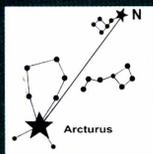


ARCTURUS

Deutschsprachiger Raum und europäischer Nordosten



2

2004

2. Deutsch-finnisches
theologisches
Symposium
in Helsinki
7.-9. 1. 2003

Botschafter in Finnland
berichten (I)

Zum Finnland-Bild
in der deutschen
Literatur:
Theodor Mügges
„Erich Randal“

Kulturinstitutionen
stellen sich vor (II)



Blätter der Aue-Stiftung für Geschichte und Kulturkontakt

ARCTURUS

2

2004

Aue-Säätiön julkaisuja
Skrifter utgivna av Aue-Stiftelsen
Veröffentlichungen der Aue Stiftung



Nr. 2 (2004)
Veröffentlichungen
der Aue-Stiftung; 15
Erscheint nach Bedarf

Aue-Säätiö
Munkkiniemen puistotie 18 B 47
FIN-00330 HELSINKI
☎ +358 (0) 9 485 080
Fax: +358 (0) 9 485 787
E-Mail: kultur@aue-stiftung.org
Internet: www.aue-stiftung.org

Herausgeber:
Waltraud Bastman-Bühner
Robert Schweitzer

Redaktion:
Annette Forsén
Uta-Maria Liertz

Die Beiträge geben die Meinung
der Autoren wieder.

Druck:
Schmidt-Römhild, Lübeck
www.schmidt-roemhild.de

Bestellung: Aue-Stiftung
Einzelheft 9 € +Versand
Bank: Nordea 208018-21823
IBAN: FI2920801800021823
SWIFT: NDEAFIHH

© Herausgeber & Aue-Stiftung
Helsinki 2004
ISSN-1237-7442

Vorwort	3
---------------	---

Beiträge vom II. Deutsch-finnischen theologischen Symposium 7.–9. Januar 2003

<i>II. Deutsch-finnisches theologisches Symposium</i>	4
<i>Dieter Henkel-Niebuhr:</i> Kirche und Arbeitswelt – zwei Welten für sich?	5
<i>Risto Cantell:</i> Das geistliche Amt in der Kirche	11
<i>Claus Terlinden:</i> "Liebe Freunde!" sagte der Pfarrer	16
<i>Hans-Jürgen Klages:</i> Auslandspfarramt – Pfarramt auf Zeit	21
<i>Hans-Christian Daniel:</i> Synchronie und Diachronie im Pfarramt	25

Botschafter in Finnland berichten (I)

<i>Hanns Schumacher:</i> Deutschland in den Vereinten Nationen	42
---	----

Das Finnland-Bild in der deutschen Literatur

<i>Dieter Hermann Schmitz:</i> Zum Finnland-Bild in der deutschen Literatur: Der Finnische Krieg von 1808 dargestellt im Roman „Erich Randal“ (1856) von Theodor Mügge	62
---	----

Kulturinstitutionen stellen sich vor (II) [Eigenberichte]

Finnland-Österreich Verein	59
Schweizerklub	61
Vereinigung der Freunde der Schweiz in Finnland	101
Verband der Finnisch-Deutschen Vereine in Finnland	102

Zu dieser Auflage

Einige Zeit ist ins Land gegangen, aber nun können wir die zweite Nummer des Arcturus vorlegen. Das ist nicht zuletzt der kräftigen Verstärkung zu verdanken, die unser Redaktionsteam durch den Eintritt von Lic. phil. Annette Forsén und Dr. Uta-Maria Liertz erhalten hat. Wir freuen uns nach diesem guten Anfang auf die weitere Zusammenarbeit mit ihnen. Mit Bedacht hatten wir „erscheint nach Bedarf“ in das Impressum der ersten Nummer gesetzt. Nun haben wir wieder einen attraktiven Strauß verschiedener Beiträge gesammelt und können sie unserer Leserschaft präsentieren.

Dankenswerterweise hat sich der deutsche Botschafter in Finnland, Dr. Hanns Schumacher, bereit erklärt, eine Serie von Artikeln zu eröffnen, in denen wir in Finnland tätige Diplomaten aus dem deutschen Sprachraum zu Wort kommen lassen wollen. Bewusst soll dabei der Anspruch aus dem Untertitel unserer Zeitschrift nicht eng als Einschränkung auf bilaterale Fragen verstanden werden.

Unsere Veröffentlichung gibt uns die Möglichkeit, auch die Ergebnisse von kleineren Tagungen zu publizieren, die die Aue-Stiftung veranstaltet hat. Über das sehr austauschintensive theologische Seminar, das vor Jahresfrist in Helsinki in der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Gemeinde stattfand, wird nun im Arcturus berichtet. Wir danken den Teilnehmern, dass sie ihre Referate, die in dem kleinen Kreis sehr diskussionsbezogen vorgetragen werden konnten, für uns in die Form wissenschaftlicher Aufsätze und essayistischer Betrachtungen gegossen haben.

Im Mittelpunkt eines jeden Arcturus soll ein umfangreicher monographischer Aufsatz stehen. Wie eine Anknüpfung an das vorige Heft stellte uns Dieter Schmitz seine breit angelegte Studie über das Finnlandbild in Theodor Müggens Roman „Erich Randal“ zur Verfügung. Seit Matti Klinge die lange herrschende Meinung, Finnland habe als Hort konservativer Stabilität zu seinem eigenen Glück der europäischen Revolution ferngestanden, in Zweifel gezogen hat, weitet sich zunehmend der Blickwinkel auf Finnlands Stellung im europäischen „Völkerfrühling“ um das Jahr 1848.

Wurde im vorigen Heft die Rolle der beiden „Nationalepen“ in dieser Zeit analysiert, so steht man hier staunend vor dem Faktum, dass in demselben Jahr, in dem in Finnland die Reformära unter Alexander II. begann, das geistige Rüstzeug von Finnlands Eigenständigkeitsanspruch vollständig in einem Werk der Belletristik präsent war. Für einen deutschen 1848er, der die Werte der gescheiterten Revolution hochhalten wollte, gehörten Finnlands Vergangenheit und seine Zukunftshoffnungen – in denen er erstaunlich gut bewandert ist! – zum Paradigma europäischen Freiheitsstrebens.

Schließlich können wir wieder Institutionen, die Verbindungen zwischen dem deutschsprachigen Raum und dem europäischen Nordosten pflegen, Gelegenheit zur Darstellung ihrer Arbeit und ihrer Ziele geben. Wir freuen uns, dass die in Frage kommenden Freundschaftsvereine in Finnland in unserem Heft gemeinsam vertreten sind.

Die Herausgeber

Waltraud Bastman-Bühner

Robert Schweitzer

II. Deutsch-finnisches theologisches Symposium

Unter dem Thema "Kirchliches Amtsverständnis – Pfarramtserfahrungen" fand in der Zeit vom 7.–9. Januar 2003 das zweite Deutsch-finnische theologische Symposium der Aue-Stiftung statt. Es konnte dankenswerterweise in den Räumen der Deutschen Gemeinde in Finnland gehalten werden.



Deutsche ev.-luth. Kirche in Helsinki/Finnland

amtsstrukturen in der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau (EKHN) und im Kirchenverband Helsinki.

Allen Teilnehmern des Symposiums sei herzlich gedankt für ihre thematischen Beiträge, für den interessanten und engagierten inhaltlichen Austausch wie generell für das gute Zusammenwirken im Verlauf der Veranstaltungen. Im nachfolgenden sind die Referate abgedruckt.

Der Vormittag des ersten Tages wurde durch die gemeinsame Vorstellungsrunde geprägt, dann aber wurde der Ablauf des Symposiums durch die Referate einzelner Teilnehmer und das sich jeweils anschließende Gespräch strukturiert. Der inhaltliche Austausch wurde dabei zum Teil auch bis in die gemeinsamen Abendveranstaltungen hinein vertieft.

Es kam zu einem intensiven Austausch über Modelle der Kindergottesdienstarbeit und über den Vergleich der Pfarramtsstrukturen einer deutschen und einer finnischen Großstadtgemeinde. Ausgangspunkte waren in diesem Zusammenhang einige Darlegungen Pastor Gripentrog's zu einer sehr interessant gestalteten narrativen Familiengottesdienstarbeit sowie einige Erfahrungen Pastor Miettinens zu den Pfarr-

Kirche und Arbeitswelt – zwei Welten für sich?

– Pfarramtliches Erleben und Handeln



Arbeit und Arbeitswelt des Menschen sind als ein grundlegender Lebensbereich der menschlichen Existenz anzusehen, wobei Erscheinungsform, Verständnis und damit auch Sinn und Stellenwert der Arbeit für das Menschsein dem historisch-sozialen Wandel unterliegen. Ein entscheidender Einschnitt liegt hinsichtlich dieses Wandels im Aufkommen der industriellen Produktionsweise im 19. Jahrhundert, und ein solcher Wandel ist sicherlich auch im Übergang der Produktions- zur Informationsgesellschaft zu sehen. Doch auch durch diese Veränderungen hindurch ist an der Bewertung der Arbeit als des sehr prägenden menschlichen Lebensbereiches, wie es Bischof Hans Lilje bereits 1955 darlegte, festzuhalten. Auf der damaligen Synode „Die Kirche und die Welt der industriellen Arbeit“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) kam Lilje zu dem Schluss: „... es wird oft übersehen, zumal die moderne Arbeitswelt das Schicksal des Menschen tiefer beeinflusst als irgend ein anderes großes Lebensgebiet.“¹

Vieles hat sich seitdem vor allem in technischer Hinsicht geändert. Dennoch ist die prägende Kraft der Arbeit für die gesamten Lebensvollzüge auch außerhalb der Arbeit selbst bestehen geblieben.

Das heißt nun nicht, dass Arbeit zum alleinigen Sinnmittelpunkt, zum alleinigen Lebensbereich der Selbstverwirklichung geworden ist. Hier spielt in heutiger Zeit in der manchmal auch als „Spaßgesellschaft“ titulierten Gesellschaft der zunehmende Freizeit- und Unterhaltungssektor sicher eine nicht unerhebliche Rolle, da er, unterstützt von der Werbung, den schnellen Glücks- und Sinngewinn suggeriert.

Dennoch gilt es im Hinblick auf die Bedeutung des Lebensbereiches Arbeit für das Menschsein festzuhalten, dass dort, wo der Mensch in der Erwerbsarbeit tätig ist, sie den zentralen Stellenwert gewinnt. Unmittelbar und mittelbar – zum Beispiel durch die an die Arbeit geknüpfte Entlohnung und damit finanzielle Absicherung – prägt und gestaltet sie andere Lebensbereiche mit. Trotz Arbeitszeitverkürzung und damit einhergehender Ausweitung des Freizeitbereiches behält die Arbeitswelt somit ihren bestimmenden Lebensfluss:

“Sie bestimmt darüber, was jemand im Portemonnaie hat und was er sich leisten kann. Sie legt fest, wann jemand aufzustehen hat und wann er ins Bett gehen muss.

Sie entscheidet darüber, wie leergepumpt jemand von der Arbeit kommt und wie weit er in der Lage ist, die Freizeit aktiv oder gar kreativ zu gestalten. Sie legt oft auch fest, wann Eltern ihre Kinder sehen und die Ehe- oder Lebenspartner sich gegenseitig. Sie diktiert die Anforderungen an Lernen und Qualifikation. Sie entscheidet oft genug über den Lebenslauf von Menschen und mit darüber, ob Menschen gesund leben und arbeiten können.²

Dass die Bedeutung der Arbeit weit über das Moment des Gelderwerbs und damit der materiellen Existenzsicherung hinausgeht, wird anschaulich deutlich an den Folgen des negativen Gegenbildes, der Arbeitslosigkeit. Hier bildet die finanzielle Belastung bzw. materielle Not nur eine der Folgen für den in die Arbeitslosigkeit geratenen Menschen. Daneben spielen psychosoziale Folgen eine entscheidende Rolle – wie Partnerkonflikte, Isolierung vom Freundes- und Kollegenkreis, Abnahme des Selbstvertrauens, Verringerung des Selbstwertgefühls und damit des Vertrauens zu den Mitmenschen, und schließlich Zeitturbulenzen, da der durch die Arbeit gegliederte Zeirhythmus zerfällt und Zeit belanglos wird.³

Arbeitslosigkeit führt somit häufig bei Menschen zu einer Einschränkung unterschiedlicher Lebensdimensionen, die zuvor in nicht unerheblichem Maße durch den Bereich Arbeit und Arbeitswelt ausgefüllt wurden. Auch von dieser Perspektive aus lässt sich daher festhalten, dass die Erwerbsarbeit – bei allen Problemen, die die Arbeitswelt mit sich bringt – doch einen ganz wesentlichen Teil des Lebens ausmacht, sei es denn im Hinblick auf das Leben in der Gemeinschaft, als persönliche Lebensaufgabe und -herausforderung oder als Faktor der sozialen Eingliederung.

Geht es um Arbeit als Lebenssinn und Selbstverwirklichung, so gilt es zu differenzieren.

Denn trotz der faktisch hohen Bedeutung der Erwerbsarbeit ist doch im Bewusstsein gerade der Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen, eine empirisch spürbare Tendenz wahrzunehmen, die Verwirklichung dieser sinnstiftenden Lebenskomponenten außerhalb der Arbeitswelt – vor allem in Familie und Freizeit – zu orten.

Diese dienen als eine Art Gegenmilieu zur Arbeitswelt, und ihnen kommt eine hohe kompensatorische Funktion für die in der Arbeitswelt nicht oder nur gering zum Zuge kommende Bedürfnisbefriedigung zu – wie etwa im emotionalen Bereich.⁴ In diesen Bereich hinein gehört nun auch die Kirche als seelsorgerlich-verkündigende Institution mit dem ihr eigenen geistlichen Amt der Verkündigung. Sie tritt für die Menschen zumeist in ihrer Wohn- und Freizeitwelt in Erscheinung. Doch wie steht es um das Verhältnis und die Beziehung von Kirche und Arbeitswelt?

Zunächst gilt es da wohl festzuhalten, dass eine solche Verhältnisbestimmung Kirche – Arbeitswelt eigentlich erst mit der sogenannten „industriellen Revolution“ und der damit einhergehenden Trennung von Wohn- und Arbeitsbereich einsetzt. An diesem Einschnitt hat sich dann auch eine Trennung zwischen Kirche und Arbeitswelt herausgebildet, in dem die parochial verfasste Kirche in den traditionellen Strukturen verblieb und nicht mit in den industriellen Arbeitsalltag ging. Dies schuf eine Distanziertheit zwischen diesen beiden Welten.

Dieses „Mitgehen“ der Kirche, hinein in die neuen Lebensumstände der Menschen hat es zwar schon in frühindustrieller Zeit auf dem sozial-karitativen, dem diakonischen Gebiet durchaus gegeben. In Deutschland kann dies in hervorgehobener Weise durch das von Johann Hinrich Wichern begründete Werk der „Inneren Mission“ gesehen werden. Damals blieb es aber an der Verbesserung des Einzelschicksals orientiert und nicht an den neu entstehenden Wirtschafts- und Arbeitsstrukturen

und deren politischer Reform. Die Distanz zwischen Kirche und Arbeitswelt und den in ihr tätigen Arbeitern und Arbeiterinnen verfestigte sich. Eine Neuorientierung von Seiten der Kirche auf den Bereich Arbeitswelt hin erfolgte erst in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Diese war zuerst sichtbar bei der Weltkirchenkonferenz in Evanston, auf der grundlegend festgehalten wurde: „Die Entfremdung zwischen Arbeiterschaft und Kirche geht weithin auf die Tatsache zurück, dass die Kirche nicht da war, wo diese Menschen ihre meisten wachen Stunden und ihre Kräfte verbrauchten.“⁵

In Deutschland bildete die bereits genannte EKD-Synode in Espelkamp 1955 einen wichtigen Schritt im Hinblick auf die Neuorientierung. Sie zeigte mit Nachdruck auf, dass Kirche sich auch außerhalb ihrer „Mauern kirchlicher Tradition und Gewohnheit“ auf den „Menschen in der heutigen Arbeitswelt“ zubewegen muss.⁶ Im Zuge dieser Entwicklung entstand die Evangelische Aktionsgemeinschaft für Arbeiterfragen, die die Grundlage bildete für die in den einzelnen Landeskirchen entstehenden Spezialpfarrämter für Industrie- und Sozialarbeit. Aus diesen entwickelte sich dann die in vielen Landeskirchen anzutreffende Institution des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt. So wurde nach und nach eine stabile institutionelle „Brücke“ zwischen Kirche und Arbeitswelt geschaffen.

Von katholischer Seite wurde der Gedanke der Geh-Struktur des Missionsauftrags in Richtung auf die Arbeitswelt der Menschen in sehr unmittelbarer Weise aufgenommen und umgesetzt durch die Bewegung der Arbeiterpriester. Dabei handelte es sich um eine Entwicklung im französischen Katholizismus der 40er und 50er Jahre des 20. Jahrhunderts, die aber vor allem nach ihrer kirchenoffiziellen Anerkennung durch das Zweite Vatikanische Konzil eine weitere Ausdehnung erfuhr. Ihr Schwerpunkt lag in den Ländern Lateinamerikas sowie in Frankreich, Italien und Spanien.

Mit dem Begriff „Arbeiterpriester“ war zu Beginn der Bewegung ein Priester bezeichnet, „der außerhalb von Pfarrhaus oder Kloster wohnte, von der Gemeindegemeinschaft durch den Bischof freigestellt war, nur von seiner ganztägigen Arbeit im Betrieb lebte und äußerlich nicht von einem Arbeiter zu unterscheiden war.“⁷ Die Arbeiterpriester verstanden und verstehen ihr Handeln als missionarisches, zunächst im Sinne einer Volksmission zur Überwindung der Entfremdung, zwischen breiten Teilen der Arbeiterschaft und der katholischen Kirche. Entscheidend war dabei in den Anfängen wie später auch, dass es um eine direkte Teilhabe am Arbeitsalltag ging. In Form des unmittelbaren Da- und Mit-Seins sollte das Evangelium und die christliche Gemeinde, sollte Kirche in der Welt der Arbeit Gestalt gewinnen. Der Begriff der „Einwurzelung“ war dabei ein Schlüsselwort. Durch ihre „Einwurzelung“ (frz. *enracinement*) in die Arbeiterschaft und deren sozialpolitische Aktivitäten wollten die „Arbeiterpriester“ das Evangelium bezeugen, inmitten der Arbeitswelt die Kirche präsent machen.

Das Modell des Brückenschlags durch das Amt des Arbeiterpriesters ist kaum mehr in Europa anzutreffen. Von katholischer wie evangelischer Kirche ist aber mit dem Einrichten spezieller, auf die Arbeitswelt bezogener kirchlicher Institutionen reagiert worden. Diese sind heutzutage fest in das kirchliche Wirken integriert und haben institutionell-organisatorisch ein ganzes Stück Fremdheit zwischen Kirche und Arbeitswelt überwunden.

Bewusstseinsmäßig ist jedoch meiner Meinung nach weiterhin oft eine Trennung zwischen Kirche und Arbeitswelt als zwei unterschiedenen Lebensbereichen, die nebeneinander her gelebt und geglaubt werden, erhalten geblieben. In anschaulicher Weise mögen zwei Aussagen von Kirchenmitgliedern, ganz subjektiv zusammengestellt – jede Pastorin, jeder Pastor möge seine Erfahrungen dazu gedanklich in Beziehung

setzen – diesen Eindruck unterstreichen: „Es ist unmöglich in der Kirche über Arbeitswelt zu sprechen. Es ist unmöglich, im Betrieb über Glauben oder Kirche zu sprechen. Das sind zwei ganz verschiedene Felder!“⁸ – „Es ist schön von Gnade in der Kirche zu hören, aber es klingt wie aus tausendundeiner Nacht. Weit weg vom Leben in der manchmal sehr gnadenlosen Arbeitswelt. Da sieht man dann auch keinen Zusammenhang mehr.“

Kirche, Verkündigung, Glaube und die Arbeitswelt, das Leben und Erleben dort, werden bei diesen Aussprüchen als nahezu beziehungslos zueinander wahrgenommen. Wo gibt es Verschränkungen, Schnittmengen zwischen diesen beiden Lebensbereichen im Gemeindeleben, im pfarramtlichen Alltag und Wirken? Wo kommen Erfahrungen, Erlebnisse aus der Arbeitswelt der Gemeindeglieder ins Blickfeld der Gemeindeglieder, der Verkündigung, wo gelangen sie in die Wahrnehmung des Pastoren/ der Pastorin?

Während meiner Zeit als Gemeindepastor in einer norddeutschen Landgemeinde gab es alltägliche Berührungspunkte, zumindest mit der landwirtschaftlichen Arbeitswelt, die das Ortsleben doch noch sehr prägte. Da gab es Anknüpfungspunkte durch Gespräche mit Landwirten im Vorfeld der Vorbereitung des Erntedanktages und durch Begegnungen bei Hausbesuchen auf dem Hof, also inmitten der Arbeitswelt des Landwirts. Zugleich waren dort aber auch die vielen anderen Gemeindeglieder, die außerhalb der Landwirtschaft, mitunter 40, 50 oder gar 100 km entfernt vom Wohnort, ihren Arbeitsplatz hatten. Welche Arbeitserfahrungen prägten ihren Alltag und damit auch mittelbar ihre Wohn- und Freizeitwelt, ihre Gedanken und Gefühle und damit auch ihr Vorverständnis, mit dem sie im Gottesdienst dem Evangelium begegneten?

Manchmal kam es im Kollegenkreis zum Gespräch über Arbeitslosigkeit in den Gemeinden. Sie lag bei gut 10%, aber kaum ein(e) Arbeitslo-

se/r war den Kolleginnen und Kollegen bekannt. Arbeitslosigkeit vollzog sich weitestgehend im für die pfarramtliche Wahrnehmung Verborgenen. Hier und da kam das Thema in der vertraulichen Atmosphäre der kasualbedingten Begegnung zur Sprache.

Verstärkt tauchen diese Fragen nun in der pfarramtlichen Situation in einer deutschen Auslandsgemeinde auf. Die Gemeindeglieder leben über den Großraum der Hauptstadt wie darüber hinaus verteilt in ganz unterschiedlichen Wohn- und Arbeitswelten. Viele Gemeindeglieder sind fest integriert, leben vielleicht in zweiter oder dritter Generation im Land, haben ihre vertraute Arbeitswelt seit vielen Jahren, andere leben im immer schneller werdenden Wechsel der Arbeitsstelle, wie es der aktuelle Arbeitsmarkt mit seiner starken Forderung der Flexibilität mit sich bringt. Dann sind da noch die sogenannte *Expatriates*, die für einige Zeit, meist bei Großkonzernen, im Ausland Tätigen.

Sehr unterschiedliche Erfahrungswelten aus dem Bereich des beruflichen Lebens kommen da zusammen. Als Pfarrer habe ich in nur wenige einen Einblick, erst recht nicht in dieser Zeit des Übergangs zur Informationsgesellschaft, in der sich die Arbeitsplätze ganz neu inhaltlich ausdifferenzieren und darstellen gegenüber der industriellen Produktionsgesellschaft. Darin offenbart sich m.E. eine ständige kritische Anfrage im Hinblick auf den mir als Pastor aufgetragenen Dienst der Verkündigung. Denn dieser Verkündigungsauftrag ist ja an die Menschen in ihrer jeweiligen Zeit, in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld gerichtet. Somit stellt sich die hermeneutische Aufgabe der Vermittlung des Evangeliums, als einer Vermittlung zwischen der – stark von der Arbeitswelt geprägten Lebenssituation und dem Evangelium.

Dabei geht es ja nicht um Anpassung der Verkündigung an den je aktuellen gesellschaftlichen Zeitgeist, wohl aber darum, die Menschen, die er-

reicht werden sollen, in ihrem jeweiligen sozialen Kontext mit seinen Fragen und Problemen wahrzunehmen. Denn dies ist Voraussetzung dafür, dass die Verkündigung als gegenwartsbezogene geschehen und erlebt werden kann, dass das Evangelium in die Gegenwartserfahrungen und -fragen der Menschen hinein- und nicht an ihnen vorbeigesprochen wird.

Dies ist nicht für jede Gottesdienstgemeinde, sonntäglich neu, und erst recht nicht für jedes einzelne Gemeindeglied zu leisten und muss auch – Gott sei Dank – nicht geleistet werden, denn die Gemeindeglieder, die die Predigt hören, „sind mehr als die Summe dessen, was man aus soziologischer, psychologischer und sonstiger Sichtweise an Fakten über sie zusammentragen kann“ und die „empirische Wirklichkeit der Hörer/innen“ lässt sich auch nicht von der geglaubten, die die Menschen als Geschöpfe Gottes, in Jesus Christus erwählte und zur Gemeinde berufene Menschen sieht, trennen.⁹

Anmerkungen

¹ K.v. Bismarck (Hg.), Die Kirche und die Welt der industriellen Arbeit, Witten 1955, S. 11.

² H. Buß, Kirche vor den Werkstoren, Hannover 1991, S. 251.

³ Vgl. Denkschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland Bd.2/4, Gütersloh 1992, S. 101.

⁴ Vgl. M. Schlösser, Freizeit und Familie von Industriearbeitern, Frankfurt a.M. 1981, S. 161.

⁵ Zitiert nach: E. Müller, Der Strukturwandel des menschlichen Lebens, in: K.v. Bismarck (wie Anm. 1), S. 32.

⁶ Ebda., S. 65.

⁷ G. Siefert, Die Mission der Arbeiterpriester, Essen 1968, S. 15.

⁸ Vgl. G. Wegner, Alltägliche Distanz, Hannover 1988, S. 230 f.

⁹ P. Bukowski, Predigt wahrnehmen, Neukirchen-Vluyn, 1992, S. 59.

Dieter-Henkel-Niebuhr

The church and the sphere of work – two separated worlds?

At the latest since the Industrial Revolution the sphere of work has become a special section of human existence, separated from the sphere of private life. This has been recognized e.g. by the Espelkamp Synod of the Protestant Church of Germany (EKD) devoted to these questions.

This has not changed despite the reduction of hard physical work and the increase of leisure time. For those conducting wage labor, this sphere decides about material possibilities as well as the rhythm and quality of life. This becomes most evident when unemployment causes psychosocial complications.

Regarding the sense of life, however, leisure time is becoming increasingly important, with church life counted as part of this sphere. Engagement of the church in the true setting of work life came about, when industrial development caused multiple crossings of the old parish borders.

The first efforts in the framework of the "Innere Mission" concentrated only on the improvement of individual lots and could not prevent the estrangement between workers and the church. Meanwhile in the protestant church the engagement has become institutionalized. The more radical approach of the catholic "worker priests", who themselves worked in the plants, is not common in Europe any more. The difficulties of including the workers' world and experiences into the parish life have not decreased very much.

In a parish of a foreign nationality, these problems are even more prominent as people live far apart from each other – and the "expatriates" even away from home. How should then preaching reach the people in their life situation? It is consoling, however, that parish members as individuals account for more than the sum of their sociological data.

Der Autor:

Dieter Henkel-Niebuhr, geb. 1961 in Nienburg/Weser in Deutschland. Studium; 2. Theologisches Examen im Jahre 1993.

1993–2001 Pastor der Landeskirche Hannover/Deutschland.

Seit August 2001 Pastor der Deutschen Ev.-Luth. Gemeinde in Finnland.

Anschrift:

Pastor Dieter Henkel-Niebuhr
Bernhardinkatu 4
FIN-00130 Helsinki
Finnland
E-mail: hauptpastor@evl.fi

Noch lieferbar!

Arcturus 1 (2002)

Inhalt:

6. Snellman-Seminar

Das Bild des anderen: Finnland in der deutschsprachigen Presse – Deutschland in der finnischen, österreichischen und Schweizer Presse

Beitr. v. Arto Mansala, Peter Bazing, Stephan Ruß-Mohl, Esko Salminen, Leena Kekkonen, Andreas Doepfner, Ambros Kindel, Ewald König

I. Internationales Sprachenseminar

Kleine und große Sprachen im (zusammen)wachsenden Europa

Beitr. v. Els Oksaar, Ilkka-Christian Björklund, Ahti Jäntti, Albert Raasch

Zum Elias Lönnrot-Jahr:

„Zweierlei Sinnstiftung: Das Kalevala, Maamme laulu und Fänrik Ståls sägner – Finnland im Europäischen Völkerfrühling 1848“
von Robert Schweizer

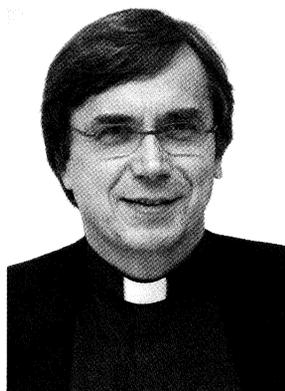
75 Jahre Germanistisches Institut an der Universität Helsinki
von Irma Hyvärinen und Jarmo Korhonen

Bestellungen an:

Aue-Säätiö · Munkkiniemen puistotie 18 B
FIN-00330 Helsinki · Fax +358-(0)9-485787
sekretariat@aeu-stiftung.org

Das geistliche Amt in der Kirche

Das Ministerium im Dienst des Wortes und der Sakramente innerhalb des ganzen Gottesvolkes



Die schwierigste theologische Frage zwischen den heutigen Kirchen ist die Frage um das kirchliche Amt. Hauptsächlich wegen der Unterschiede im Verständnis des kirchlichen Amtes und der unterschiedlichen Traditionen in der Ausübung des Amtes können die Christen verschiedener, von einander getrennter Kirchen nicht zusammen das Abendmahl feiern.

Das Zweite Vatikanische Konzil der Römisch-katholischen Kirche hat in seiner Konstitution über die Ökumene *Unitatis redintegratio* von einem **defectus ordinis** gesprochen. Weil nach der Meinung des Konzils die von der Römisch-katholischen Kirche getrennten Brüder nicht das gültige Amt haben, ist die gemeinsame Feier des heiligen Abendmahls (der Eucharistie) nicht möglich. Es ist eine Diskussionsfrage nach dem Konzil gewesen, was dieser *defectus* eigentlich bedeutet.

In den letzten Jahren ist es jedoch ganz klar geworden, dass das geistliche Amt in den Lutherischen Kirchen kein leeres Amt ist, das gar keinen Inhalt, Substanz und Wert hat. Die römische Kirche anerkennt die Gültigkeit des

geistlichen Amtes in den Lutherischen Kirchen zwar nicht, aber sie will keineswegs sagen, dass das Amt unserer Kirchen ohne irgendeine Würde wäre. Zum Beispiel hat Papst Johannes Paul II. schon öfters zusammen mit den finnischen und schwedischen lutherischen Bischöfen den Gottesdienst (*Laudes* oder *Vesper*) gefeiert sogar am Hauptaltar der Peterskirche in Rom. Mehrere lutherische Bischöfe von Finnland und Schweden haben auch von ihm das Kreuz der Bischofssynode zum Geschenk bekommen.

Trotz dieser ökumenischen Zeichen der Freundschaft und geistlicher Zusammengehörigkeit sind wir noch (oder nicht einmal?) in der Vorstufe zur Abendmahlsgemeinschaft. Die Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre, die am Reformationstag 1999 in Augsburg vom Kardinal **Edward Cassidy**, Präsident des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und vom Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Landesbischof **Christian Krause** unterzeichnet wurde, ist ein erheblicher Schritt auf dem Wege der Einheit. Dieses wichtige Dokument öffnet aber noch nicht die Möglichkeit zur gemeinsamen Eucharistie. Die größten Hindernisse sind

die Unterschiede im Amtsverständnis zwischen den Kirchen.

In den letzten Jahrzehnten ist auch eine bemerkenswerte positive Entwicklung in der Diskussion über das geistliche Amt in der Kirche geschehen. Schon im Jahre 1982 hat man in dem berühmten Lima-Dokument "Taufe, Eucharistie und Amt" oder im BEM-Dokument – wie das Dokument der Kommission des Glaubens und der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) auf Englisch heißt – konstatieren können, dass auch in der Amtsfrage zwischen den verschiedenen Kirchen eine erhebliche Konvergenz stattgefunden hat. Jede Kirche und christliche Gemeinschaft hat unbedingt ein geistliches Amt und eine Funktion der Aufsicht, *episkopé*, die notwendig für die Kirche ist.

In der Erklärung von Porvoo haben die Lutherischen Kirchen der Nordischen und Baltischen Länder sowie die Anglikanischen Kirchen aus Großbritannien und Irland die Kirchen, Christen, Sakramente und Ämter der jeweils anderen Kirchen in der Kirchengemeinschaft von Porvoo anerkannt. Ähnlich haben die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in ihrem neuen Verträge festgestellt, dass es zwischen diesen Kirchen eine große Gemeinsamkeit in der Lehre der Taufe und der Eucharistie, im Verständnis der Aufgabe der Christen und des ordinierten Amtes gibt. Der Vertrag bestätigt, dass zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und allen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft besteht, die die Anerkennung der Ordination einschließt“.

Die Ordination, die die Evangelisch-Lutherische Kirchen Finnlands und die Evangelische Kirche in Deutschland gegenseitig anerkennen, ist die Pforte zum kirchlichen Dienst. Sie ist die Weihe zum geistlichen Amt der Kirche. Worum geht es bei der Frage nach der Natur des kirchlichen

Amtes, die die Kirchen tief voneinander trennt. Auch auf der lutherischen Seite ist Konsens im Verständnis des kirchlichen Amtes die Voraussetzung der Kirchengemeinschaft.

Nach der Auffassung der lutherischen Bekenntnisschriften ist das Amt in der Kirche ein von Gott selbst gegründetes geistliches Amt, das notwendig für den rechtfertigenden Glauben ist und das der christlichen Gemeinde mit Wort und Sakrament dient. Das Hauptwerk der lutherischen Bekenntnisschriften ist das Augsburger Bekenntnis (*Confessio Augustana*), das im Jahre 1530 von **Philipp Melanchthon** verfasst wurde. Die Absicht Melanchthons war, für den Reichstag in Augsburg eine kurze Beschreibung der lutherischen Lehre darzubieten, die die weit verbreiteten Missverständnisse korrigieren und den richtigen (rechten) ursprünglichen Inhalt des christlichen Glaubens klar vor die Augen des Lesers bringen sollte. Melanchthon war mit **Martin Luther** überzeugt, dass die Lutherische Reformation keine neue Lehre in der Kirche war, sondern eine Darstellung des biblischen, apostolischen Glaubens, der die Tradition der alten Kirche und auch der römischen Kirche widerspiegelt, wie sie in den Schriften der Kirchenväter zu lesen ist.

Am Ende des ersten Teiles des Augsburger Bekenntnisses schreibt Philipp Melanchthon Folgendes:

“Dies ist fast die Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen zu rechtem christlichen Unterricht und Trost der Gewissen, auch zu Besserung der Gläubigen gepredigt und gelehret ist; wie wir dann unsere eigene Seelen und Gewissen je nicht gerne wellten für Gott mit Mißbrauch gottlichen Namens oder Wortes in die höchste grosste Gefahr setzen oder auf unsere Kinder und Nachkommen eine andere Lehre, dann so dem reinen gottlichen Wort und christlicher Wahrheit gemäß,

fällen oder erben. So dann dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet und darzu gemeiner christlichen, ja auch römischer Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch, unsere Widersacher können in ob-angezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein." (Confessio Augustana Artikel XXI)

sehen und zu verstehen. Der fünfte Artikel des Augsburger Bekenntnisses lautet:

"Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket, welches da lehret, daß wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, ein gnädigen Gott haben, so wir solchs glauben.

Die Struktur und Komposition des Augsburger Bekenntnisses sind interessant. Es hat zwei Teile und ein Vorwort. Der erste Teil (*Artikel des Glaubens und der Lehre*) umfasst 21 Artikel von Gott bis zum Dienst der Heiligen. In diesem Teil geht es nach der Meinung der Reformation um die alte Lehre der Kirche, die gemeinsam sowohl für die römische Kirche als auch für die reformatorischen Gemeinden war. Der zweite Teil (*Artikel von welchen Zwiespalt ist, da erzählt werden die Missbräuch, so geändert sind*) beschreibt in sieben Artikeln diejenigen Punkte der Lehre und Praxis der Kirche, in denen die reformatorischen Gemeinden einen Bedarf der Reform, der Erneuerung gesehen hatten und in denen sie die Missbräuche geändert und abgeschafft hatten.

Und werden verdammt die Wiedertauffer und andere, so lehren, daß wir ohn das leiblich Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen." (Confessio Augustana Artikel V)

Um das reformatorische Amtsverständnis zu verstehen, ist es wichtig, die Gesamtkonzeption der *Confessio Augustana* gedanklich im Kopf zu haben. Die ersten Artikel, auf die die ganze Kirchenlehre und auch die Amtsauffassung gebaut ist, sind (I) *Von Gott*, (II) *Von der Erbsünde*, (III) *Von dem Sohne Gottes* und (IV) *Von der Rechtfertigung*. Erst dann kommt der fünfte Artikel "*Vom Predigamt*", der eigentlich auch am meisten über die Rechtfertigung, die Erlösung sowie über den Glauben und den gnädigen Gott spricht.

Der deutsche und der lateinische Text sind nicht völlig identisch. Der Inhalt ist in beiden derselbe, aber die Strukturen der Sprachen sind unterschiedlich und deswegen sind auch die Formulierungen unterschiedlich. Es ist früher in den lutherischen Kirchen diskutiert worden, welcher Text das Original ist. Meines Erachtens ist es keine besonders wichtige Frage. Philipp Melanchthon hat sicher in beiden Sprachen gleichzeitig gearbeitet. Die deutsche Fassung hat bemerkenswert viele lateinische Ausdrücke und als humanistischer Wissenschaftler hat Melanchthon sogar bewusst der lateinischen Sprache die Priorität eingeräumt.

Das Amt ist im Kontext der Rechtfertigung und des rechtfertigenden (durch Gott rechtfertigmachenden und rechtfertig-sprechenden) Glaubens zu

In der lateinischen Version sagt man in der Passivform, dass das Amt als ein Dienst für das Lehren des Evangeliums und die Verwaltung oder Austeilung der Sakramente gestiftet (gegründet) worden ist. Dieser Ausdruck (*institutum est*) bedeutet dasselbe, was der deutsche Text schreibt: *Gott hat das Predigamt eingesetzt*. In dem lateinischen Text gebraucht man für

das Amt oder eigentlich für den Dienst das Wort *ministerium*. Das Wort hat Melanchthon sicher bewusst gewählt. *ministerium* ist die lateinische Übersetzung des neutestamentlichen griechischen Wortes *diakonia*. Das geistliche Amt in der Kirche ist ein Dienstant oder Amt des Dieners. Alles was Jesus im Neuen Testament über das Dienen, *diakonia*, seinen Jüngern gesagt hat, gilt auch für das Predigtamt, das Ministerium des Wortes und der Sakramente.

Das kirchliche Amt ist also von Gott gegründet, gestiftet. *ministerium* ist ein *institutum* von ihm. Das Amt gehört zur Struktur und Konstitution der Kirche. Es ist kein Resultat der geschichtlichen Entwicklung, sondern ist eine von Gott der Kirche gegebene Gabe, die ihren Platz in der Grundstruktur der Kirche hat. Das Amt oder Dienst soll aber immer als Dienstant verstanden werden. Das Predigtamt oder das Ministerium des Wortes und der Sakramente ist für die Kirche (Gemeinde) und für den Glauben da: Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt. Ohne Wort und Sakrament kann das Amt nicht existieren. Das Amt ist auch grundsätzlich im Dienst des Wortes und der Sakramente in der Kirche.

Gott hat das Evangelium und die Sakramente gegeben, die er als Mittel braucht, um den Heiligen Geist zu geben. Der Heilige Geist wirkt den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören. Das Evangelium lehrt uns, dass wir durch Verdienst Christi, nicht durch unseren eigenen Verdienst den gnädigen Gott haben. Das Wort Gottes (Evangelium) und die Sakramente sind Mittel, Instrumente des Heiligen Geistes. Er wirkt den Glauben souverän, wo und wann er will. Der Glaube ist ein Geschenk des Heiligen Geistes. Der Mensch kann nicht den Glauben selbst nehmen oder ihn sich selbst produzieren.

Der Glaube ist keine menschliche Entscheidung, sondern eine Gabe Gottes, die Einwirkung des

Heiligen Geistes. Aber der Mensch kann doch etwas tun, um den Glauben zu bekommen: er oder sie kann das heilige Evangelium hören und sich so im Wirkungsbereich des Wortes Gottes und der Sakramente befinden. In allen Fällen ist der Glaube die Gabe Gottes, aber Gott hat in seiner – über unserem Verstand stehenden – Weisheit so beschlossen, dass er als allmächtiger und unbegrenzter Herr nur in seinen Gnadenmitteln (Wort und Sakrament) und durch sie seinen Heiligen Geist gibt, den Glauben und das ewige Leben bewirkt.

Für das lutherische Glaubens- und Amtsverständnis ist kennzeichnend, dass das äußere, leibliche Wort, *verbum externum*, ein Heilmittel ist. Der liebe Gott hat es so geordnet, dass der Heilige Geist nur in den Gnadenmitteln gegenwärtig ist. Der Mensch kann nie seine Erlösung auf seine eigene innere Überzeugung bauen oder sich auf das unmittelbare Dasein des Heiligen Geistes in seinem Herz berufen. Der Heilige Geist und sein Bewirken ist nur im Wort und in den Sakramenten zu erleben.

Martin Luther lehrt in seiner Deutung des Dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses über den Heiligen Geist:

„Ich gläube, daß mich der heilige Geist heilig machet, wie sein Name ist.“ Womit tuet er aber solch oder was ist seine Weise und Mittel dazu? Antwort: „durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben“. Denn zum ersten hat er ein sonderliche Gemeinde in der Welt, welche ist die Mutter, so ein ighen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibt, die Herzen erleucht und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben.“ (Großer Katechismus S. 654-655)

Das Amt ist für die Kirche da. Das geistliche Amt ist für die Verkündigung des Evangeliums da und für die Verwaltung, Administration der Sakramente. Ohne diese Mittel des Heils und der Gnade kann die Kirche nicht existieren und die Menschen können nicht selig werden. Deswegen ist es natürlich, dass das Amt und die christliche Gemeinde eng zusammen gehören. Das geistliche Amt ist in der Kirche als Ministerium, als Dienst am Wort Gottes und an den Sakramenten zu verstehen. Das Dienstamt hat seinen Platz innerhalb der Ganzheit alle, Gläubigen, im Kontext des ganzen Volkes Gottes.

Der Autor: **Oberkirchenrat Dr. Risto Cantell**, geb. 1944 in Mikkeli/Finnland. Studien an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Cand. theol. 1970, Lic. theol. 1978 und Dr. theol. 1980. Ordination am 4.11.1970 in Helsinki.

Pastor in der Gemeinde Meilahti 1970–1971. Generalsekretär des Ökumenischen Rates in Finnland 1970–1974. Assistent an der Theologischen Fakultät 1974–1984. Sekretär des Erzbischofs 1984–1992. Generalsekretär des Zentrums für auswärtige Angelegenheiten der Kirche 1992–1993. Oberkirchenrat (OKR) und Leiter des kirchlichen Außenamtes 1994–.

Veröffentlichungen:

Kirkko uudistuksen tiellä, 1969. Ekumenian ABC, 1973. Ministerium verbi. Hans Küngin käsitys kirkon palveluvirasta 1951-1973. (Dissertation), 1979. Menkäämme Herran huoneeseen, 1989.

Anschrift:

Oberkirchenrat Dr. Risto Cantell
Satamakatu 11 · PL 185
FIN-00161 Helsinki
Finnland
E-Mail: risto.cantell@evl.fi

Risto Cantell

The divine ministry in the church

The controversy about the nature of the divine ministerial office and the traditional differences in administering it prevents the eucharistical community of the different christian churches. The Second Vaticanum in its constitution on the ecumenical idea stated a *defectus ordinis* as the reason.

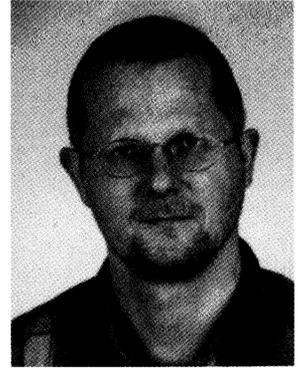
Whereas ecumenical documents noted at least a convergence of the concepts of ministry, many Lutheran and other protestant churches have signed reciprocal treaties of recognition.

The concept of ministry is clearly stated in the Augsburg Confession of 1530 in connection with the dogma of justification by faith. Ministry is constituted by God himself to help men to achieve this faith. The ministry fulfills a service function towards the congregation in respect to the word and the sacrament, without which it is inconceivable. Word and sacraments, in turn are the only means to implant the Holy Ghost into man, who alone can create the justifying faith.

Man cannot believe by himself, but he can seek the presence of the word and the sacraments. The service of the ministers assists in this.

”Liebe Freunde!“ sagte der Pfarrer

Reflexionen zum Pfarrerbild im Spannungsfeld zwischen Sakralisierung und Säkularisierung



”Jag tror nog på Gud, men på mitt eget sätt.” (”Ich glaube schon an Gott, aber auf meine eigene Weise.”) Kirche und die kirchlichen Mitarbeiter befinden sich in einer verwickelten Lage (es handelt sich mehr um eine Verwicklung als um eine Entwicklung), die ich verallgemeinernd und vergrößernd mit dem Gegensatzpaar Sakralisierung und Säkularisierung bezeichnen möchte. Es geht hierbei einerseits um den Verlust des Deutungsmonopols der Kirche für Dinge wie Sinn des Lebens, Gott, heilig usw. (die sog. Säkularisierung). Andererseits geht es darum, dass das, was ich unter der Überschrift Heiligkeit versammeln würde, keineswegs verschwindet, sondern in vielen Formen und Gestalten, an vielen Plätzen und in vielen Situationen eben doch wieder auftaucht.

Kirche und die kirchlichen Mitarbeiter befinden sich nun hierbei in der seltsamen Lage, Experten zu sein, deren Expertise man misstraut oder für die man sich schlicht nicht interessiert. Das hat teilweise damit zu tun, dass zumindest die protestantischen Kirchen eine Tendenz dazu haben, das *experiri*, das „Erfahren“ allzu verbalistisch zu

fassen. (Vgl. die Wandlung des Wortes „erfahren“, das statt des Mit-dem-eigenen-Leib-erlebt-und-durchwandert-Habens auch nun noch ein bloßes Durchs-Hörensagen-Kennenlernen bezeichnen kann.) Hier spielen aber auch andere Faktoren herein, bei denen nicht so leicht zu beurteilen ist, ob sie eine Wendung zum Besseren oder zum Schlimmeren bewirken: eine politische Demokratisierung, die auch ins Feld der Religion hineinwirkt; Kultur der Kritik mit Feuerbach, Marx und Freud als Stammvätern; Globalisierung und der Kontakt mit vielen verschiedenen Weltbildern und Glaubenssystemen usw.

Das eigentlich Verwirrende und Verunsichernde hierbei ist, dass alte Denkmuster nicht einfach verschwinden, auch wenn ihre Selbstverständlichkeit (und teilweise sogar das Bewusstsein, dass sie existieren) verschwunden ist. Als ein Beispiel kann ich nennen, dass es mir ab und zu noch passiert, dass Menschen in meiner Gemeinde mich siezen. Erstaunlich daran ist, dass es in den meisten Fällen junge Menschen mit minimalem kirchlichen Hintergrund (meist nur Taufe und Konfirmation) sind, die mich

so anreden. Es erleuchtet das eben genannte Phänomen der Trägheit traditioneller Denkmuster, weil sie dadurch zeigen, dass sie ein bestimmtes Bild des Pfarrers als Standesperson (in der Preisklasse von 100-jährigen, die man angeblich auch siezen sollte, oder Majestäten) in sich tragen: ein Bild, das zumindest der Wirklichkeit in einer südfinnischen Gemeinde nicht mehr entspricht.

In diesem Dschungel von widersprüchlichen, anachronistischen, fremd- und selbstverschuldeten Vorstellungen, Erwartungen und Bildern leben und arbeiten also die kirchlichen Angestellten – und das gilt *mutatis mutandis* für alle Christenmenschen.

Im Folgenden werde ich versuchen, mittels einiger Wort- und Satzbilder Erfahrungen aus diesem Spannungsfeld einzufangen. Sie drücken nicht nur Beschreibungen eines Ist-Zustandes aus, sondern auch Hoffnungen und Ziele, Bilder dessen, wie es sein könnte.

Orakel

Wenn Zeitgenossen (besonders die Kirchenfernen) überhaupt etwas von Kirche erwarten, so ist es, neben allgemeiner Freundlichkeit und Vollkommenheit, oft ein prophetisches Wort, ein *Neum Adonaj*, ein **Orakel** zur Lage der Nation, eine klare Stellungnahme zu schwierigen Problemen. Der ehemalige finnische Erzbischof John Vikström war seiner Stellungnahmen wegen respektiert; sein Nachfolger hingegen wird wegen seiner Farblosigkeit kritisiert. Klarheit wird eingeklagt. Doch Klarheit schafft auch klare Feinde. Wehe man nimmt Stellung gegen die falsche Sache: dann ist man rückständig, vielleicht sogar miefkonservativ oder fundamentalistisch. Oder man hat die Messerblicke des eigenen Kirchvolkes im Rücken. Je tiefer man in der Hierarchie steht, desto weniger gern wird gesehen, dass

man sich klar profiliert. Hier wünscht man eher einen Pfarrer, der mit allen kann.

Gibtes ein prophetisches Amt des Pfarrers? Der christliche Glaube hat ja mit Liebe **und** Wahrheit zu tun. Auch wenn man die Verkündigung der evangelischen Wahrheit bei uns an das Amt gebunden hat, glaube ich nicht, dass man eine Linie vom Pfarrer zum Propheten ziehen kann. Das Amt des Propheten ist eben kein Amt – auch wenn man nicht ausschließen sollte, dass ein Pfarrer zum Propheten werden kann.

Sündenbock

Die Institution des **Sündenbocks**, der stellvertretend, mit den Sünden des Volkes beladen, zum Asasel in die Wüste geschickt wird, ist bekannt. (Levitikus 16) In ähnlicher Weise ist der Pfarrer Sündenbock der Kirche, muss für das gerade stehen, was Menschen an Kirche schlecht oder gut (ja, auch für das!) finden. Dies ist eine der Seiten der Säkularisierung: Glaube wird delegiert, personifiziert. Auf der anderen Seite wird, was Religion ist, im Guten wie im Schlechten daran festgemacht, wie der Pfarrer (beziehungsweise die kirchliche Mitarbeiter-schar) ist. Das ist wohl auch ein volkkirchliches Phänomen (nicht unbedingt ein Problem an sich), dass gewöhnliche Gelegenheitschristen von „*ni i församlingen*“ („ihr in der Gemeinde“) reden können, obwohl sie selbst zur Gemeinde gehören. Ähnliches habe ich auch schon von kirchlichen Mitarbeitern gehört die von „*vi i församlingen*“ („wir in der Gemeinde“) geredet haben, wenn sie eigentlich nur die Angestellten meinten.

Noch ein anderer Aspekt taucht unter dem Stichwort „Sündenbock“ auf: das stellvertretende Glauben. Es ist Aufgabe eines Pfarrers, die im Glauben noch Schwächeren mitzutragen. Er soll sozusagen als Stadt auf dem Berge einfach nur sichtbar sein und so Leute zu sich einladen.

Pfarrer

Im Deutschen Wort **Pfarrer** ist es etwas verschliffen, was im Finnischen offenbar ist: der Pfarrer ist Pfarr-Herr, *kirkkoherra*. So erlebten viele Menschen den Pfarrer (und so wollen ihn viele auch erleben!) In vielen Sprachen ist der „Pfarrherr“ ein Monsignore, ein *kyrie mou*, ein *Adonaj*. Die Grenze zur Blasphemie ist mehr als verschwimmend. Im Schwedischen *kyrkoherde* (Kirchenhirte) gibt es rein lexikalisch eine Ahnung davon, was es eigentlich bedeuten könnte, Pfarrer zu sein: nicht ein Herr, sondern ein Hirte mit Macht zum Schützen und Bewahren. Die Pfarrer sind „Hirten in den Fußspuren des großen Hirten“. (Ps 23).

Vonnöten scheint mir, gerade in diesen Zeiten, in denen Autoritäres wieder populär wird, die wohlthuende Niedrigkeit und Nähe Gottes zu betonen. Wenn das Wort für Gottesebenbildlichkeit (*zäläm*) aus Genesis 1 auch ursprünglich eine repräsentative Herrscherstatue bezeichnet haben mag: muss man doch immer die weihnachtliche (oder auch österliche) Gestalt Gottes vor Augen haben. Die althergebrachte Verknüpfung von sozialem Status und pfarrherrlicher Funktion ist ja im Schwinden begriffen. Man braucht ihr nicht nachtrauern.

Opfer

In der Bibel gibt es eine eindeutige Verbindung von Priester und **Opfer**. Hier tun sich viele, große und allzu weit führende Fragen auf: Ist der Pfarrer ein Priester? Und gibt es Opfer in der christlichen Kirche? Ohne darauf weiter einzugehen, möchte ich diese beiden Fragen verneinen. Weder Kollekte noch Erntedankfest, die vielleicht am ehesten Gesten der Darbringung enthalten, sind Opfer. Und auch das Abendmahl, an das sich in der theologischen Diskussion am ehesten Ideen

vom Opfer knüpfen, ist in meinen Augen kein Opfer (und ganz sicher keines, das der Pfarrer verrichtet.)

Der Pfarrer ist im eigentlichen Sinne auch kein *sacerdos*. Er ist keiner, der in Umkehrung der Opferrichtung am Heiligen teil„gibt“. Dies ist gewiss eine Vorstellung, die durch kirchliche Bräuche hier in Finnland (Altarring, Austeilmonopol des Pfarrers) genährt wird. Auch bei Pfarrern bin ich mit der Ansicht auf Unverständnis gestoßen, dass es sich zum Beispiel bei letztgenanntem Austeilungsmonopol um eine reine Ordnungsfrage und nicht um eine priesterliche Vermittlungsrolle handelt.

Pontifex

Als theologisch geschulter Mitmensch ist der Pfarrer Wegbegleiter. Er hat kein Deutungsmonopol (mehr) sondern gibt Deutungshilfen, baut Brücken – und ist somit **ponti-fex** – hin zu den in der Tradition gesammelten Erfahrungen, damit die Gläubigen die eigenen Erfahrungen besser begreifen, besser einordnen können. Der Pfarrer ist so **minister** – nicht nur Diener am Wort Gottes (*minister divini verbi*) sondern auch Diener seiner Mitchristen). Deshalb besteht man aber auch darauf, dass der Pfarrer ein auf die eine oder andere Weise gelehrter Mensch, eben **magister** ist. Das Wortelement *magis* (größer / mehr) bezieht sich hier vor allem auf die Kenntnisse der Tradition – zu der ich auch moderne Universitätstheologie rechne – und, wenn es gut geht, auch auf den Reichtum an Lebenserfahrung. Das Wörtlein **Priester** kommt ja eigentlich vom griechischen „presbyteros“ und bezeichnet also ein Amt, das nicht durch besondere, hierarchische Weihen, sondern durch größere, Lebens-Erfahrung, durch „Expertise“ im eigentlichen Sinne, gekennzeichnet ist. Dies bedeutet, dass man Pfarrersein nur teilweise studieren kann. Zu einem nicht unbedeutenden Teil ist es

eben auch Entwicklung und Einsatz der eigenen, unverwechselbaren Persönlichkeit. Es ist ein Beruf im doppelten Sinne: dazu gehört Ausbildung, sowie *vocatio externa*, und dass es einem Herzenssache sei.

Spiegel

Neben der persönlichen Seite des Pfarrerdaseins gibt es aber auch eine „unpersönliche“, eine – wenn man so will – professionelle Seite. Bei allem Einsatz seiner Person muss der Pfarrer sich auch selbst zurücknehmen können, er darf sozusagen nicht zu groß werden. Er sollte vor allem der Gemeinde bzw. ihren Mitgliedern zu einer Persönlichkeit, zu einem Selbstbewusstsein, zu einem Bild ihrer selbst verhelfen. Nicht nur im Sinne des „*As You Like It*“, nicht als Hampelmann und *Jukebox* der Gemeinde, sondern als **Spiegel**: Solche seid ihr, solche sind wir als Gemeinde. Wollen wir so sein? Was brauchen wir wirklich? In gewissem Sinne, wie zum Beispiel in der Liturgie oder in der Seelsorge, soll der Pfarrer zwar nicht Gott spielen, aber doch etwas vom göttlichen Licht in die Situation hineinspiegeln. (Und dabei immer auch an 1 Kor 13, an das Wort vom enigmatischen Spiegel denken.)

Hier stehe ich...

Säkularisierung ruft als Gegenbewegung Sakralisierung hervor. Diese Sakralisierung äußert sich im Entstehen kirchlich unkontrollierbarer Privatheiligkeiten, im Suchen nach „spannenderen“ Heiligkeiten (z.B. dem Interesse kirchenferner Menschen an orthodoxen Gottesdiensten) und in der Delegation von Religion. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, auf diese Erscheinungen zu reagieren, verschiedene Modelle, was ein Pfarrer wie in dieser Situation zu vollbringen habe. Welches Reagieren man als

angemessen und recht empfindet, kommt auf die eigene Einstellung und auf die eigene Verortung im religiösen Spektrum an. Es richtet sich danach, welche der vielen Rollen, die ein Pfarrer haben kann, einem am besten auf den Leib und auf die Seele passt.

Ich sehe zur Zeit meine Aufgabe darin, ohne allzu scharfe Apologetik Strukturen aufzuzeigen, die die kleinen Heiligkeiten mit der großen Heiligkeit wieder zusammenbinden. Der lange vergessene oder enggeführte Reichtum der Tradition (im oben genannten weiten Sinne) ist hierzu aufzuschließen, was ja auch gute Folgen für die Ökumene hätte. Durch größere Offenheit und vermehrten Einbezug der „Schäfchen“ in z. B. das gottesdienstliche Geschehen kann einer zu weit gehenden Delegation (die ja nur zu oft der eigenen Eitelkeit entgegenkommt) entgegengewirkt werden. Eine funktionelle Arbeitsteilung zwischen Laien und „Geistlichen“ ist schon gut und nützlich, muss aber dann auch als Aufgabenteilung und nicht als Hierarchie deutlich werden.

„Kära vänner!“ (Liebe Freunde!)

So pflege ich meine Predigten zu beginnen. Das ist mit Bedacht gewählt. Die Anrede handelt nicht um Sympathien (obwohl's schön ist, wenn die auch da sind), sondern um bewusste Stellungnahme: auch wenn ich meinen Zuhörern hoffentlich in mindestens einem Punkt oder Gedanken einen Schritt voraus bin – und ihnen deshalb auch etwas zu sagen habe –, so befinden wir uns doch gemeinsam auf dem Weg. Das Gesagte ist ein freundschaftliches Angebot zum gemeinsamen Überlegen, Hoffen, Sich-auf-den-Weg-machen in der Nachfolge des großen Freundes, der uns über alle Anti- und Sympathien, alle Zustimmungen und alle Ablehnungen hinaus zu Freunden macht.

Claus Terlinden

„Dear Friends,“ said the Minister...

Church life today is at first sight characterized by secularization. The church has lost its monopoly to explain the sense of life. In a close-up, however, many remnants of the “sacralization” of former times still appear to be present. This constitutes a dilemma for all those working in the church, which can be exemplified at the following instances.

People often expect “prophetical qualities” from the church, but at the same time dislike authoritative statements on burning issues. The minister is the scapegoat for all that is regarded bad or good in the church. Members of the parish tend to view the officials as “you in the congregation” and *vice versa*. The minister is less and less regarded as the master of the church (German “Pfarrer” out of “Pfarrherr”, Finnish “Kirkkoherra”), but rather as the shepherd of the flock (cf. Swedish “Kyrkoherde”). There is also a tendency to mistake the minister for a priest, who conducts sacrifices – but there is no such thing in the Christian service, and least of all it is the minister who conducts a sacrifice in the rites of the Holy Supper. Neither is the minister a *sacerdos* who lets other partake in holy matters – although the habit that only the minister distributes wine and bread falsely suggests this.

But surely the minister is a *pontifex*, who builds bridges to the tradition (this includes scholarly theology!) which lead those who believe to better understanding of their experiences. The minister renders a service not only to the word, but also to his fellow Christians. And he should desirably be a true “priest” (Greek *presbyteros*), an experienced person. A

minister should act also as a mirror, reflecting the state of his congregation of which he is a part.

With these precautions in mind a minister can try to meet the challenges of the “private sacralization” partly caused by secularizing developments. I myself try to show the connection between our everyday sacred experiences and the great sanctity – among others by giving laymen a true task in the service. The address “Dear friends” signals that I am a step ahead, but that we are all on the same way.

Der Autor:

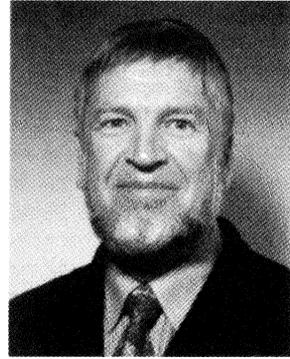
Claus Terlinden, geb. 1964 in Lauda/ Deutschland. Studium der Theologie in Tübingen, Münster, Turku/Finnland und Jerusalem/Israel. Cand. theol. 1994.

Seit 1995 Pfarrer in der schwedischsprachigen lutherischen Gemeinde von Karjaa/Finnland.

Anschrift:

Pastor Claus Terlinden
Leankuja 5
FIN-10300 Karjaa
Finnland
E-mail: claus.terlinden@evl.fi

Auslandspfarramt – Pfarramt auf Zeit



Jede Tätigkeit eines Pfarrers ist Tätigkeit auf Zeit, weil die Zeit begrenzt ist. Selbst wenn jemand von der Ordination an bis zum Eintritt in den Ruhestand in derselben Gemeinde bleibt, ist das Tätigkeit auf Zeit. Denn irgendwann ist das Ende abzusehen. Dass ein Pfarrer die gesamte Dienstzeit in einer Gemeinde verbringt, ist wohl eher die Ausnahme. Da die Anstellung aber auf Lebenszeit gilt, ist der Verbleib bei einer einzigen Gemeinde möglich, es sei denn, der Amtsinhaber möchte wechseln, der Kirchenvorstand bittet um Versetzung wegen „ungediehliger Zusammenarbeit“ (Mangel an Zusammenarbeit und daraus resultierender Konflikte) oder die Landeskirche hält eine Versetzung für geboten, zum Beispiel bei Ehescheidung des Pfarrers oder grober Pflichtverletzung.

Diese „Regelanfrage“ seitens der Landeskirchenamtes ergeht dann alle fünf Jahre, bis der Amtsinhaber das 55. Lebensjahr überschritten hat. Mit dieser Regelung sollte die Position der Gemeinden verbessert werden.

Die Regelung greift allerdings nur, solange genügend Pfarrer „auf dem Markt“ sind. Bei zunehmenden Vakanzen wird eher die Tendenz dahingehen: Besser ein Pfarrer, mit dem man nicht so ganz zufrieden ist, als gar keiner! Die Chancen der Amtsinhaber steigen also! Man wird davon ausgehen können, dass Gemeinde und Pfarrer auf unbestimmte Zeit zusammenarbeiten und –leben! Und das langfristig. Bei häufigem Wechsel in einer Gemeinde kann einem auch die Frage begegnen: Wie lange werden Sie denn bleiben? Mit einem bangen Unterton. Denn der „Erfolg der Arbeit“ hängt ja von mitmenschlichen Kontakten ab, und die brauchen ihre Zeit.

Die Regelung der Amtszeit

In der Hannoverschen Landeskirche, aus der ich komme, gibt es, wie in anderen Kirchen auch, seit Anfang der 70er Jahre die Regel, dass ein Pfarrer nach 10 Jahren aufgefordert wird, sich um eine andere Stelle zu bemühen, sofern der Kirchenvorstand nicht widerspricht.

Im Auslandspfarramt ist die Amtszeit von vornherein begrenzt. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als Zusammenschluss der Landeskirchen entsendet Pfarrer/innen in der Regel für sechs Jahre in eine Auslandsgemeinde. Dabei besteht die Möglichkeit, um maximal drei Jahre zu verlängern. Sechs Jahre sind eine überschaubare Zeit. Darin liegen Chancen für

beide Seiten: Im „Notfall“ sind sechs Jahre erträglich. Aber auch lang genug, um Gutes daraus wachsen zu lassen und den Anschluss an deutsche Theologie und Kultur nicht zu verlieren.

Die Kürze der Zeit verlangt auf beiden Seiten energisches Bemühen, zur Sache und zum Menschen zu kommen. Deshalb gibt es eine Vorauswahl in der Evangelischen Kirche in Deutschland in Hannover, die dann drei Personen zur Vorstellung in der Gemeinde vorschlägt. Die Auslandsgemeinden sind auf die kurze Zeit eingestellt und leben mit dem „fliegenden“ Wechsel. Wie allerdings die einzelnen Gemeindeglieder damit umgehen, das kann man nur ahnen.

In der deutschen Gemeinde Helsinki/Finnland werden öfter die Zeiten beschworen, in denen Propst Sentzke auf Dauer tätig und in die finnische Gesellschaft integriert war: Es gibt also die Tendenz, ein gutes Einvernehmen möglichst lange zu halten. Das ist unter den gegenwärtigen Bedingungen aber nicht möglich. Gemeinsames Leben und Arbeiten geschieht unter der Prämisse der Vorläufigkeit. Werden die Kontakte sehr intensiv, bilden sich Freundschaften – und diese halten sich genau wie in Deutschland oft über viele Jahre hinweg. Das bedeutet neben dem Schmerz beim Abschied größere Mühe, die Freundschaft zu erhalten, aber auch die Chance, in Deutschland eine neue Anlaufstelle zu haben und umgekehrt. Ist unter den Bedingungen der Vorläufigkeit eine verlässliche Zusammenarbeit möglich? Wie weit kann und wird Solidarität gehen, wenn bei jeder Entscheidung das Wissen mitspielt, dass die Zeit begrenzt ist? Wie weit trägt das Vertrauen?

Fragen zum Thema

Mir drängen sich zwei Fragen auf. Erstens: Was kann ich einer Gemeinde, einem Gremium,

einem Einzelnen zumuten, wenn ich selber die Konsequenzen nur begrenzt tragen muss? Kann ich wirklich eine Entwicklung anstoßen und fördern, in deren Konsequenzen Konflikte unvermeidbar sind? Und wenn sie aufbrechen, bin ich nicht mehr verantwortlich. Wer trägt also die Verantwortung? Der Pfarrer / das Pfarramt? Der Kirchenrat? (Beide Pastoren haben weder Sitz noch Stimme in diesem Gremium.)

Welche Kriterien spielen eine Rolle? Geistlich-theologische? Was ist die Aufgabe der Kirche heute, und im besonderen einer Gemeinde, die finnisches und deutsches Profil zu einer Synthese verbinden will? Beides soll zu seinem Recht kommen! Und das Evangelium fördern! Oder entscheidet die Ökonomie: Auch in der Kirche läuft nichts ohne Geld? Das ist – Gott sei Dank – falsch. Aber es bleibt die Frage: Für welche Ziele sollen die vorhandenen Mittel eingesetzt werden? Was also sind die Schwerpunkte der Gemeindegemeinschaft – oder was sollten sie sein? Wer bestimmt sie? Gibt es eine Vision für die Deutsche Gemeinde in Finnland?

Zweitens: Wie ist die Position eines Pfarrers, wenn er „nur“ auf Zeit gewählt ist? Und rechtlich auf sehr dünnem Eis lebt? Er soll sich einbringen mit seinen Gaben und Fähigkeiten, das Gemeindeleben fördern, er soll seine Meinung äußern, aber ein Stimmrecht hat er nicht. Von daher braucht er besondere Überzeugungskraft, wenn er Menschen für seine Arbeit gewinnen will.

Der *neue Vertrag* zwischen der Finnischen Kirche und der Evangelische Kirche in Deutschland ist in dieser Beziehung nicht glücklich. Denn jetzt „kauft“ die Deutsche Gemeinde in Finnland „pfarramtliche Dienste“ von der EKD. Es ist also ein Handel zwischen zwei Partnern, bei dem man fragen kann (oder: muss), wer oder was denn hier gehandelt wird. Dienste sind ohne Menschen, die sie ausführen, nicht zu haben. Aber bei

dieser Formulierung ist, zumindest sprachlich, der Mensch, der diese Dienste ausführen soll, nachgeordnet. Ich habe den Eindruck, dass er es auch *de facto* ist.

Solange Einvernehmen besteht in der Sicht der Aufgaben, der Probleme und ihrer Lösungsmöglichkeiten, wird man sich in einer Gemeinde verbunden fühlen. Bei unterschiedlichen Ansichten ist oft zu spüren und manchmal deutlich zu hören, dass die Pastoren eigentlich keine Verantwortung übernehmen können: „Die kennen die finnischen Gesetze zu wenig oder gar nicht und gehen wieder weg; wir sitzen dann auf den Problemen, die sie uns eingebracht haben.“ Natürlich ist etwas Wahres daran. Wir gehen wieder. Aber genau das macht es schwierig, sachlich und eingehend über Probleme zu reden.

Wenn ich geltendes Recht und Gesetz nicht einmal auf ihren Sinn hinterfragen darf – weil sie denn Recht und Gesetz sind – dann werde ich schon in meinem Denken gebunden. Und die Chance, dass ich als einer, der von außen kommt, eine andere Perspektive einbringen kann, diese Chance wird nicht gesehen. Ich will damit nicht behaupten, dass ich von außen immer die bessere Einsicht hätte, aber eine weitere Perspektive kann doch nur nützlich sein.

Da drängt sich die Frage auf: Sind Finnen „gehorsamere“ Staatsbürger als Deutsche? Fragen sie nicht nach dem Sinn von Gesetzen und Bestimmungen? Darüber hinaus denke ich, dass die Botschaft vom Reich Gottes, das wir verkünden (sollen), alles Bestehende, auch in einer Demokratie, in Frage stellt. Nichts ist so gut geregelt, dass es nicht noch besser werden könnte. Wenn denn das Pfarramt nicht nur **priesterliche**, sondern auch **prophetische** Funktionen wahrzunehmen hat, ist ein „Anecken“ am Bestehenden nicht zu verhindern.

Der Pfarrer und das geltende Recht

In Deutschland würde ich an dieser Stelle den Widerstand gegen Atomkraftwerke, gegen die Nachrüstung der 80er Jahre, das Engagement in Bürgerinitiativen und das Kirchenasyl nennen; überall waren Pfarrer beteiligt, anerkannt und geschmäht, je nach politischer oder kirchenpolitischer Ansicht, nicht selten von Gliedern der eigenen Gemeinde. Und die Kirchenleitung fühlte sich bemüßigt, die „Unbotmäßigen“ zu ermahnen und mit Konsequenzen zu drohen. Schließlich gibt es über jeden eine Personalakte. Nun sollte man nicht alles und jedes zum *status confessionis* erheben, aber wir berufen uns ja auf den Mönch von Wittenberg, der sich sein Gewissen nicht hat verbieten lassen. Ganz bescheiden formuliert: die Bindung an das Wort Gottes **kann** mich in Konflikt bringen mit dem geltenden Recht.

Wie gesagt: in Deutschland würde ich auf diese Konfliktfelder hinweisen. In Finnland überblicke ich die Situation zu wenig, möchte aber fragen, wo und wie in der kirchlichen Verkündigung politische und soziale Probleme vorkommen. Hier taucht neben der zeitlichen Begrenztheit meiner Tätigkeit eine weitere Grenze auf: die der Sprache. Hier kann ich allerdings nur für mich persönlich sprechen. Meine Kenntnis der finnischen Sprache ist so gering, gewissermaßen gegen null, dass es unmöglich ist, „dem Volk aufs Maul zu schauen“ und wahrzunehmen, was die Menschen bewegt und umtreibt, wo sie sich reiben und leiden. Das aber ist eigentlich erforderlich, um solidarisch sein zu können. Und dann auch „meinen Mund aufzutun für die Stummen und für die Sache aller, die verlassen sind.“ (Sprüche 31,8)

Wenn ich gelegentlich meine, etwas begriffen zu haben und mitreden zu können und zu müssen, nachzufragen: Warum? -- muss ich mit der

Antwort rechnen: Das verstehst du nicht; das ist in Finnland anders. Heißt das auch: *Sisu!*? Nimm es, wie es ist! Übe dich in Geduld! Aber bleibe beharrlich in dem, was Du willst! Und wenn ich wirklich etwas verstanden habe: Kann ich dann damit rechnen, dass ich, Ausländer, Pfarrer auf Zeit, gehört werde? Ist nicht die zeitliche und sprachliche Begrenztheit ein Argument, **nicht** hinzuhören?

Ich bin jetzt vier Jahre in Finnland. Die Fragen „Wie lange bist du schon hier? Wie lange bleibst du noch?“ sind mir in letzter Zeit häufiger begegnet. Theoretisch ist der Abschied in Sicht. Deshalb haben der Kirchenrat und ich einmütig Verlängerung beantragt. Ich schließe daraus, dass trotz der Begrenztheiten menschlich vieles möglich ist. Darum bin ich gern hier. Und ich hoffe, dass ich in der verbleibenden Zeit noch mehr von Land und Leuten verstehen lerne.

Der Autor:

Pastor Hans-Jürgen Klages
Reisepastor in der Deutschen Ev.-Luth.
Gemeinde in Helsinki/Finnland.

Anschrift:

Reisepastor
Hans-Jürgen Klages
Deutsche Ev.-Luth. Gemeinde
Bernhardinkatu 4
FIN-00130 Helsinki
E-mail: tyska.ev.luth.frs@kolumbus.fi

Hans-Jürgen Klages

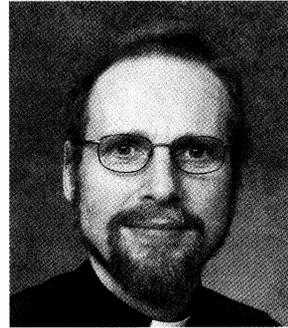
Ministry abroad – ministry on recall

In principle all appointments as minister of a parish are on recall: e.g. the Protestant Church of Hanover encourages its parish clergy to look for another place every fifth year – but only, if the parish does not oppose. A minister's service term abroad, however, is limited to six years with prolongation for another three years. Parish members are thus used to changes, but by the same token certain opportunities do not exist. Relationships are built up under time pressure. Responsibilities for the future are hard to assume by the minister, and long range decisions are not easy to accept for the parish. The new version of the treaty between the German Parish of Helsinki and the Protestant Church in Germany enhances this superficial touch by defining the calling of a minister from Germany as "buying church services" – as if they could exist separated from the persons administering them.

In Finland, in turn, the minister from Germany is regarded as aloof from the laws and customs of the country. So he does not seem legitimised to take a controversial stand and to speak up for all those silenced and abandoned, as Prov. 31,8 demands. A special handicap in this respect is the language gap. As the minister has difficulties to understand, it is often assumed that he has nothing relevant to say either.

And yet, after four years of my term have passed, the parish council and I jointly applied for another three years' prolongation. This convinces me that on a personal level much has been achieved, and I hope to be able to learn and understand more in the remaining years.

Synchronie und Diachronie im Pfarramt



Von einer städtischen Tagesstätte rief man mich schon im August an und bat, ihnen im Kindergarten die Weihnachtskirche kurz vor dem Fest zu halten. Man insistierte, ich solle kommen. Man teilte mir mit, mein werter Vorgänger habe im Vorjahr ein Fiasko angerichtet, als er den Kindern u.a. erklärte, Jesus sei in einer Höhle geboren. Die Kinder hätten heftig protestiert: *Nein, er wurde in einem Stall geboren*. Der Pastor habe sich hingegen nicht beirren lassen und jene seines Ermessens „richtige“ Erkenntnis¹ trotz der kindlichen Einwände forciert.

Ein pastorales Problem liegt meines Ermessens in der Gleichzeitigkeit von vergangener Geschichte und gegenwärtiger Botschaft an eine hier und jetzt lebende Gemeinde. Historisch und exegetisch „Richtiges“ ist nicht unbedingt gleichbedeutend mit dem Inhalt, den es aktuell zu vermitteln gilt. Angeregt von den Ansätzen der Leipziger und Dresdner Professorin *Gunda Schneider-Flume*² überlegte ich mir, wie ich den Kindern Dogmatik erzählen könnte. Da es sich bei der Weihnachtsgeschichte auch um

eine Geburtsgeschichte handelt, sprach ich den Kindern über ihren Bauchnabel: Jeder, der geboren ist, hat einen Bauchnabel. Da fingen die Kleinen an, nach ihrem Nabel zu schauen und ihre eigene Geschichte zu erzählen. Es ging dann dialogisch weiter. Ein Junge sagt er sei dort zur Welt gekommen, wo der Großvater krank gewesen sei. So konnte ich im spezifisch individuellen Rahmen der kindlichen Lebenserfahrung nach der Besonderheit der Geburt Jesu fragen, und am Beispiel des vorfindlichen Bauchnabels die Menschwerdung Gottes predigen. Es wurde eine lebendige Erzählstunde, in der die Kleinen mit roten Wangen und Ohren und hellen Kinderaugen am Evangelium der Weihnachtsbotschaft partizipierten. Wie tief greifend dies wirkte, zeigte sich, als ich nach der Kinderkirche mit den Kinderpflegerinnen beim Kaffee saß. Eine Pflegerin kam vom Hof herein und berichtete über einen kleinen scheuen Jungen, der sich selten berühren ließ, dass er gefragt habe, wo denn der Taneli-pappi (so nennt man mich in Finnland) schlafe. Man antwortete ihm, der schlafe wohl bei sich zu Hause. Da habe dieser kleine Junge

gefragt, ob der Taneli-pappi kommen könne ihn zu streicheln, wenn er einschlafe.

Eine ähnliche Grundfrage der Pastoraltheologie stellt sich bei der Seelsorge, wo wir durch intensives Zuhören den Problemen des bedrängten Menschen auf die Spur zu kommen trachten. Kann man sich dem Mitmenschen so einfühlen, dass man dessen Wirklichkeit versteht? Warum gelingt der empathische Vorgang manchmal, obwohl der Gesprächspartner immer eine andere Erfahrungswelt der von ihm gelebten Zeit mit sich bringt, die nur in den selbst bei allem sprachlichen Reichtum bloß so kargen Worten ausgesagt wird? Einerseits scheint das Ineffabile der menschlichen Seele durch Worte unaussagbar und unerreichbar³; andererseits ist Gottes ewiges und unsagbares Wesen für den menschlichen Geist unfassbar⁴ und nur im geschichtlich offenbaren Wort vermittelbar, in dessen Verkündigung die Grundaufgabe des Pastorenamtes liegt.

Kreisen die existentielle Wirklichkeit des Angefochtenen und das Denken des Seelsorgers als zwei verschiedene Welten wohl um dieselbe Sonne, aber auf verschiedenen Bahnen, deren Gravitationsfeld einander nicht tangiert? Wie kann es zu einer seelsorgerlichen Begegnung zwischen dem Ich und dem Du kommen? Synchronie und Diachronie – was ist das?

Die Begriffe Synchronie und Diachronie gehören zu den grundlegenden Dualismen der strukturalistischen Linguistik des Schweizer Sprachwissenschaftlers *Ferdinand de Saussure* (1857-1913)⁵. Es sind nachklassische griechische Begriffe, wobei „Synchronie“ eine zeitliche Koexistenz und „Diachronie“ eine geschichtliche Sukzessivität oder etwas Zeitüberspannendes bezeichnet⁶. Der „synchronen“ und der „diachronen“ Wirkungsbereich können nicht immer eindeutig voneinander unterschieden werden, da die Bedingtheit von Variabilität und Invarianz, von Kontinuität und Modifikation, von Identität und

Transformation im Erkenntnisgegenstand von vielen Faktoren abhängen kann, die chronologisch schwer differenzierbar sind. „Synchronie“ und „Diachronie“ können also als Systemfaktoren nicht kategorisch voneinander getrennt werden, da es auch ineinander verschachtelte „synchronen“ und „diachrone“ Dimensionen gibt⁷.

In der ontologischen Analyse hat der litauisch-französische Philosoph *Emmanuel Lévinas* (1905-1995) die Dichotomie von Synchronie und Diachronie zur Neubegründung des Verhältnisses von Ontologie und Ethik angewendet. In seinem Denken sind Synchronie und Diachronie nicht verschiedene Pole eines schroffen Dualismus, sondern ineinander hinein-wirkende Dimensionen des Seins.

Laut *Lévinas* ist jeder Mensch in seinem Sein mit seiner Zeit synchron, aber er kann nur durch den Mitmenschen zu dem werden, was er ist. Wenn zwei Wesen einander begegnen („Wesenskonfrontation“), stehen laut *Lévinas* deren „Zeitlichkeiten“ in einem „diachronen Verhältnis“ zueinander⁸. Er setzt damit auch bei einer gleichzeitigen Begegnung von Individuen eine grundlegende Diachronie voraus, da das Sein und die Zeitlichkeit des Anderen die Synchronie des Individuums in sich selbst „stören“ bzw. „durchbrechen“. In der Ethik, wenn Liebe geschieht, kommt es ihm zufolge zu einer simultanen Diachronie.

Die „Gotteserfahrung“ bedeutet nach *Lévinas* ein unverfügbares, passiv zu erleidendes Hereinbrechen von Ewigkeit, Urvergangenheit und Unendlichkeit in die Zeitlichkeit, das die Erfahrung und Denkfähigkeit des Menschen übersteigt⁹. Man kann sagen, dass *Synchronie und Diachronie* in dem von *Emmanuel Lévinas* aufgezeigten Horizont das Sein des Menschen in der Zeitlichkeit bei sich selbst und beim Anderen bedeuten. Elemente von Synchronie und Diachronie sind in der lutherischen Rechtfertigungslehre präsent.

Rechtfertigung in Diachronie und Synchronie

Das Wesen der Rechtfertigung hat insofern diachronen, geschichtsüberspannenden Charakter, als es auf dem geschichtlichen und einmaligen Kreuzestod Christi für die Sünden der Welt basiert. Es ist diachron auch insofern, als darin Gottes ewiges Wesen als Liebe zum Sünder zum Menschen kommt und ihn konstituiert, wenn die Rechtfertigung im Glauben des Menschen Wirklichkeit wird und als angenommenes fremdes Werk Christi im Glaubenden Identität schafft, in der der Mensch sein Wesen in seinem Leben empfängt. Durch die im Glauben tätige Liebe übernimmt der Mensch Verantwortung für seinen Nächsten, tritt für diesen ein und erkennt sich in der Koexistenz synchron mit dem Anderen in derselben Situation als Sünder vor Gott, der in Christus durch den Glauben gerechtfertigt wird.

Pronominale Identifikation bei Luther

Die sorgfältige Beobachtung der Pronomen bei der Textauslegung, die auch als ‚pronominale Analyse‘ bezeichnet werden kann, ist ein fester Bestandteil von Luthers exegetischem Werkzeug¹⁰. Besonders anhand der pronominalen Identifikation zeigt Luther, dass es bei der Schriftauslegung nicht um eine distanzierte, wissenschaftlich verifizierbare Verstandesleistung geht, sondern darum, dass der Mensch in Christus an dem von Gott geschenkten Heil der Welt partizipiert. So heißt es beispielhaft in seinem Kommentar zu der Stellen *quia mandata tua non sum oblitus* in Psalm 119, 176:¹¹

„Nunc circa finem huius psalmi quod putas verbum maioris ponderis esse in toto psalmo?

Nempe illud minimum et frequentissimum pronomen ‚tuus‘ vel ‚eius‘. Nam qui solum mandata cogitat, parum movetur, sed qui Deum mandantem intendit, quomodo potest non terri a maiestate tanta? Ergo illud pronomen maxime perpendendum est, quod affectum concutere, flectere, elevare et in omnem voluntatem Dei mutare potest.“

Luther legt hier großes Gewicht auf die äußerst genaue Erwägung (*maxime perpendendum est*) der Pronomen, da es das Ziel der Auslegung ist, dass der Mensch affektiv einbezogen an dem Inhalt des auszulegenden Textes partizipiert. Ein bloß allgemeines Nachdenken über Gebote lässt den Menschen unberührt; das Pronomen im Text hingegen konfrontiert ihn mit Gott als dem Geber der Gebote, wodurch der Mensch zur Willenskonformität mit Gott gelangt. Es bleibt aber nicht bei einer moralischen Betonung des ethischen Defizits als einem Erschrecken vor der göttlichen Majestät, sondern als Zielpunkt der pronominalen Analyse betont Luther die Ankunft Christi¹².

Man muss laut Luther bei der Auslegung sorgfältig auf die einzelnen Worte achten und dabei besonderes Gewicht auf die Pronomen legen, da diese zur Applikation des im Wort zur Sprache Kommenden anleiten; im Galaterkommentar heißt es zu Gal. 1,4 *qui dedit Semetipsum pro peccatis nostris*:¹³

„Perpende autem diligenter singula verba Pauli, et inprimis bene nota et urge hoc pronomen: Nostris. Nam tota vis in hoc consistit, ut aliquis bene applicet pronomina quae in sacris litteris frequentissime occurrunt, quibus etiam semper magna Emphasis et Epithasis inest. Facile dixeris et credideris Christum Dei filium traditum esse pro peccatis Petri, Pauli et aliorum Sanctorum quos dignos fuisse iudicamus hac gratia. Sed difficillimum est, ut Tu qui indignum te iudicas hac Gratia, ex corde dicas et credas Christum traditum pro tuis multis et magnis peccatis. Ideo in genere et sine pronomine facile est magnificis amplificationibus praedicare et extollere beneficium Christi, scilicet, quod traditus sit quidem pro peccatis, Sed aliorum qui digni fuerunt. Sed quando pronomen: Nostris addendum est, ibi

resilit infirma natura et ratio, ibi non audet accedere ad Deum nec polliceri sibi tantum thesaurum gratuito dandum. Ideo neque cum Deo vult agere, nisi prius sit pura et sine peccatis. Quare si etiam legit, audit hanc sententiam aut similes: 'Qui dedit Semetipsum pro peccatis nostris', tamen pronomen: Nostris non applicat pro se, sed pro aliis qui digni et sancti sunt. Ipsa vero tantisper expectare vult, donec digna reddatur suis operibus.»

Das beruhe inhärent auf der Aussagestruktur der Heiligen Schrift selbst (*inest*), denn die in der Bibel so häufig vorkommenden Pronomen bilden immer wieder einen Ruhepol, auf den sich die ganze Kraft der Aussage sammelt (*tota vis consistit*). Es sei nicht schwer, allgemeine (*in genere; quidem*) faktische Aussagen über die im Text vorgegebenen historischen Sachzusammenhänge zu machen, vor allem dann, wenn die Vernunft die Berechtigung des vergangenen Handelns nahe legt (*dignos fuisse iudicamus*).

Seine eigene Person aber in das Geschehen einzutragen, hält Luther für schwierig, denn die Identifikation wird dadurch erschwert, dass man sich selbst für unwürdig hält. Darum lasse man leicht die Pronomen unbeachtet, da sich die schwache Natur und Vernunft dagegen sträubt (*ibi resilit infirma natura et ratio*). Die pronominale Analyse dient zur Überwindung dieser Schwachheit, denn die Berücksichtigung der Pronomen führt zur Begegnung mit Gott als dem Sprecher des Wortes (*accedere ad Deum; cum Deo agere*), der dem Menschen zur Partizipation an den Schätzen des Heils führt (*sibi tantum thesaurum gratuito dandum*).

Es hängt aufs engste mit Luthers *definitio Christi* zusammen, wenn er – wie an gleicher Stelle zu 2,20 *Qui dilexit me et tradidit semet ipsum pro me* – so großen Nachdruck auf die pronominale Identifikation legt¹⁴:

„Sunt autem voces hae plenissimae fidei: 'Qui dilexit me' etc. Et qui hoc breve pronomen ('Me)

illa fide dicere et applicare sibi posset qua Paulus, is etiam futurus esset optimus disputator una cum Paulo contra legem. Non enim tradidit ovem, bovem, aurum, argentum pro me, sed quidquid erat totus Deus, hoc est, seipsum tradidit pro me. Pro me, inquam, qui eram miserimus et perditissimus peccator. Per illam igitur traditionem filii Dei in mortem respiro et eam applico mihi. Istaque applicatio est vera vis fidei. Sic non dicit operarius: Christus dilexit me etc.»

Die Pronomen bilden den Angelpunkt, an dem der ganze Gott (*totus Deus*) mit dem ganzen Menschen (*miserimus et perditissimus peccator*) handelt. Darin tritt Gott real als Person in das Sein des Menschen ein (*seipsum tradidit pro me*). Es sind an sich unscheinbare (*breve*) Wörter, in denen aber so großes Gewicht liegt, wenn sie durch den Glauben im Sein des Menschen konstitutiv werden (*fide dicere et applicare sibi*). Die pronominale Identifikation führt laut Luther zu höchster theologischer Qualifikation, die sich gerade in der Kontroverse bewährt (*futurus esset optimus disputator*). In der Applikation liegt laut Luther die ganze Kraft des Glaubens (*istaque applicatio est vera vis fidei*). Denn zum Wesen Christi gehört es laut Luther, dass er sich selbst für „uns“ geopfert hat, dass sich also sein Wesen im Sein als Opfer für die Sünder erfüllt. Bei der pronominalen Identifikation geht es laut Luther also letztlich um die ontische Struktur der Partizipation des Menschen an Christus.

Luther gebraucht die Methode der pronominalen Identifikation auch im Kontext der Christologie, wenn der das Wesen und die Eigenschaften Christi erörtert; denn dabei soll das Herz des Menschen nicht kalt und distanziert bleiben, sondern Christus als Gottes Sein für „uns“ erkennen¹⁵. Darum gelte es, die Pronomen gut und wohl zu „treiben“ und zu „üben“¹⁶. Ohne die Beachtung der Pronomen geht laut Luther die *pro-nobis*-Dimension der Christologie verloren¹⁷, da wird Christus zur Privatperson¹⁸ und der Mensch gerät in Verzweiflung. Dieser Sachverhalt zeigt, dass es sich bei der pronominalen Identifikation

bei Luther um eine christologisch verankerte Methode handelt, die aus dem Denken der Partizipation entspringt¹⁹.

Wenn Luther auf Seiten des Auslegers die Beachtung der Pronomen fordert, betont er auf Seiten Christi die Identifikation mit dem Menschen (Galaterkommentar zu 6,14 *Christus, caput nostrum, afflictiones nostras suas facit et tanquam suis malis afficitur, cum nos, corpus ipsius, patimur*):²⁰

„Ista ad hoc prodest scire, ne nimium contristemur aut prorsus desperemus, cum videmus adversarios persequi, excommunicare et occidere, item haereticos tam infensis animis odisse nos, sed cogitemus tum nobis, exemplo Pauli, maxime gloriandum esse in cruce non propter peccata nostra, sed propter Christum suscepta. Quando passiones, quas sustinemus, in nobis ipsis tantum consideramus, non solum nobis molestae, sed etiam intolerabiles sunt. Quando vero accedit ad eas pronomen secundae personae, Tuae, ut dicere possimus: Tuae passiones, (o Christe) abundant in nobis. Item: ‚Propter te‘, ut est in Psal. ‚occidimur tota die‘, tum passiones ipsae non solum leves, sed etiam suaves redduntur, iuxta illud: ‚Onus meum leve est et iugum meum suave. ‚

Christus als das Haupt des Menschen (*caput nostrum*) macht sich dessen Nöte zu eigen (*afflictiones nostras suas facit*), und leidet mit dem Menschen, da „wir“ sein Körper sind (*nos, corpus ipsius*). Darin nimmt Luther die Aussage der Kirche als Leib Christi wörtlich. Von dieser ekklesiologischen Dimension her sieht er Verfolgung und Leiden als das Leiden Christi (*Christum suscepta*); wenn aber der Mensch sich nur als gesondertes Individuum betrachtet (*in nobis ipsis*), wird seine Lage unerträglich. Die pronominale Identifikation stellt den Menschen in das Sein vor Gott (*accedit ad eas pronomen secundae personae, Tuae*) und hilft dazu, das Dasein unter dem Kreuz in der Anwesenheit Christi zu ertragen. Nicht nur der Mensch identifiziert sich mit Christus, sondern Christus identifiziert sich mit dem Menschen²¹.

Vergegenwärtigung bei Luther

Die Vergegenwärtigung der historischen Heilsgeschichte²² findet laut Luther von selbst statt und geschieht im Glauben. Der gläubige Mensch ist „der göttliche Mensch, Sohn Gottes und Erbe der Welt“²³ – wie es im Galaterkommentar heißt (zu 3,9 *Ideo qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham*):

„Agit autem hic Paulus de Christo redimente et Abraham credente, non de Christo exemplo et Abraham operante. Ideo significanter magna Emphasi addit: ‚Qui ex fide sunt, benedicuntur cum fideli Abraham.‘ Tantum separandum est igitur Abraham fidelis ab operante, quantum distat coelum a terra. Fidelis plane est divinus homo, filius Dei, heres orbis terrarum; Est victor mundi, peccati, diaboli etc., ideo satis laudari non potest. Illum fidelem Abraham non sinamus abstrusum esse in sepulchro, ut Iudeis est, sed summis laudibus extollamus et praedicamus eum et nomine ipsius coelum et terram repleamus, ut prae hoc fideli Abraham nihil prorsus videamus de Abraham operante. loquentes enim de Abraham fideli sumus in coelo. Postea vero facientes ea quae Abraham operans fecit, quae fuerunt humana et terrena, non divina et coelestina (nisi quatenus ei donata erant divinitus), conversamur inter homines in terra. Credens igitur Abraham implet coelum et terram. Sic unusquisque Christianus implet coelum et terram fide sua, ut praeter eam nihil videre possit.“

Im Glauben bekommt der Mensch Anteil an dem Geschehen, von dem die Heilsgeschichte handelt. Bereits das Predigen über den Glauben anstelle der Werke versetzt in den Himmel (*sumus in coelo*), und erfüllt alles mit dem Glauben. Die Vergegenwärtigung findet im Sprechakt der Predigt statt. Dieser Vorgang wird von Luther mit dem Herausholen (*extollamus*) aus dem verborgenen und verschlossenen Grab (*abstrusum esse in sepulchro*) verglichen. Der Glaube überbrückt die Diachronie zwischen historischer Heilsgeschichte und der Gegenwart des jeweiligen Menschen²⁴. Im Horizont der Partizipation wird der Glaube

aktiv (*vero facientes ea quae Abraham operans fecit*) in und an der Welt, am Menschen in seinen weltlichen Dimensionen (*facientes ... quae fuerunt humana et terrena*), und entsagt damit zugunsten der Mitmenschen einem „göttlich und himmlisch“ orientierten Wirken (*facientes ... non divina et coelestina*).

Hier liegen also beide Dimensionen der Partizipation vor: *coram Deo und coram hominibus*. Dieses Nebeneinander zeigt, dass Luther die Teilhabe hier in Form einer von der Kenosis her gedeuteten Inkarnations-Christologie versteht. Der im Glauben gegenwärtig anwesende Christus lässt vergangene Geschichte Gegenwart werden²⁵. Luther arbeitet den Modus der Partizipation heraus: Die Korrelation des Erlösers (*de Christo redimente*) mit dem Gläubigem (*credente*) führt zur Explikation dessen, was das Wesen derer ist, *qui ex fide sunt*. Das Sein aus dem Glauben ist Sein aus Gott und damit göttliches Sein (*est divinus*). Das Sein des divinus homo hat realen und ganzheitlichen Charakter (*plane est*). Die dialektische Erörterung der ontischen Andersheit von Himmel und Erde (*quantum distat coelum a terra*) bestimmt die Partizipation als Durchdringung mit dem Glauben (*Christianus implet coelum et terram fide sua*).

Durch die praktische Anwendung des Glaubens (*per fidei usum*) und durch die Taufe nimmt vergangene Geschichte (*ipsas historias*) gegenwärtige Gestalt und neue Lebensfülle an (*renasci et novas fieri*)²⁶. Der Glaube ist der verbindende Faktor von Geschichte und Gegenwart; denn durch ihre den Glauben der Menschen exemplifizierende Funktion (*utiliter servire ... exemplis fidei*) bekommt die Geschichte eine überzeitliche Bedeutung (*in perpetuum vivere*). Das im Hintergrund dieser Geschichtstheologie stehende Partizipationsdenken Luthers gliedert auch die Geschichte in den Rahmen der praktischen Wissenschaften (*ad erudiendum, ad arguendum, ad instruendum, ad consolandum*), was neue Perspektiven eröffnet.

Luther sieht die „historische“ Darstellung für durchaus notwendig an (dass man nur eine Historie davon sagt), nämlich dass man die Fakten darstellt (wie es geschehen sei); aber daneben fordert er die Applikation dessen, was das Wort besagt (dass man spreche, wie der Engel sagt), und den persönlichen Umgang mit dem Wort (sich des annehme, wie sie es angenommen hat)²⁷. Was im Evangelium zur Einzelperson gesagt wurde, soll zu „jedermann“ gesagt werden, so dass „jeder einzelne“ mit einbezogen wird und zur Gleichförmigkeit mit der Einzelperson des Evangeliums gelangt. Es bleibt aber — so Luther — nicht bei einer Antwort im Sinne einer Leistung oder eines Echos auf Seiten des Menschen; denn ohne die durch die Einwohnung Christi begründete Partizipation am Wort (dass der Christus in uns empfangen und geboren werde) bleibt der *usus verbi* unvollkommen. Ohne Glauben bleibt das Wort „dunkel“, da erst der Glaube den rechten Gebrauch des Wortes bildet und es nutzbar macht²⁸. Luther stellt einander einen historischen Aspekt und einen praktischen Aspekt gegenüber. Der historische Aspekt ist in sich wieder dialektisch strukturiert: er kann sowohl eine nur das vergangene Geschehen (*allein historiam*) als auch eine die Gegenwartsbedeutung hervorkehrende (*neue Zeiten*) Dimension haben. Beide sind aber nach Luthers Ansicht unzureichend, und sie müssen durch den praktischen, vom Glauben erschlossenen Aspekt ergänzt werden. Das erläutert er anhand der Dialektik von Historizität und Ubiquität: Die Zweinaturen-Christologie bildet den Rahmen, unter dem Luther Geschichtlichkeit und Ubiquität Christi einander gegenüberstellt²⁹. Als Modus der Partizipation konstatiert er reziprokes Leben Christi im Menschen und des Menschen in Christus (dass er in uns lebe und wir in ihm). Christus „wirkt, dass die Lehre in uns lebe und geht nicht hinweg“, und durch sein Wort „wirkt Christus und ist selber da“. Darin erfolgt die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens.

Der anwesende Christus im Seelsorgeverständnis Luthers

Man kann „Seelsorge“ als einen „Generalskopus“ für Luthers Schaffen ansehen: Sein „ganzes Wirken hat seelsorgerlichen Charakter“³⁰, und zwar besonders die Aktivität „als Ausleger des im Umgang mit der Bibel gehörten und gelernten Wortes Gottes“³¹. Luthers Begriff der „Seelsorge“ hat je nach Zielpunkt verschiedene Dimensionen, die einander nicht ausschließen, sondern ergänzen. Er sieht „Seelsorge“ erstens als Unterweisung³² zur Rettung der Seele, wenn er sagt, er halte seine Arbeit für nicht vergeblich, wenn es ihm gelingen sei, nur eine einzige Seele unterrichtet und aus dem Höllenschlund befreit zu haben³³. Diese Unterweisung erfolgt im Horizont der Anfechtung³⁴. Zweitens bedeutet „Seelsorge“ bei Luther sowohl wörtlich genommen die persönliche „Sorge um die Seele“ (*cura animae*), als auch die Ausübung des Pfarramtes (*cura pastoris*)³⁵. Drittens gehört auch zum Aufgabenbereich der „Seelsorge“ bei Luther die Verkündigung (*praedicatio Evangelii*) und die Sorge für (*cura esse, memor esse, sollicitus esse*) den ganzen Menschen in seiner Bedürftigkeit und Hilflosigkeit. Diese Fürsorge (*aliquid dare*) hat ihren Anlass in der Bedrängnis durch den Teufel und die Gegner des Evangeliums.

Das seelsorgerliche Handeln dient der Erhaltung des Evangeliums (*pro conservando Evangelio*). Diese *cura* ist keine auf das Innere und den spirituellen Bereich des Menschen beschränkte Handlung, sondern hat laut Luther tief greifende Konsequenzen für die Strukturierung des Gemeinwesens; im Galaterkommentar heißt es dazu³⁶:

„Post praedicationem Evangelii reliqua cura boni Pastoris est, ut sit memor pauperum. Nam ubi

Ecclesia est, ibi necesse est pauperes esse qui et plerumque soli sunt veri discipuli Evangelii, ut Christus ait: 'Pauperes evangelisantur.' Homines enim et diabolus persequuntur Ecclesiam et faciunt multos pauperes qui postea relinquuntur, nemoque vult eis aliquid dare. Deinde nemo sollicitus [sic.] est pro conservando Evangelio, nemo pro ministris eius alendis et scholis erigendis vult quidquam conferre, consulere etc. Pro superstitione et falso cultu erigendo et conservando nemo non libenter utraque manu dabat. Tot erecta sunt monasteria, tot Ecclesiae Cathedrales, tot Episcopatus in Papatu, ubi ipsa impietas regnat, tot reditus ordinati pro eorum sustentatione. Iam civitas gravatur unum atque alterum ministrum Evangelii alere quae prius regnante impietate aliquot monasteria et infinitos sacerdotes Missarios aluit sine gravamine, ... In summa, vera religio semper eget Et Christus conuenitur se esurire, sitire, hospitem, nudum, infirmum esse etc. Econtra impietas floret et abundat omnibus bonis. Ideo verus Episcopus etiam curam pauperum habere debet, Id quod Paulus fatetur hic se fecisse.“

An die Stelle der überkommenen Auffassung des *regimen animarum* und der Vorbereitung auf die eingegossene Gnade stellt Luther eine auf der Partizipation basierende Konzeption von „Seelsorge“, die auf der Theologie des im Glauben anwesenden und in seinen Gläubigen stets Mangel leidenden (*semper eget*) Christus beruht. Es geht um die *officia humanitatis* bzw. um die *misericordiae opera* am Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit und Bedürftigkeit (*pauper*). „Seelsorge“ als *cura pauperum* kann daher nicht von „Diakonie“ getrennt werden und ist sowohl den kirchlichen Amtsträgern als auch allen Christen aufgetragen: Sie ist Liebesdienst und damit Aufgabe sowohl des Pfarrherrn und „wahren“ Bischofs (*episcopus*)³⁷ als auch aller Christen (*pariter ad omnes Christianos pertinet*)³⁸.

Luthers Seelsorgekonzeption ist christologisch verankert, und zwar im Schnittpunkt von Glaube und Liebe, wie Luther in der Konklusion seines bedeutenden reformatorischen Traktats *Von der Freiheit eines Christenmenschen* darstellt³⁹:

„Aus dem allenn folget der beschluß, das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe; durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleibt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe, Gleych wie Christus sagt Johan. 1. „Ihr werdet noch sehen den hymell offen stehn und die Engell auff und absteygenn ubir den Sun des menschen.“

Das Leben „in Christus“ beruht auf dem Glauben, das Leben „im Nächsten“ basiert auf der Liebe. Die Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus löst den Menschen von sich selbst ab (lebt nit ynn yhm selb) und bindet sein Leben an Christus und an den Nächsten. Es ist für den Christen nicht damit getan, ein kontemplatives Leben selbstgenügsam zu fristen (lebt nit ynn yhm selb), sondern das Leben als Christ bedarf einer zweifach dimensionierten Bewegung: Es braucht die Transzendierung des eigenen Seins erstens durch den Glauben nach oben zu Gott hin (feret er uber sich yn gott)⁴⁰ und zweitens durch die Liebe nach unten zum Mitmenschen (feret er unter sich). In dieser doppelten Bewegung wird das Sein des Menschen nicht aufgehoben, sondern im Zusammenwirken von Glaube und Liebe konstituiert durch das Sein „in Gott“ (und bleibt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe). Das ruhende Sein als Verharren „in Gott“ und in der göttlichen Liebe bildet das Zentrum der im Glauben aufwärts und in der Liebe abwärts gerichteten Lebensbewegung. Dabei geht es nicht um eine eigene Leistung oder Disposition des Menschen, sondern um die Teilhabe an Christus, in der der Mensch „zum Christus des anderen wird“⁴¹, wie Luther an den Papst schreibt⁴²:

„ideo sicut pater coelestis nobis in Christo gratis auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius proximo nostro auxiliari et unusquisque alteri Christus quidam fieri, ut simus mutuam Christi et Christus idem in omnibus, hoc est, vere Christiani. Quis ergo comprehendere queat divitias et gloriam Christianae vitae? quae omnia potest et habet et nullius indiget,

peccati, mortis, inferni domina, simul tamen omnibus serva et obsequiosa et utilis, Sed quae pro dolor hodie in toto orbe ignota est, nec praedicatur nec quaeritur, adeo ut prorsus nostrum nomen ipsimet ignoremus, cur Christiani simus et vocemur. certe a Christo sic vocamur, non absente sed inhabitante in nobis, idest, dum credimus in eum, et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit.“

Das Erlösungswerk, obwohl auf Golgatha einmalig und vollends genugtuend geschehen, setzt sich in der „Seelsorge“ als zwischen den Menschen stattfindendes (*unusquisque alteri, mutuam*) Werk Christi fort. Es beruht nicht auf menschlichem Verdienst oder Würdigkeit, sondern wird geschenkt (gratis).

Das Herausgehen des Vaters in Christus aktualisiert sich im Seelsorgegeschehen beispielhaft (*sicut*) zu einer ethischen Verpflichtung (*ita et debemus*). „Seelsorge“ ist nicht nur geistliches Geschehen ohne körperliche Dimensionen, sondern bekommt als schöpfergegebenes Werkzeug (per) greifbare Gestalt im *corpus et opera* des Christen als ganzheitliche Hilfestellung (*auxiliar*) für den Mitmenschen (*proximus*). Das Sein des Christen wird in das Sein Christi hinein genommen. Da derselbe Christus in allen derselbe ist (*idem in omnibus*), wird die Einmaligkeit des Opfers Christi nicht aufgehoben. Die Einwohnung Christi in den Christen (*inhabitante in nobis*) ist laut Luther das entscheidende Kriterium, das sie zu *vere Christiani* macht (*cur Christiani simus et vocemur*). Auch wenn das aktuelle Sünder-Sein des Menschen noch bestehen bleibt, ist das Leben als Christ aufgrund der Teilhabe an Christi Verdienst schon hier und jetzt der ganze „Schatz und Glanz“ (*comprehendere queat divitias et gloriam Christianae vitae*). Darin partizipiert das Christ-Sein durch den im Glauben anwesenden Christus am Sein Christi (*omnia potest et habet*), aber nicht für sich selbst, sondern dient damit allen in Nachgiebigkeit und Nützlichkeit (*omnibus serva et obsequiosa et utilis*). Das alles wird an die Voraussetzung des Glaubens gebunden (*dum*

credimus in eum), der dem Menschen sein Sein (*sumus*) und sein Tun (*facientes*) gibt, indem er ihn zum „Christus für den anderen“ macht: *invicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit*. Luther kann bisweilen in der Darstellung der vom Pfarrer amtshalber ausgeübten Seelsorge diese Akzentuierung sogar auf die Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes in, mit und durch das geistliche Amt ausweiten⁴³.

Die christologische Grundlegung der Seelsorge bei Luther führt zu der Sicht, dass der leidende, kranke und bedürftige Mensch nicht auf sich selbst geworfen ist, sondern dass vor aller mitmenschlichen Zuwendung Christus selbst in ihm anwesend ist, und ihm an Gottes Sein teilgibt. Christus selbst ist im Menschen „krank“ und spricht: „Schau, ich kranke hier“. Das sagt Luther in seiner Trostschrift an seinen schwer erkrankten Fürsten⁴⁴:

„Cum igitur, Illustrissime Princeps, videam tuam dominationem gravi morbo esse oppressam et simul Christum in te aegrotare, existimavi officii mei esse, ut aliquo scripto tuam D. visitarem. Neque enim dissimulare possum, quod non audiam vocem Christi ex tuae D. corpore et carne ad me clamantis ac dicentis ‚Ecce infirmor hic‘. Ista enim mala, ut sunt morbi et alia, non nos Christiani, sed ipse Christus Dominus et Salvator noster, in quo vivimus, patitur, sicut manifeste Christus testatur in Evangelio: Quicquid minimo ex meis feceritis, mihi feceritis. Etsi autem hoc officium in genere omnibus adversa valetudine laborantibus debeamus, ut eos visitemus et consolemur, magis tamen id debemus domesticis fidei.“

Christus selbst wird zum Gegenüber der Seelsorge als Liebesdienst (*offitium, visitatio et consolatio*). Christus selbst verlangt nach Zuwendung (*visitare*). Wenn laut Luther die Stimme Christi „aus dem Körper und Fleisch“ des Bedürftigen schreit⁴⁵, weitet sich der Wort-Gottes-Begriff Luthers dahingehend, dass nicht nur die Bibel oder die Predigt das Gotteswort ist, sondern der Seelsorger wird vor Christus selbst und in die

Kommunikation mit ihm gestellt⁴⁶. Das Leiden Christi in seinen Insassen (*domestici fidei*) wird in der Seelsorge ausgelegt. In der Begegnung (*visitarem*) wird das Zuhören auf die Klage des Bedrängten zu einem Lauschen auf die Stimme Christi (*audiam vocem Christi ... ad me clamantis ac dicentis*). Auf Seiten des Klienten wird die Darstellung seines Leidens (*infirmor hic*) so bedeutsam wie die Rede Christi im Wort, und auf Seiten des Seelsorgers ist das ganzheitliche Hinhören die primäre Aufgabe. Der Seelsorger wird davon befreit, zu urteilen und Ursachen für das Gebrechen und die Krankheit (*mala, morbi et alia*) beim Mitmenschen zu suchen, da Christus selbst (*ipse Christus*) als „unser“ Herr und Heiland alles erleidet.

Die Betonung dessen, dass Christus „unser“ Herr ist und „wir in ihm leben“ (*in quo vivimus*), stellt den Klienten und den Seelsorger in dieselbe Grundsituation und hebt ein zwischen ihnen aufkommendes hierarchisches oder kognitives Gefälle auf. Seelsorge wird zur allgemeinen Verpflichtung (*debeamus*) an den Mitmenschen. Luthers zeigt hier, dass der Ansatz der Einwohnung Christi als Teilhabe am Heil Grundlage für die Seelsorge ist. Zugleich bekommt die Partizipation doppelte Dimension: Der Christ hat Anteil an Christus und am Mitmenschen. Dieser Ausgangspunkt hat entscheidende Bedeutung für das Verständnis der Beziehung von Seelsorge und Verkündigung, da aus diesem Ansatz gefolgert werden kann, dass seelsorgerliche „Verkündigung“ ein gemeinsames Hinhören auf die Stimme des im Glauben anwesenden Christus ist, der durch sein Wort sowohl in Schrift und Predigt als auch im Herzen und Leben des Menschen zu uns spricht.

Der von Synchronie und Diachronie bezeichnete Horizont kann zu einem fruchtbaren Forschungsansatz der Theologie Luthers und der Pastoraltheologie werden. Das sollen weitere Studien zeigen.

Anmerkungen

¹ Siehe z.B. *Rengstorf*, 1969, S. 38-39.

² Siehe *Schneider-Flume*, 1998a, 1998b und 2000.

³ Siehe *Nikander*, 1995, der auf Finnisch sagt (Übersetzung von HCD): „Es handelt sich um die Grenze zwischen der als Basis des Verstehens fungierenden Gemeinschaftlichkeit und der tatsächlichen Andersheit der Wirklichkeit des anderen, um die Grenze zwischen der Universalität des Logos und der Individualität der Zeichen, zwischen dem sich im Gespräch erschließenden Sinn und dem im Text verborgenen unpraktizierbaren Teilfaktor, zwischen der Aneignung und dem Unaneignungsbaren. Dies ist die Grenze, an der sich die Wege von Hermeneutik und Dekonstruktion scheiden. Auf der einen Seite handelt es sich um die Wahrheit, die erreicht wird als Aneignung des Sinnes des Textes und als Aufhebung von dessen Individualität. Auf der anderen Seite wird man dessen beschuldigt, dass die Andersheit und Individualität des anderen unter dem Vorwand aufgehoben wird, dass es sich um die Wahrheit handle. Die Stärke der letzteren Position liegt darin, dass sie die Individualität in allen Positionen betont. *Individuum ineffabile est*, das Individuelle ist unsagbar. Es kann nicht diskursiv definiert und durch Allgemeinbegriffe vermittelt werden, es kann lediglich affirmiert werden: ‚Es gibt keinen einmaligen Namen, selbst wenn es sich gar um den Namen des Seins handelt. Und das muss ohne Nostalgie gedacht werden [...] Es muss dagegen in dem Sinn eingestanden werden [affirmer], in dem Nietzsche die Affirmierung ins Spiel bringt, in bestimmtem Gelächter und in Tanzschritten.‘ (Derrida *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris 1972, 29). Mit Nietzsches Worten: Im Verstandenwerden liegt tatsächlich etwas Verletzendes. Das Individuelle kann nicht verstanden, angeeignet, mit Allgemeinbegriffen vermittelt werden, sondern es kann nur bejaht werden.“

⁴ Siehe Cassiodorus 1998, in Teil V: *De qualitate animae* (Übersetzung HCD): „Der allein allmächtige Gott selbst ist nämlich unsterblich und wohnt in einem unzugänglichen Licht, das er über alle Helligkeiten oder Verwunderungen des gesunden Verstandes hinaus versteht, aber mit einem unbestimmten Bild etwas Gleiches hat. Hingegen kann dieses Licht nichts als Wahrheit haben. Jenes Geheimnis aber, das wir unaussprechlich fürchten, das überall ganz

und unsichtbar gegenwärtig ist, ist der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, ein Wesen und eine unzertrennliche Majestät, Glanz über alle Blitze hinaus, Ehre höher als sich jemals verkündigen lässt. Dies Geheimnis kann der allerweltlichste und von Gott gegebene Verstand gewissemaßen teilweise verspüren, aber er taugt nicht dazu, es recht zu erklären. Wie ist es also möglich, hinlänglich über ihn zu sprechen, der mit den geschaffenen Sinnen nicht verstanden werden kann?“

⁵ Saussure 1916,140.

⁶ *Haug* 1999: „Vor de Saussure war die Auffassung von Sprachwissenschaft hauptsächlich diachron: Sprache als historisches (sich aber permanent weiterentwickelndes) Produkt einer evolutionären Entwicklung. Beispiel: Begriffsgeschichte (die Entwicklung vom gotischen zum althochdeutschen zum mittelhochdeutschen Wort etc.). De Saussure führte eine ganz neue, gegensätzliche Perspektive ein, er betrachtete Sprache synchron – als Sprachzustand, Momentaufnahme. Beispiel: heutiger Sprachgebrauch in E-mails oder *chatrooms*. Warum diese Sichtweise möglich ist, macht nochmals der Vergleich mit dem Schachspiel klar: Wenn man die Spielregeln des Spieles kennt, kann man zu jedem beliebigen Zeitpunkt den Spielstand begreifen und beschreiben, ohne dafür den bisherigen Verlauf des Spieles kennen zu müssen. Anzumerken bleibt allerdings noch, daß die Synchronie streng genommen eine Fiktion, genauer: Idealisierung ist, da auch der synchrone Sprachauschnitt weder einheitlich, noch vollständig erfaßbar ist. Eines aber ist Synchronie ganz sicher: methodologisch unverzichtbar, um überhaupt einen Untersuchungsgegenstand zu erhalten – wie sollte man etwas sich permanent veränderndes denn auch untersuchen?“ Siehe auch die informative Zusammenstellung bei der Webadresse: <http://lj.ung.at/verweise/zeit.html>.

⁷ *Nöth* 1999, s.v. *Zeit*: »Roman Jakobson wendet sich gegen Saussures kategorische Trennung zwischen Synchronie und Diachronie ... Für ihn ist Wandel nicht nur ein diachrones, sondern auch ein synchrones Phänomen, denn die strukturelle Veränderung des Systems wird uns bereits in der Synchronie des Zeichengebrauchs bewusst, etwa wenn wir Archaismen, kreative Innovationen oder andere diachrone Tatsachen beim Sprachgebrauch bemerken. Sprache ist kein statisches System, sondern ein konvertibler Kode mit Subkodes, die auch diachrone Differenzen in der Synchronie transparent werden lassen. All diejenigen

Kräfte, die den Wandel des Systems bewirken oder ihn verhindern, sind stets in der Synchronie des Systems präsent. (Jakobson SW I: 20).“

⁸ Mickan 2002, Kapitel IV: „Das Sein des Menschen vollzieht sich nach Lévinas nicht nur als das Sichselbstzeitigen eines Seienden, dem es in seinem Sein immer nur um sein Sein geht, sondern primär als Sichzeitigen durch den Anderen. In der Begegnung mit dem Anderen geschieht eine Wesenskonfrontation mit der Zeit des Anderen, die meine Zeit gleichsam stört und irritiert. Das Verhältnis meiner Zeitlichkeit zu derjenigen des Anderen meint kein synchrones, sondern ein diachrones Verhältnis. Die ursprüngliche Beziehung zum Anderen ist kein bloß innerzeitliches Phänomen, sondern die zeitige Zeitlichkeit selbst. Im Gedanken der ununterbrochenen und untüftelbaren Störung meiner Zeit durch den Anderen entwickelt Lévinas ein neues philosophisches Zeitverständnis. Mit der Vertiefung aller überkommenen, auch der ursprünglicher ansetzenden heideggerischen Zeitbestimmungen, zerbricht zugleich das tradierte Verständnis von Sein, das den Bezug zum Anderen immer nur als einen synchronen zu fassen vermag. Im Denken der Diachronie zerbricht die klassische Fixierung auf Substantialität und Seinstotalität; in ihm wird das Philosophieren nicht mehr von der Totalität des einen Seins her bestimmt, sondern wandelt sich in das Denken des Anders als Sein oder Jenseits des Seins.“

⁹ „In der ursprünglichen Begegnung mit dem Anderen als Grunderfahrung des Durchbrechens meiner Synchronie, im identitätsstiftenden diachronen Sichereignen als Einsetzen in die Verantwortung für den Anderen geschieht zumal der Einfall Gottes in meine Erfahrung. Diese Gottese Erfahrung erfolgt unabhängig von Zeit; sie meint die in der Verantwortung liegende Erfahrung einer Anfangs- und Endlosigkeit, einer unvordenklichen Gewesenheit. Sie ist wesentlich unverfügbar, primär Widerfahrnis und Passivität. Im Einfall Gottes in unser Denken als Erfahrung einer Vergangenheit, die älter als alle Erinnerung ist, erblickt Lévinas das Moment der Unendlichkeit.“ Ingo Mickan, a.a.O. (vorherige Anm.). Siehe auch Wenzler, 1989.

¹⁰ Es muss darauf hingewiesen werden, dass in diesem Kapitel keine Diskussion mit der Lutherforschung geführt wird, da keiner von all den Forschern, die sich mit Luthers Schriftauslegung befasst haben, etwas über diese Methode ausgesagt hat. Es scheint sich also um ein Stück Neuland zu handeln, das hier betreten wird.

¹¹ WA 4, 304, 40 – 305, 31 (Dictata super Psalterium. 1513-1516. Glosse zu Ps. 119, 176, vgl. Blaumeiser 1995, 79-82.

¹² Luther sagt in der Scholie zum selben Versteil WA 4, 304, 29-32: „*Erravi ego populus tuus in Adam sicut ovis quæ perii in Adam primo homine, sed quære per filium tuum incarnatum servum tuum populum tuum domine: quia mandata tua non sum oblitus, sicut illi, qui sua staturerunt, sed sum paratus inveniri et suscipere Christum venientem.*“ Hierin teilt Luther noch die scholastische Lehre der Vorbereitung des Menschen zum Gnadenempfang, aber er legt das Schwergewicht auf die Ankunft Christi als Erfüllung des Gesetzes.

¹³ WA 40 I, 85, 26 – 86, 22 (In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius. 1535; Englisch LW 26, 33-34).

¹⁴ WA 40 I, 297, 15-22 (Dr 1535 zu Gal. 2,20): (Englisch LW 177). Zwei Absätze weiter unten sagt er über die Definition Christi WA 40 I, 298, 13-18: „*Quare Christum recte definias, non ut Sophistæ et phanatici, qui faciunt eum novum legislatorem, qui abrogata veteri tulerit novam legem. Illis Christus est exactor et Tyrannus. Sed definias eum quemadmodum hic Paulus, quod sit filius Dei, qui non ex merito sua aliqua iustitia nostra, sed ex mera misericordia et dilectione tradiderit et obtulerit semetipsum Deo sacrificium pro nobis miseris peccatoribus, ut nos sanctificare in aeternum.*“

¹⁵ WA 40 I, 83, 6-8 (Hs 1531 zu Gal. 1,4): „*Ista vocabula confirmant cor. Non inspicienda vocabula frigide dicta: ‚nostra‘; da von handeln wir, quid agendum cum peccatis non aliorum sed etiam nostris.*“

¹⁶ WA 40 I, 85, 12 (Hs 1531 zu Gal. 1,4): „*Et pronomem ‚nostris‘ wol getrieben:*“ WA 40 I, 86, 3-4 „*das ist krafft und marckt, ut pronomina quis bene applicet.*“ WA 40 I, 91, 1-7: „*Sed apprehende Christi definitionem: Est quaedam persona quae non exigit, terret, affligit, nil nicht rechnung haben, sed tollit peccata, crucifigit et semetipso tradito pro peccatis nostris. Pronomen exerce bene, ut tua peccata etiam ynn hauffen schlact, ne putes, aliquorum hominum peccata tulisse, sed totius mundi. quamquam totus mundus non credat, tamen traditio satis est. Ex ista definitione las dich nicht scheiden.*“

¹⁷ WA 40 I, 571, 3-11 (Hs 1531 zu Gal. 4,6): „*Misit Deus clamantem: per Christum. Istam filiationem nos accepimus gratis, nullo merito, sed redemptione filii Dei, qui factus sub lege pro nobis; accepimus istam hereditatem vitae aeternae et iustitiam, filiationem, quia*

non pro se sed nobis, sicut supra: ‚pro nobis maledictum factus.‘ ‚Pro nobis‘, das thuts. Ibi est meritum nostrum sive congrui sive condigni et plus, quod filius Dei est meritum nostrum, quia fecit pro nobis; sic per ipsum tanquam meritum abundantissimum et aeternum accepimus filiationem. Accepta ista gratuita filiatione, ideo deus misit cum ista gratia, verbo spiritum in cor nostrum, quid clamat.“

¹⁸ WA 40 I, 448, 2-4 (Hs 1531 zu Gal 3,13): *‚Ideo stheths allein auff dem vocabulo: ‚yper ymon.‘ Hoc est vitium omnium Sophistarum et patrum, ut faciant Christum privatam personam.“*

¹⁹ Siehe auch WA 40 I, 448, 21-23 (Dr 1535 zu Gal. 3,13): *‚tunc vere habes eum, cum credis hanc purissimam et innocentissimam personam tibi donatam a Patre.“*

²⁰ WA 40 II, 172, 13-25 (Dr 1535. Zu Gal. 6,14).

²¹ Siehe WA 40 I, 285, 24 – 286, 18 (Dr 1535 zu Gal. 2, 20): *‚Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum ut Christus, et vicissim Christus dicat: Ego sum ut ille peccator, quia adhaeret mihi, et ego illi; Coniuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os, Eph. 5.: ‚Membra sumus corporis Christi, de carne eius et de ossibus eius.‘ Ita, ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus. Ergo fides illa non est otiosa qualitas.“* WA 40 I, 287, 31-33: *‚Paulus ergo ut in se vivens plane per legem mortuus est, sed ut in Christo vel potius ut Christus in eo vivens vivit aliena vita, quia Christus in eo loquitur, operatur et exercet omnes actiones.“*

²² Zu diesem Thema siehe Loewenich 1954, 88-96 („Aktuelle Deutung“); Wölfel 1958, 264-265; Beutel 1991, 117-126. 412-413. Zur Vergegenwärtigung durch die Wortwahl in der Bibelübersetzung siehe Krause 1962, 94. Kritische Einwände zum Thema der „Vergegenwärtigung“ machen Østergaard-Nielsen 1954, 212-215 und Pedersen 1959, 138-139. 151. 456; beide legen im Fahrwasser Grundvigts den Akzent darauf, dass eine „Gegenwärtigung“ nur in der (kirchlichen) Verkündigung geschehen könne. Lubac (1964, 346. 349) zeigt, dass die Methode der Eintragung vergangenen Geschehens in die jeweilige Gegenwart auf eine lange Tradition zurückgreifen kann.

²³ WA 40 I, 390, 18-33 (In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius. Dr 1535 zu Gal. 3,9. Englisch LW 26, 247-248).

²⁴ Østergaard-Nielsen (1957, 72) betont im Anschluss an Ebeling (Evangelische Evangelienauslegung): „Eben darum bedeutet das historische Verständnis der Schrift, dass die Exempel des Glaubens und der Liebe ‚nützlich und brauchbar‘ für jeden Menschen in seiner geschichtlichen Existenz innerhalb der menschlichen Gemeinschaft sind“. Er definiert, „historisches Verständnis“ (1957, 75) als „das Verstehen der faktischen Geschehnisse in ihrer Bedeutung für den Menschen, der seinen Platz in der verantwortlichen personalen Gemeinschaft wahrhaben will.“ Hierin liege die von Luther vollzogene „echte historische Deutung“ (1957, 74). Østergaard-Nielsen verlegt diesen ethisierenden Ansatz auf „die biblische Geschichtsschreibung“: „was sie schildert, sind einfach die Geschehnisse in ihrer Bedeutung für den verantwortlichen Menschen“ (1957, 75).

²⁵ Der Aspekt der Vergegenwärtigung in der Partizipationslehre findet sich schon bei Gregor von Nazianz: siehe Theodorou 1961, 295; Normann 1978, 215.

²⁶ WA 30 III, 539, 30-34 (Vorrede zu Justus Menius' In Samuelis librum priorem enarratio. 1532): *‚Nam si hunc Commentarium priscis conferes, videbis et ipsas historias per fidei usum velut per baptismum quendam suum renasci et novas fieri et nobis nostro etiam saeculo, imo in perpetuum vivere et utiliter servire magnificis et clarissimis exemplis fidei ad erudiendum, ad arguendum, ad instruendum, ad consolandum, Denique ad omnia, ad quae verbum fidei valere Paulus scribit.“* Zur Forderung des Neuwerdens der grammatica, lingua, locutio, rhetorica bei Luther siehe Beutel 1991, 134-135. 180. 204. 318-320. 462-465.

²⁷ WA 9, 630, 1-13 (Predigten Luthers gesammelt von Joh. Polander. 1519-1521. Predigt am Marienitag, 23.3. 1521 über Lukas 1): *‚Doch soll mans nicht also allein predigen, das man nur ein historien sagt davon, wie es geschehen sey, sunder das man sprech, wie der engel sagt ‚Tu concipies‘, das sich yderman, der das euangelium hordt, sich des annehme, wie sie [sc. Maria] es hatt angenommen, und sprech ein itzlicher ‚fiat mihi secundum verbum tuum‘. Er muß also predigen, das ers uns predige, das der Christus in uns entfahen und geporn werde und in uns regire.“*

²⁸ Luther expliziert weiter WA 9, 630, 28-33: *‚Das heisset predicare verbi, nicht alleyn historiam oder neue zoeitten, sunder wie man des evangellii brauchen soll, und bo zcw [=wozu] es nutz seye und fromme.*

... Diß ist aber dünckel, und verstehet es nymanth, der nicht den Glawben hath."

²⁹ Luther fährt fort WA 9, 631, 14-37: „Was er hie, als er wandelbar gewest ist, geubt und than hat, das thuert er itzunt an [sc.ohne] underloß und ebig, und ist also Christi leben gantz unßer, was er than hatt und noch thuert. Es heist aber nicht ein Chronica, sunder das Euangelium, wie wir gehoreth haben. Das buch hat er uns darumb geben und darumb die historien schreyben lassen, das es mir zcw nutz kumme, das mir darvon gehoffen werde: Zceygt mir an, was er mir thuert, unnd wie ich mich sein soll annehmen. Darumb ist nichts anders gesagt, dan das er in uns lebe und wir in im. Darumb wirt er geboren, leydet, stirbet, stehet auff, das alles mir zcw gueth geschehen ist. Aber also haben unßer doctores nicht darvon gepredigt, sunder nur einen lerher auß Christo gemacht, nicht gesagt, wie er in unßeren herten lebt. Die Bischoff und prediger lerhen sein worth, aber er ist nicht weyt darvon und wircket, das die lerh in uns lebe und geht nicht hinweck. Dan darumb ist er weck gen hymel gefaren ‚ut impleret omnia‘. Do er hie was, konth er nicht an allen Orten gesein, do must err essen, trincken, itzunt hie lerhen, itzunt dort. Aber nun ist er ublich: für [sc. vorher] seins nor predig und stymme gebest, itzunt ist lebe und weben. Er hatt die aposth hie an sein stad gesetzet, wie er hie gebest ist, das sie sein worth furen und treyben. Szo wyrckt er dardurch unnd ist selber do: alles guttes, gedancken, hertz, sinne, krefft, worth und wercke wircket Christus allein, wir then nichts drazcw. Also hatt Paulus Christum gepredigt, Szo man in anders predigt, predigt yn nymant recht. Man muß nicht allein ein bilde auß im machen. Er hatt leyblich ym hertzen nicht kunnen wonen, itzunt aber lebt er im herten, ist das hewbt, darvon alles gutes fleusset, was in dir ist“. — Ein ganz besonders wichtiger ökumenischer Zug für Luthers Theologie liegt in diesem Passus: Luther moniert die universitäre Arbeit der Spätscholastiker (unsere doctores) und beanstandet, dass sie mit den kirchlichen Autoritäten (Bischöfe und Prediger) nur einen Lehrer aus Christus gemacht hätten. Hier würde man nun harte Polemik erwarten. Aber das Gegenteil ist der Fall, wenn Luther unter dem Aspekt der Partizipation sagt, dass Christus „nicht weyt darvon“ ist, und mit seiner Anwesenheit bewirkt, dass selbst bei – nach Luthers Ermessen – falsch strukturierter Predigt die rechte Lehre „in uns lebe und geht nicht hinweck“. Hier zeigt sich die von Luther selbst aufgezeigte ökumenische Tragfähigkeit der Partizipationslehre.

³⁰ von Loewenich, 1982, S.340; ähnlich bereits 1929, 111: „Luthers Theologie hat immer seelsorgerliche Art.“ Siehe auch Winkler 1983, 225: „Der ‚Generalskopos‘ seines [Luthers] gesamten geistlichen Dienstes besteht darin, Menschen zum Glauben an Jesus Christus und damit zum Seelenheil zu helfen. ... Seelsorgerliche Impulse gehen von den verschiedensten Äußerungen Luthers aus“. Siehe auch Bayer, 1991, 50: „In allem ist Luther Seelsorger“. Bayer präzisiert den Gegenstand der Seelsorge bei Luther: „Sie betrifft den ganzen Menschen in seiner Leiblichkeit und umfassenden Sozialität“ (a.a.O.). Siehe auch Ebeling 1985, 480-486 und 1997, 39-46.

³¹ Bayer, 1991, 52. Siehe auch Ebeling 1997, 459-462.

³² Das zeigt sich auch anhand von Luthers häufig gebrauchtem Begriff *instituere animum*: Siehe z.B. WATr 1, Nr. 122: „*Experientia doctus possum docere, quomodo in tentationibus instituere animum debeas.*“ WA 40 I, 270, 11 (Hs. zu Gal. 2,19 von 1531): „*Ideo instuendae conscientiae*“ oder die Wiedergabe im Dr von 1535 (Z.28), „*conscientiae diligenter sunt docendae*“. Siehe Ebeling 1991, 42, der erklärt, der Sprachgebrauch Luthers „Unterrichtung der Gewissen“ bringe „präzis das Wesen von Seelsorge zum Ausdruck“. Luther deutet für das Amt des Pastors den Begriff ‚*ministerium*‘ im Sinne von *ministerium verbi* um, was sich besonders in seiner ‚reformatorischen Programmschrift‘ von 1520 *De Captivitate Babilonica ecclesiae praeludium* (WA 6, 497-573) zeigt. Der Sprachgebrauch Luthers zeigt sich auch im Vorwort zum gedruckten Galaterkommentar (1535): „*Oportet igitur ministros verbi certos esse ... sciat, inquam, minister Christi donec pure Christum docebit ...*“ WA 40 I, 37, 8-11 (Hervorhebung von mir). Wenn er darüber hinaus Begriffe aus der akademischen Gelehrsamkeit an die Gewissen der Menschen bindet, zeigt sich darin sein seelsorgerliches Anliegen: „*Dico vobis et moneo, qui doctores futuri et magistri conscientiarum: fasst den locum bene.*“ WA 40 II, 460, 2-3 (Enarratio Psalms I. 1532).

³³ WA 15, 313, 26-27 (Von Kaufshandlung und Wucher. 1524).

³⁴ Siehe Wriedt, 1991, 87: „Die seelsorgerliche Dimension der theologischen Arbeit“ des Reformators liegt in der „Akzentuierung der persönlichen Glaubenserfahrung, sowohl der Anfechtung wie auch des möglichen Trostes“

³⁵ Schon in einer seiner frühesten überlieferten Predigten, im *Sermo praescriptus praeposito in Litzka*

von 1512, (WA 1, S. 10-17; ins Deutsche übersetzt von Johann Haar: LZL 1976, S.5-16) gibt Luther der traditionellen Begrifflichkeit der Seelsorge neuen Inhalt. Er klagt über die Missstände in *populo Christi*. An Stelle des gebieterischen *praestare* in der Kirche fordert Luther das Dienen (*servire debuerant*) mit dem Wort. Nur am Wort versündigt sich der Priester als Priester (*solum verbum veritatis est ... in quo sacerdos peccat ut sacerdos*), und nur wegen dieses Wortes sind Bischöfe und Priester eingesetzt und empfangen ihr Sein (*pro quo tamen solo sunt quicquid sunt*). Luther gibt dem Begriff des *sacerdos* neuen Inhalt (*pastor*), wenn er sagt: „*Ille sacerdos solum est et pastor, qui angelus Domini exercituum est, i.e. nuncius Dei, h.e. qui verbo veritatis populo praeest, servit ad nativitatem hanc divinam.*“ WA 1, 13, 15-17. Diese inhaltlich bestimmte Umwandlung der äußeren Formen (*hic legitimae reformationis summa, hic totius pietatis substantia, Z.34-35*) beruht auf dem festen Grundsatz: „*Stat fixa sententia, ecclesiam non nasci nec subsistere in natura sua, nisi verbo Dei.*“

³⁶ WA 40 I, 191, 12-28 (Dr zu Gal. 2,9-11 von 1535; der Text von Hs ist nicht so klar). — Der Begriff der ‚cura pastoris‘ wird von Luther so weit gefasst, dass er die Einrichtung und Aufrechterhaltung des Schul- und Sozialwesens mit beinhaltet, was Luther auch in seiner ‚reformatorischen Programmschrift‘ von 1520 An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (WA 6, 404-469) eingehend darstellt und fordert. Dieser Ansatz Luthers hat die Infrastruktur der Aufgabenteilung von Kirche und Staat bzw. von Kirchen- und Kommunalgemeinde in vielen Ländern bis ins 19. Jahrhundert geprägt.

³⁷ Dass Luther die *cura pauperum* modellhaft gerade in den Aufgabenbereich des *verus Episcopus* stellt, zeigt dass er die Seelsorge aufwerten und an die Stelle des gregorianischen *ministerium* setzen will, denn die *cura pauperum* war im Mittelalter Aufgabe der Klöster und minderen Laienbruderschaften. Diesbezüglich geht Luther auf Kollisionskurs mit der damaligen römischen Kirchenverfassung.

³⁸ WA 6, 104, 20-105, 2, Widmung an Kurfürst Friedrich, zu den *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* von 1520. — Wenn Luther hier vom Leib als dem Gefängnis (*carcer*) spricht, könnte man eine platonische Konzeption von ‚Seele‘ vermuten; aber ein genaues Hinsehen zeigt, dass Luther aufgrund der Fleischwerdung Christi *propter immensam erga genus humanam amore* das nur leiblich vollziehbare weltliche

Leben sogar in seiner körperlichen Gebrechlichkeit mit in das Erlösungsgeschehen einbezieht und damit von einer asketisch-mönchischen Körper- und Weltverachtung befreit. Das exemplum Christi gibt die Grundrichtung der Seelsorge an und führt nicht zu einer legalistischen Nachahmung Christi im mystischen Sinn. Hierin zeigt sich eine deutliche Scheidelinie im Hinblick auf mittelalterliche Vorstellungen.

³⁹ WA 7, 38, 6-12 (1520).

⁴⁰ Zur Bedeutung der aufwärts gerichteten Seelen- und Erkenntnisbewegung siehe zur *Mühlen* 1972, 51-66. *Mannermaa* 1989, 151: „Deshalb ist das rechte Gottesverhältnis nicht unmittelbar eine aktive Liebesbeziehung, sondern ein Glaubensverhältnis, in dem die reine Liebe zu Gott und dem Nächsten geschenkt wird.“

⁴¹ Dieser Ansatz findet sich auch bei den Kirchenvätern, und zwar bei Origenes (siehe *Normann* 1978, 172; *Williams* 1995, 411) und Gregor von Nazianz (siehe *Normann* 1978, 209-211).

⁴² „So wie uns der himmlische Vater in Christus gnädig geholfen hat, müssen auch wir freiwillig unserem Nächsten durch Christi Leib und Werk helfen und ein jeder dem anderen gleichsam ein Christus werden, damit wir gegenseitig Christusse sind und Christus derselbe in allen ist, also wirkliche Christen. Wer vermag also den Reichtum und die Ehre des christlichen Lebens zu erfassen? Dieses christliche Leben kann und hat alles und entbehrt nichts, herrscht über Sünde, Tod, Hölle, und ist doch zugleich aller Diener, nachgiebig und nützlich. Aber leider ist dies christliche Leben in der ganzen Welt unbekannt, ungepredigt und nicht gefragt, so dass wir durchaus unseren eigenen Namen verkennen, warum wir Christen sind und genannt werden. Sicherlich von Christus her heißen wir so, denn er ist ja nicht abwesend, sondern wohnt in uns, weil wir ja an ihn glauben, und wir sind gegenseitig einander ein Christus, indem wir den Nächsten tun, wie Christus uns getan hat.“ (Eigene Übersetzung) WA 7, 25-36, *Tractus de libertate christiana* (1529).

⁴³ Siehe WA 17 II, 185, 8-12 (Fastenpostille: Predigthilfe zur *Invocavit*-Epistel 2.Kor. 6, 1-10, eigenhändig von Luther. 1525): „Christenleute sollen gewis seyn, das sie Gotts reich sind, und das sie ia nichts thun, sonderlich ynn geystlichen ampten der seelen selickeit betreffend, wilchs sie nicht furwar wissen, das nicht sie, sondern Gott durch sie wircke. Denn ym reich gots soll

Gott alleyn reden, regirn, thun, schaffen und wirken, wie auch Christus sagt". — Zu Luthers Verständnis des Wirkens Gottes durch das geistliche Amt siehe *Lieberg* 1962, 123-126.

⁴⁴ WA 6, 105, 12-21, (Widmung 1520, s.o. Anm. 38): „Da ich sehe, durchlauchter Fürst, dass Ihr, werter Herrscher, schwer erkrankt seid und dass Christus zugleich in Euch leidet, halte ich es für meine Pflicht, Euch mit dieser kleinen Schrift zu besuchen. Ich kann nicht in Abrede stellen, dass ich Christi Stimme aus Eurem Körper und Fleisch nach mir rufen und sagen höre: ‚Hier kranke ich‘. Solche großen Unglücke wie Krankheiten und dergleichen leiden nicht wir Christen, sondern Christus unser Herr und Heiland, in dem wir leben. Das bekundet Christus deutlich im Evangelium: Was ihr einem von meinen Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan. Und wenn wir auch diesen Dienst allgemein allen schulden, die unter Krankheit leiden, sie zu besuchen und zu trösten, so doch viel mehr den Genossen des Glaubens.“ (eigene Übersetzung.) — Die doppelte Negation „*Neque enim dissimilare... quod non*“ gibt der Aussage positiven, verstärkenden Inhalt. — Dass der Mensch nicht sich selbst krank ist (vgl. Röm. 14,7 f.), wird von Luther häufiger betont: z.B. im Brief an die Fürstin *Margarete von Anhalt* vom 9.1.1538: WABr 8, 190 Nr. 3211, 18-26.

⁴⁵ Auch in den *Operationes in Psalmos* aus demselben Zeitraum wie die *Tesseradecas consolatoria* finden sich Hinweise auf das Sprechen Christi (als Autor und Inhalt der Psalmen) aus der menschlichen Seele, z.B. in der *Operatio* zu Ps. 3,9 (AWA 2, 152, 5-7).

⁴⁶ Möller 1991, 113 sieht den „inkarnatorischen Zug in Luthers Theologie“, darin „daß Gott mit Menschen durch andere Menschen menschlich sprechen will, zumal dann, wenn er ‚wie eine Mutter tröstet‘. Gott bindet sein Wort an menschliches Wort und läßt seine Stimme in, mit und unter menschlicher Stimme hören.“

Quellen und Literatur:

Beutel, Albrecht (1991): In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis. Tübingen: Mohr, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 27.

Bayer, Oswald (1991): Der seelsorgerliche Grundzug der Ethik Luthers. — Luther als Seelsorger.

Veröffentlichungen der Luther Akademie Ratzeburg, 18, S. 49-65.

Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius (1998): *Liber magni Avrelii Cassiodori Senatoris de anima*, ed. J.W. Halporn, V: De qualitate animae, <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/animlat/html>.

Ebeling, Gerhard (1985): *Lutherstudien*, Band 3: Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches. Tübingen: Mohr.

Ebeling, Gerhard (1991b): *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. 3. Aufl. durchgesehen und erweitert um ein Nachwort des Verfassers. Tübingen: Mohr.

Ebeling, Gerhard (1997): *Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*. Tübingen: Mohr.

Haug, Christian (1999): *Grundbegriffe des Strukturalismus*. Quelle <http://omnibus.uni-freiburg.de/~haug/linguistik/struktur.htm>.

Krause, Gerhard (1962): *Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten*. Tübingen: Mohr, BHTh, 33.

Lieberg, Hellmut (1962): *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck, FKDG, 11.

Loewenich, Walther von (1929): *Luthers Theologia crucis*. München: Kaiser, FGLP, 2:2.

Loewenich, Walther von (1954): *Luther als Ausleger der Synoptiker*. München: Kaiser, FGLP, 10:5.

Loewenich, Walther von (1982): *Martin Luther: Der Mann und das Werk*. München: Kaiser.

Lubac, Henri de (1964): *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture. Seconde partie*, 2. Aubier: TEL, 59.

Luther, Martin: *Werke (WA)*. Kritische Gesamtausgabe, Weimar: Böhlau 1883 ff. („Weimarer Ausgabe“).

Luther's Works(LW). Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House.

Mannermaa, Tuomo (1989): *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums*, N.F., 8.

Mazzola, Guerino (2000): *Musik im Wissensraum der Informationstechnologie*, SS'99, http://www.encycloSPACE.org/Musikinformatik_1/Kapitel_2.html.

Mickan, Ingo (2002): Übergehen zum Anderen des Seins: Zum Denken Emmanuel Lévinas'. Quelle: <http://ingo-mickan.de/levinas.htm>.

Möller, Christian (1991): Luthers Seelsorge und die neueren Seelsorgekonzepte. — Luther als Seelsorger. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, 18, S. 109-128.

Nikander, Ismo (1995): Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus: „Epätodennäköinen debatti“ Derridan ja Gadamerin välillä, Filosofinen aikakauslehti 3/95, http://www.netn.fi/395/netn_395_nikan.html.

Normann, Friedrich (1978): Teilhabe — ein Schlüsselwort der Vätertheologie. Münster: Aschendorf, Münsterische Beiträge zur Theologie, 42.

Nöth, Winfried (1999): Handbuch der Semiotik, 2. neu bearb. Aufl., Stuttgart: Metzler. <http://www.unikassel.de/fb8/privat/noeth/handbuch/IV/IV10ZEIT.DOC>.

Østergaard-Nielsen, Harald (1957): Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie. München: Kaiser, FGLP, 10:10.

Pedersen, Ebbe Thestrup (1959): Luther som Skriftfortolker. I. En studie i Luthers skriftsyn, hermeneutik og eksegesi. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.

Rengstorf, Karl Heinrich (1969): Das Evangelium nach Lukas, NTD, 3, 14. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck.

Saussure, Ferdinand de (1916): Cours de linguistique générale / publié par Charles Bally et Albert Sechehaye. Paris: Payot.

Schneider-Flume, Gunda (1998A): Glaube in einer säkularen Welt, NZStH 40 (1998), Heft 1.

Schneider-Flume, Gunda (1998b): Glaubenserfahrung in den Psalmen: Leben in der Geschichte mit Gott. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, Reihe: Biblisch-theologische Schwerpunkte, 15.

Schneider-Flume, Gunda (2000): Gott in der Zeit, ZThK 97 (2000) 343-361.

Theodorou, Andreas (1961): Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern. Ein Überblick. — KuD 7 (1961), 283-310.

Wenzler, Ludwig (1989): Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Lévinas. In: E. Lévinas, Die Zeit und der Andere. Hamburg, S. 67-92.

Williams, Rowan (1995): Art. Origenes/ Origenismus. — TRE, 25, S. 397-420.

Winkler, Eberhard (1983): Luther als Seelsorger und Prediger. — Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Ed. H. Junghans. (2 Bände). Berlin, Göttingen: Vandenhoeck, S. 225-239, S. 792-797).

Wölfel, Eberhard (1958): Luther und die Skepsis: eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers. München: Kaiser, FGLP, 12.

Wriedt, Markus (1991): Staupitz und Luther: Zur Bedeutung der seelsorgerlichen Theologie Johanns von Staupitz für den jungen Martin Luther. — Luther als Seelsorger. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, 18, S. 67-108.

zur Mühlen, Karl-Heinz (1972): Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik. Tübingen: Mohr, BHTH, 46.

Der Autor:

Hans-Christian Daniel, geb. 1950 in Deutschland.

Studium: Abitur 1970 Meldorfer Gelehrten-schule. Studium in Kiel/Deutschland und Helsinki/Finnland. Magister der Theologie 1981, Ordination in Helsinki/Finnland. Lizentiatenarbeit 2000 Theologische Fakultät der Universität Helsinki.

Seit 1981 Pastor in der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Espoonlahti, Finnland.

Anschrift:

Pastor Hans Christian Daniel
Ristinientie 28 G 31
FIN-02320 Espoo
Finnland
E-Mail: hcd@pp.inet.fi

Hans-Christian Daniel

Synchronic and diachronic elements in the office of a minister

The cited dichotomy, well known from Saussurean linguistics, can also be applied to the work of a minister. Can he in the frame of a (synchronic) interaction understand a fellow Christian in his tribulations although the (diachronic) history of his client's experiences is unknown to him. This question is taken up from Luther's emphasis on diligently translating the pronouns. This seems to be warranted as the wish to make one's troubles and experiences understood as well as the endeavour to communicate the consolation in the faith are both dependent on the word.

Moreover, the Lutheran doctrine of justification combines both diachronic and synchronic elements. God's eternal love for the sinners as well as Christ's historically unique sacrifice (in which the justification of man in his faith becomes manifest) belong to the diachronic sphere. On the other hand by man's love for his fellow man, which is active in the faith, the Christian assumes responsibility and has the synchronic experience of a common belonging to the category of sinners justified before God.

Luther insisted on what could be called pronominal analysis because he wanted that by exegetic methods man should be made feel in respect to the Scriptures as an affected partaker and not just as an objective witness.

It is the dimension of *pro nobis* ("for us") in the history of salvation that gives it an existential and not only a historical meaning. Enhancing the faith by preaching the word bridges the gap between the diachronic character of the

plan of salvation and the synchronic character of Christ's presence in the life of the Christian. By the same token both the historicity and ubiquity of Christ becomes fathomable.

Luther's concept of Ministerial work is influenced by the concept of the presence of Christ as personally affecting the Christian. It must not be limited to interpreting the Gospels, but it means as well caring for man in all his needs, because as Christ is present in the life of the Christian, it is also he who suffers the sufferings in our world.

As man lives in Christ by virtue of the faith, he lives in his fellow man by virtue of love. He thus transcends "upwards" to God as well as "downwards" into the world by trying "to be Christ for his fellow" man. And it is in turn Christ himself who communicates his needs in the needs of our fellow man.

Thus the minister listens to the Christian speaking about his needs as if listening to Christ himself. The client's words become as important as the words of Christ himself. The minister therefore is not called to analyse the causes of the tribulations. But his same words uttered in the intention of caring for all the needs of man flow again from this source. This prevents a hierarchical positioning of client and minister and makes their mutual communication possible as listening to the voice of Christ who is present in the faith.



Hanns Schumacher¹

Deutschland in den Vereinten Nationen

Die Herausforderungen unserer Zeit wie der Schutz der Menschenrechte, die Prävention von Krisen, Hilfe für die Opfer humanitärer Katastrophen, die Bekämpfung der Armut und der weltweite Umweltschutz können nicht mehr von einzelnen Ländern, sondern nur in gemeinsamen Anstrengungen der Staatengemeinschaft gemeistert werden. Neben staatlichen und zwischenstaatlichen Akteuren beteiligen sich auch Nichtregierungsorganisationen, Unternehmen und einzelne Bürgerinnen und Bürger an der Suche nach angemessenen Lösungen. Auf zwischenstaatlicher Ebene sind jedoch das einzig umfassende Forum für die Behandlung globaler Fragen die Vereinten Nationen.

Die Entwicklung eines Systems globaler kooperativer Sicherheit ist, wie der deutsche Bundesaußenminister Joschka Fischer vor der 57. Generalversammlung der Vereinten Nationen² am 14. September 2002 ausführte, die zentrale politische Aufgabe für das 21. Jahrhundert. Bei der Entwicklung dieses Sicherheitssystems kommt den Vereinten Nationen eine überragende Rolle zu. Sie sind das wichtigste Forum für globale Regelsetzungen. Keine andere Organisation verfügt über eine vergleichbare Legitimität und Glaubwürdigkeit. Daher ist es ein zentrales Anliegen deutscher und europäischer Außenpolitik, die Handlungsfähigkeit der Vereinten Nationen weiter zu stärken. Die im Dezember 2003 von den Staats- und Regierungschefs der Europäischen Union verabschiedete Europäische Sicherheitsstrategie mit dem Ziel eines „effizienten Multilateralismus“ verpflichtet förmlich dazu.

In einer Welt, die sich immer stärker und schneller vernetzt, in der Abhängigkeiten und Wechselwirkungen politischer Entscheidungen immer mehr regionale und globale Auswirkungen haben, steigen nicht nur die Anforderungen an die Organisation der Vereinten Nationen, sondern auch die unmittelbare Bedeutung multilateralen Handelns für jeden einzelnen Mitgliedstaat. Deutschland trägt dieser Entwicklung in der Ausgestaltung seiner Mitgliedschaft Rechnung. Multilateralismus ist eine bestimmende Grundkonstante der deutschen Außenpolitik, die Vereinten Nationen bilden dabei ein unverzichtbares Kernstück.

Die so genannte „Millenniumserklärung“, der Abschluss des „UNO -Millenniumsgipfels“ vom 6. bis 8. September 2000 und die Weltkonferenzen der vergangenen Jahre – zuletzt der Weltgipfel für Nachhaltige Entwicklung vom 26. August bis 4. September 2002 in Johannesburg – haben der Öffentlichkeit und der Politik die Bedeutung globaler Fragen vor Augen geführt und Lösungswege aufgezeigt. Zu den Aufgaben, denen sich die Staaten in den Vereinten Nationen gemeinsam stellen und an denen die Bundesregierung aktiv mitgewirkt hat, zählen: Die Orientierung an gemeinsamen Werten, der Dialog der Kulturen, der Kampf gegen Armut und der Einsatz für nachhaltige Entwicklung, die Förderung sozialer Integration durch den Aufbau stabiler, sicherer und gerechter Gesellschaften, der Kampf gegen den Terror, die Eindämmung der Verbreitung von Massenvernichtungswaffen, Trägermitteln und Kleinwaffen, der Schutz natürlicher Ressourcen und Lebensgrundlagen, besonders in der Klima- und Energiepolitik, und die Durchsetzung der Herrschaft des Rechts.

Ein besonders wichtiger Aspekt der deutschen Politik in den Vereinten Nationen ist es, Menschenrechte und Demokratie nachdrücklich zu fördern und deren Bedeutung auch für die Erreichung anderer ihrer Ziele – wie Frieden, Entwicklung, Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen – institutionell zu verankern. Das ist nicht nur logische Konsequenz aus unserer eigenen historischen Erfahrung, sondern fester Bestandteil unserer werteorientierten politischen Konzeptionen. Große, neue menschenrechtliche Herausforderungen stehen der internationalen Gemeinschaft noch bevor: das Wohlstandspotenzial der Globalisierung kann sich nur im Rahmen einer umfassenden, das Wohl des Einzelnen in den Mittelpunkt stellenden Werteordnung verwirklichen. Die Bedeutung der wirtschaftlichen und sozialen Rechte muss gestärkt werden. Der normative *Acquis* bei den bürgerlichen und politischen Rechten ist zu sichern und weiter auszubauen. Fortschritte werden gerade in diesem Bereich nur im Zusammenspiel mit den relevanten nichtstaatlichen Akteuren erreichbar sein.

Deutschland und die Europäische Union arbeiten in den Vereinten Nationen zusammen

Die Bundesregierung verfolgt auch in den Vereinten Nationen ihre Politik in enger Abstimmung mit ihren Partnern in der EU. Ziel ist es, durch inhaltliche Koordinierung und gemeinsames Auftreten nach außen die EU auch im Rahmen der Vereinten Nationen als politisch handelnde Einheit wirksam und sichtbar zu machen. Insbesondere in der Generalversammlung und im Wirtschafts- und Sozialrat ist dieses Vorgehen mittlerweile zur Regel geworden. Von besonderer Bedeutung ist hier das ‚Prioritäten-Papier‘, mit dem die EU vor jeder Generalversammlung die von ihr verfolgten Schwerpunkte festlegt und alle Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen darüber informiert.

Die Koordinierung der Politik hat nicht nur das Profil der EU nach außen in den Vereinten Nationen erhöht, sondern auch eine Sogwirkung entfaltet. Es geschieht immer öfter, dass sich assoziierte Staaten den EU-Reden und Positionen anschließen. Bei den Verhandlungen im Rahmen der Vereinten Nationen hat sich die EU durch ihr verstärktes gemeinsames Auftreten innerhalb weniger Jahre zum einflussreichen Gestalter und Ansprechpartner entwickelt. In diesem Zusammenhang hat Deutschland auch zahlreiche Initiativen ergriffen, die beachtet und anerkannt wurden, in der Hektik tagespolitischer Ereignisse und wechselnder Aktualitäten aber oft nicht die nötige Aufmerksamkeit erhielten. Unter den deutschen Initiativen und Beiträgen im Rahmen der Vereinten Nationen und ihrer Unterorganisationen möchte ich drei hervorheben:

- Der Beginn der Befriedung Afghanistans durch die Konferenz auf dem Petersberg bei Bonn am 2. Dezember 2002 und die nachfolgende Aufbau- und Geberkonferenz am 31. März./ 1. April 2004 in Berlin

Deutschland, das zeitweise selbst die Führung der Internationalen Schutztruppe in Afghanistan übernommen hatte, ist dort derzeit größter Truppensteller und aktiv bei Ausbildung und Aufbau der dortigen Polizeikräfte engagiert. Afghanistan – schon seit seiner Staatswerdung ein Land mit besonders engen Beziehungen zu Deutschland – ist ein besonderer Schwerpunkt unseres internationalen Krisenmanagements.



UN-Afghanistan-Konferenz in Berlin 2004. (1 R. v. l.: Sadako Ogato, ehem. Flüchtlingskommissarin der Vereinten Nationen; der deutsche Bundeskanzler Gerhard Schröder; der afghanische Präsident Hamid Karzai; der deutsche Bundesaußenminister Joschka Fischer).

Foto: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung

- Die Fortführung der deutschen Initiative zur Friedenskonsolidierung durch praktische Abrüstungsmaßnahmen.
- Der nachhaltige Einsatz für die Durchsetzung der internationalen Kinderrechte und den gemeinsam mit Bosnien-Herzegowina organisierten regionalen Kinderrechtskonferenzen in Berlin 2002 und Sarajewo 2004.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass die Generalversammlung der Vereinten Nationen Deutschland am 27. September 2002 mit 180 von 183 zu einem der nichtständigen Mitglieder des Sicherheitsrates wählte. Dies ist das beste Stimmenergebnis, das Deutschland je erzielt hat. Seit seinem Beitritt zu den Vereinten Nationen im Jahre 1973 – der „Feindstaat“ Deutschland gehörte nicht zu den Gründungsmitgliedern 1949 und konnte erst 1973 nach Abschluss der Ost-Verträge und des Grundlagenvertrages mit der DDR gemeinsam mit dieser in die Vereinten Nationen aufgenommen

werden – ist Deutschland damit zum vierten Mal Mitglied des Sicherheitsrates. Die Amtszeit, die am 1. Januar 2003 begonnen hat, endet am 31. Dezember 2004.

Ganz unabhängig von den aktuellen Problemen und Fragen einer Reform des Sicherheitsrates zeigt die oben dargestellte Entwicklung den erfolgreichen Weg, den Deutschland nach dem 2. Weltkrieg vom geächteten Feindstaat hin zum aktiven und gesuchten Partner und Gestalter der internationalen Rechts- und Friedensordnung zurückgelegt hat.

Vor 31 Jahren war Deutschland ein durch den Eisernen Vorhang geteiltes Land mit nur eingeschränkter Souveränität. Heute ist Deutschland eine souveräne Nation, eine zivile Macht im Herzen des geeinten Europas. Wir leben in einem gemeinsamen Raum der Freiheit, des Rechts, des Wohlstands und der sozialen Verantwortung. Dies zeigt: Eine Entwicklung zu Gerechtigkeit und Frieden ist möglich, und wir werden nicht nachlassen, diese Entwicklung zu fördern: ob im Nahen Osten, in Afrika oder in anderen Krisengebieten. Im Bewusstsein unserer eigenen Geschichte nehmen wir unsere Verantwortung für eine kooperative Friedenspolitik wahr. Wir tun das mit wirtschaftlichen, politischen und humanitären Mitteln. Deutschland gehört traditionell zu den wichtigsten Gebern wirtschaftlicher Hilfe für Entwicklungsländer.

Friedensvermittlung im Rahmen der Vereinten Nationen

Die Staatengemeinschaft hat ein unverändert hohes Interesse an erfolgreicher Friedensvermittlung durch die Vereinten Nationen. Dies erfordert konzeptionelle und strukturelle Weiterentwicklung und Anpassung der vorhandenen Instrumentarien. Die Bundesregierung unterstützt diesen Prozess nachhaltig und tritt für die Implementierung der Vorschläge des UN-Generalsekretärs, basierend auf dem so genannten „Brahimi-Bericht“, ein. Dieser Bericht ist unter Mitwirkung auch deutscher Expertise entstanden. Erfolgreiche Friedensvermittlung schafft Stabilität, die Voraussetzung für Entwicklung ist, oft nicht nur für die direkt Betroffenen, sondern für die gesamte Region. Die inhaltliche und konzeptionelle Beteiligung am „Brahimi-Bericht“ ist neben der in der Öffentlichkeit sichtbareren Teilnahme Deutschlands an Friedensmissionen der Vereinten Nationen ein weiteres Beispiel für das vielfältige personelle und praktische Engagement Deutschlands.

Deutschland bleibt gefordert, auch in Zukunft in allen Bereichen seine Fähigkeiten einzusetzen und konsequent den Anforderungen anzupassen. Dies gilt für das gesamte Spektrum der zivilen, polizeilichen und militärischen Beteiligung von der Prävention bis hin zur Friedenskonsolidierung. Im Rahmen der Beteiligung und praktischen Unterstützung der Maßnahmen zur Krisenprävention hat die Bundesregierung Fortschritte erzielt, die sie kontinuierlich weiterentwickeln will. Mehr als 9.000 Angehörige der deutschen Streitkräfte und der deutschen Polizei sind heute in internationalen Friedensmissionen im Einsatz. Mit dieser Zahl ist Deutschland einer der wichtigsten Truppensteller bei internationalen Operationen – auch wenn es einer feinen, aber sehr wichtigen Unterscheidung bedarf: das Gros dieser Soldaten ist im Rahmen von Aktionen eingesetzt, die – zumeist von der NATO geführt, wie in Bosnien, Kosovo oder Afghanistan – von den Vereinten Nationen „gebilligt“ (mandatiert) wurden. Dies sind keine „Blauhelm“-Einsätze, also solche, die vom Sicherheitsrat beschlossen und von den Vereinten Nationen operativ geführt werden, wie z.B. alle Operationen in Afrika. Diese zurückhaltende Beteiligung an den eigentlichen UN-geführten Operationen war bisher eine Schwachstelle in unserer UN-politischen Leistungsbilanz. Der politische Wille, dies zu ändern ist da. Die Vereinten Nationen dürfen nicht zu einem Auffangbecken für Friedensmissionen in Afrika werden und sich dabei von den großen Mitgliedstaaten allein gelassen sehen.

Trotzdem: Grundlage für unser Engagement ist die Charta der Vereinten Nationen. Deutschland hat sich in jenem Vertrag, der unsere Einheit begründet hat, verpflichtet, seine Streitkräfte ausschließlich im Rahmen der Vereinten Nationen einzusetzen. Die Charta gibt uns „die notwendigen Bausteine an die Hand, damit unser gemeinsamer Begriff von Menschlichkeit niemanden ausschließt, und die Werte von Toleranz und Menschenwürde für alle Menschen und Völker gelten.“ So hat es Sergio Vieira de Mello formuliert, der am 19. August 2003 einem verbrecherischen, hinterhältigen Anschlag in Bagdad zum Opfer fiel. Mit ihm wurden 22 Personen getötet, darunter viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Vereinten Nationen.

Der Krieg gegen den Irak hat Europa und die Vereinten Nationen gespalten – aber er wird auch, dessen bin ich sicher, die Staatengemeinschaft wieder zusammenführen und ebenfalls die Vereinigten Staaten, deren Führungskraft gefordert und notwendig ist, wieder auf den Boden der Charta und in die Gemeinschaft der Staaten zurückkehren lassen!

Wer die heutige Lage in Afghanistan – einem Land, das in Solidarität mit den Vereinigten Staaten nach 9/11 und in Übereinstimmung mit den Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen militärisch von



UN-Sicherheitsrat 2003. Der Bundesaußenminister Joschka Fischer leitet als amtierender Vorsitzender die Sitzung des UN-Sicherheitsrats. In seiner Rede plädiert Fischer für eine politische und friedliche Lösung des Irak-Konfliktes sowie für die völlige und dauerhafte Abrüstung des Iraks.
Foto: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung

den Taliban befreit wurde – vergleicht mit dem Chaos und derzeitigen Perspektivlosigkeit im Irak – einem Land, gegen das unter Angabe nicht zutreffender Kriegsgründe ein nach geltendem völkerrechtlichem Verständnis nicht erlaubter Angriffskrieg geführt wurde, muss sehen, dass die große Stärke der Staatengemeinschaft ihr gemeinsames Zusammenstehen bei der Beachtung und Fortentwicklung des Völkerrechts ist.

Unsere Antwort kann deshalb nur sein, die Rolle und das Engagement der Vereinten Nationen im Irak zu stärken. Nur die Vereinten Nationen können die Legitimität garantieren, die nötig ist, um der irakischen Bevölkerung den raschen Wiederaufbau ihres Landes unter einer eigenständigen, repräsentativen Regierung zu ermöglichen – was nicht bedeutet, dass die Koalition der Besatzungsmächte aus ihrer Verantwortung für die Sicherheit des Landes entlassen werden kann.

Internationaler Terrorismus, zerfallende staatliche Strukturen und die Gefahr der Ausbreitung von Massenvernichtungswaffen bedrohen unsere gemeinsame Sicherheit. Wie also muss unser Weg zu mehr Sicherheit aussehen? Wir müssen die Terroristen und ihre Hintermänner stellen und deren Infrastruktur zerschlagen – daran kann kein Zweifel sein, und wir müssen die Weiterverbreitung von

Atomwaffen und anderen Massenvernichtungsmitteln verhindern, die Inspektionsregime stärken und eine Politik der kontrollierten Abrüstung betreiben.

In Erfüllung der durch die Charta der Vereinten Nationen vorgegebenen Hauptaufgabe der Wahrung des Weltfriedens sind seit jeher Abrüstung, Rüstungskontrolle und Nichtverbreitung von Massenvernichtungswaffen ihr zentrales Anliegen. Die Bundesrepublik Deutschland hat sich seit ihrem Beitritt nachdrücklich für diese Ziele eingesetzt. Wesentliche Instrumente zur Verhinderung von bewaffneten Konflikten sind die multilateralen Verträge über das Verbot von chemischen und biologischen Massenvernichtungswaffen sowie im nuklearen Bereich der Vertrag über die Nichtverbreitung von Nuklearwaffen und der Atomteststoppvertrag. Auch die Aufgaben der konventionellen Abrüstung und Rüstungskontrolle rücken immer stärker in das Blickfeld der Vereinten Nationen; so konnte im Jahre 1997 mit maßgeblicher deutscher Beteiligung der Vertrag über das weltweite Verbot von Anti-Personenminen unterzeichnet werden. Auf der Kleinwaffenkonferenz der Vereinten Nationen im Juli 2001 wurde mit der Verabschiedung eines Aktionsprogramms, an dessen Ausarbeitung Deutschland wesentlich beteiligt war, ein erster Schritt hin zu einer wirksamen Kontrolle von Kleinwaffen getan.



UN-Afghanistan-Konferenz in Berlin 2004. Der deutsche Bundeskanzler Gerhard Schröder (Mitte) erklärt in seiner Eröffnungsrede, dass die positive Entwicklung in Afghanistan zeige, was mit der Bündelung der gemeinsamen Kräfte unter dem Dach der Vereinten Nationen erreicht werden könne. (l.: der afghanische Präsident Hamid Karzai; r.: der deutsche Bundesaußenminister Joschka Fischer.) Foto: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung

Die Terroranschläge des 11. September 2001 haben auf drastische Weise die Wichtigkeit all dieser präventiv wirkenden multilateralen Verträge und Vereinbarungen unterstrichen. In Zukunft werden diese Verträge noch verstärkt werden müssen mit dem Ziel einer Universalisierung und effektiven Implementierung dieser Regime. Den Terroristen muss der Zugang zu Massenvernichtungswaffen durch die Stärkung der Exportkontrollregime und die Verstärkung der praktischen Abrüstungszusammenarbeit verwehrt werden. Notwendig in diesem Zusammenhang ist auch eine Intensivierung des globalen und regionalen Dialogs zu Fragen der Nichtverbreitung und Rüstungskontrolle.

Bekämpfung der Konflikte durch soziale, materielle und kulturelle Maßnahmen

Die Geschichte und unsere unmittelbare Erfahrung lehren uns auch, dass wir scheitern werden, wenn wir unser Denken und Handeln auf militärische und polizeiliche Aspekte verengen. Wir müssen an den Wurzeln des Terrorismus und an den Ursachen von Unsicherheit ansetzen. Um Fanatismus zu bekämpfen, müssen wir für soziale und materielle, aber auch für kulturelle Sicherheit sorgen. Dies können wir nur auf der Grundlage eines nicht verengten, umfassenden Sicherheitsverständnisses erreichen. Um Ruchlosigkeit zu bekämpfen, müssen wir der Rechtlosigkeit Einhalt gebieten! Hierin liegt die zentrale Aufgabe der internationalen Gerichtsbarkeit, besonders des Internationalen Strafgerichtshofs. Bei seiner Errichtung haben die Europäische Union und ganz besonders auch Deutschland eine starke Führungsrolle gespielt und werden dies auch weiterhin tun.

Eine ganz entscheidende Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang auch der Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) zu. Die Bundesregierung stimmt mit UNESCO-Generaldirektor Koïchiro Matsuura überein, dass nachhaltige Terrorismusbekämpfung am Denken der Menschen ansetzen muss. Pläne der UNESCO, geistige und intellektuelle Wurzeln des Hasses weltweit zu analysieren und zu bekämpfen, finden die volle Zustimmung der Bundesregierung. Eine der wichtigsten Maßnahmen ist der Dialog der Kulturen, der maßgeblich von der UNESCO befördert wurde. Er schafft Grundlagen einer nachhaltigen geistigen Entwicklung, von denen alle Kulturen der Welt gleichermaßen profitieren. Bildungsprogramme, zu deren wichtigsten Feldern neben der Hochschulbildung, die „Grundbildung für Alle“, die Strategie einer lebenslangen Lernfähigkeit und die berufliche Bildung zählen, ist in der Programmstrategie der UNESCO der Schlüssel für Entwicklung und Frieden.

Um die Menschen für den Weg der Freiheit, des Friedens und der gesellschaftlichen Offenheit zu gewinnen, müssen wir ihnen helfen, in gesicherten gesellschaftlichen und staatlichen Strukturen mehr Teilhabe und mehr Wohlstand zu erreichen. Zweifellos haben wir bei der Durchsetzung unserer gemeinsamen, in der Charta vereinbarten Ziele bereits Vieles erreicht. Mehr Länder als je zuvor haben heute demokratische Regierungen. Gemeinsam haben wir mehr Menschen als je zuvor aus der Armut führen können. Doch die Gräben zwischen Arm und Reich in der Welt sind längst nicht überwunden, der Kampf gegen Hunger, Unrecht und Unterdrückung ist nicht gewonnen. Armutsbekämpfung bleibt ein Imperativ, nicht nur unserer Friedens- und Stabilitätspolitik.

Andererseits ist unsere Welt – nicht erst seit den barbarischen Terrorangriffen auf New York und Washington, aber auch in Bali, Casablanca, Moskau, Djerba, Madrid und anderswo – auf dramatische Weise unsicherer geworden. Neue Bedrohungen, derer kein Staat der Welt allein Herr werden kann, erfordern mehr denn je internationale Zusammenarbeit. Aber sie erfordern auch neue Strategien. Deshalb sind wir aufgerufen, die Instrumente der Vereinten Nationen im Hinblick auf die neuen Herausforderungen zu überprüfen.

Gerade die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union und mit ihnen Deutschland als einer der wichtigsten Geber internationaler Entwicklungshilfe tragen Verantwortung dafür, die Menschen und ihre Rechte nicht nur vor zwischenstaatlichen Kriegen zu schützen, sondern auch vor Völkermord und den Folgen einer asymmetrischen, privatisierten Gewalt. Eine politische Verpflichtung zu umfassender Prävention muss das Gewaltmonopol der Vereinten Nationen, aber auch die Institutionen des Völkerrechts weiter stärken. Innerhalb der Vereinten Nationen müssen wir die Kraft zu den überfälligen institutionellen Reformen finden. Wir müssen uns darauf verständigen, wie wir Kompetenzen, Kapazitäten und knappe Ressourcen noch besser als bisher zuordnen und einsetzen.

Deutschlands Beitrag zur Stärkung der Vereinten Nationen

Die Generalversammlung muss gestärkt werden, die Vereinten Nationen müssen insgesamt strukturell in die Lage versetzt werden, ihre Aufgaben zu erfüllen. Konzentration und Verstärkung der Synergien innerhalb der Organisation UN-Familie sind notwendig. Dies alles sind Reformen, die in der Verantwortung der Mitgliedstaaten liegen. Leider sind die bisherigen Ergebnisse der Reformbemühungen

der Mitgliedstaaten enttäuschend! In seinem Zuständigkeitsbereich hat der Generalsekretär wichtige Impulse und Anstöße sowohl bei den Reformanstrengungen als auch in den drängenden politischen Fragen gegeben. UN-Politik braucht vor allem praktische Taten, eine klare Perspektive für das Engagement Deutschlands in den Vereinten Nationen und – auch in Zeiten knapper Haushalte – ausreichende Finanzmittel.

Der Sicherheitsrat muss effizienter und transparenter in seinen Aktionen werden. Wir unterstützen den Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, in seiner Auffassung, dass die Legitimität des Sicherheitsrats davon abhängt, dass er repräsentativ für alle Völker und Regionen ist. Eine Reform und Erweiterung – gerade auch um Vertreter der Entwicklungsländer – ist notwendig. Deutschland ist im Rahmen einer solchen Reform auch selbst bereit, mehr Verantwortung zu übernehmen.

Wer sich über Ineffizienz und Versagen der Vereinten Nationen beklagt, muss sich immer darüber im Klaren sein: Die Vereinten Nationen, das sind wir – 191 Mitgliedsstaaten. Bei allen Differenzen und politischen Unterschieden bleiben angesichts der globalen Herausforderungen unseres Zeitalters nur die Vereinten Nationen die geeignete Plattform zu ihrer Lösung.

Deutschland ist aufgerufen als nicht-ständiges Mitglied im Sicherheitsrat einen besonderen „Beitrag zur Wahrung des Weltfriedens“ zu leisten, so, wie es Art. 23 der Charta der Vereinten Nationen für die Mitglieder des Sicherheitsrates formuliert. Die größten Herausforderungen dabei sind die Konflikte im Nahen und Mittleren Osten, vor allem im Irak und zwischen Israel und dem palästinensischen Volk, das mit Recht und Nachdruck endlich seinen eigenen Staat verlangt. Dabei darf Afrika nicht zum vergessenen Kontinent werden und die Vereinten Nationen nicht zu einer Auffangstelle für Verantwortung, die die Staatengemeinschaft von sich wegschiebt. Schon jetzt werden die größten Friedensmissionen in Afrika durchgeführt: in Äthiopien und Eritrea, in Westafrika, Sierra Leone – und dem Chaosgebiet der Großen Seen im ehemaligen Zaire.

Der deutsche Beitrag im Sicherheitsrat dabei ist wichtig. Deswegen und angesichts der Tatsache, dass die Bundesrepublik als traditionell drittgrößter Beitragszahler gemeinsam mit den USA und Japan zusammen fünfzig Prozent aller Kosten trägt, ist die immer wieder aufflammende Diskussion um eine Reform des Sicherheitsrates und dabei auch die Aufnahme von Japan und Deutschland mit Vertretern anderer Kontinente als neue ständige Mitglieder verständlich und begründet. Ein europäischer Sitz kann noch für lange Zeit keine echte Alternative sein. Damit würde Europa zudem in der jetzigen Struktur der

Vereinten Nationen an Einfluss verlieren. Mit den ständigen Mitgliedern Frankreich und Großbritannien, den beiden nicht-ständigen Deutschland und Spanien und dem Beitrittsland Rumänien verfügt die Europäische Union derzeit de facto über fünf Stimmen in dem 15-köpfigen Gremium!



Sitzung des UN-Sicherheitsrats unter dem Vorsitz von Bundesaußenminister Joschka Fischer.

Foto: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung

Ob der Anspruch der Europäischen Union auf eine Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik in der täglichen Arbeit des Sicherheitsrates aber machtvoll und effizient reflektiert wird, dies sei dahingestellt. Die weichen Formulierungen des EU-Vertrages in Art. 19 lassen Briten und Franzosen nach wie vor viel nationalen Spielraum. Wäre eine Änderung hier nicht doch am Ende leichter zu erreichen als eine Reform der Charta der Vereinten Nationen? Die Demonstration einer europäisch zusammengesetzten Delegation im Sicherheitsrat, die im Ermessen eines jeden neuen nicht-ständigen Mitglieds läge, steht noch aus. Auch Deutschland hat dies im Rahmen seiner derzeitigen Amtszeit nicht anbieten wollen.

Deutsche bei den Vereinten Nationen – die Vereinten Nationen in Deutschland

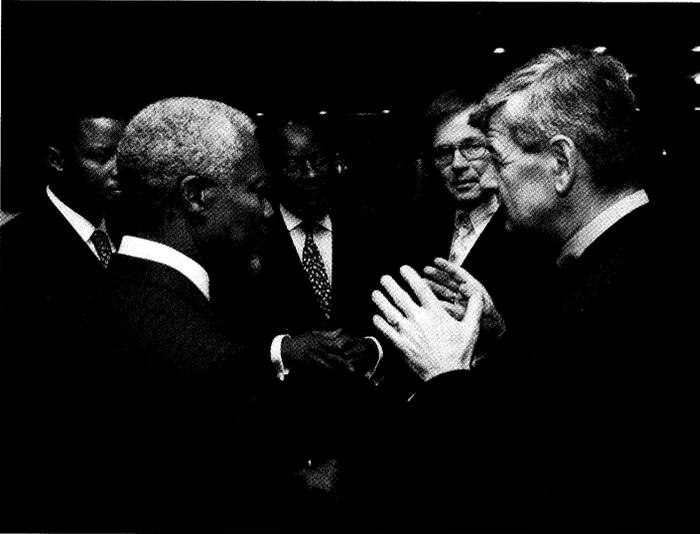
Angesichts des besonderen deutschen Engagements für die Vereinten Nationen ist es ein wichtiges Anliegen der Bundesregierung, auch angemessen durch deutsche Bedienstete in der Weltorganisation vertreten zu sein. Die personelle Repräsentanz soll der politischen und wirtschaftlichen Bedeutung Deutschlands Rechnung tragen. Hierzu hat die Bundesregierung durch die Einrichtung einer Stabsstelle zur Koordinierung der Internationalen Personalpolitik im Auswärtigen Amt bereits geeignete Maßnahmen ergriffen. Die Resonanz auf diese Initiative war ermutigend. Die Bundesregierung will das Interesse qualifizierter Bewerber fördern und sie gezielter auf die Anforderungen einer Tätigkeit bei den Vereinten Nationen vorbereiten.

Die Charta der Vereinten Nationen bestimmt, dass bei der Auswahl der Bediensteten neben einem „Höchstmass an Leistungsfähigkeit, fachlicher Eignung und Ehrenhaftigkeit“ auch eine möglichst breite geografische Verteilung zu berücksichtigen ist. Für alle Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen wird eine Personalquote als Zielgröße errechnet, die sich aus den drei Faktoren Finanzierungsanteil am UN-Haushalt, Bevölkerungsgröße und Mitgliedschaftsdauer ableitet. Staatsangehörige unterrepräsentierter Mitgliedstaaten sind bei Anstellungen bevorzugt zu berücksichtigen.

Deutschland war zum 31.12.2003 mit 133 deutschen Staatsangehörigen beim Personal des höheren Dienstes im Sekretariat der Vereinten Nationen vertreten und gilt damit noch als knapp unterrepräsentiert. Unter Einschluss des Verwaltungspersonals und der Kurzzeitexperten waren Ende 2003 im Sekretariat allerdings insgesamt 284 Deutsche – bei insgesamt ca. 2500 Stellen – beschäftigt. Deutschland stellt damit die zweitstärkste Gruppe nach den USA (309 Mitarbeiter).

Im Führungsbereich der Vereinten Nationen ist Deutschland zur Zeit durch Professor Klaus Töpfer vertreten, der als Exekutivdirektor das Umweltprogramm der Vereinten Nationen in Nairobi leitet. Der Deutsche Tom Koenigs leitet als Sonderbeauftragter des Generalsekretärs die Mission der Vereinten Nationen in Guatemala. Die Deutsche Angela Kane, bis vor kurzem noch Stellvertreterin des Sonderbeauftragten des Generalsekretärs der Friedensmission der Vereinten Nationen in Äthiopien und Eritrea, ist als stellvertretende Generalsekretärin mit Zuständigkeit für die Generalversammlung jetzt in die höchste je von Deutschland besetzte Position in New York aufgestiegen.

In der deutschen Öffentlichkeit ist wenig bekannt, dass zahlreiche Institutionen der Vereinten Nationen ihren Sitz in Deutschland haben. Am 1. Juli 1996 zog das Freiwilligenprogramm der Vereinten Nationen in einen repräsentativen Gebäudekomplex in Bonn-Bad Godesberg ein, den die Bundesregierung den Vereinten Nationen zur Verfügung gestellt hat. Er wurde vom damaligen UN-Generalsekretär, Boutros Boutros-Ghali, eingeweiht. Seitdem betreut das Freiwilligenprogramm der Vereinten Nationen von dort aus seine rund 2000 freiwilligen Entwicklungshelfer in aller Welt.



Bei der Eröffnung der Generalversammlung 2002 v. l. der Generalsekretär der Vereinten Nationen Kofi Annan; der Botschafter Namibias mit einem Mitarbeiter; der Verfasser des Artikels Botschafter Dr. Hanns Schumacher; Bundesaußenminister Joschka Fischer.

Foto: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung

Mit dem Informationszentrum der Vereinten Nationen, den Sekretariaten des Übereinkommens über wandernde wildlebende Tierarten, einschließlich der damit verbundenen Sekretariate der Abkommen über die Erhaltung der Kleinwale in Nord- und Ostsee, der europäischen Fledermäuse sowie der wandernden Wasservogel im afrikanisch-eurasischen Raum, dem Sekretariat der Konvention der Vereinten Nationen zur Bekämpfung der Wüstenbildung und dem Sekretariat der Klimarahmenkonvention sind weitere Organisationen der Vereinten Nationen nach Bonn gezogen. Darüber hinaus haben in Bonn das Internationale Zentrum der UNESCO für Berufsbildung und das Europäische Zentrum für Umwelt und Gesundheit der Weltgesundheitsorganisation (WHO) sowie ein Büro der Internationalen

Arbeitsorganisation ihren Sitz. Ein Forschungszentrum der *United Nations University Tokyo for Environment and Human Security* hat 2003 seine Arbeit in Bonn aufgenommen. Auch andere deutsche Städte sind Sitz von Organisationen der Vereinten Nationen: In Frankfurt befindet sich mit dem Büro der *International Finance Corporation* eine Außenstelle der Weltbank, Berlin beherbergt eine Mission des Hohen Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen und in Hamburg nahm im Oktober 1996 der Internationale Seegerichtshof mit der Ernennung seiner Richter die Arbeit auf.

Der Internationale Seegerichtshof ist zentraler Bestandteil eines umfassenden Streitbeilegungssystems, dem sich die Vertragsstaaten für alle zwischen ihnen entstehenden Streitigkeiten über Auslegung oder Anwendung des Seerechtsübereinkommens unterworfen haben. Er besitzt in einigen Fällen sogar ausschließliche Zuständigkeiten, etwa bei bestimmten Meeresbodenstreitigkeiten. Parteien am Verfahren können hier nicht nur Staaten oder internationale Organisationen, sondern auch natürliche und juristische Personen sein. Auch bei Dringlichkeitsverfahren zur sofortigen Freigabe eines von einem anderen Staat zurückgehaltenen Schiffes besteht, falls die beteiligten Staaten sich nicht binnen zehn Tagen einigen können, eine ausschließliche und bindende Gerichtsbarkeit.

Das Bundeskabinett beschloss 1986, für den Internationalen Seegerichtshof ein Dienstgebäude auf einem bundeseigenen Grundstück in Hamburg zu errichten und einschließlich Inneneinrichtung unentgeltlich zur Verfügung zu stellen. Am 18. Oktober 1996 erfolgte die Grundsteinlegung des Neubaus, der am 3. Juli 2000 im Beisein des Generalsekretärs übergeben wurde. Die Bundesregierung bemüht sich darum, weitere Organisationen der Vereinten Nationen, aber auch andere internationale Einrichtungen, in Deutschland anzusiedeln. Vorrangiger Standort soll dabei auch in Zukunft Bonn sein, das zu einem nationalen und internationalen Nord-Süd-Zentrum mit Schwerpunkt auf Entwicklungs- und Umweltzusammenarbeit ausgebaut wird.

Fazit

Nach 31 Jahren als Mitglied der Vereinten Nationen hat Deutschland eines gelernt: Grundlegende Voraussetzung einer erfolgreichen Politik in den Vereinten Nationen ist, dass man sich der Möglichkeiten, aber auch der Grenzen der Weltorganisation bewusst ist. Es wäre verfehlt, die Vereinten Nationen als machtvolle „Weltregierung“ anzusehen, die in der Lage wäre, für alle globalen Probleme Lösungen

anzubieten und durchzusetzen. Solche Erwartungen können die Vereinten Nationen, auch aufgrund ihrer gegenwärtigen Entscheidungsstrukturen, nicht erfüllen. Den gewaltigen Herausforderungen durch die aktuellen globalen Probleme stehen begrenzte Handlungsspielräume und Ressourcen der Vereinten Nationen gegenüber. Auch daher ist eine nüchterne Einschätzung und Weiterentwicklung der Handlungsfähigkeit der Weltorganisation notwendig.

Auf der anderen Seite sind und bleiben die Vereinten Nationen die einzige Organisation, die Forum, Wegbereiter und Entscheidungsgremium zur Lösung globaler Fragen ist. Die Bundesrepublik Deutschland wird sich auch in Zukunft engagiert dafür einsetzen, dass die Weltorganisation so wirkungsvoll wie möglich dieser Aufgabe gerecht werden kann.

Anmerkungen:

1 Der Verfasser ist Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Finnland. Er äußert in diesem Artikel seine persönliche Meinung.

2 Statt der offiziellen deutschen Abkürzung VN wird im Folgenden bevorzugt die ausgeschriebene Form, in Zusammensetzungen jedoch gemäß dem Sprachgebrauch der deutschen Nachrichtenmedien die Abkürzung UN-/UNO- benutzt.

Der Autor **Dr. Hanns Schumacher**, geb. 1948 in Duisburg-Hamborn/Deutschland ist seit 2003 Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Finnland.

Studium: 1969–1973 Politologie und der Rechtswissenschaften. 1. Juristische Staatsprüfung 1973 und die 2. Juristische Staatsprüfung 1976. 1977–1979 Vorbereitungsdienst für den höheren Auswärtigen Dienst 1979 Promotion zum Dr. jur.

Dienst im Auswärtigen Amt: 1979–1982 Tel Aviv/Israel, 1982–1984 Port-of-Spain/Westindien, 1984–1993 Auswärtiges Amt/Bonn (1991–1993 als Sprecher), 1993 Botschafter in Windhuk/Namibia, 1997 Stellvertreter des Hohen Repräsentanten für die zivile Implementierung des Friedensabkommens von Dayton mit Sitz in Sarajewo/Bosnien und Herzegowina, 1999 Ständiger Vertreter des Leiters der Vertretung der Bundesrepublik Deutschland bei den Vereinten Nationen in New York/USA.

Anschrift:

Botschafter Dr. Hanns Schumacher
Krogiuksentie 4B
FIN-00340 Helsinki
E-Mail: info@deutschland.fi

Hanns Schumacher

Germany in the United Nations

The United Nations are the institution which alone can meet the great challenges like protecting human rights, preventing crises, assisting victims of catastrophes, fighting poverty and protecting the environment. Therefore the European Union is devoted to improving the possibilities of the United Nations to effectively take action, and Germany in turn views multilateralism as a basic principle of her foreign policy. She especially tries to promote human rights and democracy.

Cooperation of Germany and the European Union is effectuated e.g. by so-called priority lists issued by the Union, the position of which very often attracts the support of other nations. Germany has been especially engaged in the pacification of Afghanistan and Bosnia-Herzegovina. In 2002 she was elected for her fourth term as a non-permanent member of the Security Council – with the best result ever (180 in favor out of 183).

The recovery of Germany shows that a development towards peace and justice is possible and obliges us to relentlessly strive for it. Germany has helped to frame the Brahimi Report on peace mediation through the United Nations, and contributes the lion's share (9000 men) to peace keeping operations mandated by the United Nations. She should, however, also increase her share operations undertaken directly by them.

The situation of today in Afghanistan, liberated from the Taliban in concordance with the Charter of the United Nations, compares favorably with the situation in Iraq, where action was taken on false grounds and against international law. This underlines the importance of enhancing the role and potential of the United Nations.

Against the challenge put up by international terrorism the well-established means are disarmament, arms control and non-proliferation are as important as ever. But fanaticism can only be rooted out by creating social, material and cultural security. Outlaws can be checked by guaranteeing the universal access to rights – hence Germany was in the lead in establishing the international court of justice. In the long run, as the UNESCO and Germany agree, terrorism can best be fought by a dialogue of cultures and the opportunities for life time learning.

Enhancing the United Nations means strengthening the position of the General Assembly and turn the Security Council into a body truly representative of the world. The discussion about making Germany and Japan permanent members is already understandable because they together with the United States carry one half of the United Nations' financial burden. A seat for the European Union as a whole would at the moment reduce the position in Europe in the Council. Germany also strives to be well represented in the staff of the United Nations.

The overall figures put her in second position after the United States, but in the higher echelons Germany is slightly underrepresented, but Klaus Töpfer (environmental program), Tom Koenigs (Guatemala mission) and Angela Kane as deputy Secretary General are outstanding members of the higher executive. Moreover, many institutions of the United Nations operate from Germany, among others the International Maritime Court.

Der Finnland-Österreich Verein

Im Jahre 1957 veranstaltete eine Vereinigung städtischer Beamter Deutschkurse mit der gebürtige Österreicherin Clarisse Autti als Lehrerin. Frau Autti regte damals die Gründung eines Vereins an, und die erste Versammlung fand im Hotel Helsinki im Herbst 1957 statt. Die Juristen Lauri Suomela und Seppo Horsti erstellten die ersten Satzungen. Dem Vorstand gehörten zehn Mitglieder an, zur Präsidentin wurde Clarisse Autti gewählt und Eeli Autti fungierte als Sekretär.

Als erstes konkretes Ziel nahm man sich vor, Verbindung mit den in Finnland lebenden Österreichern und mit Freunden Österreichs aufzunehmen. Unter Mithilfe der österreichischen Handelsvertretung organisierte man auch eine Reise nach Wien, an der vier Mitglieder teilnahmen. Der fröhlichen Reisegesellschaft standen in Wien Architekt Egon Gadolla mit Gattin Mirjam als Guide zur Seite. Egon Gadolla hatte eine Zeit lang im Büro Alvar Aaltos gearbeitet und war, zurückgekehrt nach Wien, dort maßgeblich an der Gründung der Österreichisch Finnischen Gesellschaft (ÖFG) beteiligt.

Nach Frau Autti fungierten folgende Personen als Vereinspräsidenten/innen:

Architekt AARNO RAVELA	1960 – 64
Dir. HARRI PARMAKKA	1965 – (†8.11.65)
Prof. PEKKA HEINÄNEN	1966 – 78
Vizebürgermeister AARNE I. VÄLIKANGAS	1979 – 88
Dir. EDUARD ZUKALE	1989 – 90
Oberstleutnant ERKKI RIKKONEN	1991 – 96
Dipl.-Ing. HANS RATHMAYER	1996 – 2003
Magister TERO KALLIO	2003 –

Der Finnland-Österreich Verein wurde in den vergangenen Jahrzehnten immer von den offiziellen Vertretern Österreichs in Finnland tatkräftig unterstützt. In dieser Zeit haben die Botschafter Gödel, Hobel, Pichler, Pfusterschmidt-Hardenstein, Binder, Dengler, Rudofsky, Eitmayer und nun Querner gewirkt. Traditionell war auch immer ein Vertreter der österreichische Botschaft oder der Handelsvertretung im Vorstand vertreten. Um nur einige zu nennen, Hans Salomon, Rosamunde Erhö, Heidemarie Gürer, Raija Griesler, Camillo von Walzl, Alfred Hobel, Franz Schröder, Monika Dolak, Raija Griessler.

Hier ein kurzer Überblick über die Tätigkeit des Vereins

1. Der Verein unterhält ein Büro in Helsinki in Zusammenarbeit mit dem Verein Schweizer Freunde in Finnland.
2. In anderen Teilen Finnlands wurden Zweigvereine initiiert und aktiviert: Lahti, Turku, Oulu. Mit ähnlichen Vereinen in Tampere und Rovaniemi gibt es Zusammenarbeit.
3. Seit September 1991 besteht eine Mitgliedschaft im Weltbund der Österreicher im Ausland, der Dachorganisation von Österreichervereinen weltweit.
4. Der Verein hat unter der Präsidentschaft von Erkki Rikkonen die Patenschaft eines Lehrlingsheimes des SOS Kinderdorfes in Espoo-Matinkylä übernommen. Rikkonen war selbst zehn Jahre lang Geschäftsführer des SOS-Kinderdorfverbandes in Finnland. Die SOS-Kinderdorfbewegung, von dem Österreicher Hermann Gmainer im Jahre 1949 gegründet, betreibt heute > 360 Kinderdörfer und > 1100 andere Hilfseinrichtungen in 125 Ländern der Welt.
5. Kochkurse für die spezielle österreichische Küche organisierten wir mit Chefkoch Johann Schlag vom Hotel Intercontinental in Helsinki.
6. Mittel für Stipendien, Schüleraustausch und Kulturaustausch werden unermüdlich beschafft, ebenso für spezielle Kooperationsprojekte.
7. Ein Aufsatzwettbewerb mit österreichbezogenen Themen wird seit 1991 für alle Gymnasien in Finnland mit Deutsch als erste Fremdsprache angeboten. Als Preise konnte der Verein zwei Sprachkurse in Österreich inklusive Aufenthalt und Flugreisen zur Verfügung stellen, weiteres Geld- und wertvolle Buchpreise zusammen mit Sponsoren wie Collegium Austriacum, Austrian Airlines, Österreichische Botschaft in Helsinki und Finnair.
8. Nach Möglichkeit wird an der Organisation von Konzerten, Musikaufführungen, Dichterlesungen, Vortrags- und Sportveranstaltungen mitgewirkt und diese unseren Mitgliedern angeboten.
9. Weiteres Kulturangebot gibt es in Form von gemeinsamen Konzert-, Opernbesuchen, Kunstausstellungen, Ausflügen zu historischen Stätten und Betriebsbesichtigungen.

Es ist wohl bemerkenswert, dass die Gründung vieler solcher Freundschaftsvereine wie der Finnland-Österreich Verein unmittelbar nach Abschluss des österreichischen Staatsvertrages und damit nach Wiedererlangung der vollen Souveränität Österreichs erfolgte. Die Schwestervereine in Schweden, Norwegen und Dänemark feierten zwischen 2001 und 2002 ebenfalls ihr 45-jähriges Bestehen.

Porträt des Schweizerklubs in Finnland

Gegründet: 24.10.1929 in Helsinki

Mitgliederstruktur

Präsident 2003: Simon Riesen. Der Vorstand besteht aus sieben Mitgliedern (Präsident, Vizepräsident, Sekretär, Kassiererin und 3 Beisitzer).

130 Mitglieder (38 Familien und 92 Einzelpersonen).

Hauptsächlich zwei Generationen von Mitgliedern. Relativ viele junge Familien sind in den letzten Jahren zugezogen. Die Änderungen zeigen sich auch in der Zusammensetzung des Vorstandes: Vier „junge“ und drei „erfahrene“ Kämpfer.

Aktivitäten

Das Tätigkeitsgebiet ist vorwiegend in Helsinki und Umgebung. Die Anlässe sind oft in enger Zusammenarbeit mit der Botschaft und vermehrt auch mit *Sveitsin Ystävät Suomessa* (Freunde der Schweiz in Finnland). Seit Januar 2003 gibt es kein Klublokal und keine regelmässigen Klubabende mehr. Das Jahresprogramm bietet etwa einen Anlass pro Monat (ausser Juni/Juli).

Anlässe die fest im Jahresprogramm sind:

Jahresversammlung im Februar, Jassmeisterschaften im März, Bundesfeier am 1. August, Fondueabend im November, Kinderweihnachten und Klubweihnachten im Dezember.

Wechselnde Anlässe:

Racletteabend, Jassabende, Filmabende, Thema-Abende wie „Tessiner Spezialitäten“ oder „400 Jahre l'Escalade de Genève“, Gemeinsame Abende mit Vereinen aus deutschsprachigen Ländern, Kegelabende, Wanderungen und andere Ausflüge.

Es wird auch versucht ein Forum als Kontaktstelle für junge Familien aufzuziehen.

Informationen

Klubnotizen erscheinen zur Zeit 4-mal jährlich und informieren über das Klubgeschehen. Weitere Informationen werden über eine Email-Liste und auf der Homepage (der Botschaft) veröffentlicht. Die Kommunikation ist vorwiegend auf Deutsch.

Information über kulturelle Anlässe, die im Zusammenhang mit der Schweiz stehen.

Zum Finnland-Bild in der deutschen Literatur:

Der Finnische Krieg von 1808 dargestellt im Roman „Erich Randal“ (1856) von Theodor Mügge

„An einem schönen Septembertage des Jahres 1807 segelte ein kleiner Luggen, der aus den Scheren von Stockholm kam, über den Bottnischen Meerbusen und näherte sich, als es Abend werden wollte, dem weit zerstreuten Gewirr größerer und kleinerer Eilande und Felsklippen, welche unter dem Namen ‚Aland-Inseln‘ bekannt sind.“

Mit diesem Satz beginnt ein historischer Roman, der als das erste deutschsprachige literarische Großwerk gelten darf, in dem Finnland und seine Geschichte thematisiert werden. Geschrieben hat ihn der heute weitgehend vergessene, seinerzeit aber weit bekannte Schriftsteller Theodor Mügge (1802-1861). Der in Berlin lebende Mügge ist ein überaus produktiver Autor von Reisebeschreibungen, Novellen und Romanen, die ihn so bekannt machen, dass ihn eine „Literaturgeschichte der neueren Zeit“ von 1854 in eine Reihe mit Hölderlin und Jean Paul, Goethe, Schiller, Herder und Lessing stellt (s. Neumann 1854, 7ff.). Er schreibt Bestseller, die für damalige Verhältnisse erstaunliche Auflagehöhen erreichen. Mügge und sein Werk verdienen daher

Erich Randal.

Buchhandlung
von G. C. E. Meyer
in Braunschweig,
Landschaf, No. 2033-16.

Historischer Roman

aus der Zeit der Eroberung Finnlands durch die Russen
im Jahre 1808

von

Theodor Mügge.

Frankfurt a. M.

Verlag von Meidinger Sohn & Co.
1856.

Deckblatt der Erstausgabe des Romans
„Erich Randal“ im Verlag Meidinger Sohn & Co.,
Frankfurt am Main 1856.

Beachtung – insbesondere bei der Erforschung des Finnland-Bilds in der deutschen Literatur – auch wenn sein Name in heutigen Dichterlexika kaum noch Erwähnung findet.

Sein Roman über Finnland erschien im Jahre 1856 in Frankfurt am Main. Er trägt im Titel den Namen seines (zweitwichtigsten) Protagonisten, „Erich Randal“; im Untertitel heißt es vielsagend: „Historischer Roman aus der Zeit der Eroberung Finnlands durch die Russen im Jahre 1808“. Knapp ein halbes Jahrhundert trennen die Erzählzeit des Schriftstellers Mügge von der erzählten Zeit und dem Stoff seines Romans, dem Finnischen Krieg, in dessen Folge Finnland von Schweden losgelöst und Teil des Zarenreiches wird.

Da Mügge im kollektiven Gedächtnis nicht überlebt hat, darf man annehmen, dass das oben zitierte Lob Neumanns allzu verherrlichend ist, auch wenn einige Neuauflagen und Bearbeitungen seiner Werke noch nach dem 2. Weltkrieg auf den Markt gekommen sind und damit viele Jahrzehnte nach dem Tod des Schriftstellers fortgewirkt haben.

Noch 1953, also fast 100 Jahre nach der Erstveröffentlichung von „Erich Randal“, erscheint unter dem Titel „Erik Randal“ eine gekürzte Neuausgabe bei einem Schweizer Verlag. Im deutschen Buchhandel ist heute nur noch ein einziges Werk von Mügge erhältlich, die Novelle „Sam Wiebe“, erschienen in den 1960ern bei einem Bochumer Verlag in der Reihe „Lesetexte für die Schulen“. Beschrieben wird darin eine Sturmnacht an der nordfriesischen Küste, und sie mag damals wegen der Sturmflut von 1962 eine gewisse Aktualität erlangt haben.

In diesem Beitrag sollen zunächst Mügges Leben und Gesamtwerk vorgestellt und analysiert werden, nicht zuletzt, um „Erich Randal“ entsprechend situieren zu können. Im Anschluss steht die Darstellung Finnlands und der Finnen im Mittelpunkt: Anhand von Zitaten und Textauszügen wird vorgeführt, wie Mügge in seinem Roman dem Leser Land und Leute vor Augen führt. Dabei werden auch Fragen der Quellengeschichte und intertextueller Bezüge aufgeworfen sowie die Funktion dieser Darstellung innerhalb eines belletristischen Werks aus der Mitte des 19. Jahrhunderts diskutiert.

Der Schriftsteller und seine Zeit

Was für ein Mensch ist Mügge gewesen, was für ein Schriftsteller? Welche Ideen haben ihn beschäftigt? Welchen Problemen hat er sich in

seinen Werken angenommen? Welche Position bezieht er zu den brennenden politischen und gesellschaftlichen Fragen seiner Zeit? Welche Charakteristika prägen seine Novellen und Romane?

Was sich finden ließ an Briefen, Hinterlassenschaften und Selbstzeugnissen, an Besprechungen und Rezensionen, an älterer Forschung und Verlagsmitteilungen, fügt sich zu folgendem Bild zusammen: Theodor Mügge fällt bereits in jungen Jahren durch sein gesellschaftliches Engagement auf, das ihm sein Leben lang eignet. So leitet er zum Beispiel ehrenamtlich eine Handwerkerbibliothek, stiftet eine Darlehens- und Unterstützungskasse für Bedürftige und arbeitet aktiv im Tierschutz mit (den es auch schon im 19. Jahrhundert gegeben hat). Sein Denken und Handeln sind geprägt von den Ideen des Vormärz und der Revolution von 1848.

Theodor Mügge, der Sohn eines Kaufmanns aus Anhalt, versucht sich als junger Mann zunächst ebenfalls im Kaufmannsstand, besucht dann die Militärschule in Erfurt, holt schließlich sein Abitur nach, um in Berlin und Jena Geschichte und Philosophie zu studieren. Später verdient er als Schriftsteller und Journalist sein Geld.

Als junger Mann prägt ihn ein Hang zum Abenteuerlichen. Er ist Mitte 20, als er sich nach Südamerika einschiffen will, um unter Simon Bolivar für die Befreiung Perus zu kämpfen. Er gelangt aber nur bis London, wo er vom Ende des Krieges erfährt. Später will er auf der Militärschule in Erfurt Offizier werden, bringt es aber nach Querelen mit seinen Vorgesetzten nur bis zum Oberfeuerwerker.

Sein starkes politisches Engagement nimmt mit dem Jahre 1830 seinen Anfang, in Folge der französischen Juliunruhen, und es bestimmt sein Tun und Schreiben bis zu seinem Tod 1861. Mügge setzt sich streitbar für die Befreiung

von Fürstenwillkür ein. In Kampfschriften erhebt er seine Stimme für ein liberaleres Zensurgesetz in Brandenburg, in einer Reihe von Veröffentlichungen fordert er eine Verfassung mit allen Bürgerrechten und als Mitarbeiter der Nationalzeitung tritt er für einen geeinten deutschen Nationalstaat ein.

Es fehlen ihm zwar die spitze Zunge eines Heine oder die politische Radikalität eines Büchner. Mügge ist eher bürgerlich-gemäßigt zu nennen, Anhänger einer konstitutionellen Monarchie. Aber es reicht aus, um im Laufe seines Lebens mehrfach vom preußischen Obrigkeitsstaat drangsaliert zu werden: Seine Wohnung wird durchsucht, seine Schriften werden zensuriert oder verboten, er selbst kurzzeitig als „staatsgefährliches Individuum“ eingestuft (Ring 1863, 367). Eine Karriere als Hochschullehrer bleibt ihm verwehrt.

Wenn er auch in den 1850ern, im letzten Jahrzehnt seiner langen Schaffensphase, kaum noch für die Zeitung schreibt und auch keine Streitschriften oder kämpferischen Pamphlete mehr verfasst, so bleibt Mügge dennoch Zeit seines Lebens denselben Idealen und Überzeugungen treu. Sie bilden gleichsam das Gerüst all seiner Novellen und Romane und machen sich in seinem belletristischen Werk immer bemerkbar, auch wenn Mügge sie in eine unterhaltsam-abenteuerliche Handlung kleidet. Seine Vorlieben fürs Abenteuerliche, für spannende historische Stoffe und fremde Länder, für die vielen Lieb- und Leidenschaften, in die sich die Protagonisten seiner Geschichten verstricken, haben ihm im 20. Jahrhundert allmählich sogar den Ruf eines Schriftstellers von Trivilliteratur eingebracht. Diese Einschätzung mag man als Zwischenschritt von der einstigen Hochschätzung und Beliebtheit zum heutigen Vergessensein bewerten können.

Eine Vorliebe für ausgedehnte Reisen, vor allem in den Norden Europas begleitet ihn auch noch als gereiften Mann und Familienvater. Aus seinen Reiseberichten, die bei dieser Gelegenheit

entstehen, spricht eine wahre Skandinavien-Begeisterung.

Als Erzähler bevorzugt Mügge historische Stoffe. Der Roman „Erich Randal“ ist dafür nur ein Beispiel. In seiner rund drei Jahrzehnte währenden Schaffenszeit bringt er es auf Dutzende Romane und Novellen, die von einer enormen Produktivität zeugen. Der Umfang seines Schrifttums ist in der Tat imposant. Allein sein erzählerisches Werk füllt eine mehr als 30bändige Gesamtausgabe, die postum in Breslau erscheint. (Werkverzeichnis in Auszügen im Anhang.) Ungezählt sind seine Beiträge für Zeitschriften und Periodika. Sein Finnland-Roman „Erich Randal“ ist nicht nur eines seiner dickleibigsten Bücher, sondern darf überdies zu seinen ausgereiftesten Werken gezählt werden.

Charakteristika im belletristischen Schaffen Mügges

Im Gegensatz zu den schon erwähnten Heine und Büchner ist Mügge vor allem Verfasser längerer, erzählender Prosa. In einfacher Sprache und realistischer Erzählweise entfaltet er die Handlung seiner Geschichten, stets in strenger Chronologie und aus der Sicht eines unbeteiligten, allwissenden Erzählers. Bei der Betrachtung seines schriftstellerischen Werkes fallen bestimmte Vorlieben, Arbeitsweisen und Eigenheiten auf, die immer wiederkehren und die als typisch für Mügge bezeichnet werden können.

Theodor Mügge bevorzugt eindeutig historische Stoffe und sie führen den Leser häufig in exotische, abgelegene Länder. In den ersten Jahren seiner Arbeit als Schriftsteller sind dies die Karibik oder der Mittelmeerraum, später vor allem Skandinavien.

Insbesondere seine umfangreicheren Arbeiten sind geprägt durch eine Dialogizität, die den Werken gelegentlich dramatisch-bühnenhaften Charakter verleihen. Mügge verzichtet auf unmittelbar dargestellte Dynamik, um stattdessen in den Gesprächen seiner Figuren die Probleme der vergangenen Zeit erörtern zu lassen, die immer auch ein Licht auf die gegenwärtigen Probleme der Erzählzeit Mügges und die seiner ersten Leserschaft werfen.

Die Handlung wird vordergründig bestimmt von den Irrungen und Wirrungen zweier Liebender. Diese Liebesbeziehungen – in der Regel fast immer zwischen dem männlichen Protagonisten und einer jungen Frau, die häufig schon einem anderen versprochen ist – sind fester Bestandteil der Prosa Mügges. Sie müssen sich fast immer gegen nationale oder ständische Schranken behaupten, müssen gegen die Vorurteile ihrer sozialen Umwelt ankämpfen und sich in kriegerisch bewegten Zeiten bewähren.

Wenn häufig neben blutigen Kriegen und Eroberungen das private Eheglück der Protagonisten eine Art versöhnliches Ende markieren, dann wirkt das für den heutigen Geschmack wohl manches Mal versöhnlich-rührselig. Um einem breiten Publikums-geschmack zu entsprechen und um unterhaltsam zu sein, greift Mügge auch gelegentlich in die Mottenkiste der Trivialliteratur: dramatische Zweikämpfe, belauschte Gespräche, abgefangene Briefe, ungeklärte Herkunft oder rätselhafte Verwandtschaftsverhältnisse gehören zu diesen Topoi.

Dennoch wäre es m.E. zu kurzichtig, Mügge als Schriftsteller flacher Unterhaltungsliteratur abtun zu wollen. Als solcher wird er gelegentlich in heutigen Dichterlexika apostrophiert. Es widerspräche auch Mügges Selbstverständnis als Schriftsteller, der in Vorworten und Briefen immer wieder betont, dass er sich nicht als „Märchenerzähler des Orients“ versteht, sondern

als Schriftsteller mit einem dezidiert belehrenden, aufklärenden Ansatz.

In der Regel nehmen die Liebesgeschichten einen versöhnlichen Ausgang. Sie enthalten damit ein utopisches Moment, insofern die Liebe fast immer als eine Grenzen überwindende, ja völkerversöhnende Kraft erscheint, die sich darüber hinaus in bewegten Zeiten als einzige Konstante erweist.

Auf den ersten Blick scheinen diese Liebesbeziehungen und die Hindernisse, die sich einer glücklichen Verbindung entgegenstellen, der Hauptgegenstand der Geschichten zu sein. Da die Liebenden aber zugleich auch immer Repräsentanten ihres Standes oder ihrer Nation sind, ist unschwer zu erkennen, dass es Mügge darum geht, nicht nur für das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen, sondern auch für das der Völker sein Wort zu erheben – dabei Standes-, Religions- und Nationalitätengrenzen überwindend. In der Tat zieht sich diese Tendenz, teils in Andeutungen, teils unzweideutig zutage tretend, durch das gesamte Werk. Sein Roman „Erich Randal“ bildet darin keine Ausnahme.

Der Roman „Erich Randal“

Auch im „Randal“ bezieht Mügge Position für den Kampf der Völker um Selbstbestimmung und Freiheit, diesmal um das Ringen der Finnen für einen Nationalstaat mit Finnisch als Landessprache. Sein historischer Roman über Finnland und die russische Eroberung ist 1856 im Verlag Weidinger Sohn in Frankfurt a. M. erschienen. Nur wenige Jahre nach seinem größten Erfolg, dem Bestseller „Afraja“, der in Lappland spielt, legt Mügge damit erneut ein umfangreiches Buch vor, das den Leser in den hohen Norden Europas führt. Auch „Erich Randal“ wird zu einem Erfolg und erlebt

mehrere Neuauflagen, davon die erste bereits im Folgejahr, 1857.

In epischer Breite entfaltet sich die Romanhandlung um das Schicksal von Titelheld Erich Randal und seinen Freunden vor dem Hintergrund des damaligen Krieges. Die erzählte Zeit deckt eine Spanne von rund anderthalb Jahren ab, vom September 1807 bis zum Mai 1809. Das Buch gliedert sich in zwei etwa gleich lange Teile mit 21 bzw. 22 Kapiteln. Der erste Teil beschreibt die Zeit vor Ausbruch des Krieges, der zweite die dann einsetzende Eroberung Finnlands und ihre Folgen.

Dabei berichtet der erste Teil des Buches von der Reise schwedischer Gäste ins finnische Binnenland und ihrem Einleben. In vielen Gesprächen der Schweden mit ihren finnischen Führern wird das Leben in der finnischen Provinz thematisiert, die Geschichte des Landes rekapituliert, werden Traditionen, Volksglauben, Mythen und Märchen vorgestellt.

Besagter erster Teil, der bereits 444 Seiten umfasst, erscheint fast wie die Einleitung zum zweiten, der den Kriegsausbruch und die Eroberung Finnlands in den Vordergrund rückt.

Mügge setzt die Finnen in ein für den Leser überaus positives Licht, stellenweise darf man gar von Idealisierung sprechen. Das eingeklagte Recht auf Selbständigkeit erhält dabei einen ganz besonderen Rang; folgerichtig geißelt Mügge daher die Eroberung des Landes durch die Russen als schreckliches Vergehen.

Die Diskussion um eine finnische Republik und um nationale Unabhängigkeit, die im Roman geführt wird, ist allerdings zum Großteil als Anachronismus anzusehen. Eine solche hat es in der Zeit, in der die Handlung des Romans spielt, kaum gegeben – wohl aber Jahrzehnte später, in der Zeit, in der Mügge schreibt.

Der Begriff der Nation wird im Roman „Erich Randal“ zu einem zentralen Begriff. Nation im Sinne von Volksgemeinschaft konstituiert sich bei Mügge aus drei Bestandteilen: aus dem gemeinsamen kulturellen und geschichtlichen Erbe, aus dem Band der gemeinsamen Sprache sowie aus einer Reihe gemeinsamer Charaktereigenschaften und Neigungen.

Die Abstammung im biologischen Sinne spielt hingegen keine, oder nur eine untergeordnete, Rolle, wofür nicht zuletzt Titelheld Erich Randal, Nachkomme schwedischer Übersiedler, den Beweis liefert.

Die erwähnte schwedische Reisegesellschaft besteht aus einem Baron Arwed Bungen, seiner Schwester Ebba, ihrem Vetter Gustav Lindström sowie dem russischen Grafen Alexei Serbinoff. Sie sind unterwegs zum „Pajäne-See“, wo Arwed und Ebba einen Verwandten, den Gutsherrn Erich Randal, besuchen wollen. Schon in den ersten Sätzen bettet Mügge diese Reise in ihren zeitgeschichtlichen Kontext ein, indem er die wichtigen historischen Ereignisse aufrollt:

„Damals war eine bewegte Zeit auf Land und Meer. Die schwedische Hauptstadt lag voll Soldaten [...] Stralsund war von den Franzosen erobert [...]. Eben war die Nachricht eingetroffen, daß Kopenhagen sammt der Flotte von den Engländern erobert worden sei [...].“ („Randal“, 1)

Mügge liefert damit nicht nur eine gleichsam dokumentarische Orientierung, sondern er verknüpft sogleich die Reise der Schweden mit den bewegenden Vorgängen, die bald ganz Europa erfassen sollen. Die Abgeschlossenheit und Ungestörtheit der Reisegesellschaft wird sogleich als bloß scheinbare erkenntlich. Der Leser, der im übrigen durch den Untertitel des

Romans auf die Schilderung eines Krieges vorbereitet ist, darf unmittelbar annehmen, dass die Schicksale der Personen auf dem Schiff von den Wirren sich anbahnender Auseinandersetzungen erfasst werden.

Mügge setzt dabei ein historisches Hintergrundwissen voraus, insofern er – nicht nur am Anfang seines Werks – Namen nennt und auf Begebenheiten anspielt, ohne diese seinem Publikum näher zu erläutern; ein Vorgehen, das H.V. Geppert als „forcierte Oberflächlichkeit“ bezeichnet hat (Geppert 1976, 22f.). Hier wird weniger informiert als Atmosphäre geschaffen.

Zwar stellt Mügge in den zitierten einleitenden Abschnitten Distanz her, indem er die Geschehnisse als historisch und damit als vergangen kennzeichnet („September 1807“, „damals“...), doch macht er diese Distanz mittels szenischer Nähe bald wieder vergessen. Lange Dialoge, vor allem im ersten Teil des Romans, sind bei Mügge Strukturprinzip. Er tritt damit als Erzähler zurück und erreicht durch dramatisch anmutende Objektivierung der Handlung eine lebendige Unmittelbarkeit, die es ihm erlaubt, den Leser zu informieren, ohne als belehrender Erzähler im Vordergrund zu stehen. Dabei ist auch das Moment der Reise ein von Mügge geschickt genutzter Kunstgriff. Zusammen mit der Reisegesellschaft lernt so der Leser das unbekannte Finnland kennen, das den Reisenden nicht nur als Landschaft vor Augen tritt, sondern dessen Geschichte und Gegenwart ihnen durch die Gastgeber, Erich, Otho und andere, vorgestellt wird.

Im übrigen ist Mügge bemüht, eine möglichst authentisch wirkende Historizität aufzubauen, die er nicht nur durch das Auftreten historischer Gestalten herzustellen versucht, sondern auch durch das für gewöhnlich strikte Einhalten der Chronologie unterstreicht. Vor allem an den Kapitelanfängen finden sich Vermerke über den zeitlichen Ablauf. „Am 3. Mai war Sweaborg den

Russen übergeben worden...“ („Randal“, 628) – so beginnt beispielsweise das 9. Kapitel des zweiten Teils.

Als Erzählvehikel verwendet Mügge fiktive „mittlere Helden“ (Eggert 1971, 118), die weder zu den gekrönten Häuptern und Befehlshabern, noch zur einfachen Bevölkerung gehören, und die dem (bürgerlichen) Leser eine Identifikation erleichtern; Helden, die nach Lukács eher neutral und indifferent sind (s. Lukács 1981, 165). Durch sie, in erster Linie durch Otho Waimon und Erich Randal, macht Mügge Geschichte in ihren Entwicklungen und Auswirkungen nachvollziehbar. Sie erscheint nicht als übermächtige Schicksalsmacht, dem der einzelne oder ganze Volksgruppen wehrlos ausgeliefert sind und ohnmächtig gegenüber stehen. Geschichte ist bei Mügge durch Menschen und ihre Entscheidungen machbar. Konsequenz zu Ende gedacht heißt das auch, dass Gegenwart veränderbar ist. Alle (fiktionalen) Texte Mügges enthalten daher auch ein unterschwellig operatives Moment, d.h. eine Art Handlungsaufforderung (vgl. zur Terminologie Reiß 1976, 29ff.).

Obschon fiktiv, werden die Protagonisten in „Erich Randal“ in die Nähe historischer Personen gerückt. So soll etwa Otho, um dessen Herkunft lange Zeit ein Geheimnis rankt, der Sohn eines jener Offiziere sein, der 1788 dem „Angelabunde“ gegen Gustav III. nahe stand.

Sorgsam spart Mügge die Exponenten jener Kriege zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Napoleon und Alexander I., aus seinen Darstellungen aus. Eine Ausnahme bildet allein Gustav Adolf IV., der, von Mügge seiner Unnahbarkeit als Monarch entledigt, mit all seinen Schwächen und in privater Sphäre gezeigt wird. Sein Zögern im Krieg gegen Russland und sein Scheitern als politischer Führer wird verständlich, ja verzeihbar, wenn Mügge dem Leser die Kränklichkeit und geistige Schwäche des Königs vor Augen führt, der, trotz bester Vorsätze und fester Prinzipien,

für den Thron ungeeignet ist (vgl. „Randal“, 543 u. 797ff.).

Bemerkenswert ist, dass sich Mügge die Freiheit nimmt, die Lücken der Geschichtsschreibung zu schließen. Die Übergabe Sveaborgs (finn. Viapori, später Suomenlinna), deren Hintergründe bis heute einer endgültigen Klärung harren (s. Hällström 1993, 6), wird mit einem Verrat Cronstedts erklärt, der – wie Mügge es beschreibt – getrieben wird aus einer Mischung von Rachsucht gegen den König, Goldgier und Verführung („Randal“, 381ff). Mügge verlässt hier den Boden des historisch Gesicherten und überlässt die Handlung seinen eigenen Vorstellungen und Vermutungen. Allerdings greift Mügge damit die damals vorherrschende Meinung auf, dass Karl Olof (bei Mügge: Olaf) Cronstedt bei der überraschenden Übergabe Sveaborgs Verrat begangen habe. Der historische Cronstedt kämpfte bis zu seinem Tode 1820 um seine Rehabilitierung (s. Eigenbrodt 1900, 199f.; vgl. auch Sommer 1938, 201).

Unweigerlich wird man auch an J.L. Runebergs „Fänrik Ståls sägner“ erinnert, dessen erster Teil 1848, also noch vor dem „Randal“, erschienen ist und als berühmtes Werk der finnischen (schwedischsprachigen) Literatur Mügge nicht unbekannt gewesen sein wird. Im Gedicht „Sveaborg“, dem 17. der ersten Sammlung (in heutigen Ausgaben), kritisiert Runeberg den schwächlichen Verrat in scharfen Tönen. Ein erster Textvergleich legt die Vermutung nahe, Mügge hätte aus dem Werk Runebergs Anregungen erhalten. Zumindest für den Verrat von Sveaborg kann dies allerdings bezweifelt werden, da das erwähnte 17. Gedicht aus Rücksichtnahme auf noch lebende Nachkommen der Familie Cronstedt zu Runebergs Lebzeiten nie veröffentlicht und damit europaweit erst lange nach dem „Randal“ bekannt wurde.

Mehrfach verzichtet Mügge auf die unmittelbare Beschreibung von Kampfhandlungen. Vielmehr



Illustration aus J.L. Runebergs „Fänrik Ståls sägner“ von Albert Edelfelt entnommen dem Buch „Vänrikki Stoolin tarinat“, übersetzt von O. Manninen, Porvo 1944, S. 131.

lässt er diese erzählerisch durch eine Figur des Romans einholen (vgl. z.B. „Randal“, 664ff. u. 671ff.) oder nur durch Kanonendonner und Rauchwolken aus der Ferne miterleben (vgl. z.B. „Randal“, 727 u. 755). Dadurch vermeidet Mügge den Eindruck von Geschichte als großem Abenteuer. Geschichte ist bei Mügge, um es noch einmal deutlich zu machen, eher begriffbar als Kette bestimmter Ereignisse und Verwicklungen, die dem Leser in ihrer Entstehung durchschaubar gemacht werden und deren Entwirrung Aufgabe der Zukunft bleibt. Der Schluss des Romans, der weiter unten noch zitiert wird, zeigt, dass Geschichte von Mügge auch nicht als abgeschlossene Episode gesehen wird und kein blutleeres Museumsstück ist.

Aus dem Spannungsfeld von Historie (Finnischer Krieg von 1808), seiner literarischen Darstellung („Erich Randal“) und der geschichtlichen Zeit des Schriftstellers (1850er Jahre) lässt sich die Wirkungsabsicht und die geschichtsphilosophische Perspektive des Autors herauskristallisieren (vgl. Lützeler 1987, 9f.). Und die kann bei Mügge nur wie folgt verstanden werden: Geschichte ist nicht

irrational und fremdgesteuert, sondern ein von Menschen beeinflussbarer, begreifbarer Prozess, der mit seinen Folgen das Jetzt bestimmt und an dieses Jetzt Aufgaben und Forderungen stellt. Mügge zeigt sich damit erneut als optimistisch-fortschrittsgläubiger Mann, der an eine Zukunft glaubt, in der Menschen- und Völkerrecht einmal endgültig errungen sein werden. Er scheint in diesem Punkte der Philosophie Hegels verbunden zu sein, die die Weltgeschichte als „einen aufsteigenden Verlauf der Freiheitsverwirklichung“ (Volpi et al. 1988, 791) begreift.

Mit der erwähnten Schifffahrt von Schweden nach Finnland beginnt also das Buch. Die schwedische Reisegruppe befindet sich auf dem Weg nach „Abo“. Gemeint ist selbstverständlich Åbo (finn. Turku), damals noch wichtigste Stadt Finnlands. Zumeist verwendet Mügge die schwedischen geographischen Namen (Beispiel: „Tavastehuus“ statt „Hämeenlinna“), teils in eigenwilliger, wechselnder Schreibung.

Die als „Lustreise“ („Randal“, 2) bezeichnete Fahrt ist keineswegs für alle Teilnehmer eine Vergnügung, wie sich in den folgenden Kapiteln zeigen soll. Baron Bungen weiß bereits um die heimlichen Absichten Russlands, Finnland einzunehmen, und versucht sich über seinen Freund Serbinoff mit den kommenden Machthabern zu arrangieren. Bungen sieht seine Zukunft als Günstling Russlands auf einem Gut in Finnland, nicht zuletzt, weil er unter dem schwedischen König Gustav Adolf IV. in Ungnade gefallen ist. Serbinoff nutzt seinerseits die Reise, um geheime Informationen über Truppenstärke und Verteidigungseinrichtungen in Finnland zu sammeln. Während die beiden im Hintergrund ihre Intrigen spinnen und Kontakte zu Informanten und Handlangern pflegen, womit der Leser immer wieder unzweideutig auf das heraufziehende Unheil der Eroberung hingewiesen und vorbereitet wird, nehmen im ersten Teil des Romans die vielen Gespräche der Romanfiguren über die Geschichte Finnlands,

sein Volk und seine Sprache, aber auch über die große Politik und die Kriege in Mitteleuropa den breitesten Raum ein.

Die zentrale Figur des Romans ist nicht, wie man annehmen sollte, sein Titelheld, der Finnländer Erich Randal, sondern dessen Freund Otho Waimon. Othos Name macht ihn als Repräsentanten seines Volkes deutlich kenntlich (s.u.). Man darf daher mit einigem Recht behaupten, dass der eigentliche Protagonist des Romans das finnische Volk ist, dessen Schicksal am Beispiel eines herausragenden Vertreters veranschaulicht wird.

Otho, ein aufgeweckter, junger Mann, droht zunächst den Verlockungen des Russen Serbinoff zu erliegen, der Freundschaft heuchelnd die besten Absichten des Zaren mit den Finnen verspricht und der den derzeitigen Zustand Finnlands als schwedische Provinz in den dunkelsten Farben zeichnet. Auf einem Ball wird Otho jedoch unbemerkt Zeuge einer konspirativen Zusammenkunft von dem in russischen Diensten stehenden General Suctelen, Oberbefehlshaber von Fredrikshamn (finn. Hamina), und seinem schwedischen Counterpart Cronstedt, dem mächtigsten Mann auf Sveaborg. Bei dieser Zusammenkunft besprechen die militärischen Führer die Übergabe der Festung an die russische Seite, denen damit die Eroberung Finnlands erheblich erleichtert wird. Die schwedischen Offiziere handeln, wie Mügge deutlich macht, vor allem aus Abneigung gegen ihren König, den sie für starsinnig und unbelehrbar halten und der im eigenen Volk nur noch wenig Rückhalt besitzt (s. „Randal“, 379-386).

Otho ist über den geplanten Verrat empört und entschließt sich dazu, auf schnellstem Wege nach Stockholm zu reisen, um den König zu warnen. Auf seiner fluchtartigen Reise erleidet Otho jedoch Schiffsbruch und strandet auf einer der Åland-Inseln, womit der erste Teil des Romans endet.

Der zweite Teil berichtet dann von den einsetzen- den Kampfhandlungen und der Eroberung Finn- lands. Dabei rücken mehr und mehr historische Persönlichkeiten in den Vordergrund – Oberst Döbeln, General Adlercreutz, der Herzog von Südermann (Sic! Eigentlich Södermanland. DHS) u.v.a. – allen voran aber König Gustav Adolf IV., von dessen Entmachtung in den letzten Kapiteln des Buches erzählt wird.

Überhaupt breitet Mügge in „Erich Randal“ eine imposante Fülle von Daten aus, angefangen von historischen Ereignissen, über Angaben zu Land und Leuten bis hin zu einer kaum überschaubaren Zahl von (historischen) Personen. Von den mehr als 60 Figuren, die Mügge in seinem Roman auftreten lässt, sind rd. 40 historisch nachweisbar. Außerdem werden noch einmal knapp 50 weitere authentische Personen, v.a. aus Adel und Militär in Schweden und Russland, namentlich erwähnt. Es ist daher kaum daran zu zweifeln, dass Mügge bei der Niederschrift seines Romans auf (schriftliche) Quellen zurückgegriffen hat, denen all diese Informationen entstammen. Es gibt eine Reihe von Büchern, die als Quellmaterial in Frage kommen. Eines davon ist Carl Johan Holms „Anteckningar öfver fälttägern emot Ryssland åren 1808 och 1809“, der Augenzeugenbericht eines Regimentpastors, der 1836 in Stockholm erschienen ist. An einer Stelle seines Romans verweist Mügge explizit auf einen Augenzeugen:

„Das kleine schwedische Heer [...] war seit einigen Tagen nicht weiter geflohen und hatte den Russen bei Sikajocki ein glückliches Gefecht geliefert. Seltsameres ließ sich kaum denken, als diese Schaaren [...]. In Rennthier-, Wolfs- und Schafspelze doppelt und dreifach eingehüllt, boten diese Gestalten den unförmigsten Anblick. Viele Köpfe steckten in Pelzkappen,

die Füße in Pelzstiefeln, oder sie waren mit Pelz und Wollappen umwickelt [...] und in ihren pelzgedeckten Händen hielten sie die langen schwedischen Gewehre, welche[...] mit bloßen Händen aber häufig nicht angefaßt werden konnte[n], weil die Finger sogleich Frostblasen von dem kalten Eisen erhielten.

So beschreiben Augenzeugen das finnische Heer im Winter 1808 [...]“ („Randal“, 609f.)

Bei Holm findet sich tatsächlich eine Stelle, die Mügge als Vorbild gedient haben mag und die fast wörtliche Übernahmen verrät (vgl. Holm (1836) 1977, 86ff.) Zeit und Ort, Winter 1808 in der Nähe Uleåborgs (finn. Oulu), sowie die genannte Brigade aus Savolaks (finn. Savo), die sich in Nordfinnland mit dem Regiment aus Björneborg (finn. Pori) vereinigt, stimmen im Bericht Holms und im Roman Mügges überein.

Mügge erzählt an einer Stelle im „Randal“ von einer Begegnung zwischen dem Kollaborateur Baron Bungen und dem Finnlandsweden Munk, einem alten Major, bei der sich die beiden Männer über die Ereignisse von Sveaborg unterhalten.

„Der alte Soldat stöhnte kummervoll. Schmach! Schmach! murmelte er. Oh! oh! wer es erleben muß. Aber wenn der Verrath nicht gewesen wäre. Sweaborg! Cronstedt! Schande! Schande!

Wer kann denn behaupten, daß Sweaborg durch Verrath verloren ging und Admiral Cronstedt es verrieth? erwiederte Arwed, indem er dieselben Gründe anführte, welche später

General Suchtelen in seiner Schrift über den finnischen Krieg öffentlich gemacht hat.“ („Randal“, 667)

An solchen Textstellen wird die fiktive Historizität eher brüchig, wenn Mügge als Erzähler auf authentische Quellen verweist. Seltsam erscheint, dass der Schriftsteller beim Leser quasi voraussetzt, jene Schrift van Suchtelens zu kennen, denn welche die genannten ‚Gründe‘ sein mögen, die dort nachzulesen sind, bleibt unerwähnt.

Suchtelens Buch hat Mügge also mit Sicherheit gekannt. In Haltung und Perspektive sowie bei der Beschreibung der Beweggründe einzelner Personen weichen Suchtelen und Mügge jedoch stark voneinander ab. Die Schriften des Generals werden daher *eine*, keinesfalls aber die einzige Quelle für den „Randal“-Roman gewesen sein. (vgl. Suchtelen 1836, 71ff.).

Abschließend noch soviel zum weiteren Handlungsverlauf: Der schiffbrüchige Otho, der schließlich doch noch nach Stockholm gelangt und dem König Nachricht bringt, stößt bei Gustav Adolf auf wenig Entgegenkommen, notwendige Schritte zur Verteidigung Finnlands einzuleiten. Der König ordnet stattdessen Rückzug bis zum nächsten Frühjahr an, um sich auf einen bevorstehenden dänischen Angriff vorbereiten zu können. Bei einem nochmaligen Vorsprechen schlägt Otho die Aufstellung einer Volksarmee in Finnland vor:

„In Tavastland und Savolax denke ich in kurzer Zeit eine gute Zahl tapferer Bursche um mich sammeln zu können, die ihr Ziel nicht verfehlen. - Das Volk aufrufen! sagte der König in scharfem Tone. Ein Volkskrieg muß es werden, Majestät, wenn die Russen aus

Finnland wirklich noch einmal herausgeschlagen werden sollen. - Dafür habe ich Soldaten, sagte Gustav Adolf. Jakobinerwirtschaft will ich nicht im Lande haben.“
(„Randal“, 561)

Diese Textstelle scheint mir symptomatisch für Mügges Geschichtsauffassung, um noch einmal auf diese zurückzukommen. Sie scheint zumindest andeuten zu wollen, dass das Geschick der Völker eben nicht (nur) gelenkt werden kann von großen einzelnen, von den vermeintlich großen Männern der Weltgeschichte, sondern ebenso gut vom (einfachen) Volke (vgl. zu diesem Komplex auch Hakkarainen 1995, S.48ff.). In den Augen Mügges bot dazu die jüngere deutsche Geschichte mit den Befreiungskriegen von 1813 ein anschauliches Beispiel.

Zur Aufstellung einer Volksarmee in Finnland kommt es letztlich nicht. (Der) König Gustav Adolf IV. (des Romans) entlässt Otho aufgebracht aus seinem Schloss. Inzwischen wird das Gut Erich Randsals von den Russen erstürmt, Erich selbst gerät verwundet in Gefangenschaft, wird schließlich vor ein Kriegsgericht gestellt und verurteilt, zum guten Schluss aber durch einen bestochenen Wächter wieder befreit. Sweaborg ist derweil ohne Kampfhandlungen in die Hände der Eroberer gefallen. Mügge schildert eindrucksvoll die Wut der einfachen Soldaten und Mannschaften, die Festung widerstandslos übergeben zu müssen.

„Die Offiziere schienen zum größten Theil ziemlich gleichgiltig [...] zu sein. Viele waren froh, daß es so gekommen war, die Meisten schon gewonnen, um in russische Dienste zu treten [...]. Aber es gab doch auch tapfere Männer genug, mit gramvollen wilden Blicken, die ihre Degen gegen den gefrorenen

Boden stemmten und zerbrachen und mit schrecklichen Flüchen auf alle Verräther Griff und Scheide von sich schleuderten. Der ganze Weg [...] war mit zerbrochenen Gewehren und Waffenstücken bedeckt, denn die Soldaten in ihrer Wuth zerschlugen, was sie dem Feind überliefern sollten [...].“ („Randal“, 628f.)

der Erlösung, wo Finnland frei sein wird vom Russenjoche.“ („Randal“, 830)

Den Nachkommen von Erich, Otho und ihren Frauen, somit den folgenden Generationen, bleibt es also überlassen, die unbewältigt gebliebene Aufgabe zu erfüllen, hin zu nationaler Einheit und freiem Selbstbestimmungsrecht ihrer Landsleute.

Doch noch geben sich nicht alle Finnen geschlagen. Im 17. Kapitel des zweiten Teils beschreibt Mügge ein Scharmützel zwischen finnischen Partisanen und russischen Truppen bei „Kajana“ und erweckt durch den geschilderten Heldenmut der Finnen beim Leser Sympathie für deren Sache.

Theodor Mügge – so ließe sich sagen – zeigt sich als ein Schriftsteller der frühen Moderne, der daran glaubt, dass Geschichte überhaupt erzählerisch mittelbar ist und für die Rezipienten Folgen haben kann (vgl. Beutin et.al. 1984, 520), der noch an „geschichtliche Kontinuitäten“ glaubt, während die Postmoderne „nach den Menschheits-katastrophen“ des 20. Jahrhunderts zum „Überzeugtsein von historischer Diskontinuität“ tendiert (Lützelner 1990, 68f.).

Die Ereignisse in Finnland enden dennoch mit dem Sieg der Zarenarmee. Erich und dem noch einmal zurückgekehrten Otho gelingt jedoch mit ihren Freundinnen, Ebba und Mary, in einer Schaluppe die Flucht nach Schweden. Die letzten drei Kapitel spielen in Stockholm und handeln vom Putsch unter General Adlercreutz und Rittmeister Adlersparre.

Der Kampf um Finnland, das ja erst mehr als ein halbes Jahrhundert später (1917) seine Unabhängigkeit erlangen soll, entbehrt übrigens beim Erscheinen des Romans nicht einer gewissen Tagesaktualität. Der Krim-Krieg zwischen Russland und dem Osmanischen Reich, der zur Zeit der Entstehung und noch beim Erscheinen von „Erich Randal“ wütet, bringt die Frage der Zugehörigkeit Finnlands noch einmal auf. Das Kalkül der Westmächte, Frankreich und Britannien, Schweden zum Kriegseintritt gegen Russland zu bewegen, indem eine Wiedergewinnung Finnlands in Aussicht gestellt wird (s. Sommer 1938, 227f; Müller 1994, 316), geht allerdings nicht auf, da Schweden neutral bleibt. Immerhin wirbt aber die Meidinger Sohn & Comp. – Verlagsbuchhandlung mit dem Versprechen, dass in Mügges Roman der Leser auf einen Schauplatz geführt werde, „auf den zur Stunde Aller Augen mit spannender Erwartung [...] gerichtet sind, auf die Ostsee und Finnland“ (Werbetext des Verlages im Anhang von „Randal“, ohne Nummerierung).

Erich, Otho und die ihnen nun angetrauten Frauen aber ziehen sich nach Wärend, Ebbas Geburtsort, zurück, um abseits der großen Politik als einfache Bauern zu leben.

Mit wenigen Sätzen holt der Erzähler abschließend die Geschichte ihres Weiterlebens und Sterbens ein, überbrückt die Spanne mehrerer Jahrzehnte zwischen den dargestellten Geschehnissen hin zur eigenen Erzählzeit und endet wie folgt:

„Und dort [in Wärend/Schweden – DHS] ruhen sie nun Alle unter den rauschenden hohen Tannen, aber in den Höfen am See warten ihre Kinder und Enkel noch immer auf die Stunde

Zur Darstellung Finnlands

Vorüberlegung

Literatur wird hier bis zu einem gewissen Grade als mimetisch betrachtet, als eine Form der Imitation von Realität. Personen, die uns in dieser (imaginierten) Realität begegnen, führen für uns ein Leben, von dem wir annehmen, das es vielschichtig ist und sich entwickelt, uns aber nur ausschnitthaft vorgeführt wird. Von dem aber, was wir erfahren, können wir versuchen, auf weitere Aspekte im Leben dieser Personen zu schließen.

Wir kommen kaum umhin, über das im literarischen Text Gesagte auch die Vorvergangenheit, die ungenannten Beweggründe ihrer Handlungen oder die mögliche Zukunft der genannten Personen zu rekonstruieren und uns auszumalen. Leerstellen, die (literarische) Texte notwendig immer aufweisen, sind wahrscheinlich nur unter der Voraussetzung zu füllen, Romanfiguren wie wirklich lebende Menschen zu betrachten und unsere Erfahrungen aus der eigenen Lebenswelt in die imaginierte zu übertragen.

Wohl nur deshalb kann uns Belletristik auch gefühlsmäßig ansprechen, uns fesseln oder erschüttern, weil wir der Memis erliegen, weil wir uns hineindenken und einfühlen können. Als Leser leihen wir den Charakteren unsere Gefühle und Gedanken, „nur so wird aus den Schriftzeichen eine fiktive Wirklichkeit“ (Bredella 1980, 115). Und nur wenn wir von dieser Prämisse ausgehen, macht es Sinn, Einzelheiten an Informationen, die ein Text über eine Romanfigur hergibt, zu einem mehr oder weniger ganzheitlichen Charakterbild zusammenfügen und es interpretieren zu wollen.

Obwohl diesem ‚realistischen Standpunkt‘ zuneigt wird, soll das die puristisch-semiotische Seite nicht völlig ausschließen, die – mit Rimmon-Kenan (vgl.

ders. 1983, 31ff.) – die Existenz von Personen in der literarischen Fiktion bestreitet oder sie bestenfalls als Teil eines Bildes auffasst. Denn natürlich verweist jede Figur eines literarischen Werkes, das mehr sein will als die beschreibende Aneinanderreihung von Begebenheiten, zugleich auf eine andere, vielleicht höhere Ebene und ist somit wie ein Zeichen zu verstehen und zu behandeln. Ihr Verweischarakter hebt sie über die Leibhaftigkeit ihrer letztlich ja nur vorgespiegelten Realität hinaus.

Konkret: Wenn wir zum Beispiel im Roman Mügges über einen fiktiven Otho Waimon dieses oder jenes lesen, dann stellen wir uns diese Figur so oder so vor, denken uns dies und jenes dazu, und erhalten eine gewisse Vorstellung von einer Person, die sich prinzipiell nicht von dem Wissen über einen Bekannten unterscheidet, den wir in persona kennen. Die Imitation der Realität ist gelungen. Zugleich ist dieser Otho Waimon für uns mehr als eine x-beliebige singuläre Person, vielleicht schon deshalb, weil ein Schriftsteller es für wert befunden hat, sie zu erfinden und über sie zu schreiben. Die Figur des Otho Waimon repräsentiert: vielleicht einen Typ von Mensch, vielleicht eine Art zu leben, vielleicht eine bestimmte gesellschaftliche Kraft oder eine gewisse Volksgruppe. Letzteres mit Bestimmtheit. Nur weil die Romanfiguren zugleich auch verweisen, bezeichnen, für etwas stehen, kann hier überhaupt von einer ‚Darstellung der Finnen‘ in einer gewissen Allgemeinheit und Repräsentativität die Rede sein.

Stammvater Wainemonen: Poetische Nationalbegabung

Dass Otho Waimon in erster Linie Repräsentant seines Volkes ist, macht bereits sein Nachname deutlich. Das soll folgende Textstelle belegen: In „Abo“ sprechen er und die Gäste aus Stockholm über eine besondere Begabung, die den Finnen

nachgesagt wird, das Dichten und Liedersingen, in deren Vortrag sich Othos Diener Jem soeben in einem Wirtshaus hervorgetan hat. Otho fragt seine Verwandte Ebba:

„Wissen Sie, womit mein Diener Jem diese ganze Gesellschaft unterhielt [...]? Er besang den Markt, das prächtige Wetter und alle Herrlichkeiten und Schönheiten, welche hier beisammen waren, allein es fehlte gewiß auch nicht dabei an Spötereien, denn dieser Hang zur Satyre bildet immer die beste Würze zur allgemeinen Belustigung.

Herr Jem ist somit ein Naturdichter? sagte Ebba. [...]

Wir haben von beiden keinen geringen Vorrath, erwiederte Otho wohlgefällig umherblickend.

[...] ich vermüthe [...], daß der unbekante Stammvater meines Geschlechts ein berühmter Dichter gewesen ist. Sie müssen wissen, fuhr er zu dem Fräulein gewandt fort, daß der verehrteste und erste der alten Götter meines Volks kein wilder Gott der Schlachten und des Krieges war, sondern ein schöner Jüngling voller Abenteuerlust, der mit seiner Harfe die Welt durchzog und viel Merkwürdiges erlebte, ehe er von dem Christengotte überwältigt wurde. Dieser Gott des Gesanges, der Dichtkunst und des belebenden Feuers hieß Wainemonen. Ich glaube daher, daß mein Name eine Ableitung davon ist und mein Urvater ihn auf würdige Weise erwarb.“

(„Randal“, 54)

Otho erkennt also in seinem Nachnamen eine Anlehnung an Wainemonen/ Väinämöinen, er fühlt sich mit diesem Gott seiner Vorväter verbunden, ist aber, wie weitere Ausführungen

deutlich machen, andererseits nicht so naiv, eine direkte Abstammung von einer Figur des Volksglaubens anzunehmen. Den Gott ‚Wainemonen‘ rückt Otho in ein äußerst positives Licht und stellt ihn zugleich in Gegensatz zu den kriegerischen Göttern anderer Völker. Dadurch erscheinen auch er und sein Volk als friedliebend. Ungewöhnlich ist jedoch das Epitheton „Jüngling“ auf Väinämöinen, der ja, wie es in den Liedern des Kalevala heißt, bereits als gereifter Mann geboren wird. Möglich, dass Mügge den Gott Wainemonen/Väinämöinen seinem Nachfolger, dem jungen Otho, ähnlich sein lassen wollte und sich deshalb eine solche Abänderung des überlieferten Stoffes erlaubt hat.

Deutlich wird schon durch die Art, wie Otho spricht und auf die anderen eingeht, dass der Schriftsteller es darauf anlegt, beim Leser Sympathien für ihn zu wecken. Otho wird auch, obwohl erst nach 45 Romanseiten eingeführt, zur zentralen Identifikationsfigur, die automatisch die meiste Aufmerksamkeit auf sich zieht und Empathie erregt. Mit Wainemonen, dem friedlichen Gott des Gesanges und der Dichtkunst, wird nicht nur Otho in eine Reihe gestellt, dessen Nachname eine Abwandlung dieses Götternamens ist, sondern die Finnen überhaupt. Mehr als einmal werden sie als ein Volk der Poesie und der Lieder bezeichnet und gezeigt. Mehrfach wird auch betont, dass die Finnen lieber mit dem Wort als mit der Klinge streiten. So erfährt der Schwede Arwed Bungen nach der Ankunft am „Päjäne“ von Gutsherr Erich Randal von folgendem Streit zwischen einem (schwedischen) Probst und einem einfachen (finnischen) Diener.

„[Erich:] Ein junger Mensch, Jem Olikainen, der jetzt Otho's Diener ist, wurde von dem Propste eines Vergehens beschuldigt, das ihn in's Zuchthaus gebracht haben würde. Otho trat jedoch für ihn auf, und bewies die Grundlosigkeit des Verdachts; bald

darauf erschien ein Spottgedicht, wie es hier gewöhnlich geschieht, wenn etwas vorkommt, das Aufsehen erregt; denn Sie müssen wissen, daß dies die gewöhnliche Art der Rache unter den Finnen ist. Sie rächen sich nicht mit Messerstichen, nicht mit Brand und Mord, sondern sie besingen ihren Feind und geben ihm dem allgemeinen Gelächter preis, was oft mit mehr Witz und Feinheit geschieht, als man es einfachen Landleuten zutrauen sollte.“ („Randal“, 125)

Bei einer Bärenhatz darf der Leser dann auch miterleben, wie die Finnen nicht nur mit Speißen und Schlingen, sondern auch mit Liedern auf die Jagd ziehen und singend den wilden Tieren auf den Leib rücken.

Die finnische Natur: Spiegelbild der Finnen

Finnlands Bewohner werden als durch und durch friedlich gezeichnet und oft mit der stillen Natur des Landes verglichen. Bei einer Kahnfahrt, bei der Erich über die Seen des Landes spricht und dabei Kostproben seines naturwissenschaftlichen Wissens gibt, macht der Freiherr jedoch deutlich, dass das finnische Wesen auch andere Seiten haben kann:

„Diese Seen, sagte Erich, nehmen uns freilich einen großen Theil fruchtbaren Bodens, aber sie geben unserem Lande dafür ein eigenthümliches romantisches Gepräge, zugleich auch Speise vollauf, denn es wimmelt darin von den schönsten Fischen aller Arten. Wären diese Seen nicht vorhanden, so würde uns das Beste fehlen. Man

sieht an ihnen, wie merkwürdig diese Schöpfung ist. Ganz Finnland ist aus Granit gemacht, auf diesem liegt die fruchtbare Pflanzenerde, welche Millionen Jahre nöthig hatte, ehe sie sich zu solchen Lagern ansammeln konnte. Ueberall aber bricht durch Wald und Feld dennoch der Fels hervor, und diese Seen liegen in tiefen die Schaaalen von Granit, welche, wie alten Sagen melden, den Göttern einst als Trinkschaalen dienten, und dazu auch von ihnen geschaffen und geformt wurden.

Nur schade, fiel Ebba ein, dass das finnische Wasser so sanftmüthig ist, wie das finnische Blut.

In unserer Natur wechselt häufig die Ruhe mit plötzlicher Leidenschaft, erwiederte Erich. Wenn der Sturm [...] über den Pajäne rast, würden Sie Ihre Meinung ändern. Aehnlich sieht es mit den Menschen aus.“ („Randal“, 126f.)

Und wie zur Bestätigung von Erichs Worten zieht auch wirklich bald ein Unwetter auf, die die Kahnfahrt gefährlich werden lässt.

Die leidenschaftliche, stürmische Seite des finnischen Naturells zeigt sich ausgiebig im zweiten Teil des Romans, nach dem Ausbruch des Krieges. Da ist beispielsweise bei einem Scharmützel gegen eine Übermacht von russischen Truppen die Rede von unerschütterlicher Zuversicht, von Soldaten, die „*wie freie finnische Männer [...] leben und sterben*“ wollen („Randal“, 742), oder von dem aus Schweden zurückgekehrten Otho, der nun von „*unerbittlicher Rachgier*“ („Randal“, 747) getrieben zum Zweikampf mit Serbinoff antritt. Im Kontrast dazu stehen die Ausführungen im ersten Teil des Romans, vor Hereinbruch des Unheils. Das friedliche Leben in Finnland, so wird deutlich, wird immer nur von außen bedroht, und nur dann zeigen sich seine Bewohner auch von

einer harten, kämpferischen Seite. Schon auf der ersten Reise zum Gut des Freiherrn Randal versichert Otho, dass oft Kinder als Begleiter für Reisende eingesetzt würden, weil die Wege so sicher seien, ja dass im Lande „viele Thüren keine Schlösser“ hätten. Auf die Frage, ob denn nicht Raubtiere das Land unsicher machten, antwortet er lachend:

„Von diesen [...] haben die zweibeinigen von je den Finnen am meisten Schaden gethan“ („Randal“, 74).

Geschichte als leidvolle Erfahrung

Die Friedfertigkeit, die den Finnen wiederholt im Roman zugeschrieben wird, wirkt umso bewundernswerter angesichts der vielen schweren kriegerischen Zeiten, die sie immer wieder erdulden mussten, und in die sie durch ihre beiden großen Nachbarn verwickelt wurden. Wie leidgeprüft die Finnen sind, wird ebenfalls ausführlich von Otho mit seinen Verwandten besprochen:

„[Otho:] Was aber Finnland und die Liebe der Finnen [zum Schwedenkönig] betrifft, so weiß ich wahrlich nicht, warum diese so anhänglich sein sollte. Dies ist ein erobertes Land, für dessen Wohlfahrt wahrlich von je an, so wenig als möglich geschah. Seit Jahrhunderten sind wir beständig in Gefahr gewesen, einem anderen Herrn zuzufallen, denn Rußland und Schweden haben von uralter Zeit an um diese Beute gestritten.“ („Randal“, 97)

Nach weiteren Ausführungen kommt Otho auch auf die Kriege Peters des Großen zu sprechen:

„Finnland wurde erobert, sieben Jahre lang war es eine russische Provinz, bis es Peter im Frieden von Nystädt im Jahre 1721 an Schweden zurückgab. Er begnügte sich mit Livland, Esthland, Ingermannland und Karelien, aber er behielt die Schlüssel von Finnland, Wiborg und Kexholm, und überließ es seinen Nachfolgern, sich mehr zu holen. Das ausgeplünderte, verbrannte, verwüstete Land, in welchem kaum noch zweihunderttausend Menschen dem Tod entronnen waren, fiel den alten Besiegern der Finnen wieder zu.“ („Randal“, 97)

Schließlich diskutiert er mit dem Russen Serbinoff auch noch über den Krieg von 1741, den, wie Otho meint, „die Finnen der übermüthigen Adelpartei zu danken hatten, die in Schweden unter französischem Einfluss regierte“, und sie debattieren über die Kaiserin Elisabeth, die Finnland erstmals das Angebot machte „unter russischem Schutz künftig ein eigenes Reich in vollkommener, politischer Unabhängigkeit zu bilden“ („Randal“, 98). Diesem Angebot misstrauten die Finnen, denn, so erklärt Otho: „Gottes Gnade [...] hat den Finnen eine tüchtige Portion Misstrauen und Zähigkeit mit auf den Weg gegeben, dadurch wurden sie vor den Folgen arger List bewahrt.“ (ebd.) Diese Erörterungen ziehen sich über etliche Seiten, in denen die gesamte Geschichte Finnlands mit allen Wechselschlägen bis in die Gegenwart der Sprechenden hinein überblickartig aufgerollt wird. Verschiedentlich wirken diese Passagen fast aufgesetzt und in ihrer Ausführlichkeit mehr wie eine Vorlesung als wie die lebendige Diskussion einer Reisegruppe. Hier ist Mügge in seinem Bemühen sehr weit gegangen, Hintergrundinformationen über Finnland mit der Handlung des Romans zu verweben.

Deutlich wird hier aber zweierlei: Einerseits wird dem Leser die leidvolle Geschichte

dieses Landes voll bewusst, und Othos Urteil über seine Landsleute, misstrauisch fremden Versprechungen gegenüber und zäh in Zeiten der Not zu sein, erscheint glaubwürdig. Andererseits stellt sich Otho, den Arwed Bungen und Graf Serbinoff zuvor einen Halbwilden genannt haben, als überaus wohl informiert und gebildet dar. Er kennt sich nicht nur in der Geschichte seines Landes aus, sondern auch im schwedischen Adel und im russischen Zarenhaus. Die Jahreszahlen der Kriege und Friedensverträge weiß er sicher zu nennen, das Schicksal der Polen ist ihm ebenso so bekannt wie die Hintergründe der Türkenkriege. Sein Urteile über gekrönte Häupter und Adlige fallen differenziert aus und sind gut begründet: Karl den Elften schätzt er, weil dieser „dem Volke [...] Gutes“ tat und die Landesgesetze niemals verletzt habe und der deshalb in Ehren „Bauernkönig“ („Randal“, 102) genannt werde. Gustav den Dritten beschimpft er, weil er in Schweißereien Geld verprasst und gegen die Verfassung gehandelt habe. Hier scheinen auch stets Mügges eigene politische Überzeugungen durch, sein Plädoyer für eine konstitutionelle Monarchie, für eine bindende Verfassung und für Gesetze, die von einem gewählten Parlament erlassen werden, gegen die despotische Willkür adliger Häupter.

Othos Wissen, das sich bei seinen Ausführungen eindrucksvoll offenbart, macht einen außergewöhnlichen Eindruck und man wird kaum annehmen, dass auch die Bediensteten auf Halljala oder die Leute aus dem Kirchspiel in gleichem Maße belesen sind. Eine solche Darstellung der (einfachen) Finnen würde schlicht unglaubwürdig wirken. In dieser Hinsicht ist Otho wohl nicht repräsentativ zu nennen. Auf die überwältigende Mehrheit seiner Landsleute aber wird man, wie die Zusammenhänge im Roman klar machen, die Gefühle, Ansichten und Überzeugungen übertragen können, die Otho in seinem gelehrten Vortrag zum Ausdruck bringt. Er teilt mit ihnen die selben Grunderfahrungen und Hoffnungen. Das Unabhängigkeitsstreben

und die Freiheitsliebe werden als ein allgemeines finnisches Phänomen beschrieben und nicht nur als die Flause eines einzelnen Gebildeten. So sagt es auch der schwedische Probst Ridderstern, der mit tiefer Verachtung von all jenen Finnen spricht, die „von einem freien Finnland träumen, die finnische Sprache zur Landessprache erheben möchten, und aus diesem schmutzigen heruntergekommenen Stamm ein Volk bilden wollen“ („Randal“, 182f.). Zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren solche Bestrebungen allerdings eher schwach ausgeprägt. Unbestreitbar ist, dass solche sich bis zur Mitte des Jahrhunderts, also zu der Zeit, in der Mügge schreibt, deutlich herausgebildet haben.

Von Schweden und Russen wird den Finnen der beharrlich verfolgte Wunsch nach Unabhängigkeit als Halsstarrigkeit, ja als Zurückgebliebenheit ausgelegt:

„[Probst Ridderstern:] Die Eroberung Finnlands ist eigentlich niemals ganz vollendet worden. Man hätte die Sprache ausrotten, die alten Sitten und Gebräuche zerstören müssen. Die schwedische Bevölkerung blieb jedoch an den Küsten und in dem nördlichen Teile des Landes stecken, das Innere ließ sie wie es war. Der Adel gründete Rittersitze, aber seine Bauern und Pächter verharren in ihrer finnischen Starrsinnigkeit und Wildheit.“ („Randal“, 177)

Bald darauf heißt es noch einmal in einer anderen Bemerkung des Herrn Ridderstern: „Der finnische Bauer ist so eigensinnig wie ein Stier [...]“ („Randal“, 179). Und auch der schwedische Kammerherr Arwed Bungen verlaute: „Eigensinnig sein wie ein Finne, ist bei uns zum Sprichwort geworden.“ („Randal“, 43)

Dass dieses Misstrauen – im Roman ein ums andere Mal als typischer Wesenszug der Finnen erwähnt – allerdings berechtigt ist, beweist der weitere Gang der Dinge: der russische Überfall auf Finnland, die Zuarbeit schwedischer Kollaborateure und der schwache Verteidigungswille der schwedischen Krone. Insofern sind auch die im zweiten Teil des Romans beschriebenen Ereignisse, die Kriegswirren und die Eroberung des Landes, als eine Fortsetzung der vielen Leiden zu verstehen, die die (unschuldigen) Finnen erdulden müssen. Sie sind zu lesen als ein weiterer Bogenschlag in der Spirale von Schrecken und Gewalt, dem die friedlichen und freiheitsliebenden Menschen durch die Politik europäischer Großmächte immer wieder ausgeliefert sind.

Brutale Eroberer: Kontrastierung mit den Russen

Alle bislang genannten Eigenschaften, die Mügge den Finnen zuschreibt – Friedfertigkeit und Naturverbundenheit, eine poetische Naturbegabung, Genügsamkeit, aber auch Tapferkeit und starre Unnachgiebigkeit – kontrastieren mehr oder weniger scharf mit denen der Schweden und Russen.

Der Russe Graf Serbinoff bezeichnet die Finnen einmal, sich selbst dabei überlegen während, als „*ein so kindliches Volk*“ („Randal“, 224), von dem sich seine Landsleute deutlich absetzten. Überhaupt werden die Russen in ein sehr dunkles Licht gestellt, das nur gelegentlich von Mügge aufgehellt und freundlicher gestaltet wird. Mügge verhindert dadurch eine allzu klischeehafte Schwarzweiß-Zeichnung der Nationalitäten. In der Regel jedoch werden die Russen als überaus grausam in Szene gesetzt. Das klingt bereits im „Russenlied“ an, das von einem Spielmann angestimmt wird. Es heißt dort:

*„Ich war noch jung, ich war noch klein,
Da fiel der Russe ins Land.
Er nahm die Kuh, er nahm das Schwein,
nahm alles was er fand.
Meinen Vater hat er geschlagen todt,
Meine Mutter hat er verbrannt.
Die Bäche fließen so blutig roth,
Roth ist der finnische Sand. [...]“*
(„Randal“, 180)

Wie tief die Abscheu vor den Russen sitzt und wie lebendig vergangene Greuelthaten bei der finnischen Bevölkerung noch sind, zeigt etwa auch die Angst der Haushälterin Ulla vor einem russischen Angriff. Sie und die anderen Bediensteten des Gutshofes fürchten, dass die Angreifer aus dem Osten bald „*alle Kinder schlachten und braten*“ werden („Randal“, 477). Zu solch kannibalischen Auswüchsen soll es zwar nicht kommen, aber wie eine hinlänglich beschriebene Folterszene im besetzten „Helsingfors“ illustriert, steht die russische Soldateska ihrem schauerlichen Rufe nur wenig nach. Der junge Magnus Munk, eine Nebenfigur des Romans, Nachbarssohn der Randal-Sippe am „Pajäne“, wird wegen seiner Weigerung, in russische Dienste zu treten, das Opfer von Drangsalierungen. Seine erste Begegnung mit dem Folterknecht wird wie folgt geschildert:

„Er [der hereintretende Russe] war ein Herr von äußerst robuster Gestalt, und dem echten national-russischem Gesicht, mit hochstehender kleiner Nase, dicken Lippen, fleischigen Backen, schief stehenden Augen und strohgelbem Haar. Sein großer buschiger Backenbart hatte brandrothe Farbe und in seinen Blicken lag die Bestätigung der rohen Härte [...]“
(„Randal“, 633)

Der Beschriebene, ein Major Kruloff, prügelt den Finnen bald eigenhändig zusammen, lässt ihn in den Kerker werfen, verhören und erneut mit Stockschlägen martern. Der junge Finne aber bleibt standhaft und ruft: „Schändet mich wie ihr wollt [...] Gott erbarme sich meiner. Schande über euch, aber wer kann Anderes von Russen erwarten“ („Randal“, 639). Der russische Wortbruch und die Quälereien werden dabei durchaus nicht als Einzelfall, sondern als die Regel gezeigt.

Angesichts dieser Darstellung der Russen erscheinen die Finnen in einem umso makelloseren Lichte.

Der wankelmütige skandinavische Nachbar: Kontrastierung mit den Schweden

Anders verhält es sich mit der Darstellung der Schweden. Sie sind weniger leicht einer bestimmten Seite zuzuordnen. Dabei scheint ein Bruch durch den Roman zu gehen: Während Mügge im ersten Teil überwiegend falsche und schurkische Typen auf schwedischer Seite auftreten lässt (Bungen, Halset, Ridderstern, dessen Sohn Paulus, Oberst Jägerhorn u.a.), lernt der Leser im zweiten Teil viele heldenmütige Schweden (Finnlandsschweden) kennen, die sich mutig für die finnische Seite stark machen (Kommandant Döbeln, Oberst Sandels, die Soldaten Roth und Spuf u.v.a., davon die meisten historische Personen).

Während im ersten Teil des Romans die Finnen den Eindruck eines kleinen bedrohten Volkes erwecken, das von beiden Nachbarn gleichermaßen unterdrückt bzw. bedroht wird, wandelt sich Schweden im zweiten Teil immer mehr zu einem (Wunsch-)Verbündeten, ja zum Schutz verheißenden Mutterland. Dieser Wandel

wirkt nicht immer frei von Widersprüchen. Erst recht nicht beim Protagonisten Otho Waimon, der zunächst allzeit auf die Selbständigkeit Finnlands pocht, dann aber geradezu einen schwedisch (-finnisch)en Patriotismus entwickelt. Nicht zuletzt ist ja auch Schweden der letzte Zufluchtsort von Erich, Otho und den Ihren.

Ganz allgemein heißt es über die Schweden, wie in einem abschließenden Resümé gegen Ende des Romans, ausgesprochen von Jöran Adlersparre, einem Stockholmer Zeitungsverleger: „Zu viel leichtes Blut, zu wenig fester Sinn, das sind die Fehler unseres Volkes“ („Randal“, 825). Damit wird dem schwedischen Charakter etwas Wankelmütiges, Unstetes zugeschrieben, das dem als standhaft beschriebenen finnischen Wesen fremd ist.

Bauer Lalli und Bischof Heinrich: Legende und Umformung

Trotz mancher Ungereimtheit ist die spätere Anlehnung Finnlands an Schweden, wie sie im zweiten Teil des Romans immer deutlicher wird, von vornherein angelegt, ja ist der nicht immer bruchlos erscheinende Wandel ein vom Schriftsteller so vorgesehener. Das zeigt sich am deutlichsten in der versponnenen Familiengeschichte der Hauptfiguren. Unter anderem dichtet Mügge nämlich Erich und Otho eine Verwandtschaft mit dem heidnischen Lalli und seinem Henker an. Lalli ist der Name jenes sagenumwogenen Landmannes, der den Apostel der Finnen, Bischof Heinrich (Henrik/Heinrikki), durch einen gewaltsamen Tod zum verehrten Märtyrer gemacht hat. Hier greift Mügge einen Stoff auf, der in Finnland zur Legende geworden ist; einen Stoff, der durchaus historische Wurzeln hat, der vor allem aber in Volksdichtungen und Liedern überliefert worden ist und dabei vielfach ausgeschmückt und abgewandelt wurde.

Am bekanntesten ist sicherlich das Lied „Piispa Heinrichin surma“, das sich in Lönnsrots drittem Buch seiner „Kanteletar“ von 1840/41 wiederfindet (s. Lönnsrots „Kanteletar“ 1966, 249ff.; vgl. auch die deutsche Übertragung von Kunze 1976, 86ff.) Auf dieses Lied wird im Roman Mügges angespielt, wenn Otho seiner Schwester sagt: *„Spiel uns das Lied von Lully, deinem tapfern Ahnherrn, mein Schwesterchen, und von der Mütze des Bischofs Heinrich“* („Randal“, 144).

Das Lied – genauer: die Ballade – aus der „Kanteletar“ erzählt von zwei Brüdern, Erich und Heinrich mit Namen, von denen ersterer König von Schweden, letzterer Bischof in Tavastland ist („Hämeen Heinrichi“). Auf Ratschlag Heinrichs wird eine Fahrt durch das finnische Hinterland unternommen, um die dort lebende Bevölkerung zu bekehren. Auf diesem (friedlichen) Kreuzzug rastet Heinrich mit Begleitung bei einer Bauernfrau, wo er sich mit Heu, Brot und Trank eindeckt und dafür Zahlung hinterlässt. Als später der Gatte der Frau, der Bauer Lalli, heimkehrt, lügt sie ihm vor, die Besucher hätten sich in Haus und Hof bedient, ohne dafür zu bezahlen. Daraufhin reitet der aufgebrachte Lalli Heinrich und den Seinen hinterher und erschlägt den Bischof schließlich im Zorn. Zum Opfertod wird der Mord an Heinrich nicht zuletzt deshalb, weil der Bischof eine Flucht vor dem Verfolger und den Schutz durch seinen Diener abgelehnt hat. Der wilde Lalli aber wird im Lied bestraft durch die geraubten Insignien der Bischofswürde, Hut und Ring Heinrichs, die der Mörder sich aufsetzt. Als Lalli später den Bischofshut abnimmt und den Ring vom Finger zieht, bleiben Haut und Fleisch daran hängen.

Die Legende vom Heiligen Heinrich, der bis heute in Finnland verehrt wird, hat neben dem hier kurz referierten Balladeninhalt noch eine Reihe von Ausgestaltungen erfahren. So werden z.B. Wundertaten von den Reliquien des Bischofs berichtet. In der Literatur ist seine Geschichte mehrfach neu erzählt worden. Historisch belegt

sind jedoch nur der (um) 1154 unternommene Kreuzzug von Schwedenkönig Erich in Begleitung seines Freundes – nicht Bruders – Heinrich, einem gebürtigen Engländer, der später einen gewaltsamen Tod durch die Hand eines Verbrechers stirbt. Die Figur eines Bauern Lalli taucht erst ab dem 17. Jahrhundert in der Legende auf, wie Martti Haavio in einer Untersuchung festgestellt hat, sie kann also getrost als die Zutat menschlicher Phantasie oder religiösen Eifers bezeichnet werden (Haavio 1948, 156). Trotz verschiedener Namensvarianten (auch: Lallo, Lalle ...) ist ein „Lully“, wie es bei Mügge heißt, nicht bekannt. Es darf vermutet werden, dass Mügge hier falsch aus dem Gedächtnis zitiert hat.

Wie eine Nachprüfung zeigt, verfährt Mügge sehr frei mit dem Legendenstoff. Im Roman heißt es in einem Bericht Othos:

„Als Birger Jarl seinen Feldhern zurück ließ, um das Tavastland zu erobern, zogen sich die bedrängten Heiden endlich hierher [in eine Felsenburg] zurück, wo Jumala verehrt wurde. Hierher brachten sie Alles, was ihnen lieb war, ihre Kostbarkeiten, ihre Weiber und Kinder, endlich ihre eigenen Leiber, so viele deren übrig geblieben. Lully Waimon war ihr Held und ihr Häuptling und er vertheidigte dies heilige Thal mit Tapferkeit. Endlich aber drangen dennoch die Männer in Eisen gehüllt herein, und dort an jenem Felsen wurde so viel Blut vergossen, daß kein Regen und kein Schnee die rothe Farbe jemals wieder abwaschen konnte. Hier an dem Altare Jumala's wurde der letzte Kampf gekämpft. Hompus Randal erschlug den Häuptling Lully. Sterbend wurde Lully auf diesen Opferstein geworfen und verbrannt; um ihn her hingen an allen Zweigen und

Aesten der Eiche seine Freunde und Brüder, zur Ehre Gottes aufgeknüpft [...] („Randal“, 241)

Lalli (Lully), der Meuchelmörder aus dem Lied vom Tod des Bischofs Heinrich, erscheint in dieser kurzen Binnenerzählung bei Mügge als ehrenvoller Kriegsführer, als Verteidiger seiner Sippe, der von erbarmungslosen Kreuzrittern niedergemacht wird. Einmal mehr beschreibt Mügge die Finnen damit als edel und heldenhaft, zugleich als Opfer roher Gewalt durch fremde Eindringlinge. „Lally“ erhält im Roman den Nachnamen „Waimon“ und wird somit zum Ahnen Othos gemacht. Lallis Geschichte verschiebt Mügge in die Zeit des Birger Jarl, der rund ein Jahrhundert nach dem Heiligen Heinrich im Tavastland wirkte. Den Zufluchtsort der bedrängten Heiden, den Mügge „Lally's Burg“ nennen lässt, versetzt er in die Nähe des „Pajäne“-Sees, obwohl eine solche – wenn überhaupt – in der Landschaft Satakunta zu suchen wäre (Haavio 1948, 76f.). Ein fiktiver Hompus Randal, Urahn von Titelheld Erich, soll den Anführer der Widerständler erstochen haben.

Hier ist deutlich zu bemerken, wie wenig Mügge am Überlieferten liegt und wie wichtig es ihm ist, die Finnen nach seinen Vorstellungen vor die Augen des Lesers treten zu lassen. Doch nicht nur wird die Erzählung von „Lally Waimon“ zum besten gegeben, der Mügge den Anschein des Historisch-Verbürgten gibt, darüberhinaus soll sich das Gemetzel an jener bedeutungsschweren Stätte noch einmal wiederholen: 28 Kapitel später, nach Ausbruch des Krieges, werden hier schwedisch-finnische Truppen durch die Russen eingeschlossen, noch einmal soll sich der Boden auf „Lally's Burg“ rot färben vom Blut der Kämpfenden und noch einmal werden die Finnen ihre Unerschrockenheit unter Beweis stellen (s. „Randal“, 741ff.).

Derartige Querverbindungen zwischen einzelnen Kapiteln des Romans belegen übrigens, wie

durchdacht Mügge viele Handlungsstränge angelegt hat und dass die beiden Teile des Romans trotz mancher Unterschiede eng miteinander verwoben sind.

Was aber bedeuksam ist, ist die versöhnliche Weiterentwicklung in der Familiengeschichte von Otho und Erich, deren Vorfahren ja als erbitterte Feinde vorgestellt worden sind. Im Anschluss an die weiter oben zitierte Textpassage meint Ebba zu Otho:

„Der fürchterliche Hompus Randal, der sein Schwert in Lully's Blut tauchte, hat es durch all sein Wüthen nicht hindern können, daß sein Urenkel Lully's Enkel auf's herzlichste liebt, und beide so innige Freunde sind, daß der Eine gern für den Anderen sein Leben hingeben würde.

Das würde ich! rief Otho, [...] das würde auch Erich thun, leichter und freudiger noch als ich.“

(„Randal“, 242)

Die Annäherung zwischen Schweden und Finnen ist also schon im Verzeihen der alten Schreckenstaten angelegt. Dass Otho nicht nur in eine Ahnenreihe mit dem mythischen Väinämöinen gestellt wird, sondern auch noch mit dem legendären Lalli, bekräftigt die Interpretation dieser Figur als einen (fast allegorisch zu nennenden) Repräsentanten seines Volkes.

Edle Freiheitskämpfer: Der Angelabund

Darüberhinaus verquickt Mügge die Ahnenreihe Othos noch mit einer dritten, (pseudo)historischen Figur: Othos Vater, Oberst Ingar Waimon. Dieser, so erfährt der Leser allmählich, soll Mitglied des „Angelabundes“ von 1788 gewesen sein, ebenso

wie sein Schwager, Randal senior. Die Väter von Otho und Erich sollen schon damals „die Befreiung Finnlands vom schwedischen Joche“ („Randal“, 330) herbeigesehnt haben, wie es an einer Stelle heißt.

Der Anjala-Bund (Anjalan liitto) war ein Zusammenschluss von insgesamt 113 schwedisch-finnischen Offizieren, die sich in einem Brief vom August 1788 gegen die Politik des schwedischen Königs Gustavs III. aussprachen. Gustav hatte das russische Zarenreich in einen Waffengang verwickelt, der sich zu einem folgenschweren Krieg auszuweiten drohte.

Hintergrund dieser Politik war die Absicht des Königs, durch außenpolitische Erfolge und Eroberungen von innenpolitischen Problemen abzulenken und die verlorene Volksgunst wieder zu gewinnen. Gemäß Verfassung war es dem König jedoch untersagt, einen Angriffskrieg ohne Zustimmung des Reichstages zu beginnen, weshalb der Monarch mit Tricks und Intrigen Russland provoziert und als den Aggressor hatte erscheinen lassen wollen.

Dem Bündnisbrief von Anjala vorangegangen war eine Note von sieben hohen finnischen Offizieren, aufgesetzt in der Ortschaft Liikkala, die sich an die Zarin Katharina richtete, und in der sich die Verfasser von der Machtpolitik Gustavs distanzieren, die in ihren Augen einen klaren Verfassungsbruch darstellte. Zugleich wurde in dieser Note der Hoffnung auf baldige Wiederherstellung des Friedens Ausdruck verliehen. Sicher ist, dass manch einer der Offiziere mit einer Abtrennung Finnlands von Schweden unter die Fittiche Russlands liebäugelte.

Als Gustav III. von dieser Note erfuhr, verlangte er von seinen Offizieren vor Ort eine Garantie ihrer Loyalität zur Krone und ihres bedingungslosen Kampfeswillens. Die Reaktion auf diese Forderung fiel jedoch anders als erwartet für

den Monarchen aus: Die Antwort war besagter Bündnisbrief von Anjala, der in erster Linie eine Solidaritätsbekundung der Unterzeichnenden mit den Sieben von Liikkala war. In diesem Brief, der unter anderem an den schwedischen König erging, wurde der Angriff auf Russland verurteilt, zugleich aber auch der Verteidigungswille unterstrichen für den Fall, dass die Zarin nicht zu einem ehrenvollen Friedensschluss bereit sei. Die Grundhaltung der Offiziere schwankte also zwischen Aufbegehren und vaterländischer Treue (s. z.B. Jutikkala 1966, 205ff.).

Viele Einzelheiten zum Anjala-Bund, auf die an dieser Stelle nicht sämtlich eingegangen werden kann, lässt Mügge in seinem Roman ungenannt – fast so als würde er beim Leser auf ein ausgezeichnetes Geschichtswissen vertrauen. Der „Angela-Bund“ wird lediglich als ein Zusammenschluss friedliebender Männer beschrieben, die sich gegen die Willkür eines Königs zur Wehr zu setzen versuchen. Es heißt etwa im Roman, dass die Väter von Otho und Erich der Anjala-Runde angehört hätten und insbesondere Ingar Waimon das Bündnis habe „zum Losschlagen treiben“ und „eine finnische Republik erklären lassen“ („Randal“, 346) wollen. Dabei wird der Eindruck erweckt, vorrangiges Ziel dieses Bündnisses sei es gewesen, Finnlands Unabhängigkeit von Schweden zu erlangen, was sich sicherlich nicht ganz mit den historischen Tatsachen deckt.

Durchaus denkbar ist, dass Mügge hier mit Details v.a. über das Zustandekommen des Bündnisses gespart hat – ja sie ihn vielleicht gar nicht weiter interessiert haben – um die Männer dieser Runde in erster Linie als Unabhängigkeitskämpfer zeigen zu können. Auch hier begegnet demnach Mügges Bemühen, das Freiheitsstreben der Finnen herauszustrichen.

Wohl um den geschilderten Begebenheiten den Glanz von Authentizität zu verleihen, erdichtet Mügge noch eine entfernte Verwandtschaft der

Randal-Sippe zum historisch belegten Oberst „Hästenskö“ (richtig: Hästesko), dem einzigen Offizier des Anjala-Bundes, der später mit dem Tode bestraft wurde, während die meisten vom König begnadigt wurden (vgl. Jutikkala 1966, 210 mit „Randal“, 85 u. 184).

Die finnische Sprache

Spätestens in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts setzt sich in Deutschland – wie im übrigen Europa – die Vorstellung durch, dass die Sprache oberstes Kriterium für nationale Zusammengehörigkeit sei. Nicht umsonst zählt etwa das Gedicht „Des Deutschen Vaterland“ von Ernst Moritz Arndt zu den populärsten dieser Zeit (s. Böttcher 1987, 148), in dem die Frage nach den Grenzen des politisch zersplitterten Deutschlands linguistisch entschieden wird: Deutschland sei da, wo „*die deutsche Zunge kling*“ (Arndt, in Ulmer 1990, 22ff.). Die Gleichsetzung von Sprachgemeinschaft mit Volksgemeinschaft einerseits, sowie die Einforderung von freier Selbstbestimmung der Völker andererseits sind beherrschende Ideen des 19. Jahrhunderts, die Theodor Mügge nachhaltig geprägt haben und die kaum unvermindert auch unser heutiges Denken beeinflussen.

Während es in Deutschland die politische Unmündigkeit der Bürger und die Zerteilung in verschiedene Königreiche und Herzogtümer sind, die den Ruf nach demokratischen Grundrechten und nach nationaler Einheit laut werden lassen, sind es in Finnland die Fremdherrschaft durch das russische Zarenreich und die kulturelle Übermacht des Schwedischen, die die Forderung nach staatlicher Unabhängigkeit und nach Rangerhöhung der einfachen Volkssprache wachrufen. Trotz unterschiedlicher Ausgangslagen bildet in beiden Ländern die Sprache das entscheidende Moment. Was etwa Adolf Ivar Arwidsson, einer der „Åboromantiker“, verkündet,

hätte genauso gut von einem deutschen Dichter stammen können:

„Wenn die Sprache der Väter verloren wird, geht auch das Volk unter und erlischt. Alle, die dieselbe Sprache sprechen, bilden eine natürliche, unzertrennliche Einheit, sie verbindet ein inneres Band der Seele und des Gedankens, das stärker und fester ist als alle äußeren Bande.“ (zitiert nach Jutikkala, in der Übersetzung von Harlem 1964, 275)

Die eigene Sprache wird nicht nur als Medium der Bewahrung eines alten Kulturerbes verstanden – sei es in Form von Volksliedern, Märchen oder Epen – sondern sie wird selbst als zu erhaltendes Erbe begriffen. Sprache stiftet Identität. Und ihr Verlust stellt eine geradezu existenzielle Bedrohung dar.

So empfindet auch Mügge und so lässt er auch den Kampf der Finnen um ihre Sprache in seinem literarischen Werk erscheinen. Zu der Zeit, in der sein Roman spielt, also in den Jahren 1808 und 1809, sind diese Bestrebungen in Finnland allerdings nur sehr schwach ausgeprägt, erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nimmt „der sprachpolitische Gleichstellungsprozess des Finnischen“ einen allmählichen Aufschwung (Haarmann 1993, 265). Auch als Zielsprache für (längere, belletristische) Übersetzungen wird das Finnische erst in den 1830ern populärer (s. Paloposki 1996, 74). Nicht zuletzt findet eine Wahrnehmung Finnlands als eigene (Sprach-) Nation im westlichen europäischen Ausland erst allmählich ab dieser Zeit statt, wie Halmesvirta für Großbritannien feststellt (Halmesvirta 1990, 301). Mügge projiziert also eine Auseinandersetzung seiner Erzählzeit in die rund ein halbes Jahrhundert zurückliegende erzählte Zeit.

Die Romanfigur Arwed Bungen, der schwedische Baron, schimpft etwa in einem Gespräch mit dem Russen Serbinoff:

„Sie [die Finnen] hängen an alten Gebräuchen und Sitten so fest wie an ihrer schrecklichen Sprache. Im Innern des Landes wird diese allein gesprochen, und so viele Mühe man sich auch gegeben hat, durch Kirche und Schule ihre Bekehrung ins Schwedische zu vollenden, so gibt es doch große Districte, wo es schwer wird, sich verständlich zu machen. Denken Sie sich nurein Land, das nach der Schätzung wenigstens 5 bis 6.000 Quadratmeilen groß ist, dabei fast ans nördliche Eismeer reicht, mit Wäldern, Sümpfen, einer unermeßlichen Menge großer und kleiner Seen und mit Wüsteneien gefüllt, die oft so gut wie gänzlich unbekannt und unerforscht sind, und Sie werden eingestehen müssen, daß die Civilisation der einen Million Menschen, welche auf diesem mächtigen Raume wohnt, große Schwierigkeiten findet.“ („Randal“, 42)

Auch hier bedient sich Mügge wieder des Mittels, dem Leser zunächst die Meinung eines Zugereisten, eines Nicht-Finnen, vorzustellen. Die abfälligen Bemerkungen des schwedischen Adligen über das trotzige Festhalten der Einheimischen an ihrer Sprache wird im weiteren Verlauf des Romans kontrastiert und korrigiert durch andere Stellungnahmen – nicht zuletzt durch das Erzählerwort selbst. So wird der Leser nach und nach nicht nur von der Gleichrangigkeit, sondern auch von der echten Schönheit der finnischen Sprache überzeugt.

Beim Rundgang durch Åbo/Turku und der Besichtigung des Doms betont Otho, dass das Finnische seine „eigentliche Muttersprache“ sei. Das Schwedische spiele zwar in seinem Land eine nicht zu leugnende Rolle, doch solle man sich hüten, „gering“ von diesem ehrwürdigen „uralten Erbe“, eben der finnische Sprache, zu denken („Randal“, 53).

Später, zu Besuch beim Händler Sam Halset, erklärt Otho trotzig, dass „nichts natürlicher für den Finnen“ sei, „als dass er seine Sprache liebt und ehrt“; und weiter meint er:

„Thäte das ein Jeder, und meinte es aufrichtig und ehrlich mit seinem eigenen Blut, so würde Manches besser sein, was schlecht ist“ („Randal“, 62)

Auf der Reise zum „Pajänesee“ schilt Otho auch die „eitlen Thoren [...] hier wie überall, die sich von Volk und Vaterland lossagen, um zu scheinen, was sie nicht sein können“ („Randal“, 77), und meint damit eine aufstiegsorientierte Minderheit im eigenen Land, die die finnische Muttersprache abzulegen und schwedisch(sprachig) zu werden versucht.

Diese Passagen verdeutlichen das weiter oben Gesagte noch einmal: Die eigene Sprache wird als wertvolles, kulturelles Erbe verstanden, Sprach- und Volkszugehörigkeit werden gleichgesetzt. Zudem verraten diese Textstellen, dass es Mügge um mehr geht als um die Zustände in Finnland. Formulierungen wie ‚wenn das ein jeder täte‘ oder ‚hier wie überall‘, die der Autor seiner Figur in den Mund legt, unterstreichen die Allgemeingültigkeit dieser Aussagen und werden die zeitgenössische Leserschaft an eine ähnliche Diskussion in deutschen Landen erinnert haben, nicht zuletzt etwa im Konflikt um Schleswig-Holstein, das 1856 trotz deutsch-(sprachiger) Bevölkerung der dänischen Krone untersteht, oder im Streit um die Ausmaße eines geeinten Deutschen Reiches, der auch nach dem Scheitern der Revolution von 1848 immer noch nicht ganz verehbt ist.

Müggés Wortwahl legt außerdem nahe, dass er „Civilisation“ und „Kultur“ nicht als Synonyme, sondern als Antonyme versteht. Während sich Schweden und Russen einer Zivilisation rühmen

dürfen mit bloß instrumentell-praktisch, wissenschaftlich-technisch weiter entwickelten Lebensbedingungen und entsprechenden gesellschaftlichen Umgangsformen, besitzen die Finnen eine Kultur mit lebendiger Volkskunst, ursprünglichen Traditionen und intakten Sozialsystemen in einer unverdorbenen Lebensweise. Und während sich die auftretenden Schweden und Russen stets überlegen fühlen, zeigt Mügge deutlich, dass auch die finnische Seite viel zu bieten hat.

Für die finnische Sprache, von vielen Schweden und Russen im Roman als rückständig und barbarisch geschmäht, wird am heftigsten bei einer ausführlich geschilderten Festlichkeit auf Gut Liliendahl gestritten. Die anwesenden Gäste bedienen sich des Französischen, die als die „Sprache der höheren Gesellschaftskreise“ von allen beherrscht wird, auch von den anwesenden Finnen, die – wie es im Erzählertext heißt – „unter allen Völkern Europa’s wohl das meiste Sprachtalent besitzen“ („Randal“, 354).

Auf dem Ball spielt man Musik auf dem Flügel und trägt Lieder auf schwedisch und russisch vor. Da wird der Vorschlag gemacht, auch ein finnisches Lied zum besten zu geben. Constanze von Gruschin, eine junge Russin aus Adelskreisen, fordert Otho dazu auf, seine Kunst zu zeigen.

„Jetzt, als Frau von Gruschin ihn [Otho] als einen Dichter seines Volkes zu einer Probe seiner Kunst aufforderte, wußte er wohl, was der geheime Spott in ihren Mienen bedeutete. Erst an diesem Morgen hatte er mit ihr [Frau von Gruschin] über die finnische Sprache gestritten. Er hatte sie gerühmt und ihre Schönheit [...] verteidigt, während sie eine Sprache, die von einem kleinen, armen und halbwilden Volke gesprochen werde, das kaum eine Schrift aufzuweisen

habe, und dessen gebildete Männer sich immer einer anderen Zunge bedienen mußten, um sich verständlich zu machen, als barbarisch verlachte. Constanze verstand selbst genug Finnisch, um ihre Spöttereien dadurch zu unterstützen, daß sie manche Begriffe des civilisirten Lebens aufzählte, für welche die finnische Sprache keine Worte hat, weil jene Dinge erst von den Eroberern des Landes mitgebracht wurden, und sie verglich damit die russische Sprache, deren Reichtum, Biagsamkeit und Feinheit sie übermäßig pries.

[...]

Louisa [Othos Schwester] war fortgelaufen und kehrte jetzt mit einer Kantele zurück, die sie ihrem Bruder reichte und ihm dabei sagte: Laß uns nicht zu Schanden werden, nicht verspotten, Otho.“ („Randal“, 358)

Während Otho sich zum Kantelespiel zurecht setzt und sich sammelt, vergleicht Kusine Ebba ihn in Gedanken mit dem Gott „Wainemonen“. Als Otho seinen Gesang beginnt, lauschen ihm alle Gäste überrascht vom Wohlklang seiner Stimme und der Anmut des Kantelespiels.

„Hier ist Otho Waimon, so begann er in der herkömmlichen Weise aller finnischen Dichter, der bereit ist seinen Gesang zu singen. [...]

Es lebte einst eine Jungfrau, groß war sie und schön. Ihr Gesicht war lieblich wie Frühlingsblüthen, ihr Körper hoch und stolz, wie unsere Tannen. Ihre Wangen waren den Rosen gleich, ihre Züge voll Güte, und was sie sprach war Wohlklang. Alles wußte sie zu sagen, süß und scharf doch zugleich. Niemand konnte sie sehen ohne sie zu lieben, und dennoch

– wunderbares Schicksal! – alle ihre Gespielinnen vermählten sich, sie allein fand keinen Gatten. [...] da, o Tag des Jammers! kamen Fremde über das Meer. Sie drangen in das Haus der Jungfrau; ungerührt von ihrem Flehen banden sie ihre Glieder, zogen sie ihre Messer, schnitten sie ihr die Zunge aus. Weinend lag sie auf ihren Knien, schreiend nach dem Retter, der sie erlösen und heilen soll. Weinend noch liegt sie [...]

Wollt ihr wissen, wie diese arme verlassene Jungfrau heißt? Man nennt sie die finnische Sprache! Andere tanzen leicht und glücklich durch die Welt. O! sie haben weniger Werth als diese, die so reich ist und so schön, so hold und doch so tief in Leid. Theure Sprache meiner Väter! wie lange wirst du umherirren durch Sturm und Nebel? [...]

Weine nicht länger, raff dich auf. Laß sie schmähen, o! sie kennen dich nicht. Wie süß du bist, wie herrlich deine Stimme [...].“ („Randal“, 360ff.)

Am Ende seines Vortrags reißen die Saiten der Kantele und in einer bösen Vorahnung lässt Otho das Instrument sinken. Seine Schwester fällt ihm gerührt um den Hals, die Zuhörer blicken teilnehmend auf die Geschwister. So endet dieses Kapitel.

Mügge greift hier zu einem drastischen, ergreifenden Bild, das auf ein heutiges Lesepublikum weniger rührend als pathetisch wirken mag. Das im Lied vorgetragene Gleichnis von der finnischen Sprache als misshandelter Jungfrau, die mit herausgeschnittener Zunge auf einen Gemahl und Retter (den eigenen Staat?) wartet, unterstreicht aber, wie sehr sich Mügge hier für die finnische Sache, für das Recht auf den Gebrauch der eigenen Sprache stark macht.

Wofür sonst würde er dieser Episode so viel Platz einräumen. Und wofür sonst würde er in solch drastischen Farben malen. Die Unterdrückung der finnischen Sprache und die verwehrte Unabhängigkeit der Finnen sind für ihn unlöslich miteinander verbunden.

Finnische Mythologie und Volksglaube

Alte, vorchristliche Überlieferungen des finnischen Volkes, heidnische Vorstellungen und Weltbilder des Aberglaubens, spielen in „Erich Randal“, vor allem im ersten Teil des Romans, eine wichtige Rolle. Immer wieder macht Mügge den Leser (eines deutschsprachigen Publikums, für das er ja zunächst einmal schreibt) mit dieser unbekannteren Welt bekannt.

Entstehungsmythen aus dem Kalevala

Als sicher darf gelten, dass Mügge vom Nationalepos der Finnen weiß. Dieses Werk, das wie kein anderes zum Entstehen und zur Stärkung des finnischen Nationalbewusstseins beigetragen hat, ist mit Sicherheit eine der Quellen, aus denen Mügge sein Wissen zur Darstellung finnischen Volksglaubens geschöpft hat. Die erste Fassung des Kalevala ist 1835 erschienen; zehn Jahre später, 1845, lobt Jakob Grimm in Berlin Lönnrots Verdienste und trägt damit erheblich dazu bei, sein Schaffen auch in Deutschland bekannt zu machen (s. Sommer 1938, 232). Seit 1841 liegt eine Übersetzung des Alten Kalevala ins Schwedische vor, mit der Mügge allem Anschein nach vertraut gewesen ist. Selbst eine erste Übersetzung ins Deutsche wird bereits veröffentlicht, mehrere Jahre bevor Mügges „Randal“ erscheint. Es handelt sich dabei um Anton Schiefners „Kalewala“, 1852 in Helsinki erschienen (s. Kuusi u. Anttonen 1985, 178 u. 184). Die Möglichkeit, sich mit diesem Epos, seinen Erzählmotiven und Figuren bekannt zu

machen, war also für Mügge gegeben. Deutlich wird Mügges Rückbezug auf das Kalevala bei den Liedern der Finnen, die er in die Romanhandlung einflieht oder wenn Otho den schwedischen Gästen von der Kantele erzählt:

„Das ist das älteste Instrument, das wir in Finnland haben [...]. Wainemonen, unser Apollo, hat diese Zither erfunden und seine göttlichen Finger rührten zuerst ihre Saiten mit solcher wundervollen Macht, daß die wilden Thiere begierig aus den Wäldern kamen, die Lüfte still standen und das Meer unbeweglich blieb, um den Gott zu hören, der selbst so gerührt von seiner Erfindung war, daß Thränen aus seinen Augen rollten. Und so entstanden, wie es in den Sagen weiter heißt, die Perlen, welche noch jetzt zuweilen in unseren Seen gefunden werden.“ („Randal“, 163)

Diese Schilderung aus dem Munde Othos stimmt auffallend mit dem 41. Gesang des (Neuen) Kalevala (von 1849) überein (bzw. dem 22. Gesang des Alten) (vgl. Fromm „Kalevala“ 1967, 264ff. und Lönnrot „Kalevala“ 1984, 276-280).

Nicht nur die Schaffung der Kantele wird im „Randal“ in Kürze nacherzählt, so wie sie in alten Liedern überliefert ist, sondern auch finnische Schöpfungsmythen werden angesprochen. Bei einem Spaziergang, den Otho mit seiner schwedischen Kusine Ebba in der Nähe von „Tavastehuus“ unternimmt, erklärt der junge Finne seiner Verwandten beim Anblick des Sonnenuntergangs:

„Sehen Sie wie die Nacht aus der Tiefe steigt und mit ihren dunkelblauen Armen an dem Felsen aufklettert! [...]

Täglich kämpft der Gott alles Lebens, Wainemonen, mit dem schwarzen Adler, dem er die Eier nahm und daraus Sonne, Mond und Sterne schuf. Die Flügel des ungeheueren Vogels bedecken dann den Himmel und löschen alles Licht aus. Zuweilen scheint es, als müsse der Gott erliegen, allein seine Harfe und seine Lieder, seine helle Stimme und die feurigen Pfeile seiner Augen verscheuchen immer wieder das Ungethüm. So steht es in unseren alten Sagen.“ („Randal“, 93)

Diese Schöpfungsgeschichte wirkt zunächst überraschend und ungewöhnlich, wenn man an die heutigentags bekannte Version des Kalevala denkt. Dort wird im 1. Gesang beschrieben, wie eine Ente auf dem Knie der Wassermutter brütet, deren Eier herabfallen und zerbrechen. Aus den einzelnen Teilen entstehen die Erde und die Gestirne. Erst danach wird Wäinämöinen von der Wassermutter geboren, er tritt also nicht als Schöpfer von Sonne und Sternen in Erscheinung. Ein Adler spielt als Freund und Retter im (Neuen) Kalevala eine Rolle, nicht aber als Gegner Wäinämöinens. Und um das verlorengegangene Licht von Sonne und Mond streiten die Helden von Kalevala mit der Nordlandherrin.

Anders hat es aber noch im Alten Kalevala ausgesehen. Im ersten Gesang von Lönnrots Ausgabe aus dem Jahr 1835 ist es tatsächlich ein Adler, der auf Wäinämöinens Knie – nicht dem seiner Mutter – brütet. Die Eier zerschellen beim Herabfallen auf dem Wasser des Meeres und aus ihren Teilen schafft Wäinämöinen Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne. Dass im Roman an diese Version der Entstehungsgeschichte angeknüpft wird, lässt darauf schließen, dass sich Mügge orientiert hat an M.A. Castréns schwedischer Übersetzung des Epos von 1841, die auf der alten finnischen Fassung beruht. Es ist kaum anzunehmen, dass Mügge selbst der

finnischen Sprache mächtig gewesen ist. Als sicher kann man nun auch annehmen, dass Mügge nicht von der damals schon erschienenen ersten Übersetzung des Epos ins Deutsche Gebrauch gemacht hat, da diese bereits das Neue Kalevala zur Grundlage hat und die Entstehung der Welt anders erzählt (vgl. Schiefner „Kalewala“, 1852, 1-5). Einige weitere Details erhärten die Annahme, dass Mügge auf Castréns schwedische Kalevala-Übersetzung rekurriert hat.

Was bei Mügge im oben genannten Zitat jedoch völlig neu ist, ist die Interpretation des Sonnenuntergangs als ewig neue Wiederholung des Kampfes zwischen Wäinämöinen und dem Adler. An dieser Stelle hat Mügge allem Anschein nach mythische Bilder miteinander vermischt. Ein wenig erinnert die Darstellung an den Prometheus-Mythos, an den Überbringer des Feuers aus der antiken Sagenwelt, dem Zeus' Adler täglich aufs neue zusetzt (vgl. Grant u. Hazel 1993, 353f.). Dieses ewige Ringen erinnert an das weiter oben beschriebene Geschichtsbild Finnlands, das Mügge in seinem Roman als Jahrhunderte währenden, sich ständig wiederholenden Kampf der Finnen gegen Bedrohungen von außen beschreibt. Mügges dichterische Umformung des Stoffes erhält aus dieser Perspektive einen Sinn.

Mahisets, Capeetas und Hisi

Im Roman „Erich Randal“ wird nicht nur Wäinämöinen, die herausragende Gestalt des finnischen Epos, wiederholt genannt, sondern auch eine Vielzahl weiterer Gottheiten, Heldengestalten und Fabelwesen aus dem finnischen Volksglauben werden erwähnt. So z.B. bei einem Gespräch zwischen dem Grafen Serbinoff und Othos Schwester Louisa, bei dem die junge Frau den russischen Gast mit den Geisterwesen ihres Volkes vertraut macht:

„Stille, stille!, flüsterte Louisa ihm geheimnisvoll zuwinkend. Die

Mahisets sind überall; es sind die kleinen Unterirdischen. Im Walde tanzen sie ihre Ringeltänze, im Mondschein baden sie im Wiesentau und durch die Häuser trippeln sie bei Nacht, holen Milch und Brod und Früchte, die man für sie hinstellt, und bringen Glück dafür hinein. Wen sie lieben, dem erfüllen sie alle Wünsche, und wer sich Abends nach allen Winkeln neigt und mit dem Spruch, den sie gern hören, ihnen seine Bitten zuflüstert, dem dienen sie dafür. In Freude und Glück gehen seine Tage hin, alles gedeiht unter seiner Hand, und Niemand kann ihm Leid zufügen. Und diese guten Mahisets sind die Freunde meiner schönen Freundin, somit kann ich mich auch auf sie verlassen, scherzte Serbinoff weiter. O, gewiß!, rief Louisa. Wer in ihrem Schutze ist, an dem haben die bösen Capeetas keinen Theil mehr. Vor denen also muß man sich hüten? fragte er.

Gar sehr! Wenn Hisi, der Gott der Finsterniß und des Schreckens durch die eisigen Wälder und Nebel [...] schreitet, entstehen die Capeetas aus dem Dampfe seines Athems [...] In die Brust der Menschen dringen sie und winden sich um ihre Herzen. Daraus entstehen die bösen Vorsätze, die Lügen und alle Uebel; wen aber die guten Mahisets beschirmen, dem dürfen sie nicht nahen.“ („Randal“, 187f.)

In Castréns bekannten „Vorlesungen über die finnische Mythologie“, 1853 in Petersburg erschienen und auch auf deutsch erhältlich, die Mügge hat für seinen Roman heranziehen können, werden die Maahiset (mit Doppel-a und ohne zusätzliches deutsches Plural-s) den

Geistern und Dämonen zugeordnet (s. Castrén 1853, 161), denen die heidnischen Finnen zutrauen, „den Menschen sowohl Gutes als Böses zuzufügen“. Weiter heißt es von diesen Wesen des Volksglaubens, dass „sie sich in der Erde, unter Bäumen, Steinen und Schwellen aufhalten“ und eine Art Zwergenvolk seien, das leicht reizbar ist und den Menschen mit Ausschlag und Hautkrankheiten plagen kann (s. Castrén 1853, 164). Sie werden also eher als Unheilbringer charakterisiert, wenngleich auch von den Maahiset – so wie im Roman Mügges beschrieben – gesagt wird, dass der Mensch sie sich durch Ehrerbietungen und Gaben, wie Milch, Brot oder Salz, gewogen machen könne. So beschreibt es auch Christfrid Ganander in seiner bis heute nachwirkenden „Mythologia Fennica“, die bereits 1789 auf schwedisch in Åbo/Turku erschien und ebenfalls als mögliche Quelle Mügges in Betracht kommt (s. Ganander 1984, 53f.; ausführliche Besprechung in Ganander 1995, 73f.; zur finnischen Übersetzung vgl. Lyytikäinen 1995, 103).

Im Kalevala kommen Maahiset nicht vor. Ebenso wenig werden sie etwa im viel besprochenen Götterverzeichnis des Agricola aufgeführt (s. Krohn 1932). Auch in der übrigen Fachliteratur (Holmberg 1913, 235ff.; Waronen 1898, 234; Krohn et al. 1915, 249) lässt sich keine vergleichbare Beschreibung der Maahiset finden, so wie sie bei Mügge vorkommen: als Ringelreihen tanzende Glücksbringer, die beim Mondenschein im Wiesentau baden und ihren Lieblingen Wünsche erfüllen. Es muss natürlich offen bleiben, was Mügge während seiner Reisen durch den Norden Europas mündlich zugetragen und dann von ihm für sein Werk verwandt wurde. Doch liegt meiner Meinung nach die Vermutung nahe, dass Mügge sich die schriftstellerische Freiheit genommen hat, nach eigenem Gutdünken auszus schmücken, abzuändern und hinzu zu erfinden.

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die übrigen Figuren der heidnischen Vorstellungswelt

Finnlands, die im oben genannten Zitat vorkommen, mit den möglichen Quellentexten Mügges aus dem 19. Jahrhundert sowie der weiterführenden mythologischen Fachliteratur unserer Tage vergleicht:

Louisa nennt in ihrem Gespräch mit Serbinoff „Capeetas“, die als böse Unheilbringer wie Gegenspieler der „Mahisets“ erscheinen. Von diesen ist zu lesen, dass die alten Finnen in ihnen eine Art Gottheit oder Dämon sahen, denen die Verdunklung des Mondes, dessen Verschlungenwerden, zugeschrieben wird; teilweise werden sie aber auch als die Retter des Mondes bezeichnet. Dieses zwiespältige Bild setzt sich fort in der Annahme, „Capeet“ könnten sowohl Glück als auch Unheil bringen (s. für viele: Krohn 1932, 70; hier findet sich die Schreibweise „Kapeet“; Ganander 1984, 54f. oder Ganander 1995, 34f.; Castrén 1853, 164 u. 315f.). Dafür, dass diese Unholde durch den Atem des Gottes Hisi entstehen und als böse Gedanken in die Brust des Menschen dringen würden, findet sich jedoch in der Literatur keinerlei Beleg. Auch hier handelt es sich scheinbar um dichterische Zutat.

Über den ‚Gott‘ Hiisi (im Finnischen mit Doppel-i) ist bekannt, dass sein Name auch als Fluch und als Ortbezeichnung verwendet wurde (ausführlich bei Krohn et al. 1915, 265ff.), letzteres auch im Kalevala (s. Turunen 1979, 48f.; s. auch Fromm „Kalevala“ 1967, 77ff.). Für gewöhnlich wird Hiisi aber – sofern personal und als Einzelwesen gedacht – als ein Beherrscher des Waldes oder waldiger Höhen genannt (Kempainen 1960, 45ff.). Zu seinen Attributen oder Begleitern gehören der Elch und andere wilde Tiere des Waldes. Verschiedentlich erscheint Hiisis Name gleichbedeutend mit „Teufel“ (s. Haavio 1967, 115; Siikala 1992, 140).

Mügges Beschreibung von diesem „Gott der Finsterniß und des Schreckens“, der durch die „eisigen Wälder und Nebel schreitet“ kommt dem, was Ethnologie und Literaturwissenschaft

zu „Hiisi“ zusammengetragen haben, also recht nahe. Allerdings wirkt Mügges Bild poetisiert, um nicht zu sagen: romantisiert. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass die „Capeetas“ bei Mügge als ‚verinnerlichte‘ Übel erscheinen, als böse Vorsätze und Lügen, damit eher als symbolische Chiffre lesbar, während die „Kapeet“ im Volksglauben äußerlich und konkret wirken. Castrén beschreibt anschaulich, dass sich die Gedanken des Naturmenschen früherer Zeiten nur innerhalb der Welt sinnlicher Erscheinungen bewegen konnten, von Materie und äußeren Erscheinungen zu abstrahieren jedoch geradezu eine Unmöglichkeit dargestellt habe (Castrén 1853, 162). Auch diese Überlegung ist Indiz dafür, dass Mügge wohl hinzu gedichtet hat.

– Wozu aber diese Abänderungen? Mit Sicherheit kann man sagen, dass es Mügge nicht darum gegangen sein kann, dokumentarisch genau und mit wissenschaftlicher Akribie ein genaues Bild von der finnischen Mythologie abgeben zu wollen. Denn, wie gezeigt, verfährt er mit einer gewissen Freiheit, die nicht unbedingt darauf schließen lässt, dass es ihm um getreue Wiedergabe zu tun ist. Gewisse Ungenauigkeiten und auch die teils eigenwillige Schreibung der Eigennamen wird man ihm daher nachsehen können. Zunächst einmal darf man vermuten, dass derartige Passagen wie die oben zitierte als Einstreusel zu sehen sind, die vor allem Atmosphäre schaffen sollen. Dem Leser soll zunächst nur ein Eindruck vom Volksglauben und -leben in Finnland vermittelt werden, ohne dabei allzu sehr ins Detail zu gehen. Die Welt der alten Mythen und Märchen wird vordergründig nur gestreift, um ihre Exotik wirken zu lassen.

Außerdem wird Louisa, Othos Schwester, mit einer Textstelle wie der obigen in die Nähe eines unverdorbenen Naturkindes gerückt. Sie selbst wird vermeintlich Zugehörige dieser märchenhaften Welt, von der sie erzählt und an die sie zu glauben vorgibt. Sie erscheint dadurch naiv-liebenswert, ja kindlich, und steht damit umso mehr in Kontrast zum weltmännisch auftretenden Serbinoff mit seiner höfischen Art,

die nichts ist als eine falsche Maske. Um dieses Charakterbild klarer herauszustellen, mag Mügge es sich erlaubt haben, die Vorstellungen der alten Finnen in ihrer poetischen Bildhaftigkeit noch zu ‚steigern‘, so dass aus den Maahiset im Mondenschein tanzende Winzlinge werden und die Capetaas zu Verursachern böser Gedanken, die sich um die Herzen der Menschen winden.

Mythen und Märchen: Kulturelles Erbe

Zugleich muss hier aber festgehalten werden, dass der Leser nicht wirklich annehmen kann, Louisa glaube an kleine „Mahisets“ oder an einen schrecklichen „Hiisi“. Louisa ist im Gegenteil, wie ihr Bruder, überzeugte Christin und zugleich von einer gewissen Bildung, demnach wohl kaum von abergläubischen Vorstellungen befangen. Wenn sie ihrem Gast trotzdem von Unterirdischen und Dämonen erzählt, vielleicht halb im Spaß und halb im Ernst, dann deswegen, weil sie – und in diesem Punkte sehr modern wirkend – diese Mythen und Märchen als das kulturelle Erbe ihrer Vorväter begreift, das erhaltenswert ist und einen wertvollen Teil der Identität ihres Volkes darstellt.

Derartige Ideen sind im Finnland des 19. Jahrhunderts entscheidend gewesen für das nationale Erwachen des Landes, geistige Strömungen, die Mügge auf seinen Reisen in den 1840er und 1850er Jahren sicherlich nicht unbemerkt geblieben sind. Davon abgesehen sind Mügge unzweifelhaft vergleichbare Entwicklungen aus Deutschland bekannt gewesen, wo mit der Romantik zunächst das christliche Mittelalter und schließlich auch die heidnisch-germanische Frühzeit für weite Kreise ins Interesse rückte, (vgl. Döbler 1992, 47ff.).

Im Festhalten an die alten Märchen und Mythen äußert sich sogar ein gut Teil (post)moderner Zivilisationskritik. Bei einem späteren Gespräch wird Otho von seiner schwedischen Kusine Ebba spöttisch gefragt, was Jumala dem ‚halbwildern‘ Vetter eingegeben habe. Otho antwortet darauf:

„Wenn Sie es wüssten, würden sie davor erschrecken.

Ich erschrecke so leicht nicht, fuhr Ebba muthwillig fort, nicht einmal vor Barbaren, die lieber in Wäldern und Sümpfen umherschweiften, als civilisirten Wesen Gesellschaft leisten. Was sagte der weise Jumala also?

Er sagte mir, dass ein Jeder sich hüten solle, ein Opfer der Civilisation zu werden.

Ein leichtsinniger Gott! rief Ebba lachend [...]

Jumala war ein milder Allvater, dem man Blumen, Honig, Erstlingsfrüchte und Aehren bot, erwiderte Otho. Die barbarischen Finnen haben niemals blutige Opfer gekannt, während die hochbegabten Schweden in Odin's heiligem Hain jährlich zwölf Jungfrauen schlachteten.“ („Randal“, 210f.)

Teil des Romans wird ausführlich eine Bärenjagd und der anschließende Festschmaus mit seinem Zeremoniell beschrieben: Nach erfolgreicher Jagd kehren die Jäger mit einem erlegten Bären ins Kirchspiel zurück. Dann heißt es weiter bei Mügge:

„Zunächst gab es ein neues langes Zwiegespräch oder vielmehr einen Gesang zwischen Jem [Othos Diener] und einem Manne, welcher den Haufen der Neugierigen anführte und dabei that, als wisse er gar nicht, was geschehen sei. Er stellte ausforschende Fragen, die Jem mit kläglichen Mienen, Achselzucken und Seufzen beantwortete. Anfangs behauptete er, Alles sei fruchtlos ausgefallen, dann, als der Frager sehen wollte, was auf dem Wagen sei, Jumala habe den Jägern eine Otter geschenkt. Als auch das nicht geglaubt ward, berichtete er, es sei ein Schneehuhn, dann ein Auerhahn, hierauf ein Luchs; doch als Alles nicht half, und die Menge den Kreis der Jäger zu durchbrechen begann, sang er zuletzt mit heller Stimme:

*„Keine Otter, noch ein Luchs ist's,
Seht ihn hier, den Freudenspender!
[...]*

Rund die Nase wie ein Knäuel.

Otho ist's im Festgewande.'

Ein Jubelruf, von welchem Berg und Thal widerhallten, folgte dieser Aufklärung [...] als der edle Otho [hier: der Bär] in nächster Nähe betrachtet wurde. Die lieblichsten Schmeichelworte, die zärtlichsten Namen wurden an ihn verschwendet, und wie besessen sprangen und tanzten die Jungen und Alten um ihn her, befühlten und streichelten ihn mit lüsternen Blicken. Die ganze Ceremonie des Empfanges, der

Von Gott Jumala spricht Otho diesmal in der Vergangenheit, was aufzeigt, dass der junge Finne nicht mehr an einen solchen heidnischen Allvater glaubt. Außerdem unterscheidet er hier deutlicher als anderswo zwischen den Finnen früherer Tage und den heutigen. Dabei steht das Wort „barbarisch“ nicht für „roh“ oder „wild“, sondern erhält durch Othos Ausführungen mehr die Bedeutung von „urtümlich“ und „unverdorben“. Es wird hier aber zugleich sehr klar, dass die Welt der finnischen vorchristlichen Frühzeit von Otho und seinesgleichen in ehrendem Angedenken bewahrt wird, anstatt ihr naiv anzuhängen.

Rituale und Gesänge der Bärenjagd

Sofern Mügge auf seinen Reisen nicht selbst Zeuge eines finnischen Bärenfestes gewesen ist, könnten Rüh's Ausführungen auch hierfür Pate gestanden haben. Im 9. Kapitel vom ersten

Befragung, der Verleugnung der Beute und deren Entdeckung hatte den Bauernhaufen unendlich belustigt [...] und mit unendlichen Knixen, Verbeugungen und Ehrfurchtsbezeugungen wurde der edle Otho empfangen. – Der beliebteste Sänger und Dichter des Kirchspiels kam mit der Zither herbei und empfing den werthen Gast mit so zierlichen schönen Versen, begleitet von so zärtlichen Grimassen und Bücklingen, daß auch die, welche seine Worte nicht verstanden, herzlich mitlachen mußten. Dann wurde der arme Honigtatzer aufgerichtet und in höflicher Weise eingeladen, näher zu treten, was ein halbes Dutzend kräftige Männer glücklich bewerkstelligten.“
 („Randal“, 220f.)

Aus den Augen des schwedischen Baron Bungen, der das Schauspiel angewidert beobachtet, wird anschließend beschrieben, wie das Festmahl zubereitet wird:

„[...] er sah, wie der Schelm Jem eine mächtige Axt schwang und das breitstirnige Haupt vom Rumpfe trennte; er sah, wie ein ganzes Rudel dieser blondhaarigen blauäugigen Bösewichte sich auf den Vielgetäuschten warf, ihm das Fell abzog, ihn zerstückte, und er blieb so lange, bis er sah, daß der ungeheure Kopf in den großen Kessel gesteckt wurde, der, mit der entsetzlichen Erbsuppe angefüllt, schon über dem Feuer brodelte. Dabei sang die Gesellschaft fast ohne Aufhören; in ihren Gesichtern malte sich die heftigste Begier nach dem bratenden, kochenden und schmorenden Bärenfleisch [...]“ („Randal“, 222)

Ähnlich wird ein Bärenfest auch bei Rühls beschrieben (s. Rühls 1809, 28), allerdings

weit weniger ausführlich, so dass vermutet werden kann, dass Mügge noch aus anderen – vielleicht mündlichen – Quellen von einem solchen erfahren hat oder – was allerdings nicht sehr wahrscheinlich ist – ein solches Fest selbst miterleben konnte. Derartige Rituale der finnisch-ugrischen Völker sind vielfach dokumentiert worden; Rituale, bei denen der Bär in allen Phasen der Jagd besungen wird – eigentlich müsste man sagen: angesungen, denn die Lieder richten sich oft direkt an den Bären selbst – so beim Auszug der Jäger, beim Stellen des Tieres, bei der Rückkehr ins Dorf und bei seinem rituellen Verzehr. Belegt sind die Ehrenbezeugungen dem Bären gegenüber, der auch als abgeschlachtetes Tier noch wie eine lebende Person behandelt wird, ebenso seine Anrede mit Kosenamen und das festliche Willkommen heißen unter den Zurückgebliebenen des Dorfes (s. Honko et al. 1993, 120ff., 134ff., 186 u. 680). Selbst die Erbsensuppe als Volksbrauch wird genannt.

Eine andere Gemeinsamkeit legt es nahe anzunehmen, dass Mügge Rühls' Werk „Finnland und seine Bewohner“ gekannt hat und ihm möglicherweise die ein oder andere Anregung entnommen hat. Rühls zitiert in seinem Buch den schon mehrfach erwähnten Christfrid Ganander, Priester und Laien-Ethnologe aus Österbotten im 18. Jahrhundert, und übersetzt ein Gedicht ins Deutsche, das in dessen „Mythologia Fennica“ unter dem Stichwort „Otho“ vermerkt ist und von der Geburt Ohtos, des Bären, berichtet. Während es bei Ganander aber noch, zweisprachig finnisch wie schwedisch, „Otho“ heißt, steht bei Rühls – wahrscheinlich infolge eines Schreibfehlers – „Otho“ (vgl. Rühls 1809, 330 und Ganander 1984, 63f). Und so findet es sich auch bei Mügge wieder, nicht zuletzt als Namen für den Protagonisten Otho Waimon. Denkbar ist demnach, dass Mügge die Schreibweise von Rühls übernommen hat.

Noch vor den Schilderungen des Bärenfestes im 9. Kapitel ist von einem Gespräch des russischen

Grafen Serbinoff mit Propst Ridderstern zu lesen, wo der schwedische Geistliche exklamiert:

„[...] bei allem, was die Finnen thun, rufen sie auch jetzt noch ihre alten Götter an, und sie haben zahllose Gesänge zu ihren verschiedenen Festlichkeiten, zu Ernten, Hochzeiten und Kindtaufen, die ganz heidnisch lauten. So haben sie auch noch ein heidnisches Bärenfest, das jeden Herbst gefeiert wird. Irgendwo im Walde ist eine Bärenhöhle entdeckt, und sie ziehen hinaus, fangen und tödten den Bären unter den seltsamsten, unsinnigsten Gebräuchen und Gesängen. Hisi, der finnische Teufel und Schirmherr aller wilden Bestien, wird darin angerufen. Mielikki und Tapio sind Waldgötter; Jumala, der Weltenschöpfer, spielt auch seine Rolle. Die Götter sind überhaupt zahllos, Ausgeburten des rohsten Aberglaubens [...]. Was hat Otho [hier: die Person] damit zu thun? fragte der Graf. Wissen Sie noch nicht, erwiderte Herr Ridderstern, daß das finnische Volk dem Bären diesen Namen gibt? Otho heißt eigentlich Breitstim und ist ein besonderer Ehrenname für Menschen, welche an Gewalt und Rohheit dem Bären gleichkommen.“ („Randal“, 181f.)

Auch hier wirken übrigens Namen von Dämonen und Gottheiten des finnischen Aberglaubens – Hisi, Mielikki, Tapio – wie eingesetzter Zierat, der mehr Atmosphäre schafft als informiert, der notfalls auch verzichtbar wäre und in dieser Aufzählung wie Wissen aus dem Zettelkasten wirkt, das an günstig erscheinender Stelle vom Schriftsteller eingebaut wird. Die Einzelheiten erscheinen dabei

weniger wichtig als die eigentliche Tatsache, dass Mügge die Finnen als Volk darstellen möchte, in dem ein kulturelles Erbe aus frühen ‚urtümlichen‘ Zeiten noch lebendig ist.

Gesänge aus dem Kalevala

Ein Bärenfest, wie es bei Mügge vorkommt, bildet auch den Kern des 28. Gesanges im Alten respektive des 46. im Neuen Kalevala. Hier findet sich auch das Motiv, die neugierigen Frager aus dem Dorfe mit falschen Nachrichten über den Ausgang der Jagd hinzuhalten und ihre Wissbegierde auf die Folter zu spannen, indem zunächst von einer Otter, einem Schneehuhn oder einem Luchs als Beute die Rede ist. Die im „Erich Randal“ vorkommenden finnischen Lieder, auf die man vor allem im Kapitel über die Bärenjagd stößt, scheinen mit ziemlicher Sicherheit Mügges eigene Übersetzung ins Deutsche zu sein, für die er bereits die Übersetzung des Kalevala in Schwedische von Castrén benutzt hat. Sie wären demnach eine Übersetzung der Übersetzung; eine Vermutung, die durch einen genauen Textvergleich erhärtet wird, da die Lieder bei Mügge sehr viel mehr dem schwedischen Text als dem finnischen Original gleichen. Eine kurze, hier nur exemplarische Gegenüberstellung soll dies veranschaulichen: In Mügges Roman singt Jem Olikainen beim ersten Anblick des Bären das folgende Lied. Darunter befindet sich der Text nach Castrén aus seiner Kalevala-Übersetzung von 1841, ganz unten die entsprechende Textstelle aus dem Alten Kalevala von 1835:

[aus „Erich Randal“ von 1856:]

*Wackerer Otho, Waldesapfel,
O! du lieber, schöner, fetter,
Sicher bist du es zufrieden,
Daß ein tapf'rer Mann dich sucht.
Bitte dich, zieh ein die Krallen,
Berg im Zahnfleisch deine Zähne,
Denn du willst mich nicht verwunden,
Willst nicht schaden deinem Gast.*

So, nun rühre dich, mein Otho,
komm du süßer Honigatzer,
Komm und lass' mit dir mich sprechen.
Rühr' dich leise wie das Birkhuhn,
Komm, und lass' dich von mir streicheln,
Streicheln, wie ein schlummernd Gänschen –
Halt, mein Otho, halte still!

[Castrén-Übersetzung von 1841:]

Vackra ohto,
skogens äpple,
Skogens sköna,
runda knotter!
När du hör, att mannen nalkas,
Stolta karlen till dig träder,
Göm då klorna
in i tassen
Tänderna uti ditt tandkött,
Att de aldrig mätte sära,
Ej ens i sin vighet skada.
Så må du dig,
Ohto, röra,
Så du, honungstass,
dig vända,
Som i boet hjerpen rör sig,
Gåsen liggande sig vänder.

[Altes Kalevala von 1835:]

Ohtonen
metsän omena,
Metsän kaunis källeröinen!
Kun kuulet minun tulewan,
Miehen aimo astelewan,
Kytke kynnet karwohisi,
Hampahat ikenihisi,
Jotet koske konnanana,
Liikuta lipeänänä.
Niin sie ohto pyörtelete,
Mesikämmen kääntelete,
Kuni pyy pesänsä päällä,
Hanki [sic!] hautemaisillansa.

Die Formulierungen und Wendungen im Roman Mügges ähneln sehr stark dem Text von Castrén. Und mit Sicherheit beruht diese Nähe nicht (nur) auf der engen Verwandtschaft der beiden germanischen Sprachen, Deutsch und Schwedisch, miteinander. Es wird wohl kaum ein Zufall sein, dass für (das veraltete) reflexive „pyörrellä“, wie es im finnischen Original heißt, im Lied bei Mügge „(sich) rühren“ steht – ähnlich dem schwedischen „(sig) röra“ – obwohl „pyörrellä“ genauso gut mit „sich drehen“ oder „wenden“ hätte übersetzt werden können. Gleiches gilt für die poetischen Bild vom ‚Haselhuhn auf seinem Nest‘ und der ‚Gans auf ihrer Brut‘ im Alten Kalevala, die sowohl bei Castrén als auch bei Mügge verloren gehen und durch andere ersetzt werden.

Auf der anderen Seite gibt es eine Textstelle, die beweist, dass Mügge sich nicht *nur* an Castrén orientiert hat, sondern dass sein Wissen um die mythische Welt der alten Finnen über die Kenntnis des schwedischen Kalevala hinausreicht. Auch hier noch einmal eine kurze Synopse von drei Textauszügen:

[Altes Kalevala von 1835:]

Ole kiitetty
jumala,
Ylistetty luoja yksin,
Kun annoit ohon osaksi

.....

[Castrén-Übersetzung von 1841:]

Nu, o Gud,
du lofvad vare,
Skapare allena prisad,
När du gaf mig sköna Ohto

....

[aus „Erich Randal“ von 1856:]

Sei gepriesen du, Jumala!
Hoher Schöpfer,

*dich verehr ich,
Weil du mir den schönen Otho gabst*

....

Auffällig ist hier, dass Mügge nicht wie Castrén „Gud“, Gott, schreibt, sondern das finnische Wort „jumala“ benutzt; in der ersten deutschen Kalevala-Übersetzung von Schiefner wird hier mit „Höchster“ (Schiefner „Kalewala“ 1852, 267) übersetzt. Das Wort „jumala“ wirkt bei Mügge allerdings eher wie ein Eigenname und nicht wie ein Appellativum. (Als Eigenname hätte es auch im Finnischen groß geschrieben werden müssen.) Immerhin, diese Stelle zeigt, dass Mügge sich für seine schriftstellerische Arbeit kündigt gemacht und sich nicht nur auf eine Quelle verlassen hat – wenn er auch nicht als ausgemachter Kenner finnischer Mythologie gelten darf, wie einige Ungereimtheiten und kleine Fehler deutlich machen.

Bei der Montage der Lieder in das besagte Kapitel seines Romans ist Mügge wie folgt vorgegangen: Fast durchgängig sind Passagen vom 28. Gesang des Alten Kalevala, die im Original von Wäinämöinen vorgetragen werden, der Romanfigur Jem Olikainen in den Mund gelegt worden. Den Erzähltext des Epos hat Mügge dabei fortgelassen und, wenn man so will, durch eigenen ersetzt. Liedzeilen, die im Original unmittelbar aufeinander folgen, erscheinen bei Mügge aufgelöst in Sequenzen, die jeweils durch mehrere Seiten Erzähltext voneinander getrennt werden. Seine Übersetzung ins Deutsche lehnt sich dabei stark an seine Vorlage, den schwedischen Text von Castrén an, allerdings nicht ohne die Freiheit eigener Einschübe, Zusätze und Abänderungen.

Mügge wird sich der Lieder aus dem Kalevala bedient haben, um eine gewisse Authentizität aufzubauen und seinem Roman das entsprechende Lokalkolorit zu verleihen. Dass Mügge diese Lieder durch Jem Olikainen vortragen lässt, durch einen einfachen Diener,

unterstreicht Mügges Darstellung der Finnen als ein Volk mit lebendiger Poesie. Hier dichtet geradezu der Volksmund selbst.

Das Kalevala als Epos wird allerdings an keiner Stelle des Romans erwähnt. Dies geschieht sicherlich nicht nur, weil es im Jahre 1808, in der die Handlung des Romans spielt, noch gar nicht (als gedruckter Text) erschienen war. Mügge vermeidet die Erwähnung des Kalevala wohl auch deshalb, weil die schriftlich fixierten Lieder bereits einen Hauch ihrer Ursprünglichkeit eingebüßt haben, weil beim Übergang von Orator zu Literatur ein Teil ihrer Verwurzelung im Volksleben verloren geht. Bei Mügge bleibt das Epos von Lönnrot ungenannt, weil seine Lieder im Roman noch in ihrer allerursprünglichsten (mündlichen) Form vorkommen sollen.

Zusammenfassung: Finnland und die Finnen bei Mügge

Theodor Mügge lässt die Finnen vor allem im ersten Teil seines Romans immer wieder an ihre alten Vorstellungswelten und an abergläubische Bilder aus vorchristlicher Zeit anknüpfen, Volksweisheiten aufsagen und alte Lieder singen, rituelle Handlungen vollziehen und althergebrachte Feste feiern. Beim Leser entsteht so der Eindruck, dass das finnische Volk in starker Verwurzelung mit der Welt seiner Vorväter lebt. Diese Welt will als eine friedfertige, natürlich-unverdorbene und märchenhaft-poetische erscheinen. Nicht umsonst streiten die Finnen bei Mügge zunächst mit Liedern und Spottversen statt mit Waffen. Sie werden darüber hinaus als naturliebend und heimatverbunden dargestellt, von ihrem Land nur in den besten Worten sprechend.

In Zeiten der Bedrängnis erweisen sich die Finnen als mutig, furchtlos und treu, wie die Beschreibungen im zweiten Teil des Romans

zeigen. In deutlichem Kontrast zu ihnen stehen die oftmals nur auf den eigenen Vorteil bedachten Händler, Offiziere und Edelleute aus Schweden und die rohe Soldateska aus Russland, die für die Finnen und ihr Kulturgut meist nur Hohn und Verachtung übrig haben.

Gebrochen und relativiert wird die Darstellung der Finnen dadurch, dass ihre Vertreter – Otho, seine Schwester Louisa, dessen Diener Jem, (der Finnländer) Erich u.v.a. – zugleich als christlich erzogene und aufgeklärt denkende Menschen auftreten. Sie sind selbstbewusst, politisch interessiert, humanistisch geprägt, ausgestattet mit einem Sinn für Kunst und beschlagen mit geschichtlichem Wissen. Sie sind sowohl welttoffen, gebildet und mehrsprachig als auch patriotisch und national gesinnt.

Wenn unter ihnen dennoch Liedgut, Spruchweisheiten und Brauchtum aus heidnischen Vorzeiten lebendig sind, so deshalb, weil diese von ihnen bewusst als Traditionen gepflegt und als wertvolles Erbe erhalten werden. Die Finnen sind daher nicht als ‚edle Wilde‘ zu sehen, als die sie auf den ersten Blick erscheinen mögen. Sie sind keine „noble savages“, die seit dem 17. Jahrhundert v.a. in Gestalt der amerikanischen Ureinwohner in der westeuropäischen Literatur ihren festen Platz haben (Frenzel 1980, 834). Sie sind keine naiven Naturkinder, sondern sie erscheinen bei Mügge eher als Volk, das in seiner Abgeschiedenheit von den Machtzentren Europas einen unverdorbenen Stand der Zivilisation erreicht hat, der weitgehend frei ist von Verderbnis, Egoismus und Machtmissbrauch. Eine Zivilisation, die in Harmonie lebt mit der Vergangenheit und der die Krankheiten der Moderne fremd sind.

Mügge ist kein Schwärmer, der an einen unverdorbenen Urzustand der Menschheit oder einzelner Völker glaubt und dessen Wiedererlangung er zum Ziel erhebt. Er ist nicht per se zivilisationskritisch oder gar fortschrittsfeindlich. Er geht auch nie so weit, eine

heidnische Naturreligion über das Christentum mit seinem Ideal der Nächstenliebe zu stellen, auch wenn er nicht mit Kritik an der Institution Kirche oder ihren einzelnen Vertretern zurückhält. Er glaubt an das Gute im Menschen und an eine stetige Weiterentwicklung des Menschheitsgeschlechts zum Besseren, auch wenn dazu Jahrhunderte nötig sein sollten.

Hier sei auf Mügges Schrift „Berlin in seinen Entwicklungen“ verwiesen, in der er diese Gedanken am deutlichsten formuliert. Mügges Ideal ist das des Nationalstaates, in dem Menschen einer Gesinnung (und einer Sprache) zusammenleben, frei und gleichberechtigt, durch eine Verfassung in ihren Rechten geschützt und durch einen demokratischen Parlamentarismus (nach Mügge innerhalb einer konstitutionellen Monarchie) am öffentlichen Leben teilnehmend, dabei friedlich neben Völkern mit ähnlichen Staatsformen lebend. Um es in einem Naturbild zu sagen: Mügge verherrlicht als Dichter nicht die unberührte Natur, die vom Menschen unangetastete Wildnis, sondern rühmt den bestellten Acker, den Forst, der Holz liefert, den See, der Fischfang ermöglicht; nicht umsonst lässt Mügge seinen Titelhelden Erich Randal neue Anbaumethoden ausprobieren oder naturwissenschaftliche Studien betreiben. Mügges Sichtweise ist nicht rückwärts gewandt, weshalb die Finnen in seinem Roman dem deutschen Lesepublikum auch nicht als unberührtes, naiv-natürliches Volk vorgeführt werden. Land und Leute erscheinen aus mitteleuropäischer Perspektive ‚schlimmstenfalls‘ als eigentümlich, ihre Eigenart unterstreicht aber umso mehr ihr Recht auf Eigenständigkeit. Die eigene Kultur, die eigene Sprache, die eigenen Mythen und Bräuche liefern dafür nur die Argumente.

Mügge macht durch die Art seiner Darstellung zudem deutlich, dass der Krieg von 1808 über Finnland hereinbricht, ohne dass seine Bewohner daran Anteil oder Schuld hätten. Sie sind Opfer der Großmächte, die sich einbilden, auf einer

vermeintlich höheren Stufe menschlicher Entwicklung zu stehen. Ihre Opferrolle, in die sie über Jahrhunderte immer wieder hineingezwungen wurden, wirft im Vergleich zu Schweden und Russen ein umso helleres Licht auf die Finnen. Obendrein zeichnet sie ihr Mut und ihr Verteidigungswille aus.



*Bildnis Theodor Mügges von Auguste Hüstener.
Quelle: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
,Carl von Ossietzky'*

Als Mügges Quellen können mit Sicherheit Rühls' „Finnland und seine Bewohner“ sowie Castréns schwedische Kalevala-Übersetzung genannt werden. Bei der Inkorporierung von Motiven und Stoffen des finnischen Volkslebens aus diesen Quellen in seinen Roman hat sich Mügge vielfach die Freiheit zu Abänderungen genommen, um den gewünschten Eindruck von den Finnen als einem friedlichen, edelmütigen, aber von außen bedrängten Volk zu verstärken. Diese Abänderungen, die auch für die Legende vom Bischof Heinrich oder die Geschichte des Angelabundes festgestellt werden konnten, zeigen auf, dass es Mügge auch nur vordergründig um eine realistische Darbietung

geht. Die künstlerische Freiheit stellt er über eine naturalistische Genauigkeit der Wiedergabe.

Unzweifelhaft sind die Finnen bei Mügge z.T. idealisiert. Sie sind aber, wie gesagt, keine ‚edlen Wilden‘, sondern, wie ich behaupten möchte, zu sehen als ‚edle (Klein-) Bürger‘: aufgeklärt, freiheitsliebend, gegen klerikal-aristokratische Herrschaftssysteme eingestellt, tüchtig, diszipliniert, gebildet, aufgeschlossen gegenüber den Erkenntnissen und Möglichkeiten der modernen Wissenschaften, gemeinnützig denkend, ehrbar, bescheiden, heimatliebend, traditionsbewusst und einer christlichen Wertewelt verbunden, in der Ehe, Familie und Gastfreundschaft groß geschrieben werden. Nicht zuletzt steht ja das Eheglück so häufig am Ende von Mügges Novellen und Romanen, die Liebe zwischen Mann und Frau, die nie in ihrer Geschlechtlichkeit gezeigt wird, sondern die ihren sichtbarsten Ausdruck in der Eheschließung vor dem Altar findet und deren Glück aus der Gründung einer Familie besteht.

Mügges Protagonisten in „Erich Randal“ sind bürgerlich im oben beschriebenen Sinne, und sie sind Menschen, die in einem erstaunlichen Einklang mit der heidnischen Welt ihrer Vorfahren leben, weil sie diese als Teil ihrer selbst begreifen. Eine Welt, die ihren Wert in sich selbst besitzt, weil sie das kulturelle Erbe markiert und weil sie für die nationale Identität ebenso wichtig ist wie die eigene Sprache, deren Schönheit und Kraft ja ebenfalls mehrfach betont und deren Geltungsrecht neben dem Schwedischen herausgestellt wird.

Mügge schwankt, so ließe sich abschließend noch sagen, zwischen zwei Polen: Bei allem, was den äußeren Verlauf des Finnischen Krieges anbelangt, wenn es um Zeit und Ort einzelner Gefechte geht, um Datumsangaben, um Zahlen zur Truppenstärke, um die Namen der Befehlshaber etc., verfährt er mit der Genauigkeit eines Chronisten.

Nicht zuletzt durch die vielen Namen historischer Personen erlangt sein Roman eine gewisse Historizität, die beim Leser den Eindruck erwecken muss, geschichtliche Tatsachen mitgeteilt zu bekommen. Der Leser weiß zwar, dass er es mit einem Roman und daher mit Fiktion zu tun hat, wird aber dem Bereich des Fiktiven nur die beschriebenen Lebensschicksale der Protagonisten zurechnen, alles übrige aber für historisch belegt halten.

Dem durchschnittlichen (zeitgenössischen deutschen) Leser werden die Abwandlungen und dichterischen Freiheiten Mügges, wie sie weiter oben aufgedeckt wurden, kaum gewahr werden. An diesen Stellen – so ließe sich provokant sagen – wird der Leser vom Schriftsteller beschwindelt, mit der Absicht, ihn zu belehren. Das soll heißen, über die nackten Tatsachen und kalten Fakten hinaus soll dem Leser eine Art höhere Wahrheit vermittelt werden. Hätte Mügge – und auch das ist zu verstehen als provokantes Gedankenspiel – die Finnen als unzivilisierte, rohe, ungebildete, heidnische und politisch uninteressierte Hinterwäldler beschrieben, würde ihr Verlangen nach einem eigenen Staat weniger gerechtfertigt gewirkt haben. Ihre positive Darstellung, ja Überhöhung, ist Instrument für eine völkerrechtlich-politische Tendenz (für Selbständigkeit, Demokratie, Bürgerrechte), die den Hintergrund im Schreiben Mügges ausmacht und – von Finnland abstrahiert – auch auf das Deutschland in der Mitte des 19. Jahrhunderts übertragbar ist.

Im Text genannte Literatur

Arndt, Ernst Moritz: „Des Deutschen Vaterland“, Gedicht, in: Peter Ulmer (Hg.): Lektüre zwischen den Jahren, Frankfurt a.M. 1990, S.22ff.

Böttcher, Kurt et al.: Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrhundert, Band Vormärz bis Naturalismus, Berlin 1987.

Bredella, Lothar: Das Verstehen literarischer Texte, Stuttgart 1980.

Eggert Hartmut: Studien zur Wirkungsgeschichte des deutschen historischen Romans 1850-1875, Frankfurt a.M. 1971.

Eigenbrodt, Wolrad (Übersetzer): ‚Vorwort‘, ‚Einleitung‘ und ‚Anmerkungen‘ zu: Johan Ludwig Runeberg: „Fährnich Stahls Erzählungen“, Halle a.S. 1900, S. III-XXXV sowie S. 187-217.

Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte, 6. Auflage, Stuttgart 1983.

Ganander, Christfrid: Mythologia Fennica, Nachdruck des Original, Jyväskylä 1984.

Geppert, Hans Vilmar: Der andere historische Roman. Theorie und Strukturen einer diskontinuierlichen Gattung, Tübingen 1976.

Grant, Michael; Hazel, John: Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, 9. Auflage, München 1993.

Haarmann, Harald: Die Sprachenwelt Europas. Geschichte und Zukunft der Sprachnationen zwischen Atlantik und Ural, Frankfurt und New York 1993.

Haavio, Martti: Piispa Henrik ja Lalli. Piispa Henrikin surmavirren historiaa, Porvoo und Helsinki 1948.

Haavio, Martti: Suomalainen mytologia, Porvoo und Helsinki 1967.

Hällström, Olof af: Viaporin – Geschichte einer Festung, übersetzt von Ehrentraut Högnäs, Helsinki 1993.

Halmesvirta, Anssi: The British conception of the Finnish ‚race‘, nation and culture 1760-1918, Helsinki 1990.

Harva (Holmberg), Uno: Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker, Helsinki 1913.

Holm, Carl Johan: Anteckningar öfver fälttågen emot Ryssland åren 1808 och 1809, (Stockholm 1836), übersetzt von Arto und Kirsti Ingervo u.d.T.: Muistiinpanoja Suomen sodasta 1808-1809, Espoo 1977.

Honko, Lauri: Kalevala ja maailman eepokset, Kalevalaseuran vuosikirja 65, Helsinki 1987.

Honko, Lauri; Brand, Michael; Timonen, Senni: The Great Bear. A thematic anthology of oral poetry in the Finno-ugrian languages, Helsinki 1993.

Jutikkala, Eino; Pirinen, Kauko: Suomen historia, Helsinki 1966.

Jutikkala, Eino; Pirinen, Kauko: Geschichte Finnlands, Deutsch von Annemarie von Harlem, Stuttgart 1964.

Kalevala (Neue Kalevala), Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 14, 25. Auflage, Mikkeli 1984.

Kalevala, [schwed. Übertr. d. Alten Kalevala in 2 Teilen] von M. A. Castrén, Helsingfors 1841.

Kalevala, das National-Epos der Finnen, nach der zweiten Ausgabe ins Deutsche übertragen von Anton Schiefner, Helsingfors 1852.

Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot, von Hans und Lore Fromm, Übertragung und Kommentar, 2 Bd., München 1967.

Kanteletar, elikkä suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiä, von Elias Lönnrot, 13. Auflage, Helsinki 1966.

Kemppinen, Iivar: Suomalainen mytologia, Helsinki 1960.

Krohn, Kaarle et al.: Suomensuvun uskonnot, Porvoo 1915.

Krohn, Kaarle: Zur finnischen Mythologie, FF Communications N:o 104, Helsinki 1932.

Kuusi, Matti; Anttonen, Pertti: Kalevala Lipas, Pieksämäki 1985.

Lukacs, Georg: Der historische Roman (engl. Ausgabe: "The historical novel"), Harmondsworth 1981.

Lützel, Paul Michael: „Geschichte in der Literatur“, München 1987.

Ders.: „Der postmoderne Neohistorismus in den amerikanischen „humanities“, in: Hartmut Eggert; Ulrich Profitlich; Klaus R. Scherpe (Hg.): Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit, Stuttgart 1990.

Müller, Helmut M.: Schlaglichter der deutschen Geschichte, 2. Auflage, Bonn 1990.

Müller, Helmut M.: Schlaglichter der Weltgeschichte, Bonn 1994.

Neumann, William: Theodor Mügge, 44. Band der Reihe „Moderne Klassiker: Deutsche Literaturgeschichte der neueren Zeit in Biographien, Kritiken und Proben“, Kassel 1854.

Paloposki, Outi: „Originality in Translation“, in: Riitta Oittinen, Outi Paloposki, Jürgen Schopp (Hg.): Aspectus varii translationis II, Studia translologica. ser. B, vol. 2, Tampere 1996, S. 66-82

Rimmon-Kenan, Shlomith: Narrative Fiction, London, New York 1983.

Ring, Max: „Theodor Mügge, ein deutsches Schriftstellerleben“, in: Westermanns Illustrierte Deutsche Monatshefte 14 (1863), S. 364-372.

Rühs, Friedrich: Finnland und seine Bewohner, Leipzig 1809.

Runeberg, Johan Ludwig: Fährnich Stahls Erzählungen, übersetzt von Wolrad Eigenbrodt, Halle a.S. 1900.

Sommer, William: „Geschichte Finnlands“, München und Berlin 1938.

Suchtelen, Paul van: Kriget emellan Sverige och Ryssland, åren 1808 och 1809, übersetzt von R.F.G. Wrede, Stockholm 1836.

Turunen, Aimo: Kalevalan sanat ja niiden taustat, Lapeenranta 1979.

Volpi, Franco; Nida-Rümelin, Julian (Hg.): Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988.

Der Autor: **Dieter Hermann Schmitz**, M.A., Lic. phil., geb. 1963 in Düren / Rheinland, studierte Neuere und Ältere Deutsche Literaturgeschichte, Philologie und Soziologie in Aachen. Seit 1994 Universitätslektor am Institut für Sprach- und Translationswissenschaften der Universität Tampere / Finnland.

Veröffentlichungen: neben wissenschaftlichen Artikeln, Unterrichtsmaterialien und Lehrbüchern auch Kurzprosa, Belletristisches und Unterhaltames. Dieser Beitrag im Arcturus ist eine gekürzte Fassung seiner Lizenzarbeit.

Anschrift:

Dieter Hermann Schmitz
Institut für Sprach- und Translationswissenschaften
FIN-33014 Universität Tampere
Finnland
E-mail: trdisc@uta.fi

Dieter Hermann Schmitz

The Image of the Finns in German Literature. The “Finnish War” of 1808 as depicted in the Novel “Erich Randal” (1856) by Theodor Mügge

In 1856, the German author Theodor Mügge published “Erich Randal”, one of his quite many historical novels. As a moderate partisan of the 1848 movement, who e.g. founded a craftsmen’s library, he was always suspected by the authorities. He was a successful and prolific writer whose novels alone run up to a 30 volumes collection, but is forgotten today.

The subject of “Erich Randal” is the Russo-Swedish War of 1808/09 which lead to the conquest of Finland and its remodeling as an autonomous Grand Duchy within the Russian Empire. It was well placed in the situation of the Crimean War when Britain and France tried to lure Sweden back from neutrality with the prospect of regaining Finland. The book itself, however, is no drum and trumpet story, but rather a plea for the peoples’ right to determine their own history.

The true protagonist of the novel is not the Swedish speaking Finnish landowner Randal, but his friend Otho Waimon, whose name points towards his descent from the Finnish speaking people. He escapes from the theater of war to Sweden and unsuccessfully tries convince the king that he should count on the support of the Finnish people to stop the machinations of Russian diplomats and illoyal Swedish officers trying to bring Finland under Russian rule. In the end Randal and Waimon with their wives both settle in Sweden, leaving the liberation of Finland as a task for their children.

The Finns as a people are depicted as brave, loyal and strongly rooted in their pagan tradition, which is described as peace-loving and unspoiled. The Swedish speaking upper class, in turn, seems to be simply selfish.

But the Finnish individuals in the novel turn out to be educated and enlightened – and are by no means “noble savages”. Mügge does not glorify the virgin woods, but praises the cultivated forests. The Finns have been spared the distortions of modern civilization, but they have embraced its blessings. Thus they are entitled to a political existence determined by themselves.

The novel conveys a huge amount of historical knowledge and ideological features, digesting the war histories of e.g. Suchtelen as well as Runeberg’s “Counts of Ensign Stal”, drawing heavily on the “Kalevala” when depicting the Finnish peoples tradition, but equally on authors like Rühls when invoking their attainments in civilization. In some way the book also still reflects the German striving for national unity and self-determination..

Vereinigung der Freunde der Schweiz in Finnland

Sveitsin Ystävät Suomessa ry.

Die Vereinigung der Freunde der Schweiz (SYS) in Finnland wurde im April 1948 gegründet. Der erste Präsident war Phil. Dr. Arnold Rosenquist. Heute gehören der Vereinigung 2000 Mitglieder an, die in zwölf Regionalen Gruppen organisiert sind: Hämeenlinna, Jyväskylä, Kuopio, Lahti, Lappeenranta, Mikkeli, Oulu, Pääkaupunkiseutu (Hauptstadtregion), Rovaniemi, Satakunta, Tampere und Turku. Die regionalen Gruppen organisieren verschiedene Aktivitäten (traditionelle schweizerische Kultur und Unterhaltungsabende, Konzerten, Ausstellungen, Reisen, Wanderungen u.s.w.) wo Schweizerische Kultur und Kenntnisse wichtig sind. Ein Zentralvorstand mit 9-10 Mitglieder arbeitet mit den regionalen Gruppen und organisiert die Ausbildung.

Alle Mitglieder bekommen viermal im Jahre Mitgliedsbriefe (*Sveitsin Ystävä*) und zweimal im Jahr das *Finnland Magazin*. Das Magazin existiert schon über 30 Jahre und ist ein attraktives Kommunikationsmittel sowohl für die Mitglieder der Vereinigung in Finnland als auch für die Mitglieder der Schweizerische Vereinigung der Freunde Finnlands (SVFF) in der Schweiz und der Handelskammer Finnland-Schweiz. Es hat Redaktionsarbeitsgruppen sowohl in der Schweiz als auch in Finnland. Die Zusammenarbeit mit SVFF ist sehr wichtig. Beide Vereinigungen geben vier bis sechs Studienbeiträge jährlich: SYS für die Schweizer/Schweizerinnen und SVFF für Finnen/Fininnen. Diese Studienaufenthalte sind zwei bis vier Wochen.



Appenzell in der Schweiz.

Foto: Pentti Turunen

Wichtige Kontaktpartner der Vereinigung sind der Zentralvorstand der Schweizerische Vereinigung der Freunde Finnlands und die zehn regionalen Gruppen in der Schweiz, SVFF Stiftung für Studienbeiträge, SVFF Kulturförderungsausschuss, die schweizerische Botschaft in Helsinki, der Schweizer Club in Helsinki, die Schweizerisch-Finnische Handelsvereinigung, die Finnisch-Schweizerische Offiziersgesellschaft, die Redaktion des *Finnland-Magazins*, die Deutsche Bibliothek, das Goethe-Institut, das Finnland-Institut in Deutschland und andere Deutsch oder Französisch sprechende Freundschaftsvereinigungen.

Mehr Information finden Sie unter www.sveitsi.fi

Verband der Finnisch-Deutschen Vereine in Finnland

Die Geschichte der finnisch-deutschen Vereinigungen in Finnland ist fast so alt wie das unabhängige Finnland. Zu diesen gehört vor allem die 1918 gegründete *Finnisch-Deutsche Gesellschaft Helsinki*, die 1944 aus politischen Gründen aufgelöst wurde. Gut zehn Jahre später wurden die ersten Finnisch-Deutschen Vereine im heutigen Sinne gegründet, zuerst in Jyväskylä (1957), Oulu (1958) und Helsinki (1960). Heute beträgt die Zahl der Finnisch-Deutschen Vereine 37, von denen 32 Mitgliedsvereine des *Verbandes der Finnisch-Deutschen Vereine (Suomi-Saksa Yhdistysten Liitto, SSYL)* aus allen Teilen des Landes sind, die Zahl ist im Wachsen.

Anfang der 1980er Jahre hat man eingesehen, dass bei der relativ großen Zahl der einzelnen Vereine ein koordinierender Verband sinnvoll erschien. Dieser (SSYL) wurde 1984 gegründet, indem er in das Vereinsregister eingetragen wurde. Der Zweck des Verbandes ist es, in Kooperation mit den Mitgliedsvereinen Finnen und Deutsche durch verschiedene Aktivitäten und Veranstaltungen einander näher zu bringen. Dabei ist zu beachten, dass jeder finnisch-deutsche Verein in Finnland eigenständig ist und über seine Tätigkeit selbstständig bestimmt.

Gemeinsam ist dennoch, dass die reiche deutsche Kultur im weitesten Sinne des Wortes den Finnen und allen hier Lebenden präsentiert wird. Das bedeutet unterschiedlichste Kulturveranstaltungen aus dem Bereich Musik, Theater, Literatur, Kulturleben im Allgemeinen, finnisch-deutscher Geschichte u.v.a.m. Eine besondere Rolle spielt der weiter zunehmende Schüleraustausch, der in enger Kooperation mit und mit finanzieller Unterstützung durch das Finnische Zentralamt für Unterrichtswesen (*Opetushallitus*) organisiert wird. In Deutschland ist unser Partner die *Deutsch-Finnische Gesellschaft (DFG)*. Die Bedeutung des Schüleraustausches mit Deutschland kann nicht genug betont werden: hier wird die Basis der finnisch-deutschen Zusammenarbeit für die Zukunft geschaffen.

Obwohl die einzelnen Vereine zum großen Teil ihr Programm und ihre Tätigkeit gestalten, bietet der Verband zusätzliche Möglichkeiten zur Programmgestaltung. Außerdem gibt der Verband seit 1984 eine Zeitschrift *Silta-Brücke* heraus, die z.Z. vierteljährlich erscheint. Der Inhalt setzt sich aus aktuellen Informationen aus dem Bereich der finnisch-deutschen Aktivitäten, Interviews, Berichten u.ä. zusammen.

Der Verband zählt zurzeit ca. 4000 Mitglieder, deren Mitgliedsbeiträge einen wesentlichen Teil der Finanzierung der Tätigkeit des Verbandes ausmachen. Zudem erhält der Verband Zuwendungen vom Unterrichtsministerium sowie vom Zentralamt für Unterrichtswesen zur Deckung der Kosten, die aus der Vermittlungsarbeit beim Schüleraustausch entstehen.

Dem Verband steht beratend und unterstützend ein Kuratorium zur Seite, dessen Vorsitzende z.Z. die Bankdirektorin der Finnischen Staatsbank, Frau Dr. Sinikka Salo, ist. Sonst setzt sich das Kuratorium aus namhaften Persönlichkeiten des finnischen Kulturlebens, der Politik, Wirtschaft und der Kommunen zusammen.

Ohne Kooperation mit anderen Organisationen und Einrichtungen in Finnland und Deutschland wäre die Arbeit des Verbandes nicht möglich. Zu den oben Genannten sind noch vor allem die Botschaft der Bundesrepublik Deutschland und die Honorarkonsuln, das Finnland-Institut in Berlin, das Goethe-Institut, Inter-Nationes, das Deutsche Kulturzentrum in Tampere, die Deutsche Bibliothek, die Deutsch-Finnische Handelskammer, die Deutsche Schule in Helsinki, die Deutsche evangelisch-lutherische Gemeinde, die Aue-Stiftung, die Deutsche Zentrale für Tourismus, die Finnischen Deutschlehrer und germanistische Institute an finnischen Universitäten zu nennen.

Der Verband unterhält ein Büro, das in den Räumlichkeiten der Deutschen Bibliothek untergebracht ist. Die Geschäftsführerin ist Pirjo Luoto. Sie ist zu erreichen unter der Adresse:

SSYL

Pohjoinen Makasiinik. 7

00130 Helsinki

Tel. +358-9-622 70 200

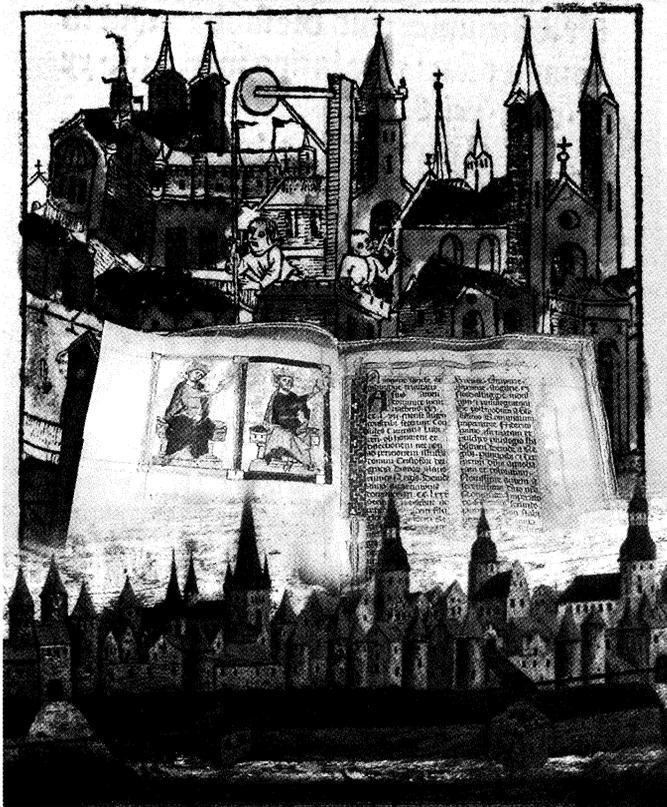
Fax +358-9-622 70 277

E-mail: info@ssyl.fi, www.ssyl.fi

Der Verband mit seinen Mitgliedsvereinen heißt jeden herzlich willkommen, der sich für die finnisch-deutsche Kooperation interessiert. Bitte kontaktieren Sie uns!

Ahti Jääntti

Verbandsvorsitzender



Bestellung/Tilaus: _____ Ex./kpl

Die Stadt im europäischen Nordosten

Kulturbeziehungen von der Ausbreitung des Lübischen Rechts bis zur Aufklärung

II. Internationales Symposium zur deutschen Kultur im europ. Nordosten, Tallinn (Estland) 1998 der Aue-Stiftung in Zsarb. mit dem Stadtarchiv Tallinn, dem Estnischen Kunstmuseum, der Ostsee-Akademie Lübeck-Travemünde und dem Deutschen Kulturinstitut Tallinn

Hrsg.: Robert Schweitzer u. Waltraud Bastman-Bühner unter Mitarb. v. Jörg Hackmann. 2001.

(Veröff. d. Aue-Stiftung/
Aue-Säätiön julkaisuja; 12)

- 18 Referate der Sekt. Geschichte u. Kulturgeschichte, u. a. zum Lübischen, Magdeburger und Hamburger Recht in Nordosteuropa, Pilger und Kulturtransfer etc.

- 11 Referate der Sekt. Kunstgeschichte, u.a. über Bernt Notke, Hermen Rode, Stadtkirchen in Finnland etc.

575 S., 76 Abb., € 46,00 (+ Versandk./lähetykskulut)

DIE STADT IM EUROPÄISCHEN NORDOSTEN

Kulturbeziehungen von der Ausbreitung des Lübischen Rechts bis zur Aufklärung

Datum / pvm

Unterschrift / allekirjoitus

Adresse / osoite

Telefon / puhelin

Bestellungen an:

Aue-Säätiö · Munkkiniemen puistotie 18 B / 47
FIN-00330 Helsinki · Finnland
Fax +358-(0)9-485787 · sekretariat@aeue-stiftung.org

ARCTURUS 2 · 2004

Deutschsprachiger Raum und europäischer Nordosten
Blätter der Aue-Stiftung für Geschichte und Kulturkontakt

Autoren: Risto Cantell ◦ Hans-Christian Daniel ◦ Dieter Henkel-Niebuhr ◦ Hans-Jürgen Klages ◦
Hanns Schumacher ◦ Dieter Hermann Schmitz ◦ Claus Terlinden



Aue-Säätiö
Helsinki /Helsingfors