

'HEIMAT' IN DER LITERATUR DER MENNONITEN

DER HEIMATBEGRIFF IN DER LITERATUR  
DER RUSSISCHEN MENNONITEN

by

MONIKA M. STÜRZEBECKER

A Thesis

Submitted to the School of Graduate Studies  
in Partial Fulfilment of the Requirements

for the Degree

Master of Arts

McMaster University, May 1987

MASTER OF ARTS (1987)  
(German)

McMASTER UNIVERSITY  
Hamilton, Ontario

TITLE: 'Heimat' in der Literatur der Mennoniten

AUTHOR: Monika M. Stürzebecher, Staatsexamen (Universität  
Tübingen)

SUPERVISOR: Dr. Gerhard Teuscher

NUMBER OF PAGES: x, 143

## ABSTRACT

This thesis deals with the literature of the Russian Mennonites, who left the Soviet Union for Canada following the upheavals of the Revolution and Civil War. The loss of their homeland - the "Russian Mennonite Experience" - and the building of a new homeland became the central issue of their literature.

The use of Heimat as an approach allows the description of both the concrete loss of the land and its mental implications, thus combining the Mennonite vision with the historical aspect. In defining the Mennonite identity literature plays an instrumental role.

A development can be traced through two generations of writers. In Verloren in der Steppe Arnold Dyck understands Heimat in a rather concrete sense as the Ukrainian steppe and the existence of his people as a "people apart" according to the traditional rules of social interaction. Signs of alienation can be seen in the relationship to the surrounding Russians as well as in the development of the boy Hans as an artist.

Rudy Wiebe's Peace Shall Destroy Many holds a transitional position. In Deacon Block the traditional concept of Heimat fails in the needs of the historical

situation as well as of the individual human being. Thom Wiens, however, indicates a positive orientation toward Christ's living and teaching.

In The Blue Mountains of China loss of Heimat is shown in its deepest aspect, the breakdown of the inner spiritual being. At the same time the utopian impulse is the most developed in this novel. Characters like Samuel Reimer or David Epp may fail in what they attempt, their intentions, however, are carried on by others. Caught up in limited perspectives they demonstrate the limitations of human perception. Hence the novel ends "On the way", indicating that true Heimat cannot be reached in this life but is an ideal that transforms the present.

## ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Arbeit geht es um die Literatur der russischen Mennoniten, die nach Revolution und Bürgerkrieg die Sowjetunion verließen und nach Kanada kamen. Der Verlust der Heimat - als Russisch-Mennonitische Erfahrung in die Geschichte eingegangen, - und die Gewinnung der neuen ist zum Anstoß und Thema mennonitischer Literatur geworden. Der Heimatbegriff ermöglicht es, sowohl die konkrete, historische Seite zu erfassen, als auch deren seelisch-geistige Implikationen, nämlich die Frage nach der Identität.

An zwei Generationen von Schriftstellern läßt sich eine Entwicklung ablesen. Heimat in Arnold Dycks Verloren in der Steppe (1944-48) wird ziemlich konkret verstanden: die ukrainische Steppe, eine bäuerliche Lebensform, Geborgenheit in der Selbstverständlichkeit von festen Verhaltensmustern. Das Mennonitentum ist deutsch und sondert sich von der Umwelt ab. Eine erste Entfremdung, die zum Heimatverlust führt, zeichnet sich ab im Verhältnis zur russischen Umgebung sowie in der Selbstbewußtwerdung des Jungen Hans als Künstler.

Eine Übergangsstellung nimmt Wiebes Peace Shall Destroy Many (1962) ein. Der Versuch, eine Heimat im tra-

ditionellen Sinne in Kanada zu wiederholen, scheitert an der geschichtlichen Wirklichkeit, vor allem aber an der inneren Wirklichkeit des Menschen. In Thom Wiens jedoch zeichnet sich ein Aufbruch und eine Orientierung an einer christlich gestalteten Utopie ab. Mennonitentum wird bei Wiebe nicht mehr ethnisch, sondern religiös verstanden.

Die Zerstörung der Heimat wird in Wiebes The Blue Mountains of China (1970) im psychischen Zusammenbruch Jacob Friesens am innerlichsten, tiefsten erfahren. Zugleich ist aber der utopische Aspekt hier am weitesten entwickelt. Charaktere wie Samuel Reimer oder David Epp scheitern zwar mit ihren Absichten, geben aber Impulse, die im Vor-Schein das Ganze der Utopie ahnen lassen. Sie verkörpern die Teilperspektive menschlicher Erkenntnis. Der Roman endet daher im Unterwegssein, d.h. dem Noch-nicht der wirklichen Heimat.

## Preface

On a recent trip to Germany I found in an interpretation of a work by Guntram Vesper the following conclusion: "Die angeblich vertrauten Orte, 'wo man verwickelt ist', 'Teil und Anteil' nimmt, bieten kaum mehr Zufluchten, denn Heimat ist letztlich **Kein Ort. Nirgends**, um es mit dem Titel einer Erzählung Christa Wolfs zu sagen." Heimat is Utopia (=no place) and that is about the conclusion Rudy Wiebe's characters arrive at at the end of The Blue Mountains of China, too.

It seems to me necessary to comment why I chose the topic and especially the approach of 'Heimat'. Searching for a 'Canadian' topic, one of the first things I found was the essay by Harry Loewen about "Canadian-Mennonite Literature: Longing for a Lost Homeland." His idea that Mennonite literature came into being due to what is called the 'Russian Mennonite Experience' became the starting point of my thesis. I would even go further saying that literature is instrumental in creating a new Heimat. The theoretical concept for this idea I found in Ernst Bloch's aesthetic concept of art as 'Vor-schein' of ideal state of being. The appreciation of the role of art, in this case literature, is also the crucial point where my thesis is different from an

anthropological or historical investigation.

The folkloristic elements one might expect in a work about Heimat are deliberately excluded. Since my point of view is the one of an outsider, I was more interested in questions of a more general importance, such as changes of ideas and attitudes. I was looking for a literature that doesn't just describe the alienation of modern human beings from their environment and from themselves, but that goes one step further in trying to overcome this alienation. I was also looking for an approach that makes these utopian elements visible, however small they might be. The approach of 'Heimat' allows one to look even at errors and failure as something positive to make you aware. This attitude is the holding on to one end of the suicider's coat to which Christa Wolf likens literature.

Questions arose during the work on this thesis the answers to which would go beyond the topic. Ingrid Rimland finds, as a result of a painful experience with Mennonite way of thinking (and acting) that Mennonite "piety...was sociologically, anthropologically, politically anchored - not spiritually, as I had always assumed." If she is correct, this, however, would be the end of Mennonitism. And she is only one of several, especially women, who left the Mennonite community which seemed to them too small and narrowminded. Is breaking off from inhumane conditions for the sake of a better world and one's better self possible

within the Mennonite way of life and thinking, - or is it only possible outside the community? In other words: does the Mennonite vision have enough utopian potential?

I wish to thank Dr. Gerhard Teuscher for accepting the supervision of this thesis, for reading it very thoroughly and for his constructive way of criticizing. Also I would like to thank Dr. Fritz Widmaier for his questions and comments. To Dr. Magdalene Redekop I am grateful for her willingness to read over 100 pages of this thesis in German, and for introducing her point of view and background into the discussion. Finally, I wish to thank Ms. Manon Ames for her patient help in overcoming the hardships of modern computer technology.

## INHALTSÜBERSICHT

### I. EINLEITUNG

- I.1. Geschichtlicher Hintergrund 11
- I.2. Was bedeutet Heimat? 26
- I.3. Zum Heimatverständnis der Mennoniten - eine geistige Standortbestimmung 41

### II. INTERPRETATIONEN

- II.1. Arnold Dyck: Verloren in der Steppe 46
  - A. Heimat in Rußland 49
  - B. Heimat in Rußland? 57
  - C. Zur Gesamteinschätzung des Romans 72
- II.2. Rudy Wiebe: Peace Shall Destroy Many 76
  - A. Der Weg der Väter: Diakon Block 77
  - B. Aufbruch zur Utopie: Thom Wiens 91
  - C. Der Streit um Frieden und Gewaltlosigkeit 100
- II.3. Rudy Wiebe: The Blue Mountains of China 105
  - A. Heimatverlust 105
  - B. Unterwegs zur neuen Heimat 117

III. ERGEBNIS 131

Bibliographie 138

## I. EINLEITUNG

### I.1. Geschichtlicher Hintergrund

Mit dem Exodus der Mennoniten aus Rußland in den Zwanzigerjahren unseres Jahrhunderts ging mehr als ein Jahrhundert gesicherter Existenz und wirtschaftlicher Blüte einer Volks- und Religionsgemeinschaft zu Ende. Krieg, Revolution und Bürgerkrieg hatten die Heimat in der Ukraine für immer zerstört und eine Erschütterung ausgelöst, die als "Russisch-Mennonitische Erfahrung" im heutigen Selbstverständnis der Mennoniten immer noch eine zentrale Rolle spielt.

Der russische Zweig der Mennoniten stammte ursprünglich aus den Niederlanden, wo sie sich als eine spezielle Richtung der gesamteuropäischen Bewegung der Wiedertäufer zusammengefunden hatten. Der ehemalige katholische Priester Menno Simons wurde 1536 ihr Führer. Wie auch die anderen Anabaptisten hatten sie sich von der Reformation losgesagt, weil Luther und Zwingli ihrer Ansicht nach nicht weit genug gegangen waren. Zentrum ihrer Theologie ist die Bergpredigt, die sie wörtlich nehmen und in die Tat umsetzen wollen. Gewaltverzicht ist darin ein Hauptprinzip, was den Anabapti-

sten immer wieder Schwierigkeiten eingetragen hat. Durch eine strikte Trennung von Kirche und Staat soll der Verzicht auf Macht gewährleistet werden.

Die Mennoniten - wie auch die anderen Zweige der Täuferbewegung - waren schon früh Verfolgungen ausgesetzt, die einen Höhepunkt erreichten unter Herzog von Alba - ab 1567 Gouverneur der Niederlande - und die Mennoniten zur Abwanderung nach Preußen zwangen. Seit den 1530er Jahren war ein Auswanderungsstrom nach Danzig unterwegs, manche wanderten auch weiter ins Weichseltal, das zu dieser Zeit polnisches Staatsgebiet war und das die Mennoniten von einem Sumpfgebiet in brauchbares Ackerland verwandelten. Aber auch dort tauchten Schwierigkeiten auf, als das Gebiet nach den polnischen Teilungen 1772-95 an Preußen fiel. Schulpflicht, Verstädterung und Universitätsstudium einiger junger Mennoniten sowie der erzwungene Gebrauch des Hochdeutschen gefährdeten die Existenz in der Absonderung.

Eine Dauerlösung schien sich endlich abzuzeichnen, als 1786 Georg von Trappe, ein russischer Gesandter Katharinas II, von den guten Siedlungsmöglichkeiten am unteren Dnjepr in der ukrainischen Steppe sprach. Der russisch-türkische Krieg 1781-92 brachte den Russen Landgewinne in diesem Gebiet, das nun besiedelt werden sollte<sup>1</sup>. Katharina, Frau des Zaren Peter III, hatte seit 1762 die Regierungsgewalt inne; sie war selbst deutscher Abstammung und ihre Einladung erging bevorzugt an deutsche Siedler.

Mennoniten leisteten der Einladung Katharinas ab den 1780er Jahren Folge. Ihre Privilegien unterschieden sich nicht wesentlich von denen anderer deutscher Siedler; immerhin gewährten sie ihnen neben Anrechten auf Land (65 Desjatinen pro Familie) und Starthilfen in Form von Steuer-  
vergünstigungen vor allem das, was für sie das Wichtigste war: völlige Religionsfreiheit und Befreiung vom Militärdienst "für alle Zeiten". Im übrigen zielte die russische Kolonialpolitik auf eine Trennung der ausländischen Siedler von der einheimischen Bevölkerung.

Nach Überwindung der Anfangsschwierigkeiten entwickelte sich schon von der zweiten Generation an eine Blütezeit. Zur Mutterkolonie Chortitza war seit 1804 die Siedlung Molochna im Südosten der ersteren hinzugekommen. Der Einwandererzustrom aus Preußen hielt an bis zur Mitte des Jahrhunderts. 1859 wurde mit der Alexandertal-Kolonie - benannt nach dem damaligen Zaren Alexander II - die letzte der ursprünglichen Siedlungen gegründet. 10.000 waren insgesamt eingewandert, und bis 1917, dem Jahr der Oktoberrevolution, war die Zahl der Mennoniten in der Ukraine auf 110.000 angewachsen.

Um die Jahrhundertmitte herrschte beachtlicher Wohlstand. Die ukrainische Schwarzerde gewährt eine reiche Ernte, und dank verbesserter Methoden und einer zunehmenden

-----

1.Näheres siehe Epp, 1962, 13-7, und Toews, 1982, 1-4.

Mechanisierung war die mennonitische Gemeinschaft in der Lage, Getreide zu exportieren und einen Großteil des wachsenden europäischen - besonders deutschen - Weizenbedarfs zu decken. Man kann wohl sagen, daß es im wesentlichen eine mennonitische Errungenschaft war, was die Ukraine zur Kornkammer machte.

Auch eine gewisse Industrie hatte sich entwickelt zur Herstellung der notwendigen landwirtschaftlichen Maschinen. Die Mechanisierung des mennonitischen landwirtschaftlichen Betriebes war durchaus auf der Höhe der modernen technischen Entwicklung im übrigen Europa.<sup>2</sup>

Im Jahr 1859 war das gesamte mennonitisch besiedelte Land in der Hand von einem Drittel der Bevölkerung, d.h. dieser Anzahl von "Wirten" standen doppelt soviele "Anwohner" gegenüber - landloses Proletariat, das um die Dörfer herum wohnte und seinen Lebensunterhalt durch Arbeit auf den Höfen der ersteren verdiente. Soziale Ungerechtigkeit bestand darin, daß die Anwohner kein Wahlrecht hatten - das nach Landbesitz bestimmt wurde, - aber Steuern bezahlen mußten, die pro Kopf berechnet wurden. Die bestehenden Verhältnisse wurden unterstützt von der kirchlichen Führung, den Predigern, die zwar selbst eher zu den Besitzlosen gehörten, dennoch aber die Interessen der Besitzenden

-----

2. Ein gewisser J.J. Siemens gewann auf der Weltausstellung in Paris einen Preis für das feinstgemahlene Mehl mit seiner Mühle. (vgl. Epp, 1962, 17)

unterstützten.<sup>3</sup>

Der ökonomische Erfolg aber brachte neben sozialen Spannungen eine Vernachlässigung des geistlichen Lebens mit sich. Aus diesem Mangel heraus kam es zur Bildung von kleineren Gruppen, die sich auf das ursprüngliche mennonitische Bekenntnis zurückzubesinnen suchten. Diese Gruppen waren z.T. auch offen für pietistischen Einfluß aus Deutschland, Predigten des Württemberger Pietisten L. Hofacker wurden verlesen, als Wanderprediger besuchte Eduard Wüst die Gemeinden. Mit dem Pietismus verbanden sie Vorstellungen von Reue, Umkehr und persönlicher Erleuchtung.<sup>4</sup>

Die erste Bedrohung mennonitischen Gemeinwesens von außen kam 1870, als die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde. Delegierte der alarmierten Mennonitengemeinde reisten nach St. Petersburg, um eine annehmbare Lösung auszuhandeln.

-----

3. Eine führende und wenngleich sehr umstrittene Persönlichkeit dieser Zeit war Johann Cornies; er trieb den Fortschritt wesentlich voran und bildete auf seinem eigenen großen Hof auch landwirtschaftlichen Nachwuchs aus; er wird aber auch verantwortlich gemacht - so von Toews (1982, 9) - für die Etablierung von autoritären Führungsstrukturen, die sich im Wirtschafts-, aber auch im Sozialleben um die Mitte des Jahrhunderts ausgebreitet und das ursprüngliche egalitäre Prinzip abgelöst hatten. Religiöse Führerschaft stand jetzt oft in enger Verbindung mit weltlicher Macht und störte so empfindlich den mennonitischen Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche. (Die Gestalt des Block in Wiebes Peace Shall Destroy Many ist dieser Persönlichkeit in manchem nachgebildet.)

4. Die wichtigste dieser z.T. skurrilen Gruppen ist die "Mennonitische Brüdergemeinde" (in Nordamerika die "Mennonite Brethren Church", der auch Rudy Wiebe angehört), die noch heute fortbesteht.

Ein Umstand bei diesen Verhandlungen wirft ein bezeichnendes Licht auf die Stellung der Mennoniten innerhalb des russischen Staates nach fast einem Jahrhundert der Staatsbürgerschaft: zwei der Delegierten waren nicht in der Lage, diese Gespräche auf russisch zu führen.

Das Ergebnis dieser Verhandlungen in den Jahren 1871-73 war ein alternativer Zivildienst: Forstarbeit und im Kriegsfall medizinische Hilfsdienste. Für einige Mennoniten war aber auch das zuviel; zudem fürchteten sie, daß das nur der Anfang vom Ende ihres ethnischen Sonderstatus und vor allem freier Religionsausübung sei. Pazifismus war und wurde jetzt wieder verstärkt zum entscheidenden Kriterium, ob Religionsfreiheit bestehe oder nicht. Dies führte in den Siebzigerjahren zur ersten Massenemigration: 18.000 verließen Rußland, um in Kanada (8.000 davon in Manitoba), USA und Südamerika eine neue Heimat zu suchen.

Ein gewisser Druck zur Assimilation, der wohl schon hinter der Ausdehnung der Wehrpflicht auf die mennonitische Minderheit gestanden hatte, verstärkte sich in der Folgezeit noch. 1881 war Zar Alexander II ermordet worden, und unter Alexander III und seinem Nachfolger Nikolaj II wurde die Russifizierungspolitik in verstärktem Maße fortgesetzt. Schon die Landreform 1866 hatte die Mennoniten mitbetroffen und den Landlosen bürgerliche Rechte gegeben, was die traditionengewordene Machtverteilung in den mennonitischen Gemeinden bedrohte. In den Neunzigerjahren wurde in den Schu-

len Russisch als Unterrichtssprache verpflichtend gemacht - für die Mennoniten ein harter Schlag, wo doch viele Deutsch bereits als Bestandteil des mennonitischen Glaubens ansahen. Die Emigration aus Rußland war also auch ein Versuch dieses konservativen Zweigs, die kulturelle Abgeschlossenheit zu bewahren.<sup>5</sup> Wie C. Dyck unterstreicht, verstanden sich die Mennoniten als kulturell abgeschlossene Einheit:

"Most of the Mennonites, nevertheless, had completely learned to identify themselves in terms of their totally self-sufficient and exclusive Mennonite communities." (C. Dyck, 1967, 189)

Kontakt zu den Russen bestand: viele waren als Arbeiter auf mennonitischen Höfen angestellt, besonders zur Erntezeit, doch aßen sie an getrennten Tischen und schliefen in getrennten Unterkünften, und wenn sie wohl auch besser behandelt wurden, als es anderswo der Fall gewesen wäre, so wurde doch auf der grundsätzlichen Trennung bestanden. Die Russen wurden verachtet wegen ihrer Zerlumptheit, Unwissenheit, Unorganisiertheit.<sup>6</sup>

Für diesen Zeitpunkt gilt: "To be a Mennonite meant not primarily religious but ethnic relations." (C. Dyck,

-----

5. Das Problem tauchte später wieder auf, als in Manitoba 1916/19, mitten im Krieg mit Deutschland, ein neues Schulgesetz Englisch zur Unterrichtssprache machte - gegen den Widerstand der konservativen Old-Colony-Mennoniten (vgl. Epp, 1962, 95ff.)

6. Das Wort "Russe" hatte entschieden einen negativen Klang, wie z.B. "die dummen Russen", oder als Drohung für Kinder: "Warte nur, der Russe wird dich holen." (vgl. Epp, 1962, 24)

134) Zwar wurden auch jetzt Mitglieder erst als Erwachsene getauft, aber da fast alle getauft wurden, die im Dorfverband geboren und aufgewachsen waren, war die mennonitische Kirche dennoch eine Volkskirche geworden - statt wie ursprünglich Bekenntniskirche zu sein.

Auf den Ausbruch des Ersten Weltkrieges reagierten die russischen Mennoniten mit einer Welle patriotischen Gefühls für Rußland. An Nikolaj II erging ein Loyalitäts-telegramm. Die einheitliche Reaktion in allen Siedlungen war: Wir wollen und können helfen, jetzt und in der Zukunft - wir sind treue Untertanen, unser geliebtes Vaterland ist Rußland (zit. Toews, 1982, 64). Junge Mennoniten brachen auf zum Sanitätsdienst an der Front, andere leisteten Erntehilfe auf den Höfen von eingezogenen Soldaten; Krankenhäuser wurden hergerichtet für Verwundete.<sup>7</sup>

Hier äußern sich die zwei wichtigsten Motive für den mennonitischen Kriegseinsatz: russische patriotische Gesinnung und der christliche Impuls, Not zu lindern, wo und wie auch immer sie auftritt, mit der Perspektive des barmherzigen Samariters als adäquater Erfüllung des Ideals der Gewaltlosigkeit.<sup>8</sup>

-----

7. Ein junger Rekrut in der "Friedensstimme" fordert dazu auf, wirklich in sich hineinzuhorchen; sei es denn nicht Pflicht und Schuldigkeit, einen kleinen Beweis ihrer Treue zu Zar und Vaterland zu geben, zumal sie von Jugend an in Frieden hätten leben können. Als Christ solle man sich das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter zum Vorbild nehmen. (zit. Toews, 1982, 72)

Diese Haltung in Wort und Tat hatte aber kaum einen Einfluß auf die öffentliche Meinung den Mennoniten gegenüber; im Gegenteil waren sie Gegenstand einer breiten anti-deutschen Kampagne. Als Deutsche innerhalb der russischen Staatsgrenzen wurden sie als eine Gefahr gesehen, zumal sie in nicht allzu großer Entfernung der österreichischen Grenze siedelten. Ein Grund dafür war bestimmt auch eine latente Feindseligkeit gegenüber dem mennonitischen Wohlstand, der u.a. auch durch eine günstige Gesetzgebung gefördert worden war - während der russische Bauer um die Jahrhundertwende noch immer um seinen Loskauf von der Leibeigenschaft kämpfte.

Die Absonderung der Deutschen, die sich in Sprache, Kleidung und Bräuchen äußerte, hatte eine Kluft geschaffen, die auch durch langsame Entwicklung von Kontakten nicht wesentlich überbrückt worden war und jetzt leicht in Feindseligkeit umschlug. Auch wurde ihnen ihre Verweigerung des Waffendienstes vorgeworfen - während russische Söhne für sie ihr Leben aufs Spiel setzten. Die Presse benutzte diese latente Stimmung in der Bevölkerung und richtete sie bewußt gegen die fremde Minderheit im eigenen Lande.

Am 3. November verbietet ein Sprachdekret den Ge-

-----

8. Dieser russische Patriotismus nahm teilweise nationalistische Züge an, wenn z.B. Gottesdienste für russische Siege abgehalten wurden, gemäß der Philosophie: Gott regiert die Welt, er ernennt also auch Herrscher und Regierungen.

brauch von Deutsch überhaupt; im Februar und Dezember 1915 kommt es zur Liquidation von deutschem Eigentum. Als Folge davon greifen die Mennoniten zu einer Maßnahme, die man später als "Holländerei" bezeichnet hat: sie versuchen, ihre holländische und nur holländische Abstammung zu beweisen - eine schwer zu haltende Behauptung, wo das Niederdeutsche nur entfernte Ähnlichkeit mit dem Holländischen hat.

Der Sturz des Zaren im Februar 1917 wurde aus diesen Gründen trotz der zuvor bekundeten Loyalität nicht allzu sehr bedauert; die Übergangsregierung versprach Toleranz für religiöse Minderheiten; diese Perspektive wurde mit der Revolution im Oktober desselben Jahres aber zunichte.

Die folgende Zeit des Bürgerkrieges war eine sehr leidvolle und kompromittierte die Mennoniten mit der "Selbstschutz"- Episode, während der sie zu den Waffen griffen, auf lange Zeit. Hauptschauplatz des Bürgerkrieges war die Ukraine, denn während die Bolschewiken in Moskau und Zentralrußland sehr schnell die Macht ergriffen hatten, zogen sich die Kämpfe zwischen roten und weißen Truppen im Süden noch lange hin, und die Front bewegte sich mehrfach über mennonitisches Gebiet vor und zurück.

In dieser Zeit der allgemeinen Wirrnis tauchte der Anarchist Machno mit einer Schar von Anhängern auf. Er war nicht weit von der mennonitischen Kolonie aufgewachsen und hatte früher dort auf den Höfen bei Mennoniten gearbeitet. Seine Überfälle mit Plünderungen, Vergewaltigungen und

Morden kann man kaum als politisch motiviert bezeichnen. Er hielt besonders die Mennoniten in Angst und Schrecken, und ohne Machno wäre es vielleicht auch nicht zum "Selbstschutz" gekommen.

Als im Frühjahr 1918 deutsche Truppen im Zuge der Vereinbarungen im Frieden von Brest-Litovsk in die Ukraine einzogen, wurden sie von der Mehrzahl der Mennoniten begeistert in Empfang genommen, bedeuteten sie doch Schutz vor allem vor den Gewalttaten Machnos. Unter dem Eindruck des Schutzes durch deutsche Waffen formierte sich im Mai 1918 eine bewaffnete, paramilitärische Einheit - der "Selbstschutz". Die gesamtmennonitische Konferenz empfahl Toleranz gegen dieses Phänomen - schon allein, um eine Spaltung der Mitglieder, ja der Familien zu vermeiden. Die Lage verschärfte sich nach Abzug der deutschen Truppen. Was als temporäre, abschreckende Wach-Einrichtung gemeint war - man schoß nur in die Luft, - institutionalisierte sich jedoch bald, zumal ein zurückgekehrter deutscher Offizier militärische Ausbildung vermittelte.

Präventivschläge wurden ausgeführt in Form von Überfällen auf Machno-besetzte Nachbardörfer. Mitgliedschaft im Selbstschutz wurde jetzt zum Zwang erhoben. Und als Machno sich den Roten anschloß, nachdem er selbst in Bedrängnis geraten war, fanden sich die mennonitischen Selbstschutz-Truppen plötzlich mitten im Bürgerkrieg stehend, zumal sie auch mit den Weißen unter General Wrangel bereits gemeinsame

Aktionen durchgeführt hatten.

Im März 1919 brach der Selbstschutz zusammen. In einem Brief vom 6. Januar 1965 an G.G. Dueck beurteilt H.v. Homeyer die Situation rückblickend: Das Schreckliche sei gewesen, daß man nun plötzlich mitten im Bürgerkrieg gestanden habe, ohne es gewollt zu haben. Man habe gehofft, sich gegen die unkontrollierbaren Räuberbanden zu schützen, aber nicht am Kampf gegen die Bolschewiken teilzunehmen. (zit. Toews, 1982, 90)

Ein prinzipielles Problem des Pazifismus war in diesem Zusammenhang deutlich geworden: wieweit ist er anwendbar unter extremen historischen Bedingungen, wieweit ist er auf den Schutz durch andere militärische Einrichtungen oder Machtgefüge angewiesen?

Die Selbstschutz-Episode wirkte sich für die mennonitische Gemeinschaft negativ in zweifacher Hinsicht aus. Zum einen bedeutete sie eine Verletzung eines zentralen Punktes mennonitischer Überzeugung. Zum andern hatten sich die Mennoniten dadurch in eine prekäre Lage gebracht. Sie hatten ihren pazifistischen Standpunkt kompromittiert und unglaubwürdig gemacht, indem sie sich dem Einwand aussetzten: Wenn ihr die Waffen erhebt gegen uns - warum tut ihr dasselbe dann nicht auch in der Roten Armee? Außerdem hatten sie aktiv gegen die jetzige Staatsmacht gekämpft und sich damit zu Konterrevolutionären gemacht - mit allen Konsequenzen.

Revolution, Bürgerkrieg und die Veränderungen, die die endgültige Etablierung der Bolschewiken als Staatsmacht im November 1920 mit sich brachte, erschütterten und bedrohten das mennonitische Leben in einem Maße, daß die meisten entschieden, Emigration sei der einzige Ausweg. Die Ereignisse der Jahre 1914-21 trafen die Mennoniten nicht härter als die anderen, die davon betroffen waren: "nur" 2-3% ihrer Bevölkerung fand den Tod durch Krieg, Hunger oder Terror, wohingegen 13% der Russen starben (vgl. Epp, 1962, 37/8). Dennoch war der psychische Schock enorm:

"For the Mennonites the terror was a sudden shock, as though a hungry beast or Satan himself had entered their Garden of Eden. It appeared that the wrath of all the world had been let loose on them."  
(Epp, 1962, 38)

Die "Fallhöhe" aus Sicherheit und Wohlstand war für die Mennoniten besonders groß; auch wußten sie aufgrund mangelnder Kommunikation kaum etwas über die Leiden der russischen Bevölkerung. Außerdem war der Terror Machnos besonders gegen die Mennoniten gerichtet.

Die ökonomische Basis war weitgehend zerstört; Enteignungen wurden jetzt weitgehend durchgeführt mit dem Ziel der völligen Verstaatlichung des Eigentums. Staatliche Getreideforderungen überschritten jedes mögliche Maß, zumal das Zugvieh bereits beschlagnahmt war und somit die Produktion fast zum Stillstand gekommen war. Überhöhte Steuern wurden gewaltsam eingetrieben - und was staatliche Gewalten

übriggelassen hatten, war Plünderungen ausgesetzt.

In den Zwanzigerjahren besserte sich die Lage etwas, da die Neue Wirtschaftspolitik (NEP) 1921-28 begrenzte Privatwirtschaft zuließ und einen bescheidenen Wiederaufbau ermöglichte. Dennoch blieb der gefaßte Beschluß zur Emigration fest; denn auch das religiöse Leben war je länger desto mehr eingeschränkt. Kirchen waren in Ställe, Scheunen oder Clubräume umgewandelt; das Erziehungswesen war verstaatlicht und schloß Unterricht in Atheismus ein. Zur zentralen Frage wurde wiederum der Pazifismus - die Möglichkeit zur Befreiung vom Kriegsdienst. Es existierte ein Erlaß Lenins aus dem Jahre 1919, der die Möglichkeit zur Befreiung aus Gewissensgründen zuließ (außer Mennoniten waren das Tolstojaner, auf deren Antrag das Dekret auch erlassen worden war); doch war die Entscheidung für den Einzelfall zu fällen, und zwar von den lokalen Behörden.

Dieser Erlaß wurde immer weniger angewendet, junge Mennoniten wurden zwangsweise in die Rote Armee eingezogen und im Falle der Weigerung zu Gefängnis und Zwangsarbeit verurteilt. 1925 wurden von 131 Anträgen auf Befreiung nur 64 bewilligt, 20 Männer dienten unter Zwang, 47 gingen ins Gefängnis; von 22 in einem Gefängnis im Kaukasus starben vier an Typhus, 14 wurden erschossen (vgl. Epp, 1962, 227). Seit 1926 wurde keine Befreiung mehr bekannt.

Die Schwierigkeit, auf die die Ausübung des religiösen Bekenntnisses stößt, spiegelt sich auch wieder in der

Bezeichnung der Verbände, in denen sich die Mennoniten jetzt organisierten und die einerseits den Wiederaufbau und andererseits die Massenemigration betrieben: der "Verband der Bürger holländischer Herkunft" (VBHH) in der Ukraine vermeidet eine religiöse Bezeichnung im Titel überhaupt, und auch der Allrussische mennonitische landwirtschaftliche Verein (AMLV) stellt etwas Nicht-Religiöses in den Vordergrund, nämlich die Landwirtschaft, sodaß "mennonitisch" ethnisch verstanden wird.

## I.2. Was bedeutet Heimat?

Wenn man jemanden auf den Begriff Heimat anspricht und nach seiner Meinung darüber fragt, stößt man meistens auf eine negative Reaktion; das Wort Heimat ist immerhin erster Bestandteil von Begriffen wie Heimatfilm, Heimatroman, man denkt an Ganghofer und Luis Trenker - kurz: an alles, was mit Schmalz, Schnulze, sentimentaler Rückwärtsgewandtheit zu tun hat. Bei Deutschen ist auch in der jüngeren Generation noch die Assoziation an Heimatscholle und Blut und Boden nicht weit. Man denkt an die mißbrauchte, neuerdings aber von konservativen Politikern wiederbelebte Tugend der Vaterlandsliebe und die stereotype Formulierung von "diesem unserem Lande". Dies führt dazu, daß die jüngere Generation, wie befragte Gleichaltrige es ausdrückten, "ein komisches Verhältnis" zur Heimat hat, sich "nicht traut", Heimat zu haben, und ihr Ideal im Kosmopolitentum sieht.

Andererseits ist aber in letzter Zeit auch gerade ein wiedererwachendes Interesse an dem Phänomen Heimat zu beobachten.<sup>10</sup> Die Frankfurter Kulturanthropologin Ina-Maria Greverus beispielsweise, die auf dem Heimat-Symposium in Toronto das Einleitungsreferat hielt, wertet in ihren Arbeiten (Der territoriale Mensch, Auf der Suche nach Heimat) das Phänomen Heimat auf, indem sie es als menschliche Grund-

befindlichkeit feststellt, Heimat zu haben, und sie befreit den Begriff von seinem reaktionären Beigeschmack, indem sie Heimat als ein Recht definiert, nämlich das auf eine menschenwürdige Umgebung.

Das Kleinräumige, das sich auch in der "Heimat"-Serie (vgl. Fußnote 10) in der Beschränkung auf die Perspektive des Hunsrück-Dorfes zeigt, spielt bei der Definition von Heimat eine wesentliche Rolle. Greverus stellt den territorialen Menschen, den Menschen, der eine Heimatbindung hat, dem "Identitätschamäleon" gegenüber, das statt des erstrebten, erhofften Weltbürgertums nur Anonymität und Identitätsverlust erfährt. Zur Identitätsfindung dagegen bedarf es der Nähe und der Vertrautheit.<sup>11</sup>

Heimat ist nach Greverus der Satisfaktionsraum, d.h.

-----

10. Im April 1986 fand in Toronto ein germanistisches Symposium statt mit dem Titel The Concept of Heimat in Contemporary German Literature. Das Titelblatt des Programmheftes zeigt eine idyllische Bergkirche und ein Bauernhaus als Requisiten einer Alpenszenerie, überspannt von riesigen Hochspannungsdrähten und mit den überdimensionalen Kühltürmen eines Atomkraftwerkes im Hintergrund. "Heimat" war auch das Thema des Tübinger Folk-Festivals 1986, einer alljährlichen Veranstaltung mit Musik and Workshops zu "emanzipatorischen" politischen Themen - Heimat wird also auch innerhalb der Linken wieder hoffähig. Heimat schließlich ist auch der Titel einer Serie, die sowohl vom deutschen wie dann auch vom kanadischen Fernsehen ausgestrahlt wurde, und in der die deutsche Geschichte dieses Jahrhunderts aus der Perspektive eines Dorfes im Hunsrück geschildert wird. Die Hauptprotagonistin Maria ist im Jahre 1900 geboren, und mit ihrem Tod endet die Serie. Geschichte ist darin nahegerückt, privat gemacht.

11. Von mir befragte Kommilitonen gaben z.B. eher das schwäbische Dorf als das Land Deutschland als Heimat an.

der Raum, in dem die elementaren Bedürfnisse des Menschen nach Sicherheit, Identität und seinen Fähigkeiten entsprechender Aktivität befriedigt werden. Es sind dies Bedürfnisse sowohl materieller als auch kultureller Art. Sind die Voraussetzungen für auch nur eines dieser Bedürfnisse - Heimatbedingungen - nicht gegeben, bedeute dies einen "endogenen Heimatverlust" - noch bevor oder als Folge dessen eventuell auch die äußere Heimat verloren geht (freiwillige Auswanderung, erzwungene Ausbürgerung).

Ein Kriterium für Heimatlichkeit ist, inwieweit eine Gemeinschaft für ihre nicht oder nicht länger nützlichen Mitglieder Sicherheit gewährleistet, d.h. inwieweit sie Institutionen und Regelungen bereithält für Schwache, Alte, Kranke und für diese Mitglieder Heimat ist.<sup>12</sup>

Ähnliches wie in dem von Greverus erwähnten Urk (vgl. Fußnote 12) trifft auf die Mennoniten in Rußland zu. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestand neben einem eigenen Schulsystem und zwei Lehrerausbildungsstätten ein vom russischen Staat unabhängiges soziales System mit Krankenhäusern, einem Waisenhaus, einer Einrichtung für psychisch Kranke und einer Schule für Taubstumme (Toews, 1982, 14). Dieses System von sozialen Einrichtungen hatte

-----

12. Greverus erwähnt das holländische Dorf Urk, das über ein eigenes Sozialsystem verfügt, das außerhalb der staatlichen Sozialversicherung funktioniert, die die Urker Bewohner als zu modisch und nicht ihren religiösen Vorstellungen entsprechend empfinden (Greverus, 1979, 249).

zum einen die Funktion, die mennonitische Gemeinschaft weitgehend unabhängig von staatlichen Eingriffen und Zuständigkeiten zu halten, zum andern stärkten diese vielen Institutionen

"...the Mennonite sense of peoplehood by allowing most of the community to participate actively in some level of the social structure." (Toews, 1982, 14)

Identität im sozialen Kontext bedeutet: gekannt, erkannt und anerkannt zu werden. Dafür ist Überschaubarkeit und Kleinräumigkeit Voraussetzung, außerdem Regeln, soziale Spielregeln, und symbolisch besetzte Handlungen, deren Bedeutung innerhalb der Gruppe gekannt und verstanden wird und die man gewöhnlich als Kultur bezeichnet, z.B. Eßsitten, Grußformen und -gesten, sowie Festtage, Bräuche, die dieser Gruppe gemeinsame Werte ausdrücken. Die Grenzen des Territoriums sind bestimmt durch für diese Gruppe verbindliche Werte, die wiederum ein "naives" Handelnkönnen innerhalb dieser Grenzen ermöglichen.

Eine solche Grenzziehung aber schlägt nur zu leicht ins Restriktive um, denn diese Spielregeln und Werte - vor allem die Tabus, - haben nur zu sehr die Tendenz zur Unflexibilität. Die Definition des Drinnen/Draußen und des Wir/die anderen neigt zur Verfestigung und dazu, sich gegen notwendige Veränderungen zu sperren. Sehr schnell werden die zu Außenseitern, die irgendwie - beabsichtigt oder unverschuldet - "anders" sind. Es entsteht das, was man mit dem

Schlagwort vom barbarischen Dorf bezeichnet: kollektive Aggression entlädt sich gegen den Außenseiter im Namen des geschädigten "Gemeinwohls".

Diese Ablehnung alles Andersartigen ist besonders stark ausgeprägt bei älteren, männlichen, verheirateten Gemeindemitgliedern (Greverus, 1979, 207). "Abweichend" ist wertmindernd und wird mit Sanktionen belegt. Eigenständige Kräfte einer Gegenkultur können sich sehr schwer entwickeln, da die Kontrolle zu stark ist, was zum einen Folge einer geringen geistigen Mobilität, zum andern auch wieder deren Ursache ist.

Heimat wird hier zu dem konservativen Begriff, als der er, wie eingangs erwähnt, jenen verdächtigen Beigeschmack hat. Die gewährte Geborgenheit ist geprägt durch geistige Starre und Stillstand im Innern und Erbarmungslosigkeit gegen den Außenseiter. Greverus prägt dafür den Begriff von der "Mauseloch-Heimat".

Die Werte dieser Heimatlichkeit - wie sie sich in entsprechender Literatur äußern - sind ein heiles Menschentum, eine behagliche Seelenstimmung. Heimatmenschen sind gesund, heil, natürlich, stark, edel - und natürlich heimatverbunden. Krankhaftes und Minderwertiges ist ausgeschlossen, hat kein Recht auf Heimat.

Konservativ - rückwärtsgewandt - ist die Heimwehliteratur dieser Art; die - ohne eigenes Verschulden - verlorene Heimat wird in verklärtem Licht dargestellt, die

Landschaft romantisiert, die Menschen und ihre Beziehungen werden harmonisiert. Abendglocken sind dabei ein unabdingbares Requisite: als Empfindung Sentimentalität, als Kunstwerk Kitsch.

Doch das Wiedererwachen des Interesses an Heimat, gerade auch unter linken, kritischen und jüngeren Menschen zeigt, daß mehr an diesem Begriff dran sein muß als ewig gestrige Kleinbürgerideologie. Heimat wird zum Protestbegriff gegen die existierende Wachstumsgesellschaft mit Effizienz als ihrem höchsten Wert, gegen die Anonymität einer zunehmend zentralisierten Wirtschaft und Verwaltung.

''Heimat'', dieser Begriff ist im Kaiserstühler Protest vom Verdacht des ewig Gestrigen befreit worden. Er steht vielmehr für kleine ermutigende Breschen im Entfremdungszusammenhang." (Greverus, 1979, 20)<sup>13</sup>

Es wird hier deutlich, daß im Begriff Heimat auch ein Anspruch enthalten ist: auf eine heimatliche Umwelt, ein Territorium, das Selbstverwirklichung, die Entfaltung der den dort lebenden Menschen eigenen Fähigkeiten und Über-

-----

13. Der hier erwähnte Kaiserstühler Protest ist die Bewegung, die sich zu beiden Seiten des Rheins zum gemeinsamen Kampf gegen den geplanten Bau von Atomkraftwerken in dieser Gegend gebildet hat. Das französische Elsaß und das deutsche Baden entdeckten dabei im Protest gegen die jeweilige Zentralregierung, die ihre Interessen so schlecht wahrnahm und die regionalen Bedürfnisse (nach gesunder Umwelt) bedenkenlos zentralen Zwecken opferte, eine Gemeinsamkeit der Interessen - und des kulturellen Erbes, des Alemannentums nämlich. Anti-AKW-Gedichte entstanden in alemannischer Mundart, und inzwischen gibt es auch einen gemeinsamen regionalen Sender "Radio Dreieckland".

zeugungen erlaubt: Ubi bene, ibi patria. Diese Haltung, der üblicherweise eine negative Bewertung anhaftet, wird hier als Recht verteidigt und aufgewertet. Heimat nicht als geographischer Begriff, Ort der Herkunft, sondern als Identitätsraum.

"'Ubi bene, ibi patria' ist für die Verbannten und Vertriebenen, politischen und religiösen Flüchtlinge und auch für die aus wirtschaftlicher Not Auswandernden kein nur auf 'Befriedigung der materiellen Gelüste' gerichtetes Handeln, sondern eine Frage des Überlebens als Mensch."<sup>14</sup>  
(Greverus, 1979, 165)

Für mennonitische Verhältnisse wird das Kriterium für Heimatlichkeit immer die Möglichkeit zu freier Religionsausübung sein, d.h. eine Kirche zu haben und sich dort zum Gottesdienst versammeln zu können. Heimat - Identitätsraum - ist ein Territorium erst dann, wenn ferner auch religiös begründete Prinzipien gelebt werden können, allen voran der Verzicht auf Gewalt, d.h. die Möglichkeit, vom Militärdienst befreit zu werden; und so war der Pazifismus für die Mennoniten mehrfach Grund, eine alte Heimat, die keine mehr war, zu verlassen auf der Suche nach einer neuen.

Um aber erfassen zu können, was der Verlust von Heimat bedeutet und was bei der Suche nach einer neuen geschieht, muß man beim Begriff Heimat über den üblichen

-----

14. Lange Zeit, bis in unser Jahrhundert, wurde und wird Amerika als das Land gesehen, das den Immigranten nicht nur Sicherheit und Möglichkeit zur Entfaltung ihrer schöpferischen Fähigkeiten gibt, sondern auch die anderswo vermißte Freiheit der Meinung und Weltanschauung.

Sprachgebrauch hinausgehen und ihn um eine mehr philosophische Dimension erweitern. Eine solche umfassende Bestimmung unternimmt der 1977 in Tübingen verstorbene Ernst Bloch, in dessen Denken Heimat ein Schlüsselbegriff ist. Sein Hauptwerk, Das Prinzip Hoffnung, das er im amerikanischen Exil schrieb, endet mit dem Ausblick auf Heimat als den Ort vollkommener menschlicher Selbstverwirklichung:

"Hat er [der Mensch] sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat." (Bloch, 1959, 1628)

Heimat bei Bloch ist eben nicht,

"...daß irgendwer in Amerika ist und sich zurücksehnt... Da heißt es also sozusagen, daß man gern zurückkehren möchte an den Kurfürstendamm oder irgendwohin in eine Kleinstadt. So darf Heimat nicht verstanden werden. Das landet im Spießertum..." (Bloch, 1975, 206/7)

Heimat vielmehr weist in die Zukunft, muß erst erworben, erst aufgebaut werden. Heimat in einem vorwärtsgerichteten Sinn meint auch Frank Epp, wenn er die historische Situation der Mennoniten in Rußland nach dem Verlust ihrer Heimat in der Ukraine - die er mit dem "Garten Eden" vergleicht (Epp, 1962, 486) - resümiert:

"One thing was clear, a restoration, if it should come, would not be a return to what had been, not in the economic, cultural, or institutional sense, but would be more along the lines of assimilation and acculturation..."

und weiter:

"Perhaps God was not answering the prayers because the prayers were still not concentrating on a new day but rather on a restoration of the old day."  
(Epp, 1962, 489)

Suche nach Heimat ist kein Wiedergewinn, sondern immer ein Neugewinn. Es steckt eine utopische Kraft in diesem Begriff. Und es fragt sich, ob nicht sogar in den sentimentalen Abendglocken-Heimat-Gedichten eines Valentin Sawatzky oder den rückwärtsgewandten Erinnerungsbildern eines Fritz Senn solch ein utopisches Element mitenthalten ist: es wird in ihnen eine Welt entworfen, in z.T. recht lebendigen, atmosphärisch starken Bildern, die so nie existiert hat, die aber aus den Träumen und Wunschvorstellungen des Verfassers und der Gruppe, für die er spricht, entstanden ist. Als Erinnerung "getarnt" - und dadurch leider auch ihrer verändernden Kraft beraubt, - sind sie so viel eher ein Produkt der wünschenden Phantasie, des Tagtraums.

Die Spannweite des Heimatbegriffes gibt Bloch in einem Interview:

"Zuhausesein, wie in der deutschen Mystik, bei Meister Eckehart. Heimat wird aber meist anders verstanden, ungeheuer spießig, wo wir immer so etwas Schlimmes drin haben wie bei den Nazis, wo doch auch Blut und Boden drinsteckt. Aber zunächst ist Heimat ein philosophischer Begriff gegenüber Entfremdung. Daß man in der Heimat identisch sein kann, daß die Objekte, wie Hegel sagt, nicht mehr behaftet sind mit einem Fremden, sondern wo das Objekt uns so nahe rückt wie das Subjekt, daß wir darin zu Hause sind. Auch die Kategorie des Zuhause seins ist eine alte philosophische und auch my-

stische Kategorie ohne schlimmen Beigeschmack des Wortes..." (Bloch, 1975, 206)

Heimat ist Ausgangspunkt und Ziel, im Menschen als Sehnsucht - Heimweh - angelegter Idealzustand von Nähe und Nicht-Entfremdung zu Mensch und Natur, von tätiger Selbstverwirklichung, von Freiheit.<sup>15</sup>

"In Wahrheit ist das Alles selber nichts als Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt." (Bloch, 1959, 364)

Dieser Zustand, der Heimat ist, ist so schwer zu fassen und zu beschreiben, weil er eben erst noch werden, erst geschaffen werden muß, aber er wird doch als fehlend, nicht seiend so stark empfunden.

"Das Eigentliche oder Wesen ist dasjenige, was noch nicht ist, was im Kern der Dinge zu sich selbst treibt, was in der Tendenz - Latenz des Prozesses seine Genesis erwartet." (Bloch, 1959, 1625)

Das bedeutet, daß das eigentliche innerste Anliegen - Freiheit - von "Innen", wo es im Denken, als Ideal lebt, nach "Außen", zur Verwirklichung gekommen ist.

Heimat ist ein Ort, weil diese Verwirklichung sich in Raum und Zeit abspielen muß; und ist ein Zustand, eine Seinsweise, eine Qualität, da kein Ort dies gewährleisten

-----

15. Für Bloch ist das die klassenlose Gesellschaft, es kann aber auch in andere Termini übersetzt werden und muß weiter gefaßt werden als nur als Abwesenheit von hierarchischer Gesellschaftsstruktur und Klassenkampf: der richtige Umgang mit der Natur gehört dazu, und die Übereinstimmung des Menschen mit seinem eigenen - geistigen - Wesen, das Reich des Friedens.

kann, denn es muß immer vom Menschen geschaffen werden. Der Begriff Heimat also vereint den realen Aspekt der raum-zeitlichen Verwirklichung mit dem idealen, nämlich dem Zu-sich-Kommen des Menschen.

Vorläufig jedoch gilt:

"Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende..." (Bloch, 1959, 1628)

Heimat, philosophisch gesehen, bedeutet also ständiges Unterwegssein: Heimweh. Denselben Begriff von Heimat hat Heinrich Jung-Stilling, ein Schriftsteller des deutschen Pietismus, der diesem Phänomen einen langen, Heimweh betitelten Roman widmet:<sup>16</sup>

"Selig sind, die das Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen..." (Jung-Stilling, 1836, 9)

beginnt dieser Roman, der vom Heimweh als Aufbruch ins Unbekannte - und doch Allervertrauteste, ureigenst Menschliche spricht:

"Lieber Vater! ein jedes Wesen sehnt sich dahin, wohin es paßt." (a.a.O., 20)

...

"Der Vater: Kannst du mir nun auch eine philosophische Erklärung des Heimweh's

-----

16. V. Doerksen sieht in Jung-Stilling sogar einen Vorläufer der mennonitischen Schriftsteller, indem seine Werke und die anderer Pietisten bei den Mennoniten beliebt gewesen seien und gewissermaßen neben der Bibel im Bücherschrank gestanden hätten, ja solche Bücher hätten die mennonitischen Vorstellungen von der geistigen Welt wesentlich mitgeprägt. (vgl. Doerksen, 1980, 198-99)

geben?

Ich: Ja lieber Vater! das ewige Streben eines Dinges nach seinem Ursprung; alle Weltkörper haben eine Neigung, eine Schwerkraft, ein Heimweh zur Sonne. Auch ich bin ein solcher Weltkörper, der nach der Sonne hineilt, und sich ihr ewig zu nähern gedenkt, dieß ist auch mein Heimweh." (a.a.O., 25)

Der Held, Christian Ostenheim, mit seinem Eingeweihten-Namen Eugenius, bricht auf, nachdem ihn der Aufruf des Pfarrers getroffen hat; und es stellt sich heraus, als er seinen Eltern von diesem Berufungserlebnis erzählt, daß seine ganze Erziehung auf dieses Erlebnis zugeschnitten war.<sup>17</sup>

Diese Reise ist gleichzeitig ein innerer Entwicklungsgang, in dem er sich selbst kennenlernt:

"Wie kommt man nach Haus? -...man kann gehen, fahren, reiten und auch wohl dahin schiffen...Was er [der Mensch] nicht kann, daß muß er lernen, gerade aufwärts kann man weder gehen, fahren, reiten noch schiffen.

O wer gibt mir Adlersflügel! -...da ist kein anderes Mittel, als eine kunstgemäße Destillation: mein Wesen muß aufs Feuer; dieses wird den Geist von allem Irdischen befreien, dann wird er sich verklärt emporschwingen, und sich in seiner wahren Heimath zur Arznei vieler Kranken sammeln

-----

17. Die Reise, die er nun antritt, führt ihn schließlich in das Reich des Ostens, - sein Name "Ostenheim" macht bereits allzu deutlich, daß er der ist, der im Osten seine Heimat hat, - ex oriente lux:

"Der Vater: Deine Sonne, lieber Christian! ist vor der Hand im Orient: dort an der äußersten Gränze, wo die Lichtwelt über den unermeßlichen Ocean emporsteigt, ist deines Vaters Wohnung, deine Heimath."  
(a.a.O., 25)

und concentrieren." (a.a.O., 20/1)

Die Reise ist ein Weg der Selbsterziehung, der Entwicklung von Kenntnissen und Fähigkeiten; er ist Gefahren bis zur Bedrohung seines Lebens ausgesetzt, mehr als einmal muß er sich als Versagender erfahren, indem es ihm nicht gelingt, die Geister zu unterscheiden, die ihn leiten wollen. Am Ende gelangt er zur Identität, nach Märchenart als Königtum dargestellt.

Heimweh, so verstanden, ist dann die Kraft, die ins eigentlich Neue, Unbekannte treibt, ja Heimat entstehen läßt. Statt das Alte zu verklären, ist sich dieses Heimweh darüber im klaren, daß das Ideal noch nie existiert hat, sondern immer im voraus, in der Zukunft liegt. Und so spricht Bloch von Heimat im Konjunktiv:

"eine revolutionäre Inwendigkeit, die auswendig geworden ist, und zugleich Auswendigkeit, die wie das Inwendige aussieht. Das wäre Heimat." (Bloch, 1975, 207)

Dieses Utopia ist vorläufig nur erst im Vor-Schein zu erleben: in einzelnen, qualitativ hervorstechenden Augenblicken,

"In einem Aufblitzen von utopischem Endzustand." (Bloch, 1959, 337)

"Echtere Berührung des Moments gibt es einzig in starken Erlebnissen und an scharfen Wendestellen des Daseins, sei es des eigenen, sei es der Zeit, sofern sie von geistesgegenwärtigem Auge bemerkt werden...

Ein plötzliches, nicht historisch-horizontales, sondern senkrecht

einschlagendes Licht fällt dann auf  
Unmittelbarkeit,..." (Bloch, 1959, 342)

Und es ist zu erleben in der Kunst; sie hat zur Aufgabe, jene Momente der gesteigerten Wesentlichkeit einzufangen und festzuhalten, das "an exemplarischen Instanzen entschieden entwickelte Wesensbild der Sache" sichtbar werden zu lassen. Indem Kunst Möglichkeiten durchspielt, treibt sie ihre Gegenstände zu Ende und ist dadurch "wirklicher" als die empirische Wirklichkeit, die unklar und zufällig erscheint.

Kunst übertrifft ihren Gegenstand an Wesentlichkeit und gibt dadurch einen Vor-Schein auf jenen Zustand, wo alles Zufällige abfällt, und nimmt ihn vorweg:

"...stellvertretend für ein noch nicht  
gewordenes Dasein der Gegenstände, für  
durchformte Welt ohne äußerlichen Zufall,  
ohne Unwesentlichkeit, Unausgetragenheit."  
(Bloch, 1959, 248)

Vor-Scheinhaftigkeit in der Kunst zeigt das Vorhandene, "beschienen von einer Welt, die noch nicht da ist," (Bloch, 1959, 950) mit Perspektive auf den Fluchtpunkt Utopie, dessen, was erst noch werden muß. Sie leistet Geburtshilfe beim Entstehen und bringt die Utopie ihrem Sein ein Stück näher, indem sie sie in den Horizont treten läßt.

Kunst ist also nicht einfach Widerspiegelung von historischer Wirklichkeit und darf nicht auf die Rolle des Informationslieferanten reduziert werden: sie ist vielmehr auch Instrument zu einer neuen Wirklichkeit.

In diesem Zusammenhang ist die Tatsache von großer Bedeutung, daß die mennonitische Literatur im wesentlichen erst nach und im Zusammenhang mit dem Massen-Exodus aus Rußland entstand und diesen, sogar in der jetzt schreibenden Generation, die ihn nicht oder nicht bewußt erlebt hat, fast ausschließlich zum Thema hat. Literatur wurde und wird also gebraucht, um diesen Heimatverlust zu verarbeiten; denn anders als in Fiktion, dieser gesteigerten Wesentlichkeit, ist den Erfahrungen von Angst, Schrecken, Grauen, ja Sinnlosigkeit nicht beizukommen. Literatur folgt dieser Landnahme am neuen Ort, in Kanada, Südamerika, China, berichtet sie, spiegelt sie wider, - und ergänzt sie durch die geistige, die im Gegensatz zur physischen immer noch andauert, weil sie nie abgeschlossen sein kann.

Literatur ist das Instrument zu dieser Gewinnung von Heimat im philosophischen Sinne und der Ort, an dem sie geschieht; wo dieses Unterwegssein in künstlerische, literarische Bilder gebracht wird, da hört es auf, nur die Geschichte eines beliebigen Volkes zu sein, und geht uns alle an.

### I.3. Der Heimatbegriff der Mennoniten - eine geistige Standortbestimmung.

Wodurch definiert sich für den Mennoniten des untersuchten Zeitraums Heimat? Worin prägt sich das spezifisch Mennonitische aus? Vor der eigentlichen Untersuchung der Literatur soll dies anhand des angeführten historischen Materials kurz zusammengefaßt werden, und zwar für den Zeitraum vor der Emigration, d.h., vor dem Verlust der Heimat. Aus der Untersuchung der Literatur wird sich dann ablesen lassen, wie dieser Heimatbegriff sich auswirkt, einer Prüfung unterzogen wird, Veränderungen erfährt - und auch, was durch die literarische Bearbeitung dazugewonnen wird.

Der Heimatbegriff läßt sich in verschiedenen Bereichen fassen: zum einen ganz konkret, als eine spezifische Lebensweise und als Zugehörigkeit zu einem bestimmten Land; dann kulturell, was sich in erster Linie in der Sprache äußert, nicht zuletzt aber im religiösen Leben und den von der Religion vertretenen Werten.

Konkret bedeutet Heimat für die Mennoniten der Vorkriegszeit fast ausschließlich eine bäuerliche Lebensweise. Das Wirtschaftsleben beruhte ganz auf Landwirtschaft. Wo sich eine Industrie entwickelte, entstand sie aus den Bedürfnissen der Landwirtschaft und produzierte Maschinen,

die diese Arbeiten erleichterten und effektiver machten. Eine bestimmte Wirtschaftsweise hatte sich entwickelt, die auf Privatbesitz und Vererbbarkeit von Land, Hof und Vieh sowie Inventar beruhte.

Im politischen Sinne war für die Mennoniten die Heimat Rußland, der russische Staat mit dem Zaren an der Spitze, wie sich zu Beginn des Krieges zeigte. Dies Heimatgefühl beruhte wohl nicht zuletzt auf Dankbarkeit für den gewährten Schutz und die privilegierende Gesetzgebung, die das Blühen des mennonitischen Gemeinwesens ermöglichte. Daneben beruht dieses Gefühl besonders auf der Verbundenheit mit dem Boden der ukrainischen Steppe:

"As an (exiled) Swiss longs for the mountains, so a Mennonite heart (abroad) yearns for the plains of home." (Toews, 1982, 73)

Kulturell war das Mennonitentum ganz deutsch orientiert. Plattdeutsch war die mennonitische Umgangssprache, Hochdeutsch die Schriftsprache seit der Zeit in Preußen: 1768 hatte das Gesangbuch in Deutsch das holländische abgelöst.<sup>18</sup>

Der Assimilationsdruck, der mit Einführung des Russischen als Unterrichtssprache in den Schulen verbunden war, verstärkte diese Identifikation mit dem Deutschen noch.

-----

18. Bis zum Ersten Weltkrieg studierten junge Mennoniten an deutschen und schweizerischen Universitäten Theologie oder Literatur.

"All the important things pertaining to life patterns and piety were derived from school and found expression in the German language." (Toews, 1982, 41)

Zerstörung der sprachlichen Basis hätte Zerstörung des russischen Mennonitentums bedeutet (vgl. Toews, 1982, 41).

Deutschsein und Religion sind für den Mennoniten dieser Zeit eng verbunden: Ein Leser der "Friedensstimme" äußert darin (1907) seine Ansicht, daß richtiges deutsches Denken, richtiges deutsches Empfinden und das richtige Sprechen des Deutschen immer ein Segen sein und ebenso ein richtiges christliches Denken und Handeln fördern würden. (zit. Toews, 1982, 41)

Rezipiert wurden Schriften bzw. Literatur des deutschen Pietismus, zu dem das Mennonitentum über die Anschauung von persönlicher Frömmigkeit und Erweckung eine Affinität hat.

Das kulturelle Selbstverständnis des Mennoniten war deutsch:

"Pro-Germanism was a basic feature of Mennonite culture and religion. This implied a contact with Germany along these lines but did not mean a political or nationalistic identification with Germany." (Toews, 1982, 42)

Politische Konsequenzen hatte das nur indirekt.

Die Haltung dem umgebenden russischen Volk gegenüber war negativ, geprägt von Verachtung des unkultivierten, dreckigen, unselbständigen, versoffenen russischen Muschiks.

Und als es zu Beginn dieses Jahrhunderts klar wurde, daß sich auf die Dauer eine Assimilation an das jeweilige Land, in dem sie leben, nicht vermeiden lassen würde, zogen viele eine Anpassung an eine germanische, etwa englische oder nordamerikanische Kultur als das bei weitem geringere Übel einer Anpassung an eine slawische Umgebung vor. Dennoch hatte die russische Literatur unter der mennonitischen Intelligenz einige Wertschätzung gewonnen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts beherrschte man die Sprache und las die Romane.

Das Religiöse schließlich stellt das Zentrale des mennonitischen Selbstverständnisses dar. Rußland bot dafür bis zum Ersten Weltkrieg eine Heimat an: B.H. Unruh äußert dazu 1914 in der "Friedensstimme", daß die Mennoniten in Rußland Brot gehabt hätten, und zwar nicht nur zur Stärkung ihres Leibes, und daß sie darüberhinaus auch einen reichen Tisch zur Befriedigung der ewigen Bedürfnisse des inneren Menschen vorgefunden hätten (zit. Toews, 1982, 74).

Die Sowjetunion hat aufgehört, dafür Heimat zu sein. Ein Farmer faßt dieses Gefühl der ganzen Gemeinde in der Kanadischen Mennonitischen Rundschau zusammen (März 1930): Ganz sicherlich habe man die staatlichen Autoritäten nicht in Frage gestellt; es sei lediglich, daß man Religion haben wolle und nicht könne. Bis zu diesem Punkt könne man sich auf den Kommunismus einlassen, d.h. Besitz teilen und gemeinschaftlich arbeiten; sich dem Kreis der Gottlosen

anzuschließen sei aber jenseits ihrer Möglichkeit, dann müsse man fliehen (zit. Toews, 1967, 90).

Zum religiösen Selbstverständnis des Mennonitentums gehört das Prinzip der Absonderung: die Kirche soll eine Gemeinschaft von Entscheidungschristen sein, die sich darauf verpflichten, das Wort Gottes zu leben - in bewußter Absetzung von der "Welt" und einem weltlichen Lebensstil. Dieses Prinzip konnte in Rußland gelebt werden, anfänglich sogar aktiv unterstützt durch die Gesetzgebung Katharinas der Großen, zuletzt jedoch immer stärker eingeschränkt und problematisiert.

Ein zentraler Punkt der mennonitischen Lehre ist die Nachfolgeschafft Christi. Dies betont besonders die praktische Seite des Christentums gegenüber einem bloß innerlichen Erlebnis der Bekehrung und guter Gesinnung. Theologie als intellektuelle Beschäftigung ist höchstens Mittel zum Zweck einer gelebten christlichen Ethik. Von wesentlicher Bedeutung ist dabei der Pazifismus: wieweit Befreiung vom Militärdienst möglich ist, ist der Maßstab, an dem Religionsfreiheit gemessen wird.

## II.1. Arnold Dyck. Verloren in der Steppe.

Für die mennonitische Literatur ist Verloren in der Steppe ein zentrales Werk. Es ist der erste Roman, der nach dem Zusammenbruch der mennonitischen Welt in Rußland und der Emigration geschrieben wurde, und Arnold Dyck gilt als der beste der Emigrantenschriftsteller (so Al Reimer, 1980, 232). Mit der Russisch-Mennonitischen Erfahrung hatte die mennonitische Literatur ihre Initialzündung erlebt. Nach den Anfängen mit didaktischen Werken um die Jahrhundertwende - zu nennen sind hier J.H. Janzens Stücke und Geschichten Denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen (1910), eine Art fikionalisierter Predigten, oder Stücke von Peter B. Harder (1913 als Lose Blätter zusammen veröffentlicht)<sup>1</sup> - ist die Literatur durch dieses Erlebnis in eine neue Phase getreten. Der Verlust der Heimat in Rußland bedeutet eine Erschütterung, die noch bis in die folgenden Generationen nachwirkt und in der Literatur als "das" Thema nach Bewältigung sucht.

Der Roman, der weitgehend autobiographisch ist, entstand in den vierziger Jahren. Er spielt etwa in den Jahren 1895-1906 und beschreibt also rückblickend eine Welt, die vergangen und verloren ist. Zur Ergänzung kann man die

-----

1. vgl. Loewen, 1984, 73-75.

autobiographische Skizze Aus meinem Leben hinzunehmen, die bis an die Gegenwart des Autors (1966) heranführt.<sup>2</sup>

Die Fiktionalität steckt noch in den Anfängen. Wenn man etwa den Roman mit den entsprechenden Passagen in Aus meinem Leben vergleicht, fällt auf, daß der Roman zwar ausführt und schildert, daß sich die Einschätzung und Wertung der Situation aber von der in der Autobiographie nicht unterscheidet. Namen, Personen und Ereignisse sind fast alle unverändert. Vieles im Roman scheint auch einfach da zu sein und erzählt zu werden, weil es geschehen ist, nicht weil es fiktionale Bedeutung hätte, - oder diese wird wenigstens nicht aufgezeigt. Die Einsamkeit des Kindes Hans ohne passende Spielgefährten nach dem Tod seiner kleinen Schwester wird mehrfach angesprochen, ohne daß jedoch ein erkennbarer Zusammenhang zum Romanganzen, etwa der Einsamkeit des Heranwachsenden in einer andersartigen Umgebung, bestünde. Man stößt auf eine Reihe blinder Motive, wie sie in einem fiktionalen Werk im strengen Sinne nicht vorkommen würden.

Verloren in der Steppe ist ein bewußter Versuch, die verlorene Heimat wiedererstehen zu lassen und ihr ein Denkmal zu setzen, aber auch, sie aus dem Abstand der Jahre

-----

2. In den frühen sechziger Jahren scheint sich in der mennonitischen Literatur der Generationenwechsel zu vollziehen: Dyck schließt seine Autobiographie 1966 mit der Hoffnung auf eine Zukunft des "deutschen Buches" (514). Nur wenige Jahre zuvor (1962) war Wiebes Peace Shall Destroy Many erschienen - auf englisch, was den Beginn der zweiten Generation markiert.

kritisch zu betrachten, ja, mögliche Anzeichen aufzuspüren, in denen sich der Verlust ankündigt. Die Perspektive des Kindes und dann des Heranwachsenden gibt neben der autobiographischen "Richtigkeit" auch die Möglichkeit, Dinge auf eine vorsichtige Art zu kritisieren, indem sich hinter kindlichem Unbegreifen eine Kritik des erwachsenen Erzählers verbirgt.<sup>3</sup>

Zwei Intentionen stehen in diesem Roman nebeneinander: zum einen die affirmative Geste, dem Verlorenen bis ins liebevoll gezeichnete Detail hinein ein Denkmal zu setzen und es damit als Heimat zu bestätigen; weite Passagen über das Landleben, das Schlüpfen der Hühner, das Ferkeln der Sauen, oder über die Störche, die die Badesaison eröffnen, gehören hierher. Zum andern steht da die Kritik, die wachsende Entfremdung einer Umwelt gegenüber, in der bestimmte essentielle Bedürfnisse des Jugendlichen unerfüllt bleiben und in der sich deshalb die Frage stellt: ist das wirklich Heimat? Beide Intentionen sollen im folgenden näher untersucht werden.

-----

3. Beispielsweise beim Tod seines kleinen Schwesterchens stellt der Fünfjährige scheinbar naive Fragen, die die Widersprüchlichkeit gewisser traditioneller Vorstellungen von Tod und Jenseits aufdecken.

## A. Heimat in Rußland

Verloren in der Steppe ist kein sentimentaler Erinnerungsroman. Dennoch hat man über weite Strecken den Eindruck, sich in einer heilen Welt zu befinden. Den Roman prägt ein starker affirmativer Grundton.

Für den Jungen Hans ist die Welt des Bauernhofes voller Abenteuer und Aufregungen, seien es die neuen Ferkel oder das Fohlen Fritz, das er ganz alleine zureitet, die neuen Kätzchen oder ähnliches, aber diese Welt ist zugleich getragen von einer Ordnung, die Sicherheit gewährt. Häufig wiederkehrende Formulierungen wie "das muß so sein" (65), "die gehören zur Wirtschaft" (65), "die haben ihre Berechtigung" (65) unterstreichen diese Ordnung, die, auch wenn es dabei nur um so prosaische Dinge wie Kuhmist geht, Sicherheit gewährt. Und jedes "Drama", das sich im landwirtschaftlichen Alltag abspielt, nimmt ein gutes Ende: die Schweinemutter legt sich doch nicht auf die Ferkel, das Fohlen wird nicht erdrückt von den anderen Pferden in der engen Box, obwohl Hänschen tausend Ängste darum aussteht, und wenn etwas nicht gut ausgeht, so ist das doch innerhalb der Ordnung des Seins.

Eines der Kriterien, die für den Mennoniten Heimat konstituieren, ist, wie erwähnt, die bäuerliche Lebensweise.

Hänschen, seine Familie und sein Dorf leben in engem Kontakt zur Erde und zur Natur und ihren Rhythmen. Den Küken bringt Hans das Essen und Trinken bei, bevor sie von der Mutter übernommen werden; die Stare bringen den Frühling ins Land, der Storch eröffnet die Badesaison. Und selbst zu einem Zeitpunkt, als Hans schon weiß, daß er nicht Bauer werden, sondern auf die weiterführende Schule gehen will, empfindet er nach einem Erntetag zutiefst die Befriedigung, die bei aller Erschöpfung durch die körperliche Anstrengung aus dem Bewußtsein kommt, eine konkrete, sinnvolle Arbeit geleistet zu haben:

"Aber dieser Gang über das nun gesäuberte Stoppelfeld war trotz der Müdigkeit, die einem in den Gliedern saß, ein wahrer Genuß. Der Genuß, die Freude an einer vollbrachten schweren, sinnvollen Arbeit. Das war etwas, das auch Hans richtig empfand und das ihn doch immer wieder mit allen überstandenen Leiden versöhnte und ihn das seelische Gleichgewicht wieder finden ließ." (349)

Das Dorf Hochfeld am Rande der mennonitischen Kolonie ist Satisfaktionsraum in mehrfacher Hinsicht. Mehr als einmal wird hingewiesen auf die Kornspeicher unterm Dach, in denen der Reichtum des mennonitischen Bauern liegt, nämlich ungeheure Mengen von Weizen, und jetzt kann der Bauer es sich auch leisten, erst dann zu verkaufen, wenn er einen guten Preis erzielt. Es hat einer ganzen Reihe von Erschütterungen bedurft, um diese materielle Sicherheit zu zerstören, in der die Befriedigung der vitalen Bedürfnisse

gewährleistet war:

"Nein, fürwahr, dieses Bauernhaus mit anschließenden Stall und Scheune bergen einen Reichtum an Vorräten aller Art, der fast nicht zu erschöpfen ist. Und es mußten schon Weltkrieg und Revolution und ein jahrelanger Bürgerkrieg mit monatelangen Einquartierungen von schwarzen, anarchistischen Raub- und Mordbanden und gleich darauf eine totale Mißernte kommen, um die Hochfelder Bauern... zum Hungern zu bringen... Gestorben vor Hunger ist aber selbst dann nicht ein einziger."  
(210/11)

Der blühende Wohlstand wird aber auch als sichtbare Bestätigung angenommen für die eigene Lebensweise mit den hochgehaltenen Werten, nämlich Nüchternheit, Sparsamkeit, Bescheidenheit und Arbeitsfleiß. Das gilt umso mehr im Kontrast zu den russischen Nachbarn, die diese Tugenden alle nicht haben und dementsprechend im Elend leben, betteln und "sich beschenken lassen" (78) müssen.

Auch für die sozialen Bedürfnisse ist in dieser Dorfgemeinschaft gesorgt. Die Wirtschaftsweise verlangt oft eine enge Zusammenarbeit der Höfe untereinander. Für das Kälbertreiben im Frühjahr beispielsweise muß jeder der beteiligten Höfe "einen Mann" stellen, die dann die Kälber aller gemeinsam in die Steppe treiben. Auch Ereignisse wie das Schweineschlachten mit dem damit verbundenen Umtrunk fördern die dörfliche Gemeinschaft, genauso wie die Sitte des Schweineschwanzansteckens, das Traditionswert hat. Auch wenn eine Familie ein Unglück trifft, wie der Tod von Hänschens kleiner Schwester Lena gleich zu Beginn des

Romans, wird das von Verwandten und Freunden mitgetragen, die kommen, um bei den zur Beerdigung notwendigen Verrichtungen zu helfen, gleichzeitig dadurch aber auch seelischen Anteil nehmen. Rituale erfüllen neben dem religiösen Sinn auch die Aufgabe, Leid in einem sozialen Rahmen zu bewältigen.

Der Roman handelt von Heimat auch, indem er sich in einem engen Umkreis bewegt und hauptsächlich im Kreis der Familie, der Nachbarn und des Dorfes spielt. Denn die Kleinräumigkeit, Überschaubarkeit sind eine wichtige Voraussetzung für Nähe und Vertrautheit, die einen Lebensraum zur Heimat machen. Von Hans wird diese heimatliche Qualität des Kleinräumigen bewußt empfunden im Gegensatz zur Stadt, wo sich jeder nur "um sich und das Seinige" (271) kümmert, und er ist verunsichert, weil sich dort alle so anders verhalten als zuhause in Hochfeld. "Nein, Hans fühlt sich nicht wohl unter diesen Menschen, die sind und handeln ganz anders als die Leute im Dorf." (274)

Geregelt ist in hohem Maße auch das soziale Rollenverhalten. Was ein Kind in welchem Alter tut, was der ältere Bruder darf, der jüngere aber nicht, unterliegt kaum individuellem Spielraum. Genauso ist es mit der Verteilung der Geschlechterrollen. Das Nachbarsmädchen Mitsch hat kaum eine andere Möglichkeit als vom Heiraten zu träumen, und sie spielt mit Hänschen und ihren Puppen diese Situation wieder und wieder durch.<sup>4</sup> Und Isaak, Hans' Freund, fühlt sich in

vollem Recht, wenn er auf seine Schwester wütend ist, weil sie das Loch in seiner Hosentasche nicht zugenäht hat und er deshalb sein Fünf-Kopeken-Stück verloren hat (vgl. 309).<sup>5</sup>

Solche klaren Rollenerwartungen gewähren Sicherheit, indem sie dieses "naive" Handelnkönnen innerhalb des durch die sozialen Spielregeln festgelegten Rahmens ermöglichen, das nach Greverus Heimatlichkeit ausmacht. (s.o. I.2.) Auf der andern Seite verwandeln sich diese Spielregeln aber sehr leicht in Fesseln und zeigen ihre repressive Tendenz, wie gerade am Beispiel der weiblichen Rollenzuweisung deutlich wird.<sup>6</sup>

-----

4. Die Bemerkung vom Ende "des schönen Traumes einer unschönen Maid" (99) klingt eher wie die Stimme des reifen Autors als des Kindes und verrät, daß das Urteil des Erwachsenen sich von dem seiner damaligen Lebensgemeinschaft nicht wesentlich unterscheidet.

5. Später, in Wiebes Peace Shall Destroy Many, beklagt Annamarie, daß sie, obwohl es nur wenige Meilen Entfernung sind, noch nie den Fluß gesehen hat: "You know how far a girl can go... Mennonite women belong in the home, they say." (Wiebe, 1962, 41/2). Und Thom, der zum erstenmal damit konfrontiert wird, denkt: "Perhaps they too liked the creek ranting its brief spring life away in the hay-meadow - or moonlight on the Wapiti." (Wiebe, 1962, 41/2)

6. Hinweise auf ein Aufbegehren von Frauen gegen die ihnen zugewiesene Rolle finden sich in diesem Roman nicht. Daß Katharina Froese durch eben das Examen fällt, das Hans mit Glanz besteht, wird sogar von der Lehrerin als ganz normal empfunden. Anders bei Ingrid Rimland, die, 1936 in der Sowjetunion geboren, mit ihrer Familie in den fünfziger Jahren nach Kanada kommt und dort ein hartes Pionierleben führt und die durch ihre intellektuellen Fähigkeiten zur Außenseiterin wird: "I had become a discomfort to myself and those around me, and we all knew it, though it was never openly said." (Rimland, 1980, 271). Mit 31 Jahren bricht sie dann völlig mit dem Mennonitentum und beginnt, ihren Roman

Das Beheimatetsein erstreckt sich auch über den engen Rahmen des Dorfes hinaus auf die weitere Umgebung, die ukrainische Steppe und das gesamte Rußland. Zeichen einer solchen Verflochtenheit zeigen sich in der Sprache: viele russische Wörter und Bezeichnungen sind, mit einer deutschen Endung versehen, in der Alltagssprache gegenwärtig. "Arbusen" (von arbuз) sind eine spezielle Sorte Melonen, Getreide wird in "Tschetwert" (von četvert' = Viertel) gemessen, Land in "Deßjatinen". Russischer Wortschatz findet sich aber nicht nur in den von den Russen übernommenen Gegenständen: auch die Stromschnellen im Dnepr werden generell mit dem russischen Wort "porogi" bezeichnet, obwohl es dafür durchaus ein deutsches Wort gäbe, der Ringkampf der Jungen auf dem Schulhof heißt "Borotzen" (127; von borot'sja = kämpfen), in den Gläsern in der Vorratskammer ist neben Arbusensirup auch "Warenje" (varen'e = Marmelade), und als bekannt wird, daß Hans auf die Zentralschule gehen wird, meinen die Leute im Dorf, sie seien für ihn jetzt "proßt" (392; von prostoј = einfach).<sup>7</sup>

In mancher Hinsicht besteht eine fast selbstverständliche Identifikation mit der ukrainischen bzw. russischen Kultur. Die ukrainischen Volkslieder werden auch von

-----  
The Wanderers. The Saga of Three Women Who Survived (1977)  
 zu schreiben.

7. Ein Russizismus scheint mir auch der Ausdruck "das runde Jahr" (57) im Sinne von "das ganze Jahr" zu sein (über die Sperlinge heißt es da, daß die "doch das runde Jahr da" seien.)

den deutschen Siedlern gesungen:

"Und wenn man sie sang, während man unter dem Silberschimmer des Mondlichtes in freier Steppe auf frisch gemähtem Grase lagerte, dann konnte man dabei mit einmal still werden, und man fühlte es, daß ein Jahrhundert unter diesem Steppenhimmel einem etwas zu sagen hatte." (170/71)

Auf der Zentralschule werden die russischen Klassiker gelesen: Dostoevskij, Turgenev, Gogol'; und der fast erwachsene Arnold Dyck, der sein Kunststudium bereits begonnen hat, geht später, nach seinem Zivildienst in der Forstei, 1913 nach Petersburg, weil er sich sagt:

"Es schien mir nicht recht zu sein, ein zweitesmal ins Ausland zu gehen, ohne mich zuvor mit dem Kunstschaffen und den Kunstwerken im Zentrum des Heimatlandes bekannt gemacht zu haben." (485)

Trotz dieses Interesses für die russische Kultur gilt insgesamt gesehen jedoch eher: Rußland ist - fast paradoxerweise - deshalb Heimat, weil es ein ungestörtes Leben in der **Absonderung** erlaubt. Der Raum ist weit genug und die nächsten mennonitischen Siedlungen sind nah genug, daß sich das mennonitische Ideal der Absonderung von der Welt verwirklichen läßt. Mennonitentum etabliert und bestätigt sich im Verlaufe dieser geschichtlichen Periode, der Siedlung in Rußland, als ethnischer Begriff.

Interessant ist, daß Religiöses so gut wie nie erwähnt wird. Es steht zweifellos hinter allem, was geschieht, wird aber als solches nie thematisiert. Wenn z.B. das Weihnachtsfest, lang erwarteter und vorbereiteter Höhepunkt,

geschildert wird, so geschieht das eher unter folkloristischem Gesichtspunkt, als daß über den Festinhalt gesprochen würde.<sup>8</sup> Religion und Glaube sind noch zu selbstverständlich, als daß sie thematisiert und reflektiert werden müßten.

Verloren in der Steppe ist Heimatliteratur auch insofern, als es eine Kindheit beschreibt und aus der Perspektive der Kindheit erzählt wird. Daraus erklärt sich auch der Ton der "heilen Welt", denn Hänschen ist "mit der bestehenden Weltordnung ganz gut zufrieden" (66), seine "Einstellung zum Leben ist soweit eine positive. Schon allein, weil er noch nur sechs Jahre alt ist." (84/5)<sup>9</sup> Und Kindheit ist bekanntlich der Ort, wo Heimat am ehesten empfunden wird.

-----

8. Anders in Peace Shall Destroy Many: die Weihnachtsfeier wird gegen Ende des Romans vor allem deshalb geschildert, weil Thom am Festinhalt etwas Entscheidendes erlebt.

9. Risse in der prinzipiell heilen Welt werden von dem Kind Hans durch einen Wechsel in der Erzählperspektive ferngehalten. Eine Formulierung wie "Hans aber ist viel zu glücklich, um sich weitere Gedanken darüber zu machen, warum man im Dorf für seine Freude so wenig Verständnis zeigt" (392/93), mit der sich der Erzähler einschaltet, läßt das Problem zwar dem Leser, nicht aber dem Jungen bewußt werden.

## B. Heimat in Rußland?

In dieser gesicherten, idyllischen Welt zeigen sich jedoch mehr und mehr Anzeichen einer Entfremdung. Der Titel Verloren in der Steppe zieht sich als Leitmotiv durch den Roman und bezeichnet diese Entfremdung auf mehreren Ebenen.

Eine tiefgehende Entfremdung besteht im Verhältnis zum Russischen und den russischen Nachbarn. Daß es Welten sind, die beide trennen, zeigt sich schon im äußeren Erscheinungsbild ihrer Dörfer: während in Hochfeld alles rechtwinklig und wie mit dem Lineal gezogen ist, wirkt das russische Dorf, als habe man "ein Winkelmaß...wohl weder bei der Anlage der Gassen noch beim Aufputzen der Lehmkatzen gebraucht." (455) Selbst Spitz, der Hund, lernt frühzeitig, daß mit russischen Besuchern anders zu verfahren ist als mit deutschen und erstere keinen Augenblick allein gelassen werden dürfen.

Denn Russen stehlen. Sie stehlen nicht nur das Obst aus dem Vorgarten, sondern nehmen auch sonst auf dem Hof mit, was nicht niet- und nagelfest ist. Djed Mikolaj, der das Toewssche Arbusenfeld gegen die Räuber aus seinem eigenen Volk bewacht, bekennt sich dazu mit geradezu kindlicher Offenherzigkeit:

"Wir können es ja nicht lassen, das Steh-

len, mein ich. Gott hat es uns zur Strafe gegeben. Es ist uns im Blut, das Stehlen, sag ich." (417)

In der Behandlung dieses Übels gehen die Meinungen allerdings auseinander. Hans' Freund Isaak ist für "mehr Prügel": "Die Russen müssen nur mehr Prügel haben" (372), Hans aber hat eine Ahnung, daß das Problem wohl ein bißchen tiefer geht. Sein Vater, im Bewußtsein, daß Prügel den Haß auf die reichen Deutschen nur verstärkt, hat es mit Aufklärungsarbeit versucht und denen, die zu ihm um Geld kamen, etwas über Wirtschaftsführung erzählt, jedoch nur selten mit Erfolg.

Wo aber liegen die Ursachen für dieses Mißverhältnis? Sind Mentalitätsunterschiede verantwortlich? Oder sind historische Gründe ausschlaggebend?<sup>10</sup>

Warwara Pawlowna, eine der russischen Lehrerinnen,

-----

10. Geschichtlich gesehen waren die Mennoniten (wie auch die anderen deutschen Siedler) in einer begünstigten Lage: Von Zarin Katharina hatten sie Farmland geschenkt bekommen, dazu eine wenn auch bescheidene Starthilfe, während zur selben Zeit der russische Bauer noch leibeigen war. Erst 1861 wurde unter dem relativ liberalen Alexander II (1855-81), dem "Reformzaren", die Leibeigenschaft aufgehoben, was die Lage der Bauern aber nicht wesentlich verbesserte, denn der Landbesitz blieb in den Händen der Gutsbesitzer: die Bauern bekamen lediglich ein Gut und einen Landanteil zur Bewirtschaftung zugeteilt, die sie dann von ihrem Ertrag schrittweise abkaufen mußten. Die Sowjetenzyklopädie weigert sich daher auch, den in der westlichen Historiographie gebrauchten Begriff "Bauernbefreiung" zu verwenden und spricht stattdessen neutral von "Bauernreform" (Bd. 23, 343).

Bei Mentalitätsunterschieden kann man an ein fast asiatisches Laisser faire denken, an eine jedenfalls nicht westeuropäische Unorganisiertheit und mangelnde Zielstrebigkeit.

die in Hochfeld unterrichtet und das Dorf bald wieder verlassen haben, stellt mit Bitterkeit fest, daß der russische Muschik von der Bauernbefreiung nichts gehabt habe, "er ging leer aus, blieb arm, wie er es schon immer war" (409), er muß von drei bis fünf Desjatinen Land leben, "denn mehr haben sie nicht" (409), während ein deutscher Bauer gleich auf einer Vollwirtschaft von 65 Desjatinen anfange. Aber fast gegen ihren Willen und ihre tief empfundene Solidarität mit dem eigenen Volk spricht Warwara Pawlowna den Deutschen ihre Anerkennung aus, wenn sie fortfährt: "Als ob auf euren Äckern das blanke Gold wüchse... Wie ihr das fertig bringt, das weiß Gott allein." (409).

Die Deutschen haben vom Niedergang des Gutsbesitzertums profitiert. Das Dorf Hochfeld verdankt seine Existenz einem solchen verarmten Gutsbesitzer - Morosow, nach dem es später in "Morosowo" umbenannt wird, - dem das Land, das jenseits der ursprünglichen Gebietszuweisung liegt, von der Mutterkolonie Chortitza aus abgekauft wurde: "So - jetzt habt ihr Deutschen mein russisches Land," (420) hatte er nur halb im Scherz gesagt, worauf der deutsche Unterhändler ihm geantwortet hatte: "Ja, und Sie, Alexej Michailowitsch, haben unser deutscherarbeitetes Geld." (420)

Diese Gebietstransaktion steht fast sinnbildlich für die Transaktion der Macht. Der russische Muschik ist unselbständig wie früher; statt für den Pomeschtschik arbeitet er jetzt für den deutschen Großbauern. Wieder ist es Warwara

Pawlowna, die nicht ohne Bitterkeit feststellt:

"Die Söhne aber und die Töchter unserer Bauern, die müssen bei euch in Lohn und Brot gehen, für euch arbeiten, wie sie früher als Leibeigene für den Pomeschtschik gearbeitet haben." (409)

Neben der Armut, die das mit sich bringt, ist es vor allem die Demütigung, was diesen Zustand so unerträglich macht:

"So seid ihr deutschen Kolonisten. Auf die Russen seht ihr mit Geringschätzung herab. - Dabei seid ihr die Fremdlinge hier, seid bei uns zu Gast, denn dieses Land gehört doch uns, den Russen!" (409)

Dieses ungleiche Nebeneinander ist so spannungsvoll, daß es immer wieder zu Ausbrüchen von Feindseligkeit kommt, so auch auf dem Jahrmarkt in Schirokoje, wo vor allem von Russen manches böse Wort fällt, das sonst nur gedacht wird. Aus Hans spricht das Bewußtsein dieser Lage, wenn er einige Zeit später seinem Bruder von dem Geschehen dort erzählt:

"Letzten Sommer, auf dem Jahrmarkt hat ein besoffener Russe mir nachgeschrien, sie würden es den verfluchten Deutschen noch zeigen...Berend, sie werden uns noch einmal alle totschiagen." (426)

Und zum erstenmal taucht der Gedanke an Emigration auf:

"Ich will weg von hier, auch du sollst, auch Vater und Mutter und alle, alle müssen wir weg, die schlagen uns sonst alle tot." (426)

Die prinzipielle Ablehnung der Russen seitens der deutschen Siedler bekommen die russischen Lehrer zu spüren, die nacheinander in der Hochfelder Schule unterrichten, weil

ein Schulgesetz als einen der beiden Lehrer einen Russen vorsieht. Keinem gelingt es, hier wirklich Fuß zu fassen, nicht einmal der jungen Marja Iwanowna, trotz ihres gewinnenden Wesens. Und wenn hier von "Wesensfremdheit" (150) die Rede ist, so ist das nicht allein Hans' Urteil, sondern noch das des reifen Autors. Auch Prozenko bleibt nicht, obwohl er von allen noch die besten Chancen hatte. Er stammte aus der Gegend, und Hans' Faszination für ihn gilt "dem russischen Menschen schlechthin" (429), der ihm in Prozenko begegnet. Auch ihm ist es verwehrt, im Dorf nach Anschluß zu suchen, ihm als Lehrer ohnehin, "und nun gar einem Russen, für den doch noch das rassische Moment hinzukommt." (428)

Es besteht eine Gespaltenheit, ein Widerspruch zwischen einer Wertschätzung der russischen Kultur, insbesondere der Literatur, einerseits und der tiefverwurzelten Ablehnung des russischen Volkes in der Nachbarschaft andererseits. Das Nebeneinander so verschiedener Haltungen beruht vielleicht weniger auf einer Inkonsequenz im deutsch-mennonitischen Denken, als vielmehr darin, daß es tatsächlich die russischen Zustände der Zeit reflektiert, in der eine tiefe Kluft bestand zwischen einem fruchtbaren Kulturleben, das aber nur von wenigen getragen wurde, und dem halbbewußten Dahinleben des russischen Muschiks auf dem Lande. Eine zeitgenössische Stimme erwähnt (1891) "...die Jämmerlichkeit des russischen Lebens, die sklavische Gesinnung der Hauptmasse des Volkes, die Gedankenleerheit,

die Sinnlichkeit der russischen Weiber und dergleichen." (Steiner, 1971, 160).

Eine Ahnung dessen, was Rußland sein könnte, mag einem bei der Beschreibung aufgehen, wie nach getaner Erntearbeit Mennoniten und Russen zusammen nach Hause ziehen und die Russen ihre Lieder anstimmen, wie nur sie sie singen können:

"Gott, wo haben diese einfachen Menschen nur diese Sangesfreude und dieses Stimmgut her! Wuchs es ihnen wirklich nur in Mondnächten am Straßengraben? Oder hat die Natur sie für etwas anderes, das sie ihnen vorenthielt, entschädigen sollen!" (349)<sup>11</sup>

Warwara Pawlowna sprach vom "großen, heiligen Rußland" (412). Dieser Gedanke ist im russischen Volk lebendig und wird von Dichtern wie Tjutčev, Dostoevskij und bis heute von Solschenizyn ausgesprochen. Die Zukunft Rußlands wird in einer Hinwendung zu den religiösen Kräften gesehen, die der russischen Kultur zugrundeliegen. Dieses Rußland aber liegt in der Zukunft, das muß erst noch "gebaut" (412) werden.

Die nationale Orientierung der Mennoniten zu diesem Zeitpunkt ist zutiefst deutsch. Formulierungen wie "Wesensverschiedenheit" und "das rassische Element" lassen ahnen,

-----

11. Hadley liest diese Aussage fälschlicherweise als über die Mennoniten, die hier angeblich durch Musik wettmachen, was ihnen sonst an Kunstsinn fehlt (Hadley, 1976, 203). Diese Fehlinterpretation verändert die Aussage doch erheblich.

wie tief der Gegensatz zur russischen Umgebung ist. An eine Assimilation oder gar Vermischung ist nicht im entferntesten zu denken. Trotz russischer Lektüre und Faszination für den russischen Lehrer Prozenko heißt es:

"Es ist und bleibt ihm doch immer eine fremde Welt. Eine Welt, gegen die er zwar keine Abneigung empfindet, in der er sich aber nicht so recht wohl, nicht heimisch fühlt, wenn sie ihm räumlich auch viel näher liegt als die andere, die er sich aus den deutschen Büchern zusammengelesen." (429)

Unverständnis, ja Ablehnung zeigen sich gerade in einem scheinbar so nebensächlichen Detail wie dem russischen Wort für Lerche - *Žavoronok*, - das Hans unpassend erscheint:

"Sie [die Lerche] ist ihm ein deutscher Sänger, und sie singt ihm deutsche Lieder, trotz Steppe. Weiß er überhaupt, wie sie russisch heißt? O doch, - *Schaworonok*, ein leerer Klang, so sollte niemand eine Lerche nennen dürfen." (264)

Interessant ist auch, wenn Hans an der Schultafel Schlachtenbilder malt, daß "die sich da schlagen, immer Deutsche und Franzosen" sind (140). Die nationale Identifikation mit Deutschland, die hier zutage tritt, geht so weit, daß eine "Erbfeindschaft" übernommen wird, die für die Mennoniten selbst gar nie eine Rolle gespielt hat.

Daraus, wie das Verhältnis von Russen und deutschen Siedlern geschildert wird, ergeben sich viele direkte und indirekte Hinweise darauf, was schließlich an historischen Ereignissen für die Mennoniten zum Heimatverlust führte.

Neben diesem exogenen Heimatverlust kann man aber auch einen endogenen beobachten (vgl. I.2.), nämlich den, den Hans ganz persönlich erfährt, indem er heranwächst und eine bestimmte Seite seiner Persönlichkeit ihn mehr und mehr seiner sozialen Umwelt entfremdet. Seine Entfremdung und zunehmende Isolation innerhalb der mennonitischen Gemeinschaft hängen mit seiner künstlerischen Veranlagung zusammen.

Innerhalb des Mennonitentums hatten Kunst und künstlerische Betätigung immer einen schweren Stand. Das hängt zusammen mit einer gewissen Nüchternheit, Einfachheit und Schmucklosigkeit, die mennonitischer Gesinnung und Lebensführung eigen sind. Was dem widerspricht, erregt den Verdacht des "Hochmuts". Hier in Verloren in der Steppe scheint es besonders die Mutter zu sein, die einem solchen Mißtrauen gegen die Belletristik Ausdruck verleiht:

"Er [der Vater] werde wohl bald noch Romane lesen. So schilt die Mutter. - Romane - etwas Schlimmeres, den Menschen geradewegs ins Verderben zu stürzen, gibt's für die ehrsamten Hochfelder... nicht." (215/16)

Der Vater, bei dem sich überhaupt so etwas wie Altersweisheit und -milde entwickelt, indem er z.B. verstärkt soziale Kontakte pflegt, seltener prügelt und nicht jedesmal, wenn es der Lehrer getan hat, fängt immerhin an, Zeitschriften (wie die Friedensstimme) zu lesen und läßt sich dann auch mal von seinen Söhnen zu einem Roman "verführen".

Das tiefe Mißtrauen insbesondere gegen fiktionale

Werke mag, wie H. Froese Tiessen meint, u.a. auf einer Verwechslung von Kunst und Wirklichkeit beruhen. "This audience resistance is rooted quite simply in a sustained confusion of art and life. The Mennonites won't fully accept art until they acknowledge what it is." (Tiessen, 1986, 23). Man sieht in der Literatur, besonders der des Realismus, den Anspruch, eine Realität wie die der alltäglichen Erfahrung zu sein, und hält sie infolgedessen für Lüge.<sup>12</sup>

Diese Beispiele lassen ahnen, warum Hans' Streben nach Bildung und der Wunsch gar, Maler zu werden, ihn den Leuten in seinem Dorf entfremden. Arnold Dyck selbst hat mit einer solchen antibelletristischen Einstellung all die Jahre zu kämpfen gehabt, in denen er als Schriftsteller und Herausgeber versuchte, den ästhetischen Sinn seines mennonitischen Mitvolkes heranzubilden. Wie er in seiner Autobiographie beklagt, wollte die Zahl derer, denen es ein Bedürfnis war, "Vorkommnisse und Bilder aus dem mennonitischen Volkssleben in schöner, dichterischer Form" (506) wiedergegeben zu finden, die Zahl seiner Abonnenten nämlich, die 600 einfach nicht übersteigen. Ja die Tatsache, daß Dyck selbst

-----

12. Der Schriftsteller Jacob H. Janzen berichtet darüber, wie er nach seiner Ankunft in Kanada 1924 von Kirchenvertretern empfangen wurde: "When I came to Canada and in my broken English tried to make plain to a Mennonite bishop that I was a 'novelist',...he was much surprised. He then tried to make plain to me that 'novelists' were fiction writers and that fiction was a lie. I surely would not want to represent myself to him as a professional liar." (Janzen, 1946, 22)

sich im Roman und in den Zeichnungen dazu so wenig von dem tatsächlich Geschehenen löst, deutet darauf hin, wie tief sogar in ihm solche Vorurteile gegen die Fiktion stecken.

Zweckfreie Schönheit spielt in Hans' Lebensumgebung eine verschwindend geringe Rolle. Die Hauseinrichtung ist nahezu schmucklos, und die Teller, die auf einem Bord über der Türe stehen, einfach "zum Hübschsehen" (38), wirken deshalb fast deplaciert, weil sie neben einer bestickten Decke auf dem Gästebett die einzigen Schmuckstücke sind.

Schönheit wird zu einem Leitbegriff für Hans' Entwicklung und damit einhergehender Entfremdung von seiner sozialen Umgebung. Das Erlebnis der Schönheit, nämlich die der hügeligen Landschaft um Kronsweide mit dem nahen Dnepr, führt auch dazu, daß Hänschen zum erstenmal in seinem Leben mit dem Schicksal hadert - ein erstes Erlebnis von Heimatverlust:

"Und Hänschen hadert hier zum ersten Mal mit einem Schicksal, das ihm, indem es ihn in ein so gar nüchternes Steppendorf gesetzt, so viel Schönheit vorenthält. Er hadert, nachdem er gesehen, daß die Welt nicht notwendigerweise so zu sein braucht, wie sie dort zu Hause ist."  
(118)

Ein allererstes Befremden hatte der Fünfjährige erlebt, gleich zu Beginn des Romans, als sein kleines Schwesterchen stirbt und die trauernden Tanten diesen frühen Tod mit der überdurchschnittlich früh entwickelten Intelligenz des Mädchens in Zusammenhang bringen. Hänschen erfährt,

"warum Lena eigentlich hat sterben müssen. Sie war zu klug für ihr Alter. Darum." (22) Und Hans sagt sich mit kindlichem Unbegreifen: "Ja, Lena war sicher ein sehr kluges Mädchen, aber daß man dafür dann schon gleich sterben muß..." (22). Schon hier klingt dieselbe zähe, vorurteilshafte Intellektualitätsfeindlichkeit an, wie sie Hans gegen Ende des Romans begegnet, als er auf die Zentralschule will, und der die Angst zugrundeliegt, zuviel Bildung entferne den Menschen seiner Heimatscholle.

Dieses anfängliche kindliche Be-fremden ist etwa zehn Jahre später zum Erlebnis der **Entfremdung** geworden, als Hans unmittelbar vor seiner Übersiedlung nach Chortitza, zur Zentralschule, sich von seinen Freunden verabschieden will. Seine engsten Freunde sind beide innerlich woanders und nehmen ihn und die Bedeutung, die der bevorstehende Schritt für ihn hat, gar nicht richtig wahr. Hans nimmt Abschied mit dem Gefühl, hier nicht vermißt zu werden, d.h., bei diesen Menschen keine Heimat mehr zu haben.

Unverständnis und Ablehnung begegnet Hans von seiten der Dorfgemeinschaft, als bekannt wird, daß er auf die Zentralschule gehen wird. Sein Bedürfnis nach geistiger Betätigung wird ihm als "Hochmut" ausgelegt und man setzt dem einen zähen Widerstand entgegen:

"'Ja, ja, der Junge ist von denen, die hoch hinaus wollen, denen die Leute im Dorf zu 'proßt' (einfach) sind. Man kennt das schon...[es ist] Hochmut, weiter nichts als Hochmut... 'Hochmut kommt vor

dem Fall,' und auch der Toewsen Hans wird vor den Fall kommen, das ist ganz sicher, und das wird dann auch nicht schade sein.'" (392)

Soweit die Stimmen der Dorfbewohner; der Autor bemerkt dazu:

"So setzt sich das Dorfgeschwätz mit dem Fall auseinander und nimmt Stellung dazu, ohne Leidenschaft, sehr ruhig und ganz in den Gedankengängen einer hundert Jahre alten Bauerntradition, die sich gegen jede Neuerung wehrt, insonderheit gegen solche, die die Dorfleute der Scholle abwendig machen könnte. Und das grade tut die "Hohe Schule" in Chortitza." (392)

Hier wird der Grund deutlich, warum Intellektualität und Bildung für die Mehrheit der Mennoniten so heftige Ablehnung erfahren: es könnte sie der "Scholle", d.h. ihrer Heimat entfremden. Wiederholt heißt es deswegen auch, wer auf die Zentralschule gegangen ist, der sei für das Bauern-tum verloren. Und das wird als Verrat angesehen.

Hans hat sich durch seine Lektüre der "Geschichten-bücher" einen inneren Reichtum erworben. Der Wert der Phantasie, schöpferischer geistiger Tätigkeit, wird für ihn bei einer langen Fahrt durch die eintönige Steppe zur Erfahrung. Während sein Blick auf dem schnurgeraden Weg und der Umgebung ruht, die den Sinnen keinen Anreiz bietet, denkt er:

"Denn es ist ja schon so bei solchen Fahrten durch die weite Steppe: nicht das Viele, das man zu **sehen** bekommt, macht sie unterhaltsam, sondern das Viele, das man über das wenige Gesehene **denken** kann. So wenigstens hat er, der Hans, es, anders geht es in der Steppe auch nicht." (262)

Vorläufig sind es Gruselgeschichten, die die kindliche Phantasie beschäftigen; in ihnen steckt aber der Keim zu reiferer Betätigung, zur künstlerischen Umgestaltung der Wirklichkeit.

Während Hans die Gewißheit über die Bedeutung der Phantasie, zu der er gelangt, seiner Gemeinde entfremdet, führt sie ihn andererseits aber auch wieder zu ihr zurück, indem Hans nämlich erkennt, daß sie seine Fähigkeiten braucht. In seinen Träumereien spinnt Hans seine Lebensgeschichte aus, aber

"die Geschichte wird nicht so besonders schön anfangen; denn es ist noch nie dagewesen, daß eine Geschichte, die wert zu lesen wäre, in einem Steppendorf wie Hochfeld ihren Anfang genommen hätte."  
(183)

Hans' Geschichte wird also die erste sein, die in Hochfeld spielt; in ihr gleicht er die Ungerechtigkeiten des Schicksals aus und sieht sich in seinem eigentlichen Wesen: als verschleppter Grafensohn.<sup>13</sup>

Weniger wunschtraumartig, aber ernsthafter, verspürt Hans den Wunsch, seinen Alltag, das Leben, wie er es in Hochfeld lebt, in einem Kunstwerk festzuhalten. In der Stadt - Jekaterinoslaw - hat er in einem Schaufenster ein Bild gesehen, neben den Zarenportraits zuhause das erste seines

-----

13. Hans' Phantasie, "ein gestohlenen Kind" zu sein, ist unschwer als Reflex auf ein Gefühl zu deuten, nicht dazuzugehören und in dieser Umgebung eigentlich am falschen Platz zu sein.

Lebens. Seither lebt in ihm der Vorsatz, einmal seine eigenen Mühen und Leiden in einem Bild festzuhalten: ein Maisfeld, das Pferdegespann und er selbst als Reiter in der ständigen Angst, daß seine Füße zwischen den beiden Pferden eingeklemmt werden.

Er erfährt die befreiende Wirkung, die in der künstlerischen Formung eines Phänomens liegt, wenn ihm der Gedanke an das geplante Werk Erleichterung verschafft und ihn mit der harten Arbeit aussöhnt. "Der große Hans", der er sein wird, wird "dem kleinen Hans", der er jetzt ist, "ein Denkmal" (284) setzen. Er braucht das Kunstwerk, um sich seiner Existenz zu versichern, und Hochfeld braucht es auch, denn "keiner weiß, daß es solche Dörfer wie Hochfeld überhaupt gibt und solche Menschen, wie sie in Hochfeld leben." (284). Und weil keiner es kennt, hat es auch noch keiner dargestellt. Hans hat bei seinem Besuch in der Stadt "die Welt" kennengelernt und spürt nun die Notwendigkeit, der Welt die Bedeutung seines isolierten Mennonitendorfes zu erklären. Und deshalb ist es so wichtig, daß es von der Kunst gefunden wird.

"Wie dem nun aber auch sei, er wird so ein Bild malen, den kleinen Hochfelder Bauernbuben im Maisfeld. Sollen die dort draußen auch einmal erfahren, daß es solche Buben gibt und wie die sich abmühen müssen." (284)

Hans will zum Schöpfer einer Kunst werden, die in Hochfeld anfängt und seine kleine Welt der großen Welt

erklärt. Seinem Dorf, dem er sich durch seine Fähigkeiten entfremdet hat, gibt er gerade durch diese Fähigkeiten etwas zurück.

So weit kommt es jedoch nicht. Der Roman endet, noch bevor Hans so weit ist, daß er das Bild malen kann. Aber Arnold Dyck malt das Bild, indem er Hochfeld im Roman ein Denkmal setzt. Die imaginative Kraft des Autors erschafft eine Heimat, einen Lebensraum, in dem sinnerfülltes Handeln geschieht, und das umso mehr, als die historisch reale Heimat zerstört und verloren ist. Indem die Erinnerung verklärt, verhilft sie einer Wunsch- und Idealvorstellung zum Ausdruck, ist damit also ein erster Schritt zur Utopisierung der Wirklichkeit. Gleichzeitig werden aber auch die Risse in der Idylle sichtbar, besonders dem ja um das historische Wissen reicheren Leser, und kennzeichnen die geschilderte Welt dadurch als Paradies vor dem Fall.

### C. Zur Gesamteinschätzung

Was in Verloren in der Steppe mehr als Tendenz vorhanden ist, kommt in der autobiographischen Skizze "Aus meinem Leben" noch deutlicher zum Ausdruck: gerade zur nationalen Einstellung des Mennonitentums, sowie zum künstlerischen Selbstverständnis des Autors finden sich Aussagen, die die des Romans fortführen. Wegen der Nähe von Roman und autobiographischen Aufzeichnungen mag es gerechtfertigt sein, auch letztere zur Interpretation heranzuziehen.

Die Orientierung am Deutschtum ist hier noch expliziter. Die kulturelle Arbeit Dycks zielt auf den Fortbestand des "deutschen Buches", und in dieser Hoffnung wird geradezu vorausgesetzt, ohne daß das überhaupt zur Diskussion stünde, daß das Mennonitentum deutsch ist und bleibt. Aus einer ähnlichen Einstellung heraus gibt "einer unserer Professoren" (512), den Dyck zur Weiterführung seines Verlagsprojektes zu gewinnen hoffte, seine Arbeit wieder auf, weil "das völkische Moment in der Geschichtsauffassung und bei der Zielsetzung im Unterricht keine Berücksichtigung mehr fände." (513).

Die Zielgruppe, an die sich die schriftstellerischen Bemühungen Dycks richten, sind die eigenen Leute; diese Li-

teratur hat ihre Funktion innerhalb dieser Gruppe. Erst in der nächsten Schriftstellergeneration sollte es gelingen, den Schritt über die eigene Glaubens- und Volksgemeinschaft hinaus zu tun und Fragen von allgemeingültigem Wert zu stellen.

Die gründlich positive Lebenseinstellung des Jungen Hans, die den Grundton des Romans angibt, findet sich auch beim Erwachsenen Arnold Dyck wieder. Manches wird bei ihm in harmloserem Licht gezeigt, was bei Wiebe dann düsterer, aber vielleicht richtiger gesehen wird. Der Zivildienst in der Forstei während des Ersten Weltkrieges beispielsweise liest sich bei Dyck recht idyllisch:

"Aber nicht allein die Natur meiner Forstei hat es mir angetan. Sie hatte auch ihre andere Seite - die Forsteier selber, die Kerls. Damals schon und heute hier in Kanada wird unseren Forsteien und den Forsteiern viel Übles nachgeredet.... Ich war auf der Forstei gerne, nicht nur meiner bevorzugten Stellung wegen, sondern der Kerls wegen und der Gelegenheit wegen, hier unsere jungen Menschen kennen zu lernen, wie sie wirklich sind, und nicht wie sie sonstwo viel zu oft gezwungen werden, sich vor ihren Mitmenschen zu zeigen. Nein unsere Forsteier waren nicht schlechter als ihre damaligen und heutigen Kritisierer, nur unverfälschter waren sie." (484)

In Peace Shall Destroy Many hingegen wird an dem, was Block in der Forstei erlebt, gezeigt, wieviel Grausamkeit unter bestimmten Umständen als "normal" empfunden wird, ja zum Ritual hochstilisiert werden kann.

Auch als Maler, hat man den Eindruck, findet Dyck

den Anschluß an die zeitgenössische kulturelle Umgebung nicht ganz. In der Zeit, als er auf Anraten eines Bekannten zum Kunststudium nach München geht (1909/10), ist diese Stadt ein Zentrum moderner Kunstentwicklung: seit der Jahrhundertwende leben hier Marianne Werefkin, Wassili Kandinsky, Alexej von Jawlensky; die "Neue Kunstvereinigung" (1909) und der "Blaue Reiter" (1911) werden gegründet und treten mit Ausstellungen an die Öffentlichkeit. Dyck hätte davon wissen können, verliert darüber aber kein Wort. Der Weg aus der Steppe ist eben doch sehr weit.

Dycks Hoffnung auf die Zukunft des "deutschen Buches" erfüllt sich nicht: die Literaturgeschichte hat sich anders entschieden. Das mennonitische Buch der Zukunft ist englisch. Insgesamt wird man die teilweise recht euphorische Wertschätzung, die Verloren in der Steppe in der Kritik gefunden hat, nicht ganz teilen können. Man sollte auch den Roman nicht für etwas loben, was er einfach nicht ist: hohe Literatur.<sup>14</sup> Man muß ihn vielmehr nach dem beurteilen, was er dennoch leistet: Beginn und Anstoß zu sein zu mennonitischer fiktionaler Selbstbesinnung.

Eine utopische Tendenz liegt in dem erwähnten Gold-

-----

14. Verloren in der Steppe wird überall, wo der Roman erwähnt wird, als Bildungsroman apostrophiert, offensichtlich in dem Bemühen, ihm dadurch den Anschluß an eine literarische Tradition, nämlich die des deutschen Bildungsromans, also Werke wie Goethes Wilhelm Meister und Kellers Grüner Heinrich, zu ermöglichen und dadurch Gewicht zu geben.

ton, der über dem Roman liegt, indem darin Idealvorstellungen über das Zusammenleben einer Gemeinschaft gebildet werden. Und utopische Tendenzen finden sich auch, trotz der prinzipiellen Rückwärtsgewandtheit, im Aufbruch und der Zukunftsoffenheit im Roman: Hans schaut auf der Rückfahrt vom Schulexamen in Chortitza, das ihm eine neue Zukunft geöffnet hat, zum Sternenhimmel auf, voll Erwartung dessen, was ihm das Leben bringen wird. "Auch Hansens empfängliche Seele strebt dann in die Himmelwelt und holt sich von den Sternen Glück und - Unruhe." (426) Auch das Ende des Romans weist in die Zukunft: Hans hat mit der Tradition seines Dorfes gebrochen und steht an der Schwelle zu einem neuen Lebensabschnitt.

## II.2. Rudy Wiebe: Peace Shall Destroy Many

Dieser erste Roman Wiebes nimmt eine Übergangsstellung ein. Arnold Dyck schaut zurück auf das Vorkriegsrußland, wenn er Heimat meint, genauso wie übrigens Fritz Senn, der repräsentative Lyriker für diese Generation der russisch-mennonitischen Einwanderer. In Wiebes Peace Shall Destroy Many nun findet eine Auseinandersetzung um das Erbe statt: Der Versuch, die alte Heimat in Kanada zu perpetuieren, scheitert. Stattdessen zeichnet sich der Versuch ab, das durch die Formen der Tradition verschüttete oder gar verfälschte Ideal, das die anabaptistischen Anfänge bewegte, wieder sichtbar zu machen. Die Bedeutung von Heimat verlagert sich hin zur philosophischen Heimat im Sinne Blochs. Wenn man nach Spuren von Heimat sucht, wird man die utopischen Elemente aufspüren müssen, dasjenige, worin sich ein Unterwegssein zum Ideal ankündigt.

Der Roman Peace Shall Destroy Many erschien im Jahre 1962; er spielt 1944, während des Krieges, und hat zum Thema den Aufbau einer neuen Heimat im Norden von Saskatchewan im Geiste der überlieferten Werte. Hauptgestalt ist der 19jährige Thom Wiens, aus dessen Perspektive der größte Teil der Ereignisse berichtet wird.

Der Roman hat Schwächen, seien es die Längen, die durch die zu häufige Wiederholung der Gewaltlosigkeitsdiskussion entstehen; oder Unwahrscheinlichkeiten, z.B. die Reife und Überlegtheit, mit der Annamarie in jener Mondnacht mit Thom über den Krieg spricht; oder die Didaktik, die auch mit dem Brief Josephs nicht ausreichend motiviert ist. Entgegen seiner eigenen Absicht theoretisiert Wiebe hier mehr, als daß er seine Gedanken in Fiktion umsetzt.

#### A. Der Weg der Väter - Diakon Block

Diakon Peter Block ist es, dem die Gemeinde Wapiti ihre Existenz verdankt. Er war 1927 aus Rußland gekommen, hatte Pionierarbeit geleistet und der "brute nature" (19) Kulturland abgerungen, bevor drei Jahre später die nächsten Familien nachkamen. Seine äußere Erscheinung, wie auch schon sein Name, deuten auf einen unbeugsamen Willen hin. Da der Leser ihn mit Thoms Augen sieht, nehmen wir ihn zunächst als geistiges Oberhaupt der Gemeinde wahr, der, streng aber gerecht, Streitigkeiten schlichtet und das Gemeinwohl allem andern voranstellt.

In Block verkörpert sich die Tradition. Er versucht, das durch äußere Ereignisse in Rußland unmöglich gewordene Leben hier im kanadischen Busch wiederaufzubauen. Das bedeutet Verweigerung von Waffengewalt und eine Politik der

Abgrenzung gegenüber der umwohnenden Urbevölkerung, die durch den Gebrauch - vor allem liturgisch - der deutschen Sprache gewährleistet wird.

Block und mit ihm die Älteren identifizieren sich kulturell mit Deutschland. Sie empfinden sich als

"displaced Germans, at least ethnically,  
and because we haven't had a true home for  
400 years, we subconsciously long for one." (30)

Es tritt dabei dann in den Hintergrund, wie dieses Deutschland zur Zeit aussieht, nämlich nationalsozialistisch, und dessen Niederlage wird von Block mit "faint regret" (103) zur Kenntnis genommen. Denn bei aller Empörung über Hitlers Wüten in Europa schwingt sogar etwas wie Stolz mit: "Only a German could set the whole world on its tail like this." (30) Das deutsche Bewußtsein nimmt da Züge an, wie sie in der Ideologie des Nationalsozialismus eine Rolle spielen.

Auch Thom empfindet ein leises Bedauern bei der Nachricht von der Niederlage Deutschlands. Sein Verhältnis zu Deutschland ist von Dankbarkeit geprägt, weil seine Familie zu denen gehörte, die 1930, nachdem die Emigration aus Rußland schon nicht mehr möglich war, nur durch diplomatischen Druck von seiten Deutschlands auswandern konnten und dadurch der sicheren Verbannung nach Sibirien entgingen. Das Deutschland, das er meint, ist jedoch immerhin noch das Hindenburgs, nicht das Hitlers.

Daneben hat das Deutschtum besonders aber die Funktion der Ausgrenzung des Fremden. Die deutsche Sprache soll dafür

sorgen, daß die jahrhundertealte Absonderung dieses "Volkes abseits" unangetastet bleibt. Mit Rücksicht auf einige anwesende Métis war ein Gottesdienst - vor allem eine Ansprache des Lehrers Joseph Dueck über Frieden und Gewaltlosigkeit - auf englisch abgehalten worden. Das wird zum Anlaß zu einer größeren Auseinandersetzung, bei der Block das Prinzip der Tradition verteidigt; nur durch das Deutsche könne man sich "separated from the worldly influences" (59) halten; "we **must hold to everything** we have ever believed! We can drop no iota!" (59).

Indem man an einem Punkt nachgibt - eben dem der Sprache, - setzt man sich dem Einfluß der "Welt" aus, und das ist der Anfang vom Ende im Sumpf moralischer Verworfenheit. Denn jedesmal in der Geschichte, wenn man sich sprachlich der Umgebung angepaßt habe, - so das Argument - sei man nationalistischer Propaganda erlegen. Auch jetzt ist es so, daß die Kanadier, indem sie am Krieg beteiligt sind, töten. Hank Unger, ein abtrünniger Mennonit, der als Freiwilliger der kanadischen Luftwaffe beigetreten ist und jetzt mit seinem Flugzeug "die Gesichter der Kinder beschattet" (17), wenn er über sie hinwegfliegt, ist ein abschreckendes Beispiel für jemand, der, von der "Welt" verführt, mit der Gewaltlosigkeit der Väter gebrochen hat. Und die Métis sind ein anderes Beispiel für die Verworfenheit der Welt. Block erklärt Thom:

"They are basically different from us -

qualitatively. No matter what you do for them, on the whole they remain children. Once you've lived long enough you'll know experience as a rough but effective teacher. Give a breed ten dollars and he becomes as irresponsible as a lunatic!"  
(205)

Die nationale Kultur ist hier nicht so sehr ein integratives, identitätsstiftendes Element, als vielmehr ein ausgrenzendes gegenüber der verderbten Welt. Einen repräsentativen Charakter nimmt dieses Ausgrenzen an, wenn z.B. Madeleine Moosomin, die Frau eines Gemeindemitglieds, die ihrer Herkunft nach Métis ist, obwohl Christin geworden, am Gottesdienst und Gemeindeleben nicht teilnehmen kann, weil sie kein Deutsch versteht und nicht derselben Kultur angehört.

Wer "draußen" ist, ist minderwertig, und weil er minderwertig ist, kann er nicht aufgenommen werden - das ist die Logik, die dahintersteht.<sup>1</sup>

Mennonitentum ist hier zu einem ethnischen Begriff geworden. So antwortet Thom der neuen Lehrerin:

"Some say only church members are Mennonites, others that we're actually a race of people." (178)

Oder wie der Lehrer Joseph Dueck zu Thom beim Abschied gesagt hatte:

"Some Mennonites...almost equate Christianity with a certain cut and colour of clothes, prayer caps and beards" (69)

-----

1. Diese Denkweise ist nicht unbedingt dem Mennonitentum vorbehalten; man denke etwa an eine katholische deutsche Kleinstadt, in der ein Vater seinem Kind erklärt: "Da gehst du nicht hin. Die Leute haben keinen Wert, die gehen nicht in die Kirche."

und er warnt Thom davor, seinen Glauben an dessen kulturellen Ausdruck zu binden. Auch Pete Block bewegt sich ganz im Denken seines Vaters, wenn er als Argument gegen die Métis vorbringt: "They don't live like us" (194) und auf die überfüllten und unordentlichen Hütten hinweist. Thom formuliert dieses Argument polemisch überspitzt: "...let our neighbours die as heathen because they eat moose-meat instead of borscht for Sunday dinner!" (194) Auch Frau Wiens meint: "I cannot see how it would work either," fügt dann aber hinzu: "Perhaps we would - somehow - be fit to cross that bridge once it had faced us for a time." (216)

Block dagegen begründet die Politik der Absonderung theologisch und macht sie dadurch unangreifbar. "We are not of this world, the Bible says." (202) Deshalb könnten sich äußerliche Dinge ändern und man könne Traktor und Radio benutzen, aber

"the great matters of moral and spiritual discipline have been laid down once and for all in the Bible and our fathers have told us how we should act according to them. They cannot change." (202)

Blocks Argumentation also ist: Wir sind nicht von dieser Welt, und die Welt ist von Übel, und sich der Welt zu öffnen heißt, der Sünde verfallen. Um sich rein zu halten, gilt es, die Tradition der Väter - in diesem Fall die deutsche Sprache - zu bewahren. Block träumt von einem Garten Eden, in dem der Mensch vor dem Bösen durch das Gebot Gottes

geschützt ist. Diese Haltung Blocks, an jedem Buchstaben des Gesetzes und der Tradition der Väter zu hängen, hat etwas ausgesprochen Alttestamentliches.

Blocks Denkweise stellt das konservative Ideal dar; doch drängen sich die Fragen auf: welche Auswirkungen haben diese Ideen auf die Wirklichkeit, sowohl die historische, als auch die geistig-seelische des einzelnen Menschen? Und auch: Was hat Block persönlich zu einem solchen Eiferer für die Tradition gemacht?

Ein bestimmtes Erlebnis hat Blocks Leben entscheidend geprägt: Als er während des Ersten Weltkrieges zum Zivildienst im Holzfällercamp ankam, mußte er die üblichen "Einweihungsriten" über sich ergehen lassen. Ihm wurde dabei von seinen "Brüdern im Glauben" sein Beil scharf am Kopf vorbei in einen Baumstumpf gerammt, wobei er auch die Wunde empfing, deren Narbe sich immer noch bei jeder Erregung verfärbt. Dieses Erlebnis der Todesnähe hat ihm mit einem Schlage seine Sterblichkeit zum Bewußtsein gebracht und ihn daran erinnert, "that as an individual he was not sufficient to himself." (125) Er fühlt sich "clamped in the relentless fist of God" (125), aber dieser Gott ist kein gütiger, vorsehender, sondern ein harter, ja willkürlicher.

Block muß es so empfinden, daß zum einen es der Krieg ist, der ihn in diese Situation gebracht hat, und zum andern, daß von seinen "Brüdern im Glauben" nicht viel Gutes zu erwarten ist. Vor allem aber hat sich damals in ihm das

geformt, was als "son-necessity" (126) fortan zur treibenden Kraft für ihn wurde:<sup>2</sup> "he could but read of the promise to Abraham and pray to live." (126) Und seine Motive schrumpfen letztendlich alle zusammen auf dieses eine.

Als ihm dann, im Winter 1921/22, der Zeit des Hungers und der staatlichen Beschlagnahmungen, tatsächlich ein Sohn geboren wird, tut er alles, um sein Überleben sicherzustellen. Er macht z.B. falsche Angaben über seine Vorräte:

"Work for his son was the only religion...;  
that other villagers would be forced to  
make up his deficit he cared not at all."  
(127)

Als ihm seine Fleischvorräte gestohlen werden, ist es der Gedanke an den Sohn - "How do you expect to feed him on mouldy wheat?" (129), - der ihn zur Verfolgung der Räuber treibt. In dieser Situation extremer Spannung tötet er den Baschkiren, der - ebenfalls in der Verzweiflung des Hungers - das Fleisch genommen hatte. Der Mennonit, der ihm dabei geholfen hatte und dessen acht Söhne für Block schon lange ein Dorn im Auge waren, verhungert später im Gefängnis, in das er durch Blocks Schuld gekommen war.

Block kann mit dieser Schuld nicht fertig werden,

-----

2. Zwar hat er bereits eine Tochter, doch die werde eine andere Familie bilden helfen; auch dieser Glaube an die männliche Nachfolgelinie mutet alttestamentlich an. Ebenso der Name Peter, sein eigener Vorname, den er ihm gibt und mit dem er die Kontinuität der Geschlechterfolge unterstreicht.

und trotz aller Versuche, sie auszugleichen, empfindet er: "Russia was ruined for him." (132) 1925 sind Blocks unter den ersten, die nach Kanada aufbrechen.

Block braucht Wapiti, um seine Vergangenheit zu verdrängen. Wie er sich einerseits unentbehrlich macht für die Gemeinde, braucht er aber andererseits die Gemeinde, um nicht nachdenken zu müssen, um nicht mit seinen Erinnerungen und seiner Schuld allein sein zu müssen.

"The need for the community had grown to be a driving imperative to him [Block] as his dread increased that if he were left alone to grub at a homestead for the rest of his days, he must sink under the thought of what he despaired to forget."  
(124)

Im übrigen ist auch bei dieser Aufbauarbeit in Kanada der Gedanke an seinen Sohn die treibende Kraft, wie ihm im Augenblick der Krise deutlich vor Augen steht:

"It was not for himself or his wife or Elizabeth or anyone: it was for his son who had been so long, so despairingly long, in coming." (125)

Für seinen Sohn will er eine vollkommene Gemeinde schaffen, in der reinen Lehre der Väter, damit er in einer solchen Umgebung aufwachse, unberührt von den Übeln der Welt. Und nachdem er mit Louis, dem Vater von Elisabeths Kind, geredet und ihn davongejagt hat, kann er sich sagen: "Wapiti was clean for his son." (185)

Blocks persönliche Integrität, auf die sich sein moralischer Führungsanspruch aufbaut, muß also in Zweifel

gezogen werden. Seine Verdienste können nicht eigentlich als Ausgleich seiner Schuld angesehen werden, da sie in erster Linie seinen persönlichen Zielen dienen und - in der neuen wie in der alten Heimat - menschenverachtende Züge tragen. Sein Scheitern am Ende aber läßt sich durch seine persönliche Problematik allein nicht erklären, sondern muß vielmehr in dem überpersönlichen, für das Mennonitentum überhaupt charakteristischen Prinzip der Absonderung gesucht werden, das von Wiebe hier zur Diskussion gestellt wird.

Die Rückkehr zur Tradition der Väter, die Block verfiht - vor allem zur Tradition der Gewaltlosigkeit - ist ganz bestimmt eine Reaktion auf die Verletzung dieser Prinzipien während der Krisenjahre - und nicht nur durch Block, - auf die

"inhuman brutality of the Mennonites  
towards their enemies once they cut  
themselves from their convictions." (131)

Die Absonderung soll eine reine Gemeinde gewährleisten und so die Fehler der Vergangenheit vermeiden. Block hält deshalb Bedrohungen von außen fern: die neue Lehrerin behält er im Auge, um sie notfalls nach einem Monat wieder zu entfernen; die umwohnenden Halbindianer hat er z.T. schon vertrieben, indem er ihre Höfe aufkaufte, und mit den verbliebenen macht er es nach dem Vorfall mit Elisabeth genauso.

Diese Methode funktioniert jedoch nicht, denn sie beruht auf einem fundamentalen Irrtum, wie auch das ganze

Aufbauwerk Blocks von einer falschen Voraussetzung ausgeht: er sucht das Böse außen und bekämpft es außen - und deshalb schlägt es ihn letzten Endes von innen:

"The Deacon staggered slightly, almost as if he had expected a frontal blow and suddenly been savagely cut from behind."  
(208)

Die Herausforderung durch das Böse, die Chaoskräfte, - mit denen jede Religion und jede Kultur zu kämpfen hat, - sind Sexualität und Gewalt. Das Animalische, das in diesem Trieb steckt, hat Block ausschließlich auf die "breeds" projiziert. "He would...send them all to wherever their animal natures could destroy themselves without involving others." (153/54)

Aber dann muß er erfahren, daß seine beiden Kinder, gleichsam sein eigenes Schicksal fortsetzend, gerade dem zum Opfer fallen, vor dem er sie am meisten bewahren wollte: "Sexual immorality was for all Mennonites the nadir of sin; it was equivalent to murder." (180) Ja mehr noch: Louis hat Elisabeth nicht etwa vergewaltigt, wie Block in seiner Abscheu anzunehmen geneigt ist, sondern sie selbst hatte die Initiative ergriffen: "She had to have a man." (184)<sup>3</sup>

-----

3. Die Anstößigkeit eines solchen Vorfalls besonders für einen mennonitischen Leser spiegelt sich in folgender Kritikerstimme wider: "We can only confess our own incredulity here: we simply cannot understand how a girl of her 'cut and colour', under the given conditions, could ever seriously entertain the thought of a 'sexual alliance' with so unattractive (quite apart from any considerations of race difference) a fellow." (Giesbrecht, 1981, 56)

Was Block aber zum Zusammenbruch bringt, ist die Erkenntnis, daß sein Sohn den Reizen der neuen Lehrerin - "[who] stretched as sensuously as an alley cat" (177) - verfallen ist. Erst in diesem Augenblick begreift er sein Werk als gescheitert.

Gewalt hat er an sich selbst kennengelernt; als er den Baschkiren erschlug, hat er den Abgrund **in sich** erfahren. Aber Erfahrung spricht noch nicht für sich, sie will gedeutet werden, und Block hat die falsche Konsequenz daraus gezogen: statt die Gewalt in sich zu überwinden zu suchen, hat er alle "Baschkiren" und "Russen" - jetzt sind es die Indianer und Métis - aus dem Umkreis entfernt.<sup>4</sup>

Block versucht, durch äußeren Zwang, ja mit Gewalt, das Gute und moralisch Wertvolle durchzusetzen - statt auf Freiheit zu setzen.<sup>5</sup> Dadurch wirkt er aktiv an der Fortsetzung der Gewalt mit. Und wo bei ihm selbst noch die persönliche Entwicklungsgeschichte hinter seinem Handeln steht, ist sein Sohn zum bloß blinden Erfüller des Buchstabens der Tradition geworden. Seine Persönlichkeit ist unterdrückt, er ist der Vollstrecker des väterlichen Willens. Noch im Moment der Krise und des Zusammenbruchs sagt er: "Pa, you have to do what you think right." (236)

-----

4. Diese Handlungsweise gleicht der Robbespierres, der "das Böse" meinte besiegen zu können, indem er "die Bösen" vernichtete.

5. Er gleicht darin einem anderen großen Konserva-

Das theologische Problem, das dahintersteht, ist die alte Auseinandersetzung zwischen Offenbarung und Tradition; die Offenbarung betont das Einmalige und Unüberbietbare des Christuserignisses, in dem die Offenbarung abgeschlossen ist. Dieses Ereignis ist in der Bibel niedergelegt, es darf davon nicht abgewichen werden und jeder Buchstabe ist wichtig. Alles was "hinzugefügt" wird, ist Menschenwerk und verdächtig. Die Tradition dagegen betont die Notwendigkeit, die Schrift in und für jede Epoche neu zu vergegenwärtigen; sie vertraut auf die Gegenwart des Pneumas, daß dies im rechten Sinne geschieht.

Block als konservativer Charakter ist Anhänger der Offenbarungsrichtung; die einmal geschehene Offenbarung ist für ihn die Bibel, insbesondere die Bergpredigt, und die anabaptistische Theologie, die besonders diesen Teil der Schrift wiederbelebt.

Gemäß seinem Traditionsverständnis ist Block nicht in der Lage, Niederlagen und Scheitern als das zu nehmen, was sie sind: Ent-täuschungen, also Hinweise darauf, daß etwas in den Vorstellungen und im Denken korrigiert werden muß. Block läßt sich von solchen Erlebnissen im Gegenteil

-----  
 tiven der Literatur: Schillers König Philipp (Don Carlos), der ebenfalls meint, die Menschen vor sich selbst und ihrer Freiheit bewahren zu müssen. Verbunden mit der konservativen Haltung ist für gewöhnlich eine gewisse Selbstherrlichkeit des Autokraten: er handelt aus dem Gefühl heraus, alles selbst in der Hand haben zu müssen. Philipp muß deswegen die Gedankenfreiheit ersticken, und auch Block behauptet eine Vordenkerposition in seiner Gemeinde. Und beide sind menschlich ungeheuer einsam.

nur tiefer in seine **bisherige** Denkweise hineintreiben. Nachdem er erfahren hat, daß Schwangerschaft der Grund für Elisabeths Unwohlsein ist, ist seine erste Reaktion, alles zu vertuschen. "Peter need never know; it would be worked out, somehow." (145) Und obwohl er erfahren hat, daß sie selbst die Initiative ergriffen hatte, jagt er die Métis davon. Er kommt nicht auf den Gedanken, daß die Verführung, vor der er seine Kinder so sorgfältig ferngehalten hat, von woanders herkommen könnte als von den "breeds".

Und welches Maß an moralischem Fanatismus gehört dazu, die Tochter in ihrer schweren Stunde zu verfluchen und aus dem Haus zu jagen und noch aus der Sterbenden den Namen des Vaters des Kindes herauspressen zu wollen!

Der Weg der Tradition ist die Haltung, die uns in Block entgegentritt und in seinem Charakter und seinen Handlungen durchgespielt wird. Tradition heißt für das Mennonitentum Absonderung von der Welt durch Kultur und Sprache. Wie das Beispiel Blocks und seiner Kinder zeigt, funktioniert diese Trennung jedoch nicht, da jeder Mensch die "Welt" in sich trägt und der Kampf um Gut und Böse sich **in jedem** abspielt und nicht nach außen verlagert werden kann.

Zum andern wird in Block ein bestimmtes **Verhältnis** zur Tradition überprüft. Seine Gesetzestreue ist eher eine Erfüllung des Buchstabens als des Geistes, was ein eindeu-

tiges Richtig-Falsch ermöglicht - und was eine Orientierung an einer äußeren Autorität bedeutet.

Mit Blocks Scheitern am Ende wird die konservative Haltung überhaupt ad absurdum geführt.<sup>6</sup>

-----

6. Noch eine Bemerkung zur Wertung der Gestalt Blocks durch den Autor: H. Giesbrecht, der wohl für einen breiten Kreis von mennonitischen Lesern spricht, empfindet Wiebes Einstellung zu Block als "antipathetic" (1981, 57) und findet in der Zeichnung seiner Persönlichkeit "elements of sarcasm...that evidently serve no purpose beyond that of further 'blackening' the character of this man," sowie "elements of deliberate vilification." (a.a.O. 57) Das bedeutet, Giesbrecht bringt Block mehr Sympathie entgegen als Wiebe.

Als nicht mennonitische Leserin habe ich einen fast entgegengesetzten Eindruck; zwar lehne ich Block fast völlig ab, finde aber, daß Wiebe ihm soweit wie möglich Gerechtigkeit widerfahren läßt: Er läßt ihn selbst zu Wort kommen und seine Position von der besten Seite darstellen (in der Gemeindeversammlung über den Gottesdienst auf englisch etwa, oder in dem Gespräch mit Thom über dessen Bibelunterricht), mit allen Argumenten, die für ihn und seine Position sprechen. Er gibt ihm eine fast tragische Dimension, insoweit er ihn aus Irrtum scheitern läßt (neben den oben untersuchten unsaubereren Motiven).

## B. Aufbruch zur Utopie: Thom Wiens

Thom ist in vielem ein Gegensatz zu Block, und seine Entwicklung vollzieht sich in Auseinandersetzung mit ihm. Zum einen ist dies ein Generationskonflikt, doch geht es dabei um Prinzipien: zwei verschiedene Auffassungen von dem, was Heimat ausmacht, stehen sich gegenüber. Der Streit kreist um das Verhältnis zur nicht-mennonitischen Bevölkerung des Landes, in dem die Mennoniten siedeln, um die überlieferte Gewaltlosigkeit und um das Verhältnis zur Tradition allgemein.

In Thom spielt sich ein Kampf ab zwischen der Tradition, in der er erzogen wurde, und etwas Neuem. Ausgelöst wird seine Entwicklung durch das Auftauchen des Lehrers Joseph Dueck, aber mit dessen Abreise am Ende des ersten Teils ist sie noch lange nicht beendet.

Die jüngere Generation empfindet ein Ungenügen an der Tradition. Annamarie, die Tochter des Pastors und Thoms uneingestandene Liebe, drückt es so aus:

"There is a sure-fire traditional way of acting for almost every situation you can imagine. But in some ways - in some situations - Menno Simons helps little."  
(47)

Und Thom stellt sich die Frage:

"For instance, our fathers never knew

Indians so they could not tell us how to behave towards them. How do we act according to the fathers in many things of which they knew nothing?" (86)

Die geschichtliche Situation und der Ort, an dem man lebt, stellen Fragen, auf die es noch keine Antworten gibt, oder eine veränderte Situation fordert veränderte Antworten.

Daß man es immer so gemacht hat, ist kein Argument. In diesem Sinn stellt Joseph im Disput um den auf englisch gehaltenen Gottesdienst die Frage: "Agreed, this is new in Wapiti, but is there something **wrong** with it?" (56).

Die Wege des eindeutigen Richtig - Falsch, Gut - Böse funktionieren nicht mehr:

"In Russia behaviour for him [Vater Wiens]...had always been clear: right was right and wrong was wrong. Any situation could be quickly placed into one or the other category." (21)

Thom fühlt sich in einem Zustand quälender Verwirrung:

"It seemed to Thom he staggered alone where guide-posts bearing the same legend pointed over horizonless dunes in opposing directions. Where could one go?" (63)

Er empfindet seine Orientierungslosigkeit in einem räumlichen Bild - als Heimatlosigkeit.

Gibt es aber dennoch eine Möglichkeit, sich die Erfahrungen und Einsichten der Väter auch für veränderte Fragestellungen zunutze zu machen? Thom und seine Generation lehnen die Tradition nicht einfach ab; der Zweifel an dem hergebrachten Gut-Böse-System bedeutet nicht, daß es kein Gut und kein Böse gäbe. Das Böse ist nur nicht so leicht

auszugrenzen, sondern der Kampf spielt sich in jedem Menschen ab, einfach weil er Mensch ist.

Das Kriterium für Wahrheit ist nicht die Überlieferung - sondern das eigene Denken; das "Sapere aude!" der Aufklärung lautet als Ratschlag Josephs an Thom bei seinem Abschied: "Don't be afraid of your mind!" (69).

Einen Weg der Neuerung geht Thom, indem er den von Joseph begonnenen Bibelunterricht für Métiskinder fortsetzt und, seinen Entschluß erneuernd, nach den Sommerferien wieder aufnimmt. Er verletzt damit das jahrhundertealte Prinzip der Absonderung.

Thom entwickelt Schritt für Schritt ein Verständnis dafür, was die Indianerkultur einmal war und was die Indianer - unter der degenerierten Oberfläche - sein könnten. Als er beim Grasmähen einen Büffelschädel findet, wird ihm schlagartig klar, daß hier eine Kultur existiert hat, die viel älter ist als ihre, des weißen Mannes, eigene.

"Starring at the broken skull, its heft heavy in his hands, a vision opened for Thom. Why was Canada called a 'young country'?" (82)

Pete reagiert auf die traditionelle Weise mit dem Hinweis auf den kläglichen Zustand der Métis. Thom leugnet das nicht, aber er glaubt an die Entwicklungsfähigkeit des Menschen: "Children must always be told what to believe?" (203). Die Métis als Menschen anzusehen, ist etwas, das auch Thom erst langsam lernen muß (und was ihn dann in scharfen

Gegensatz zur bisherigen rassistischen Praxis bringt). Thom verletzt die Tradition, um der wahren Tradition treu zu bleiben, im Interesse eines Grundsatzes der ursprünglichen Lehre: Liebe deinen Nächsten!

Tradition - überlieferte Werte - erweist hier ihre utopische Kraft: als nie erreichtes Ideal wirkt sie dennoch in die Gegenwart, als stimulierende Kraft, die in die Zukunft wirkt.

Einem solchen utopischen Impuls ist es auch zuzuschreiben, wenn Thom wünscht, einfach auszubrechen, irgendwohin.

"Don't you ever feel like yelling like mad and maybe riding for about five miles with the wind in your face just as fast as your horse can go?" (139)

Auch dieser Trieb ist seinem Freund Pete fremd, der nur an die dadurch nicht erledigte Arbeit denken kann. Überhaupt ist das Auseinanderbrechen dieser Freundschaft ein Maßstab für Thoms Entwicklung.

Auch Thom erlebt sich mehr als einmal als Versagender und spürt, wie weit er hinter seinem eigenen Ideal zurückbleibt - die Einsicht, vor der sich Block verschlossen hatte. Wie schwer es ihm beispielsweise fällt, die Métis als Mitmenschen anzuerkennen, kommt ihm zum Bewußtsein, als er an seine Reaktion denkt, nachdem er zufällig herausgefunden hatte, daß Hermann Paetkau, ein Gemeindemitglied, eine Frau aus diesem Volk geheiratet hat.<sup>7</sup>

"He suddenly knew that he had not yet seen them as quite human...Having pried so deeply into his own subconscious and having recognized such monsters there, he now wanted to say nothing." (110)

Und auch er fühlt sich von der sinnlichen Schönheit der neuen Lehrerin angezogen und fühlt sich deswegen momentweise auf einer Stufe mit "that pig Herb." (170)

"Such wells of depravity yawned in his empty self that he could only shudder and pray for diversion." (227)<sup>8</sup>

Am tiefsten "fällt" er vielleicht, als er in dieser Situation innerer Leere Herb kurz darauf niederschlägt und erfährt, wieviel Fähigkeit zur Gewalt in ihm steckt. Auch Thom gerät - durch dieselben Probleme Sexualität und Gewalt - in eine Krise:

"...he realized that two wars did not confront him; only one's own two faces. And he was felled before both." (238)

Doch Thoms Krise ist nicht vernichtend wie die Blocks. In der Situation der Orientierungslosigkeit sieht er das Dreikönigsspiel:

-----

7. Sein Ausweichen vor einem Mädchen in seiner Bibelklasse, das bereit scheint, ein Bekenntnis abzulegen, was hieße, der Kirche beizutreten, möchte ich hier ausklammern, da Thom da eher **äußerem** Druck nachgibt, indem er sich darüber im klaren ist, welche Schwierigkeiten sich daraus mit der Gemeinde ergäben, als daß er selbst sie als Gemeindemitglied ablehnte.

8. Genauso verlassen von der Tradition und auf eine fast untermenschliche Stufe gesunken erlebt sich Jacob Friesen V in The Blue Mountains of China, aber anders als Thom gelangt er zu keinem Ausweg.

"[Der dritte König:] 'Yes, we must follow the Star. Wherever it leads.' ...  
 [Thoms eigene Gedanken währenddessen:]  
 A man must live on something. And Truth must be followed as a Star, though the road is sometimes superhumanly difficult...He [Thom] could follow the kings in their quest, but when they bent and entered he was blocked. They found the answer of their search in that barn in Bethlehem, but his answer?" (232/3)

Auf der Heimfahrt dann und nach der Prügelei in der Scheune wirkt das Bild des Gesehenen, besonders der Ankunft der Könige bei der Krippe, in ihm nach:

"There must lie the way. Not the paths of conscienceless violence or one man's misguided interpretation of tradition. They brought chaos. But the path of God's revelation." (237)

Die persönliche Suche Thoms mündet ein in das Finden des Christus in der Krippe. Aber endet sie da? Das letzte Bild des Romans zeigt Thom unterwegs zu seinem Stern.

"Thom stood there before her [seiner Mutter], staring skyward. As she looked up to him, it seemed momentarily that he was driving towards the brightest star in the heavens." (238/9)

Das Wort "sky" wird durch "heavens" ersetzt und gibt dem Stern dadurch eine unzweifelhaft symbolische Dimension. Und zugleich deutet diese letzte Szene darauf hin, daß Christus eine Antwort ist, die Unterwegssein bedeutet.<sup>9</sup>

-----

9. Man hat diesem Roman wiederholt vorgeworfen, er erschöpfe sich in der Kritik und beschreibe "a community unrelieved by grace" (Jeschke, 1963, 336); die Gestalt des Block sei viel lebensvoller als Thom und damit werde zwar deutlich, daß "der Tod der Sünde Sold" sei (Rm 6, 23; "The

Das Utopische aber wird hier oft nur indirekt dargestellt. So ist es z.B. nicht bedeutungslos, daß der allergrößte Teil des Geschehens mit Thoms Augen gesehen wird, d.h. von seinem wachsenden kritischen Bewußtsein reflektiert. In die Darstellung einer Figur wie Block geht also bereits der Maßstab einer christlichen Ethik mit ein.

Eine häufig verwendete Technik indirekter Darstellung ist die Montage. Beim Weihnachtsspiel z.B. werden Thoms Betrachtungen über die Schönheit Razias unterbrochen durch rezitierte Verse über die jungfräuliche Maria. Die Gemeindeversammlung, in der über die Heirat Hermann Paetkaus mit der Métis-Frau verhandelt wird, und die Enthüllung über das Schicksal Elisabeths, der vor Jahren die Heirat mit Hermann verwehrt worden war, weil dieser ein "Bastard" (114) sei, - diesen Beispielen von Engstirnigkeit und mitmenschlicher

-----  
 wages of sin is death", Jeschke, 1963, 337), - aber es fehle am Beispiel gelebten Christentums, und wenn die Kritik auch an einzelnen Punkten berechtigt sei, wäre doch der negative Gesamteindruck überwiegend. (In ähnlichem Sinne Giesbrecht, 1981, v.a. 62-3).

Diese Kritik berührt ein grundsätzliches Problem künstlerischer Darstellung: das Negative, Böse ist stets leichter dazustellen als das Gute, Vorbildliche. Sogar einem Dostoevskij, dem die Darstellung des Heiligen weitgehend gelungen ist, kann man entgegenhalten, daß Alëša der blasseste der Brüder Karamasov sei. Und auch Bloch warnt davor, die Utopie zu deutlich auszumalen, und Tendenzliteratur, die genau das tut, ist auch selten überzeugend.

Das Positive muß ungleich vorsichtiger behandelt werden; die Kritik zählt nur die explizit "positiven Elemente" auf wie Josephs Worte und Brief an Thom, Thoms Gespräch mit Pastor Lepp, seine Ausführungen über Gewaltlosigkeit u.a. (vgl. Giesbrecht, 1981, 62), übersieht dabei aber, daß vieles nur angedeutet bzw. indirekt, mit literarischen Kunstgriffen, dargestellt wird.

Unbarmherzigkeit folgt die abendliche Bibellesung über das Wandeln mit Christus, der Vollendung der Liebe Gottes:

"And if anyone sin, we have an advocate with the Father, Jesus Christ the righteous: And he is the propitiation for our sins." (116)

Und Thom beschließt in diesem Augenblick, den Bibelunterricht nach der Erntezeit wiederaufzunehmen.

Am Abend nach der Beerdigung Elisabeths, deren Todesart den Endpunkt der Zerstörung einer Persönlichkeit bedeutet - "Seeing her in the fall, it was as if she had been falling always and the last instant of it had been revealed to him [Thom]." (141) - liest Vater Wiens die Prophezeiung vom Neuen Jerusalem, Apk. 21, 1-4, diesem Urbild der christlichen Utopie:

"And I saw a new heaven and a new earth: for the first heaven and the first heaven were passed away; and there was no more sea. And I John saw the holy city, new Jerusalem, coming down from God out of heaven..." (159)

Die Bibel ist also als korrigierende, wegweisende Instanz und Quelle des Heils etabliert, längst bevor Thom explizit zu dieser Einsicht gelangt (237).

Mit Thom hat das Ringen um das richtige Christsein eine neue Stufe erreicht. Thom kommt zu der Erkenntnis, daß der Kampf um Gut und Böse sich im Innern eines jeden Menschen abspielt - und er sieht deswegen auch keinen prinzipiellen Unterschied zu den Métis. Indem er mit Einzelheiten

der Tradition bricht, erneuert er den Geist der Väter. Krisen sind für ihn deshalb Wegweiser, Momente der Selbsterkenntnis, die ihn nicht zerstören, wohl aber in seinem Denken klären. Seine Entwicklung mündet in ein Unterwegssein hin zu dem Stern der Könige, dem Geist der Utopie.

### C. Der Streit um Frieden und Gewaltlosigkeit.

Die Kernfrage für das Mennonitentum lautet: wie kann eine christliche Antwort auf Gewalt und Krieg in unserer Zeit aussehen? Jedes Element in dieser Frage hat Gewicht: Gewalt und Krieg haben ein anderes Gesicht als zur Zeit anabaptistischer Ursprünge, der Begriff Krieg muß ausgedehnt werden auf Gewalt im mitmenschlichen Zusammenhang einer Gemeinschaft, und die Antwort soll getragen sein von dem Bewußtsein, daß mit Christus etwas Neues in die Welt gekommen ist, das den Maßstab setzt und zur Nachfolge aufruft.

Die klassische Interpretation des Friedensgebotes stützt sich auf die in der Bergpredigt ausgesprochene (siebte) Seligpreisung: "Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen." (Mt 5,9) Und es steht unverrückbar fest: Ein Christ kann nicht hingehen und seinen Mitmenschen töten (Thom zu Raiza, 175). Daraus folgt eine Praxis der Gewaltlosigkeit und der Verweigerung von Kriegsdienst. Und Mennoniten sind von Preußen nach Rußland und von Rußland nach Kanada gewandert, um dieses Prinzip leben zu können.

In der historischen Situation aber, in der der Roman spielt - es ist das Jahr 1944, - ergeben sich Probleme: Was ist zu tun im Verteidigungsfall, wenn ein Land - wie jetzt

Deutschland - angreift? Thom, zu diesem Zeitpunkt noch fest in der Lehre der Väter stehend, ertappt sich dabei, wie er seinem kleinen Bruder gegenüber einen solchen Krieg verteidigt:

"So other countries feel they have to join together to kill those who are doing bad, so that they themselves and their families won't be hurt and killed - " (16)

Das Problem entsteht in einer Zeit, wo die Welt so eng geworden ist, daß es keinen Flecken mehr gibt, der so abseits von der kriegführenden Welt läge, daß man nicht angegriffen werden könnte; "There was always the bush between them and the world," (48) denkt Thom. Gewaltverzicht ist dann nur möglich innerhalb eines Staatsverbandes, der dafür seinen Schutz gewährt. Das läuft dann auf das Paradox hinaus, daß

"...only the minority can say, 'It is against our conscience to fight because we must love enemies as well as friends',... then the majority, the non-believers, die so that the minority, the believers, may live. Who, then is the martyr for the faith?" (45/6; Annamarie zu Thom)

Aber es gibt noch andere Möglichkeiten, am Krieg teilzunehmen, z.B. Schweine zu züchten, die die Soldaten ernähren, oder in anderer "kriegswichtiger Industrie" mitzuarbeiten.

"Wars can only be won with some fighting, so we divide the job: I supply you with bacon to eat and boots to wear and you kill the Germans - for the good of both of us...Only, we have the better part. We don't take any risks - and grow rich

besides." (47)<sup>10</sup>

Was aber ist die Alternative? Aktive Kriegsteilnahme? Hank Unger, blond und besonders gutaussehend in seiner Uniform, die ihn jetzt entschädigt für die ärmliche Kleidung seiner Kindheit, und der jedem erzählt, der es hören will:

"When I shoot down a Nazi pig, it's strictly fun for me. Only one question crosses my mind, watchin' them make that slow loop down, as they blaze. 'Will he blow or fry?'" (223)

- Hank Unger jedenfalls ist zur problematisch gewordenen simplen Verweigerung keine Alternative.

Bloßes Verweigern und Vermeiden von Kriegsdienst reicht nicht. Frieden muß mehr sein als nur Abwesenheit von Krieg. Arbeit für den Frieden ist dann eine aktive Leistung: "...perhaps a Christian is on earth for a different purpose" (176). Und Joseph hatte zur versammelten Gemeinde gesagt:

"There can be no other reason for our being spared war duty and possible death on the battlefield than that we are to be so much better witnesses to Christ here at home. Understanding the truth only brings with it greater responsibility of action." (62/3)

-----

10. Hier wäre es nötig zu überlegen, ob und wann ein Krieg überhaupt gerechtfertigt sein kann. Im Falle eines direkten Angriffs durch ein nationalsozialistisches Deutschland mag die Situation noch relativ klar sein. Aber schon wenn man beispielsweise an den Kriegseintritt der USA denkt, wird man an einem idealistischen Kampf um "Freiheit und Demokratie" zweifeln müssen. Überhaupt wird man sich auch die Vorgeschichte eines Krieges sehr genau anschauen, d.h. also auch **politisch-historisch** denken müssen und nicht nur bei der ethischen Frage ansetzen können, wie man in einem bestehenden Krieg am besten seine Pflicht erfüllt.

Auch muß man Krieg in einem umfassenden Sinn verstehen: Auch ohne daß Gewehre und Kanonen beteiligt sind, sterben, wie die Lehrerin Thom zu bedenken gibt, täglich soundsoviele Menschen durch die Gewalt anderer: durch soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeit, die am krassesten gegenüber der Dritten Welt besteht.

Und nicht zu vergessen der Unfriede, der innerhalb der Gemeinde Wapiti herrscht. Ein "Friede", der die bloße Abwesenheit eines offenen Streites ist, soll da erzwungen werden durch eine Entschuldigung Josephs nach seiner englischen Ansprache. Und ein solcher Krieg ohne Waffen wird geführt gegen Hermann und seine Frau und gegen die Métis überhaupt.<sup>11</sup>

Thom leistet also wahre Friedensarbeit, wenn er versucht, diese Kluft zu überwinden und seine ganz persönliche Einstellung zu diesen Leuten zu verändern. Denn Krieg fängt im Denken an, im Abwerten des andern Volkes als Untermenschen.

In seinem langen Brief an Thom versucht Joseph eine positive Bestimmung des Begriffes Frieden als ein "state of being" (162), vergleichbar einem "mighty inner river" (162),

-----

11. Eine Parallelisierung von Krieg im Äußern und Krieg im Innern wird im 8. Kapitel erreicht: während eine Gemeindeversammlung tagt über den "Fall" der Eheschließung Hermanns, sitzt Thom zuhause und verfolgt im Radio die Einnahme von Paris, die Begeisterung der Bevölkerung über die Befreiung, und die Schüsse auf de Gaulle in der Kirche. Krieg in der Kirche, hier wie da.

d.h. also, fast gleichbedeutend mit Leben, innerer Kraft. Das sei der Friede Christi (162). Friede ist letztendlich also auch eine innere, seelische Qualität. Ja, der wirkliche Kampf um Frieden spielt sich ab "on life's real battlefield: the soul of man." (162/3) Dieser innere Friede muß ausstrahlen nach außen: "By personally living His peace, we are peacemakers." (163)

Für den geistigen Bereich allein aber gilt das Jesus-Wort: "'Do not think that I have come to bring peace on earth; I have not come to bring peace, but a sword.'" (162) Im Sinne dieses Wortes darf Thom auch nicht auf seinen Religionsunterricht verzichten und müssen Konflikte ausgetragen, nicht vermieden werden.

Der speziell christliche Beitrag zum Frieden geht also über eine Strategie der Vermeidung von Krieg hinaus. Er ist auch mehr als nur Verweigerung von Waffengewalt: er schließt Verantwortung für das Ganze ein und wirkt gegen Gewalt bereits im Denken und menschlichen Zusammenleben.<sup>12</sup> Über die Ablehnung von Gewalt hinaus wird der Versuch unternommen zu einer positiven Bestimmung des Begriffes Frieden als einer durch Christus gestifteten, spirituellen Qualität.

-----

12. Diese Auffassung liegt auf der Linie der von Detweiler untersuchten mennonitischen Stellungnahmen zum Frieden von 1915 bis 1966. Er konstatiert darin eine Entwicklung hin zu einer "Peace witness expanded to include wider areas of concern...as economic and labor relations, social conditions, race relations..." (Detweiler, 1968, 28).

### II.3. Rudy Wiebe: The Blue Mountains of China

#### A. Heimatverlust

##### A.1. Verlust der äußeren Heimat - Frieda Friesen

Wenn man das Leben Friedas betrachtet, fällt auf, daß es sehr bewegt und reich an Ereignissen ist. Es erstreckt sich von Manitoba, wo sie 1883 geboren ist, Alberta, Saskatchewan bis nach Paraguay, wohin sie mit ihrer Familie 1926 auswanderte, und reicht aber auch nach Rußland, woher ihr Vater erst wenige Jahre vor ihrer Geburt gekommen war, umfaßt also drei Kontinente.

Im Gegensatz zur äußeren Bewegtheit steht die innere Ruhe, Kennzeichen eines unerschütterlichen Gottvertrauens. Die Gewißheit, "it all comes from God, strength and sickness, want and plenty" (46), zieht sich wie ein Leitmotiv durch ihr Leben, gegenwärtig in allen Zeiten der Not. Diese Einstellung läßt sie die Risiken der Emigration akzeptieren, den Tod mehrerer Kinder sowie eigene schwere Krankheit.

Ihr Glaube ist unmittelbar, selbstverständlich, unreflektiert. Und wenn doch einmal etwas geschieht, was ein Nachdenken auslöst, so lautet dieser Gedanke jedoch sofort:

"'But think always like this,' he [der

Vater] said, 'it does all come from God, strength and sickness, want and plenty.'" (10)

Zwar deutet Frieda die Ereignisse, gibt ihnen einen Sinn - als von Gott kommend, - aber instinktiv, ohne die Zwischenstufe der Verunsicherung und Reflexion. Was ihr fehlt, ist die Erfahrung des Fremdseins; nichts macht sie wundern, staunen, d.h., von der Wirklichkeit einen Schritt zurücktreten, was der Anstoß zum Philosophieren und zu einem veränderten Bewußtsein wäre.

Dieser Haltung entspricht der Sprachgestus, in dem sie ihre Lebenserinnerungen formuliert. Obwohl in der ersten Person, als mündlicher Bericht, formuliert, enthält ihr Lebensbericht fast nichts Persönliches, als ob die erlebende Person darin gar nicht vorkäme. Der Lebensbericht besteht aus der Darstellung der Geschehnisse dieses bewegten Lebens, die man objektiv nennen könnte.<sup>1</sup> Die Ereignisse werden hingegenommen, ohne daß ein persönlicher Kommentar, - der eine Reflexion wiedergeben würde, - den Ablauf der Ereignisse unterbricht. Begebenheiten werden gleichwertig aneinandergereiht, seien es die Darstellung des kanadischen Klimas, Friedas Schulbesuch - oder der plötzliche Tod eines Feldarbeiters durch Blitzschlag am Tage seiner Einstellung (vgl. 8). Genauso sachlich wird vom Tod zweier Kinder auf dem Wege in die neue Siedlung im Chaco berichtet. Nichts wird zum Anstoß zur Auflehnung gegen das gottgegebene Schicksal.

-----

Frieda und ihr Mann gehören zu jener Gruppe von Mennoniten, die Kanada wegen eines neuen Schulgesetzes verließen:

"We thought we couldn't raise our children when they took German and the Bible lessons away in school," (148)

erklärt Johann Friesen, Friedas Mann, auf dem Sterbebett. Und Frieda selbst sagt sich, als sie nach seinem Tode nach Kanada reist, um ihre Kinder und Enkelkinder zu besuchen, bei einem Kirchenbesuch: "It was all English and not Mennonite," (149) damit suggerierend, daß das Gegensätze seien. Für sie ist der christliche Glaube unlösbar mit der deutschen Sprache verknüpft - ohne daß diese Beziehung ein einziges Mal reflektiert, geschweige denn angezweifelt wird.

Die deutschen Namen der Siedlungen in Paraguay (Schönbach, Blumengart, Neuheim) deuten auf eine ungebrochene Kontinuität der Geschichte: es wiederholen sich nicht nur Namen, sondern auch Siedlungsformen und vor allem das Verhältnis zu einer kulturell weniger entwickelten Urbevölkerung, denn das Prinzip der Abgrenzung wird hier fortgesetzt. Frieda hat z.B. in all den Jahren kaum Spanisch gelernt, und im Krankenhaus in Buenos Aires spricht sie mit einem deutschen Arzt. Wie in Rußland die Russen, in Kanada die Indianer oder Mischlinge, so werden auch hier Angehörige der

-----  
 1. Der Umfang dieses Lebensberichtes - 35 Seiten alle vier Teile zusammen - übersteigt nur unwesentlich den Umfang des Kapitels, das der Episode von der Heimkehr Jacob Friesens gewidmet ist.

Urbevölkerung angestellt, auf mennonitischen Farmen mitzuhelfen.

"We Kanadier had enough to eat, saw mostly Mennonites from one year to the next except a few Lengua Indians, and then Chulupis too, working for us for their food or just stopping at our good well."  
(143)

Das Verhältnis von sozialer Ungleichheit mit dem darin enthaltenen Sprengstoff wiederholt sich hier. "A...long-range issue is the inequality with its inevitable Communist possibilities," urteilt Wiebe bei einem mehrmonatigen Besuch in den paraguayischen Mennonitengemeinden (Keith, 1981, 84); und tatsächlich sei kurze Zeit zuvor ein Kommunist von der Militärpolizei aufgegriffen worden, der unter Ghettobewohnern agitiert habe. "After their experience in Russia, the Mennonites shudder at this threat here." (Wiebe in: Keith, 1981, 84).

Aufgrund dieser Erfahrung wisse man aber auch, wie ein Pionier dort meint:

"We had better not do it as it was done in Russia, build big estates, use the natives for seasonal work and let them starve the rest of the year." (in: Keith, 1981, 81)

Die Mennoniten seien, so Wiebe weiter, sich darüber im klaren, daß, wenn ein mennonitischer Maurer 450 Guaranes am Tag verdiene, ein indianischer für dieselbe Arbeit aber nur 200, der Keim zur Revolution gelegt sei, und

"they recognize that when church members will not sit on the same bench with baptized Indians in the huge whitewashed

Filadelphia churches that Christianity is being diluted, if not mocked." (Wiebe in: Keith, 1981, 84)

Frieda Friesen ist wie Diakon Block eine Vertreterin des traditionellen Mennonitentums. Wo Block aber die Tradition auf eine Weise vertritt, die in eine Sackgasse führt, verkörpert Frieda die **Chance** der Tradition. Unreflektiertes Gottvertrauen entwickelt in ihr die Kraft, die es als sein Bestes hervorzubringen vermag: Leiden wird klaglos hingenommen, denn es ist ihm dadurch der Stachel genommen, der es erst so unerträglich macht: die Sinnlosigkeit.<sup>2</sup>

Die Grenzen, die eine solche Lebenshaltung jedoch hat, zeigen sich eher in der Umgebung als in Frieda selbst, so z.B. in ihrer Tochter Anna. In der Episode "The Well" erlebt sie in der Betrachtung ihres Spiegelbildes im Brunnen einen Moment der Selbstbewußtwerdung. Eine Ahnung von Sehnsucht, aus dieser begrenzten Welt auszubrechen, lebt auf in der Faszination, die der "Rußländer" aus der neuen Kolonie auf sie ausübt, die sie eigentlich verachtet - bevor sie Anna Funk wird, jedes Jahr ein Kind zur Welt bringt und sich nicht mehr an die Begebenheit am Brunnen erinnert.

Die indianische Umwelt, in Friedas Lebensbericht

-----

2. Es spielt zwischen Frieda und Block bestimmt auch der Mann-Frau-Unterschied eine Rolle; die Haltung Blocks, sein Einzelkämpfertum, sein dogmatisches Festhalten an Prinzipien scheint mir eher eine männliche Eigenart zu sein, während Frieda in ihrer instinktiven Frömmigkeit und ihrer am Tatsächlichen des Lebens orientierten Lebensklugheit eher eine weibliche Möglichkeit verkörpert.

ausgeklammert, wird hier und in der Episode "Wash, This Sand and Ashes" beleuchtet. Der völlige Zusammenbruch der traditionellen Frömmigkeit wird in der Episode "Sons and Heirs" dargestellt.

#### A.2. Verlust der inneren Heimat - Jacob Friesen V

Wo die Erzählung Friedas sich auf einen großen Zeitraum und weite geographische Ausdehnung erstreckte, spielt sich die Episode mit Jacob Friesen auf engem Raum ab und ist auf wenige Tage zusammengedrängt. Der äußeren Wanderschaft Friedas und ihrer festen inneren Beheimatung stehen die innere Entwurzelung Jacobs und der psychische Zusammenbruch innerhalb weniger Wochen entgegen.

Nach sechswöchiger GPU-Haft kehrt der 19jährige Jacob Friesen auf den Hof seiner Eltern zurück, nach Hause, wie er glaubt. Doch findet er ihn verlassen und leer und ausgeraubt vor.

"Forget rags and feet and he is coming  
home again, ...  
'Mutti, papa, I'm home! They let me out!'  
The house was a black hole. Black." (13)

Als Herr über Haus und Hof führt sich jetzt der Russe Escha auf, früherer Saisonarbeiter auf dem Hof, Jacob äußerlich ähnlich wie ein Bruder, aber vom Wesen her so

entgegengesetzt. Man mag an das alttestamentliche Brüderpaar Jakob und Esau denken, von denen ersterer, gewitzt und geistig wendig, dem andern, Kräftigeren und physisch Arbeitenden durch eine List das Erstgeburtsrecht und den väterlichen Segen abschwindelt.

Wenn Escha beschrieben wird - mit den Augen Jacobs, - so meistens in seiner körperlichen Erscheinung: sein nackter Oberkörper, die muskulösen Arme etc., und es gelingt ihm immer wieder, Jacob bei seiner sinnlichen Seite zu packen und aufzureizen, indem er ihn z.B. daran erinnert, wie er die sich paarenden Pferde beobachtet hatte. Seine Lebensmaxime "It's the new age, we're free." (31) bedeutet moralische Anarchie.

Man mag in Escha eine Art Doppelgänger sehen, der die naturhafte, sinnliche, in religiöser Erziehung unterdrückte Seite Jacobs verkörpert. Jacob erliegt schließlich den lockeren Reden Eschas und den sinnlichen Verlockungen der schönen Russin, die dieser jeden Tag empfängt und für ihre Dienste bezahlt. Jakob begreift, daß er unter der Oberfläche der ererbten Moral genauso tierisch und unzivilisiert ist und sich in nichts von Escha unterscheidet. Etwas Schwarzes bricht aus einer dunklen Ecke seines Bewußtseins hervor, an das zu denken er sich bisher erfolgreich gewehrt hat.

"He was twitching and shuddering beyond control and though from one strangely unaffected part of him he stood back

looking at himself, pathetic, and recognized with terrible clarity the horror he was working upon himself, he knew he would do it again." (39)

Er geht zurück und fällt wild über die wartende russische Frau her. Als er wieder zu sich kommt, wird er als Mörder verhaftet - aber kommt er wirklich zu sich? Sein Verhalten der Behörde gegenüber und der Ausbruch wilder Gewalt, mit der er den eher wohlwollenden Kommissar "kicked ...where he'd never forget it, again and once again" (41) deutet darauf hin, daß er den Verstand verloren hat.

An den Urteilen, die Jacob über Escha fällt, kann man das Verhältnis und die Einstellung den russischen Nachbarn gegenüber ablesen: "Russians belonged in the barn" (14), aber Escha kommt aus Jacobs Schlafzimmer; Russen sind schmutzig - "that brute never washed himself of his own free will in his life," (18); Russen stehlen - "when in two weeks the schlunga had stolen nothing more than two pans of buns ...Friesen said stay," (19); Russen schnarchen - "every Russian snored. Didn't they?" (29). Bezeichnend dabei ist, daß Jacob das nicht genau sagen kann, weil, wie ihm bewußt wird, er noch nie mit einem Russen das Zimmer geteilt hat. "You in feather beds and three years just straw for me!" (30), hält Escha ihm entgegen.

Friesens war der erste Hof gewesen, und das hatte nicht nur Russen mit Neid erfüllt. Der Kommissar Serebro,<sup>3</sup>

-----

ehemaliger Mennonit, "the younger son of a younger son living in the worker shacks at the end of the village while cousins lived fat" (32), sieht in der neuen Ordnung die bisher entbehrte soziale Gerechtigkeit:

"I was born again, right - you know all about 'born again don't you? - in November 1917." (32)

"We are making a new age, a new world in the Soviet Union." (33)

Jacobs Welt ist zerstört. Ohne den moralischen Halt und die Führung der Gemeinde bricht seine moralische Widerstandskraft bald zusammen. Die Welt, in der sein Wertesystem gegolten hat, existiert nicht mehr; "remembering how it once was, so straight-forward and all his world so solid sure." (34)

Seine religiöse Erziehung hat ihn darauf nicht vorbereitet. Sie hat ihm eher äußere Verhaltensregeln beigebracht als echtes religiöses Erleben. Er versucht zu denken, zu begreifen:

"Thought had been his redemption; he had been taught to think: in the home, in the church, in the school he had been taught to think on his sins: this is not right and this is wrong and this is everlasting wrong." (39)

Und so bewegt sich sein Denken im Kreis, wie das Spinnen der Großmutter, die dieselbe Wolle wieder und wieder spinnt.

Sein Denken kreist um Reinheit, worauf auch die

-----  
3. Vielleicht ist das die Übersetzung eines mennonitischen Namens: Silber, oder eine Zusammensetzung mit Silber-.

zwanghafte Wiederholung des Gebetsfetzens "make me pure" (31 u.a.) hinweist, und um sein ständiges, tiefsitzendes Schuldgefühl, weil er hinter diesem Ideal zurückbleibt und auch andere, - dunkle - Kräfte in sich spürt.

Als er bei seiner Rückkehr niemanden vorfindet, überfällt ihn der Gedanke: "jesus has come again and taken them and I am left for hell and the devil and his angels and the place prepared" (14), und sogleich fällt ihm das russische Mädchen ein, das er einmal beim Baden beobachtet hat.

Sein Denken ist gefangen in der Tabuisierung von Sexualität, dem "Thou shalt not" (39) eines heiligen und vor allem fürchterlichen Gottes - eine Einengung und Verstümmelung der christlichen Botschaft auf Ge- und vor allem Verbote. Es existiert in seinem Denken nur die Alternative rein=asexuell oder animalisch-bestialisch, und er verfällt dem letzteren.

Die sprachliche Behandlung, die Jacob erfährt, entspricht der langsamen Zerrüttung seiner geistig-seelischen Verfassung. Die Technik des Stream of consiousness unterbricht den Fluß der bewußten Gedanken und Beobachtungen immer wieder. Innenwelt bricht hervor und stört den Bezug zur Außenwelt, verhindert ein denkendes Ordnen und Bewältigen der Umwelt. Der Leser, der Friedas Erzählung von außen betrachten konnte, wird hier hereingezogen in eine Innen-

perspektive. Die Außenwelt ist getränkt mit der Subjektivität Jacobs: der Ansturm des Physischen drückt sich aus in der Wahrnehmung der Außenwelt in Details: Kuhaugen wölben sich ihm entgegen und starren ihn an (38), Escha steht vor ihm als "immense naked man" (24).

Wo Frieda zu keinem neuen Bewußtsein kommen kann, weil sie nie Staunen und Verfremdung erlebt, erlebt Jacob nur dieses Stadium der Verunsicherung und Erschütterung der ererbten Welt - und geht daran zugrunde. Sein Denken war nicht in der Lage, ihn heraus und zu einem neuen Bewußtsein zu führen.

Die Erfahrung, mit dem Denken steckenzubleiben, zu keiner Sinngebung zu finden, macht auch Jacobs Vater, Jacob Friesen IV. Sogar die Sicherheiten der Kindheit, "known in perfect thoughtlessness," verschwinden ihm; wenn er versucht, über den Sinn der Lehre der Lilien auf dem Felde nachzudenken, die an der Wand des ehemaligen Klosters dargestellt sind, bleibt er immer wieder an derselben Stelle stecken.

Das Schuldbewußtsein, seinen Sohn im Stich gelassen zu haben, läßt ihn nicht los, ebensowenig die Worte eines Nachbarn bei seiner Verhaftung in Moskau zu einem andern, der seine eigene Verschonung als das Ergebnis seines Betens pries: "I think Mrs. Friesen was praying too." (66 u.a.). Diese Worte führen an das Theodizee-Problem: kann ein Gott gerecht sein, der die Gebete des einen erhört, die des

ändern aber nicht? Der Satz taucht leitmotivisch an verschiedenen Stellen auf - und steht genau im Gegensatz zu einem anderen, ebenfalls leitmotivisch verwendeten, nämlich der Maxime Frieda Friesens: "it does all come from God", worin Gott als letzte Gerechtigkeitsinstanz bestätigt wird.

## B. Unterwegs zur neuen Heimat

### B.1. The Blue Mountains - David Epp

Die blauen Berge von China, von denen der Roman seinen Titel hat, werden in dieser Episode thematisiert. Blaue Berge haben an sich schon einen utopischen Symbolwert. Bloch spricht vom "Fernblau der Berge", das an Ort und Stelle verschwindet und das den Traum oft klarer und heller erscheinen läßt als die unmittelbare Gegenwart (Bloch, 1959, 207). Auch die Augen Bernhards, Davids Freund, sind "blue as mountains" (126) und enthalten damit etwas von dieser in die Ferne weisenden Faszination.

In diesem Zusammenhang sind es die Berge in China, die von dem mennonitischen Dorf aus nur in der Ferne zu sehen sind,

"nothing like the thin blue sketch,  
beckoning from across the river the  
beautiful mocking blue" (126)

Zu einem Versprechen von Freiheit und Brot werden sie für die Mennoniten, die in jener Winternacht aufbrechen, um der zunehmenden Repression auf Religionsausübung in der Sowjetunion zur Zeit Stalins zu entkommen. Kommunismus mit gleichem Recht und Besitz für alle wäre noch angegangen, "but why do they have to kick out our religion?" (127)

Aber das Verheißende der blauen Berge ist für David verschwunden und hat sich als Illusion erwiesen, als er zurück in das Dorf reitet, "a single rider coming back from China" (140).<sup>4</sup>

Die blaue Linie der fernen Berge, "beautiful as they had ever been from there" (140) hat er aus der Nähe als "black and jagged from here black in the heartless cold" (126) erkannt. "He knew now that [the blue] was only his imagination. Or romantic nostalgia." (140)

Das Utopische findet auf einer anderen Ebene statt. David war zurückgeritten, um zu verhindern, daß die Zurückgebliebenen die Folgen für ihre Flucht zu tragen hätten; indem er die in einem Brief gemachte Aussage, daß die Flucht allein ihre Initiative sei, von niemand anders veranlaßt oder auch nur gewußt, persönlich bekräftigen will, hofft er, die vierte Kolonie vor den Maßnahmen der staatlichen Rache und Sippenhaft zu bewahren.

Es tauchen jedoch Zweifel auf am Sinn eines solchen Selbstopfers, da das Unternehmen ziemlich aussichtslos erscheint. Was ferner irritiert, ist Davids extreme Kurzsichtigkeit, die wie ein Symbol für seine Unfähigkeit erscheint, die Wirklichkeit einzuschätzen, genauso wie seine Verträumtheit und sein Hang, in seinen Gedanken zu versinken. Der

-----

4. M. Falk Redekop weist auf die Parodie des Western-Helden hin (1981, 107); man könnte auch an Don Quichote denken, den tragikomischen "Ritter von der traurigen Gestalt", der einen aussichtslosen Kampf kämpft.

Anfang wie das Ende dieser Episode zeigen David in die Betrachtung einer Laus versunken. Am Ende ist er also da, wo er am Anfang war. Er ist versunken in die Betrachtung eines unwesentlichen Details. Diese Laus demonstriert das Unverhältnismäßige seiner Betrachtungsweise und erinnert noch einmal daran, daß David extrem kurzsichtig ist. Man wird ständig daran erinnert, daß Davids Blickwinkel eine Teilperspektive ist.

Der Wert liegt weniger in der Handlung selbst, als darin, wie sie aufgenommen wird. Der Impuls ist trotzdem gegeben, er wird das Leben seines Sohnes bestimmen, und Samuel Reimer greift ihn später auf und setzt die **Absicht** Davids fort, Zeugnis abzulegen.

## B.2. Zeugnis für den Frieden - Samuel Reimer

Eine andere Art von Heimatverlust hat Samuel Reimer erlitten. Ihm, seiner Familie, ja der ganzen mennonitischen Gemeinde ist genau das geschehen, was Block der Gemeinde Wapiti als schwärzestes Zukunftsbild vor Augen hält, wenn sie sich der Welt öffne Englichen. Von mennonitischer Lebensweise sind ein paar äußerliche Gewohnheiten übriggeblieben wie der sonntägliche Kirchgang, die Besuche danach, oder Arbeitsverhältnisse, die nicht durch Vertrag, sondern Absprache geregelt werden.

Daneben ist das Leben aber vollkommen in Banalität und Kleinbürgerlichkeit versunken. In Abwesenheit einer übergeordneten Idee streitet man sich, welche Handschuhe die Kinder sonntags tragen sollen und was wohl die Nachbarn denken werden. Die Welt ist auf fürchterliche Weise geeint in ihrer Banalität und Niedrigkeit.

In dieser Situation wird Samuel von der Stimme Gottes geweckt - im doppelten Sinne des Wortes. Das Übernatürliche, das hier zum einzigen Mal auftritt, wird etwas seltsam behandelt, als ob der Autor selbst nicht ganz daran glauben würde: es mutet komisch an, wie die Stimme auf Samuels Fragen und Wünsche eingeht und sogar im Diktiertempo spricht. So viel Menschlichkeit würde man von der Stimme Gottes nicht erwarten.

Um aber allein als "Stimme des Gewissens" zu gelten, ist sie wiederum zu laut und die Botschaft zu deutlich; zudem ist sie durch nichts vorbereitet, Samuel hat sich mit der Vietnam-Frage noch überhaupt nicht auseinandergesetzt, und die Sonntagspredigt des Pastors hat er verschlafen.

Für die Glaubwürdigkeit der Stimme spricht, daß sie sich nicht aufnehmen läßt. Der Ausschlag der Nadel, den kein technischer Sachverständiger erklären kann, weist auf eine wirkende Kraft hin, die Stimme selbst aber bleibt unhörbar. Sie gehört keiner Wirklichkeit an, die mit technischen Geräten, die auf unsere Sinneswahrnehmung zugeschnitten sind, wahrnehmbar wäre.

Für Samuel jedenfalls ist die Stimme Realität, mehr sogar als seine Familie und das, was sich vor seinen Augen abspielt. Seine alltägliche, "normale" Wirklichkeit ist für ihn verfremdet - und d.h., er nimmt sie jetzt erst wahr, wie sie ist: banal, gefährlich mittelmäßig. Als er den Fernseher zertrümmert, ist das eine symbolische Geste gegen dieses Medium, das Gewalt verharmlost (indem von furchtbaren Monstern zertrümmerte Menschen wieder zusammengefügt werden, als wäre nichts geschehen) und zum Vergnügen macht. Doch die Gemeinheit und Banalität siegt doppelt, als Samuels Frau ein neues Gerät anschafft, das dasselbe nun sogar in Farbe vorführt.

Zur selben Zeit gelangt die Nachricht von dem, was David Epp getan hat, zu Samuel durch einen Brief von seinem Bruder John Reimer aus Paraguay, wo die Familie Epp jetzt lebt. Und wenn er auch anzweifeln muß, daß es etwas bewirkt hat, sieht er doch die Wirkung, die es auf Davids Sohn hatte und bestätigt ihn selbst in seinem Vorhaben, das auf etwas zielt, was über das persönliche Glück und den kleinen Wohlstand hinausgeht.

Das Wie des Zeugnisses für den Frieden steht auch hier zur Debatte. Bäume pflanzen statt Menschen töten, was Samuel während des Krieges getan hatte, ist gut, reicht aber nicht aus. "Naiv" ist Samuels Idee deshalb, weil der Krieg zwar in Vietnam gefochten, aber dort nicht gemacht wird; es ist der falsche Ort für seine Friedensverkündung. Auch hier wird das Problem allein ethisch-religiös angegangen,

nicht politisch.

Auch Samuel hat etwas Don-Quichotehaftes, nicht weil er gegen einen imaginären Widerstand ankämpfen würde, sondern weil sein Kampf völlig vergeblich ist und an der Mittelmäßigkeit und Spießbürgerlichkeit scheitert. Er geht ein, ohne definierbare Krankheit, wie eine Pflanze ohne Licht.

Die Kleinbürgerlichkeit siegt am Ende und erstickt jeden Impuls, als seine Witwe aus Winnipeg zurückkehrt, in einem Auto, von dem nicht genau zu erkennen ist, ob es ein "Chrysler or a Cadillac, or a Thunderbird" (180) ist. Das Auto hat sie von der Prämie von Samuels Lebensversicherung gekauft: sogar seinen Tod schlachtet die kleinbürgerliche Aufstiegsideologie noch für sich aus.

### B.3. Unterwegs

Der Schauplatz des letzten Kapitels ist hauptsächlich unterwegs: zuerst im Flugzeug, dann auf der Autobahn, dann im Graben dieser Autobahn, und die Personen darin sind alle irgendwohin unterwegs.

Schicksale werden in diesem Kapitel weitererzählt und kommen zusammen, bzw. ihre Verflochtenheit wird deutlich. Das Mädchen Liesel Driediger aus dem Kapitel "Over

the Red Line" beispielsweise taucht jetzt wieder auf als Dr. Elisabeth Cereno, Professorin für Linguistik und in kritischer Distanz zum Mennonitentum. Damals auf dem Schiff war sie fasziniert von der Leichtigkeit und dem Lachen in der mondänen Welt der ersten Klasse:

"Such laughing; like a grace. She had never heard such happiness or imagined there could so many people together laughing in the whole world. They did not ever stop laughing." (81)

Und dieses Lachen hob sich ab von der Düsterteit und Schwere ihres eigenen Volkes, den Gesprächen über GPU, Kommunisten, Zukunfts- und Geldsorgen und den Begräbnissen. Jetzt gehört sie selbst zu den Lachenden: das Kapitel beginnt mit der Erinnerung an eine albern-frivole Unterhaltung mit ihrer Freundin und das endlose Gelächter der beiden über geistreichelnde Sprachspielereien. Zwischen John Reimer und Irene taucht die Frage auf, ob Jesus je gelacht habe.

Die Sprache, die allen gemeinsam ist, ist Plattdeutsch; "Does everything in this ditch speak Lowgerman?" (208); in dieser Situation ist es das einzige Verständigungsmittel und repräsentiert darüber hinaus die gemeinsame Vergangenheit, etwas Überpersönliches, das die Individuen verbindet. Die Einzelschicksale, jedes in seiner Art repräsentativ, liegen ausgebreitet vor den Beteiligten - und dem Leser: Vergangenheit als "reservoir of meaning" (Falk Redekop, 1981, 102).

Das gegenseitige Erkennen und Aufspüren von gemein-

samen Verwandten im Straßengraben an dieser Stelle des Romans ist wie ein Symbol der Verwandtschaft aller Mennoniten, auch wenn sie das Schicksal auf drei verschiedene Kontinente verschlagen hat.

Zentralfigur der Szene wie des Kapitels ist John Reimer. Aus Anlaß von Kanadas hundertstem Geburtstag unternimmt er einen Marsch quer durch das Land mit einem Holzkreuz auf dem Rücken. John Reimer fungiert als Integrationsfigur, indem er an dieser Stelle des Romans die Menschen versammelt, die seinetwegen hier zusammenkommen. In ihm treffen sich auch verschiedene utopische Impulse, die zuvor gegeben wurden, aber "steckengeblieben" sind.

Das Ende seines Bruders hat dem Denken und Leben Johns eine andere Richtung gegeben. Wie ein Vermächtnis hat er den Einkaufszettel empfunden, den Samuel ihm nach Paraguay geschickt hatte und auf den er in jener Nacht die göttliche Botschaft gekritzelt hatte, und nachträglich den Satz: "Samuel, I think, Mrs. Friesen was praying too." Auch weiß er von David Epps Handlung, der damals nach gelungener Flucht aus China zurückgekehrt war.

John Reimer, der in Paraguay kirchliche Entwicklungshilfe leistete, empfand, nachdem er den Brief seines Bruders - den einzigen - erhalten hatte: "I felt it had to go different. I had to think different, somehow." (222) Jetzt geht er mit einem Holzkreuz auf dem Rücken quer durch Kanada. Seine Botschaft ist Reue und Bußfertigkeit. "What is he

repenting?" (195), hatte der alte Jakob Friesen gefragt, als ihm der Zeitungsartikel über ihn gezeigt wurde. John gibt hier die Antwort: "You repent, not by feeling bad, but by **thinking different**. Different. This is the new society of 'church', and Jesus is its Lord." (216)

Reue und Umkehr aber ist die Botschaft Johannes des Täufers: "Zu der Zeit kam Johannes der Täufer und predigte in der Wüste des jüdischen Landes und sprach: 'Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!'" (Mt 3, 1-2). Den letzten Satz zitiert John, indem er fortfährt: "'The Kingdom of God is within your grasp, repent and believe the good news!'" (216)

Umdenken, Andersdenken ist schließlich auch der Zweck der Kunst, die jene Verfremdung herstellen soll, die die Dinge neu sehen läßt. Besonders die Technik der Polyphonie ist hier verwendet, ein Phänomen - die "Russisch-Mennonitische Erfahrung" - aus der Perspektive vieler verschiedener Personen zu zeigen, d.h., immer wieder von einer neuen Seite.

Im Umdenken liegt schließlich auch die Chance für das Utopische, ins Bestehende einzugreifen, im Vor-Schein anwesend zu sein. Umdenken ist Aufbruch, und zwar in jene Gesellschaft Jesu, deren Bild John Reimer entwirft als eine Gesellschaft sozialer Gerechtigkeit:

"Jesus says in his society there is a new  
way for man to live:  
you show wisdom, by trusting people;

you handle leadership, by serving;  
 you handle offenders, by forgiving;  
 you handle money, by sharing;  
 you handle enemies, by loving;  
 and you handle violence, by suffering."  
 (215)

Um seine Verkündigung zu unterstreichen, erschien es John Reimer als passend, die Aufforderung Christi, sein Kreuz auf sich zu nehmen, wörtlich in die Tat umzusetzen. Die Reaktion der Vorbeifahrenden ist Ärger: oft muß er Beschimpfungen hinnehmen, oder Unverständnis: Dennis Williams, vormals Willms, nennt es plattdeutsch eine "dummheit", eine "absolute dummheit" (204); er benutzt das plattdeutsche Wort, weil, wie es ausdrücklich heißt, das Englische dafür nicht stark und grob genug sei und das Wort "stupidity" die Dimension der "deliberate bullheaded foolishness beyond all simple ignorance" (204) vermissen lasse.

Die Reaktionen, die Reimer hervorruft, nämlich Ärger und Unverständnis, gleichen denen, die der Kreuzestod Christi bewirkt hat, wie sie Paulus immer wieder beschreibt: "Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit." (I Kor 1, 23) Reimers Aktion rückt damit in die Nähe der Christustat, Reimer selbst gar gerät in die Rolle Christi.

An diesem Punkt muß aber auch die Kritik ansetzen: die Rollen, die sich John Reimer hier anmaßt, überfordern ihn völlig; er will Prophet sein, Rufer in der Wüste, ja Christus selbst.<sup>5</sup>

Reimer redet ein bißchen zu klug daher, hat zu viele Antworten auf zu wenige Fragen, als daß man ihn ganz ernst nehmen könnte. Er bleibt als Persönlichkeit zu blaß.<sup>6</sup>

Reimer steht hier, unmittelbar vor Ende des Romans, aber auch vor einer besonders schwierigen Aufgabe. Es mag ihm gelingen, der moralischen Indifferenz der Familie Williams (vor allem Großvater Dennis und Enkel Charles) ein Konzept sozialer Gerechtigkeit entgegenzustellen, einer Gesellschaft, die von ethischen Werten getragen ist und auf Gewaltlosigkeit aufgebaut ist:

"A revolution for social justice, the terrible question of his day as it is in ours was and is social injustice to the poor, to the racially oppressed, to the retarded and helpless." (215)

Wenn er aber das Schicksal Jakob Friesens - und in ihm stellvertretend einer ganzen Glaubensgemeinschaft - aufwiegen soll, so ist er damit weit überfordert. Dieser alte Mann, der von sich sagt: "I believe nothing" (222), wiederholt den Satz: "And it helped her exactly nothing" (225) wie eine Formel, in die er seine Erfahrung von der

-----

5. Die Kritik hat das Ende des Romans auch zurückhaltend aufgenommen. Ina Ferris verurteilt das ganze Kapitel als zu platt und didaktisch, M. Falk Redekop läßt Reimers Aussagen gelten, kritisiert aber die Gestalt. Sie meint u.a.: "Reimer seems, in any case, like a Mennonite child playing church." (1981, 115) Ich möchte sagen, noch mehr: er spielt Jesus.

6. Allerdings ist auch hier hinzuweisen auf das Problem, das sich bei der Darstellung des "Heiligen" stellt, nämlich, daß Vorbildhaftes in Personen und Handlung immer besonders schwer lebendig darzustellen ist.

Abwesenheit Gottes verdichtet. Er wiederholt den Satz, um ihn das drittemal auf alle auszudehnen:

"And it helped us all, all these forty years of lifetime exactly nothing. What is there in this world to understand."  
(225)

Reimers Antwort, "the possibility can never be completely closed that God is good" (225), ist dafür zu dürftig.

Der Wert dieses abschließenden Kapitels liegt vielleicht auch weniger in den Antworten, die es gibt, als in den Andeutungen und dem Aufbruch, den es signalisiert. Auf das Reisen und Unterwegssein - die meisten der Einzel-episoden spielen ebenfalls unterwegs - wurde bereits hingewiesen. Die letzte Szene zeigt John Reimer und Jakob Friesen am Straßenrand, sich zur Nachtruhe begebend. Reimer deutet das Unterwegssein, das so sehr mit der mennonitischen Geschichte verbunden ist: es ist letztendlich immer die Suche nach Heimat als dem von Gott gegebenen Land.

"You know the trouble with Mennonites?  
They've always wanted to be Jews. To have a land God had given them for their very own, to which they were called;...  
'They came close in Russia.'  
'Closest there, I think.'" (227)

Doch mit Christus hat diese Suche aufgehört, einen konkreten Ort auf der Erdkugel zu meinen. "Jesus...just said, 'I'm bread enough for you. Remember me.'" (227) Was Reimer und Friesen hier begreifen, ist, daß ihre Heimat

nirgends auf der Erde ist, vielleicht **in** der Welt, aber nicht **von** der Welt.

"But they are still trying to find it, and it isn't anywhere on earth." (227)

Ihr "Jerusalem", wo sie "sich wiedersehen werden", ist das himmlische der Apokalypse. Ihr Sein ist immer ein Noch-Nicht, ein Unterwegssein; und dieses Unterwegssein ist zutiefst symbolisch für die gesamte Christenheit.

Es mag in diesem Zusammenhang an Blochs Heimatkonzept erinnert werden, das Heimat in der Zukunft sieht, als Utopie in der Grundbedeutung des Wortes: kein Ort, nirgends - aber als noch nirgends. Heimat ist "jene Gemeinschaft, wo die Sehnsucht der Sache nicht zuvorkommt" (1959, 1628), doch vorläufig ist sie erst in der Sehnsucht, im Heimweh, anwesend. Das Unterwegssein ist die Grundbefindlichkeit der Gegenwart. Es gilt:

"Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. **Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende.**" (1959, 1628)

Die Szene endet mit einem Ausblick auf die "blue mountains" (227), von denen Reimer kurz zuvor gesagt hatte:

"The mountains. They look so nice, I thought sitting outside Calgary, almost like a new world, sharp, beautiful, clean." (226)

Das letzte Wort hat die Utopie. Nicht das Festumrisene des Gesagten, das Relative und Unvollkommene der Botschaft und Gestalt Reimers, sondern die Offenheit für die

Zukunft, das Unterwegssein zum Neuen, Vollkommenen ist es, was zählt.

Seit Peace Shall Destroy Many läßt sich eine Entwicklung beobachten, die man als die von alttestamentlichem Denken zu neutestamentlichem beschreiben kann. Die Orientierung an einem tradierten Gestzeswerk, also an etwas von außen Gegebenem, die in Peace Shall Destroy Many umkämpft wurde, ist charakteristisch für das Alte Testament, ebenso der "Stammesgott" Jahwe und seine an das jüdische Volk gerichtete Botschaft. Nicht zufällig werden hier in diesem letzten Gespräch die Mennoniten in ihrer Suche nach Heimat als dem von Gott gegebenen Land mit den Juden und ihrem Verhältnis zu Jerusalem und Israel verglichen.

In den Blue Mountains of China ist diese Begrenzung aufgehoben. Wiebe richtet sich an ein zeitgenössisches Publikum mit den Fragen, die in der Gegenwart anstehen. Dem entspricht die Zerstreung der Mennoniten über die halbe Welt: Heimat ist nicht mehr lokalisierbar. Im Mittelpunkt stehen jetzt Botschaft und Person Jesu Christi, die Erlösung von der Macht der Vergangenheit und Aufbruch in die Zukunft einer christlichen Utopie bedeuten.

### III. ERGEBNIS

In allen untersuchten Werken tritt das Phänomen Heimat auf als Heimatverlust einerseits und Versuch der Wiedergewinnung bzw. als die Suche nach einer neuen Heimat andererseits. Was bedeutet Heimat nun für die erste Generation mennonitischer Emigrantenschriftsteller, und was für die zweite?

Für Arnold Dyck und seine Generation ist Heimat das Dorf in der ukrainischen Steppe. Damit hat man sich - ob im guten oder schlechten - auseinanderzusetzen. Mennonitentum ist hier in erster Linie gleichbedeutend mit landwirtschaftlicher Lebensweise und bäuerlichem Alltag. Religion steht immer im Hintergrund, wird aber nicht thematisiert. Der Lebensumkreis ist gekennzeichnet durch Kleinräumigkeit, d.h. ist räumlich definiert durch die Grenze zur Steppe und sozial durch ein System von Verhaltensregeln, die ein Gefühl von Sicherheit und Vertrautheit vermitteln und sinnerfülltes Handeln ermöglichen.

Für die Mennoniten der Generation Wiebes ist Heimat nicht mehr so genau zu lokalisieren. In Peace Shall Destroy Many wird noch einmal der Versuch unternommen, eine solche Heimat, wie sie in Rußland bestanden hatte, wiederherzustellen - aber vergeblich. In The Blue Mountains of China wird dann deutlich, daß Heimat überall sein kann: in Asien, Süd-

amerika, in Kanada, - d.h., potentiell überall. Heimat ist möglich auf jedem Kontinent, in jeder Sprache.

Entsprechend dem veränderten Heimatbezug verändert auch das Deutschtum seinen Stellenwert. Für Arnold Dyck ist Deutschland die grundsätzliche nationale Ausrichtung. Das Russische der geographischen Umgebung wird als "wesensfremd" empfunden. Deutschsein meint die Kultur, ganz besonders aber die Sprache; seine Verbindung zum Mennonitentum wird keinen Augenblick in Frage gestellt und äußert sich in der Hoffnung auf die Zukunft des "deutschen Buches".

Für Wiebe ist das Deutsche ein kulturelles Erbe, d.h., etwas, das in die Vergangenheit weist. In Peace Shall Destroy Many wird die deutsche Sprache als einheitsstiftendes Element heftig umkämpft und schließlich abgelehnt. In The Blue Mountains of China wird das deutsche Erbe als etwas Verbindendes akzeptiert - alle sprechen Plattdeutsch, - das die gemeinsame Herkunft und Geschichte repräsentiert. Es darf jedoch nicht den zentralen Platz beanspruchen. Das Wesentliche nämlich liegt irgendwo anders.

Gemäß den verschiedenen Auffassungen von Heimat bedeutet auch Heimatverlust jeweils etwas anderes. Für die erste Generation besteht Heimatverlust in der Einäscherung des Steppendorfes. Wie es dazu kommt, wird im Roman ersichtlich. Ein gespanntes, konfliktreiches Verhältnis zu den Russen, das russische Gründe hat, und das vor allem eine Folge der enormen Besitzunterschiede ist, ist Teil einer histori-

schen Entwicklung, die dann zur Revolution führt. Das neue Regime, besonders aber regellose Anarchistenbanden, die sich jetzt für die historischen Verhältnisse rächen, zwingen schließlich zur Emigration, d.h. zur freiwillig-unfreiwilligen Aufgabe der Heimat.

Auch bei Wiebe spielt Emigration als eine Form von Heimatverlust eine Rolle: eine besonders abenteuerliche Emigration ist die Flucht eines ganzen sibirischen Mennonitendorfes über die Grenze nach China. Bedeutungsvoller jedoch ist bei Wiebe der Verlust der inneren Heimat, die seelische Zerstörung, die mit der äußeren Zerstörung einhergeht. Block erlebt einen solchen inneren Heimatverlust mit zeitlicher Verzögerung, nachdem nämlich sein Versuch gescheitert ist, die Heimat im alten Stil auf einem neuen Schauplatz zu perpetuieren, und zwar gescheitert an inneren Gründen, an der inneren Wirklichkeit des Menschen. Jacob Friesen V erlebt den Zusammenbruch an Ort und Stelle, parallel zum äußeren historischen Geschehen, und erlebt den Heimatverlust deshalb vielleicht am drastischsten. Die Suche nach einer neuen Heimat müßte hier am tiefsten, am innersten ansetzen.

Auch bei der Wiedergewinnung von Heimat zeigt sich der Unterschied der Generationen. Dyck läßt hauptsächlich die alte Heimat in der Fiktion des Romans wiedererstehen, wie um sich und seine Leser dessen zu versichern, daß dies alles wirklich existiert hat. Verändernd wirkt Dyck insofern, als er die Bedeutung der Phantasie und der künstlerischen

Schöpferkraft entwickelt und ihre Bedeutung für den sozialen Zusammenhang herausstellt. Zwischen dem ukrainischen Dorf der Vergangenheit und dem in der Gegenwart des Schriftstellers in Manitoba besteht eine unausgesprochene Parallele. Die neue Heimat wäre bereichert durch ein reges Geistesleben, was für Dyck das "deutsche Buch" ist, in dem das mennonitische Leben seinen Niederschlag findet.

Für Wiebe rückt bei der Heimatgewinnung die christliche Botschaft in den Mittelpunkt. Für Thom werden die Menschwerdung Christi und die biblische Botschaft zur Ausrichtung seines Lebens. Reimer betont die Nächsten- und Feindesliebe und entwirft eine Gesellschaft, die auf diesen Werten beruht. In der Feindesliebe gipfelt auch die Bergpredigt, was bedeutet, daß Haß in Liebe verwandelt werden soll. Der von Anbeginn zur mennonitischen Identität gehörende Grundsatz der Gewaltlosigkeit muß dahingehend modifiziert werden, daß Kriegsdienstverweigerung ergänzt wird durch aktive Friedensarbeit. Christliche Nachfolgeschafft muß auf die Welt bezogen sein und ihr etwas Neues hinzufügen. Die christliche Botschaft aber, besonders in ihrer radikalen Ethik der Bergpredigt, ist etwas, was noch nicht ist, sondern erst noch verwirklicht werden muß. Alte Denk- und Verhaltensmuster sollen durchbrochen werden, damit eine neue Kraft wirken und verwandeln kann. Die Bergpredigt hat utopischen Charakter insofern, als sie einen vollkommenen Zustand menschlicher Selbstverwirklichung darstellt, der in

der Zukunft liegt, in der Gegenwart aber seine dynamische Kraft entfaltet, indem das Vollkommene nach Verwirklichung verlangt.

Wie sich beim Verlust der Heimat der Akzent von der äußeren zur inneren Heimat verlagert, so auch bei der Vorstellung dessen, was die neue Heimat ausmacht. Das Mennonitentum, zu einem bestimmten Zeitpunkt ethnisch geworden, d.h. wie das Judentum mit einer Rassen- und Blutsgemeinschaft identisch, entwickelt sich (wieder) zur Glaubensgemeinschaft. Der Heimatbegriff verlagert sich dementsprechend vom Konkreten, Räumlichen, hier und jetzt Vorhandenen zu einer ideellen, räumlich nicht gebundenen, aber geistig-moralisch verpflichtenden Heimat, die im Hier und Jetzt erst im Vor-Schein da ist.

Wegen dieses Noch-Nicht der Utopie, die nach Ernst Bloch Heimat ist, wird das Unterwegssein zur adäquaten Daseinsform. Heimat hat man nicht, man ist aber unterwegs zu ihr. Schon bei Dyck ist dieser Gedanke des Unterwegsseins anfänglich da. Auch in seiner Kritik am status quo der vorhandenen Heimat steckt ein solcher Impuls zu einer veränderten, besseren Zukunft. Denn Kritik geübt werden kann nur aus einem Begriff, einer Vorstellung dessen heraus, was sein sollte. Der Goldton ferner, der über weite Strecken die Erinnerung verklärt, ist ein erster Schritt zur Utopisierung der Wirklichkeit.

Bei Wiebe wird Unterwegssein zur eigentlichen Seins-

weise. Thom folgt am Ende seinem Stern; er wird als Aufbrechender gezeigt zu dem, was er als Ziel seiner geistigen Suche begriffen hat: der menschengewordene Christus und die biblische Botschaft. Noch deutlicher endet The Blue Mountains of China unterwegs ("On the Road") und mit Ausblick auf die fernen blauen Berge. Die spezielle, historisch gewordene Ausprägung von Christentum und Religion wird jetzt akzeptiert, aber als etwas Vorläufiges. Die eigentliche Heimat steht noch aus.

Entsprechend diesem Bewußtsein des Werdens, das immer mehr in den Vordergrund tritt, verändert sich auch die zeitliche Orientierung der Romane: Verloren in der Steppe handelt von der Vergangenheit; Peace Shall Destroy Many schon von einer kürzeren Vergangenheit, die, vor allem in ihren kritischen Aspekten, jedoch wie Gegenwart anmutet, jedenfalls auch schon nach der Emigration spielt; The Blue Mountains of China umfaßt alle Zeitstufen, um am Schluß in die Zukunftsperspektive zu münden.

Von der ersten Generation zur nächsten läßt sich auch eine zunehmende fiktionale Gestaltung der Werke beobachten. Wo Verloren in der Steppe sich noch kaum von der autobiographischen Vorlage löst, sucht Wiebe den Anschluß an die moderne Erzähltechnik (auch von Peace Shall Destroy Many zu The Blue Mountains of China ist es nochmal ein weiterer Schritt). Zunehmende künstlerische Gestaltung heißt aber auch, daß der Stoff gedanklich tiefer durchdrungen wird. Was

bei Dyck mehr ein fast naives Abschildern des Gewesenen ist, entwickelt sich bei Wiebe zu einer komplexeren und grundsätzlicheren Fragestellung. Glaubensfragen z.B. werden bei Dyck noch völlig ausgeklammert, Grundsätzliches zu Fragen wie dem Zusammenleben von Russen und Mennoniten kann man eher indirekt erschließen, als daß die Frage explizit erörtert würde.

Mehr Fiktionalität bedeutet also mehr Bewußtsein, und damit nimmt die Literatur eine immer wichtigere Funktion für die mennonitische Gemeinschaft an. Sie protokolliert nämlich nicht nur den Bewußtseinsprozeß, sondern in ihr spielt dieser sich überhaupt erst ab. Literatur handelt also nicht nur von Heimat, sondern ist selbst ein wesentlicher Teil von ihr. Das Phänomen Heimat wird zunehmend komplexer. Von seiner ganz konkreten Bedeutung des Dorfes in der ukrainischen Steppe löst es sich ab und wird zur Frage nach der mennonitischen Identität überhaupt.

Das Prinzip der Absonderung gemäß dem Leitsatz: wir sind "nicht von dieser Welt" bedarf der Modifikation, denn durch **physische** Absonderung kann das Böse nicht besiegt werden, "Welt" und "Sünde" sind in der Seele jedes einzelnen Menschen. Der Leitsatz ist vielmehr zu ergänzen durch seinen anderen Teil: aber "in der Welt". Das Mennonitentum hat aus seinem Ansatz radikaler christlicher Ethik der Welt gegenüber eine Aufgabe, sei es umwohnenden "Primitiven" gegenüber, sei es gegenüber der modernen zivilisierten Wohlstandsgesellschaft.

BIBLIOGRAPHIEPRIMARLITERATUR

## A. Literatur:

Dyck, Arnold. Verloren in der Steppe. Aus meinem Leben.  
Manitoba Mennonite Historical Society, 1985.

Epp, George K. Harvest: Anthologie of Mennonite Writing in  
Canada. Altona, Manitoba: D.W. Friesen, 1974.

Navall, Dederich. Ein Tagebuch aus dem Reiche des  
Totentanzes von D. Neufeld. Emden: Dietrich Neufeld, 1921.

Reimer, Al. A Russian Dance of Death: Revolution and Civil  
War in the Ukraine. Winnipeg: Hyperion, und Sottdale,  
Pa: Herald, 1980.

Reimer, Al. My Harp is Turned to Mourning. Winnipeg:  
Hyperion, 1985.

Wiebe, Rudy. Peace Shall Destroy Many. NCL 82. Toronto:  
McClelland and Stewart, 1962.

Wiebe, Rudy. The Blue Mountains of China. NCL 108. Toronto:  
McClelland and Stewart, 1970.

----- . "Tombstone Community". A Voice in the Land. Ed. W.J.  
Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 16-24.

----- . "The Meaning of Being Mennonite Brethren". A Voice in  
the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981.  
25-31.

----- . "The Artist as a Critic and a Witness". A Voice in  
the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 39-  
47.

----- . "An Author Speaks About His Novel [Peace Shall  
Destroy Many]". A Voice in the Land. Ed. W.J. Keith.  
Edmonton: NeWest, 1981. 64-68.

----- . "Moros and Mennonites in the Chaco of Paraguay". A  
Voice in the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest,  
1981. 80-87.

## B. Heimat:

Greverus, Ina-Maria. Der territoriale Mensch. Frankfurt: Athenäum, 1972.

----- . Auf der Suche nach Heimat. München: C.H. Beck, 1979.

Jung-Stilling, Heinrich. Heimweh. Stuttgart: J.Scheible's Buchhandlung, 1836.

Bloch, Ernst. Gespräche mit Ernst Bloch. Hrsg. Rainer Traub und Harald Wieser. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

----- . Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt: Suhrkamp, 1959. Geschrieben 1938-47 in den USA.

SEKUNDÄRLITERATUR

Bender, Harold S. "The Anabaptist Vision." The Recovery of the Anabaptist Vision. Ed. Guy Hershberger. Scottdale, Pa.: Herald, 1957.

Burkholder, Lewis J. A Brief History of Mennonites in Ontario. Toronto: Livingstone, 1935.

Davies, Blodwen. A String of Amber. The Heritage of the Mennonites. Vancouver: Mitchell, 1973.

Detweiler, Richard C. Mennonite Statements on Peace 1915-66. Scottdale, Pa.: Herald, 1968.

Doerksen, Viktor G. "From Jung-Stilling to Rudy Wiebe: 'Christian Fiction' and the Mennonite Imagination." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 197-208.

----- . "In Search of a Mennonite Imagination." Journal of Mennonite Studies. 2 (1984), 104-12.

Dyck, Cornelius J. An Introduction to Mennonite History. Scottdale, Pa.: Herald, 1967.

Ens, Adolf. "The Public School Crisis Among Saskatchewan Mennonites 1916-25." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 73-81.

Epp, Frank H. Mennonite Exodus: The Rescue and Resettlement of the Russian Mennonites since the Communist

- Revolution. Altona, Man.: D.W. Friesen and Sons, 1962.
- . "Two Essays." Harvest. Anthology of Mennonite Writing in Canada 1874-1974. Altona, Man.: D.W. Friesen, 1974.
- Epp, Georg K. "Der mennonitische Beitrag zur deutschkanadischen Literatur." German-Canadian Yearbook. VI (1981), 140-48.
- Epp, George K. "The Spiritual Roots of Menno Simons." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 51-60.
- Falk Redekop, Magdalene. "Translated into the Past: Language in The Blue Mountains of China." A Voice in the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 97-123.
- Ferris, Ina. "Religious Vision and Fictional Form: Rudy Wiebe's The Blue Mountains of China." A Voice in the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 88-96.
- Friesen, John. "The Relationship of Prussian Mennonites to German Nationalism." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 61-72.
- Fröschle, Hartmut. "Die deutschkanadische Literatur: Umfang und Problemstellungen." Nachrichten aus Ontario. Hildesheim, New York: Olms, 1981. 1-12.
- (ed). Nachrichten aus Ontario. Deutschsprachige Literatur in Kanada. Hildesheim, New York: Olms, 1981.
- Giesbrecht, Herbert. "O Life, How Naked and How Hard When Known!" A Voice in the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 50-63.
- Goertz, Hans-Jürgen. Die Mennoniten. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971.
- Hadley, Michael. "Education and Alienation in Dyck's Verloren in der Steppe: A Novel of Cultural Crisis." German-Canadian Yearbook. Ed. Hartmut Fröschle. Toronto, 1976.
- Hecht, Alfred. "Relationships and Tensions Between Mennonites and Indians in the Paraguayan Chaco." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 165-76.
- Ipatov, Aleksej Nikolaevič. Mennonity. Moskva: Izdatel'stvo "Mysl'", 1978.

- Janzen, J.H. "The Literature of the Russo-Canadian Mennonites." Mennonite Life. 1.1 (1946): 22-28.
- Jeffrey, David L. "A Search for Peace: Prophecy and Parable in the Fiction of Rudy Wiebe." A Voice In the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 179-201.
- Jeschke, Marlin. Review of Peace Shall Destroy Many. Mennonite Quarterly Review. 37 (Oct. 1963), 4: 335-37.
- Keith, W.J. (ed). A Voice In the Land. Essays By and About Wiebe. Edmonton: NeWest, 1981.
- Krest'janinov, Viktor Fedorovič. Mennonity. Moskva: Izdatel'stvo političeskoj literatury, 1976.
- Loewen, Harry. "The Anabaptist View of the World: The Beginning of a Mennonite Continuum?" Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 85-96.
- . "Canadian-Mennonite Literature: Longing for a Lost Homeland." The Old World and the New. Ed. Walter E. Riedel. Toronto: University of Toronto Press, 1984. 73-93.
- (ed). Mennonite Images: Historical, Cultural, and Literary Essays Dealing With Mennonite Issues. Winnipeg: Hyperion, 1980.
- . "Mennonite Literature in Canada: Beginnings, Reception and Study." Journal of Mennonite Studies. 1 (1983): 119-32.
- Mandel, Eli and Rudy Wiebe. "Where the Voice Comes From." A Voice In the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 150-55.
- Melnyk, George. "The Western Canadian Imagination: An Interview with Rudy Wiebe." A Voice In the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 204-08.
- Neuman, Shirley. "Unearthing Language: An Interview with Rudy Wiebe and Robert Kroetsch." A Voice In the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 226-247.
- Paetkau, Henry. "Russian Mennonite Immigrants of the 1920s: A Reappraisal." Journal of Mennonite Studies. 2 (1984): 72-85.

- Pauls, Peter. "The Search for Identity: A Recurring Theme in Mennonite Poetry." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 247-56.
- Redekop, Calvin. "The Mennonite Identity Crisis." Journal of Mennonite Studies. 2 (1984): 87-103.
- Reimer, Al. "The Creation of Arnold Dyck's 'Koop enn Bua' Characters." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 256-66.
- . "The Russian-Mennonite Experience in Fiction." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 221-36.
- Reimer, Margaret and Sue Steiner. "Translating Life into Art: A Conversation with Rudy Wiebe." A Voice in the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 126-131.
- Riedel, Walter E. (ed). The Old World and the New. Literary Perspectives of Germanspeaking Canadians. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1984.
- Riemeck, Renate. Mitteleuropa. Bilanz eines Jahrhunderts. Freiburg: Die Kommenden, 1981.
- Rimland, Ingrid. "'The Wanderers' Revised." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 267-73.
- Steiner, Rudolf. Rezension von Hermann Bahr Russische Reisen. Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884-1902. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1971.
- Stumpp, Karl. "The Germans in Soviet Russia." German-Canadian Yearbook. II (1975): 88-91.
- Suderman, Elmer F. "Universal Values in Rudy Wiebe's 'Peace Shall Destroy Many'." A Voice in the Land. Ed. W.J. Keith. Edmonton: NeWest, 1981. 69-78.
- Tiessen, Hildegard. "The Role of Art and Literature in Mennonite Self-Understanding." A paper presented at Conrad Grebel College, Waterloo, Ontario, 29 May 1986.
- Toews, John B. Czars, Soviets and Mennonites. Newton, Kan.: Faith and Life, 1982.
- . Lost Fatherland. Scottdale, Pa.: Herald, 1967.

- Vogt, Roy. "The Impact of Economic and Social Class on Mennonite Theology." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 137-48.
- Wiebe, Don. "Philosophical Reflections on Twentieth-Century Mennonite Thought." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 149-64.
- Yoder, John H. "Mennonite Political Conservatism: Paradox or Contradiction." Mennonite Images. Ed. Harry Loewen. Winnipeg: Hyperion, 1980. 7-16.