

Wolf-Dietrich SAHR, Curitiba

## **Der Anker des Glaubens in entankerter Welt Deutschsprachige Mennoniten zwischen Globalisierung und Nationalstaat<sup>1</sup>**

### **Summary**

Mennonites, an Anabaptist group within early Protestantism, have developed a number of sociological features that resemble late modern structures. GIDDENS defines late modernism as an increasing separation of time and space through globalisation, a disembedding process of social institutions and the prevalence of reflexivity in intellectual processes. Curiously enough, these characteristics have already been the basic features of early Christianity, with Christian universalism, an individualized relationship to God and the obligation to self-reflexivity. Throughout their history, Mennonites - who often defined themselves as Dutch or German – always clashed with Nation States in formation (Switzerland, Netherlands, Prussia, Russia) due to their radical beliefs. Thus, they created a specific form of regional geography. Only in the New World, like in Brazil, they succeeded in developing strategies that enabled them to cope with the difference between (religious) globalisation and (territorial) nationalism. This article traces the path of Brazilian Mennonites from their origins until today and focuses specifically on their geographical and sociological structuration processes, thus suggesting a deconstructive mode in doing regional geography.

Key Words: Mennonites, Paraná, Brazil, structuration theory, regional geography, geography of religion.

„Du hast geleitet durch Deine Barmherzigkeit Dein Volk, ... und hast sie geführt durch Deine Stärke zu Deiner heiligen Wohnung“ (2. Moses 15, 13). Mit diesem Lied besingt Moses die Rettung Israels aus der ägyptischen Gefangenschaft, direkt nach dem Durchzug durchs Schilfmeer. Die Israeli-

<sup>1</sup> Für Prof. Kohlhepp als Dank für eine 25jährige Verbindung, die mich letztlich nach Brasilien geführt hat.

ten sind auf der Flucht vor dem Pharao und auf der Suche nach einem Land, das zu ihrem Identitätspunkt werden kann. Sie sind besorgt. Wie in der Wüste überleben ohne Nahrung und ohne Wasser? Doch Jahwe sorgt für sie und befriedigt ihren Hunger – mit honigsüßem Manna, das eines Morgens weiß wie Koriandersamen die Wüste bedeckt: „Es ist das Brot, das Euch der Herr gegeben hat“ (2. Moses 16, 14–15). Wenige Tage später stillt Moses ihren Durst mit Wasser, das er aus einem Felsen schlägt (2. Moses 17, 6). So zeigt Jahwe, dass er Israel beschützt und es auf den Weg in sein Land führt. Es ist der Weg der „politischen Theologie“ (ASSMANN 2000), der eine Regionale Geographie schafft.

Im Neuen Testament nimmt Paulus diese Geschichte von Moses wieder auf in seinem Ersten Brief an die korinthische Gemeinde. Doch transformiert er sie von ihrem materiellen, ja sogar physisch-geographischen Gehalt in ein diskursiv-geographisches Bild, wenn er schreibt: „Unsere Väter haben alle dieselbe geistige Speise gegessen und haben alle denselben geistlichen Trank getrunken, sie tranken nämlich von dem geistlichen Felsen, der ihnen folgte; der Fels aber war Christus“ (1. Kor. 10,3–4). In diesem Zitat wird die Transformation der Wüstennahrung des Alten Testaments zur Taufe und zum Abendmahl des Neuen deutlich. Die Taufe stellt den Einstieg in die selbstgeschaffene Gemeinschaft der Christen dar, und das Abendmahl orientiert die Gemeinde auf diese Gemeinschaft hin; beides sind identitätsstiftende Akte für eine christliche Diaspora in einer anders denkenden Umgebung, einer Diaspora, die sich als ein verstreuter Leib, als *ekklesia* (= Kirche) versteht. „Denn das Brot ist’s: So sind wir viele ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben“ (1. Kor., 10, 16–17). Die „politische Theologie“ der christlichen Diaspora ist somit eine andere als die Israels, denn die Gemeinschaft der Christenheit denkt nicht regional, sie agiert global.

## **1 Zwischen Manna und Abendmahl – die Regionale Geographie der Mennoniten in der Moderne**

Beide Narrative, die des Alten und des Neuen Testaments, sind von wesentlicher Bedeutung für das Verständnis des Zusammenhangs von Migration, Entankerung und Individualisierung in der Neuzeit. Sie beschreiben zentrale Strukturierungsprozesse der Regionalen Geographie bzw. Landeskunde, indem sie zeigen, wie sich die Konstruktion regionaler Einheiten vor dem Hintergrund einer allgewaltigen Globalisierung ausnimmt. Diese die Neuzeit charakterisierende Dualität spielt vor allem im frühen Protestantismus Mitteleuropas eine wesentliche Rolle.

Die direkte Beziehung des Christenmenschen zu Gott, so wie sie die Reformation im Rückgriff auf Paulus forderte, hat entsprechend der Weber-schen These der protestantischen Ethik (WEBER 1993) nicht nur zur Formie-

rung der kapitalistischen Globalgesellschaft beigetragen, indem sie den Prozess der Entankerung des Christenmenschen aus den traditionellen „katholischen“ Lebenszusammenhängen induzierte, sondern führte auch zu einer starken Diesseitsbezogenheit des Handelns, dem ersten Schritt der „Säkularisierung“. Sie schuf somit in der Politischen Geographie einen neuen Typ von Territorialität.

Denn seit der Reformation zeigt sich die Gnade Gottes an den Werken der Menschen (vgl. Röm 2, 6) und es entsteht eine rationale und individuelle Selbstkontrolle, bei der die Werke Zeugnis dafür sind, dass Gott *in uns* wohnt und nicht in der jenseitigen Welt (KÜNG 1994, 603). Damit können neue Territorialstrukturen geschaffen werden, die sich nicht mehr auf Gott berufen, sondern auf die lebenskulturellen Ausdrucksformen von Menschen, wie Sprache, wirtschaftliche Organisation oder kulturspezifische Soziabilität. In Europa hat dies die territoriale Restrukturierung in nationale Staaten eingeleitet, doch gleichzeitig initiierte es auch große Wanderungsbewegungen.

Unzufrieden mit den alten Strukturen brachen seit Mitte des 16. Jahrhunderts viele religiöse Gruppen aus ihren regionalen Kontexten in Europa aus und machten sich auf nach Russland und Amerika, wo sie versuchten, in der „Neuen Welt“ eine neue Regionale Geographie zu leben, die zwar nicht die Wurzeln des „Alten Europas“ verleugnete, sie aber unter „globalen“ Bedingungen weiterentwickelte. Die Narrationen von Exodus und Diaspora waren dabei in ihrem Diskurs von wesentlicher Bedeutung.

Die Beziehung zwischen dem religiösen Diskurs der Protestanten und praktisch gelebter sozialer Ordnung und Territorialität soll im Folgenden am Beispiel der Mennoniten dargestellt werden. Dabei zeichnet die Untersuchung aus pragmatischen Gründen vor allem den Weg derjenigen Mennoniten nach, die heute in Brasilien leben. Sie ist in ihren Kernaussagen aber durchaus auch auf andere wiedertäuferische Gruppen übertragbar.

Die Gruppe der deutschsprachigen Mennoniten wurde mit Bedacht gewählt, da diese in besonderer Weise ein globales „Deutschtum“ leben, von der man sich Anregungen für eine Dekonstruktion der bis heute überzogen „regional“ fokussierten Landeskunde versprechen kann. Mennonitische Geschichte ist von einer intensiven Trennung von „globalem“ christlichen Leben und „regionalem“ Nationalstaat geprägt, dies vor allem angesichts staatlicher Forderungen nach Wehrpflicht und staatsbürgerlicher Unterwerfung. Die Unmöglichkeit, diesen Konflikt aufzulösen, trieb Mennoniten immer wieder in die Emigration, bis diese schließlich mit einem Massensexodus in die „Neue Welt“ endete. Dabei stand die individuelle Entscheidung des Christ Seins immer über dem staatlichen Unterwerfungszwang. Dies kann als Zeichen einer intensiven Selbstreflexion und Selbstpositionierung der Mennoniten gewertet werden, ganz im Sinne von GIDDENS' reflexi-

ver Entankerung des Individuums (1995). Mennoniten erscheinen somit als ein Prototyp jenes globalen Weltbürgers, der jenseits der nationalstaatlichen Territorialisierung bereits in postmodernen Lebensformen denkt und lebt.

Die nachfolgenden Ausführungen untersuchen zunächst den Prozess der Individualisierung in der Moderne, im Rahmen der Auffassungen von Anthony GIDDENS. Anschließend thematisieren sie die Strukturierung der mennonitischen Gemeinden vor dem Hintergrund der beiden Parameter des Christseins und des Deutschseins. Und schließlich diskutieren sie die „Brasilianisierung“ der Mennoniten in Paraná als Beitrag zu einer „dekonstruktiven“ Länderkunde, die den Sozialraum sowohl als geistigen als auch als körperlich-funktionalen Raum begreift<sup>2</sup>.

## **2 Verankert in entankerter Welt – Überlegungen zu Anthony GIDDENS' Modernebegriff**

Anthony GIDDENS hat in seinem Buch „The consequences of modernity“ (1991) den Versuch unternommen, den Ursachen der Individualisierung in der Neuzeit nachzugehen. Dazu hat er den Terminus des *disembedding* eingeführt, der die Entbindung des Individuums aus seinen verwandschaftlichen, lokalen, religiösen und traditionellen Zusammenhängen bezeichnen soll. Während die deutsche Übersetzung hier den Ausdruck „Entbettung“ (GIDDENS 1995) benutzt, schlägt Benno WERLEN statt dessen „Entankerung“ vor, um dadurch die konnotativen Bezüge zur raumzeitlichen Beschränktheit traditioneller Gesellschaften hervorzuheben. Ja, er geht sogar soweit, dieser Form der Verankerung einen „fundamentalistischen“, also quasi-religiösen Charakter zuzusprechen (WERLEN 1995, 87).

Als wesentliche Motoren der Dynamik der Moderne bezeichnet GIDDENS die Trennung von Zeit und Raum, die Entankerung der sozialen Institutionen und die Reflexivität der modernen Institutionen (1991, 16–20). Erstaunlicherweise zeigen alle drei Dimensionen eine gewisse Ähnlichkeit mit

<sup>2</sup> Die Studie stellt damit auch einen Beitrag zur Dekonstruktion einer deutschsprachigen Forschungstradition dar, die sich über mehrere Generationen intensiv mit Brasilien beschäftigt hat, und von Alfred Hettner über Leo Waibel, Gottfried Pfeifer, Gerd Kohlhepp, Reinhold Lücker, Martin Coy u.a. bis hin zum Autor dieser Zeilen reicht. Die Untersuchungen dieser „Waibelschen Schule“ haben sich immer wieder ethnischen und sozialen Gruppen in Brasilien zugewandt. Bemerkenswerter Weise werden dabei häufig die geistigen Grundlagen und das ethnische Verständnis dieser Gruppen angesprochen, dann jedoch nicht weiter verfolgt. Es gehört auch zu meinen biographischen Merkwürdigkeiten, dass meine wissenschaftliche Sozialisation am Geographischen Institut Tübingen dem geistigen Aspekt der Geographie wenig Bedeutung beimaß, und erst die lebensweltlichen Erfahrungen in der „Neuen Welt“, v.a. in der Karibik und in Paraná, mich zu dieser Dimension hingeführt haben.

Michel Foucaults Vorschlag, die Konstruktion des modernen Subjekts als räumliche Konstrukte darzustellen. FOUCAULT differenziert drei Verräumlichungen (1988, 32; vgl. auch DELEUZE 1992 und SAHR 2003a): die erste betrifft die epistemologische Ebene, wo Begrifflichkeiten (so auch die Kategorien von Zeit und Raum) diskursiv thematisiert werden können, die zweite umfasst die Einbettung des Individuums in diese Kategorien und bestimmte Wirkungsarten der Institutionen auf das Individuum, und die dritte schließlich verweist auf die Dispositive der Macht, die Institutionen, welche nach Giddens Traditionen und/oder Reflexivität begründen. In ähnlicher Weise hatte auch schon der Religionssoziologe Joachim WACH (1971) seinen phänomenologischen Ansatz zur religiösen Erfahrung aufgebaut. Er unterschied zwischen dem theoretischen Ausdruck der religiösen Lehre als erster Verräumlichung, dem praktischen Ausdruck des Kultus als zweiter Verräumlichung und dem soziologischen Ausdruck der kollektiven Gestaltung der Kirche als dritter Verräumlichung (vgl. SAHR 2003b).

Als den neuralgischen Punkt der Individualisierung der Moderne arbeitet Anthony Giddens die Frage des Vertrauens in die Welt heraus. Heute werden interpersonale Kontakte überwiegend über abstrakte Systeme vermittelt, so dass die frühere körperlich-personale Vertrautheit immer mehr einer „Risikogesellschaft“ weicht, in welcher der Einzelne kaum die externen Gefährdungen erkennen kann (BECK 1986, 300). Giddens postuliert so eine Abnahme der verwandtschaftlichen und traditionell-gemeinschaftlichen Beziehungen zu Gunsten von selbst gewählten individuellen Beziehungen. Damit hätten die traditionellen Zyklen der Tradition und religiösen Kosmologien, also die klassischen Zeit- und Raummuster, ausgespielt und müssten nun durch abstrakte Systeme und zukunftsorientierte Denkweisen ersetzt werden (GIDDENS 1991).

Es gehört nun zu den dekonstruktiven Ironien dieser Untersuchung, dass ausgerechnet die drei von Giddens angeführten Charakteristika der Moderne bereits im Neuen Testament – und damit im römisch-griechischen Altertum – zentral thematisiert sind. So zeigt sich Jesus am See Genezareth als ‚moderner Antitraditionalist‘, wenn er seine eigenen Familienstrukturen in Frage stellt: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder? ... Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.“ (Mk. 3, 31–35; vgl. Mt. 12, 46–50, Lk. 8, 19–21). Die soziale Konfiguration als Christ gibt hier dem Individuum einen fundamentalen Stellenwert und erzeugt so die christliche Variante der zweiten Verräumlichung, die persönliche Individualisierung. Diese findet ihren Ausdruck in der Nachfolge Christi im Alltagsleben, in der freien Gemeinschaft der Gläubigen und in den kultischen Handlungen von Taufe und Abendmahl. Alle diese sozialen Formen entbinden das Individuum aus den Zusammenhängen der Familie und der jüdischen Tradition und stellen es in eine neue Freiwilligkeit.

Diese Entankerung ist möglich durch die Betonung der strukturierenden Kraft der *agape*, der Liebe, die als ubiquitär angesehen wird und eine raumzeitliche Kategorie der ersten Verräumlichung darstellt. Paulus beschreibt die *agape* sowohl als soziale Regel als auch als göttliche Gnade, also als Aktionsmodus und vertrauensstiftende Struktur zugleich (SCHRAGE 1999, 283). Sie beruhe auf dem Geist Gottes. Dieser kann kollektiv als eine abstrakte, aber auch individuell als eine spirituell-reflexive Instanz dargestellt werden. Dabei ist Gott sowohl geistig immanent (1. Kor. 2, 10), aber auch durch die geistlichen Gaben der Gemeindemitglieder verkörperbar (1. Kor. 12, 1–11). Somit verbindet die abstrakte (Über-)Räumlichkeit des Heiligen Geistes Dies- und Jenseitiges, sie entankert die irdischen Räumlichkeiten (vgl. BECKER 1998, 441). Wegen dieser Entankerung kann das Evangelium über alle ethnischen und familiären Grenzen hinweg für Juden, Griechen und andere Völker zugleich gelten (Kol. 3, 9–11), und so werden die institutionellen Zusammenhänge des Judentums (dritte Verräumlichung) in eine Gemeinschaft von Individuen (zweite Verräumlichung) überführt. Dies entspricht dem zweiten Modernitätskriterium von Giddens, der Entankerung der sozialen Institutionen.

Vor dem Hintergrund der neutestamentlichen Gesellschaftsidee überrascht es nicht, wenn auch Giddens' drittes Modernitätskriterium, die Zukunftsorientierung, bereits vor 2.000 Jahren im diskursiven Feld auftaucht. Sowohl das Johannes-Evangelium als auch die Apokalypse stellen dazu das Abendmahl in einen umfassenden historischen Zusammenhang. An der Synagoge von Kapernaum erklärt Jesus einigen fragenden Juden: „Eure Väter haben in der Wüste Manna gegessen und sind gestorben (Joh. 6, 49) ... Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn am jüngsten Tag auferwecken“ (Joh. 6, 54). Die apokalyptische Orientierung verbindet so Vergangenes (Altes Testament), Gegenwärtiges (Neues Testament) und Zukunft (Jüngstes Gericht) in einer linearen Zeitlichkeit, die wie der moderne Progressivitätsgedanke anmutet und welche die Allmacht des Heiligen Geistes in eine temporal-politische Perspektive rückt, dies auf der epistemologischen Ebene der ersten Verräumlichung. Sie entfaltet in der symbolisch-praktischen Räumlichkeit des Abendmahls gesellschaftliche Kraft zur Individualisierung des Glaubenden (zweite Verräumlichung) und stellt so das Material für die institutionelle Verräumlichung der Kirche dar (dritte Verräumlichung).

Angesichts der erstaunlichen Kongruenzen zwischen der Modernitätsdarstellung von Giddens und der neutestamentlichen Theologie fragt es sich, wieso Giddens die christliche Religion nicht als modern versteht. Dieser Lapsus findet seine Erklärung vielleicht darin, dass er die von ihm selbst in „The constitution of society“ (1992) vorgeschlagene analytische Trennung von Sozialintegration und Systemintegration in „The consequences of

modernity“ (1995) nicht mehr benutzt. Damals hatte er unter Sozialintegration die Reziprozität von Akteuren durch face-to-face Kontakte und unter Systemintegration die Reziprozität zwischen Akteuren und Kollektiven über grössere Raum-Zeit-Spannen verstanden (GIDDENS 1992, 82). Er konnte somit zwei widerstreitende Handlungsmuster individual-analytisch unterscheiden. Auch HABERMAS argumentiert so, wenn er die Sozialintegration vor allem als direkte kommunikationsorientierte Form der Lebenswelt und die Systemintegration als systemischen und funktionalen Zusammenhang, in den die Lebenswelt eingebettet ist, darstellt (1981, 226).

In der späteren Analyse der Moderne dagegen bleibt Giddens weitgehend dem systemorientierten Blickwinkel verhaftet, also der ersten und dritten Verräumlichung, die beide das Individuum entankern und somit zum Getriebenen des globalen rationalen Systems machen. Habermas bezeichnet dies als „Kolonisierung der Lebenswelt“ (vgl. HABERMAS 1981, 292). Beide Autoren verkennen so, dass die Individualisierung vor allem im Bereich der zweiten Verräumlichung einen innovativen Impuls darstellt, durch den aktive Persönlichkeiten neue Formen der Sozialintegration schaffen können. Das Wechselspiel zwischen Sozial- und Systemintegration ist somit keineswegs in der Moderne aufgehoben.

Das gilt aber auch für „traditionelle“ Gesellschaften. Für Giddens sind diese überwiegend auf Sozialintegration aufgebaut. Damit wertet er die traditionellen Formen der Systemintegration, darunter die Funktion der Religion, deutlich ab. Paulus aber zeigt bereits vor 2.000 Jahren in seinen Briefen an die Diaspora-Gemeinden in Griechenland, Mazedonien, Kleinasien und in der Zentraltürkei, dass Individualisierung und Sozialintegration schon damals Hand in Hand mit abstrakten Systemen produziert wurden und macht dies am Beispiel des Heiligen Geistes deutlich. Dessen sozialintegrative Kraft wird gegenüber dem systemintegrativen Judentum und dem römischen religiösen Staatsanspruch betont und transformiert sich später in eine neue Systemintegration, das Christentum. Der Konflikt zwischen Sozial- und Systemintegration kehrt wieder, wenn die Reformation die „Kolonisierung der Lebenswelt“ durch die katholische Systemintegration beklagt. Und innerhalb des protestantisch-evangelischen Paradigmas sind es dann die Mennoniten, die sich gegen die (nun auch evangelische) Zwangskirche wenden und mit der Erwachsenentaufe eine bewusst reflektierte Entscheidung des individuellen Christenmenschen einfordern (GOERTZ 1993). Immer geht es also um die Bewahrung oder Intensivierung der Sozialintegration von individualisierten Menschen gegen systemische Organisationen.

Im Falle der Mennoniten stellt gerade die Verteidigung des individuellen Glaubens gegen das systemintegrative Umfeld von Staat oder Kirche eine der Konstanten ihrer Geschichte dar. Immer wieder sind sie deswegen auf

der Wanderung, widersetzen sich den modernen Herrschaftsformen mit ultramodernen Argumenten. Wie das Ideal der Moderne dabei zum Motor ihrer Sozialintegration wird, und wie sich moderne Sozialisationsformen durch und in der Migration herausbilden können, soll im Folgenden dargestellt werden.

### **3 Ein Leib und viele Glieder – Der mennonitische Exodus**

Wie viele Migrationsgeschichten ist die Narration der mennonitischen Wanderungen komplex. Selten migrieren Mennoniten in großen Gruppen; vielmehr finden sie sich – auch ohne Migration – in freiwilligen Kongregationen zusammen, eine Organisationsform, die sie mit Baptisten, Presbyterianern und freikirchlichen Vereinigungen verbindet und welche eine hohe sozialintegrative Wirkung hat. Trotzdem gibt es auch stark systemintegrative Elemente, die entweder religiös oder ethnisch konnotiert sind. Die ethnischen Elemente, wie die plattdeutsche Sprache, kommunitäre Arbeitstechniken, demokratische Selbstverwaltung, bestimmte Kulinaria und Liedgut, ähneln dabei oft den Untersuchungsgegenständen einer traditionellen Deutschen Landeskunde und werden auch von den Mennoniten häufig als „typisch deutsch“ empfunden. Christliche Lehre und deutsche Kultur scheinen so, oberflächlich betrachtet, klare Fixpunkte ihrer Identität zu sein. Bei näherem Hinsehen aber zeigt sich, dass die doppelte interne Systemintegration keineswegs konstant bleibt, sondern Resultat eines über die Jahrhunderte hinweg aufgebauten Spannungsverhältnisses ist (vgl. DYCK 1981).

Der Ausgangspunkt ihrer Geschichte liegt dabei nicht bei ihrem Namensgeber Menno Simons, sondern im Zürcher Zerwürfnis der Täufer Konrad Grebel und Felix Manz mit Huldreich Zwingli im Jahre 1525. Während Zwingli und der Zürcher Stadtrat eine evangelische Staatskirche mit Kindstaufe wünschten, wollten die Täufer die Erwachsenentaufe als Zeichen der individuellen Entscheidung des Christenmenschen einführen. Schnell breiteten sich diese „wiedertäuferischen“ Ansichten zu einer Bewegung in der Schweiz und Süddeutschland aus, und schon 1527 treffen sich ihre Führer im Kanton Schaffhausen, um das sogenannte „Schleitheimer Bekenntnis“ abzugeben. Dieses fixiert die Regeln ihrer Sozialintegration systemisch. Dazu gehören die Erwachsenentaufe mit individuellem Bekenntnis, die selbstverwaltete Gemeindegemeinschaft, das Abendmahl nur für Glaubende, die Absonderung von der „bösen“ Welt, die selbständige demokratische Erwählung der Hirten, die Ablehnung des Schwertes (Waffendienstes) und das Verbot des Schwörens (GERLACH 1980, 5). Damit stellen die Täufer neben dem lutherischen und calvinistisch-zwinglianischen Zweig den radikalen Flügel der Reformation dar (vgl. HENKEL 2001, 178). Bereits 1526 kommt es im katholischen, aber auch im reformierten Umfeld zu Verfolgungen.



Anfang der 30er Jahre gelangt die Bewegung nach Norddeutschland, wo 1533–34 ein blutiger Täuferaufstand in Münster ausbricht, der die Verfolgungen verstärkt (PENNER 1955, 38–41). Dies führt letztlich dazu, dass viele Anabaptisten (wie die Wiedertäufer auch genannt werden) aus ihren angestammten Territorien im deutschsprachigen Raum fliehen müssen und ins benachbarte Ausland gehen.

So sammeln sich viele Täufer in den Niederlanden. Menno Simons, ein ehemaliger katholischer Priester aus Witmarsum, predigt dort ab 1536 ihre Ideen vor allem im ländlichen Raum Groningens, Frieslands und Hollands; auch in Flandern finden sich „Taufgesindte“ zusammen, dort allerdings in den Städten. Die Spannungen der beiden Gruppen mit ihrem systemintegrativen Umfeld, das in Flandern katholisch und in den Niederlanden reformiert ist, führen ab 1535 wieder zu größeren Auswanderungen. Es sind jetzt v.a. flämische Gewerbetreibende und friesische Landbauern, die es ins Weichseldelta treibt. Dort sind sie als „niederländische“ Kolonisten beim katholischen polnischen König willkommen. Beide Gruppen, Flamen wie Friesen, leben nun in getrennten Siedlungen im Elbinger und Danziger Werder, doch entwickelt sich zwischen ihnen eine intensive Interaktion (GERLACH 1980, 22).

1567/68 bricht dort ein heftiger religiöser Konflikt aus. Die Flamen, durch ihre städtische Sozialisation mit demokratisch-bürgerlichen Strukturen vertraut, betonen die Gleichheit aller Gemeindemitglieder in ihrer Kongregation, während die ländlich sozialisierten Friesen eher eine hierarchische Organisation mit Gemeindeführern pflegen. Hier führt die traditionelle Sozialorganisation beider Gruppen zu einer systemintegrativen Divergenz. Symbolisch wird dies beim Abendmahl deutlich, wo die Flamen das Brot untereinander brechen, während die Friesen zum Altartisch kommen müssen (WISOTZKI 1992, 82–85), eine kultische Trennung, die mehr als ein Jahrhundert erhalten bleiben wird.

Um 1630 ist die kolonisatorische Arbeit im Weichseldelta weitestgehend abgeschlossen und ab 1700 wird das Land so knapp, dass sich die mennonitischen Einzelhöfe in die deutschsprachigen ehemaligen Deutschordensgebiete ausbreiten. Bis zu diesem Zeitpunkt ist Niederländisch die allgemeine Umgangssprache, v.a. gefördert durch die reichen Danziger Mennoniten, die ihre Kinder noch immer nach Amsterdam auf die Schule schicken. Erst ab 1757 werden die Gottesdienste in Deutsch abgehalten, und als 1772 das Weichseldelta an Preußen abgetreten wird, sind aus Flamen und Friesen, also Niederländern, richtige „Deutsche“ geworden. Trotz dieser sozialen Integrationstransformation kommt es aber schnell zu Konflikten mit den neuen deutschen Herren. In einem Edikt von 1780 wird nämlich der Erwerb von Grund und Boden an die Wehrpflicht gekoppelt, und so schränkt sich die Expansionsmöglichkeit der landhungrigen Mennoniten deutlich ein;

Nationalstaatlichkeit als externe und Waffenlosigkeit als interne Systemintegration treten in Widerspruch zueinander, worauf die Gemeinden sozialintegrativ erneut mit Migration antworten.

1765 hatte Katharina die Grosse die Herrnhuter Brüder (diese ebenfalls Täufer) nach Sarepta zur Kolonisation der jüngst eroberten türkischen Gebiete in der Südukraine eingeladen, eine territoriale Nationalisierungsmaßnahme, welche typisch ist für das 18. und 19. Jahrhundert. Dabei spielte es für die Zarin, die selber aus einem deutschen Fürstenhause stammte, keine Rolle, dass es sich um nicht-russische Kolonisten handelte. Ab 1780 wanderten auch die westpreußischen Mennoniten in die Südukraine ein und ließen sich zwischen ukrainischen und russischen Siedlern um Chortitza (Saporoshe) nieder (KAPPELER 1993, 52–53). 1800 erhielten sie von Zar Paul I. einen Gnadenbrief, der ihnen Religions- und Gewerbefreiheit gewährte, allerdings die Veräußerung von Land an Nicht-Mennoniten verbot (PENNER 1955, 124; WISOTZKI 1992, 30). 1803 erhielt sie ein weiteres Siedlungsgebiet in der Nähe der Krim, in der Molotschna (URRY 1989).

Fast alle kleineren Siedlungen der Mennoniten sind Straßendörfer, eine Siedlungsform, die sie von den Niederlanden über Westpreußen nach Russland (und später nach Amerika) tragen. In ihrer Hufenstruktur drückt sich deutlich das Egalitätsprinzip aus, und in den Einzelgrundstücken auch ihre Individualität. Die Mennoniten bauen jetzt in Russland – so wie schon im Weichselgebiet – ein eigenes internes Verwaltungssystem auf, mit gewählten Dorfschulzen und Schreibern; Steuern an den russischen Staat werden bis zur Revolution kollektiv bezahlt. 1830 gründet Johann Cornies (1789–1848) einen Landwirtschaftlichen Verein und wird zu dessen lebenslangem Führer gewählt. Über diese Institution entwickelt sich fast so etwas wie eine mennonitische Gesamtregierung (WISOTZKI 1992, 30). 1843 wird das Schulsystem einer grundlegenden Reform unterzogen, mit allgemeinen Lehrplänen, Schulpflicht von 6 bis 14 Jahren, gehobenen Schulen und Lehrerfortbildungsanstalten. Obwohl das Bildungssystem ab 1881 unter nationalistischen russischen Druck gerät – es wird ja sogar in deutsch unterrichtet – bleibt es bis zur Oktoberrevolution weitgehend funktionstüchtig (PENNER 1955, 136–138). Damit ist die interne mennonitische Systemintegration beinahe „nationalstaatlich“ geworden. In Russland ist es den Mennoniten gelungen, von einer radikalen religiösen Basis aus ein komplexes politisches System in einem abgegrenzten Territorium zu entwickeln, das noch heute wegen seiner modernen und basisdemokratischen Strukturen Bewunderung erregt und das sich beinahe wie der Prototyp eines „deutschen Nationalstaates“ ausnimmt – und dies zu einer Zeit, wo jener noch gar nicht bestand. Grundlage dafür ist allerdings eine ethnische Systemintegration, welche zunehmend in Widerspruch mit den „echten“ Nationalstaaten Europas gerät.

Erstaunlich ist, dass trotz des hohen Grades der politisch-sozialen Integration die religiöse Integration der Mennoniten auch in dieser Zeit fragmentiert bleibt. Die Trennung nach Flamen und Friesen setzt sich fort, und es kommt wegen ritueller und ethischer Fragen immer wieder zu Spaltungen. 1812–1819 entsteht im flämischen Umfeld der Molotschna die sogenannte *Kleingemeinde*, deren Führer eine strengere Bibelzucht und das Verbot von Tabak- und Alkoholgenuss fordern; 1822–24 trennen sich in Ohrloff, ebenfalls in der Molotschna, die Lichtenauer und die Gronauer altflämische Gemeinde. 1860 schließlich wird in Gnadenfeld (Molotschna) unter pietistischem Einfluss der Herrnhuter Brüder, der Basler Mission sowie von Friedrich Schlatter (Schweiz) und Eduard Wüst (Tübingen) die Mennoniten-Brüdergemeinde gegründet. Diese führt als neues soziales Element die Hauskreise ein: Dies sind regelmäßige Zusammenkünfte in Privatwohnungen zum Gebet und zur Reflexion, die eindeutig eine Sozialintegration darstellen, welche über die Gemeindegrenzen hinweg geht und das individuell-gemeinschaftliche Heilserlebnis als freie Entscheidung zur Gemeinschaft betont (WISOTZKI 1992, 82–85). Damit stehen die Hauskreise sogar in einem gewissen Widerspruch zur traditionellen Systemintegration der Mennoniten in Gemeinden.

Mit der Verstärkung der russischen Nationalisierungspolitik unter Alexander II. und Alexander III. wird auch die russische Systemintegration stärker und 1874 verlieren die Mennoniten ihr Wehrpflichtprivileg, jetzt müssen sie Zivildienst leisten (KAPPELER 1993, 207). Konsequenterweise reagieren sie erneut mit Auswanderung, diesmal in die Präriestaaten der USA und Kanadas (PENNER 1955, 143). Daneben entstehen erste Kolonien in Südamerika, v.a. in Mexiko, Paraguay und Bolivien (FRÖSCHLE 1979). Kurz vor der russischen Revolution verschlimmert sich die Situation der Mennoniten Russlands dramatisch, und sie werden zunehmend Opfer von Pogromen; außerdem gefährdet ein Landenteignungsgesetz während des Ersten Weltkrieges die Existenzgrundlage aller russischen Deutschen. Darauf reagieren viele Mennoniten mit Rückbesinnung auf ihre niederländischen Wurzeln und bezeichnen sich nun als „Holländer“, eine Bezeichnung, die sie einige Jahre später in Kanada als „Dutch“ beibehalten. Als nach der Revolution 1917 marodierende Horden ihnen das Leben in der Ukraine schwer machen, richten sie sogar eine bewaffnete Bürgerwehr ein, was heftige interne ideologische Konflikte hervorruft. Schließlich wird die Bedrohung ihrer Lebensgrundlage durch Hunger und Typhus so existenziell, dass das Mennonitische Zentralkomitee aus Holland Zehntausenden zur Auswanderung nach Kanada und Südamerika verhilft. Als der Fünfjahresplan von Stalin 1927 dann das Besitzrecht auf Land abschafft, alle Produktionsmittel vergesellschaftet und letztlich die Dorfstruktur auflöst, ist das der

Todesstoß für das mennonitische Sozialwesen in Russland (KLASSEN 1995, 25–37).

Aus der organisierten mennonitischen Diaspora Russlands mit ihrer hohen internen Systemintegration werden wieder Flüchtlinge, die wie das Volk Israel vor dem Pharao fliehen und ein neues Kanaan suchen. Was sie einzig zusammenhält, ist das Netz ihres Glaubens, das sich in dieser Zeit zwischen den weit über Europa und Amerika verstreuten Gemeinden sozialintegrativ bewährt. Es zeigt sich, dass der „Leib mit den vielen Gliedern“ für die mennonitischen Gemeinden ein besonderer Wert ist: „Und wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder, und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit“ (1. Kor. 12, 26). Genau in diesem diskursiven Bild, das das Individuum mit der Gruppe, die Gruppen in der kirchlichen Gemeinschaft und alle zusammen mit Gott verbindet, realisiert sich jene *agape* im Heiligen Geist, von der Paulus im Neuen Testament gesprochen hatte. Der Heilige Geist vermittelt so zwischen System- und Sozialintegration in globalem Rahmen und orientiert und verankert die mennonitischen Christen mit ihrem Gottvertrauen in der ganzen Welt. Dadurch gelingt es ihnen, ihre zerstörte Regionale Geographie durch eine globale und geistige Geographie aufzufangen.

#### **4 Ein Zion im Aufbau? – Die Mennoniten in Brasilien**

In Folge der Kollektivierungspolitik Stalins und persönlicher Drangsalierungen fliehen 1929 etwa 8.000 Mennoniten und 4.000 andere Deutschstämmige – Lutheraner, Baptisten und Katholiken – nach Moskau, wo sie in Vortriedlungen prekär untergebracht sind (KLASSEN 1995, 34). Fieberhafte Aktivitäten des deutschen Botschafters und mennonitischer Unterstützer führen dazu, dass am 25. November 1929 3.885 Mennoniten unter dramatischen Umständen nach Brasilien ausreisen dürfen. Sie kommen in die Gebiete der Hanseatischen Kolonisationsgesellschaft in Santa Catarina; die anderen werden nach Sibirien verbracht oder verschwinden einfach. Im südbrasilianischen Bundesstaat Santa Catarina leben zu diesem Zeitpunkt bereits mehr als 250.000 Deutschstämmige, besonders um Blumenau und Joinville (WAIBEL 1955) Die Mennoniten sind jetzt also in eine ethnisch stark deutsch geprägte Umgebung gekommen, allerdings ist der nationalstaatliche Kontext erneut ein fremder. Sie bleiben aber nicht in den Bevölkerungszentren der Region, sondern müssen ins entlegene Bergland gehen. In den dortigen Ortschaften Witmarsum, Waldheim und Gnadental kommen sie kaum mit den ökologischen Bedingungen der subtropischen Wälder zurecht, doch das schweißt ihre Sozialintegration keineswegs zusammen, wie man auf Grund ihrer Gemeindeethik annehmen könnte (PAULS 1980,

52), sondern lässt viele erneut mit Migration reagieren. Dabei bleiben sie aber innerhalb Brasiliens.

Zunächst versuchen die Siedler in Santa Catarina eine Selbstverwaltung aufzubauen und richten sogar eine Kooperative ein. Doch schnell führen Divergenzen zwischen Siedlergemeinschaft und Kooperative dazu, dass sich einige Mennoniten auf zwei angekauften *Fazendas* bei Curitiba, der Hauptstadt des benachbarten Bundesstaates Paraná, niederlassen. Beide *Fazendas*, Boqueirão und Xaxim, liegen in der Steppenlandschaft der *Campos*, einem den Mennoniten noch aus Russland relativ vertrauten Ökosystem. Die *Fazendas* werden von den Neusiedlern in sogenannte *chácaras* von 3–25 ha aufgeteilt und es wird vor allem Viehwirtschaft betrieben. Bereits 1935 gibt es in Boqueirão eine Schule, wenig später eine Kirche, die von der Kirchen- und der Brüdergemeinde gemeinsam benutzt wird. 1947 wird die Konsumgenossenschaft Boqueirão gegründet und 1959 folgt eine Milchkooperative, die für anderthalb Jahrzehnte fast ganz Curitiba beliefert. So wiederholen sich die bereits bekannten sozialintegrativen Muster der Mennoniten (Schule, Kirche, Siedlergemeinschaft, Kooperative) bei der ökonomischen Integration in Brasilien. Immer mehr gelingt es ihnen damit, auch ihre internen Interessenkonflikte zu überwinden. Die religiöse Zersplitterung allerdings, Zeichen der intensiven Individualisierung der Mennoniten, bleibt weiterhin erhalten. Sie sind jetzt in drei „Kirchen“ organisiert, der liberaleren „Kirchengemeinde“, der strengeren „Brüdergemeinde“ und der „Allianzgemeinde“, die auch als „Freie Evangelische Mennonitengemeinde“ bezeichnet wird und zwischen den beiden ersteren vermittelt (KLASSEN 1995, 206–215).

Im Gegensatz zur religiösen Zersplitterung aber verleiht das Bewusstsein, einer deutschen Diaspora in einer portugiesischsprachigen Welt anzugehören, den Mennoniten eine gewisse systemintegrative Stabilität (vgl. SAHR und LÖWEN SAHR 2000). Diese beginnt sogar über die Gruppe auszugreifen und fördert die Zusammenarbeit mit anderen deutschstämmigen Brasilianern. 1940 jedoch kollidiert dies mit der Nationalisierungspolitik von Getúlio Vargas, der während des Zweiten Weltkriegs den Gebrauch des Deutschen verbietet. Darauf reagieren die Mennoniten, wie in Russland, jedoch relativ gelassen mit ethnischer Flexibilität und bezeichnen ihr Plautdietsch einfach als Holländisch.

Ab 1955 beginnt die Suburbanisierung Curitiba auch die Regionen von Boqueirão und Xaxim zu erfassen. Dies wird von vielen „ländlichen“ Mennoniten mit Argwohn betrachtet und so organisieren Angehörige der Brüdergemeinde ein Siedlungskomitee, um dem sich nähernden „Sodom“ zu entgehen. Sie finden schließlich 1.500 km südlich von Curitiba, in Rio Grande do Sul, ein grosses Stück Land und richten dort eine Siedlung mit Namen „Colônia Nova“ ein, die heute drei Dörfer hat. Angehörige der

Allianzgemeinde haben zudem bereits 1949 50 km westlich von Curitiba die Fazenda *Cancela* erworben, welche heute fünf Dörfer umfasst und Witmarsum heißt (KLASSEN 1995). Diejenigen, die in Curitiba bleiben, veräußern große Teile ihrer Grundstücke, bleiben aber in ihren sich urbanisierenden Stadtvierteln wohnen und integrieren sich auch beruflich ins städtische Umfeld.

Dies ermöglicht ihnen vor allem ihr ausgezeichnetes Schulsystem: die weiterführende Schule Erasto Gärtner, gegründet 1957 in Curitiba und nach einem bekannten evangelischen Bürgermeister der Stadt benannt, genießt bis heute einen guten Ruf und wird auch von vielen Nicht-Mennoniten besucht. Ihr Unterricht ist teils in portugiesisch, teils in deutsch und staatlich anerkannt. Die Schule ist ein hervorragendes Beispiel für eine funktionierende Sozialintegration, denn im Gegensatz zu Russland beteiligen sich die Mennoniten jetzt aktiv an der Gestaltung der brasilianischen Nation. Das gilt auch für die ländlichen Schulen in Colônia Nova und Witmarsum, die nach demselben System arbeiten.

Im ländlichen Raum ist es die Kooperative in Witmarsum, die eine soziale Integrationsfunktion zwischen Mennoniten und Brasilianern wahrnimmt. Da das Genossenschaftswesen Parana's schon früher von deutschen und niederländischen Einwanderergruppen bestimmt wurde, arbeitet die Witmarsumer Kooperative eng mit den nahegelegenen holländischen Kooperativen *Batavo* in Carambei und *Castrolanda* in Castro zusammen. Heute sind viele Kooperativenmitglieder nicht mehr „Deutsche“, sondern „Brasilianer“, und manche sogar nicht einmal Mennoniten.

Die Beispiele von Schule und Kooperative zeigen, wie sich die ethnischen oder religiösen Grenzen überspringen lassen auf der Basis der christlichen Ideologie von individuellen Zusammenschlüssen, und wie dabei die Modernisierung Brasiliens vorangetrieben werden kann. Letztendlich nehmen die Mennoniten so an der globalen Systemintegration des modernen Kapitalismus teil.

Vor diesem Hintergrund ist es interessant, nachzufragen, wie sich die interne Sozialintegration der Mennoniten im gleichen Zeitraum entwickelt hat. Von 1936 bis 1947 hatten ja Kirchen- und Brüdergemeinde noch ihre Gottesdienste gemeinsam im Curitibaner Gotteshaus abgehalten; ähnlich verhielt es sich auch im Stadtteil Vila Guaira. 1959 aber, während der Urbanisierungsphase, ziehen unter dem Einfluss nordamerikanischer Missionare Mitglieder der Brüdergemeinde aus dem gemeinsamen Gotteshaus aus und gründen in Xaxim ihre eigene Gemeinde. Sie beklagen die zunehmende Verweltlichung und kritisieren vor allem die Kontakte der Jugendlichen mit „Ungläubigen“; daraus erwächst die Forderung nach frühem und endogamem Heiraten. 1972 verlässt wieder eine Brüdergemeinde das Gotteshaus in Boqueirão und gründet ihre eigene Kirche. Auch in Vila Guaira kommt es

zur Trennung. Die oben beschriebene wirtschaftliche Systemintegration hat also die sozialintegrative Trennung der religiösen Gruppen nicht verhindern können, eher im Gegenteil. Die neuen, bruchartig hereinbrechenden sozialen Bedingungen haben vielmehr die ethisch-moralischen Spannungen erhöht.

In Witmarsum ist die Situation nicht anders. Hier war seit 1951 die *Evangelische Mennoniten Kirchengemeinde* aktiv, von der sich 1958 eine Brüdergemeinde trennte. Dafür schloss sich die Kirchengemeinde 1967 mit der Allianzgemeinde zur *Evangelischen Mennoniten Gemeinde* zusammen. Sie berief sich dabei ausdrücklich auf das Pauluswort der vielgliedrigen Leibgemeinde (KLASSEN 1998). Auch in Witmarsum hat so die landwirtschaftliche Modernisierung, einhergehend mit tiefen sozialen Friktionen, die religiösen Divergenzen verstärkt.

\* Interessant ist dabei, dass Brüder- und Kirchengemeinde vor allem um die Frage stritten, ob bei der Taufe der Ganzkörper- oder der Kännchentaufe der Vorzug zu geben sei. Das Kuriose dieser Diskussion ist, dass Taufe eigentlich nach mennonitischer Auffassung eine individuelle Entscheidung darstellt und insofern der systemintegrative rituelle Charakter nur sekundär sein dürfte. Die sozialen und ethischen Spannungen der 1960er Jahre aber haben vor allem den rituellen Bereich aktiviert, was zu einer Reorganisation der Kongregationen geführt hat. Als sich die sozialen Spannungen während der 1970er Jahre jedoch wieder vermindern, erniedrigen sich auch die religiösen Spannungen und es entwickelt sich wieder ein offenerer Dialog zwischen den Gruppen (KLASSEN 1995).

Während der Militärdiktatur von 1964 bis 1984 kam es in Brasilien zu einer Neubewertung der ethnischen Komponente von Deutschen und Italienern durch die Regierung. Davon blieben auch die Mennoniten nicht unberührt, wie vor allem der Besuch des Staatspräsidenten General Ernesto Geisel in Witmarsum zeigt, der selbst deutscher Abstammung war. Die systemintegrative Stabilisierung des „Deutschen“ valorisierte dabei vor allem traditionelle mennonitische Institutionen wie Schule und Kooperative, die von den Militärs als wesentliche Elemente eines modernen Brasiliens herausgestellt wurden. Die Anerkennung dieser Sozialinstitutionen im brasilianischen Kontext verstärkt so die Integration der Mennoniten in die brasilianische Gesamtgesellschaft.

Seit den 1980er Jahren macht sich nun ein „brasilianischer“ Einfluss sogar bei den religiösen Phänomenen bemerkbar. Dies zeigt sich z.B. an der Diskussion um die charismatischen Bewegungen, die das Zungenreden, Gemeinsames Singen und Tanzen, Krankenheilungen und Ähnliches pflegen und für einige Mennoniten heute sehr attraktiv erscheinen. Zusätzlich hat die verstärkte Sozial- und Missionsarbeit der Mennoniten zur Gründung mehrerer portugiesischsprachiger Gemeinden in Curitiba und Witmarsum geführt; dadurch verändert sich jetzt auch ihr ethnisches Profil.

Dies zeigt sich geradezu beispielhaft an der 70-Jahr-Feier der Einwanderung nach Brasilien. Diese beginnt am Nachmittag des 25. November 2000 mit einer Debatte über das Selbstverständnis der Mennoniten. Dabei wird betont, dass heute das deutsche Kulturelement gleichwertig und partnerschaftlich neben dem luso-brasilianischen stehe. Die Debatte macht den reflexiven Charakter des mennonitischen Selbstverständnisses deutlich. Am Abend der Feier wird von Jugendlichen das Theaterstück „Hunger“ aufgeführt, das an den mennonitischen Exodus und die große Not des Jahres 1930 erinnert. So wird eine Brücke von der eigenen Identitätsgeschichte zur heutigen Sozialarbeit unter armen Lusobrasilianern geschlagen – ein weiteres Zeichen einer gelungenen Sozialintegration. Am nächsten Tag beginnt der Festgottesdienst mit den Grußworten des Curitibaner Bürgermeister Cassio Taniguchi, dessen japanische Familie selbst 1930 nach Brasilien einwanderte, und des Abgeordneten João Claudio Derosso, dessen italienische Vorfahren wie die Mennoniten in Xaxim lebten. Beide betonen die gemeinsame Migration als ein sozialintegratives Medium Brasiliens. Danach bieten Kinder eine szenische Darstellung des Auszugs aus Ägypten: „Der Herr, Dein Gott, will Dich in ein schönes Land bringen ... in ein Land, in dem du nicht kärglich dein Brot essen brauchst, sondern an nichts Mangel leiden wirst“ (5. Mose 8, 7–9). Aus dieser Gnade wächst nach mennonitischer Auffassung die Verpflichtung zu aktiver Sozialintegration in neuer Umgebung: Gutes in der neuen Heimat zu tun, mit gutem Beispiel vorangehen und Christi Ruhm zu verkünden, so wie es die Episteln des Neuen Testaments fordern (Bibel und Pflug 47, 23, 6–7). Zur Überraschung der Festgemeinde stürmen gegen Ende des Gottesdienstes junge Menschen Fahnen schwingend in die große Halle, stimmen evangelikale Kirchenhymnen an und springen tanzend auf die Bühne, so lange, bis die feierliche Stille in lautes Klatschen umschlägt. Symbolisch löst sich die alte sozialintegrative Abschließung der Mennoniten in eine offene Sozialintegration mit brasilianisch-religiösen Mechanismen auf. Nach dem Gottesdienst trifft sich die gesamte Gemeinschaft zum Borst-Essen, jenem berühmten ukrainischen Eintopf, der die verschiedensten Arten von Gemüse und Fleisch schmackhaft vereint: „Das Gastmahl, Wunder des Fleisches und des Geistes, ist die Utopie des Fremden.“ (KRISTEVA 1990, 21)

Der beschriebene Festgottesdienst zeigt mit klarer Symbolik, wie synkretisch inzwischen die Sozialintegration der Mennoniten in Brasilien geworden ist. Die globalen Werte der *agape* des Neuen Testaments finden hier einen neuen lokalen Kontext. Sie demonstrieren, wie ein individualistisches, aber globales christliches Selbstverständnis kombiniert wird mit einer ethnisch begründeten „deutschen“ und „brasilianischen“ Identität und wie dies zu sozialen Organisationsformen führt, die als charakteristisch für die Moderne angesehen werden können.



Der lange Weg der Mennoniten von den ersten Auseinandersetzungen mit den Staatskirchen bis hin zu einer aktiven, modernistisch orientierten Integration in Brasilien zeigt die Narration eines wesentlichen Strukturprinzips der Moderne: die dialektische Kombination von sozialintegrativen und systemintegrativen Elementen in ihrem ständigen Fortschreiten. Brennspiegelartig zeigt das Beispiel auch, wie Elemente der traditionellen Landeskunde und Regionalen Geographie dabei völlig neu bewertet werden müssen. Denn nun wird deutlich, dass es im Zuge der Globalisierung (die viel älter ist als ihre gegenwärtige konjunkturelle Entdeckung) keineswegs die räumliche Verortung von Territorien oder die puristische Konstruktion von ethnischen Merkmalen ist, welche die Basis für eine modernisierte Landeskunde abgeben könnte. Vielmehr sollte eine „Deutsche Landeskunde“ von ihren Rändern her gedacht werden, um ihre „Identitäten“ zu erfassen. Dafür geben die Mennoniten (wie etwa auch die 10–12 Millionen anderen Deutschstämmigen in der Neuen Welt) ein gelebtes Beispiel ab.

## 5 Quellen einer dekonstruktiven Länderkunde

Deutsche als Fremde ebenso wie Fremde in Deutschland (vgl. BADE 1992) gehören unbedingt zu den Kernfragestellungen einer deutschen Landeskunde. Es mag vielleicht ungewohnt erscheinen, aber der Ausblick dieses Beitrages weist deshalb auf ein Land, Brasilien, das für Deutschland peripher erscheint, von dessen Peripherie her sich aber mit großem Gewinn eine deutsche Landeskunde entwickeln lässt.

Brasilien, ein stark religiöses und multiethnisches Land, ist ein Land, in dem fremde Deutsche identitäre Nahrung gefunden haben, geistiger und körperlicher Natur. Die Religion, vor allem die christliche, spielt dabei eine wesentliche Rolle, denn sie hilft mit ihrem globalen Anspruch, die regionalen Ideen von Ethnizität zu überwinden. „Christus rückt die Fremden zusammen“ schreibt Julia KRISTEVA in ihrem bekannten Buch „Fremde sind wir uns selbst“ (1990, 80).

In diesem Zusammenrücken klingt ein spezifischer Akkord mit, ein trinitarischer Dreiklang. Der Dreiklang ist im Neuen Testament der Leib Christi, der sich bei den Mennoniten, wie bei vielen christlichen Gemeinschaften, in dreifacher Weise verräumlicht: in der Geschichte des Evangeliums als Narration, in der Kommunion beim Abendmahl als Verkörperung der personal-sozialen Gemeinschaft und in der *ekklesia*, der Gemeinschaft der Christenmenschen, als einem Netz von abstrakt-sozialen Machtbeziehungen. Die wichtigste Rolle spielt dabei – gerade in der Moderne, wo der Einzelne größere Autonomie besitzt – die zweite Verräumlichung, in der sich die erste diskursive und die dritte sozial-institutionelle Ebene treffen und umstrukturieren. Hier ist der Raum, in dem der sozialen Integration ihre

hervorragende Wirkungsstätte eingeräumt werden muss. Insofern ist Paulus (selber ein Wanderer zwischen der griechischen und jüdischen Welt) ein guter Politiker, ein hervorragender Theologe und ein ausgezeichneter Psychologe zugleich, wenn er aus der Auferstehung Christi jene den Zwiespalt des Emigranten überwindende Kraft gewinnt, die ihn auf seinem Weg zwischen Entfremdung und Wiederfinden begleitet: „Die Fremden können eine Identität nur wiederfinden, wenn sie sich als zugehörig zur selben Heterogenität erkennen, die sie in sich selbst spaltet“ (KRISTEVA 1990, 91).

Die vereinende Spaltung ist auch der Platz, an dem sich eine dekonstruktive Länderkunde im Zeitalter der Globalisierung wiederfinden könnte, eine, die sich nicht an einer Region oder Heimat, einer Landschaft, einem Land oder einem Kontinent festmacht, sondern an der Differenz zwischen Hier und Dort, zwischen Sozial- und Systemintegration. Aus dieser Differenz entstehen, das zeigt das Beispiel der deutschsprachigen Mennoniten, geographische Begriffe der Moderne und Postmoderne, die sich dann im sozialen Leben materiell und territorial wirksam zeigen.

Neugeographisch gesehen leben die deutschsprachigen Mennoniten also in mindestens zwei Ländern, sieht man einmal von ihrer lokalen Lebenswelt in Brasilien ab. Das eine, Deutschland, gibt es nicht so wie sie es leben, denn sie haben dort nie physisch gelebt. Doch es ist ihre reale ethnische Heimat und ist lokalisiert im Nord ihrer diskursiven Landkarte. Auch das andere, Zion, steht für ein Utopisches. Es ist ein Land, in dem sich ubiquitär geistige Nahrung findet und in dem sie ihr Selbstverständnis verankern. Doch dieses Land ist global. Es ist ein Felsen, aus dem das Wasser ihrer Taufe strömt, schließlich heißt es in Psalm 87, 7 von Zion: „In Dir sind alle meine Quellen.“

## Literatur

- ASSMANN, J. 2000: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. Frankfurt/M.
- BADE, A. (Hrsg) 1992: Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland: Migration in Geschichte und Gegenwart. München.
- BECK, U. 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M.
- BECKER, J. 1998: Paulus, der Apostel der Völker. Tübingen.
- BIBEL UND PFLUG No.23, Jg. 47, 2000, S. 5–10.
- DELEUZE, G. 1992: Foucault. Frankfurt/M.
- DYCK, C. 1981: An introduction to Mennonite History. Scottdale, Pa.
- FOUCAULT, M. 1988: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt/M.
- FRÖSCHLE, H. (Hrsg.) 1979: Die Deutschen in Lateinamerika. Schicksal und Leistung. Tübingen.
- GERLACH, H. 1980: Bildband zur Geschichte der Mennoniten. Uelzen-Oldenstadt.
- GIDDENS, A. 1991: Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge.

GIDDENS, A. 1992: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt/New York.

GIDDENS, A. 1995: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt/M.

GOERTZ, H.-J. 1993: Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit. München.

HABERMAS, J. 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Frankfurt/M.

HENKEL, R. 2001: Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie. Stuttgart.

KAPPELER, A. 1993: Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall. München.

KLASSEN, P. 1995: Mennoniten in Brasilien. Band 1: Rio Alto Krauel und Stoltzplateau in Santa Catarina. Bolanden-Weiherhof.

KLASSEN, P. 1998: Mennoniten in Brasilien. Band 2: Siedlungen, Gruppen und Gemeinden in der Zerstreuung. Bolanden-Weiherhof.

KRISTEVA, J. 1990: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt/M.

KÜNG, H. 1994: Das Christentum. Wesen und Geschichte. München, Zürich.

PAULS, P. 1980: Mennoniten in Brasilien: Witmarsum.

PENNER, H. 1955: Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. Karlsruhe.

SAHR, W.-D. 2003a: Zeichen und RaumWELTEN – zur Geographie des Kulturellen. In: Petermanns Geographische Mitteilungen 147, 2, S. 18–27.

SAHR, W.-D. 2003b: Trois mondes entre l'ici-bas et l'au-dela. Reflexions postmodernes sur une géographie de la religion. In: Géographie et Culture, 47, S. 45–65.

SAHR, W.-D.; C.L. LÖWEN SAHR 2000: Menonitas brasileiros às margens do mundo nacional: um estudo de geografia social e cultural. In: Rac'Ga (Curitiba) 4, S. 61–84.

SCHIRAGE, W. 1999: Der erste Brief an die Korinther. Teilband 3: 1. Kor. 11, 17–14, 40. Zürich, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn.

URRY, J. 1989: None but Saints: The transformation of Mennonites in Russia, 1789–1889. Winnipeg.

WACH, J. 1971: Sociology of Religion. Chicago.

WÄIBEL, I. 1955: Die europäische Kolonisation Südbraziens. Bonn. (= Colloquium Geographicum, 4).

us. Bodenheim.

: Ontologie von

nnoniten. Diss.

WEBER, M. 1993: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus.

WERLEN, B. 1995: Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Band 1: Gesellschaft und Raum. Stuttgart (= Erdkundliches Wissen, 116).

WISITZKI, E. 1992: Die Überlebensstrategien der rußlanddeutschen Mennoniten. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.