

»Mennonite rede Plautdietsch«

Konfessionalität und Sprache unter Plattdeutschen der ehemaligen UdSSR

»Menniste rede Plautdietsch« – das ist sicher einer der wichtigsten Sätze meiner Kindheit. Kaum ein anderes Element mennonitischer Kultur ragt so sehr aus der mennonitischen Erfahrung heraus wie die Sprache. Dabei haben die Mennoniten auf ihren vielen Wanderungen von Friesland nach Rußland und von da aus in die weite Welt ein eher gespaltenes Verhältnis zur Sprache, allem voran zu ihrer »plautdietschen« Sprache, die doch nie wirklich als die Sprache galt. So fand sie weder ihren Weg in die Kirche, noch in die Schule oder das Amt. Hier hatte seit der Umstellung der Gottesdienstsprache im Weichseldelta das Hochdeutsch seinen festen Platz. »Met Got rede wie Huchdietsch, Plautdietsch äs fer ahm nech gout jenuch«¹, hörte ich meine Großmutter oft sagen.

In diesem Beitrag geht es darum, die komplexen Beziehungen zwischen Kultur und Sprache einerseits und dem Glauben und der Sprache der Mennoniten andererseits zu beleuchten. Welche Zusammenhänge lassen sich zwischen ihnen herstellen? Inwiefern hat Sprache etwas mit dem Glauben zu tun und der Glaube mit der Sprache?

Es gilt unter Kulturanthropologen als ausgemacht, daß Sprache und Kultur sich wechselseitig stark beeinflussen.² Kultur und Sprache sind korrelative, aufeinander bezogene Begriffe. Plautdietsch und die Kultur der rußlanddeutschen Mennoniten oder besser gesagt der Menniste,³ sind hierfür keine Ausnahme. Ich bin mir wohl der Tatsache bewußt, daß Plautdietsch sich keineswegs nur auf den mennonitischen Kulturraum in Rußland und der Sowjetunion beschränkt. Es gab und es gibt plautdietschsprechende Katholiken, Lutheraner und Adventisten, um nur einige andere konfessionelle Zugehörigkeiten der plattdeutsch Sprechenden in der alten Heimat zu nennen. Es wäre interessant und auch wichtig, den Zusammenhang zwischen Kultur, Glauben und Sprache unter allen Plattdeutschen im russischen Kulturraum zu untersuchen. Hier werde ich jedoch nur die mennonitischen oder präziser die baptomennonitischen⁴ »Plautdietschen« behandeln. Ob es parallele Entwicklungen in den anderen Konfessionen gegeben hat, vermag ich an dieser Stelle nicht zu beantworten.

Sprache und Identität

Bernhard E. Meland⁵ schreibt in seiner Theologie der Kultur, daß es die Spra-

che eines Volkes ist, die die kulturelle Entwicklung der Ethnie genau registriert, weil sie diese zum Ausdruck zu bringen hilft. An der Sprache wird deshalb die kulturell-religiöse Entwicklung eines Volkes am deutlichsten ablesbar. Sprache und Geschichte eines Volkes sind organisch aufeinander bezogen. Wer die Geschichte der Plautdietschen »Baptomennoniten« studieren möchte, wird am Studium der Sprache, ja besser der Sprachen, dieser Menschen nicht vorbeigehen können. Hat sich doch diese Gruppe von Anfang an als ein Volk auf dem Weg, ein Wanderer zwischen den Kulturen und den Sprachen erwiesen.

Für die Geschichte der Mennoniten in Rußland und der Sowjetunion sind es allen voran Plautdietsch und Hochdeutsch. Dabei sprach man im Alltag Platt. Hochdeutsch dagegen war dem Gottesdienst, der Schule und dem Amt vorbehalten. Die Entwicklung dieser doppelsprachigen Struktur geht wohl auf die Erfahrung in Preußen zurück, wo die Mennoniten seit 1772 unter den Druck des preußischen Staates gerieten, als die von den Mennoniten besiedelten Landesteile an Preußen fielen und die Mennoniten nach und nach zum Hochdeutschen im Gottesdienst übergingen. Holländisch als Alltags- und Gottesdienstsprache ging auch im offiziellen Gemeindeleben zurück.⁶ Diese Tatsache wird übrigens manchmal als einer der Gründe für die Auswanderung der Mennoniten nach Rußland angeführt.⁷ Eine Entwicklung, die sich durch die Russifizierungs- und Militarisierungspolitik des russischen Staates in den 1870er Jahren durch die Auswanderung nach Nordamerika und dann nach Paraguay wiederholen sollte. In den beiden letzten Fällen sah man Hochdeutsch als Gottesdienst- und Amtssprache gefährdet und befürchtete eine Glaubensverflachung als Resultat. 18000 Mennoniten verließen so Rußland Anfang der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts. Ausdrücklich kritisierten die Zurückgebliebenen die zu starke Identifikation des Glaubens mit der deutschen Sprache. Cornelius Dyck schreibt: »Unter solchen, die zurückgeblieben waren, war ein Kritiker, der behauptete, zu viele Mennoniten würden ihren Glauben mit der deutschen Sprache identifizieren, wobei doch in Christus weder Jude, noch Grieche, noch Skythe ist.«⁸

Die Parallelstruktur von Platt- und Hochdeutsch hat sich so sicher erst in Rußland oder seit der Auswanderung der Mennoniten nach Rußland entwickelt und ist schließlich zum Bestandteil der Kultur geworden. Das ist ein in Immigrantengruppen nicht seltener Vorgang; man übernimmt nicht die Gast-, sondern die eben verlassene Heimatkultur mit ihrer Sprache als Identifikationsmerkmal der Gruppe, auch wenn diese Kultur und Sprache vorher als bedrohlich empfunden wurden und zur Auswanderung zwangen. Dieses soziologische Prinzip wurde im Falle der Mennoniten in Rußland durch den

Aufbau eigener »deutscher« Kolonien, die im ständigen Kontakt mit der verlassenen deutschen Heimat standen, noch begünstigt. John B. Toews schreibt dazu: »Plattdeutsch verstärkte täglich die Ethnizität, während Hochdeutsch, verbunden mit einer ständigen Verbindung nach Deutschland, für die religiöse und kulturelle Identität sorgte.«⁹ Nicht von ungefähr warf der Russe A. A. Welizin in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts den Mennoniten vor, »ihr Herz in Berlin zu haben«¹⁰. Und der Deutsche E. Schmidt-München entdeckte in manchen von ihnen in den Wirren des Ersten Weltkrieges einen deutschen Patrioten.¹¹ Die noch in Preußen heftig umkämpfte hochdeutsche Sprache hatte offensichtlich ihren Weg in die Lebenswelt der Mennoniten gefunden und ist bereits Mitte des 19. Jahrhunderts fester Bestandteil der Kultur. Plattdeutsch dagegen bestimmte den Alltag.

Die sozio-psychologischen Motive der Doppelsprachigkeit allein würden jedoch das Phänomen nicht genügend erklären. Wie wir im Zitat von Cornelius J. Dyck gesehen haben, wurde die Gefährdung der deutschen Sprache durch die Russifizierungspolitik der Staatsmacht sehr früh mit der Gefährdung des Glaubens verbunden. Ein Vorgang, der sich nur mit dem zum »Dogma« erhobenen Nonkonformismus der Mennoniten erklären läßt. Es ist die Zwei-Reiche-Lehre der Täufer, die ein gesellschaftlich eingebundenes Leben der Gemeinde Jesu unmöglich macht. Die Gemeinde ist das sichtbar gewordene Reich Gottes auf Erden.¹² Es geht in ihr nicht nur um geistlich-religiöse Belange, sondern um die totale Existenz der Christen auf Erden. Die Gesellschaft dagegen gehört dem anderen Reich, dem Reich des Bösen an. Eine sozio-kulturelle Gemeinschaft mit einer so identifizierten Umwelt mußte als Gefährdung des Glaubens erscheinen. Die Einführung des Hochdeutschen als *lingua franca* der Mennoniten erlaubte es, sich kulturell von der russischen Umwelt zu isolieren. Den Gebrauch dieser Sprache auf religiös-kulturelle Werte zu reduzieren, verschloß außerdem den Alltag der Gläubigen vor dem Einfluß einer hochentwickelten Kultursprache. Deutschland als Heimat war weit, und die kulturellen Einflüsse dieser Heimat ließen sich relativ leicht eindämmen. Säkularisierung wurde damit auf ein gewisses Minimum reduziert, zumal die Masse der »Plautdietschen« ihre hochdeutschen Kenntnisse dank des arbeitsintensiven Alltags nur auf das Wesentliche beschränkten. Die Doppelsprachigkeit wurde auf diese Weise zum Instrument der Glaubenskonservierung. So entstand jene Mischung zwischen Religion und Ethnos, die für die Mennoniten Rußlands typisch war.

Heute steht es auch für sonst völlig auf kirchliche Belange konzentrierte Personen fest: Wir Mennoniten sind nicht nur eine Glaubengemeinschaft, sondern ein Volk. Stellvertretend für viele andere Äußerungen zitiere ich hier die

Worte Pastor Nikolai Reimers aus seinem Vorwort für den überaus voluminösen Bildband von Adina Reger und Delbert Plett: »Unser Volk ist schon 450 Jahre mit verschiedenen Völkern gewandert. Das besondere an unserem Volk ist, das es ein Glaubensvolk ist. Mennoniten sind ein Volk, das keine bestimmte Heimat hat.«¹³

Das Mennonitentum begann als Glaubensbewegung, die sich im Laufe ihrer Geschichte immer mehr zu einer religiös-ethnischen Gruppe entwickelte. Es ist sicher falsch, wie Reimer es tat, zu behaupten, die Mennoniten seien von Anfang an ein Volk gewesen. Eine solche Behauptung läßt sich geschichtlich nicht halten. Aber sie sind es geworden. Gründe hierfür können nur im Detail besprochen werden. Sie liegen sowohl im Glaubenskodex der Mennoniten, allen voran im Nonkonformismus, als auch in den ständigen Verfolgungen der Gläubigen durch die jeweilige Umwelt.¹⁴ Als Resultat einer solchen überaus komplexen Geschichtsentwicklung entstand »unser Mennoniten-völkchen« – eine ethnokonfessionelle Erscheinung, die ihresgleichen sucht. Laut E. K. Francis, einem römisch-katholischen Soziologen, der als einer der wenigen die Rußlandmennoniten soziologisch untersuchte, fand dieser Prozeß zwischen 1790 und 1870 statt.¹⁵ Er setzt mit der Auswanderung der Mennoniten aus Preußen nach Rußland ein und ist mit Beginn rigoroser Russifizierungsversuche seitens des Russischen Staates in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts abgeschlossen. Aus einer Glaubensbewegung wird ein Volk, das sich bei aller Vielfalt im Bekenntnis, als eine Ethnie versteht. Seit 1870 haben die »plautdietschen« Mennoniten in Rußland trotz aller konfessioneller Unterschiede und Auseinandersetzungen als Volk zusammengehalten.

Ethnokonfessionalität als Basis mennonitischer Glaubens-Erfahrung

Die Rußlandmennoniten sind also eine ethnokonfessionelle Erscheinung. »In den Strukturen einer solchen ganzheitlich begriffenen Gemeinschaft wird Profanes sakral und Sakrales alltäglich.«¹⁶ Die Entwicklung des Hochdeutschen zur Sprache des Gottesdienstes, der Bildung und der Kultur und damit zum Garanten des Glaubens ist hierfür ein gutes Beispiel. Wir haben diese Tendenzen bereits unter den Aussiedlern nach Nordamerika in den frühen 70er Jahren des 19. Jahrhunderts beobachtet. Im Laufe der Geschichte haben sich diese Tendenzen nur noch verstärkt. »Die Unterdrückung der Sprache und des nationalen Bewußtseins an sich im Sowjetstaat mußte, psychologisch gesehen, auch als Unterdrückung des Glaubens verstanden werden. Nicht ganz zu unrecht gingen viele Mennoniten davon aus, daß beim Verlust des einen Faktors – der Sprache als eines Stücks der Kultur – auch der andere, der Glaube, gefährdet sei. Umgekehrt zog eine nationale Besinnung oft eine reli-

giöse nach sich. Beide Faktoren greifen eng ineinander und bilden zusammen das starke mennonitische Selbstbewußtsein.«¹⁷

Diesen Zusammenhang haben auch sowjetische Religionsforscher entdeckt. Sie vermuteten hinter dem oft ausgesprochenen Interesse der Mennoniten, ihre deutsche Sprache erlernen und beizubehalten zu dürfen, nicht zu Unrecht handfeste religiöse Motive,¹⁸ wie folgender Einblick in die Nachkriegsbeziehungen der Mennoniten zu den Evangeliumschristen-Baptisten in der Sowjetunion zeigt.

Offiziell konnte sich nach dem Zweiten Weltkrieg kein Mennonit zum Gottesdienst versammeln. Viele suchten daher Zuflucht in den Gemeinden der russischen Evangeliumschristen-Baptisten. Zum Anschluß an die jeweilige Gemeinde kam es allerdings oft erst nach der offiziellen Zusage, auch Gottesdienste in deutscher Sprache anbieten zu dürfen. So berichtet Adolf Seiler über den Anschluß mennonitischer Geschwister an die Baptistengemeinde Kalininskoje im Jahre 1957, der nur nach der Zusage des Superintendenten, auch Ansprachen und Gesang in deutscher Sprache zuzulassen, zustande kam.¹⁹ Als sich 1960 die Bestimmungen für die Gemeinden änderten und die deutschen Elemente aus dem Gottesdienst entfernt wurden, verließ ein Großteil der mennonitischen Geschwister die Gemeinde wieder.²⁰ Die Wiedervereinigung zwei Jahre später wurde nur möglich, weil man der Einrichtung einer deutschen Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde zustimmte.²¹ Ähnliches ist vielerorts passiert. Auch der 1966 vollzogene angebliche Anschluß der Mennoniten-Brüdergemeinden an den Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten war vor allem vom Wunsch nach eigenen deutschen Gottesdiensten getragen.²² Wie stark dieses Kriterium die Beitrittsdiskussion bestimmte, zeigt das Verhalten der mennonitischen Delegierten. Nicht alle mennonitischen Vertreter auf dem Allunionskongreß der Evangeliumschristen Baptisten 1966 in Moskau unterschrieben die Beitrittserklärung. Zu den Verweigerern gehörten vor allem Vertreter der Mennoniten-Brüdergemeinden aus Karaganda und Omsk. Laut Walter Sawatsky verweigerten sie ihre Unterschriften, weil sie den »Verlust ihrer mennonitischen Identität, zu der insbesondere die deutsche Sprache gehörte«²³, befürchteten.²⁴

Auch die Entstehung der autonomen Bewegung unter den Mennoniten-Brüdergemeinden wurde von deutschnationalen Motiven geleitet. So zum Beispiel in der MBG Karaganda, der ersten autonom von Moskau registrierten mennonitischen Gemeinschaft. Diese Gemeinde übernahm nicht nur die Bezeichnung »Deutsche Mennoniten-Brüdergemeinde«, sondern nahm das Bekenntnis zur deutschen Sprache in ihr Glaubensbekenntnis auf.²⁵ Für eine mennonitische Gemeinschaft ein einmaliger Vorgang. Wie wichtig den Vä-

tern der Karagandiner Mennoniten-Brüdergemeinde der Bezug zur Sprache war, zeigt die Aussage eines der Ältesten dieser Gemeinde, Heinrich Wölk, zu den Überlegungen der Mennoniten-Brüdergemeinde in Kanada, ihren Namen zu ändern. Wölk kommentierte: »Erst verliert man die Sprache, dann den Namen und dann den Glauben.«²⁶ Deutlicher kann der ganzheitliche Zusammenhang zwischen Glaube und Kultur, wie dies in einer ethnokonfessionellen Gemeinschaft üblich ist, nicht ausgedrückt werden.

Was trieb die Mennoniten dazu, an dem ethnokonfessionellen Charakter ihres Glaubens festzuhalten. War es der Kampf ums ethnische Überleben? Glaubte man, so eher den angefochtenen Glauben an Gott aufrecht erhalten zu können? Ist es ihre »koloniale Volksmentalität«, die sie immer wieder mit einer unwiderstehlichen nostalgischen Sehnsucht nach dem verlorenen kolonialen Paradies in den Steppen Rußlands erfüllte? Oder ist es die Theologie, der Glaube selbst, der Volkscharakter und Glaube miteinander verbindet und den Zwang zur Ethnokonfessionalität schafft?

Es ist nicht einfach, eine adäquate Antwort auf diese Fragen zu finden. Fest steht, die Mennoniten haben ihre goldenen Jahre in Rußland in ihren Kolonien erlebt, in denen sie zu Wohlstand gelangten. Diese Kolonien waren vom Prinzip der Zweisprachigkeit getragen. Und der Glaube der Kolonisten wurde auf deutsch formuliert. »Met Got rede wie ditsch, unja ons plautdietsch. So weret emma, en so wout dout emma bliewe.«²⁷ Das so formulierte »plautdietsche« mennonitische Experiment war erfolgreich. Warum sollte man es dann nicht zum »Dogma« erheben.

Ethnokonfessionalität als Überlebensstrategie

Die meisten soziologischen Untersuchungen zum mennonitischen Experiment in Rußland sind sich in der Sache einig. Es ist dieser ethnokonfessionelle Charakter, der den deutschsprachigen Mennoniten in Rußland das ethnische und zum Teil auch das religiöse Überleben sicherte. In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts ist das mennonitische Glaubensleben faktisch ausgelöscht worden. Heinrich und Gerhard Wölk treffen die Sache sehr genau, wenn sie die Situation mit folgenden Worten beschreiben: »Die Gemeinden zerstört, die Prediger verbannt, verjagt, zum Teil vernichtet. Es war im ganzen Lande kein Platz, kein Ort zu finden, wo noch geistliche Speise ausgeteilt wurde.«²⁸ Ein öffentliches Glaubensleben der Mennoniten nach 1937 existierte praktisch nicht mehr. Wer nicht unter dem Druck der Sowjets geistlich »einknickte«, wurde gezwungen, seinen Glauben im tiefsten Untergrund zu praktizieren. Die Wölks sprechen von einem Leben »in der Mitte der Wüste«.²⁹ »Das einzige, was den wahrhaft Gläubigen nicht genommen

werden konnte, war das Gebet im Verborgenen.«³⁰ Es ist verständlich, daß angesichts einer solchen Vernichtung die Frage gestellt wird: Wie konnte da noch Glaubensleben erhalten werden?

Die Antwort muß in der mennonitischen Familie gesucht werden. Und hier ganz besonders in der Rolle der Frau und Mutter.³¹ Es ist die Familie, der in der ethnokonfessionellen Struktur der mennonitischen Lebenswelt eine zentrale religiöse Erziehungsrolle zukam. Ohne diese feste familiäre Struktur ist weder der soziale noch religiöse Zusammenhalt der Mennoniten denkbar. Ein Zusammenhang, der auch von den atheistischen Propagandisten offensichtlich richtig erkannt wurde. Krestjaninow schreibt über die Gefahren, die von der mennonitischen Familie ausgehen: »In diesem Zusammenhang muß gesagt werden, daß in der Erhaltung religiöser Vorstellungen, Bräuche und Traditionen im Familienalltag der Frau nicht gerade die letzte Rolle zufällt.«³² Es ist vor allem die Frau, die hier als Hüterin des Glaubens begriffen wird.³³ Und die Frauen waren es dann auch, die durch alle Verfolgung und Not die Aufgabe und die Last der Glaubensvermittlung übernahmen. Oft geschah es mittels und dank der für die Verfolger kaum zugänglichen plattdeutschen Sprache. So wurden die Sprache und die nationale Zugehörigkeit zum Vehikel der Glaubensvermittlung. Je mehr man das Deutschtum der Mennoniten unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges in Frage stellte, desto intensiver wurde die Identifikation von Glaube und Volkszugehörigkeit. Beides wurde verfolgt, beides wurde gehaßt, und beides mußte nun erhalten werden, um rein physisch als Deutsche im Land des Horrors zu überleben. Die Verfolgung des Glaubens und des Volkes führte zu jener sozialen Atmosphäre, in der der angeschlagene Glaube wieder gedeihen konnte. Die Erweckung in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren, die das ganze Land überzog, ist dafür ein anschauliches Beispiel. Francis konstatiert: »Solange der Mennonit ein Teil der lokalen Gemeinschaft bleibt, in der mennonitische Traditionen und Werte immer noch dominieren, wird weder Säkularisierung noch Gottlosigkeit sein religiöses Erbe ganz auslöschen oder die sozialen Kontrollmechanismen der Kirche eliminieren können.«³⁴

Ethnokonfessionalität als missionarisches Problem

Auf einem anderen Gebiet sollte sich jedoch der ethnokonfessionelle Charakter der mennonitischen Glaubensgemeinschaft bald als Hindernis, ja als ausgesprochenes Problem erweisen. Gemeint ist die Mission. Über die Mission und Missionslosigkeit der Mennoniten in Rußland ist bereits einiges und zum Teil recht Kontroverses geschrieben worden.³⁵ Fest steht, daß die Mennoniten ein relativ gebrochenes Verhältnis zur Evangelisation unter den an-

dersgläubigen Christen, besonders den Russen, hatten, was auf die Einschränkung im Manifest Katharinas II. vom 22. Juli 1763 zurückzuführen ist. Darin sicherte die Zarin den deutschen Einwanderern zwar Religionsfreiheit zu, gebot aber ausdrücklich in Paragraph IV, »keinen in Rußland wohnenden Glaubensgenossen, unter gar keinem Vorwande zur Annehmung, oder Beipflichtung seines Glaubens und seiner Gemeinde zu bereden und zu verbreiten, falls er sich nicht der Furcht der Strafe nach aller Strenge unserer Gesetze auszusetzen gesonnen ist.« Dieses Verbot der Missionierung schloß jedoch ausdrücklich die nicht-christlichen Völker des Reiches aus. Hierzu besagt das gleiche Manifest: »Hiervon sind allerdings an unserem Reich angrenzende, dem mohammedanischen Glauben zugetane Nationen ausgeschlossen, als welche wir nicht nur auf eine anständige Art zu christlichen Religion zu neigen, sondern auch sich selbige untertänig zu machen, einem jeden erlauben und gestatten.«³⁶ Das Manifest schützte zwar die etablierten Kirchen vor einer aggressiven Abwerbung, gebot jedoch zugleich Mission unter den Nichtchristen. Beides hat die Mennoniten bis Mitte des 19. Jahrhunderts relativ wenig beschäftigt. Jedenfalls sind uns keine Missionierungsversuche bekannt.³⁷ Das Interesse für die Mission wird erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts geweckt. Die erste Spende von 300 Talern für die Heidenmission wurde 1854 vom Gnadenfelder Missionsverein in der Molotschna an die mennonitischen Brüder in Holland geschickt, die den Missionar Peter Janz nach Java im heutigen Indonesien entsandt hatten.³⁸ Bald darauf entwickelte sich eine rege Unterstützung der Außenmission in Indonesien, Indien und Afrika.³⁹

Die missionarische Arbeit in Rußland selbst gestaltete sich dagegen schwierig. In Bezug auf die Missionierung der orthodoxen Russen und Ukrainer mag vor allem die Angst vor der Strafe durch den Staat und dem möglichen Entzug der Privilegien im Vordergrund gestanden haben. Man beachte nur den erbitterten Kampf der Mennoniten-Brüdergemeinde um die Anerkennung als Mennoniten.⁴⁰ Doch in Bezug auf die nicht-christlichen Völker, die von Anfang an die mennonitischen Ansiedlungen umgaben, vermag ein solches Argument nicht zu überzeugen. Bestand da eventuell die Angst, die zu bekehrenden Heiden müßten in die mennonitische Welt mit integriert werden, was unmittelbare Konsequenzen für das »Deutschtum« der Gemeinden haben würde?

Ich glaube schon. Beispiele hierfür bietet uns die Geschichte zuhauf. Einen Fall unter vielen anderen will ich an dieser Stelle anführen. Seit 1908 versuchten Missionare der Allianzbibelschule Berlin (heute Wiedenest), Martin Thielmann und Rudolf Bohn (später auch andere), zusammen mit den Mennoniten in Kirgisien eine Missionsarbeit unter den Kirgisen aufzubauen.⁴¹ Die

Gemeinden im Talas-Gebiet unterstützten dieses Vorhaben. Allerdings stießen die Missionare bald auf ein nahezu unüberwindbares Problem. Den Kirgisen kam der Glaube der Mennoniten vor allem als »deutscher Glaube« vor. Sobald einer von ihnen Interesse für den Glauben an Christus zeigte, stempelte man ihn als »Niemetz« (d. h. Deutschen) ab, und seine Aussonderung aus dem eigenen Volksverband war programmiert.⁴² Auf der anderen Seite weigerten sich die Mennoniten, neubekehrte Kirgisen in ihre Gemeinden aufzunehmen.⁴³ Die Missionare sahen sich schließlich gezwungen, eine neue Gemeinde ins Leben zu rufen, die sich bewußt von den Mennoniten, ihrem Namen und ihrer ethnokonfessionellen Bindung trennte. Im Jahre 1918 wurde diese Gemeinde gegründet.⁴⁴

Das »Deutschtum« der rußländischen Mennoniten hat sich in Rußland und der Sowjetunion, aber auch außerhalb Rußlands als missionarisches Problem erwiesen. Calvin Redekop sprach an dieser Stelle von der »Ethnischen Falle«⁴⁵. Diese Falle zu überwinden, erwies sich für die deutschsprachigen Mennoniten als überaus schwierig.

Sprache und Glaubensidentität

Der Weg der Mennoniten in die Mission und der Dialog mit der Gesellschaft und ihrer Kultur haben sich als äußerst beschwerlich erwiesen. Sie wollten Mission, weil ihr Bibelverständnis das den Glaubensbrüdern gebot, und sie fürchteten die Mission, weil diese immer wieder an den Grundfesten des Volksverständnisses rüttelte. Ein überaus deutliches Beispiel ist der Versuch der Rußlandmennoniten, im Jahr 1914 eine gemeinsame Evangelisch-Mennonitische Konfession in Rußland zu etablieren.⁴⁶ Das Anliegen wurde vor allem von der Vision einiger herausragender mennonitischer Persönlichkeiten getragen, die nach mehr gesellschaftlicher Akzeptanz und größeren missionarischen Möglichkeiten im Land strebten. Einer dieser Personen war der Historiker Peter M. Friesen. Die Reaktion auf diesen Vorstoß war typisch. Die alten Befürchtungen, die Mennoniten könnten durch die Neuerungen und vor allem durch die Mission ihre ethnische Identität verlieren, wurden wach. Das Projekt scheiterte. Enttäuscht nahm Peter M. Friesen zu den Vorgängen in seinem berühmt gewordenen Aufsatz *Konfession oder Sekte?*⁴⁷ Stellung. Darin macht er deutlich, daß es unter anderem die koloniale Enge einer zur Ethnie erstarrten Konfession sei, die offensiv missionarische Glaubensidentität verhindert.

Ähnliche Erfahrungen haben Mennoniten in ihrer bewegten Geschichte oft gemacht. Das zeigen die Erfahrungen der Mennoniten in Nordamerika, aber auch in Brasilien und Paraguay. In Nordamerika ist eine seit Jahren geführte

Diskussion zur theologischen und ethnischen Identität der Mennoniten entbrannt.⁴⁸ Dabei wird immer deutlicher, daß mennonitische Charakteristika, die die ethnokonfessionelle Einheit begründet haben und immer noch begründen, weniger deutsch-kultureller, sondern primär konfessioneller Natur sind. Der amerikanische Soziologe E. K. Francis stellte in seiner Analyse des Zusammenlebens der Rußland-Mennoniten in der Provinz Manitoba, Kanada, bereits 1955 fest, daß die wesentlichen Eckpfeiler der ethnisch-religiösen Einheit unter ihnen Glaube, Gemeinde und Familie sind.⁴⁹ Die Sprachspiele in diesem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle und stelle im kanadischen Kontext eher eine Bremse als einen Motor für die Glaubensentwicklung dar.

Auf der gleichen Linie liegen eine Reihe weiterer Studien, allen voran die Studie des Politologen und langjährigen Kirchenführers der Mennoniten Brüdergemeinde Kanadas, John H. Redekop.⁵⁰ Redekop verlangt in seiner Studie zur Identität der Mennoniten, die unheilige Allianz zwischen dem Kulturmennonitismus und Glaube aufzugeben, weil sie als permanenter Bremsklotz missionarischen Gemeindebau verhindere. In der Tat hat die Aufgabe der deutschen Sprache als Gottesdienstsprache in Kanada, ja die Aufgabe einer *lingua franca* an sich für die mennonitischen Gemeinden Kanadas nicht, wie befürchtet, zu einer Degradierung des Glaubens, sondern im Gegenteil zum missionarischen Aufbruch im Land geführt.

Ein Beispiel soll diese Entwicklung verdeutlichen. Anfang der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts besuchte ich zum ersten Mal die Mennoniten-Brüdergemeinde in Vancouver (B.C.). Freundlich bat der Pastor der Gemeinde mich, darauf zu achten, sowohl Englisch als auch Deutsch zu predigen. Ich versuchte den Spagat zwischen den beiden Sprachen und absolvierte meine Aufgabe mehr schlecht als recht. Weder die deutschsprachigen noch die anglophonen Zuhörer konnten sich einen Reim aus meiner ganzen Predigt machen. Der ganze Gottesdienst lief in dieser Manier ab. »Wir sind eine deutsche Mennoniten-Brüdergemeinde, und wir wollen es auch bleiben«, teilte mir der ältere Pastor stolz mit. Heute ist er längst verstorben. Die Gemeinde hatte sich noch kurz vor ihrer Auflösung besonnen und begann, auch in anderen Sprachen Gottesdienste anzubieten. Heute sind es vier Mennoniten-Brüdergemeinden, unter anderem eine chinesische und eine griechische, die sich das Gemeindehaus für ihre Gottesdienste teilen. Die Mennoniten Kanadas führen heutzutage ihren Gottesdienst in über siebenzig Sprachen durch. Ein wahrer missionarischer Aufbruch, der sich auch im internationalen Vergleich sehen läßt.

Begründet also die Sprache den Glauben? Nein, sie tut es nicht. Fördert die

Sprache den Glauben? Wohl kaum. Aber ohne eine Sprache kann der Glaube nicht gelebt werden, denn der Glaube kommt bekanntlich aus der Verkündigung (Römer 10,10), und diese muß in eine Sprache gefaßt werden.

Für die »plautdietschen« Mennoniten in Deutschland wäre es ratsam, aus diesen Beobachtungen eine Lehre zu ziehen. Die Beschäftigung mit Plautdietsch sowie Hochdeutsch ist ein ehrenvolles Unterfangen, aber zur Begründung des Glaubens ist sie entbehrlich. Das Beispiel der »deutschen Kolonie« in den Steppen Rußlands ist von großem historischen Interesse, es kann aber nicht als Vorbild für einen missionarischen Gemeindebau dienen. Die sozialen Verdienste dieser Kolonien, so hoch sie gepriesen werden können und müssen, stehen für die Mennoniten als Glaubensgemeinschaft in keiner bemerkenswerten Relation zu ihrem missionarischen Auftrag. Die Heilige Schrift lehrt uns nicht, mit aller Energie dafür zu sorgen, auch unter den Juden ein »Plautdietscher« zu bleiben, sondern den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu werden, um diese für den Glauben zu gewinnen. Nicht kulturelle Konservierung, sondern Inkulturation, die Inkarnation in Kultur, Sprache und Gesellschaft ist der biblische Auftrag. So lebten die frühen Täufer, allen voran Menno Simons. Und so lebten unsere plattdeutschen Väter in Rußland in ihrer breiten Mehrheit nicht. Wir sollten uns auf die Wurzeln unserer Tradition und nicht auf deren geschichtlichen Spuren besinnen.

Anmerkungen

- 1 Mit Gott reden wir Hochdeutsch, Plattdeutsch ist für ihn nicht gut genug.
- 2 Paul G. Hiebert, *Cultural Anthropology*, Grand Rapids 1976, S. 121.
- 3 Ich verwende hier bewußt den Ausdruck »Menniste« für die mennonitische Ethnie im Unterschied zu Mennoniten, womit eher die Glaubensgemeinschaft beschrieben wird. Zur Genese des Namens Mennonit, siehe Harold S. Bender, Art. »Mennonite«, in: *Mennonite Encyclopedia*, Bd. 3, Scottdale 1957, S. 611–616.
- 4 Zum Begriff s. Johannes Reimer, *Auf der Suche nach Identität*, Lage 1996, S. 99ff.
- 5 Bernhard E. Meland, *Fallible Forms & Symbols. Discourses of Method in a Theology of Culture*, Philadelphia, Pa., 1976, S. 34.
- 5 Cornelius J. Dyck, *An Introduction to Mennonite History*. Scottdale 1981, S.162. Ob es allerdings nur der Druck des Staates war, ist zu bezweifeln. Offensichtlich fand eine graduelle Öffnung der Mennoniten im Weichsel-Delta statt, die von den Konservativeren in der Gemeinde als Bedrohung angesehen wurde.
- 6 John B. Toews, *Czars, Sowjets & Mennonites*, Newton, Kansas 1982, S. 3.
- 7 Cornelius J. Dyck, *An Introduction*, S. 181.
- 8 John B. Toews, *Czars, Sowjets & Mennonites*, Newton, Kansas 1982, S. 7.
- 9 Zit. nach Peter Rahn, *Mennoniten in der Umgebung von Omsk*, Winnipeg o. J., S. 50.
- 10 E. Schmidt-München, *Die deutschen Bauern in Südrußland*, Berlin 1917, S. 22.
- 11 Zu der Frage siehe meinen Aufsatz *Mission zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu*, in: Klaus Brinkmann, Ernst Schrapp (Hg.), *Gott – der Herr der Geschichte*. Heilsge-

schichte in Bibel und Mission, Wuppertal 1998, S. 99–109.

12 Adina Reger und Delbert Plett, *Diese Steine. Die Rußlandmennoniten*, Steinbach 2001, S. 14.

13 Siehe dazu meinen Aufsatz: Zwischen Tradition und Auftrag. Historische Wurzeln rußlanddeutscher Glaubensüberzeugungen, in: *Theologisches Gespräch* Heft 4, 2006, S. 158–178.

14 E. K. Francis, *The Russian Mennonites: From Religious to Ethnic Group*, in: *American Journal of Sociology* 54 (Sept.), S. 101–107; S. auch: Ders., *In Search of Utopia*, Glencoe 1955; Calvin Redekop, *Mennonite Society*, Baltimore und London 1986, S. 332ff.

15 Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 59.

16 Ebd.

17 So beispielsweise A. N. Ipatov, *Mennonity*, Moskva 1978, S. 195; s. auch R. I. Puchkov, *O sootnoschenii konfessionalnoj i etnitscheskoj obschnosti*, in: *Sovetskaja etnografija* 6/1973, S. 51–65; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 59.

18 Adolf Seiler, *Unverdiente Gnadenwunder in meinem Leben*, Neuwied o. J., S. 143.

19 Ebd., S. 144.

20 Ebd., S. 147.

21 Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 77. Zu der Problematik um diesen angeblichen Anschluß siehe meine Ausführungen, in: Ebd., S. 73ff.

22 Walter Sawatsky, *Mennonite Congregations in the Soviet Union Today*, in: *Mennonite Life* 33, 1/1978, S. 19; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 75.

23 Mit Recht so, erwies sich gerade der Allunionsrat als Vollzugsinstrument der sowjetischen Russifizierungspolitik. Siehe in diesem Zusammenhang die Kampfschrift von Anatoli Rudenko, *Gegen die Administrative Psychose*, Moskva 1991. Rudenko zeigt anschaulich wie stark die zentrale Verwaltung des ECHB Bundes einzelne Gemeinden zu dominieren versuchte. Siehe auch Reimer, *Auf der Suche*, S. 110–111.

24 Heinrich und Gerhard Wölk, *Die Mennoniten-Brüdergemeinde in Rußland 1925–1980*. Ein Beitrag zur Geschichte, Fresno 1981, S. 129–133. Mir ist kein weiteres Glaubensbekenntnis dieser Art bekannt. Siehe Howard John Loewen, *One Lord, One Church, One Hope, and One God. Mennonite Confessions of Faith*, Fresno 1985.

25 Gerhard Wölk, *Mennonitischen Brüder in der Sowjetunion*, in: *Mennonitische Rundschau*, Nr. 17 vom 14. April 1988, S. 3f.

26 Mit Gott reden wir Deutsch. Unter uns Plattdeutsch. So war es immer, und so wird es auch immer bleiben.

27 Heinrich und Gerhard Wölk, *Die Mennoniten-Brüdergemeinde*, S. 141. Zur Situation des Glaubenslebens s. auch J. A. Toews, *A History of the Mennonite Brethren Church*, Hillsboro, S. 122; John B. Toews, *Czars, Sowjets & Mennonites*, S. 162; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 53ff.

28 Wölk, *Mennoniten-Brüdergemeinde*, S. 32; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 55.

29 Ebd., S. 33; Johannes Reimer, *Auf der Suche*, S. 55.

30 Ebd., S. 56.

31 V. F. Krestjaninow, *Mennonity*, Moskva 1967, S. 183.

32 Siehe auch P. P. Jaschin, *Ideologija i praktika evangeljskich christian-baptistov*, Charkov 1984, S. 24.

33 Francis, E. K. *In Search of Utopia*, S. 277; Calvin Redekop, *Mennonite Society*, S. 292.

34 Als neuere Veröffentlichungen siehe: Hans Kasdorf, Peter Penner, *Russians, North Ame-*

- ricans and Telugas: The Mennonite Brethren Mission in India, Winnipeg 1997.
- 35 Zit. nach Mathilde Haeberl, Heimatbuch der Landsmannschaft der Deutschen aus Rußland, 1973–1981, Stuttgart 1981, S. 34.
- 36 Peter Klassen, Die Mennoniten in Paraguay, Bolanden-Weierhof 1991, S. 124.
- 37 Ebd., S. 124.
- 38 Peter M. Friesen, Altevangelische Mennonitische Bruderschaft in Rußland 1789–1910, Halbstadt 1911, S. 548f., 568; Peter Klassen, a.a.O., S. 124; Johannes Reimer, Ein russisches Gebäude mit einer holländischen Fassade. Zu den Anfängen der europäischen mennonitischen Mission, in: Mission im Zeichen des Friedens. Beiträge zur Geschichte täuferisch-mennonitischer Mission, hrsg. von Heinrich Klassen und Johannes Reimer, Lage 2003, S. 141–164.
- 39 Heinrich Löwen, In Vergessenheit geratene Beziehungen, Bielefeld 1989, S. 41–49.
- 40 Siehe dazu Johannes Reimer, Seine letzten Worte waren ein Lied. Martin Thielmann. Leben und Wirken des Kirgisen Missionaren, Lage 1997.
- 41 Ebd., S. 73f.
- 42 Ebd., S. 90.
- 43 Ebd., S. 91.
- 44 Calvin Redekop, Mennonite Society, S. 319. Siehe zu der Kritik des Ethnozentrismus in den mennonitischen Gemeinden auch: John Redekop, A People Apart: Ethnicity and the Mennonite Brethren, Hillsboro 1987; Calvin Redekop and Sam Steiner, Mennonite Identity: Historical and Contemporary Perspectives, Lanham, Manitoba 1988.
- 45 Siehe den Text der Resolution vom 11.–12. April 1914 in: Abe J. Dueck, Moving Beyond Secession. Defining Russian Mennonite Brethren Mission and Identity 1872–1922, Winnipeg 1997, S. 132–136.
- 46 Peter M. Friesen, Konfession oder Sekte? Der gemeinsame Konvent in Schönwiese am 7. März und die Kommission in Halbstadt am 11. und 12. April 1914, Halbstadt 1914.
- 47 Paul Toews, Mennonites in American Society, 1930–1970: Modernity and Persistence of Religious Community, Scottdale 1996.
- 48 E. K. Francis, In Search of Utopia, S. 276f.; John H. Redekop, A People Apart, Winnipeg 1987, S. 92.
- 49 John H. Redekop, A People Apart, 1987.