

# Zwischen Ritual und Impuls

## Individuelle Grenzerfahrung in mennonitischen Kleingesellschaften in Mexiko und Kanada

Bernhard Chappuzeau (Berlin)

**ZUSAMMENFASSUNG:** Die Selbst- und Fremdwahrnehmung mennonitischer Kultur wird anhand von Darstellungen in Literatur und Film problematisiert, um zum Nachdenken über interkulturelle Kommunikation anzuregen. In Miriam Toews' Romanen *A Complicated Kindness* und *Irma Voth* werden schwerwiegende Auflösungsprozesse der Familie und Auswirkungen von Gewalt im Konflikt mit dem unmittelbaren Umfeld thematisiert. Zwischen beiden Romanen übernimmt Toews eine der Hauptrollen in dem mexikanischen Beziehungsdrama *STELLET LICHT* von Carlos Reygadas, der das Leben der Mennoniten in Nordmexiko von außen betrachtet und zu einem fiktionalen Film verarbeitet. Während die Sprache der Glaubensgemeinschaft in den Romanen essentielle, aber nicht übersetzbare Wesenszüge kultureller Identität markiert, wird der Film überwiegend im alten niederdeutschen Plautdietsch realisiert, er unterwirft jedoch die fiktionale Bearbeitung einem ästhetischen Konzept, das sich vom interkulturellen Spannungsfeld weit entfernt. In der Gegenüberstellung werden die Grenzen der Integration und die Spielräume von Grenzüberschreitungen analysiert.

**SCHLAGWÖRTER:** Kleingesellschaft; Mennoniten; Toews, Miriam; Reygadas, Carlos; Ritual; Gewalt; Emanzipation

### 1. Entwicklungen mennonitischer Kleingesellschaften und Bezüge zur Diskussion um die Parallelgesellschaft

Kleingesellschaften spielten über Jahrhunderte hinweg weltweit eine beherrschende Rolle in den verschiedenen Phasen der Religionskriege, des Imperialismus und Kolonialismus. Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts trat ihre lokale Autonomie massiv in Konkurrenz zu den im Aufbau befindlichen nationalstaatlichen Strukturen. Spätestens seit der postkolonialen Debatte und der Aufarbeitung der Diktaturen des 20. Jahrhunderts und insbesondere im Zuge der Vernetzung im Zeitalter der Globalisierung gelten sie als nicht mehr zeitgemäß. Institutionell in sich abgeschlossene Kleingesellschaften erscheinen heute kaum noch denkbar, denn sie situieren sich in „immer umfassen-

der vernetzten Infrastruktur-, Wirtschafts-, Bildungs-, Verwaltungs- und Kommunikationssystemen“<sup>1</sup>.

In der aktuellen Phase großer migratorischer Bewegungen ist der Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘ aufgetaucht. Insbesondere in den schnell wachsenden Großstädten werden gesamtgesellschaftliche Probleme der Ausgrenzung und der fehlenden Integration mit einer mangelnden Integrationsbereitschaft bestimmter ethnischer Gruppen in Verbindung gebracht, zu denen weitere ökonomische und politische Krisenmomente hinzutreten. In den 1990er Jahren war für dieses Phänomen zunächst der Begriff der ‚multikulturellen Gesellschaft‘ maßgeblich. In ihm erhielten „unproblematische ethnische Spezifika nunmehr eine alles umfassende Bedeutung, eine Gruppen neu konstituierende, also konstitutive Relevanz und eine hegemonial- bzw. marginal-politische Aufladung“, über die sich Diskriminierung einerseits und Migrantenkonservatismus andererseits im Sinne eines Nebeneinanders kollektiver Identitäten deutlich verfestigten.<sup>2</sup> Ethnisierungsdiskurse führten vom Einzelfall zur strukturellen Generalisierung, über die die Möglichkeiten und Grenzen sozialer Integration im Zusammenwirken von Personenstatus, Arbeitsumfeld und kultureller Aktivität abgesteckt wurden.<sup>3</sup>

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen seitdem diese lokalen Milieus mit ihren jeweiligen Segregationsprozessen, die sich als „kleingesellschaftliche Wirklichkeiten“ in der gesamtgesellschaftlichen Wahrnehmung verfestigen, andererseits aber auch dem Einzelnen eine neue Beweglichkeit über Mehrfachzugehörigkeiten zu verschiedenen Gruppen ermöglichen.<sup>4</sup> Während gewalttätige Konfrontationen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen innerhalb demokratischer Strukturen abgenommen haben, gewinnt der Diskurs um die „gefühlte Parallelgesellschaft“ deutlich an Schärfe, denn sowohl die wachsende Gesellschaftsschicht mit sehr geringem Einkommen als auch besser gestellte bürgerliche Gruppen fühlen sich in den unüberschaubaren und zumeist kompetitiv ablaufenden Bewegungsprozessen

<sup>1</sup> Wolf-Dietrich Bukow, Claudia Nikodem, Erika Schulze und Erol Yildiz, „Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen“, in *Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen*, hrsg. von Wolf-Dietrich Bukow, Claudia Nikodem, Erika Schulze und Erol Yildiz (Wiesbaden: VS, 2007), 11–26, hier 13–4.

<sup>2</sup> Wolf-Dietrich Bukow, *Leben in der multikulturellen Gesellschaft: die Entstehung kleiner Unternehmer und die Schwierigkeiten im Umgang mit ethnischen Minderheiten* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993), 108–9.

<sup>3</sup> Vgl. Wolf-Dietrich Bukow, *Leben in der multikulturellen Gesellschaft*, 113.

<sup>4</sup> Vgl. Bukow, Nikodem, Schulze und Yildiz, „Was heißt hier Parallelgesellschaft?“, 14.

sen verunsichert und suchen einen virtuellen Weg zurück in die vormoderne Gesellschaft: in ihrer „Angst um den Verlust sicher geglaubter Privilegien“ kommt vor allem ein „Unbehagen“ an der aktuellen Phase der gesellschaftlichen Modernisierung zum Ausdruck.<sup>5</sup>

Mit der Betrachtung der mennonitischen Kleingesellschaften entfernen wir uns von den auf die großstädtischen Ballungszentren bezogenen Debatten und betrachten Problemfelder der Integration und der interkulturellen Kommunikation im ländlichen Raum. In diesem Beitrag stehen konträre Außen- und Innenperspektiven mennonitischer Siedlungen in Amerika zur Diskussion, die sich immer schon selbst verwalten, noch vorwiegend eine eigene Sprache sprechen, die schulische Bildung außerhalb staatlicher Vorgaben organisieren und auch weitgehend autark funktionieren. Die Mennoniten sind bereits im 16. Jahrhundert innerhalb der Täuferbewegung im friesisch-niederländischen Raum in Erscheinung getreten. Sie haben sich bald von den übrigen protestantischen Bewegungen der Reformation distanziert und zu einer in sich geschlossenen Siedlungsweise gefunden. Mit ihrer strikten pazifistischen Haltung haben sie Jahrhunderte der Ablehnung, auch der Unterdrückung und Verfolgung, und immer neuer Siedlungsprojekte hinter sich. Einerseits gelten die Sprache Plautdietsch und die Formen des abgeschotteten Zusammenlebens, in dem sich die Gemeinschaften den gängigen Entwicklungen der Säkularisierung widersetzen, als extrem konservativ und rückwärtsgewandt. Andererseits sind sie aber selbstbewusst, mobil und flexibel, etwa darin, große Siedlerverbände von über 10.000 Personen innerhalb kurzer Zeit in ein neues Umfeld zu lenken, das sich in einem weit entfernten Kulturkreis befinden kann. So führte bekanntlich die Ablehnung der Wehrpflicht zur Abwanderung aus den russischen Gebieten ab 1870 in die USA und nach Kanada und die Ablehnung der nationalen Standards bei der Schulpflicht zur Abwanderung aus Kanada in den nordmexikanischen Bundesstaat Chihuahua in den 1920er Jahren. In den vergangenen dreißig Jahren haben weitere zahlreiche Verlagerungen von Gemeinschaften zwischen Russland, Deutschland, Kanada, USA, Mexiko, Honduras, Paraguay und Bolivien stattgefunden. Die größte Dynamik weist jedoch längst der Zuwachs in Zentralafrika, Indien und Indonesien auf.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Bukow, Nikodem, Schulze und Yildiz, „Was heißt hier Parallelgesellschaft?“, 16.

<sup>6</sup> Von den 2,1 Millionen weltweit in der *Mennonite World Conference* von 2015 registrierten Personen, lebt die Mehrheit nicht mehr in Nord- und Südamerika, sondern in Afrika und Asien. In Amerika verlagern sich nach der Umzugswelle von Kanada nach Mexiko in den 1920er Jahren im 21. Jahrhundert die meisten Siedlerverbände nach Bolivien und Paraguay. In Deutsch-

In der Agrarwirtschaft haben sich die Mennoniten international als ausdauernd und durchsetzungsfähig erwiesen. Die regionale ökonomische Bedeutung mennonitischer Siedlerverbände hat deshalb immer im Vordergrund der Betrachtung von außen gestanden. Im Falle des mexikanischen Bundesstaats Chihuahua wird etwa beim technologischen Fortschritt in der Agrarwirtschaft der Einfluss neuer Kultivierungstechniken der Mennoniten zur Steigerung der Agrarerträge wie auch zur Urbarmachung von semiariden, der Desertifikation anheim gegebenen Gebieten betont.<sup>7</sup> Die damit verbundene Autosuffizienz und Autarkie der Glaubensbrüder erzeugt einen unauflöselichen Widerspruch zwischen ihrem Inseldasein und unzugänglichen Anderssein einerseits und ihrer ökonomischen Tragweite in der gesamten agrarindustriellen und soziokulturellen Entwicklung andererseits. Hieraus entstand auch ein systemischer Zusammenhang zwischen Xenophilie und Xenophobie, ausgelöst durch den staatlichen Protektionismus der Siedler und ihre massiven Konflikte mit lokalen Konkurrenten.<sup>8</sup> In der literarischen und filmischen Bearbeitung dieser besonderen gesellschaftlichen Verhältnisse spielt dieser Zusammenhang eine wesentliche Rolle.

## 2. Miriam Toews' Schlüsselfunktion zum Verständnis mennonitischer Kultur im Verhältnis zur Außenprojektion von Carlos Reygadas

Der mexikanische Regisseur Carlos Reygadas gewann für sein Filmprojekt *STELLET LICHT* (2007), in dem er eine mennonitische Familie im mexikanischen Bundesstaat Chihuahua portraitierte, die kanadische mennonitische Schriftstellerin Miriam Toews. Toews war zu diesem Zeitpunkt mit ihrer Kritik an der Lebenswirklichkeit der Mennoniten bereits zu einer Bestseller-Autorin mit einigen renommierten Auszeichnungen geworden. Reygadas war nach eigenen Angaben vom abgeschiedenen Leben der Religionsgemeinschaft fasziniert, wollte es besser verstehen und es zugleich Kinozuschauern

---

land haben sich die mennonitischen Gemeinden nach dem Zuzug von 200 000 Personen aus der ehemaligen Sowjetunion in den 1990er Jahren im Jahr 2015 wieder auf 47 000 reduziert, Mennonite World Conference, „Membership“, Zugriff 22.03.2018, [www.mwc-cmm.org/maps/world](http://www.mwc-cmm.org/maps/world).

<sup>7</sup> Vgl. Jane-Dale Lloyd, „Las colonias mormonas porfiristas de Chihuahua: ¿un proyecto de vida comunitaria alterna?“, in *Xenofobia y xenofilia en la historia de México siglos XIX y XX*, hrsg. von Delia Salazar Anaya (México D.F.: Instituto Nacional de Migración, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ediciones SA de CV, 2006), 203–32, hier 231.

<sup>8</sup> Vgl. Luis Aboites Aguilar, „Xenofobia local, xenofilia federal: los primeros años de los menonitas en Chihuahua, 1922–1933“, in *Xenofobia y xenofilia*, hrsg. von Delia Salazar Anaya, 309–21, hier 318–21.

in der ganzen Welt näher bringen. Wenige Jahre später hat Toews diese Zusammenarbeit in ihrem Roman *Irma Voth* (2011) wieder aufgegriffen und sie darin aufs Heftigste konterkariert. Wie unvereinbar beide Perspektiven tatsächlich sind und wie unversöhnlich sie sich gegenüber stehen, zählt zu den erstaunlichsten Ergebnissen dieser bemerkenswerten Kooperation zwischen dem Mexikaner und der Kanadierin. Die kulturelle Grundlage für dieses gegenseitige Unverständnis wird im Titel dieses Beitrags mit den Begriffen ‚Ritual‘ und ‚Impuls‘ umschrieben.

Symbolhandlungen geben Sicherheit, prägen Gemeinschaft und halten sie zusammen. Rituale schaffen darüber hinaus Heimat und Vertrauen, insbesondere im Kontext der Migration. Im Unterschied zum Katholizismus und zu den evangelisch-lutherischen Kirchen, die rituelle Handlungen stark an das Amt des Geistlichen binden, verwirklichen die mennonitischen Gemeinschaften ihre Rituale vor allem im alltäglichen Zusammenleben. Diese Ritualität bestimmt wie ein stützendes festes Geländer alle wesentlichen Strukturen und Handlungsfelder des Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft. Sprache ist nicht nur bedeutungsschwer in dem, was sie aussagt, sondern auch in dem, was sie nicht aussagt. Neben dem gemeinschaftlichen Beten und Singen haben Rituale des gemeinsamen Schweigens einen besonderen Stellenwert. Eine rationale Inoffensivität bestimmt die Beziehungen, emotionale Ausbrüche sollen vermieden werden. Eine stark rituell geprägte Lebensweise wird im Folgenden von zwei Seiten betrachtet, aus der Perspektive der Autorin und der des Regisseurs. Ebenso sticht die Mehrdeutigkeit des impulsiven Verhaltens des Einzelnen hervor, der aus diesem Gefüge ausbricht, da es die unvereinbaren Positionen schwierig, wenn nicht gar unmöglich machen, einen gemeinsamen Standpunkt der Betrachtung einzunehmen.

Miriam Toews hat sich nie als mennonitische Schriftstellerin definiert, und dennoch nehmen zwei ihrer Romane eine Schlüsselrolle in der Entwicklung der mennonitischen Literatur in Kanada ein. Sie verließ die Mennonitensiedlung Steinbach mit 18 Jahren, studierte an der University of Manitoba Filmwissenschaft und am Londoner King's College Journalismus, seit den 1990er Jahren ist sie als freie Schriftstellerin und Journalistin im angloamerikanischen Raum tätig. Ihre Romane *A Complicated Kindness*<sup>9</sup> und *Irma Voth*<sup>10</sup>,

<sup>9</sup> Miriam Toews, *A Complicated Kindness* (London: Faber & Faber, 2004) = *Ein komplizierter Akt der Liebe* (Berlin: Berliner Taschenbuch, 2007).

<sup>10</sup> Miriam Toews, *Irma Voth* (London: Faber & Faber, 2011); *Kleiner Vogel, klopfendes Herz* (Berlin: Berlin Verlag, 2011).

die ich für meine Betrachtung ausgewählt habe, stehen im Zusammenhang mit dem Selbstmord des Vaters im Jahr 1998 und der älteren Schwester im Jahr 2010. Mennonitische Traditionen und Werte dürfen in Toews' Werk niemals für sich sprechen, wie schon die jugendliche Protagonistin Nomi von Anfang an in ihrem ersten Roman klar stellt: „Meines Wissens ist das die peinlichste religiöse Untergruppierung von Menschen, zu der man gehören kann.“<sup>11</sup> Selbstfindung und Auflehnung gegen die Glaubensgemeinschaft sind jedoch zutiefst mit der Glaubenslehre verbunden, denn es besteht in deren Aufbau ein unüberwindbarer Zusammenhang zwischen der Verheißung der Heilslehre und der Verdammung in Form von Höllenqualen, die die ausgetretenen bzw. verstoßenen Mitglieder erleiden. An die Stelle der schützenden Gemeinschaftserfahrung tritt für die Andersdenkenden der unmittelbar drohende Ich-Verlust. Nomi erlebt diese Grenzerfahrung, in der das Abweichen von der Tradition als unumgänglicher Zerstörungsprozess der Familie erlebt wird, als fortgesetztes Einwirken von außen, mit dem ihre eigene Körpererfahrung korrespondiert:

Am Tag als [meine Mutter] Trudie fortging, hat meine Periode angefangen, ich habe also schon sechsendreißigmal geblutet, seit die beiden [Trudie und meine ältere Schwester Tash] weg sind. Diese Stadt ist so ernst. Und so still. Die Stille macht mich noch verrückt. Ob man daran sterben kann? Irgendeine unsichtbare Kraft hält ständig den Daumen auf das, was wir sagen, wie den Finger auf eine offene, blutspritzende Wunde. Im Rathaus steht ein riesiger Aktenschrank mit lauter Totenscheinen, auf denen zu lesen ist: an unterdrückter Wut erstickt oder an verschwiegenem Unglück verendet. Silentium. Nachts hört man höchstens die Transporter, die den Highway runterbrettern und bedröhtte Tiere irgendwohin schaffen, wo man mit dem Messer auf sie losgeht.<sup>12</sup>

Während die ältere Schwester ganz offen mit ihrem Freund die Gemeinschaft verlässt und die existentielle Bedrohung ihrer Ausgrenzung herunterspielt („Hölle ist doch bloß eine Metapher“<sup>13</sup>), verbindet sich das Weggehen der Mutter mit Nomis Angst vor dem möglichen Selbstmord der Mutter. Das einzige mennonitische Ritual, dem der Roman außerhalb des Schweigens eine eigene Stimme einräumt, ist die Verstoßungszeremonie der Mutter,<sup>14</sup> sodass jegliche Form der Mediation zwischen Gemeinschaft und Individuum

<sup>11</sup> Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 11–2.

<sup>12</sup> Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 11.

<sup>13</sup> Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 184.

<sup>14</sup> Vgl. Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 234.

ausscheidet. Selbst die Vermittlung ihrer Sehnsucht zu anderen, die außerhalb ihrer mennonitischen Kultur stehen, erscheint der jugendlichen Protagonistin aussichtslos:

Als Mennonitin kann man sich nicht mal ordentlich nach der Welt verzehren, weil die Welt dieses Verzehren zur komischen Nummer macht. Eine nette Filmstory, weiter nichts. Junge Mennonitin kommt nach New York, Familie von Amischen zieht nach Soho. Schon deprimierend, wenn man merkt, dass die eigenen tiefsten Sehnsüchte in Hollywood auf Lacher pro Minute getestet werden.<sup>15</sup>

Der komplizierte Akt der Liebe, auf den der Roman zuläuft, bezieht sich auf das Zurückgewinnen der Liebe innerhalb der eigenen Familie. Die Protagonistin muss dies in Abwesenheit der übrigen Familienmitglieder in Auseinandersetzung mit sich selbst als eigene überlebensnotwendige Fiktion und Traumarbeit in einem leerstehenden Haus leisten, um anschließend in eine neue Welt aufbrechen zu können.

Die gemeinschaftsstabilisierenden und -gefährdenden Formen des Verschweigens und Verheimlichens stehen bereits zu Beginn der 1990er Jahre im Zentrum der internen kanadisch-mennonitischen Literaturdebatte. Der traumatische Kontext von Verfolgung und Aufbruch der Mennoniten-Familien im 20. Jahrhundert im Zusammenhang mit Diktaturen und dem Zweiten Weltkrieg und die dichterischen Anliegen zur religiösen und gemeinschaftlichen Erneuerung werden deutlich mit einer Gegenwartskritik konfrontiert.<sup>16</sup> Die Dichtung und Prosa von Di Brandt, Victor Enns, Patrick Friesen, Sarah Klassen und Robert Kroetsch bilden die Speerspitze dieses Konflikts, der gegenüber der Tradition des Pazifismus und der Inoffensivität auf verkrustete, autoritär-patriarchalische Strukturen und gemeinschaftlich tolerierte Gewalt verweist.<sup>17</sup> In der gemeinschaftlich nicht hinterfragten

<sup>15</sup> Toews, *Ein komplizierter Akt der Liebe*, 169.

<sup>16</sup> Dass sich die Probleme im Konflikt zwischen den Generationen verschärfen, wurde erstmals auf der ersten internationalen Konferenz zur mennonitischen Literatur von 1990 in Einzelbeiträgen der jungen Generation und in der Abschlussdiskussion öffentlich diskutiert, vgl. *Acts of Concealment: Mennonite/s Writing in Canada*, hrsg. von Hildi Froese Tiessen und Peter Hinchcliffe (Waterloo und Ontario: University of Waterloo Press, 1992).

<sup>17</sup> Zur besonderen Qualität einer verdichteten Sprache verweise ich auf Di Brandts Gedicht „death is a good argument, better than fathers“, in *Acts of Concealment*, hrsg. von Hildi Froese Tiessen und Peter Hinchcliffe, 145–6. Zur einflussreichen Charakterisierung gewalttätiger Jugendkultur verweise ich auf den Gedichtzyklus *Jimmy Bang Poems* von Robert Kroetsch bei Wayne Tefs, „Rage in Some Recent Mennonite Poetry“, in *Acts of Concealment*, hrsg. von Hildi Froese Tiessen und Peter Hinchcliffe, 193–205, hier 193–9.

Übereinstimmung zwischen väterlichem Gott und physischer Präsenz des autoritär handelnden Familienvaters bewirkt die Gegenwehr gegen dessen Gewalt eine existentielle Krise, die nur in Form Aggression gegen andere oder sich selbst beantwortet werden kann.<sup>18</sup> Ein wesentliches Verdienst dieser Debatte ist die Anerkennung der symptomatischen Qualität von Gewalt für ursächliche Probleme der Verdrängung und Übertragung zwischen den Generationen.<sup>19</sup>

Toews greift diesen Konflikt in ihrem Roman *Irma Voth* über eine kanadische Mennoniten-Familie auf, worin der vom Stalinismus einst traumatisierte Vollwaise aus der Ukraine als Vater gegenüber seiner aus der Gemeinschaft ausbrechenden älteren Tochter selbst zum Mörder wird, während sich der Rest der Familie um eine Vertuschung und Ausblendung der Tat bemüht. Nach der Flucht in eine mexikanische Mennoniten-Siedlung in der Nähe von Chihuahua macht Toews' neue junge Protagonistin Irma sich selbst dafür verantwortlich und lädt sich die Verantwortung für die vom Vater verursachte Gewalt innerhalb der eigenen Familie auf. Verantwortung erhält hier erstmals jedoch auch eine positive, zukunftsorientierte und lebensbejahende Bedeutung, die Irma für sich und ihre jüngeren Schwestern übernimmt. Sie tritt, was ihre Mutter nicht vermag, dem Vater gegenüber. Irma flüchtet schließlich in stiller Unterstützung der Mutter mit ihren beiden jüngeren Schwestern – die Kleinste ist noch ein Säugling – und baut sich mit der Hilfe liebevoller Menschen eine neue Existenz in Mexiko-Stadt auf.

Toews' zwiespältige Position gegenüber Reygadas ist vielschichtig. Sie erschließt sich dem nicht Plautdietsch Sprechenden erst nachträglich im Vergleich des Romans *Irma Voth* mit der Analyse von Reygadas' filmischer Arbeit *STELLET LICHT*. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich Toews gegen eine sachlich objektive Gegendarstellung entschieden hat und ihrerseits die Zusammenarbeit fiktional verändert hat. Der Kern des Konflikts zwischen Film und Roman basiert auf der Unversöhnlichkeit zweier Konzepte von Wahrnehmung und Wirklichkeitserfahrung. Der Regisseur setzt auf eine innerfilmische Wahrheit, die den Zuschauer über intensive atmosphärische Signale zu einer stillen Teilnahme an rituellen Handlungen der Mennoniten-Gemeinschaft auffordert. Die Erfahrung einer Unumschränktheit des Moments wird gesteigert durch den Aufbau eines Spannungsverhältnisses zwi-

<sup>18</sup> Vgl. Tefs, „Rage in Some Recent Mennonite Poetry“, 199–203.

<sup>19</sup> Vgl. Robert Kroetsch, Rudy Wiebe, Magdalene Redekop, Patrick Friesen und Hildi Froese Tiessen, „Closing Panel“, in *Acts of Concealment*, hrsg. von Hildi Froese Tiessen und Peter Hinchcliffe, 223–42, hier 236–9.

schen der Stille und Ruhe innerhalb der langen Einstellungen auf der einen Seite und einer fortwährenden Rhythmisierung von Ton und Bild auf der anderen, etwa durch atmosphärische Geräusche und bewegliche, changierende Farben und Texturen, die verschiedene Sinneswahrnehmungen des Zuschauers anregen. Reygadas beschrieb seine Herangehensweise wie folgt: „una especie de sueño, de trance, de visión hipnótica“<sup>20</sup>. Seit einigen Jahren gehen viele lateinamerikanische Regisseure wie Reygadas auf Distanz zur stimmlichen und sprachlichen Zentrierung des Erzähl- und Aktionskinos. An die Stelle des soziopolitischen Diskurses und der Handlungsorientierung tritt das Moment der Kontemplation, das die verkörperte Wahrnehmung des Zuschauers mit der Reflexion darüber verbindet.<sup>21</sup> Die konzentrierte Wahrnehmung einer sich ausdehnenden Stille eröffnet in der Perspektive von Reygadas eine Erfahrung von Wirklichkeit, die auf Sinneserfahrung ohne konversationelle Bezüge setzt. Die Teilnahme an momentbezogenen Lebensabschnitten der mennonitischen Kultur wird also in den Dienst eines ästhetischen Konzepts gestellt – und nicht umgekehrt –, das den Zuschauer zur Veränderung seiner Weltwahrnehmung anregen soll. Aus diesem Grunde klammert Reygadas die offensichtlich vorhandenen sozialen und politischen Konflikte des Zusammenlebens und der Konfrontation mit dem Kamerateam aus seinem filmischen Produkt aus, weil er innerhalb seiner filmischen Werke vorrangig an der Erschaffung einer spezifischen Wahrnehmungsqualität arbeitet.

Die emotionalen Störungen des inneren Gleichgewichts, die der Film darstellt, vollziehen sich bei Reygadas auf einer von religiösen und sozialen Strukturen unabhängigen Ebene in einem privaten zwischenmenschlichen Bereich: der Verlust der Liebe in einer Zweierbeziehung und das heimliche sexuelle Begehren zu einem Menschen außerhalb dieser. Die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum und ihre Abgrenzungen überwindet der Zuschauer mit Hilfe der Kameraführung ohne Schwierigkeiten und kann

---

<sup>20</sup> Sebastián Alberto López, „Luz silenciosa: violentar la emoción“, *laFuga* 99 (2008), Zugriff 22.03.2018, [www.lafuga.cl/luz-silenciosa/99](http://www.lafuga.cl/luz-silenciosa/99).

<sup>21</sup> Neben meiner noch nicht in Buchform veröffentlichten Habilitationsschrift (Humboldt-Universität zu Berlin, 2017) verweise ich zur Erläuterung dieses ästhetischen Konzepts auf meine Besprechung des argentinischen Regisseurs Lisandro Alonso: Bernhard Chappuzeau „La imagen lejana y el impulso de tocarla: la recepción afectiva de ‚Liverpool‘ (Lisandro Alonso, 2008) en el extranjero“, in *Cine argentino contemporáneo: visiones y discursos*, hrsg. von Bernhard Chappuzeau und Christian von Tschilschke (Madrid und Frankfurt am Main: Iberoamericana und Vervuert, 2016), 263–83.

sich so der Illusion hingeben, sich dem Innersten der persönlichen Erfahrung zu nähern. Reygadas erzeugt damit die Illusion einer Impulsivität, die zwar an sich selbst, jedoch nicht an der Zurückweisung bzw. einer gewalttätigen Begrenzung durch die Religionsgemeinschaft scheitert. Schuld und Vergebung sind folglich ganz auf den Raum des Privaten beschränkt. Das abschließende um Vergebung Bitten und Verzeihen zwischen den beiden Frauen in der Dreiecksbeziehung vollzieht sich bei Reygadas hinter verschlossenen Türen, während die mennonitische Gemeinschaft dabei außen vor bleibt.

Diese einseitige Privilegierung des Zuschauers bei gleichzeitiger Unterbindung gesellschaftlicher Konflikte markiert den größtmöglichen Unterschied zwischen *STELLET LICHT* und *LIVING IN A PERFECT WORLD* (2016), einer von *National Geographic* realisierten Filmdokumentation unter der Regie von Diego D’Innocenzo. Im Sinne der dokumentarischen Darstellung stellte D’Innocenzo die Kameraführung in den Dienst der mexikanischen Mennoniten, die etwas aus ihrem Leben zeigen und darüber reflektieren. Der episodische Charakter des Dokumentarfilms ermöglicht insofern sowohl das teilnehmende Sichversenken in den Moment des rituellen Handelns als auch das Wahrnehmen eines konfliktreichen Aushandelns von Gemeinschaft, aus der einzelne ausbrechen, weil sie die überkommenen Lebensprinzipien nicht mehr teilen. Der beschönigten Illusion des Eintauchens bei Reygadas, die zugleich den Zuschauer in einer viel umfassenderen ganzheitlichen Weise anspricht und damit auch seine Vorstellungsmöglichkeiten erweitert, steht das distanzierte, aber auch auf einzelne, weniger schwerwiegende Konflikte eingeschränkte Betrachten von D’Innocenzo gegenüber.

In Toews’ Roman *Irma Voth* wird deutlich, dass die titelgebende Protagonistin als unmittelbar Beteiligte, die bereit ist, Verantwortung zu übernehmen, die Herangehensweise und Interessen des Filmregisseurs Diego nicht akzeptieren kann. So hat dessen Verhalten im Roman eine dramatische Auswirkung auf das Leben der Protagonistin und ihrer Familie. Im Sinne einer katalytischen Funktion bewirkt die Teilnahme an den Dreharbeiten, dass Irma ihre Schwester vor ihrem Vater beschützen muss, während der Regisseur die väterliche Gewalt gegen die Tochter ganz offensichtlich hinnimmt, um das Ergebnis seiner Dreharbeiten nicht zu gefährden. Die von ihm ausgelöste innerfamiliäre Konfrontation zwingt Irma zum offensiven Handeln gegen ihren Vater und ihren abwesenden Ehemann, um sich selbst und ihre

Schwestern zu retten. Demgegenüber gelingt es dem Filmregisseur, sein Werk ohne nennenswerte Reibungsverluste in der geplanten Machart zu vollenden. In einer Filmvorführung in Mexiko-Stadt erlebt die Protagonistin später beide Ebenen gleichzeitig: den Zugang zu den stimmungsvollen schönen Seiten ihrer Kindheit auf dem Lande – die Geborgenheit in der Gemeinschaft – und den unüberbrückbaren Abgrund, der die Zuschauererfahrung von ihrer persönlichen Lebenswirklichkeit trennt.

Zusammengefasst besteht der wesentliche Unterschied in der Sphäre des Privaten, die bei Toews immer von der Macht der Gemeinschaft bedrängt wird, während Reygadas Spielräume in der Sphäre des Privaten und ihre Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen Bedingungen unterstreicht. Die polarisierenden, machterhaltenden und gewaltfördernden Muster des Rituals bei Toews (und in der übrigen kanadisch-mennonitischen Literatur der jungen Autorinnen und Autoren der Gegenwart) stehen einer von Reygadas bewusst gewählten, immer wieder neu zu erringenden Spiritualität gegenüber. Insofern ist jeder individuelle Impuls in Toews' Sinne zwangsläufig ein Aufbegehren und Ausbrechen, während in Reygadas' Film der Einzelne an seinen privaten Wünschen zerbrechen kann, ohne dass die Gemeinschaft eingreift. Eine massive Infragestellung der Gemeinschaft und ihre von der Begeisterung für das Andere getragene Stabilisierung stehen in der Innen- und Außenperspektive unvereinbar nebeneinander.

Die Bedeutung des Rituals bei Toews verweist insofern auf eine systematische Problematik. In der Systemtheorie tritt Religion in dem Moment auf, in dem der Mensch sein Dasein als begrenzt begreift, sie gibt also Stabilität und markiert zugleich die Überschreitung des Lebens durch den Tod.<sup>22</sup> Andreas Kött verdeutlicht, dass religiöse Rituale besonders in traditionellen Gesellschaften in Form von restringierten Codes ein vorgegebenes Wertesystem stärken und den Fehlgebrauch von Symbolen kontrollieren: „Rituale in archaisch geprägten Gemeinschaften sorgen mit ihrem stereotypen Ablauf dafür, dass Abweichungen vom Gewöhnlichen nicht nur kaum eine Überlebenschance haben, sondern auch nicht geduldet werden.“<sup>23</sup> Die Selbstreferentialität des Wortes trifft auf das Unvertraute: „Man kann sich der Welt nicht mehr sicher sein, auch dort nicht, wo sie durch Dauer und Zyklen Kontinuität zu garantieren scheint (Bäume, Vogelflüge, Sternkonstellationen

<sup>22</sup> Vgl. Andreas Kött, *Systemtheorie und Religion: mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 321.

<sup>23</sup> Kött, *Systemtheorie und Religion*, 323.

u. a.)“<sup>24</sup>. Insofern ist Kommunikation in rituell geprägten Gemeinschaften stets streng reglementiert, um das Fremde und Unvertraute zu vermeiden: „Wer auf dem Pfad des Rituals bleibt, braucht nichts zu fürchten. Wer aber mit verbotenen Adressen Kontakt aufnimmt, dem kann es passieren, dass er aus dem Paradies verstoßen wird. Und als Einzelner war das Überleben kaum möglich.“<sup>25</sup>

Die Innenperspektive der Kleingesellschaft spiegelt den konfrontativen Konkurrenz begriff der gefühlten ‚Parallelgesellschaft‘, um den es eingangs in Zusammenhang mit der Besprechung der Außenperspektive der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ ging. Beide getrennt voneinander funktionierenden gesellschaftlichen Systeme sind also über einen gemeinsamen Systembegriff miteinander verbunden, ohne sich darüber austauschen zu können. Das rituell überformte Leben in der Kleingesellschaft, das in der Außenperspektive als positive Alternative eines ganzheitlichen Lebensmodells erscheint, wird über die existentielle Grenzerfahrung zu einem Politikum, das in Toews’ Romanen bis ins Extreme zugespitzt wird. Das Individuum ist beim Austritt aus der Gemeinschaft in seiner Existenz unmittelbar bedroht. Es gelingt Toews’ Protagonistinnen nur unter Aufbietung aller ihrer Kräfte, das eigene Überleben und das der geliebten Schutzbefohlenen zu sichern. Aus der Gegenüberstellung zu Reygadas’ Position wird ersichtlich, dass ebenso wenig die Innenperspektive wie die Außenperspektive auf die Kleingesellschaft zu einer kommunikativen Mediation geeignet ist. Gerade aus diesem Grunde ist aber die Zusammensicht beider Positionen für die kritische Auseinandersetzung mit der ‚Parallelgesellschaft‘ so förderlich. Insbesondere der Medienwechsel zwischen Film und Buch kann eine neue Qualität der Betrachtung bewirken.

### 3. Plädoyer für ein neues Gedächtnis mennonitischer Kultur

Trotz der unüberwindbar erscheinenden Grenzerfahrung und der damit verbundenen Auflösungs- und Trennungsprozesse hat Toews über das Medium der Sprache auch einen Weg der Veränderung aufgezeigt. Ich möchte daher zum Schluss Toews’ engagierte Literatur in Beziehung zur mennonitischen Rhetorik am Beispiel von Edward Frank Dyck setzen.

To be a Mennonite literary artist, then, is to exploit the rhetoric of a peasant ideology encoded in a common dialect and taken by Mennonites as a whole.

<sup>24</sup> Kött, *Systemtheorie und Religion*, 323.

<sup>25</sup> Kött, *Systemtheorie und Religion*, 324.

Plain speech, too, has its rhetoric; the absence of named or recognized figures of speech is the presence of so-far unnamed and unrecognizable figures; and in the name of their own language, Mennonites actually identify the very figure of their rhetoric: *plaut dietsch is plain speech*.<sup>26</sup>

Toews verwendet in ihrem Roman *A Complicated Kindness* noch originale Einsprengsel von Plautdietsch im Text, um die Zugehörigkeit und Verbundenheit der jugendlichen Protagonistin mit wenigen einzelnen Aspekten des gemeinschaftlichen Lebens kenntlich zu machen. Die Abnabelung von der mennonitischen Gemeinschaft geht mit einer Abwendung von den Wurzeln der mennonitischen Kultur einher, die wesentlich mit der Sprache verbunden ist, und weist auf eine alternativlose Assimilation der englischsprachigen Kultur hin. Diese sprachliche Assimilation ist in der aktuellen mennonitischen Literatur Kanadas bereits weit verbreitet und beschreibt eine innerkulturelle Kernproblematik.

In dem späteren Roman *Irma Voth* arbeitet jedoch die Protagonistin mit ihrer Muttersprache und beginnt allmählich, die tradierte Normativität des Plautdietschen zu verletzen und zu verändern. Irma wird als Übersetzerin für die Kommunikation mit der nicht Spanisch sprechenden Hauptdarstellerin Marijke aus Deutschland engagiert. Anfangs übersetzt Irma die Auseinandersetzungen innerhalb des Filmteams nicht und spielt gegenüber Marijke die Konflikte herunter, weil diese vulgären spanischsprachigen Auseinandersetzungen nicht zum höflichen und inoffensiven Charakter des mennonitischen Sprachgebrauchs passen und damit das rituelle Fundament der Sprache in Frage stellen würden. Es tritt jedoch ebenso eine qualitative Veränderung der Inhalte hinzu: Irma wandelt beständig die Anweisungen des Regisseurs im Plautdietschen ab, was den Leser oft genug verwundern kann, weil das Motiv dafür nicht benannt wird. Erst allmählich wird für den Leser erkennbar, dass Irma sich immer mehr emanzipierte Formulierungen ausdenkt, um den Charakter der von Marijke dargestellten Frau zu transformieren und ihre wachsende Unabhängigkeit innerhalb der mennonitischen Tradition hervorzuheben. Die beiden Frauen entwickeln also ihr eigenes Zusammenspiel außerhalb der eigentlichen Vorgaben der Dreharbeiten. Dies versteht jedoch keiner der anwesenden Männer und ebenso wenig anschließend irgendein Zuschauer in dieser Art und Weise – wenn er nicht selbst Plautdietsch spricht –, denn das Filmteam wie auch später die Zuschauer

<sup>26</sup> Edward Frank Dyck, „The True Colours of Plain Speech“, *Books in Canada* 17, Nr. 7 (Oktober 1988): 19–22, hier 21.

folgen den vom Regisseur entworfenen spanischsprachigen Untertiteln und den darin vermittelten Rollenmustern. Es entsteht also ein offener Raum einer möglichen Grenzüberschreitung zwischen mennonitischer Emanzipation in der Mündlichkeit und ihrer Unterdrückung in der Schriftlichkeit.

Die Annäherung zwischen der kanadisch-mexikanischen und der russisch-deutschen Mennonitin öffnet im Roman einen neuen Raum der Begegnung als mögliche, nicht erfüllbare Projektion eines zweiten Films, in dem patriarchalische Stereotype in Frage gestellt und Wege zur Veränderung aufgezeigt werden. Zugleich entzieht sich die Kommunikation darüber zwangsläufig einem offenen Verstehen der Außenstehenden. Dies gilt natürlich nicht nur für das spanischsprachige Filmteam, sondern ebenso für die nicht teilnehmende Mennoniten-Gemeinschaft. Die Möglichkeit einer Mediation und der produktiven Veränderung wird noch unwahrscheinlicher, wenn man in Betracht zieht, dass sich in der Filmkritik bisher niemand mit Toews' Romanen oder mit der mennonitischen Literaturdebatte auseinandergesetzt hat. Von dieser Warte aus bleibt fraglich, wie weit eine Annäherung und ein gemeinsamer Austausch über mennonitische Kultur unter Beibehaltung ihres besonderen sprachlichen Mediums und ihrer kulturellen Identität überhaupt möglich ist, wenn nicht kontinuierlich weitere Grenzgänger- und Vermittlerpersonen auftreten, die eine Innen- und Außenperspektive einnehmen können und damit die beherrschenden Stereotype der „gefühlten“ – das heißt hier auch der sprachlich nicht erschließbaren – ‚Parallelgesellschaft‘ aufbrechen können. Der besondere Akzent der hier dargelegten Problematik der interkulturellen Kommunikation liegt also auch in den Differenzen zwischen Film und Literatur mit ihren unterschiedlichen Darstellungsformen und Wirkungsmöglichkeiten und ihren getrennten Wegen der Rezeption.

Zentrale Vertreter des mennonitischen Literaturkongresses in Kanada weisen darauf hin, dass gerade die interne schmerzhaft Auseinandersetzung über die Beziehung zwischen den neuen Autorinnen und Autoren und den mennonitischen Gemeinschaften eine notwendige Etappe ist, um ein neues kulturelles Gedächtnis der Mennoniten aufbauen zu können. Ich schließe mit einer Bilanz zu den Entwicklungsperspektiven der mennonitischen Kultur von Hildi Froese Tiessen:

When we started to talk in conference settings about the writers among us – the conferences on Mennonite/s writing since 1990 – we spoke often of the relationship between the writer and the Mennonite community, which was more often than not resistant to what the writer had to say. The ground has shifted, I think. The cat is out of the bag. The conserving community is losing

ground. Miriam Toews and others are not demanding the last word; but it is their words, I am suggesting here, that are in large measure shaping – in this age of monuments and monumentalizing – the new cultural memory of the Mennonites.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Hildi Froese Tiessen „Mennonite/s Writing: State of the Art?“, *The Conrad Grebel Review* 26, Nr. 1 (2008): 41–9, hier 48.

