

Marén Schorch

Das sorbische Osterreiten in der Oberlausitz Soziologische Reflexionen



Abb. 1: Prozession aus Ostro beim Verlassen des Dorfes
Foto: Matthias Bulang, Serbske Nowiny, 2006

Alljährlich am Ostersonntag fasziniert ein öffentliches religiöses Ritual gleichermaßen Einheimische wie Besucher der sächsischen Oberlausitz: Am höchsten christlichen Festtag des Kirchenjahrs versammeln sich vormittags neun Prozessionen mit insgesamt knapp 1 700 festlich gekleideten Reitern¹ in ihren Kirchen, um den Segen zu erbitten und die Osterbotschaft, die Nachricht von der Auferstehung Jesu Christi, über das Land und in die Partnergemeinde zu tragen. Die mit Gehrock, Zylinder und weißen Handschuhen bekleideten Reiter sitzen auf aufwendig geschmückten Pferden. Sie führen Kirchenfahnen, das Kreuz und die Statue des Auferstandenen mit sich, reiten zunächst unter vollem Glockengeläut dreimal um die Pfarrkirche der Heimatgemeinde, beten auf dem Friedhof für die Verstorbenen und reiten anschließend in das benachbarte Kirchspiel. Auf ihrem Weg singen die Reiter sorbische Kirchenlieder und beten gemeinsam. In der Partnergemeinde werden sie von den Familien der dortigen Reiter oder anderen Mitgliedern der Kirchgemeinde empfangen, bewirtet und treten nachmittags den Rückweg an.

Bemerkenswert ist, dass diese Prozession, das Osterreiten (sorbisch: *Křižerjo*), als religiöses Ritual der Oberlausitzer Sorben² streng auf Funktion und Würde eines ganz-tägigen Gottesdienstes im Sinne der Verkündigung der Osterbotschaft ausgerichtet ist, aber nicht von der katholischen Kirche, sondern ausschließlich von Laien organisiert

¹ Nach Angaben der betreffenden Pfarrämter waren es 2008 1 670 Reiter, 2007 hingegen 1 722 Teilnehmer.

² Da das Osterreiten als sorbisches katholisches Ritual betrachtet wird, beschränkt sich die Untersuchung lokal auf die katholische Region samt Bautzen und blendet die Niederlausitz aus (auch wenn seit 1998 vereinzelt Versuche unternommen werden, den Brauch dort in evangelischen Gemeinden zu etablieren).

wird. Das „Ritenmonopol“ (Hahn 1974: 71–77) der katholischen Kirche (Monopol hinsichtlich der *Rites de Passages* wie Taufe, Kommunion, Ehe) scheint hier zumindest kurzfristig gebrochen zu werden.

Was hat es nun mit diesem religiösen Ritual im eher für seine atheistische bzw. evangelische Prägung bekannten Sachsen auf sich? Im folgenden Text soll das Osterreiten einigen soziologischen Reflexionen unterzogen werden.³ Das für das Jahr 1541 erstmals dokumentierte – und seither in mindestens zwei Orten nachweislich ununterbrochen stattfindende – Ritual erweist sich in mehrfacher Hinsicht als analytisch reizvoll. Zum einen ist es in seiner Funktion als *rituelles Bekenntnis* religiös-ethnischer Zugehörigkeit der sorbischen Katholiken in der Oberlausitz zu sehen (auf die Verzahnung von Religion und Ethnizität sowie den Charakter einer zweifachen Enklave wird genauer einzugehen sein). Zum anderen könnte es als *traditionaler Anker* in der immer stärker funktional ausdifferenzierten, globalisierten Moderne interpretiert werden. Trotz der generellen Kontinuität war die Geschichte der einzelnen Prozessionen aufgrund variierender Rahmenbedingungen nicht frei von temporären Unterbrechungen in einigen Orten und sah sich immer wieder mit dem Problem sinkender Teilnehmerzahlen konfrontiert. Gleichwohl ist seit den 1980er- und verstärkt den 1990er-Jahren eine Renaissance des Brauchs, besonders in Bezug auf wieder steigende Teilnehmerzahlen und vermehrt jüngere Reiter, zu beobachten. Wird man angesichts dieser Entwicklung Zeuge einer *Reethnisierung*, also einer Rückbesinnung auf ethnische Zugehörigkeit angesichts der Kontingenz und Komplexität, des Überangebots an Identitätsoptionen in der Moderne? Womit sich natürlich ganz generell die Frage nach den Trägerschichten dieses Rituals, der Motivation der Teilnehmer und der Bedeutung des Brauchs als öffentliches Bekenntnis religiös-ethnischer Zugehörigkeit stellt. Diese Fragen bilden den Analyserahmen der vorliegenden Abhandlung. Eine detaillierte Beschreibung (Kapitel 1.1) sowie einige sozialhistorische Ausführungen zum Osterreiten (Kapitel 1.2) seien dabei vorangestellt, um anschließend auf den doppelten Minderheitenstatus und das spezifisch sorbisch-katholische Milieu eingehen zu können (Kapitel 2). Vor diesem Hintergrund kann eine soziologische Analyse des Osterreitens als religiöses Ritual – und Event (?) – vorgenommen (Kapitel 3) und abschließend die Frage der Reethnisierung diskutiert werden (Kapitel 4).

³ Die Analyse stützt sich auch auf qualitative Interviews mit Osterreitern der verschiedenen Prozessionen, auf Expertengespräche mit Organisatoren und Pfarrern sowie Mitarbeitern des Sorbischen Instituts und des Sorbischen Museums. Die Interviews wurden in deutscher Sprache durchgeführt. Allen Gesprächspartnern sowie besonders Elka Tschernokoshewa (Bautzen) und Tobias Bulang (Zürich) sei hiermit herzlich für ihre Unterstützung und die konstruktiven Diskussionen zum Thema gedankt. Grundlegende Informationen und weiteres Interviewmaterial mit Osterreitern aus den Jahren 1990 und 1991 finden sich in Scholze/Löffler 1992.

1. „Ein ganztägiger Gottesdienst“⁴ – Osterreiten in der Oberlausitz

1.1 Religiöse Botschaft und Bekenntnis einer Laienbewegung

Für die Sorben in der Lausitz stellte die Reformation eine entscheidende Zäsur dar, welche sich auch auf die Praxis bestimmter religiöser Riten (wie das Osterreiten) auswirkte. Entsprechend dem Grundsatz *cuius regio, eius religio* nahmen nach der Reformation die Niederlausitz und ein Großteil der Oberlausitz den evangelischen Glauben an. In einer Enklave von ca. einem Dutzend Gemeinden in der Oberlausitz konnte die katholische Kirche – nicht zuletzt durch die politische Sonderstellung der sächsischen Lausitz⁵ – ihren Einfluss behaupten. Die katholischen Sorben leben heute in neun Pfarrgemeinden und befinden sich gleichsam in einer *doppelten Minderheitensituation*: Als ethnische Minderheit in einem weitgehend deutschen Umfeld und als religiöse Minderheit (Katholiken) in einem eher protestantisch bzw. heute atheistisch geprägten Umfeld. Die acht ländlichen katholischen Gemeinden bilden allerdings eine konfessionell homogene Region, die „katholische Region“, was die Milieubildung gefördert hat. Rückhalt erfahren die katholischen Sorben weiterhin traditionell durch das Domstift zu Bautzen und das 1248 gegründete Zisterzienserinnenkloster St. Marienstern in Panschwitz-Kuckau, die sich der Reformation und den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts erfolgreich widersetzt haben.

Die Pfarrgemeinden der Altkreise Bautzen, Kamenz und Hoyerswerda sowie der sorbische Teil der Pfarrei St. Petri Bautzen entsenden die Reiter der Osterprozessionen. Über die Jahrhunderte bildeten sich vier Partnerschaften heraus: Ralbitz – Wittichenau, Crostwitz – Panschwitz, Radibor – Storchta sowie Nebelschütz – Ostro. Die Bautzener Prozession stellt eine Ausnahme dar, da sie keine Partnergemeinde hat, d. h. traditionell zwar nach Radibor reitet, aber keinen Gegenbesuch von dort erhält.⁶

Die Vorbereitungen zum Osterreiten beginnen bereits weit vor dem Osterwochenende: Erste Treffen der Reiter, Kantoren oder Küster finden mindestens sechs Wochen zuvor statt. Eingeladen wird über die jeweilige Kirchgemeinde. Generell gilt, dass es zwar allgemeine, also für alle Prozessionen verbindliche (Verhaltens)Regeln⁷ gibt, die einzelnen Gemeinden aber autonom in ihren Zusammenkünften die genaue Umsetzung,

⁴ Experteninterview 4 (Küster und Reiter aus Bautzen, 2007): „Das ist ja keine Folklore, das ist rein religiös, [...] faktisch ein *ganztägiger Gottesdienst*. In der Stadt oder in den Dörfern wird gesungen, wenn wir auf der Flur sind, dann wird gebetet.“

⁵ Die Oberlausitz unterstand zwar bis 1635 der böhmischen Krone, war aber nie Teil Böhmens und kann so als relativ selbstständiges territoriales Gebilde angesehen werden. Die außergewöhnliche Autonomie der Region ging mit der administrativen Eingliederung der Oberlausitz in Sachsen (1831) verloren, nach der es für dieses Gebiet erstmals zentrale Leitlinien und einheitliche Regelungen gab, die auch für die Sorben verbindlich wurden.

⁶ Warum Bautzen keine Partnergemeinde hat, ist aufgrund der dürftigen Quellenlage nicht befriedigend zu beantworten. In der Zeit, in der die Stadt keine eigene Prozession stellte (zwischen dem Ende des 18. Jahrhunderts und 1928 sowie zwischen 1970 und 1993) beteiligten sich die Bautzener Sorben in den Reiterzügen umliegender Gemeinden. Seit 1993 verzeichnet die städtische Prozession wieder stabile Teilnehmerzahlen.

⁷ Bei Salowski findet sich eine Liste von zwölf „Empfehlungen für die sorbischen Osterreiter“ aus dem Jahr 1984: „1. Das Osterreiten – Kreuzreiten – ist ein sorbischer katholischer Brauch. 2. Es bedeutet eine Ehre für jeden Osterreiter, sich aktiv am kirchlichen Leben zu beteiligen. 3. Das Osterreiten ist eine kirchliche Prozession. Deshalb wird erwartet, daß jeder Reiter mit-singt und mitbetet. 4. Alles, was den festlichen Charakter der Prozession stört (Alkohol, Tü-

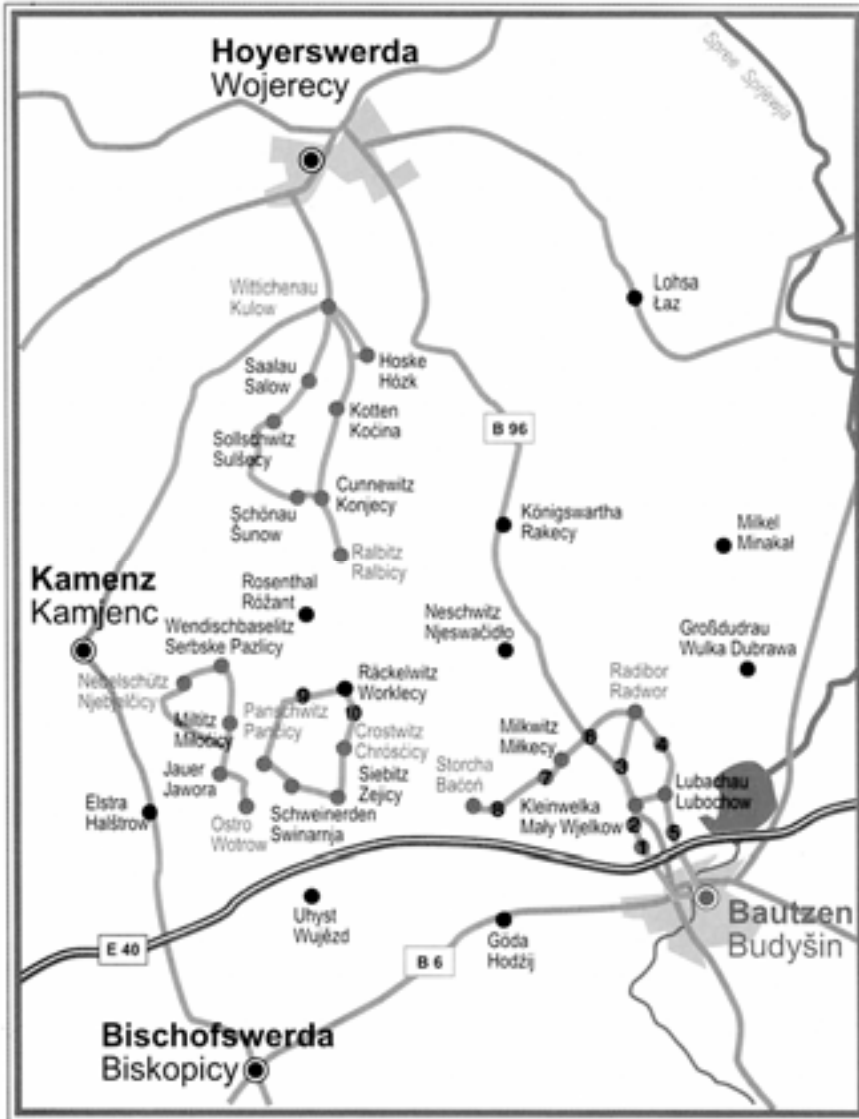


Abb. 2: Karte der neun Osterprozessionen

tenwerfen usw.) ist zu unterlassen. 5. Es ist von jedem Reiter eine würdige Kleidung erwünscht (Zylinder, Frack, Stiefel). 6. Am Osterreiten darf sich beteiligen, wer das 14. Lebensjahr erreicht hat. 7. Alte Sitten des Osterreitens sind zu pflegen (z. B. Aussegnung aus dem Hof mit Weihwasser, das abendliche gemeinsame Gebet, Willkommenheißen daheim). 8. Kein Osterreiter spannt einem anderen das Pferd aus. 9. Was die Höhe des Leihpreises angeht, so soll dies auf den Reiterversammlungen der einzelnen Gemeinden ausgemacht werden. 10. Jeder Osterreiter hat nach Möglichkeit an den Reiterversammlungen teilzunehmen. 11. Die Pfarrgeistlichen werden gebeten, die Osterreiterprozession zu unterstützen. 12. Es gehört zur Ehre eines jeden Osterreiters, daß er sich am Dankgottesdienst in Rosenthal beteiligt.“ (Salowski 1992: 54 f.).

die Auswahl der Lieder und Gebete etc. aushandeln.⁸ Gegenstand der ersten Treffen sind neben diesen Absprachen die Aufstellung der Teilnehmer, die Koordination der Prozession, die Sicherung der Ausrüstung sowie die keineswegs unproblematische Beschaffung der Pferde. In manchen Orten werden mit den Neulingen auch noch einmal die Lieder geübt. Eine Woche vor Ostersonntag findet dann das letzte Treffen statt, das für alle Teilnehmer obligatorisch ist. Laien (Kantoren, Küster und erfahrene Reiter), nicht Vertreter der Kirche, wirken entscheidend auf die Durchführung des Rituals ein. Sie sorgen auch während der gesamten Prozession für einen geordneten Ablauf, geben beim Singen und Beten im wahrsten Sinne den Ton an und bieten den weniger Erfahrenen Orientierung und Halt (gerade in kritischen, keineswegs ungefährlichen Situationen, etwa wenn ein Pferd durch die ungewohnte paarweise Prozession, vor Zuschauern oder vor unvorhergesehenen Hindernissen scheut).

Die finanziellen und physischen Anforderungen an die Reiter sind keinesfalls zu unterschätzen und veränderten sich nachhaltig vor dem Hintergrund sozioökonomischer Transformationen, vor allem der Landwirtschaft: Rekrutierte sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts die Trägerschicht des Osterreitens vorrangig aus Bauern und ihren Söhnen (mit eigenen Pferden), früher noch Gutsbesitzern und deren Knechten, so ist seither die Zusammensetzung der Teilnehmer schichtübergreifend (und damit der Besitz von Pferden nicht mehr selbstverständlich): Neben (wenigen) Bauern finden sich Akademiker, Handwerker, Arbeiter, Studenten etc. Die Pferde werden mittlerweile aus dem gesamten Bundesgebiet für das Osterwochenende angemietet, was selbstredend entsprechende finanzielle Ressourcen erfordert. Viele Teilnehmer sind auch nicht die physischen Strapazen gewohnt, die das mehrstündige Reiten⁹ bei mitunter recht unfreundlichen Wetterverhältnissen und das gleichzeitige Singen und Beten mit sich bringen. Nicht wenige mach(t)en ihre ersten Reiterfahrten kurz vor Ostern. Trotz dieser scheinbar wenig verlockenden Umstände steigen die Teilnehmerzahlen seit den 1990er-Jahren kontinuierlich an: von insgesamt 1021 (1986) bis zu 1670 Pferden (2008) (vgl. Salowski 1992: 61, Frenzel 2005 und aktuelle Angaben der Pfarrämter). Kostspielig sind indes nicht nur die Pferde, sondern auch deren Ausstattung, also das wertvolle Zaumzeug, das oft aufwendig mit weißen Kaurischnecken¹⁰ oder feinen Metallbeschlägen verziert ist und worauf häufig das Symbol des Osterlammes mit Fahne zu finden ist.¹¹ Auch die Kleidung der Männer (schwarzer Gehrock, Stiefel, Zylinder, in einigen Orten weiße Handschuhe) gehört keineswegs zur Standardausstattung des zeitgenössischen Kleiderschranks. Daher werden oft Teile der Ausrüstung und Kleidung, ähnlich wie die kostbaren Trachten der sorbischen Mädchen und Frauen, an die nächste Genera-

⁸ An dieser Stelle werden die universellen Charakteristika des Brauchs beschrieben. In den einzelnen Orten finden sich auch Variationen, auf die hier aber nur am Rande eingegangen werden kann, vgl. Frenzel 2005.

⁹ Die Routen der Prozessionen sind unterschiedlich lang (z. B. Wittichenau – Ralbitz: insgesamt ca. 30 km; Crostwitz – St. Marienstern: „nur“ 15 km), weshalb die Zeiten im Sattel variieren, im Durchschnitt aber pro Weg zwischen zwei und drei Stunden betragen.

¹⁰ Die Verwendung von Kaurischnecken als Schmuckelemente regte vielfältige Mutmaßungen über deren ursprüngliche Herkunft an. Zum Beispiel könnte man hiermit Vermutungen stützen, welche die Ursprünge des Osterreitens in Ausläufern der Kreuzzüge sehen (infolge derer die Schnecken als Zahlungsmittel in die Lausitz gelangt sein könnten).

¹¹ Als Schmuck werden häufig auch Blüten oder bestickte Schleifen verwendet. War im zurückliegenden Jahr ein Trauerfall in der Familie zu beklagen, ist dies an einer schwarzen Schleife am Pferd zu erkennen.

tion vererbt.¹² Nimmt ein junger Sorbe erstmals am Osterreiten teil (das Mindestalter liegt bei ca. 14 Jahren), ist er in diesem Jahr an einem kleinen grünen Kranz am Revers zu erkennen, während die Treue älterer Reiter nach 25 Jahren an einem silbernen, nach 50 Jahren an einem goldenen Kranz sichtbar ist. (Abb. 3) In einigen Prozessionen kann man zwei, mitunter gar drei Generationen einer Familie finden.



Abb. 3: Reiter mit goldenem Kranz im Kloster St. Marienstern, Panschwitz-Kuckau
Foto: Matthias Bulang, Serbske Nowiny, 2006

Am Ostersonntag gibt es in vielen katholischen Gemeinden Auferstehungsmessen, zu denen das Osterlicht als Zeichen der Auferstehung entzündet wird. Der Beginn der Prozessionen am Ostersonntag variiert von Ort zu Ort; manche reiten direkt nach der Morgenmesse bereits um neun Uhr ab, andere erst mittags. Die Reiter haben vorab mit Unterstützung der Familienmitglieder die Pferde geputzt und geschmückt, noch einmal vor Verlassen des Hofes/Hauses miteinander gebetet und sich dann vor ihrer Heimatkirche gesammelt und aufgestellt. Dort nehmen sie mit dem Segen des Pfarrers Kirchen-

¹² Sollte ein Sorbe Interesse an der Teilnahme bekunden, aber weder über eine entsprechende Ausrüstung noch die finanziellen Mittel verfügen, verweist einer der Organisatoren auf das Netzwerk von Familie und Bekannten: „Die Sorben haben eine Tradition und zwar die Patenschaft. Da bekommen die Kinder jedes Jahr in der Fastenzeit ein Geschenk. Viele wünschen sich dann, wenn sie in die achte Klasse, in die Jugend kommen, etwas für die Ausrüstung zum Osterreiten. Und das ist natürlich für die Paten eine Ehrensache. Wir haben auch Leute gehabt, die sich das nicht leisten konnten, die arbeitslos sind, da haben wir alle was dazugegeben. Die Solidarität bei solchen Sachen ist hier immer sehr groß.“ Vgl. Experteninterview 4 (Küster und Reiter aus Bautzen, 2007).

fahnen, Kreuz und Statue des Auferstandenen entgegen. Nach dem Umreiten der Pfarrkirche wird explizit der Friedhof einbezogen, um auch den Verstorbenen die Botschaft der Auferstehung zu verkünden. Die Osterreiter treten dann ihren Weg über das Land in ihre Partnergemeinde an, singen und beten unterwegs und verbreiten mit dem häufig erklingenden „Halleluja“ die Osterbotschaft. An ihrem Zielort werden sie vom dortigen Pfarrer empfangen und gesegnet, übergeben das Kreuz und die Statue für die Pause und erholen sich für einige Zeit von den Anstrengungen. Selbst kleine Dörfer haben dann eine stattliche Anzahl von Reitern und Pferden zu betreuen, z. B. empfing Crostwitz 2008 104 Reiter aus dem Umkreis des Klosters St. Marienstern in Panschwitz-Kuckau, während dort 253 Reiter aus Crostwitz zu versorgen waren. Die Paarung Wittichenau (462 Reiter) und Rabitz (332 Reiter) ist freilich die größte Herausforderung: Dort haben einige Familien mitunter 40 Osterreiter auf ihrem Hof mit Mittagessen zu versorgen.¹³

Am Nachmittag begeben sich die Reiter auf einem anderen Weg als am Morgen¹⁴ zurück in ihre Heimatgemeinde und werden dort von ihren Familien und Mitgliedern der Kirchgemeinde empfangen. Sie umreiten nochmals die Pfarrkirche und schließen damit die Prozession ab. Am Abend gibt es in einigen Orten direkt Zusammenkünfte, um den Tag „auszuwerten“; die meisten Prozessionen versammeln sich aber eine Woche nach Ostersonntag, um im Detail die Umsetzung und auch Probleme zu besprechen. Die Selbstkontrolle bzw. -disziplinierung der Reiter hinsichtlich der Einhaltung der aufgestellten Verhaltensregeln ist unerlässlich, die soziale Kontrolle während der gesamten Prozession allgegenwärtig. Nicht nur, dass das Ritual keineswegs hinter verschlossenen Türen, sondern auf offener Flur stattfindet und die Reiter demzufolge während des gesamten Weges den Blicken von Zuschauern (Ortsfremden ebenso wie eigenen Freunden und Nachbarn) ausgesetzt sind; die Teilnehmer achten auch wechselseitig aufeinander.¹⁵ Als Handlungsmaxime der Osterreiter dient hierbei die ernsthafte und würdevolle Verkündigung der Botschaft von der Auferstehung. Jede Abweichung wird offengelegt, zum Beispiel die zeitweise praktizierte „Unart“, kleine Tütchen mit Süßigkeiten an Freundinnen oder Patenkinder zu verteilen oder der Genuss von Alkohol während des Reitens. Seinen Abschluss findet das Ritual seit 1983 im gemeinsamen Dankgottesdienst der Osterreiter am Osterdienstag in der Wallfahrtskirche in Rosenthal, unweit des Klosters St. Marienstern.

1.2 Historische Rahmungen und Renaissance des Brauchs

Die meisten Abhandlungen über das Osterreiten verorten den Ursprung dieses Rituals in den weit verbreiteten heidnischen Flurumritten (auch als „Saatreiten“ bekannt), welche mit der Christianisierung des Gebiets (ab dem 10. Jahrhundert) in das christliche Einsegnen der ersten Saat umgewandelt worden sein sollen (vgl. Sartori 1910: 164, Frenzel

¹³ Zur Entwicklung der Teilnehmerzahlen im Laufe der letzten 150 Jahre Salowski 1992: 60 f.

¹⁴ Die Begegnung zweier Prozessionen gilt als unheilvolles Zeichen. Die beiden Routen einer Prozession wurden als Überreste des heidnisch-magischen Kreises gedeutet. Gegenwärtig sind es weniger spirituelle denn sicherheitstechnische Gründe: Die Disziplinierung der Pferde angesichts der zunehmenden Größe einer Prozessionen und steigender Zuschauerzahlen ist bereits ein schwieriges Unterfangen, zwei Prozessionen störungsfrei aneinander vorbeizuführen wäre ein erhebliches Risiko.

¹⁵ Mittlerweile werden von den Organisatoren oder Angehörigen der Reiter Videoaufnahmen angefertigt, die zur detaillierten Auswertung der Prozession beitragen.

2005: 53, Salowski 1992: 17). In Ostro hat sich noch ein Residuum dieses vorchristlichen Brauchs erhalten, das in aller Herrgottsfrühe von den Reitern zelebriert wird: Die Männer des Dorfes reiten mit Kirchenfahnen (allerdings ohne die Statue des Auferstandenen, ohne festliche Kleidung und Schmuck) um die Felder der Gemeinde, um die erste Saat einzusegen.

Über die Ausübung des Brauchs vor der Reformation kann man nur mutmaßen. Die erste urkundliche Erwähnung des Rituals datiert auf das Jahr 1541 für die Orte Wittichenau und Ralbitz, deren wechselseitige Partnerschaft beim Osterreiten seither ununterbrochen besteht (vgl. Salowski 1992: 18). Die Eintragung in der Kirchenchronik ist nicht zufällig, sondern vermerkt die Neuausrichtung der Wittichenauer Prozession¹⁶, welche bis zu diesem Zeitpunkt ein anderes Ziel hatte: Hoyerswerda (sic!). Dort hatten allerdings (wie in vielen anderen Orten der Lausitz) die Auswirkungen der Reformation zum Erliegen dieses religiösen Brauchs geführt, wurde er doch als „papistische Unsitte“ von den Protestanten geschmäht. Nicht nur die Reformation stellte einen spürbaren Einschnitt bei der Ausübung des Osterreitens dar, gleichermaßen mangelte es gerade in Kriegszeiten (im Dreißigjährigen Krieg ebenso wie in den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts) massiv an Pferden und Reitern. Hinzu kamen institutionelle Verbote seitens der katholischen Kirche (wie Ende des 18. Jahrhunderts in Bautzen und seitens der Äbtissinnen des Klosters St. Marienstern) wegen der bisweilen zu lockeren Art und Weise der Brauchumsetzung, zunehmendem Alkoholgenuß u. a. (die heute so zentrale Würde und Ernsthaftigkeit der Prozession war keineswegs historisch tradiert, sondern ist eine vergleichsweise junge Erscheinung). Trotz dieser Hindernisse konnte die Ausübung des Brauchs langfristig nicht verhindert werden.

Neuen Nährboden fand das Osterreiten im national beseelten und von den Idealen der Aufklärung getragenen 19. Jahrhundert, stützten diese doch das erwachende Selbstbewusstsein der Sorben.¹⁷ Als symbolische Repräsentation dieses Bewusstseins wurde auf dem Slawenkongress in Prag 1848 die sorbische Nationalfahne in den Farben blau-

¹⁶ Aus diesem Grund ist anzunehmen, dass es das Osterreiten bereits wesentlich früher gab. Bei Musiat (1992: 19) findet sich die nicht belegte Jahreszahl von 1490. Datenmaterial wurde bislang nur ab Ende des 19. Jahrhunderts aufgearbeitet. Die Gemeinde Wittichenau – mit der gegenwärtig größten Osterprozession (462 Reiter 2008) – hatte infolge der Neuordnung Sachsens und Preußens nach 1815 mit restriktiven politischen Maßnahmen und verstärkter Germanisierung zu kämpfen. Die Pfarrgemeinde wurde der kirchlichen Administration des Bautzener Dekans entzogen und dem Erzbistum Breslau zugewiesen. Walde geht davon aus, dass sich die Einwohner zunehmend von ihrem sorbisch-sächsischen Umfeld distanzieren und allmählich zur deutschen Sprache übergangen. (Walde 2006: 20) Für die Teilnahme am Osterreiten wurde eine Sonderlösung etabliert: Bis heute besteht die Prozession aus einem sorbischen (aus den umliegenden Dörfern) und einem deutschen Teil (aus der Kleinstadt). Gesungen und gebetet wird in beiden Sprachen. Von Jahr zu Jahr wechselt die Aufstellung und die Trägergruppe der Fahnen und religiösen Insignien. Hier wird die Verzahnung zwischen Sprache, Religion und ethnischer Zugehörigkeit aufgebrochen. Gleichwohl eint die beiden Teilprozessionen das Bekenntnis zur katholischen Konfession. Ein nicht-katholischer Reiter würde in keiner der Prozessionen akzeptiert.

¹⁷ Im sog. „Slawenkapitel“ seiner „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784–1791) hatte Johann Gottfried Herder das Recht der slawischen Völker auf ihre Selbstbestimmung hervorgehoben (Herder 1914: 225). In der Lausitz blieben diese aufklärerischen Appelle gerade unter Intellektuellen nicht ungehört, erkennbar zum Beispiel in den Arbeiten des Dichters Handrij Zejler (1804–1872) oder des Publizisten Jan Arnošt Smoler (1816–1884). Vgl. generell zur Rolle der Intellektuellen als entscheidender Konstrukteure nationalen Bewusstseins: Giesen 1999.

rot-weiß geschaffen. Trotz der äußerst schwierigen Bedingungen während (und kurz nach) den zwei Weltkriegen fanden auch in dieser Zeit Prozessionen, freilich in sehr kleinem Umfang, statt. Unter der DDR-Regierung wurde der katholische Ritus gerade aufgrund seines genuin religiösen Charakters keineswegs gefördert, sondern nur geduldet. Seine Etikettierung als ländlich-religiöse, scheinbar wenig einflussreiche „Nischenerscheinung“ bewahrte Brauch und Teilnehmer wohl vor massiveren Repressionen.¹⁸ Gleichzeitig wirkten Maßnahmen wie die Zwangskollektivierung der Landwirtschaft Anfang der 1960er-Jahre ganz massiv auf die Ausübung des Osterreitens ein: Durch die Zusammenlegung der bäuerlichen Betriebe zu Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften (LPGs) sowie die Technisierung der Landwirtschaft gab es schlichtweg einen Mangel an geeigneten Pferden für den Brauch (konkret sichtbar in den Teilnehmerzahlen der Jahre 1961: insgesamt 630 und 1974: 487 Reiter, vgl. Salowski 1992: 61), womit ein spürbarer Rückgang in der Brauchausübung verbunden war. In einigen Orten mussten die Prozessionen ganz aussetzen. Aber bereits in den frühen 1980er-Jahren konnte dieser Schwund durch das Engagement der Reiter und ihrer Familien aufgefangen und teilweise umgekehrt werden. Die Reiter organisierten erstmals (und diese Praxis hat sich bis heute erhalten) die Pferde nicht mehr nur aus den wenigen noch bestehenden Bauernhöfen der Umgebung, sondern auch aus Gestüten, Reitsportvereinen bzw. von privaten Besitzern, mitunter Hunderte Kilometer von der Lausitz entfernt. Mit diesen organisatorischen Veränderungen stiegen zwar sowohl Kosten (für Beschaffung, Versicherung etc.) als auch Risiken (durch die unvertrauten Tiere) für die Reiter, gleichzeitig konnte aber dank der Eigeninitiative das Osterreiten langfristig abgesichert werden. Nach dem Tiefstand von 1974 wurden für das Jahr 1984 bereits 935 und 1986 gar 1021 Reiter verzeichnet, bei steigender Tendenz (vgl. Salowski 1992: 61). Von einer verstärkten Vitalität des Brauchs kann man nach der politischen Wende und der Wiedervereinigung sprechen. Nach über zwanzig Jahren Zwangspause fand 1993 das Osterreiten auch wieder in Bautzen statt, was vor allem auf die Initiative des Küsters der Liebfrauenkirche sowie ehemaliger Reiter der Stadt bzw. auf die Unterstützung durch den damaligen katholischen Dompfarrer zurückzuführen ist.¹⁹

Was begründet nun diese Renaissance, anhaltende Begeisterung und wachsende Teilnehmerzahlen, gerade auch für jüngere Sorben? Eine genauere Betrachtung des sorbisch-katholischen Milieus bringt hier Aufschlüsse.

2. Doppelter Minderheitenstatus: das sorbisch-katholische Milieu

Die Trägerschicht des Osterreitens rekrutiert sich primär aus den katholischen Sorben der Oberlausitz, evangelische Reiter sind trotz der zahlenmäßigen Dominanz der evangelischen Sorben eine absolute Ausnahme. Im Folgenden soll die doppelte Minderhei-

¹⁸ Vgl. zum ambivalenten Verhältnis der Sorben zum sozialistischen Staat Elle 1995: 459–462.

¹⁹ Die Situation bot – stärker als in den ländlichen, kontinuierlichen Reiterprozession – ein gewisses Gestaltungspotenzial hinsichtlich „neuer“/„alter“ Regeln. Im Wesentlichen wollte man tradierten Routen und Grundsätzen folgen, allerdings berichteten einige Interviewpartner auch von heftigen Debatten, etwa um die Frage der Zulassung der deutschen Sprache, die schließlich mit einem klaren Votum für die ausschließliche Verwendung des Sorbischen bei der Prozession geklärt wurde. Im ersten Jahr (1993) fanden sich 38 Reiter am Ostersonntag ein, 2007 waren es bereits 69. Vgl. Experteninterviews 1 (Pfarrer i. R. Bautzen, 2007) und Experteninterview 4 (Küster und Reiter aus Bautzen, 2007).

tenkonstellation dieser Gruppe analytisch aufgefächert werden (einerseits bezogen auf die religiöse, andererseits auf die ethnische Zugehörigkeit), um im anschließenden Kapitel beide Aspekte in den Betrachtungen über den *rituellen* Charakter des Osterreitens wieder zusammenführen zu können. Zunächst einige Vorbemerkungen zur Stellung und zur Organisation von Religion bzw. Kirche in der Oberlausitz:

Der enorme Assimilationsdruck, der auf den katholischen Sorben seit Reformation und Gründung des Deutschen Reiches 1871 lastete, führte nach Walde (2006) zur Herausbildung eines ganz spezifischen *sorbisch-katholischen Milieus* in der Oberlausitz. Die auf innere Homogenität abzielende Politik des Deutschen Reiches forderte ein starkes deutsches Nationalgefühl, das bei den ultramontan organisierten katholischen Sorben²⁰ auf wenig Gegenliebe stieß, zu verstärkten Auseinandersetzungen und schließlich auch hier zum Kulturkampf führte: „Dieser schmiedete allerdings die Katholiken noch enger zusammen, es entstand ein eigenes, kirchlich-organisatorisch gefasstes katholisches Milieu, das sich der Vormachtstellung des protestantischen Staates widersetzte.“ (Walde 2006: 16 f.) Vor allem in sorbischen Vereinen suchte man die religiöse und ethnische Identität zu stärken und sich gleichzeitig nach außen abzugrenzen, sich selbst zu behaupten. Dabei trat bereits die enge Verzahnung zwischen katholischer und sorbischer Zugehörigkeit hervor, welche in der Folgezeit weiter intensiviert wurde. So setzt(t)en die katholischen Sorben jeglichen Bestrebungen der Angleichung an die evangelische und/oder deutsche Mehrheitsgesellschaft neben einer regen Vereinstätigkeit auch ein ausgeprägtes Traditionsbewusstsein (in Form von Bräuchen, der Verwendung der sorbischen Sprache in der Alltagskommunikation etc., vgl. Toivanen 2001: 46) entgegen. Die Kopplung von Traditionsverbundenheit und Konfessionszugehörigkeit forcierte die anhaltende Konsolidierung des katholischen Milieus. Dieses bindet seine Mitglieder bis heute institutionell ein: Bereits die Kinder und Jugendlichen sind in Kinderchören oder als Messdiener engagiert, nehmen am sorbischen Religionsunterricht teil und werden in der katholischen Jugend durch die regionale Jugendseelsorge betreut, die speziell für die sorbischen Jugendlichen eingerichtet wurde. Auch alljährliche Wallfahrten nach Rosenthal oder Rituale wie das Osterreiten sind wichtige, die Gemeinschaft festigende Ereignisse im religiösen Kalender. Ein evangelisches Pendant konnte sich aufgrund der Organisation der evangelischen Sorben in den (deutschen) Landeskirchen und der damit verbundenen Orientierung an staatlichen Strukturen, aber auch durch die Ablehnung der religiösen Praxis von Wallfahrten, Prozessionen u. Ä. nicht ausbilden.²¹

Kommen wir nun zum zweiten Aspekt des doppelten Minderheitenstatus, der Selbstbeschreibung bzw. *ethnischen Identität* der Sorben. Ganz allgemein kann Identität als das Selbstverständnis einer Person in Bezug auf die eigene Individualität verstanden werden. Dabei vereint sie sowohl eine psychologische Komponente (die „personale Identität“, die Unverwechselbarkeit der eigenen Persönlichkeit) als auch eine soziologi-

²⁰ „ultra montes“ (lat. „jenseits der Berge“, d. h. in Rom), Anspielung auf das eigentliche Zentrum katholischer Christen.

²¹ Darüber hinaus wird die Kopplung von Konfessionszugehörigkeit, Sprache und ethnischer Identität für die evangelischen Sorben institutionell deutlich erschwert: Sorbisch-evangelische Gottesdienste im Raum Bautzen finden nur einmal im Monat, in anderen evangelischen Gemeinden noch seltener statt. In den katholischen Gemeinden werden wöchentlich mehrere Messen gefeiert, wobei Sorbisch als anerkannte Liturgiesprache gilt. Gerade die Verwendung der sorbischen Sprache im Gottesdienst und zu religiösen Festen trägt zum Erhalt der Sprache und damit eines zentralen Pfeilers von Identität bei.

sche Komponente: die „kollektive Identität“²² als Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, hier einer ethnischen Minderheit. Bei Letzterer kommen Vorstellungen einer „Wir“-Gruppe, eines „Innen“, in klarer Abgrenzung zum „Nicht-Wir“ bzw. „Außen“, zum Tragen. Neben der subjektiven Selbstbeschreibung des Individuums als Mitglied der Gruppe ist die intersubjektive Anerkennung dieser Zugehörigkeit durch die Gruppe unerlässlich, d. h. die individuelle Beschreibung als Sorbin/Sorbe verlangt auch die Bestätigung durch die Gemeinschaft. Obgleich die primären Bezugsgruppen – in der Regel die Familie und der Freundeskreis – vor allem während der Sozialisation eine entscheidende Rolle hinsichtlich der Vermittlung von Sprache und Identität einnehmen²³, ist ethnische Zugehörigkeit (als Sorbin/Sorbe) nicht als per Geburt gegebene Tatsache oder feste Zuschreibung zu verstehen, sondern lässt sich nur „als soziale Konstruktion angemessen erfassen. Kollektive Identität ist weder natural gegeben noch transhistorisch gültig. Sie ist vielmehr geschichtlich wandelbar, situativ konstruiert und kulturell codiert. Diese Konstruiertheit kollektiver Identität bleibt denjenigen, die sie für sich in Anspruch nehmen, fast immer verborgen: Wer eine kollektive Identität für sich behauptet und für sie Anerkennung bei Anderen sucht, geht davon aus, dass diese Identität stärker und unbedingter gelte als kontingente Entscheidungen und wechselnde Koalitionen.“ (Giesen 2001: 91 f.) Die Selbst- und Fremdzuschreibungen, die letztlich kollektive Identität darstellen, werden über Zugehörigkeit und Ausschluss konstruiert. Die Behauptung einer Identität impliziert gleichzeitig die Definition eines Anderen, Fremden, den man von der eigenen Person bzw. Gruppe abgrenzt. Damit wird eine Unterscheidung durch ein Merkmal (oder eine ganze Klasse von Merkmalen) aktiviert, das andere nicht haben: „Man könnte von Inklusion und Exklusion als Instrumenten der Selbstbeschreibung [sprechen].“ (Hahn 1999: 13) Unter Inklusion ist dabei die Berücksichtigung von Personen in sozialen Systemen zu verstehen, während Exklusion deren Ausgrenzung bzw. Nichtberücksichtigung meint. Dabei ist „Fremdheit [...] keine Eigenschaft, auch kein objektives Verhältnis zweier Personen oder Gruppen, sondern *die Definition einer Beziehung*. Wenn man so will, handelt es sich bei der Entscheidung, andere als Fremde einzustufen, stets um eine *Zuschreibung*, die oft auch anders hätte ausfallen können.“ (Ebd.: 78, eigene Hervorhebung) Identität ist demnach vor allem als situativ konstruiert, nicht fixiert, sondern *prozesshaft* zu verstehen, die sich in einem anderen Kontext durchaus auch anders gestalten kann. Alois Hahn hat in seinem Konzept der *partizipativen Identität* (ebd.: 74) diese mitunter nur *temporären* Zugehörigkeiten und wechselnden Bezüge von Identität herausgestellt. Danach definiert sich ein Individuum in gewissen Situationen selektiv über bestimmte Zugehörigkeiten (religiöser, ethnischer, professioneller Art etc.), die andere Mitgliedschaften zunächst in den Hintergrund treten, aber nur zeitweise verblassen lassen (auf diesen Aspekt wird im Kontext der Frage der Reethnisierung noch genauer eingegangen).

Die Konstruktion sorbischer Identität stellt aber trotz des Minderheitenstatus der Gruppe keinen exotischen Einzelfall dar, sondern könnte vielmehr generell Gleichnis bzw. Modell für moderne Identitätskonstruktion sein: Häufig nicht eindeutig oder klar in einer Dichotomie von Eigenem (Sorbisch) und Fremdem (Deutsch) verortbar, vielmehr hybrid, sich je nach Kontext und biografischer Phase ggf. neu verhandelnd, schwankend zwischen der Zugehörigkeit zur deutschen Mehrheitsgesellschaft und der

²² Auch unter den Bezeichnungen: nationale, kulturelle, regionale, *ethnische* oder allgemeiner soziale Identität thematisiert. Vgl. Giesen 1999: 9.

²³ Zur essenziellen Bedeutung von Sprache für die Entwicklung von Identität vgl. Mead ⁴1980: 177–271.

autochthonen Minderheit, die durch ihre eigene Sprache (und im Fall der katholischen Sorben auch noch religiös) stark zu der deutschen Umgebung kontrastiert, gleichzeitig aber auch kulturhistorisch eng mit ihr verwoben ist. Als „Leben im Spagat“, als eine kollektive Identität, die nicht als „Entweder-Oder-Entscheidung“, sondern als „Entweder-und-Oder-Modell“ erscheint, beschreibt Elka Tschernokoshewa (2000) die Situation der sorbischen Minderheit.²⁴ Wie vielgestaltig auch immer dieses „Leben im Spagat“, diese im positiven Sinne verschiedene Facetten „(aus)balancierende Identität“ (in Anlehnung an Lothar Krappmann) sich im individuellen Fall darstellen mag²⁵, in bestimmten Situationen – und hiermit nähern wir uns wieder dem Osterreiten – wird eine *eindeutige* kollektive Identität vorausgesetzt und kein Verhandlungsspielraum eingeräumt. Mögliche Ausprägungen hybrider Identität verlieren vorübergehend – so die These – an Bedeutung bzw. bündeln sich weitgehend in einer *Inszenierung* ethnischer Zugehörigkeit, bei der Ausübung *kultureller Praktiken*. Die Annahme der Gleichartigkeit der Mitglieder einer Gemeinschaft, die sich besonders dann als kollektive Identität präsentiert, wenn sich die betreffende Gruppe „nach außen“ präsentiert, gegen andere abgrenzen will, wird gerade in Ritualen (wie dem Osterreiten) eingefordert. Gemeinschaftlichkeit beruht dabei nicht auf dem Handeln einzelner Individuen, sondern auf der „symbolisch vermittelte[n] Verständigung, die von allen geteilt werden muss.“ (Giesen 1999: 18) Wie genau kollektive Identität inszeniert und bekräftigt wird, lässt sich anhand der Analyse ritueller Praktiken exemplarisch aufzeigen (vgl. Giesen 2001: 102 ff.).

3. Religiöses Ritual oder religiöses Event?

In *rituellen Praktiken* wird kollektive Identität „als Erfahrung der Gleichartigkeit zwischen verschiedenen Individuen institutionell und gelegentlich auch absichtsvoll erzeugt. [...] Gemeinsamer Gesang, Tanz oder Gebet, gemeinsame Mahlzeiten und Gedenkformen, das Tragen von gleichförmiger Kleidung und Haartracht, alles dies schafft eine Gemeinschaftlichkeit, die sich dem Zweifel und dem reflexiven Vorbehalt entzieht.“ (Ebd.: 104 f.) Mit den kollektiven Bewegungen und Gesten werden diese auch für jedes Mitglied der jeweiligen Gemeinschaft verstehbar, doch gleichzeitig werden sie nicht hinterfragt oder gar kritisiert. Sie gelten als selbstverständlich: „Die Teilnahme am Ritual verbürgt damit eine Verständigung, die nicht mehr übersteigbar ist. Sie gilt auch zwischen denen, die einander nicht persönlich kennen und die durch keine gemeinsame

²⁴ Hier ließen sich noch andere, weitgehend synonyme Denkfiguren anfügen, auf die Tschernokoshewa verweist, auf hybride Identität, Transkulturalität, Synkretismus oder den dritten Raum von Identität (Tschernokoshewa/Pahor 2005: 25). Entscheidend dabei ist die Verschiebung der „Aufmerksamkeit von den Objekten zu den Prozessen und deren Bedingungen hin. Es ist das Prozesshafte von Kultur, das Dynamische, somit auch Handlungs- und Kontextbezogene, was hier herausgearbeitet wird. [...] Kultur [kann] nicht mehr als feste Substanz imaginiert werden“ (ebd.: 20, Hervorhebung im Original). Zur Bedeutung des Prozesshaften, Nicht-Statischen von Kultur vgl. auch Soeffner 2000 und Wimmer 2005.

²⁵ Die Ausprägungen variieren u. a. von „Sorbisch“, „Sorbisch-Deutsch“ (im Sinne eines thematisierten „Doppellebens“ oder eines „Halb-Sorbisch“) bis zu „Staatsbürgerschaft deutsch, Nationalität sorbisch“, mitunter auch zu der völligen Ablehnung der sorbischen Zugehörigkeit (und der Beschreibung als „deutsch“). An dieser Stelle kann nicht genauer darauf eingegangen werden; eine detaillierte Untersuchung dieser Identitätskonstruktion am Beispiel sorbischer Jugendlicher findet sich aber in: Schorch (unveröffentlichte Magisterarbeit 2002).

Interaktionsgeschichte verbunden sind. Sie werden durch die gemeinsame rituelle Praktik von Fremden zu Verwandten in einem weiteren Sinne.“ (Giesen 2001: 105)²⁶



Abb. 4: Osterreiter im Hof des Klosters St. Marienstern in Panschwitz-Kuckau
Foto: Matthias Bulang, Serbske Nowiny, 2006

Betrachten wir die oben zitierten Charakteristika ritueller Praktiken genauer, so verweist uns das „Tragen von gleichförmiger Kleidung“ auf den spezifischen Dresscode der Osterreiter, eine selbst für einen religiösen Festtag eher ungewöhnliche Aufmachung. Gehrock, Zylinder, Stiefel etc. heben die Träger noch stärker als Gruppe heraus, da dies einer Steigerung der zeitgenössischen Festtagskleidung wie einem dunklen mehrteiligen Anzug o. ä. gleichkommt. Die wenigen vorhandenen Quellen²⁷ gehen davon aus, dass dieser *vestmentäre Code* (Bohn 2000: 114 ff.) seit mindestens den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts belegt und seither streng tradiert worden ist. Eingedenk der Akteure des Ritus zu dieser Zeit (Bauern und deren Knechte) sei ein wenig Spekulation über die Etablierung dieser Kleidungsordnung erlaubt: Gesichert scheint, dass wohlhabende Bauern Mitte des 19. Jahrhunderts in der Oberlausitz die städtisch-bürgerliche Festkleidung (Gehrock und Zylinder) für den Kirchgang am Sonntag übernahmen.²⁸ Da zu

²⁶ In Bezug auf unser Beispiel ist hier zu bedenken, dass unter den meisten Reitern echte Verwandtschaftsbeziehungen bestehen und die gemeinsame Ausübung des Rituals diese Bindung zeitweilig noch intensiviert.

²⁷ Diese Kleiderordnung ist u. a. in der bislang ältesten bekannten Bildquelle, einer historischen Darstellung der Prozession von Wittichenau 1867, dokumentiert (vgl. Salowski 1992: Abb. 2). Bei Tetzner erscheint der Hinweis, dass die Wenden „zum Kirchgang einen bis zu den Knien reichenden Schoßrock“ und „bei Kirchgängen und Festlichkeiten“ einen Zylinder tragen. (Tetzner 1902: 305 f.) Weiße Handschuhe sind nicht für alle Prozessionen belegt, werden aber immer öfter angezogen, um den festlichen Charakter zu unterstreichen.

²⁸ Dies bestätigen auch Bohns Ausführungen über den Beginn der weitgehenden Annullierung der Differenzen zwischen Oberschicht und Volk bzw. Stadt und Land durch die moderne Mode seit dem 19. Jahrhundert. (Bohn 2000: 126 f.)

dieser Zeit keine sorbische Tracht für Männer mehr existierte, ist zu vermuten, dass diese Mode auf die religiöse Festtagsprozession der Osterreiter übertragen wurde. In Anlehnung an den Soziologen Georg Simmel kommt hierin der zentrale Dualismus von Mode zur Geltung: *Nachahmung* (oberer Schichten durch die unteren) und *Distinktion* (der Schichten voneinander) (Simmel 1895/1998: 57 ff.), wobei die oberen Schichten infolge der Adaption ihrer Mode wiederum zu einer Verfeinerung der eigenen oder Etablierung neuer Moden gezwungen wurden.²⁹ Man könnte deshalb auch von einem *trickle-down-effect* von Mode sprechen.

Des Weiteren ist die *aktive* Teilnahme am Ritual für die Sicherung der Gemeinschaftlichkeit wichtiger als die bloße Anwesenheit, werden doch diejenigen, die nicht teilnehmen, entweder weitgehend ausgeschlossen oder auf die Rolle des passiven Zuschauers reduziert (vgl. Giesen 1999: 16). Der aktiv Involvierte erfährt sich als Teil einer Einheit, die sich auch nach außen als solche präsentiert und mittels ihrer Verhaltensregeln eine Art „erlernte Distanzierung“ gegenüber den Zuschauern für die Dauer der Prozession aufrechterhält. Daher können sich viele der aktiv am Osterreiten beteiligten Sorben das Osterfest nicht außerhalb der Lausitz vorstellen, und falls sie einmal dazu gezwungen sind, wird es als „echt katastrophal“³⁰ erlebt, wie ein Reiter kommentierte. Oder ein anderer: „Das gehört einfach mit dazu. Droge ist es nicht [lacht], aber fast. Also Osterreiter, die zu Hause sitzen, weil die Pferde krank sind oder weil sie selber krank sind, sind geknickte Menschen, die haben ein Problem.“³¹ Das Osterreiten fungiert auch als starker „Magnet“ für die Sorben, die außerhalb der Region leben und während der Ostertage heimkehren. In dieser Verbundenheit wird auch das emotionale Element von Zugehörigkeit, welches für das Bewusstsein einer ethnischen Gemeinschaft so zentral ist, spürbar: „Grundsätzlich ist es so, dass das irgendwie dazu gehört, du brauchst Osterreiten und wenn du zum fünfundzwanzigtausendsten Mal die Pferde an dir vorbeirennen gesehen hast, das hat ein, [...] das sind ganz einfach so gefühlsmäßig bestimmte Sachen, wo du einfach da sein musst, was du einfach brauchst.“³² Nicht nur die männlichen, direkten Akteure, berichten von dieser emotionalen Bindung, sondern auch die Frauen und Mädchen. Zwar ist die aktive Teilnahme strikt auf Männer beschränkt, dennoch sind sie eng in die Vorbereitungen einbezogen, versorgen z. T. die eintreffenden Reiter der Partnergemeinde oder begleiten die Reiter als Helferinnen. In traditionellen ländlichen Familien segnen außerdem die Mütter oder Großmütter die Reiter und Pferde der Familie vor Verlassen des Hofes mit Weihwasser aus. Auch *symbolische Repräsentationen* erfüllen eine rituellen Praktiken vergleichbare Funktion: In der „Begründung der fragwürdig gewordenen Gemeinschaftlichkeit durch Bilder, Symbole und Erzählungen, die jenseits von Anwesenheit und fraglosem Verstehen in der Umwelt, sozusagen losgekoppelt von lokalen und zeitlichen Bindungen“ (Giesen 2001: 106 f.) geschaffen werden, können sich Menschen in der an Identitätsangeboten überreichen Moderne ihrer kollektiven Identität vergewissern.³³ Beispiele für derartige

²⁹ Vgl. hierzu auch Norbert Elias' Arbeiten zum Zivilisationsprozess in Mitteleuropa (1939).

³⁰ Interview 1 (Reiter aus Bautzen, 26 Jahre alt, 2001).

³¹ Experteninterview 4 (Küster und Reiter aus Bautzen, 2007).

³² Interview 1 (Reiter aus Bautzen, 26 Jahre alt, 2001), eigene Hervorhebungen. Der junge Mann spielt hier auch auf seine Erfahrungen als Zuschauer (vor dem Erreichen des Mindestalters von 14 Jahren) an.

³³ Dabei erfordert die Komplexität bzw. potenzielle Vieldeutigkeit von Zeichen und Symbolen eine Art „Auslegungslehre“ in der Sozialisation, mit Hilfe derer eine „lernende Aneignung der

symbolische Repräsentationen der Sorben sind neben Erzählungen über vergangene Ereignisse³⁴, Märchen und Mythen auch materielle Objekte wie das Denkmal der Slawenapostel Cyrill und Method nahe Schmochtitz (an dem zwei Prozessionen zur Erinnerung kurz verweilen), die sorbische Fahne an einigen Pferden sowie die Nationalhymne (Text Handrij Zejler, 1827).

Neben den bisher aufgeführten Charakteristika des Osterreitens als religiösen Ritus finden sich in den Interviews wiederholt Äußerungen, die auch ein (religiöses) *Event* thematisieren könnten: „Osterreiten mache ich, weil man da auch singen kann, das ist cool. Und außerdem einmal im Jahr Pferd reiten, ist ja nichts Falsches. [...] Also finde ich cool, weil, es guckt natürlich auch jeder auf einen, es ist eine Attraktion in der Gegend hier und das macht mir natürlich Spaß.“³⁵ Und weiter: „Ich bin dieses Jahr das zweite Mal mitgeritten. Und dann habe ich mich übelst gefreut, endlich Osterreiten mit[zu]reiten. Aber es ist anstrengend, also wenn man die ganze Zeit auf'm Sattel sitzt. [...] Ansonsten macht's auch Spaß.“³⁶

Eine etwas andere Perspektive findet sich freilich in den Äußerungen der Organisatoren, die gerade auf die ernsthafte und würdevolle Ausübung der Prozession achten. Die Disziplinierung ist indes nicht nur intern zu leisten, sondern auch nach außen zu verteidigen. Denn die zunehmende Aufmerksamkeit und die wachsenden Zuschauerzahlen entlang der Routen verführen zur Vermarktung und Eventisierung der sorbischen Bräuche durch den Tourismus, wogegen sich die Reiter vehement zur Wehr setzen (Jahrmarktstände, laute Musik o. Ä. sind während der Prozessionen auch in Bautzen unterbunden).³⁷ Die Außeralltäglichkeit des Osterreitens scheint aber für viele, gerade für jüngere Teilnehmer, eine nicht zu unterschätzende Rolle zu spielen. Gleichwohl ist diese auch dem religiösen Ritus immanent: „Einerseits sind Riten Handlungsfolgen, die als Antworten auf Außeralltägliches, Bedrohliches fungieren.“³⁸ Andererseits sind die Riten selber *außergewöhnlich*. Sie sind – wie festgelegt sie auch immer sein mögen – Formen des Handelns, die die alltäglichen Routinisierungen durchbrechen. [...] Sie entlasten den Handelnden von den Regeln, die sein normales Leben bestimmen.“ (Hahn 1974: 74) Beispiele für religiöse Events, die ganz vergleichbare Eigenschaften aufweisen, sind etwa Kirchen- und Katholikentage. Greift man zurück auf die Gebhardt'sche Definition von Events als „*planmäßig* erzeugte Ereignisse“ und „*einzigartige Erlebnisse*“, die Vorfriede auslösen und mit Spannung erwartet werden, die ein Gefühl von „*exklusiver Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit*“ vermitteln und Identität stiften (Gebhardt 2000: 19–22, Hervorhebungen im Original), dann wird rasch deutlich, dass die Trennlinie zwischen Ritual und Event nicht leicht zu ziehen ist. Von populären Medien- und Spaßevents unterscheiden sich religiöse Rituale klar durch die Art von

Tradition, des bereits Ausgelegten, und [...] das Erlernen des Auslegens selbst“ ermöglicht wird. (Soeffner 2000: 187)

³⁴ Aber auch Erinnerung (und Vergessen) von bestimmten Ereignissen und Traditionen einer Gemeinschaft ist sozial konstruiert bzw. kollektiv geprägt, wie sich in den Arbeiten zum *kollektiven* (Halbwachs 1941) bzw. *kulturellen Gedächtnis* (Assmann 1992) finden lässt. Bereits Ernest Renan hatte in seiner Rede über das Wesen einer Nation das Vergessen traumatischer Erfahrungen als essenziell beschrieben (und dabei im Übrigen auch explizit Sachsen und das Gebiet der Lausitz erwähnt, vgl. 1882/1996: 26).

³⁵ Interview 2 (Reiter aus Storch, 18 Jahre alt, 2001).

³⁶ Interview 8 (Reiter aus Ostro, 15 Jahre alt, 2001).

³⁷ Vgl. Experteninterview 4 (Küster und Reiter in Bautzen, 2007).

³⁸ Hierfür ließen sich unzählige Beispiele der Ritualforschung anführen, u. a. sei auf die Arbeiten von Emile Durkheim (1912) und Mary Douglas (1974) verwiesen.

Alltagsunterbrechung, die bei ersteren nicht-transzendent ist (vgl. Hepp/Vogelgesang 2003). Das sorbische Osterreiten in der Oberlausitz ist aber in erster Linie als transzendente Unterbrechung des Alltags, als religiöses Ritual und damit eine „bestimmte Form hochgradig formalen, ausdruckskontrollierten zeremonialen Verhaltens“ (Hahn et al. 1977: 51) anzusehen, das sich bestimmten Einflüssen der Eventkultur nicht ganz entziehen kann. Der Balanceakt bleibt schwierig. Letztlich erfährt das Osterreiten als genuin religiöser Brauch seit Jahren immer mehr Zuspruch, gerade unter den jüngeren Sorben.

4. Das Osterreiten als Zeugnis von *Reethnisierung*

Die in unserem Kontext vielfach angesprochenen traditionellen Bindungen lockern sich in der modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft – theoretisch. Nicht mehr nur die Einordnung in eine Familie, Sippe etc., also die Verortung in einem speziellen Segment oder innerhalb eines bestimmten Standes bzw. einer Schicht steht nun im Vordergrund. Das Individuum avanciert stattdessen im Sinne Simmels (1908) zum „Kreuzungspunkt sozialer Kreise“, muss sich in mehreren sozialen Kreisen (Recht, Religion, Wirtschaft, Politik, Bildung, Erziehung etc.) orientieren und darin kompetent agieren. Es wird zum „Rollenträger“, da jeder soziale Kreis ihm eine bestimmte Rolle abverlangt (z. B. vereint man in sich die Rollen des zahlenden Wirtschaftssubjekts, des wählenden Staatsbürgers, des Gläubigen, Berufstätigen, Familienmitglieds etc.). Durch die Vervielfältigung der möglichen Rollen, Mitgliedschaften, Lebensentwürfe etc. innerhalb der Gesellschaft kann es unter Umständen aber auch zu einer Identitätsverunsicherung kommen und infolgedessen zu einer erneuten und verstärkten Hinwendung zu bestimmten Gruppen oder Gemeinschaften wie der Religion, der Nation bzw. der ethnischen Minderheit.³⁹ Damit würde auch die ethnische Identität als Sorbe positiv aufgewertet; man könnte in Anlehnung an neuere Arbeiten der Migrationsforschung von *Reethnisierung* sprechen. Zwar muss das Bewusstsein, einer ethnischen Minderheit anzugehören, keineswegs immer primär oder überhaupt relevant sein – vielmehr ist von *temporären* Zugehörigkeiten, wechselnden Bezügen von Identität auszugehen –, unter gewissen Vorzeichen (die Komplexität bzw. Kontingenz moderner, erst recht postsozialistischer Identifikationsangebote lassen sich durchaus als solche lesen) kann aber ein Rückgriff auf die sorbische Identität im Sinne einer *Reethnisierung* erfolgen. In Anlehnung an Soeffner (2000: 17 f.) könnte man sagen, dass die Vielfalt und Konkurrenz der Identitätsan-

³⁹ In der Niederlausitz kommt es seit einigen Jahren tatsächlich zu einer Art *Invention of Tradition* (im Sinne von Hobsbawm/Ranger 1983): Seit 1998 ist in Lübbenau das Osterreiten von evangelischen Sorben mit deutlichen, bewusst gesetzten Unterschieden zur Oberlausitz („als eigene Prägung, nicht Kopie“) eingeführt. Viele der Teilnehmer sind Frauen, die nicht Gehrock und Zylinder, sondern Reithosen und Helm tragen und nicht während, sondern nach dem Reiten gemeinsam singen und beten. Laut Aussage eines der Organisatoren, des evangelischen Pfarrers, resultiert das Lübbenauer Osterreiten auch aus dem Bedürfnis, „in Zeiten der Säkularisierung den Menschen [politisch] unbelastete Bräuche anzubieten, welche auch einen religiösen Inhalt hätten. [...] Die Frage der Identität [sei] gerade in der Niederlausitz ‚am Kochen‘“. Vgl. Experteninterview 5 (evangelischer Pfarrer Lübbenau, 2007). Inwieweit diese Praxis historische Vorläufer besitzt, welche Entwicklung sie nehmen wird und ob sie Einfluss auf die „kochende“ Identitätskonstruktion der Sorben in der Niederlausitz haben wird, muss vorerst offenbleiben.

gebote der sorbischen Identität keineswegs hinderlich, sondern vielmehr förderlich sind.⁴⁰

Obleich die Kirchlichkeit (im Sinne institutionalisierter Religiosität) auch unter sorbischen Jugendlichen nicht mehr so stark ausgeprägt zu sein scheint⁴¹, vermag der Brauch zeitweilig als „Magnet“ zu wirken: „Und ich denke, es hat zwar abgenommen, aber viele sind noch so, dass sie eben regelmäßig zur Kirche gehen und ich würde zwar nie sagen, das Katholische in vollen Maßen pflegen, aber irgendwie, Ostern zum Beispiel. Das Osterreiten ist ein katholischer Brauch, da sind die Jungs, eben eine Woche vor Ostern sind die auf einmal alle katholisch, gehen zur Messe.“⁴² Sosehr sich das Band zur Kirche auch lockern mag, es wird nicht zwangsläufig gekappt: „Den Gläubigen geht es nicht so sehr um eine theologisch reflektierte, kirchenamtlich approbierte Glaubenslehre, sondern um eine populäre religiöse Praxis, in der eine Art religiöser Geselligkeit erfahren wird. Deshalb werden kirchliche Prozessionen, Wallfahrten nach Rosenthal, gemeinsame religiöse Bräuche – besonders Osterreiten oder Fronleichnam – oder auch einfach die sonntäglichen Gottesdienste, bei denen eine pathetische, feierliche Gemeinschaft erfahren wird, in der viel gesungen und gemeinsam laut gebetet wird, als dasjenige bezeichnet, was die Sorben zusammenhält. Bei solchem *zeremoniellen* Handeln entsteht dann das starke und feierliche Gefühl einer großen Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit.“ (Walde 1993: 41, eigene Hervorhebung)

Der Ritus fungiert damit nicht nur als „Magnet“, sondern auch als „Anker“.⁴³ (Walde spricht in diesem Zusammenhang auch von der „gesuchten Kollektivität“ der Osterreiter, gerade unter den Jüngeren.⁴⁴) Dies stützt angesichts des Nachwuchsmangels der 1980er-Jahre die Beobachtung einer Renaissance des Brauchs in den 1990er-Jahren und die ständige Anziehungskraft für Akteure und Zuschauer – trotz des bereits diskutierten Balanceaktes zwischen religiösem Ritual und religiösem Event. Die Zuschauer, das rahmende Publikum, sind essenzieller Bestandteil des sorbischen Osterreitens! Das *öffentliche* Bekenntnis zur Minderheit, in dem sich wesentliche Elemente sorbischer Identität – Sprache, (katholische) Religiosität und die Selbstbeschreibung als Sorbe – bündeln, „gelingt nur dann, wenn es von anderen anerkannt wird. [...] Die Außenstehenden müssen nicht nur die Identitätsbehauptung eines einzelnen Subjekts anerkennen, sondern auch die Gleichheit der Gemeinschaftsangehörigen im Hinblick auf die behauptete Identität.“ (Giesen 1999: 18 f.) Mit dieser Übereinstimmung verblassen auch zeitweise die durchaus vorhandenen individuellen Variationen sorbischer Identität, wird die Zugehörigkeit zur ethnischen Minderheit der Sorben rituell und symbolisch inszeniert.

So bedeutsam die Gemeindebindung der katholischen Kirche „als *Verstärker* der [...] Identität der Gruppe“ (Toivanen 2001: 46, eigene Hervorhebung) und als tragender

⁴⁰ Bei diesem freilich bezogen auf die pluralen religiösen Sinnangebote und die Genese des christlichen Monotheismus.

⁴¹ Empirisch erfasst z. B. in der Häufigkeit von Gottesdienstbesuchen, der Teilnahme an kirchlichen Festen oder dem Engagement als Messdiener. (Vgl. Vogelgesang et al. 2001: 171 ff. und Pollack/Pickel 1999)

⁴² Interview 5 (katholische Sorbin, 25 Jahre alt, Landkreis Bautzen).

⁴³ Christof Wulf bezeichnete Riten auch als „lebensweltliche Schamiere, die durch ihren ethischen und ästhetischen Gehalt eine unhintergehbare Sicherheit in den Zeiten der Unübersichtlichkeit gewähren sollen. Mit einem Wort: Rituale versprechen eine Kompensation für die mit der Moderne verbundenen Verlusterfahrungen von Gemeinschaftlichkeit und Kommunikationsmöglichkeiten, von Identität und Authentischem, von Ordnung und Stabilität, oder auch von Langsamkeit und Präsenz.“ (Wulf 1999: 7)

⁴⁴ Vgl. Experteninterview 2, 2007.

Pfeiler des sorbisch-katholischen Milieus generell sein mag, bei der Organisation und Durchführung der Osterreiterprozession tritt die Institution zugunsten von Laien in den Hintergrund, übt keinen Einfluss auf die konkrete Gestaltung der Prozession aus.⁴⁵ Auch wenn das *Ritenmonopol* (Hahn 1974: 71–77) der Kirche hinsichtlich der rituell begleiteten Statusübergänge in neue Lebensphasen wie Taufe, Kommunion oder Eheschließung (vgl. Hahn et al. 1977) in der Oberlausitz unangefochten zu bestehen scheint – im Ritual des sorbischen Osterreitens wird es temporär gebrochen.

Literatur

- Assmann, Jan (1992): Das kulturelle Gedächtnis. München.
- Bohn, Cornelia (2000): Kleidung als Kommunikationsmedium. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie 6 (1), S. 111–135.
- Douglas, Mary (1974): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt a. M.
- Durkheim, Emile (1912/1981): Die elementaren Formen religiösen Lebens. Frankfurt a. M.
- Elias, Norbert (1939/²¹1997): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde. Frankfurt a. M.
- Elle, Ludwig (1995): Die sorbische Minderheit. In: Cornelia Schmalz-Jacobsen (Hg.): Ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Lexikon. München, S. 454–468.
- Frenzel, Alfons (1992/²2005): Osterreiten. Bautzen.
- Gebhardt, Winfried (2000): Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen. In: Ders., Ronald Hitzler, Michael Pfadenhauer (Hg.): Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen. Opladen, S. 17–31.
- Giesen, Bernhard (1999): Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt a. M.
- Giesen, Bernhard (2001): Vorraussetzung und Konstruktion. Überlegungen zum Begriff der kollektiven Identität. In: Cornelia Bohn, Herbert Willems (Hg.): Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive. Konstanz, S. 91–110.
- Hahn, Alois (1974): Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M./New York.
- Hahn, Alois et al. (1977): Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen. Freiburg/Basel/Wien.
- Hahn, Alois (1999): Eigenes durch Fremdes. Warum wir anderen unsere Identität verdanken. In: Jörg Huber, Martin Heller (Hg.): Konstruktionen Sichtbarkeiten. Wien/New York, S. 61–87.
- Halbwachs, Maurice (1967): Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (1983): The Invention of Tradition. Cambridge.
- Hepp, Andreas/Vogelgesang, Waldemar (Hg.) (2003): Populäre Events. Medienevents, Spielevents, Spaßevents. Opladen.

⁴⁵ Dennoch nimmt der Pfarrer der Gemeinde eine wichtige, unverzichtbare Rolle bei der Prozession ein: Er hält die rahmenden Gottesdienste in der Osternacht und am Ostersonntag ab, spendet die Sakramente (die Reiter sind zur Beichte vor der Prozession angehalten), segnet Reiter und Pferde vor der Heimatkirche aus und am Nachmittag wieder ein. In einigen Dörfern reiten die Pfarrer selbst mit, dies ist aber keineswegs die Regel.

- Herder, Johann Gottfried von (1914): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 2. Ausgew. u. einl. von Eugen Kühnemann. Berlin.
- Mead, George Herbert (1968/⁴1980): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Teil III: Identität. Frankfurt a. M., S. 177–271.
- Musiat, Siegmund (1992): *Volksleben, Volksfrömmigkeit und Volksbrauch in der Lausitz*. Bautzen.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert (1999): Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik. In: *Zeitschrift für Soziologie* 6, S. 465–483.
- Renan, Ernest (1882/1996): *Was ist eine Nation?* Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne. Essay von Walter Euchner. Hamburg.
- Salowski, Martin (1992): *Osterreiten in der Lausitz*. Bautzen.
- Sartori, Paul (1910): *Sitte und Brauch*. Bd. 3. Leipzig.
- Scholze, Dietrich/Löffler, Hans (1992): *Wir Osterreiter. My křižerjo*. Bautzen.
- Schorch, Marén (2002): *Identitätskonstruktionen sorbischer Jugendlicher. Kollektive Identität zwischen Tradition und Moderne*. Unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Simmel, Georg (1908): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig.
- Simmel, Georg (1895/1998): Zur Psychologie der Mode. *Soziologische Studie*. In: *Ders.: Soziologische Ästhetik*, hg. v. Klaus Lichtblau. Darmstadt, S. 57–65.
- Soeffner, Hans-Georg (2000): *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*. Weilerswist.
- Tetzner, Franz (1902): *Die Slawen in Deutschland*, Braunschweig.
- Toivanen, Reetta (2001): *Minderheitenrechte als Identitätsressource. Die Sorben in Deutschland und die Saamen in Finnland*. Hamburg.
- Tschernokoshewa, Elka (2000): *Das Reine und das Vermischte. Die deutschsprachige Presse über Andere und das Anderssein am Beispiel der Sorben*. Münster [u. a.] (Hybride Welten; 1).
- Tschernokoshewa, Elka/Jurić Pahor, Marija (Hg.) (2005): *Auf der Suche nach hybriden Lebensgeschichten. Theorie – Feldforschung – Praxis*. Münster [u. a.] (Hybride Welten; 3).
- Vogelgesang, Waldemar et al. (2001): *Meine Zukunft bin ich! Alltag und Lebensplanung Jugendlicher*. Frankfurt a. M.
- Walde, Martin (1993): Die Wende – Hoffnung für die katholische sorbische Lausitz? In: *Lëtopis* 40, H. 2, S. 38–48.
- Walde, Martin (2006): Katholisches versus evangelisches Milieu bei den Sorben. In: *Lëtopis* 53, H. 2, S. 15–28.
- Wimmer, Andreas (2005): *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*. Wiesbaden.
- Wulf, Christof (1999): Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. In: Jürgen Friedrichs et al. (Hg.): *Soziale Integration*. Opladen, S. 320–349.