

Marija Jurić Pahor

## Wie man seine Sprache hassen lernt? Überlegungen zu Martin Waldes Dekonstruktion des Sorbischseins

Der vorliegende Beitrag setzt sich in Anknüpfung an Jacques Derrida und andere, vor allem poststrukturalistische Theoretiker mit den Forschungsergebnissen und Gedankengängen auseinander, die Martin Walde in seinem Buch *Wie man seine Sprache hassen lernt. Sozialpsychologische Überlegungen zum deutsch-sorbischen Konfliktverhältnis* (2010) dargelegt hat. Die teils befürwortend, teils ablehnend geführten Debatten, die das Buch vor allem bei den Lausitzer Sorben ausgelöst hat, zeigen, dass es Walde gelungen ist, die Grenzen des immer schon Geltenden, des immer schon Verstehbaren zu überschreiten, um sich auf das Outrierte zu konzentrieren und damit Irritationen hervorzurufen. Seine Dekonstruktion des Sorbischseins ist dadurch charakterisiert, dass sie neben der Aufdeckung hegemonialer Herrschaftsprogramme auf die Sinnebene unterhalb der Regeln des Bewusstseins ausgerichtet ist, auf den „Sinn der Symptome“ (Freud 1916: 246), der im Unbewussten gründet. Walde geht es darum aufzuzeigen, wie die Lausitzer Sorben in Deutschland an der Unterdrückung der eigenen Sprache und Kultur beteiligt werden konnten und wie die Verleugnung der eigenen Spezifik zu einer Abwertung des eigenen Selbstbildes, zur Angst vor der eigenen Selbstwahrnehmung und letztlich zum Selbsthass führt.

Der Begriff Dekonstruktion, den ich – was möglicherweise verwundern mag – auf die Interpretationsarbeit Waldes appliziere, wurde von Jacques Derrida (1930–2004) geprägt, einem sehr einflussreichen französischen Philosophen algerisch-jüdischer Herkunft. Was sich in Derridas Schriften artikuliert, sind stets auch Spuren von Erfahrung mit Repressionen, Diskriminierungen und totalitärer Gewalt, die sich seit seiner Kindheit tief in sein Selbst eingeschrieben<sup>1</sup> und auch seine Lektürekünste bestimmt haben. Sie machen sich in einer Haltung bemerkbar, die das Erschütternde der Wirklichkeit und das Schockhafte der Erfahrung noch spüren lassen. Das Verstehen dessen, was auf den ersten und selbst auf den zweiten Blick nur ungeheuerlich erschien, bildet eine zentrale Motivation von Derridas Denken. Zu seinen diesbezüglichen Glanzstücken zählt sicherlich immer noch die dekonstruierende Interpretation der „Apokalypse“ in der Schrift *No Apocalypse, not now* (1985). Der Klang der Apokalypse enthält das Getöse einer in Hybris umschlagenden Politik, den Lärm des Nihilismus zwischen Wertung und Entwertung, profanem Diesseits und sakralem Jenseits, eine explosive Mischung zur Beförderung oder Verhinderung des Endes, wobei die Verhinderung an die Blochsche Auffassung vom Unbewussten als dem Reservoir des „Noch nicht“ gemahnt, an eine Entgleisung der Töne und Stimmsätze in ihrer Spaltung und Umbewertung, die ein Prinzip Hoffnung „offenbart“, das „vorsprachlich“, in leiblichem Interagieren gebildet wurde und noch kein regulierendes Sprachsystem kennt (dieses gesellt sich entwicklungs geschichtlich erst später hinzu).

Das Prinzip Hoffnung verweist aber auch auf eine Zivilisation, die Jacques Derrida jahrzehntelang in der kulturellen und sprachlichen Vielstimmigkeit des alten Europa

<sup>1</sup> Wegen der antisemitischen Erlasse des Vichy-Regimes wurde 1942 allen algerischen Juden die französische Staatsbürgerschaft abgesprochen. Jüdische Schüler, also auch Derrida, mussten die algerischen Gymnasien verlassen.

festmachte. Später, in den bleiernen Monaten vor Ausbruch des Irakkrieges, die eine transatlantische politische Koalition der kritischen Philosophen und Intellektuellen mobilisierten<sup>2</sup>, fügte er den Akzent eines starken rechtsstaatlichen und Minderheiten schützenden demokratischen Kerneuropa als Überdachung hinzu. Bereits 1990 schrieb er in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, dass „in vielen Ländern eine der für das Gesetz oder für die Auferlegung und Durchsetzung des Staatsrechts grundlegenden Gewalttaten darin bestand, dass man den nationalen oder ethnischen Minderheiten, die ein Staat zusammenfasst, eine Sprache auferlegt hat; dies ist in der Vergangenheit so gewesen und ist heute immer noch so“ (Derrida 1991: 43). Diese Auffassung zieht sich wie eine roter Faden (auch) durch Waldes Buch und ist sehr anschaulich an denjenigen Stellen zu finden, wo er von der gewaltsamen Germanisierung, Marginalisierung, der versteckten und offenen Diskriminierung der Sorben in Vergangenheit und Gegenwart spricht. Walde legt dar, dass Ressentiments und Vorurteile gegenüber dem Anderssein der Sorben in der Lausitz selbst heute noch viel größer sind, als es die Mehrheit der Bevölkerung glauben mag (Walde 2010: 152–153). Gewalt- und Strafdelikte gegenüber Sorben scheinen sich in den letzten zwei Jahrzehnten zu mehren. Sie werden bagatellisiert, verschwiegen, nicht geahndet und zeigen, wie gegenwärtig die nationalsozialistische Vergangenheit in Deutschland immer noch ist. Ihre Beseitigung scheitert an der „Wiederkehr des Verdrängten“ im Neonazismus und der rechtsradikalen und rassistischen Gewalt, aber auch am Widerstand der Deutschen, ihrer Vergangenheit wirklich ins Gesicht zu sehen, und zwar auf der Ebene der eigenen Familiengeschichten (vgl. Welzer et al. 2002). Die Vergangenheit taucht folglich auch in einer Umgangssprache auf, die Sorben (aber auch Juden und Angehörige anderer Minderheiten) bedroht mit Parolen wie „Sieg Heil!“ oder „Rede deutsch, sonst geht es in Gas“ (Walde 2010: 151–155, 169). Sie zeigt sich bei vielen Deutschen der Mehrheitskultur in einem gespannten und ambivalenten Verhältnis gegenüber den Sorben bis hin zum Verbot der sorbischen Sprache im Maria-Martha-Haus des Klosters St. Marienstern, einem Haus zur Betreuung von Behinderten, in dem auch zahlreiche Sorben betreut werden und Sorben angestellt sind. Das Verbot, das seit 2003 gilt, wurde 2005 durch eine Verordnung bekräftigt, die trotz internationaler Proteste noch heute aufrechterhalten wird. Obwohl die Lausitz als zweisprachige Region angesehen wird, sind eigentlich nur die Sorben zweisprachig. Laut einer demografischen Befragung liegt heute die Zahl der Deutschen, die die sorbische Sprache erlernt haben, zwischen 0 und 1,5 Prozent (ebd.: 153).

„Sich an den anderen in der Sprache des anderen zu richten“, scheint nach Derrida – und gewiss auch nach Walde – die idealtypische Bedingung „jeder möglichen Gerechtigkeit“ zu sein. Die Ungerechtigkeit (Gewalt) beginnt, „wo die besondere Sprache nicht allen Mitgliedern einer Gemeinschaft in gleicher Weise zu eigen ist, wo nicht alle den gleichen Anteil an ihr haben“ (Derrida 1991: 35–36). Dabei soll betont werden, dass mit der „besonderen Sprache“ nicht die Sprache der Minderheit gemeint ist, sondern die Sprache, „in der Recht gesprochen wird und Gerechtigkeit widerfahren soll (im Französischen sagt man: *justice est faite*)“ (ebd.: 37). Auch der Begriff der Dekon-

<sup>2</sup> Habermas und der bereits kranke Derrida, die sich zuvor so oft akademisch befehdet hatten, waren die Anreger dieser Initiative. Sie vereinten ihren Einfluss und plädierten – andere Kollegen mit einbeziehend (Richard Rorty, Umberto Eco, Adolf Muschg, Fernando Savater, Gianni Vattimo u. a.) – für die Toleranz eines friedlichen, kooperativen, gegenüber anderen Kulturen geöffneten Dialogs und für die stärkere Institutionalisierung von Rechtsnormen (Habermas/Derrida 2003).

struktion, der im oben genannten Buch von Derrida oft angesprochen wird, ist darauf angelegt, den alten, selbstverständlich gewordenen Glauben an Macht und Souveränität aufzubrechen, um den geschlossenen Kreis für die anderen zu öffnen. Auf Derrida rekurrierend bemerkt Gayatri Chakravorty Spivak (1996: 270), wie schwierig die Ethik der Gerechtigkeit sich gegenüber diesen anderen, den „Subalternen“ (Spivak), *de facto* artikuliert. Spivak war es auch, die maßgeblich die Stigmatisierung und die Marginalisierung der Subalternen, ihren Ausschluss aus dem Feld des Diskursiven thematisiert hat. Dabei spielen staatliche und gesellschaftliche Techniken des *Othering* zum Beispiel in Form von Ausländer- und Asylgesetzen, aber auch der Ethnisierung im Diskurs um Multi-/Interkulturalität eine entscheidende Rolle.

Die zentrale Annahme der Dekonstruktion ist, dass es keinen homogenen Text geben kann. Der Text beschränkt sich dabei nicht auf das Geschriebene, das man Schrift nennt im Gegensatz zur Rede. Auch eine gesellschaftliche Institution kann ein Text sein ebenso wie politisches Handeln oder ein Tanz (Derrida 1987: 11–12). Derrida weist bei seinen Lektüren immer wieder darauf hin, dass er nichts anderes tut als in fremden Texten Fragen aufzugreifen und sie dann neu oder ein wenig anders zu stellen, um so bisher verborgene Bedeutungen sichtbar zu machen. Aus einem Gespräch Peter Engelmanns mit Derrida geht hervor, dass es einen Text gibt, sobald es eine Spur gibt, eine „differentielle Verweisung von einer Spur auf die andere“ (Engelmann 1990: 20).<sup>3</sup> Auf diese Weise entfalten Derridas Texte dann ihre eigenen Begriffswelten nicht als etwas radikal Neues, sondern als etwas, das in den gelesenen Texten verborgen war und nun erst sichtbar wird.

Auf dieser Suche nach dem Ausgeschlossenen geht es folglich nicht um eine Überwindung des Alten, der Tradition, sondern um ihr Aufgreifen und Weiterentwickeln. Dieses Verfahren der Freilegung oder auch der De-Sedimentierung ermöglicht es, Fragen zu stellen, wobei kritische Schärfe zum Tragen kommt, die ergänzt werden muss durch Phantasie und durch die Offenheit für das Outrierte. Dies lässt unvermittelt einen anderen Textsinn anklingen und macht Konflikthaftigkeit, Aggressivität, verdeckte Gehalte und Intentionen sichtbar, gewiss auch den „Narzissmus der kleinen Unterschiede“ (Freud), dem Walde ein eigenes, sehr lesenswertes Kapitel gewidmet hat. Die Einsicht, dass „etwas Fremdes in vertrauten Erscheinungsformen der Kultur den Menschen mehr stört als kulturelle Phänomene, die von seinen Gefühlen weit entfernt sind und exotisch wirken“ (Walde 2010: 34), ist eng mit der ethno-nationalistischen Ideologie verknüpft, die mit ihrer starken Eigenkraft der kulturellen und sprachlichen Gleichmachung tief sitzende Zweifel darüber nährt, wer zu den „Eigenen“ und wer zu den „Anderen“ gehört. Die Folge ist, dass die Unterschiede künstlich verstärkt werden und letztlich unüberbrückbar scheinen. Diese Mauer hilft die Ängste innerhalb der Gruppe zu beschwichtigen, da das – wie Walde in Anlehnung an Vamik Volkan schreibt –, was externalisiert und auf die „anderen“ projiziert wurde, ohne diese Mauer wieder zum eigenen Selbst oder Wir zurückkehren könnte. Die immer noch und vielleicht immer wieder utopische Frage stellt sich heute, im Zeitalter der Globalisierung und rasanter Migration, aufs Neue: Können wir innerlich, subjektiv mit den anderen leben, können wir die anderen erleben, ohne Ächtung, aber auch ohne Nivellierung?

---

<sup>3</sup> Das Konzept der *différance* (Derrida 1991) bildet hier die Ausgangsbasis, um nicht Identität, sondern Differenz als prozessuales und nicht-essentielles Moment zu denken.

## Deutscher Protestantismus versus katholisch-sorbische Identität?

Obwohl Walde in seinem neuesten Buch die Existenz klar konturierter Kulturen voraussetzt (die „deutsche“ Kultur und die „sorbische“ Kultur) und sie nicht bzw. kaum in ihren Verflechtungen oder Hybridisierungen anspricht (vgl. dazu Tschernokoshewa 2000; Tschernokoshewa/Jurić Pahor 2005), ist ihm die Idee einer einzigartigen Nation oder eines einzigartigen nationalen Ethnos, das „natürlich“ auf dieser oder jener Scholle wächst, fremd. Betont wird insbesondere die Interdependenz zwischen Mehrheit und Minderheit, die insbesondere in ihrem „diffizilen“ Beziehungsaspekt untersucht wird. Waldes implizite These, dass ein Sorbe nicht einfach Sorbe sei, da er zum Sorben gemacht werde, lässt darüber hinaus den Einfluss poststrukturalistischer Ansätze erkennen, in denen die Diskursanalyse eine nicht wegzudenkende Rolle spielt. Dabei wird auf gesellschaftliche Machtssysteme Bezug genommen und darauf geachtet, wie „Wirklichkeiten“ konstruiert<sup>4</sup> oder dekonstruiert werden. „Das bedeutet dann aber auch, wenn von typischen Merkmalen einer Gemeinschaft oder von Unterschieden zwischen Gruppen gesprochen wird, dass es sich stets um ‚erworbene‘ Unterschiede handelt“ (Walde 2010: 9). Die fatalen Anfänge für die deutsch-sorbischen Beziehungen und den damit zusammenhängenden sorbischen Selbst- bzw. Sprachenhass macht Walde in der Zeit der religiösen Umwälzungen aus, in der sich die konfessionellen Verhältnisse grundlegend zugunsten des Protestantismus transformierten. In genau dem Maße, in dem protestantische Tradition zum normativen Fundament der deutschen (oder analog: der britischen, niederländischen oder US-amerikanischen) Nationalkultur erklärt wurde, wurden Katholiken und Sorben – gewiss auch andere Slawen und Juden – als Menschen zweiter Kulturklasse ausgegrenzt. Die Konzepte protestantischer Superiorität reflektierten aber immer auch den großen Einfluss, den protestantische Eliten bei der Formierung distinkter Nationalkulturen auszuüben vermochten.

Gerade in Deutschland war der Vorsprung der Protestanten nicht nur in der Kirche, sondern auch im Bildungswesen sehr groß. Einen immensen Einfluss übte auch die „Koalition zwischen Protestantismus und Druckmarkt“ (Anderson 1998: 41) aus, die auf billigen Volksausgaben religiöser Bücher gründete und in kurzer Zeit große neue Leserkreise fand, die sie für politisch-religiöse Zwecke mobilisierte. „Katholische Inferiorität“ war nicht bloß konfessionspolitische Ideologie, sondern auch eine alltagspraktisch erfahrbare Grundstruktur, die insbesondere in gemischtkonfessionellen Städten sowie in Regionen wie der Lausitz stark spürbar war. Walde konstatiert, dass mit der Reformation die überwiegende Mehrheit der Sorben evangelisch wurde. Nur ein Zehntel der Sorben (westlich von Bautzen in der Oberlausitz) blieb katholisch. Dieser religiöse Umwälzungsprozess ging auch mit einer Verdrängung der sorbischen Sprache einher. Walde zitiert hier Měto Pernak: „Instinktiv versuchte die deutsche Obrigkeit ihre eigene Sprache auch zur Kirchensprache der Sorben zu machen“ (Walde 2010: 15).

Tatsächlich erschien die „Wahl“ einer Sprache zunächst als Resultat einer allmählichen, unbewussten, pragmatischen Entwicklung. Diese ist nicht mit der intentionalen Sprachenpolitik des 19. Jahrhunderts zu vergleichen (Anderson 1998: 43), die ein teils sehr gewaltsames und demütigendes *Bekennnis* zur deutschen „Dominanzsprache“ abverlangte und die sich 1871 mit der Ausrufung des deutschen Kaiserreiches und somit der deutschen Einigung immens verstärkte. Walde belegt mit vielen Beispielen, dass man von den Sorben verächtlich und herabwürdigend sprach oder so, als existierten sie

<sup>4</sup> Den diskursanalytischen Zugang hat Walde in seinem Buch *Gestaltung sorbischer katholischer Lebenswelt* (2000) in Anknüpfung an Michel Foucault näher dargelegt.

nicht, als gäbe es sie nicht mehr, als seien sie mit der Ausbreitung des Protestantismus verschwunden. Die Gegend schien fast ausschließlich von Deutschen bewohnt (was allerdings der Sorabist Arnošt Muka, auf dessen empirische Befunde und Aufzeichnungen sich Walde in seinen Ausführungen öfter beruft, widerlegte). Wenn die Sorben überhaupt als eigene Nationalität wahrgenommen wurden, dann als jemand, der eine grundlegende Zugehörigkeitsordnung störte und folglich als bedrohlich erschien. Die Ansätze der Herausbildung eines eigenen geschichtlichen Bewusstseins der Sorben wurden bekämpft und von der offiziellen Wissenschaft als „barbarisch“ und „kulturlos“ beschrieben. Die Sorben erschienen als bloße Objekte der Geschichte, die das, was sie an Kultur hatten, dem nun herrschenden deutschen Volk zu verdanken hatten. Da der politische Anteil der Sorben an der Geschichte ignoriert wurde, fiel auch der Nachweis nicht schwer, dass erst die Deutschen eine „höhere Ordnung“ eingeführt hätten und das nahezu alles, was in der Lausitz an Kulturgütern geschaffen wurde, deutschen Ursprungs sei.

Die den Fremden/Sorben unterstellte „Sprachlosigkeit“ ist auch die etymologische Grundlage des Begriffs „Barbar“, der ursprünglich onomatopoetisch die unverständlichen Artikulationen derjenigen nachahmte, die nicht griechisch sprachen oder nicht die olympischen Götter verehrten. Die Fremdheit der Sprache und des religiösen Kultus als Kennzeichen barbarischer Lebensweise wurde zunächst nicht in herabsetzender Bedeutung verwendet. Paulus (1. Kor 14, 11–19) warnt die Gemeinde vor „Zungenrednern“ und vergleicht sie mit Barbaren („Menschen aus wildfremdem Volk“); er meint damit jene religiösen Sonderlinge, die Gott in einer idiosynkratischen Sprache verehren, die den Aufbau der Gemeinschaft der Gläubigen untergräbt (Offe 1996: 258). Vor allem die militärischen Konfrontationen zwischen Griechen und Persern verstärkten die Abwehr gegenüber den Barbaren und trugen dazu bei, dass sie seit dem 4. Jahrhundert v. u. Z. mit Adjektiven wie unkultiviert, wild, roh, ignorant, zurückgeblieben, grausam, inhuman beschrieben werden (ebd.; vgl. auch Kristeva 1990: 60–61). Im Mittelalter ist die Vorstellung des Barbaren stark mit der des Heiden verknüpft. Auf dem Gebiet des heutigen Deutschland waren es vor allem die heidnischen Slawenstämme, die man als Barbaren zu geißeln pflegte (man denke nur an die bewaffnete „Wendenmission“), und an der Wende zur Neuzeit sowie im Zeitalter des Kolonialismus waren es die indigenen Völker Nord-, Mittel- und Südamerikas; die afrikanischen Sklaven nahmen in diesem Zusammenhang den untersten Platz in der Rezeptionshierarchie ein. Werner Sollors (1986) konstatiert, dass sich in den USA die alteingesessenen Amerikaner als Nachfahren der Angelsachsen kaum als eine ethnische Gruppe begreifen. Ethnisch werden die „sonstigen Gruppen“ immer vom Standpunkt der Mehrheit betrachtet. Sollors führt weiter aus, dass im Begriff *ethnic* oft eine Abwertung mitschwingt, ein Nachklang aus den Zeiten der Christianisierung, wo *ethnic* manchmal auch als *hethnic*, als heidnisch, geschrieben wurde, womit die von Gott Auserwählten sich abgrenzten von den anderen, eben den Heiden. Aufgrund dieser negativ besetzten Bedeutungsgeschichte, so Sollors, gibt es auch heute noch vielfach Widerstände dagegen, den Begriff „ethnisch“ auch auf die eigene Gruppe anzuwenden (ebd.: 25).

Vieles deutet darauf hin, dass den Heiden und letztlich auch den Katholiken zugeschriebene „barbarische“ Eigenschaften und Handlungen das Ergebnis von dezivilisierenden Prozessen waren, in denen (motivational) „Selbstzwänge“ (Norbert Elias) fallengelassen und (kognitiv) Interdependenzen und Zugehörigkeiten ignoriert wurden. Walde legt dar, wie die deutschen Herrschaftsstände, in Allianz mit dem Protestantismus, die radikale Abschaffung, ja gar Ausrottung der „gottlosen“ und „barbarischen“ sorbischen Sprache postulierten, da diese „nur ungenügend das [neue] Wort

Gottes bekannt mache“ und der ethnisch-sittlichen Disziplinierung der Untertanen entgegenwirke (Walde 2010: 18–19). Das Sorbische wurde in einigen „ganz wendischen Gemeinden geduldet“, allerdings nur, „damit die wendischen Untertanen nicht in unchristlichen Aberglauben und Katholizismus zurückfallen“ (ebd.: 18). War diese „Gefahr“ nicht mehr gegeben, so fielen auch hier die Bedenken weg. Obwohl sich in einem einzigen Jahrhundert die Zahl der sorbischen Kirchengemeinden immens verringerte<sup>5</sup> und das Sorbische „überall unterdrückt wurde“, selbst dort, wo „sorbisch gepredigt würde“ (Arnošt Muka), vor allem aber auch in der Schule, scheint die These, dass es hier um „betont deutsche, ja überwiegend germanisierende“ (Walde 2010: 18) Bestrebungen ging, nicht plausibel zu sein. Vielmehr drängt sich der Gedanke auf, dass es sich bis weit in das 18. Jahrhundert hinein vorrangig um eine „Bekehrung“ handelte, die mit der Zerstörung der „ursprünglichen“ (vorangegangenen) Sprache und der „ursprünglichen“ (vorangegangenen) Kultur einherging.

Bekanntlich ist die Luthersche „sola-fide“-Lehre eng verknüpft mit der Zentrierung des Glaubens auf „Gottes Wort“ und, persönlichkeitsstrukturell, mit der Umorientierung von Sinnlichkeit der katholischen Sakramentalität zur Dominanz des wortregulierten, gottesdienstlichen sowie innerweltlichen Handelns (Lorenzer 1988: 98). Die Wende zum rein geistigen, durch das Wort geoffenbarten Glauben hatte Konsequenzen für alle geschichtlich gewordenen sinnlichen Symbolsysteme – von der Liturgie bis zu volksreligiösen, magischen Praktiken und zur gewachsenen Verbindung von Ritual, Musik und Tanz. Versprachlichung war so gesehen nicht nur ein Freiheitsgewinn im Sinne des „antiautoritären“ Beginns der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch eine Beschränkung: eine Einpassung in ein bestimmtes Bewusstsein, das mit der asketischen Selbstdistanzierung von Sinnlichkeit – der Selbstdistanzierung der Sprache von ihrer Basis in sinnlichen Interaktionsformen – sowie einem blockierten Zugang zur Sprache der anderen, hier der Sorben, aber auch zur ganzen, davon untrennbaren Kultur einherging.

Die Fixierung dieser „Blockade“ konnte nicht ohne Folgen bleiben. Sie sollte vor allem Symptome einer Faszination bei der scheinbar gemeinsamen und privilegierten Praxis des Deutschen vervielfältigen. Die unterschlagene Sprache – hier das Sorbische – wurde zu einer fremden, nicht dazugehörigen Sprache – zu einer Fremd-Sprache. Jacques Derrida spricht in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel *Die Einsprachigkeit des Anderen* (2003: 68) auch von einer auferlegten Einsprachigkeit, von der Reduzierung der Sprachen auf das eine, die er mit Begriffen wie „Hegemonie des Homogenen“ oder auch „Homo-Hegemonie“ gleichsetzt, wobei Letzterer auch an den von Derrida geprägten Begriff des Phallogozentrismus denken lässt, der wiederum auf die analoge Struktur von Phallogozentrismus und Logozentrismus verweist, die Privilegierung des Phallus als Ursprung und Zentrum aller Signifikanten. Im Grunde geht es darum, das Weibliche (das heißt das andere und die Wurzel des anderen, kurz gesagt, das Fremde) aus sich zu entfernen, auch das Ethnische, Jüdische, Katholische bzw. sie einer eigenständigen Existenz zu entheben. Tatsächlich wurden die Sorben fast durchweg mit dem Katholizismus, dem Marienkult (Wallfahrtsort Rosenthal) und dem Nicht-Deutschen assoziiert und als jemand bewertet, der sich in Bezug auf Kultur, Religion und Reinheit unvoreteilhaft von Angehörigen der deutschen Mehrheitsgesellschaft unterscheidet. Eine eigene Gruppe mit Wir-Gefühl bildeten und etablierten die Sorben letztlich nur aufgrund ihrer hartnäckigen Weigerung, die vorherrschende christliche Konfession zu

<sup>5</sup> Um 1800 gab es in der Niederlausitz noch 200 Kirchengemeinden mit sorbischem Gottesdienst, 1843 waren es nur noch 40 und um 1880 existierten nur noch 12.

akzeptieren. „Die katholische Vereinskultur, die allgemeine Frömmigkeitskultur, die Sakralisierung bestimmter Erscheinungen, die sorbisch-katholische Familie oder die konfessionelle Agrarromantik können als Grenzmarkierungen verstanden werden, die die Identitäts- und Willensbildung der [sorbischen] Milieugehörigen nachhaltig beeinflussten. All das war eine Art Rückhalt nicht nur gegenüber dem deutschen liberalen und protestantischen Staat, sondern auch gegenüber der deutschen katholischen Kirchenhierarchie. Die Religion ist bei den katholischen Sorben ein Grundelement ethnischer Identität geblieben. Daran konnte selbst der nach dem Zweiten Weltkrieg in der DDR forcierte Atheismus zunächst nur wenig ändern“ (Walde 2010: 93).

### Das Phänomen *Němcowar*

Der Protestantismus und in der Folge die Moderne und die Herausbildung der Nationen, die er in Gang setzte, haben, wie John Law (1994: 6–7) bemerkte, ein Monster ausgebrütet: die Hoffnung oder die Erwartung, alles könnte rein sein und damit besser, als es gegenwärtig ist. Dabei wurde die Tatsache verdrängt, dass das, was für manche besser, einfacher, reiner sein mochte, für andere fast mit Sicherheit schlechter war, dass es prekärerweise auf der Arbeit und sehr häufig auf dem Leid und dem Elend der anderen, hier der Sorben, beruhte und teils noch beruht. Die Nationalisierung bzw. die Germanisierung ließ Differenzen hervortreten und schaffte solche, wo vorher keine waren. Sie war mit kolonialistischen und rassistischen Ideologemen verknüpft und teilte die Menschen in solche auf, die sich in die herrschende Ordnung einfügen ließen, und solche, die nicht „hineinpassten“. Auf Letztere musste Zwang ausgeübt werden, damit sie sich änderten oder den Ort wechselten. Eine deutliche Verschlechterung des Sorbenbildes setzte nach 1871 sowohl in Sachsen als auch in Preußen ein und steigerte sich mit der entfachten und virulenten Polenfeindlichkeit. Dabei wurden den Sorben – meist unbegründeterweise – propolnische, ja „panslawistische“ Sympathien unterstellt und das Gespenst der „wendischen Gefahr“ vor den Toren Berlins an die Wand gemalt (Wipperman, zit. nach Walde 2010: 40). Im Jahre 1910 erklärte der Vorsitzende des Alldeutschen Verbandes Ernst Hasse, dass sich der deutsche „Nationalstaat [...] auf ein einziges Volkstum“ aufbaue und daher mit allen Mitteln versuchen müsse, „fremde Volksbestandteile als Fremdkörper aus seinem Organismus auszuschalten“. Zu diesen Gegnern im eigenen Haus“ zählte Hasse auch die Sorben (ebenda). Im Übrigen eine Auffassung, die exakt das beleuchtet, was Arjun Appadurai (2009: 69) als „Angst vor der Unvollständigkeit der Souveränität“ der Mehrheit bezeichnet hat. Diese Angst wird durch Minoritäten ausgelöst und verleitet zu Aggressivität. Kleine Gruppen stellen nach Appadurai ein winziges Hindernis auf dem Weg von der Mehrheit zur Totalität oder absoluten Reinheit dar: „In gewissem Sinne gilt: Je kleiner die Gruppe und je schwächer die Minderheit, desto rasender die Wut darüber, dass sie der Mehrheit das Gefühl zu geben vermag, lediglich eine Mehrheit und nicht das ganze, unangefochtene Ethnos zu sein“ (ebd.).

Vieles spricht dafür, dass auch das Phänomen *Němcowar* aus Situationen hervorgeht, in denen die Idee nationaler Volkszugehörigkeit erfolgreich auf das Prinzip ethnischer Einzigartigkeit reduziert wurde. Bei Walde kommen dabei vor allem Themen zur Sprache, die besonders das gewalttätige, arrogante oder herabwürdigende Verhalten der deutschen Mehrheit gegenüber den Angehörigen der sorbischen Minderheit herausstellen. Dabei wird nicht nur das Dominanzgebaren der Mehrheit und ihr Festhalten an der Annahme der kulturellen Höherwertigkeit demaskiert, sondern darüber hinaus sehr

kenntnisreich und illustrativ dargelegt, wie in dieser hegemonialen Konstellation der *Němcowar* „geboren“ wurde – ein Mensch, der sich nicht ständig als „Minderwertiger“ fühlen wollte und folglich bereit war, das Eigene – das heißt seine Sprache und Kultur – hinter sich zu lassen und die Assimilierung als goldene Brücke zur Mehrheitsgesellschaft in Kauf zu nehmen – und mehr noch: entschieden gegen das Sorbische, das heißt gegen das Eigene vorzugehen.

„Sich als Weißer auszugeben“, so hat Earlene Stetson einmal gesagt, „bedeutet im Grunde, sich als ein Mensch auszugeben, mit all den Rechten und Privilegien, die zum Menschen gehören“ (Stetson, zit. nach Sollors 1997: 248). In dieser Definition, in der der Begriff „Weißer“ gegen den Begriff „Sorbe“ ausgetauscht werden kann, ist der Kern dessen zusammengefasst, was die eigentlichen Ursachen des *Němcowar* ausmacht – ein Verhältnis massiver sozialer Ungleichheit zwischen Deutschen und Sorben, eine Machthierarchie mit durchlässigen Schranken, alle Bereiche des öffentlichen wie des privaten Lebens durchdringend. Dabei spielten die Träger der öffentlichen Meinung, in der Lausitz insbesondere der Lehrer oder der Pfarrer, eine große Rolle. Vertrat einer von ihnen etwa die Meinung, das Sorbische sei „die primitivste und unzulänglichste“ oder „die roheste“ unter allen Sprachen, dann hatte das einen entscheidenden Einfluss auf die Sprach- und folglich auch Eigenperzeption der „einfachen“ Leute (Walde 2010: 51).

Walde nähert sich dem Phänomen *Němcowar* insbesondere mit Hilfe empirischer Befragungen und Beobachtungen, die der Sorabist Arnošt Muka (1854–1932) auf seinen Wanderungen in der Lausitz durchführte bzw. für seine „Statistik der Lausitzer Sorben“ notierte; von Arnošt Muka stammt auch der Begriff *Němcowar*, der im Slowenischen den Begriffen *nemškutar* oder *nemčur* entspricht, und mit „Deutschtümmler“ übersetzt wird. (Bestes Beispiel dafür ist Slomšeks Schrift „Schmähung der Deutschtümmler“ [*Graja nemškutarjev*], die er im Jahr 1862 drucken ließ.) Das Material, das Muka in Bezug auf diesen Begriff zusammengetragen hat, wird von Walde mit sozialpsychologischen Methoden kritisch beleuchtet. Die Annahme, von der er dabei ausgeht, ließe sich wie folgt zusammenfassen: Angehörige von Minderheiten, die behandelt wurden, als seien sie kolonisiert worden, leiden an mangelnder Anerkennung, die tief verletzende und selbstzerstörerische Folgen hat bzw. haben kann: Unterdrückung der eigenen Aggressionen, Verlust der Selbstachtung und des Selbstvertrauens, Gefühl der Schutzlosigkeit, Identifikation mit dem Aggressor, Abtötung und Abspaltung des Eigenen, Selbsthass. Die traumatischen Erfahrungen und die damit zusammenhängenden Ängste analysiert Walde als Phänomen, das sich einer zeitlichen Einordnung widersetzt und generationenübergreifend wirkt, dies durchaus im Sinne von Bhabha (1997: 26), der, sich auf Freud (*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926) berufend, schreibt: „Die Angst arbeitet sich durch eine ‚Erwartung des Traumas‘ und ‚eine gemilderte Reproduktion desselben‘.“ Die Angst hat also, wenn sie in der Gegenwart auftritt, sowohl eine Komponente der Vergangenheit, des Erinnerns, als auch eine Komponente des Zukünftigen, einer (positiven) Erwartung. Allerdings gestaltet sich diese sehr schwierig, wenn das Subjekt genötigt ist, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat und es damit ein Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst sucht – in einem Diskurs, der zugleich dominant, indifferent und ausgrenzend ist.

Obwohl Walde die Mechanismen der Ausgrenzung sehr komplex behandelt und die Leser ermutigt, den *dark continent* sozialpsychologischer und mentalitätsgeschichtlicher Aspekte in den Beziehungen zwischen Mehrheit und Minderheit zu beleuchten, scheinen bei ihm die Assimilationsprozesse, verkörpert in der Figur des *Němcowar*, „klassisch“, das heißt eindimensional abzulaufen. Eine ablehnende Einstellung zur Her-

kunftsgruppe wird unhinterfragt vorausgesetzt und damit einhergehend auch die Abkoppelung vom sorbischen Gruppenleben durch Annäherung und letztlich Angleichung an die Mehrheitsnation. Formen partieller Assimilation oder Praktiken ethnisch-kultureller Mimikry (vgl. dazu Bhabha 2000: 125–136; Jurić Pahor 2009), die den Sorben nicht bloß als fromm und fügsam, sondern auch als widerspenstig erscheinen ließen, werden zwar implizit berührt, doch nicht thematisiert. Einiges deutet auch darauf hin, dass der *Němcowar* – ähnlich wie im deutsch-slowenischen Sprachraum des 19. Jahrhunderts – im Konstituierungsprozess der sorbischen Nationalität als Abtrünniger und Verräter an der gemeinschaftlichen Sache empfunden wurde, als jemand, der nicht mehr der Eigengruppe angehören will und sich folglich auch nicht für sie einsetzt, sondern der Germanisierung zuarbeitet.

Dass diese stereotype Beschreibung nicht unbedingt der Eigenperzeption entspricht, lässt sich am Beispiel des Dragotin Dežman (Karl Deschmann) erahnen, der sich als „Urbild des national Abtrünnigen“ in das slowenische kollektive Gedächtnis eingepägt hat. Als hochangesehener Gelehrter und Politiker hatte er 1861 seine Unterstützung für die slowenische Nationalbewegung aufgekündigt, was jedoch nicht mit der Aufgabe seiner slowenischen Sprache und Herkunft einherging. Für ihn waren der Konservatismus und die negativen Vorbehalte gegen die deutsche Sprache, wie sie führende Persönlichkeiten mit betont klerikalem Standpunkt (der Kreis um Janez Bleiweis) vertraten, inakzeptabel. Er schloss sich den Liberalen an, was aus zeitgenössischer Sicht bedeutete: den „Deutschen“. Außerdem schien es ihm, dass sich die Repräsentanten der slowenischen Nationalbewegung zu sehr vom Deutschen als derjenigen Sprache abgrenzten, mit der sie aufwuchsen, und die auch für den slowenischen „geistigen Aufschwung“ von großer Bedeutung war (Cvirn 2007). Das Beispiel Dežman führt aber auch vor Augen, wie problematisch die eindeutige Zuordnung zu einer Gruppe ist. Der „Deutschtümler“ bzw. *Nemškutar* schließt sich einer Gruppe an, die sich von seiner Herkunftsgruppe unterscheidet. Die neue Gruppe betrachtet er quasi von außen, gleichzeitig gehört er ihr selbst an oder will ihr „um jeden Preis“ angehören. Auch wenn es ihm am sinnvollsten scheint, mit beiden ohne Scham und Verleugnung kommunizieren zu können, stößt er unweigerlich auf eine Gegenstimme, die besagt: Aber gerade das ist in unserer Kultur nach wie vor nicht möglich, oder besser, un-möglich. Diese Beobachtung – man beachte den Bindestrich zwischen „un“ und „möglich“ – deckt sich mit der Vorstellung eines *third space* (H. K. Bhabha), innerhalb dessen sich „weder das eine noch das andere“, sondern ein wirkliches „Dazwischen“ formulieren ließe – ein Raum, der in einem dialogischen Hin und Her konstituiert wird, ein Aushandlungsraum, der weder mir noch den anderen gehört, sondern „zwischen uns“ entsteht.

## Schlussbemerkung

Ein wesentliche Bedeutung des Buches von Walde besteht ganz gewiss darin, dass es ihm gelungen ist aufzuzeigen, dass sich Ethnizität – die Erfahrung des Lausitzer Sorbischseins bzw. der diffizilen deutsch-sorbischen Beziehungen – niemals unabhängig von gesellschaftlichen Machtkonstellationen ereignet. Diese Konstellationen beziehen Phänomene wie Dominanz, gewaltsame Germanisierung, Marginalisierung, versteckte und offene Diskriminierung der Sorben mit ein. Die Einsichten, die Walde ermöglicht, sind engstens mit Entfremdungs- und Leiderfahrungen der Minoritätengruppe verknüpft, der er selbst angehört. Im Hinblick auf die Verharmlosungs-, Verniedlichungs- und Einebnungsmechanismen, die zuweilen in Theorien auftauchen, die „Hybridität

feiern“ und sich über „Bastardisierung freuen“ (vgl. Bronfen/Marius 1997: 29) geht es Walde vor allem darum, auf der Differenz zu beharren und diese herauszustellen. Dies steht nicht im Gegensatz zu der Vorstellung eines dritten Ortes als kreativen „Freiraumes“, im Gegenteil, jedoch wird im Erleben des anderen ein kaum euphorischer und lustorientierter, sondern vielmehr ein existenzieller, Unbehagen, Konflikt und Auseinandersetzung thematisierender Akzent gesetzt.

Das Buch führt weiter vor Augen, dass es trotz anderer, Unterschiede eindämmender und nivellierender und vereinnahmender Mischmasch- oder Wandel-durch-Verschmelzung-Theorien „den Sorben“ oder „die Sorbin“ dennoch gibt. Walde geht nicht konform mit jenen, die meinen, das Beiwort „sorbisch“ ändere nichts an ihrem Menschsein, füge ihm nichts hinzu, ja, sie seien Menschen wie alle anderen auch. Mit Hilfe von Geschichte und Psychologie, die er sehr kenntnisreich zu verknüpfen versteht, weist er nach, dass der Sorbe kein Mythos ist, sondern ein wirkliches Wesen aus Fleisch und Blut, dass der Sorbe nicht schlicht und einfach Mensch ist, sondern dass es etwas gibt, das seine „condition humaine“ schwierig macht.

## Literatur

- Appadurai, Arjun (2009): *Geographie des Zorns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K. (1997): „Globale Ängste“. In: Peter Weibel und Slavoj Žižek (Hgg.): *Inklusion : Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*. Wien: Passagen, 19–44.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin (1997): „Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte“, in: Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius und Therese Steffen (Hgg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg, 1–30.
- Cvirn, Janez (2007): „Kdor te sreča, naj te sune, če ti more, v zobe plune. Dragotin Dežman in slovenstvo“, *Zgodovina za vse* 14 (2), 38–56.
- Derrida, Jacques (1985): „No Apocalypse, not now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)“, in: Ders.: *Apokalypse*. Graz-Wien: Böhlau, 91–132.
- Derrida, Jaques (1987): „Dekonstruktion“, in: *Falter*, Wiener Stadtzeitung, Beilage zum „Falter“ 302 (22a/87), 11–12; Florian Roetzer „Gespräch mit Jacques Derrida“.
- Derrida, Jacques (1990): „Die différance“, in: Peter Engelmann (Hg.) (1990): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 76–113.
- Derrida, Jacques (2003): *Die Einsprachigkeit des Anderen*. München: Wilhelm Fink.
- Engelmann, Peter (Hg.) (1990): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Freud, Sigmund ([1916] 1992): *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Habermas, Jürgen; Derrida, Jacques (2003): „Die Wiedergeburt Europas. Plädoyer für eine gemeinsame Außenpolitik – zunächst in Kerneuropa“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 48(7), 877–881 (Erstveröffentlichung in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. 5. 2005).
- Jurić Pahor, Marija (2009): „Hidden Identities within National Minority Groups: The case of Slovenes in Carinthia and in the Province of Trieste“, in: Christian Promitzer, Klaus-Jürgen Hermanik und Eduard G. Staudinger (Hg.): *(Hidden) Minori-*

- ties: Language and Ethnic Identity between Central Europe and the Balkans* (Studies on South East Europe; 5). Wien-Berlin: LIT Verlag, 35–58.
- Kristeva, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Law, John (1994): *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Lorenzer, Alfred (1988): *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Offe, Claus (1996): „Moderne ‚Barbarei‘: Der Naturzustand im Kleinformat?“, in: Max Miller und Hans Georg Soeffner (Hg.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 258–298.
- Sollors, Werner (1986): *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Sollors, Werner (1997): *Neither black nor white yet both. Thematic explorations of interracial literature*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): *The Spivak Reader*, hg. von Donna Landry und Gerald Maclean. New York-London: Routledge.
- Tschernokoshewa, Elka (2000): *Das Reine und das Vermischte. Die deutschsprachige Presse über Andere und Anderssein am Beispiel der Sorben*. Münster-New York-München-Berlin: Waxmann.
- Tschernokoshewa, Elka; Jurić Pahor Marija (Hgg.) (2005): *Auf der Suche nach hybriden Lebensgeschichten. Theorie – Feldforschung – Praxis*. Münster-New York-München-Berlin: Waxmann.
- Walde, Martin (2000): *Gestaltung sorbischer katholischer Lebenswelt. Eine Diskursanalyse der religiösen Zeitschrift ‚Katolski Posol‘ zwischen 1863 und 1939*. Bautzen: Lusatia Verlag.
- Walde, Martin (2010): *Wie man seine Sprache hassen lernt. Sozialpsychologische Überlegungen zum deutsch-sorbischen Konfliktverhältnis*. Bautzen: Domowina-Verlag.
- Welzer, Harald; Moller, Sabine; Tschuggnall Karoline (2002): „Opa war kein Nazi“. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.