

„Der moderne Sport - die zeitgemäße Religion der Jahrtausendwende?“

## Einleitung

Am Ende des 20. Jahrhunderts, wenige Tage vor dem Jahrtausendwechsel, konnte man in der angesehenen Wochenzeitung „Die Zeit“ lesen:

*„Es ist sehr anders als vor 100 Jahren, dieses letzte Weihnachten im zweiten Jahrtausend. Damals standen Ruhe, Besinnlichkeit und das für alle verbindliche Religiös-Philosophische im Vordergrund. Heute sind Ich-Bezogenheit und Gewinnstreben das Wichtigste ... Die äußere Handlungsweise entspricht der inneren Haltung, das gilt für den Einzelnen wie für die Gesellschaft ... Der Mensch braucht eine metaphysische Beziehung, um zu wissen, was man tut und was man nicht tut – hat er sie nicht, verfällt er seinem Dünkel und meint, er sei allmächtig. Ein neues geistiges Fundament kann allein durch eine Bewußtseinsänderung des Menschen entstehen ... Gewaltenteilung, Pluralismus, Offenheit allein genügen nicht. Es kommt darauf an, was die Bürger daraus machen. Auf ihre Gesinnung, ihr Verhalten kommt es an. Jeder einzelne ist für den Zustand des Ganzen mitverantwortlich“ (M. GRÄFIN DÖNHOF, Die Zeit 1999, 52, 1)*

Die 90jährige Gräfin Dönhoff entwirft hier ein Krisenszenario, das einerseits nachvollziehbar und andererseits relativierbar ist. Wer neben den Weihnachtsbotschaften damals die Meldungen aus dem Kosovo und jene aus Tschetschenien in Erinnerung oder das Bild vor Augen hat, wie vor wenigen Tagen kindliche Schüler ihre Mitschüler und Lehrer in Berlin-Neukölln gewaltsam drangsalieren, fragt sich zu recht, ob es in dieser Zivilgesellschaft noch übergeordnete Regeln, einen ethischen Minimalkonsens des miteinander Überlebens gibt.

Andererseits zeigt ein Blick in die Tageszeitungen vor 100 Jahren, dass die Skepsis der Zeitgenossen – insbesondere an solchen symbolträchtigen Wendepunkten - meist größer ist, als die beschönigenden Beurteilungen der Nachgeborenen, die die

Harmonie der Vorzeit benötigen, um die Kontraste der Gegenwart sichtbar zu machen.

Wie alltagssoziologische Studien vielfältig belegen, war auch der Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert geprägt von vielfältigen ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen einer Industriegesellschaft, die häufig im Widerspruch standen zu traditionellen Strukturen. Die daraus sich ergebenden sozialen Verwerfungen wurden von vielen Zeitgenossen als bedrohlich angesehen. Die Vorstellung, dass der ungebremsste Wirtschaftsliberalismus des Industriezeitalters den einzelnen Menschen seiner Bindungen beraubt und ihn nur noch zum Objekt in funktionalen Bilanzierungen werden lässt, hatte nicht nur in den sozial benachteiligten Schichten, sondern auch in der aufgeklärten Mittelschicht zu Gegenmaßnahmen geführt, die uns heute als Beispiel für soziales Engagement dienen. So hatten sich neben den politischen Arbeiterparteien auf nationaler und internationaler Ebene auch zahlreiche Organisationen zur Friedenssicherung oder zur Behebung humanitärer, religiöser oder kultureller Probleme gebildet, wie die „Sozialistische Internationale“ (1864), das „Internationale Rote Kreuz“ (1863), die „Christliche Ökumene“, die „Esperanto-Bewegung“ oder der „Rotary Club“. Insbesondere sein Moralkodex wird heute noch im Zeitalter der Globalisierung und des sogenannten Heuschreckenverhaltens des Börsenkapitals gern als Beispiel dafür herangezogen, wie auf institutionelle Weise versucht wurde, ein sozial geprägtes Gegenmodell zum expandierenden Wirtschaftsalltag zu entwickeln. Danach war es für die Mitglieder eines Rotary Clubs aus den höheren sozialen Schichten verpflichtend, Handel und Industrie nicht nur als Geschäft, sondern auch als sozialen Dienst anzusehen und Ehrlichkeit, Loyalität sowie die Verbindung von Einzelinteressen und allgemeinen Erwartungen als Richtschnur des individuellen Handelns zu betrachten.

Fast wortgleich mit Gräfin Dönhoff beklagten die Initiatoren der verschiedenen Institutionen vor 100 Jahren die Auflösung der bisher gültigen moralisch-religiösen Rahmenbedingungen und den Egoismus einer ökonomisch orientierten Welt. Oftmals orientiert an verschiedenen (metaphysischen) Freidenker-Bewegungen, wie z.B. den Anthroposophen, oder anderer Glaubenssekten, versuchten sie, individuenübergreifend und z.T. international orientiert, dem Einzelnen eine soziale und emotionale Sicherheit zu geben und diese durch Symbole, Rituale und Institutionen zu stabilisieren.

Es war die Zeit, in der auch eine Bewegung begann, die bis in unsere Tage Bestand hat und die von ihrem Schöpfer, Pierre de Coubertin, als „*religio athletae*“ bezeichnet wurde. Die „Wiederentdeckung“ der *Olympischen Spiele* nach über 1500 Jahren ist, wie wir heute wissen, nicht nur die Leistung eines beharrlichen Franzosen und Weltverbessers, sondern seit ihrer Gründungsphase auch Ausdruck für die verschiedenen Bedürfnisse einer Zeit bzw. Spiegelbild bestimmter gesellschaftlicher Umstände. Dabei übernahm die olympische Bewegung mit ihrer Mischung aus profanen, körperlichen Basisbedingungen und der gleichzeitigen Ausbildung transzendenter Mythologien im 20. Jahrhundert eine Funktion, die man unabhängig von der Selbsteinschätzung ihrer Initiatoren, im Sinne Durkheims Religionssoziologie als eine zeitgemäße, neue, zivile Religion bezeichnen kann.

5. Im Folgenden soll zunächst unter Bezugnahme auf die Anfänge des modernen Olympismus sichtbar werden, warum die dort von Coubertin propagierte „*religio athletae*“ mehr war, als die restaurative Idee eines idealistischen Schwärmers.
5. Anschließend werde ich mit Verweis auf Adorno und Veblen zeigen, in welcher Weise eine solche Verknüpfung von mythisch-archaischem Denken und biologischem Vitalismus nicht nur gesellschaftsfördernd, sondern mit Blick auf die Olympiade 1936 auch in hohem Maße ideologisch-verführerisch sein kann.
5. Im dritten Schritt wird zur weiteren, eher analytischen Bearbeitung des Themas, kurz auf einige Positionen der Religionssoziologie von Durkheim, Weber und Simmel eingegangen.
5. Abschließend soll dann, mit Blick auf den zeitgenössischen Medien-Sport gefragt werden, in welcher Weise die dort sichtbar werdende Form von Vergemeinschaftung, Fetischdenken und Heldenverehrung auch als eine neue, zeitgemäße Art (post)moderner Religiosität angesehen werden kann.

## 1. Der moderne Olympismus – eine „*religio athletae*“?

Wie schon einleitend angedeutet wurde, ist das Projekt der Olympischen Spiele in der Neuzeit nur zu verstehen, wenn der gesellschaftspolitische Kontext berücksichtigt wird, aus dem heraus Coubertin seine Problemsicht und Zukunftsvision entwickelte.

Von zentraler Bedeutung waren für ihn die Situation Frankreichs nach der Kriegsniederlage gegen Deutschland 1870 in Sedan und der Einfluß des sich in dieser Zeit entwickelnden ungebremsen Wirtschaftsliberalismus, der zu Gewinnsucht, Spezialisierung und weitreichender Desintegration des öffentlichen Lebens geführt hatte. Wie viele andere Intellektuelle seiner Zeit begründete Coubertin den damit einhergehenden gesellschaftlichen Niedergang nicht nur aus wirtschaftspolitischer Sicht, sondern sah darin auch eine biologische Degeneration der Gesellschaft, die sich für ihn in einem Mangel an Gesundheit, Willenskraft und Vitalität zeigte. Durch diese Anlehnung an den Sozial-Darwinismus wurde einerseits die Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft enthistorisiert und andererseits durch die physiologisch-psychologische Ursachenerklärung scheinbar therapierbar – unter einer Voraussetzung: es gibt eine Therapie, die so umfassend ist, daß sie nicht nur die vielfältigen Verfallserscheinungen relativiert, sondern auch zu neuen, körperlichen, sittlich-moralischen, höherwertigen Lebensformen führen kann. Anders als Marx und Engels, für die eine Verbesserung der Lebensbedingungen nur im Hinblick auf politische und ökonomische Veränderungen möglich ist, betont Coubertin die besondere Bedeutung der Erziehung. Durch sie werden *„die politischen und ökonomischen Fundamente der modernen Gesellschaft ... nicht zur Disposition gestellt, sondern sie bilden den als unveränderlich hingestellten Rahmen, dem durch Erziehung die körperlichen, geistigen und seelischen Kräfte des Menschen angepaßt werden sollen“* (ALKEMEYER, TH. 1996, 70).

Um die gewünschte „moralische und nationale Stärke“(OG, 68 (1918)) wiederzuerlangen, war für Coubertin nur eine bestimmte Form körperlicher Erziehung relevant: Nicht das völkische deutsche Turnen und auch nicht die schwedische Gymnastik dieser Zeit, sondern die auf Eigenleistungen und Wettkampf ausgerichtete englische „Athletik“. Nur sie wird als eine „produktive Pädagogik“ (OG, 115 (1925)) den Bedingungen der Moderne gerecht. Dabei unterstellt Coubertin eine direkte Affinität zwischen den sportlichen Herausforderungen und der gesellschaftlichen Praxis.

Da Coubertin einen Gleichklang auf drei Ebenen annimmt, den sozialen – gesellschafts-politischen, den geistig – sittlichen und der körperlich – physischen ist es für ihn nur konsequent, wenn er die bisherigen sozio-ökonomischen Gesellschaftskritiken seiner Zeit gleichsam auf die physisch-individuellen Beine stellt. Für ihn trainiert der Mann „*mit einer harten physischen Muskulatur (sich) auch eine harte ‚geistig-sittliche Muskulatur‘ an (und) zugleich mit den körperlichen Qualitäten der ‚Wendigkeit‘ der ‚Geschicklichkeit‘, der ‚Kraft‘ und der ‚Härte‘ erlangt er die physisch-moralischen Eigenschaften der Energie ... der ‚Ausdauer‘ und der ‚Schlagfertigkeit‘ (TCH III, 131, 1914)*“ (ALKEMEYER, TH. 1996, 73).

Coubertin war sich bewusst, dass eine solche Idee, die weder neu noch originell war, sich nur dann bei einer individuellen Fundierung auch in universeller Weise ausbreiten kann, wenn sie mehr ist, als nur ein pädagogisch-politisches Reformprogramm. Der alte und neue Olympismus muss sich deshalb für ihn auch von bisherigen Körperpädagogiken, Wettkampfformen und Weltmeisterschaften deutlich unterscheiden, er muss bewusst als „Religion“ innerhalb einer zunehmend säkularisierten Welt konzipiert werden. Der neue Olympismus muss „*eine Religion mit Kirche, Dogmen, Kultus ... sein*“ (Coubertin 1936, 107) wie Coubertin noch einmal 1936 betonte.

Entscheidend bei der Etablierung dieser „religio athletae“ war dabei weniger der religiöse Inhalt, als die Funktion, die sich im sportlichen Wettstreit über Praktiken und Erfahrungen im Sinne gemeinschaftsbildender Werte und Orientierungen herausbildete. Für Hans Lenk (1964) sind es 11 zentrale Werte, die den modernen Olympismus kennzeichnen.

1. Die kultisch-religiöse Feier
2. Die künstlerische und geistige Gestaltung
3. Die Idee der Elite und der Chancengleichheit
4. Die Höchstleistung und der Wettkampf
5. Das Fair play und die Ritterlichkeit
6. Der regelmäßige mehrjährige Rhythmus verbunden mit der Idee des Burgfriedens
7. Die Internationalität der Spiele auf der Grundlage nationaler Eigenständigkeit
8. Die Gemeinschaft aller Sportarten

## 9. Der Amateurgedanke

## 10. Die olympische Unabhängigkeit durch ein autonomes IOC

## 11. Das antike Vorbild des modernen olympischen Sports

Ein Katalog an „Werten“, dessen inhaltliche Zielsetzungen (Elite, Höchstleistung, Fair play, Amateurismus, antikes Vorbild ...) eher vage bleiben und die ihre gleichsam religiöse Bedeutung deshalb auch kaum über einen Fokus an inhaltlicher Übereinstimmung der Teilnehmer erreichen können. – Eine kritische Einschätzung, deren Bedeutung sich auch Coubertin früh bewusst war und der sich deshalb schon in den ersten Jahren der olympischen Bewegung für die Etablierung „kultischer Rituale“ und „Symbole“ einsetzte, die er als wichtiger einschätzte als die Präzisierung der „Olympischen Idee“. So hob er 1910 hervor, dass das „Kapitel Zeremonien eines der wichtigsten ist, das wir regeln müssen“ (OG, 40, 1914). Denn nur „mittels der Pracht ... machtvoller Symbolik“ (OG, 106, 1924) können die Olympischen Spiele „von der einfachen Serie von Weltmeisterschaften“ (OG, 40, 1910) unterschieden werden und eine „philosophische und historische Lehre mit gewaltiger Reichweite“ (TCH II, 472, (1931)) begründen.

Eine Forderung, die mit den Olympischen Spielen in Berlin zunächst ein gewisses Optimum erreicht hatte. Angefangen von der Entzündung der Olympischen Flamme im Hain von Olympia, über den Fackellauf quer durch verschiedene Länder bis zur Eröffnungszeremonie mit tradierbaren Symbolen und Ritualen, in einem speziell errichteten Stadion, einem Olympischen Dorf, einer eigenen Flagge, Hymne, Eröffnungsformel, einem olympischen Eid sowie einer künstlerisch, kulturellen Einrahmung mit wissenschaftlichem Kongress, Kunstausstellung, olympischem Weihespiel und medienträchtiger Abschlussfeier, mit Lichtdom etc. hatte sich nach wenigen Jahrzehnten ein mythisch-rituelles Gesamtkunstwerk entwickelt, dem seine Anhänger und Wegbereiter die Bedeutung einer zukunftsweisenden, säkularen, zivilen Religion zuwiesen. – Eine Religion, die trotz Remythisierung im Schoße der Moderne, eingebunden in Demokratie und Internationalismus, eine neue Form von Vergemeinschaftung einer Weltgesellschaft versprach.

## 2. Die Olympiade 1936 in Berlin – die Entzauberung einer Idee

Die Berliner Olympiade – aus der Innensicht des Olympismus der Höhepunkt einer ersten Etablierungsphase der „religio athletae“ – ist gleichzeitig aber auch der Beweis für die Hohlheit und Instrumentalisierbarkeit einer solchen Form von „Zivil-Religion“.

Für Adorno ist diese Art Sport, insbesondere in ihrer modernen, technisierten Form, nicht die Selbstfindung des Athleten in einer fairen Gesinnungsgemeinschaft, sondern ein Reich der Unfreiheit.

*„Der Böse Blick ist furchtbar. Er trifft Phänomene, welche man verfehlt und verharmlost, so lange man sie als bloße Fassade der Gesellschaft von oben her abtut, ohne bei ihnen zu verweilen. Dahin gehört der Sport“*  
(ADORNO 1997, 42)

Gerade die Mischung aus antiker Kultur und oft ungebremsten Wettkampfdenkens, die für Coubertin den neuen Geist des Sports ausmachten, sind für Adorno beispielhaft für die Verführungskraft moderner Ideologie.

*„Nichts aber ist moderner als die Archaik: Die sportlichen Veranstaltungen waren die Modelle der totalitären Massenveranstaltungen“* (ADORNO 1997, 42)

Die dabei praktizierte Entindividualisierung in der Masse Gleichgesinnter läßt die Grenze verschwimmen, wenn man nicht nur sich selbst Gewalt antut, sondern auch bereit ist, diese gegenüber anderen auszuüben.

*„Denn zum Sport gehört nicht nur der Drang Gewalt anzutun, sondern auch der, selber zu parieren und zu leiden ... Es prägt den Sportgeist nicht bloß als Relikt einer vergangenen Gesellschaftsform, sondern mehr noch vielleicht als beginnende Anpassung an die drohende neue ...“* (ADORNO 1997, 43).

Insgesamt zeigt sich für Adorno jener Sport der Moderne als das Gegenteil dessen, für das er selbst Reklame macht.

*„Der moderne Sport, so ließe sich sagen, sucht dem Leib einen Teil der Funktionen zurückzugeben, welche ihm die Maschine entzogen hat. Aber er sucht es, um die Menschen zur Bedienung der Maschine um so unerbittlicher einzuschulen. Er ähnelt den Leib tendenziell der Maschine an. Darum gehört er ins Reich der Unfreiheit, wo immer man ihn auch organisiert“* (ADORNO, TH. W. 1997, 43).

Kritische Gedanken, die Adorno im Wissen um Auschwitz formulierte, wobei er sich z.T. auf einen Autor, Thorsten Veblen bezieht, der schon als Zeitgenosse Coubertins

den dort unterstellten Transfer von körperlicher Fitneß – Charakterstärke – soziales Engagement mit äußerster Skepsis und Ironie gegenüber trat.

*„Jene sportbegeisterten Mitglieder der guten Gesellschaft rechtfertigen ihre Haltung nicht selbst und dem Nachbarn gegenüber, außerdem meist mit dem Argument, daß der Sport ein unschätzbares Erziehungsmittel ist. Er soll nicht nur den Körper stählen, sondern auch angeblich den männlichen Geist hervorbringen“ (VEBLEN, TH. 1997, 18-19).*

*„Daß diese männlichen Tugenden allgemein gebilligt und bewundert werden, ja, daß man sie überhaupt als männlich bezeichnet, hat seinen Grund darin, daß sie dem einzelnen von Nutzen sind“ (s.o., 21).*

*„Bei der Beweisführung umgeht man wohlweilich die verräterischen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung“ (s.o., 23).*

Ging Coubertin noch davon aus, daß Mut, Tapferkeit, Rücksicht, Toleranz und Gemeinsinn gleichsam automatisch mit den Körperübungen herausgebildet werden, entwickelt Veblen ein irrationales Gegenbild.

*„Die Tapferkeit manifestiert sich im Leben des Barbaren auf zwei verschiedene Arten, nämlich als Gewalttätigkeit und als Betrug. Im unterschiedlichen Grade sind diese beiden Ausdrucksformen im modernen Krieg, in den Finanzberufen und im Sport vorhanden“ (VEBLEN, TH. 1997, 27)*

Wer die Skandale im zeitgenössischen Sportbetrieb, die sicherlich nur die Spitze eines Eisbergs sind, verfolgt, ist geneigt, eher in Veblen als in Coubertin den Propheten eines neuen Sports zu sehen. Dopingskandale, Gewaltausschreitungen bei Fußballveranstaltungen mit Toten und Schwerverletzten, ein IOC, das eher skrupellosen Geschäftsleuten als einer Priesterschaft des Weltsports entspricht, sowie eine Idee der Völkerverständigung, die im Kalten Krieg zum Kampf der Systeme pervertierte, sind nur wenige Beispiele dafür, dass es scheinbar nur idealistische Träumer sein können, die heute noch mit Coubertin davon ausgehen, dass der moderne Olympismus nicht Markt sondern Tempel ist. Vieles spricht eher dafür, dass er jeglichen Anspruch verloren hat, sich auch im weitesten Sinne eine Religion zu nennen.

### 3. Moderne Religionen - aus Sicht der Religionssoziologie

Meine Beitragsfrage nach dem Religionscharakter des Sports war im ersten Schritt aus der Selbsteinschätzung der Akteure zu Beginn dieses Jahrhunderts und im zweiten Schritt aus einer sozial-philosophischen Gegenposition beantwortet worden, wobei bewusst die immanente Sicht der Wegbereiter und Kritiker der Olympia-Renaissance die Antwort bestimmte. Offen geblieben ist bisher, welche Vorstellung von Religion ich selbst zur Grundlage mache, wenn ich das Thema bearbeite. Ich möchte daher in dritten Schritt kurz eine, meine religions-soziologische Position skizzieren, bevor ich davon ausgehend einige Entwicklungen des modernen Sports hinsichtlich der Ausgangsfrage im vierten Kapitel beurteile.

Im Folgenden wird ein religionswissenschaftliches Denken favorisiert, das einerseits deutlich zwischen „Weltgeschichte“ und „Heilsgeschichte“ trennt und andererseits aber auch die prinzipielle Einheit von Religion und Gesellschaft auf der Ebene einer „allgemeinen Religion“ postuliert, wie es insbesondere in der Religionssoziologie von Durkheim, Weber und Simmel unterstellt wird.

Durkheim definiert die Religion nicht unter Bezugnahme auf eine inhaltlich (abendländisch- christliche) Wesensvorstellung, sondern gehört zu jenen Wegbereitern in den Religionswissenschaften, die sich in stringenter Weise von der *funktionalen* Frage nach der *strukturellen* Bedeutung der Religion in einer Gesellschaft leiten ließen. D.h., die Religion wird von ihm nicht als ein (individual)-psychologisches oder „natürliches“ Merkmal des Menschen, sondern als ein *soziales* Phänomen gedeutet, das mit soziologischen Mitteln erfasst werden kann. Das religiöse Handeln unterscheidet sich von anderen Formen sozialen Handelns durch die besondere Art von Gegenständen, auf die es sich bezieht, die Durkheim die „Heiligen Dinge“ nennt. Für ihn ist die daraus sich ergebende strukturelle Differenzierung des sozialen Lebens in einen *heiligen* und *profanen* Bereich ein *universelles* Phänomen der menschlichen Kultur, das nicht nur durch Bezugnahme auf spezifische, z.B. christliche Religionen erfasst werden kann. Die dort dezidiert entwickelten Gottesvorstellungen führen zu einer einseitigen Schwerpunktsetzung in den Explikationsversuchen im Vergleich zu anderen Hochreligionen. Fragt man dagegen weniger nach dem „Wesen“ als nach dem „Ursprung der Religion“, eröffnet sich eine Perspektive, die in besonderer Weise Struktur-, Funktions- und historische Analysen miteinander verbindet. Als zentral für die Religionsanalyse lassen sich unter Bezugnahme auf Durkheim, Weber und Simmel folgende

Beurteilungsmerkmale (gestützt auf J. MÖRTH 1978, 68-74) als typisch für religiöses Handeln hervorheben:

1. Religionen trennen menschliches Handeln in zwei Bereiche: einen sakralen und einen profanen.
2. Der sakrale Bereich konstituiert sich durch eine Reihe von Praktiken und Riten.
3. Die Funktion der Religion ergibt sich aus der symbolischen Integration des Individuums in die Gemeinschaft in Form einer kollektiv-symbolischen Repräsentation.
4. Die Einbindung des einzelnen in die Gemeinschaft ergibt sich über in Gruppen vollzogene Rituale, die das Gefühl von Gemeinsamkeit vermitteln und erneuern.
5. Das auf diese Weise geschaffene religiöse Sinnsystem verarbeitet als eine „Form zweiten Grades“ (Simmel) die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Lebens (wirtschaftliche, politische, kulturelle etc.) zu einer positiven Einheit.
6. Religion bedeutet damit die Überwindung der Widersprüchlichkeit moderner Gesellschaft im Transzendenten.
7. Mit dieser (transzendenten) Sinnordnung schafft Religion Sinnhaftigkeit hinter der Alltagswelt unter der Maßgabe, daß die Gemeinschaftsbildung des Subjekts durch symbolhafte Institutionalisierung sicher gestellt werden kann.

Nimmt man diese auszugsweise zusammengestellten Merkmalsaspekte eines religiösen Handelns aus religionssoziologischer Sicht von Durkheim, Weber und Simmel zum Deutungsmaßstab des modernen medienrelevanten Sportbetriebs, ergibt sich eine Interpretationsperspektive, die die eingangs entwickelte Selbstdeutung bezüglich einer „religio athletae“ einerseits in ihrer formal-funktionalen Sicht überschreitet und andererseits aus inhaltlicher Sicht relativiert.

#### 4. Der moderne Mediensport – die zeitgemäße Religion?

Wie Kurt Weis (1997) gezeigt hat, ist in den USA in letzter Zeit häufiger darüber diskutiert worden, inwieweit sich der Sport in seiner institutionalistischen Form zu einer eigenen „Zivilreligion“ entwickeln könnte. Die Basis für die Konzeption einer

sogenannten „Zivilreligion“ hatte Robert N. Bellah in einem provokanten Essay zur „Civil Religion in America“ 1967 gelegt. Für Bellah ist eine Zivilreligion als Bürgerreligion

*„Eine Sammlung von Glaubensvorstellungen, Symbolen und Ritualen mit Bezug auf heilige Dinge, die in einem Kollektiv institutionalisiert werden“  
(zitiert bei K. WEIS 1997, 321)*

Im Folgenden soll dieser Gedanke unter Beachtung der skizzierten religionssoziologischen Aspekte vertieft werden.

Dazu erscheint es sinnvoll die bisher eher indirekt angesprochenen Strukturmerkmale sportlichen Wettkampfes unter einer symboltheoretischen Perspektive zu präzisieren. So lässt sich zunächst pointiert feststellen:

*Der Wettkampfsport ist durch seine besonderen Raum-, Zeit- und Handlungsregeln mit jenen anderen Sonderwelten wie z.B. der Kunst, dem Theater, verwandt – jedoch mit einem wesentlichen Unterschied: Sportliche Handlungen „transportieren“ während des Wettkampfablaufes keine eigene spezifische Botschaft, wie z.B. ein Theaterstück oder Gedicht, sondern die Dramatik des Geschehens ist aus einer solchen Sicht inhaltsfrei! Konkret bedeutet dies zweierlei:*

*a) Der Wettkampfsport erfüllt die wesentlichen Bedingungen eines Dramas, erhält seine Dramatik jedoch nicht über einen spezifischen Inhalt, sondern über die Form der durch die Regeln geschaffenen Bedingungen.*

*b) Die Dramatik der Handlungen im Wettkampf sind nicht fiktiv, nicht eine gespielte Präsentation von Wirklichkeit wie in einem Theater- oder Kriminalstück, sondern sie sind real, beanspruchen nicht vorgetäuscht sondern wirklich zu sein.*

Dies bedeutet: diese prinzipielle Doppelfunktion wettkampfsportlichen Geschehens, die *Inhaltsfreiheit* bei gleichzeitiger *Realitätsgarantie* in einer *Œuvre-haften Sonderweltlichkeit* ist die Basis dafür, dass der Wettkampfsport zu einer besonderen Art von Image-träger werden kann. Er ist gleichsam ein Gedicht mit inhaltsfreien Worten, seine Bewegungsformen werden nicht durch bestimmte Inhaltsüberlegungen, wie z.B. bei einem Ausdruckstanz strukturiert, sondern die Spezifik der Wettkampfhandlungen, ihre verdichteten Ausführungsmuster ergeben sich vorrangig aus den formalen Rahmenvorgaben wettkampfsportlichen Handelns. Wie ein leeres Weinglas, kann das Wettkampfsystem deshalb vielfältige Inhalte

aufnehmen, bzw. werden diese erst bedeutungsvoll, wenn das Glas gefüllt wird und zwar gefüllt wird mit den Motiven der Akteure oder den Assoziationen der Rezipienten bzw. Zuschauern.

Anders, als z.B. in einem Kriminalstück, bei dem der Zuschauer sich mit seinen Gedanken, Ängsten und Wünschen an die Inhaltlichkeit des Geschehens gleichsam anhängen muss, dabei in unterschiedlicher Weise die Inszenierung als passend, übertrieben etc. empfindet, hat der Zuschauer beim Sport die Möglichkeit, das Geschehen mit seinen persönlichen Vorstellungen zu füllen. Der erfolgreiche Athlet handelt stellvertretend für mich als Zuschauer. Da die Bedingungen der Dramatisierung allein durch die Ausführungsformen garantiert wird und der Inhalt des „Dramas“ des Wettkampfes frei ist, können alle individuellen Wünsche, Hoffnungen des eigentlich passiven Zuschauers in das Wettkampfgeschehen verlagert werden, ohne dass das Wettkampfdrama sich dadurch verändert oder fehlgedeutet werden würde. Unsere Wünsche, Hoffnungen bestimmen die inhaltliche Bedeutung des formal-dramatischen Geschehens.

Wenn ich zunächst einführend das Bild von dem leeren Weinglas benutzte, dass mit unterschiedlichem Inhalt gefüllt werden kann, dann möchte ich dies jetzt etwas präzisieren, indem ich auf einige Strukturbedingungen eingehe, die jene inhaltliche Ausgestaltung vorbestimmen bzw., um im Bild zu bleiben, spezifische „Glasformen“, die eine Sportart kennzeichnen können.

#### 4.1 Das Sieg-Niederlage-Prinzip

Geprägt durch das Regewerk stellt das Sieg-Niederlage-Prinzip ein zentrales Merkmal des Wettkampfes dar. Es schafft anschauliche Ordnung, garantiert eine klare Geometrie des Wettbewerbs, für eine überschaubare Anzahl von Aktiven und erlaubt eine relativ eindeutige Wertbestimmung im Wettkampf. Dabei können sich Akteur und Rezipient das Handlungsgeschehen in archetypischer Weise, also unter Bezug auf ursprüngliche, dichotome Lebensbedingungen identifizieren, wie Anstrengen - Versagen, Freude - Trauer, Hoffen – Scheitern etc.

Gespiegelt auf dem Hintergrund einer Gesellschaft, die immer komplexer wird, in der es oft unmöglich erscheint, klare, eindeutige Positionen zu beziehen, sind die

Handlungen im Fußball eine Reduktion von Komplexität und können durch ihre ungebrochene Übertragungsmöglichkeit als ein verdichtetes Modell realer Handlungen des eigenen Lebens erscheinen. Wobei dies – wie Gunter Gebauer gezeigt hat – kulturspezifische Formen erhalten kann; es eine südamerikanische, italienische oder deutsche Spielweise mit entsprechenden Rezeptionsmustern geben kann.

#### 4.2 Die Leistung – Erfolgs-Dialektik

Der Sieg in einem Wettkampf ist der Lohn für eine sogenannte authentische Leistung. Anders als in der Alltagswelt, in der oft nicht getrennt werden kann zwischen populärem Erfolg und selbsterbrachter Leistung, ist der Wettkampfsport ein System, in dem es kein „Stellvertreterhandeln“ gibt. Boris Becker musste selbst, durch eigenes Handeln, den Sieg im Tennis erkämpfen und entsprechend ist die Sieg-Prämie eine direkte Belohnung für seine individuellen Fähigkeiten. Sie kann zwar durch ein kluges Verhandeln (das Managers) erhöht werden, aber nicht *erhandelt* werden.

Einen besonderen Reiz erhält ein solches Leistungssystem in einer Gesellschaft, in der es immer schwerer wird, individuelle Leistungen in komplexen Arbeitsprozessen kenntlich zu machen und in der vordergründig der Erfolg und die Erfolgssymbole Gültigkeit beanspruchen, bzw. in der unklar bleibt, ob der Erfolg durch Glück, Erbschaft, unlautere Mittel erworben und die Statussymbole vielleicht nur Symbole auf Pump sind. Dagegen ist die Leistung im Wettkampf *echt!* Eine Echtheit, die nicht nur daran gebunden ist, dass sie (anders als im Theater) *real* stattfindet, sondern dass man auch davon ausgehen kann, dass sie auf der Basis *natürlicher* Umstände erbracht worden ist, was auf ein drittes Strukturmerkmal des Wettkampfes verweist.

### 4.3 Die Natürlichkeit als Echtheitszertifikat

Obwohl das moderne Wettkampfsystem in vielen Bereichen längst durch ein differenziertes medizinisch-technisches Trainingssystem gestützt wird und über ein ausgefeiltes Mediensystem nicht nur präsentiert sondern auch inszeniert wird, ist ein Merkmal weiterhin die Messlatte der Glaubwürdigkeit: *das Natürlichkeitsversprechen* des Sports. Es ist ein Garant für den Realitätscharakter des Wettkampfes und es ermöglicht die Umsetzung der moralischen Vorstellung von Chancengleichheit bei gleichzeitiger Anerkennung der individuellen Ungleichheit der Teilnehmer. Nur wenn allgemein davon ausgegangen werden kann, dass im Wettkampf letztlich die natürlichen Veranlagungen das Handeln bestimmen, ist auch jene sinnstiftende Identifizierung mit dem Athlet möglich. Anders als in der Kunst und im Theater, die über den fiktionalen Inhalt ihrer Dramatisierung als Œuvre entwickeln, benötigt das Wettkampfsystem zur Stabilisierung seiner dramatischen Form den Glauben an die Wirklichkeit und damit an die Natürlichkeit der Handlungen.

(Die Diskussion um Doping und unerlaubte Mittel ist deshalb nicht nur eine Frage der Chancengleichheit [die wäre auch wiederhergestellt, wenn alle dopen] oder eine Frage der Gesundheit des Athleten [zumindest bei Erwachsenen ist dies eine private Frage], sondern die Dopingfrage tangiert eine wesentliche Strukturbedingung des Systems Wettkampfsport.)

In einer Medien-Gesellschaft, in der es mitunter schwer wird zwischen Realität und Fiktion zu unterscheiden und vieles Unwirkliche als Wirkliches präsentiert wird, wächst der Bedarf an authentischer, unverwechselbarer Wirklichkeit. Der Sport mit seinen körperlichen Ausdrucksformen, aufgeladen mit verdichteten Lebensdramen, die oft wie in einem Labor in überschaubarer, geordneter Weise stattfinden, eröffnen dem Akteur die Möglichkeit eines intensiven Erlebens in verbindlichen body-to-body-Beziehungen und dokumentiert dem Zuschauer, dass es noch echte

Auseinandersetzungen, Widerstände und Unerwartetes gibt, an dem er als Zuschauer, durch die besonderen Identifikationsmöglichkeiten im Wettkampfsystem direkt Anteil nehmen kann.

#### 4.4 Die Medienpräsentation – als Hyper-Realismus

Wie wir alle wissen, finden diese skizzierten Identifikationsprozesse von Aktiven und Zuschauern nicht nur in einer direkten face-to-face-Situation statt. Sport in der Mediengesellschaft wird längst nicht mehr wie eine Fotografie wiedergespiegelt, sondern erhält, insbesondere im Fernsehen, zunehmend den Charakter einer Inszenierung. Neben der Sachlogik der Aktion in einer Sportart, tritt ihre Präsentation mit vielfältigen Show-Effekten durch die Medien. Dabei wird z.B. ein Fußball- oder Tennisspiel im Fernsehen ein eigenes künstliches Produkt aus wechselnden Kameraperspektiven, Slowmotion-Effekten etc. Man kann deshalb ohne Übertreibung sagen: „*Die Medien zeigen eine eigene Realität hinter der Praxis des Sports 'einen Hyper-Realismus'*“ (G. GEBAUER 1998, 69. In: GEBAUER/ WULF: Mimesis im Sport).

Kennzeichnend für diesen Hyper-Realismus ist, dass er verspricht, mehr Realität zu zeigen, als man normalerweise sehen kann. Eine Vorstellung, die auf der technologischen Ebene, z.B. durch Zeitlupen, Torwiederholungen noch nachvollziehbar erscheint, die sich aber längst auf die gesamte Mediendarstellung ausgeweitet hat. Hintergrundsberichte, Recherchen, Privates, Gedachtes, aber auch eventuell nur Denkbare sportlicher Idole, schafft z. T. ein Bild vom Sportler als „heiligen Helden“ der Öffentlichkeit, bei dem Zuschauer suggeriert wird, er kenne diese Person, z.B. den Oliver Kahn, besser als diese sich selbst. Da das Wettkampfgeschehen in seiner Dramatik durch solche subjektive Ausmalung nicht verfälscht wird, vielmehr diese Hyper-Realität das sinnvolle Nach- und Miterleben unter Ausmalen von Situationen und Personen verbessern oder steigern, gibt es auch keine Veranlassung, solche, sich als Hintergrunddarstellung präsentierende Medienrealität, als „artfremd“ anzusehen. Sie ist der Inhalt des modernen Mediensports, aus dem Heldenepen entstehen, für die der Wettkampf die Struktur, die Form bereitstellt.

Ein Prozess, an dem nicht nur die Medien selbst, sondern auch die Werbung beteiligt ist. Für sie bildet die *Inhaltsfreiheit* der Wettkampfdramatik und die

*Unaustauschbarkeit* der Person, die noch *echte* Leistungen in einer Erfolgsgesellschaft erbringt, eine Grundlage, auf der sie scheinbar unbegrenzt aufbauen kann. Übersehen wird bei diesem Optimismus jedoch, dass die inhaltliche Offenheit des Hyper-Realismus, mit immer mehr Geld, privaten Vor- und Nachgeschichten sowie inszenierten Vorschusslorbeeren für noch nicht erbrachte Leistungen, eine nicht unerhebliche Gefahr in sich birgt, nämlich die Aushöhlung jener Basis, auf der das Wettkampfgeschehen seine Zeichenbedeutung erhält – und das ist der *Glaube an die Echtheit des Geschehens*. Gerade weil der Wettkampf kein Theaterstück, keine Show ist, in der nach einer inhaltlichen Regie das Drama inszeniert wird, braucht er die Gewissheit, dass die Tätigkeiten real, wirklich nur sie selbst sind. Wird dies nicht mehr sichergestellt, löst sich das Œuvre des Wettkampfes auf oder es kommt, wie im deutschen Fußball zurzeit, zu einer eigenartigen Realitätsspaltung in der Erfassung von Sport-Wirklichkeit.

Über die Medien wird in vielfältigen Vor- und Nachberichten das Bild einer deutschen Nationalmannschaft verbreitet, dass meist besser ist, als es reale Spielverlaufsanalysen erlauben würden. Dabei bestimmt der Hyper-Realismus bis heute einerseits die Hoffnungen der Nation. Er ist aber andererseits demnächst u. U. auch der tiefer liegende Grund dafür, dass ein frühes Scheitern der deutschen Mannschaft bei der WM zu einer nationalen Katastrophe erklärt wird, obwohl die bisherigen Etappenziele eher durch zufällige als durch kontinuierliche Leistung bestimmt waren. D.h., der moderne Medien-Sport begünstigt nicht nur die religionsartige „Heiligen-Helden-Verehrung“, sondern schafft auch jene „Wirklichkeit“, in der es oft nur noch „Hosianna“ oder „Kreuzigt-ihn“-Deutungsmuster gibt. – Eine Entwicklung, von der keiner weiß, wie weit sie noch steigerbar ist. Eine Entwicklung, die aber auch – und dies wurde bisher viel zu wenig bedacht – in ihr Gegenteil umschlagen kann.

Gerade weil der moderne Mediensport mit seinem beinahe ungebremsten Inszenierungsanspruch eher unbemerkt eines der Basisbedingungen des Œuvres Wettkampfsport, seinen Wirklichkeitsanspruch unterminiert, ist es nicht ausgeschlossen, dass es zu einer plötzlichen unerwarteten Gegenbewegung kommt. Die Krise der Theater vor ca. 100 Jahren könnten dazu dann vielleicht das Modell abgeben. Übersättigt vom Ausstattungstheater der ausgehenden 19. Jahrhunderts entwickelte sich eine Sehnsucht nach „echter Wirklichkeit“, die schließlich im „neuen Realismus“ des Brechttheaters ihre überzeugende Ausdrucksform fand.

## 5. Bürger-Religion – Quasi-Religion? – Ein Resümee

Versucht man abschließend ein Resümee zu ziehen, zeigt sich, dass der Begriff der Religion außerhalb des christlich-theologischen Interpretationsrahmens ein erweitertes Deutungsmuster darstellt, durch das auch Phänomene wie der medienorientierte Sportbetrieb in neuer Weise interpretiert werden können. Im Mittelpunkt stand der ästhetisch-inzinatorische Charakter eines zunehmend medienvermittelten Sportbetriebs. Er verspricht über die Bild-Medien Präsenz, ermöglicht über die rekonstruierende Sprache Legendenbildung und schafft in Verbindung mit der inhaltsfreien Dramaturgie die Voraussetzung für eine sinnstiftende Vergemeinschaftung, wie sie in der globalisierten Welt selten geworden ist.

Entscheidend bei einer solchen funktionalen Ausweitung des Religionsbegriffs mit Bezug auf Durkheim, Weber und Simmel ist, dass diese Deutungen nicht verknüpft werden mit christlichen Religionserwartungen. Konkret: Wer den Sport mit Bezug auf Durkheim als eine „Form von Religion“ analysiert, muss darauf achten, dass diese funktional-strukturelle Explikation nicht „unter der Hand“ mit traditionellen christlichen Religionsvorstellungen verknüpft wird, wie es u. a. Reinhold Moksosch tut, wenn er als Religionsdidaktiker betont:

*„Bei Fußballritualen geht es nicht wie im Gottesdienst um einen Transzendenz- und Unendlichkeitsbezug. Insofern, so muß ich feststellen, handelt es sich um zwei verschiedene Bereiche, die nichts miteinander zu tun haben. Mögliche Analogien bestehen nur in rein formaler, nicht in inhaltlicher Hinsicht ... Inhaltliche Analogien ergeben sich, wenn beide Bereiche ihr Wesen pervertieren. Wenn sie ihr Wesen bewahren, ergeben sich höchstens normale Analogien“ (MOKROSCH, R. 1997, 69).*

## Literatur

- ADORNO, TH.W.: Das Reich der Unfreiheit und der Sport. In: CAYSA, V.(Hrsg.): Sportphilosophie , Leipzig 1997, 42-43. (Auszug) In: ADORNO, TH.W.: Veblens Angriff auf die Kultur. Gesammelte Schriften. Bd. 10/1. Frankfurt a.M. 1977, 78-80.
- ALKEMEYER, TH.: Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion. In: GEBAUER G. (Hrsg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt a.M. 1996, 65-100.
- COUBERTIN, P. DE : Der Olympische Gedanke. Reden und Aufsätze. Hrsg. vom CDI an der Deutschen Sporthochschule Köln. Schorndorf 1966 (zitiert als OG).
- COUBERTIN, P. DE : Textes Choisis. 3. Bd. Comité International Olympique. Zürich/Hildesheim/New York 1986 (zitiert als TCH).
- COLPE, C.: Die Diskussion um das Heilige. Darmstadt 1977.
- COLPE, C.: Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. München 1980.
- DURKHEIM, E.: De la définition des phénomènes religieux. In: L' Année Sociologique. Paris 1898. Dt. Zur Definition religiöser Phänomene. In: MATTHES, J.: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. Bd. 1. Reinbek 1967.
- DURKHEIM, E.: Die elementaren formen des religiösen Lebens. (Übers.: L. Schmidts) Frankfurt a.M. 1981
- GEBAUER, G.: Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport. (unveröff. Manuskript 1999).
- GEBAUER, G. (Hrsg.): Körper und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport. Berlin 1988.
- GEBAUER, G. (Hrsg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt 1996<sup>a</sup>.
- GEBAUER, G.: Unsere Helden. Sportidole im Medienzeitalter. In: Spiegel-special 6 (1999<sup>b</sup>), 52-55
- HÖRRMANN, M.: Religion des Athleten. Stuttgart 1968
- HORTLEDER, G./GEBAUER, G. (Hrsg.): Sport – Eros – Tod. Frankfurt 1986.
- KEHRER, G.: Einführungen in die Religionssoziologie. Darmstadt 1988.

- KRÜGER, M.: Einführung in die Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Teil 3: Leibesübungen im 20. Jahrhundert. Schorndorf 1993.
- LENK, H.: Werte, Ziele, Wirklichkeit der modernen Olympischen Spiele. Schorndorf 1964.
- LUCKMANN, TH.: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg 1963
- MATTHES, J.: Religion und Gesellschaft. Reinbek 1967
- MÖRTH, J.: Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlagen einer allgemeinen Religionstheorie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978
- MOKROSCH, R.: Fußball- und Gottesdienstrituale – zufällige oder konstitutive Analogien. In: STOLT, P./GRÜNBERG, W./SUHR, U. (Hrsg.): Kulte, Kulturen, Gottesdienste. ....19 ....., 63-69
- SIMMEL, G.: A Contribution to the Sociology of Religion. In: Am. Journal of Sociology, 1905, repr. in: Yinger 1957.
- SIMMEL, G.: Soziologie. Untersuchungen über Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. Berlin 1958<sup>4</sup>
- STURM; K.: Mehr als ein Rennfahrer-Leben. Der tödlich verunglückte Ayrton Senna hat nicht nur in seiner brasilianischen Heimat Spuren hinterlassen. Frankfurter Rundschau 23.10. (1999), 24.
- VEBLEN, TH: Sport als Restbarbarei in der Moderne. In: CAYSA, V. (Hrsg.): Sportphilosophie. Leipzig (1997), 14-28. (Auszug) In: VEBLEN, TH.: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. Frankfurt a.M. 1989, 244-253.
- WEBER, M.: Religionssoziologie. Tübingen 1951.
- WEIS, K.: Die Priester der Muskelkraft. Über die Olympischen Spiele als Religionsersatz. In: CAYSA, V. (Hrsg.): Sportphilosophie. Leipzig (1997), 318-326. (Auszug). In: Die Zeit 19.7. (1996).