

Volker Schürmann

Mündige Leiber

Grundlagen von modernem Sport
und körperlicher Bildung



Volker Schürmann

Mündige Leiber

Volker Schürmann

Mündige Leiber

Grundlagen von modernem Sport und körperlicher Bildung

Mit einem Kapitel *Bürgerliche Gesellschaft und Neoliberalismus*
von Tobias Arenz und Nicolas Niot

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnd.d-nb.de> abrufbar

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2020 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Umschlagsabbildung: Bruegel, Kinderspiele © akg-images / Erich Lessing
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40468-1

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-40470-4

eBook (epub): 978-3-534-40469-8

»Kein Mensch muss müssen.« (Lessing, Nathan der Weise [Lessing 1779: 219])
– »Und ist nicht noch heute *Nathan der Weise* den frommen Theologen ein
Stich ins Herz, ein Dorn im Auge?« (Feuerbach 1838: 32) – Großstadtgeflüster:
Ich muss gar nix (2006).

»Gesetze erziehen Menschen und müssen sich, wenn Menschen mündig wer-
den, von Menschen erziehen lassen.« (Hippel 1792, zit.n. Sommer 1984: 229)

»Die Emanzipationsideologen sind so schließlich noch die einzig Mündigen.
Sie programmieren Lernprozesse, denen sie die anderen unterwerfen.« (Spae-
mann 1971: 321)

»Wo die körperliche Dimension beginnt, hört für sie die Philosophie auf.«
(Plessner, GS VIII [1963]: 243)

»Wohltätigkeit, das wusste schon der Pädagoge Pestalozzi, ist das Ersäufen
des Rechts im Mistloch der Gnade.« (H. Prantl, SZ v. 4.10.2012, S. 4)

»Die Körper revolutionieren ebensogut als die Geister.« (Feuerbach 1838: 17)

Für Hans Jörg Sandkühler,
den Anwalt der Menschenrechte und der Menschenwürde

Das Buch wäre nicht möglich gewesen ohne die Lehrveranstaltungen von 2001 bis heute, aus denen heraus die Skripte entstanden sind, auf denen es beruht. Deshalb gehört mein allererster Dank den Studenten und Studentinnen, deren zahllose Beiträge korrigierend und schärfend zum jetzt vorgelegten Stand beigetragen haben. Das betrifft auch mehrere studentische Hilfskräfte, die Inhalt und Gestaltung der Skripte und Folien aktiv geprägt haben. Stellvertretend seien Simon Endes, Mandy Hammer, Falko Lange, Felix Müller, Frieder Tenschert und Anika Wegner aus Leipziger Zeit sowie Inga Fokken, Oliver Frodeno, Alexa Martin, Milena Pippert und Paul Sprüssel aus Köln genannt.

Das Buch wäre nicht so möglich gewesen, wie es jetzt vorliegt, ohne die zahllosen Diskussionen mit Sandra Schmidt, für die ich gar nicht genug Dank aussprechen kann. Ihre sportpraktische, sportwissenschaftliche, historische und kulturwissenschaftliche Bildung hat mich vor manchem Irrtum und mancher Abschweifung bewahrt.

Zu danken habe ich wiederholt der Sportwissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig für den seinerzeit gewährten Freiraum sowie Frau Margitta Löhnert und ihrem damaligen Team der Sportwissenschaftlichen Bibliothek der Universität Leipzig für Freundlichkeit und lautlose Selbstverständlichkeit der Unterstützung. Zu danken ist der Deutschen Sporthochschule Köln, die es sich nicht nehmen lässt, neben ihrer sportwissenschaftlichen Ausbildung auch den bildungswissenschaftlichen Studiengang der Lehramtsausbildung eigenständig anzubieten, um dadurch der Thematisierung der körperlichen Dimension der Bildung Raum und Anreiz zu bieten.

Nicht zuletzt gilt mein Dank Tobias Arenz und Nicolas Niot, die nicht nur ein eigenes Kapitel beigetragen haben, sondern auch durch sonstige ganz eigenständige Arbeit und durch produktive und fordernde Zusammenarbeit entscheidend Anteil an diesem Buch haben.

Inhalt

Vorwort	9
Methodologische Vorbemerkungen	11
Bedingungsanalyse und/oder Bedeutungsartikulation	11
Der Grundansatz: Eine hermeneutisch-kulturgeschichtliche Analyse	15
Gegen eine Universalgeschichte des Sports	17
Zur Geschichtlichkeit kategorialer Gehalte.....	20
Probleme der Epochenbestimmung.....	21
1 Inhaltliche Einführung	25
1.1 Der Erziehungsauftrag der Schule und dessen Grundlagen	25
1.2 Die beiden Themenfelder des Buches.....	32
1.3 Was heißt »Grundlagen«?	36
2 Was ist Aufklärung?	41
2.1 Aufklärung: Zeitalter und Welt-Anschauung	41
2.2 Kant als Basis: Aufklärung und Mündigkeit.....	43
2.3 Warum das Thema »Aufklärung« heute?	48
2.4 Vertiefung: Das Grundverständnis von Aufklärung	50
2.5 Materialer und formaler Aufklärungsbegriff.....	53
2.6 Kritik (an) der Aufklärung.....	56
2.7 Der Stachel: Kinder als Personen	61
3 Was ist (körperliche) Bildung?	67
3.1 Bildungsbegriff und Sport(wissenschaft)	67
3.2 Vorverständnisse von Bildung.....	70
3.3 Kultur und Bildung	72
3.4 Personale Bildung im Geiste der Aufklärung.....	76
3.5 Das Problem körperlicher Bildung	77
3.6 Der Stachel: Rousseaus negative Pädagogik.....	79
3.7 Die Aktualität Rousseaus.....	81
4 Umkämpfte Körperlichkeit: Spielen, Gymnastik, Turnen	83
4.1 Umkämpfte Bildung.....	83
4.1.1 Umkämpfte Konzepte: Beispiele	83
4.1.2 Die Kontrastfolie: Herder	85
4.2 Freies Spielen bei Rousseau	87
4.2.1 Rousseau: Natur und Kultur.....	88
4.2.2 Rousseau und die Kulturkritik.....	92
4.2.3 Rousseau vs. Rousseauismus	94
4.2.4 Die andere Seite Rousseaus.....	97
4.3 Gymnastik der Philanthropen.....	100
4.3.1 Das Grundprinzip	100
4.3.2 Vertiefung: Das Beispiel Villaume	104
4.3.3 Der Konflikt Adel-Bürgertum.....	107
4.3.4 Verwissenschaftlichung und Disziplinierung des Körpers	109
4.4 Jahnsches Turnen	112
4.4.1 Grundcharakteristika des Turnens	113
4.4.2 Öffentlichkeit und Turnen im Geiste der Nation.....	115
4.4.3 Jahn und der Zeitgeist.....	117

5	Bürgerliche Revolution I – Menschenrechte	121
5.1	Grundcharakteristikum der Moderne.....	122
5.2	Die Menschenrechte	123
5.3	Das Recht, Rechte und Anrechte.....	125
5.4	Die Bürgerliche Revolution	133
5.5	Der entscheidende Unterschied: Rechte haben – Rechte bekommen	138
5.6	Zusammenfassung: Die B(b)ürgerliche Gesellschaft	139
6	Bürgerliche Revolution II – Olympismus	141
6.1	Die Neugründung der Olympischen Bewegung.....	141
6.2	Olympische Charta – Grundlegende Prinzipien.....	144
6.3	Der Olympismus	147
6.4	Coubertin als Pädagoge	149
6.5	Der Olympismus als pädagogische Therapie der Gesellschaft.....	151
6.6	Olympismus als Religion	155
7	Bürgerliche Revolution III – Menschenwürde	161
7.1	Was Menschenwürde besagt.....	161
7.2	Menschenwürde als Grundnorm der Menschenrechte.....	165
7.3	Begründungen von Menschenwürde.....	168
8	Zwischenbilanz.....	173
8.1	Überblick: Olympischer Sport als Sport der Bürgerlichen Gesellschaft	173
8.2	Was ist das Moderne an der Moderne?	178
8.3	Ein Beispiel: Die Rolle des Körpers in interkulturellen Konflikten	181
9	Bürgerliche Gesellschaft und Neoliberalismus.....	185
9.1	Der Grundkonflikt, diagnostiziert mit Foucault.....	185
9.2	Das Konzept Bürgerliche Gesellschaft: Freiheit und Gleichheit.....	187
9.3	Zur Regierungsgeschichte des Neoliberalismus.....	191
9.4	Neoliberale Regierungsprogramme im Feld der Bildung und Erziehung.....	198
10	Moderne und Gegenmoderne.....	203
10.1	Ansatzpunkte der Gegenmoderne	203
10.2	Die Lebensreformbewegung.....	207
10.3	Der Fall Hermann Altmann.....	209
10.4	Carl Diem als Bindeglied zur Anti-Moderne.....	213
11	Kritik der Moderne: Reform oder Revolution?.....	217
11.1	Muster der revolutionären Kritik	217
11.2	Close Reading: Stirner 1844: §1 Der politische Liberalismus	221
11.3	Arbeitssport in Deutschland	224
12	Post-Moderne: Was kommt nach der Moderne?.....	229
12.1	Nach der klassischen Moderne.....	229
12.2	Was ist Postmoderne?.....	231
12.3	Lackmustest 1: Weltbürgerschaftlichkeit	234
12.4	Lackmustest 2: Postmoderner Olympismus.....	245
12.5	Neue Bewegungskulturen.....	253
	Nachwort	259
	Literaturverzeichnis.....	261

Vorwort

Mündige Leiber geht auf Vorlesungen zu *Grundlagen der Sportgeschichte* zurück, die ich in der Zeit von 2001 bis 2009 an der Sportwissenschaftlichen Fakultät der Universität Leipzig gehalten habe. Die schon in Leipziger Zeit erstellten Skripte sind seit 2009 in bildungswissenschaftlichen Vorlesungen an der Deutschen Sporthochschule Köln weiterentwickelt worden. Sie gehen der Frage nach, welche Verständnisse von Sport bzw. von Körper- oder Bewegungskultur sich in der Moderne herausgebildet haben und wie solche unterschiedlichen Verständnisse konflikthaft in das Verständnis des modernen Olympischen Sports eingegangen oder gerade nicht eingegangen sind. Der Verweis auf die Moderne ist dabei nicht nur ein Verweis auf eine zeitliche Begrenzung – auf die historische Epoche seit den Bürgerlichen Revolutionen in den USA und in Frankreich –, sondern vor allem darauf, dass sich nach diesen Revolutionen dasjenige, was *Bürgerin (Citoyen)* ist und bedeutet, radikal geändert hat. Die politische Moderne ist das republikanische (Wir über Uns) Versprechen, dass wir uns alle als Personen gleicher Rechte behandeln wollen, wobei dieses Versprechen eine verfassungs- und (seit 1948) völkerrechtliche Fassung hat. Es gibt nun für jede und jeden Einzelnen einen (Menschen-)Rechts-Anspruch, als autonom, mündig, entwicklungsfähig zu gelten und entsprechend behandelt zu werden.

Dieser Rechtsanspruch gilt nicht unter gewissen Bedingungen, etwa beim Vorliegen bestimmter Voraussetzungen oder beim Erbringen ausgewählter Vorleistungen oder nur in privilegierten Teilfeldern moderner Gesellschaften; dieser Rechtsanspruch hängt nicht daran, ob solche Bedingungen ausnahmsweise oder in aller Regel erfüllt sind, sondern er gilt unbedingt, d.h. ausnahmslos und fraglos, also kategorisch – einfach deshalb, weil in der Moderne, im radikalen Bruch mit der Vormoderne, alle Menschen als Person gleicher Rechte gelten. Selbstverständlich gilt das dann auch für diejenigen, die Sport treiben, Sport organisieren, beim Sport zuschauen oder gar nichts mit Sport am Hut haben. Es ist, daran gemessen, ein überaus merkwürdiger Sachverhalt, dass im Jahre 1979 ein sportwissenschaftlicher Aufsatz mit dem Titel ›*Mündiger Athlet*‹ und ›*demokratisches Training*‹ (Lenk 1979) erschienen ist. Merkwürdig und würdig, sich zu merken deshalb, weil dieser Aufsatz nicht lediglich in paternalistischer Weise eine Selbstverständlichkeit zu Protokoll gegeben hat im Sinne von: Ach übrigens: Athleten sind auch Menschen und deshalb gelten auch Athletinnen als Personen gleicher Rechte! Nein, diesen Aufsatz gab es, weil es ernsthaft der Rede wert war, von *mündigen* Athleten und *demokratischem* Training ausgehen zu sollen. Entsprechend hatte dieser Aufsatz tatsächliche Wirkungen; er rüttelte wach, er wurde verschämt verschwiegen oder zeigte gerade auch dadurch Wirkungen, dass er nur in Sonntagsreden, nicht aber in gelebte Trainingsstrukturen einging. Spätestens seit und durch diesen Aufsatz von Lenk ist dokumentiert, dass der Sport und die Sportwissenschaften mit der Mündigkeit von Leibern ein Problem haben (vgl. Jaitner 2017). Die Trainingsmethoden von Martha und Béla Károlyi, zunächst im rumänischen, dann im us-amerikanischen Gerätturnen auf der berühmten Károlyi-Ranch praktiziert, stehen stellvertretend dafür.

Indikatoren dieses Problems lassen sich mindestens in drei Dimensionen benennen. Zum einen im Umgang des offiziellen (Olympischen) Sports mit Protestgesten seiner Athletinnen, die in aller Regel durch die politische Disziplinierung, nicht politisch sein zu

dürfen, unterbunden werden; zum zweiten in der weitgehend ungebrochenen Huldigung von Seiten des Sports und der Sportwissenschaften, dass körperliche Aktivität per se einen positiven Beitrag zur individuellen Entwicklung leiste, die in dieser Huldigung notorisch ausblendet, dass der Nationalsozialismus wesentlich auch das Programm einer *Körperpädagogik* war; zum dritten im nach wie vor wirkenden Dualismus von Körper und Intellekt, der es notorisch schwierig macht, von *Denksport* zu reden.

Von Anfang an stand *Mündige Leiber* in engem inhaltlichen Zusammenhang mit den *Grundlagen der Sportphilosophie* (Schürmann 2018). Dort entwickelte Konzepte wie etwa »generisches Wissen«, »kategoriale Unterschiede«, »erklären und verstehen« oder »differenztheoretisch« gehen hier ein, ohne noch einmal eigens entwickelt zu werden. Deshalb werden gelegentlich Querverweise nötig sein. Vor allem anderen aber ist der Grundton jener *Grundlagen der Sportphilosophie* auf *Mündigkeit* gestimmt. Das ist dort u.a. durch die Rahmung mit Paolo Freire (1921-1997) kenntlich gemacht. Freilich ist *Mündigkeit* ein Verpflichtungsbegriff, denn niemand könnte oder würde sich dazu bekennen, einen Beitrag zur Unmündigkeit zu leisten. Aber schon dort hatte ich darauf verwiesen, dass dies nichts an dem sachlichen Unterschied von disziplinierten Körpern und mündigen Leibern ändert.

Insofern kann man sagen, dass es im Kern des hier vorgelegten Buches darum geht, den kategorialen Unterschied zwischen *Erziehung* und *Dressur* mit besonderem Bezug auf die Rolle des Körpers herauszustellen.

Eine Erläuterung zum Formalen: Ich bemühe mich, ausschließlich wörtliche Rede in doppelte Anführung zu setzen. Das sind in der Mehrheit der Fälle, wie üblich, Zitate mit entsprechenden Nachweisen. Aus systematischen Gründen aber – etwa wegen der Rolle der Lebenswelt und wegen der Rolle generischen Wissens – setze ich gelegentlich auch das in doppelte Anführung, »was man so sagt«, sei es in der Lebenswelt, sei es in den (Sport-)Wissenschaften. Den Volksmund kann man zitieren, aber nicht mit einem Zitatnachweis belegen. Ein dritter Fall liegt dort vor, wo ich einen Begriff ausdrücklich terminologisch meine oder einführe. Daher gibt es Gründe, wenn in diesem Buch ab und an Zitate ohne Nachweis dastehen, andererseits aber doppelte Anführung für Zitate in Zitaten, für Titel, für Hervorhebungen, für uneigentliche Rede verboten ist. – Zu den nicht gebrauchten Gender-Sternchen: Ich wechsele willkürlich zwischen dem generischen Maskulinum und Femininum. Bei den »Philosophinnen« ist Jürgen Habermas immer auch mitgemeint, und bei den »Erziehungswissenschaftlern« ist Käte Meyer-Drawe immer auch mitgemeint. Dereinst, wenn es keine Geschlechterdiskriminierung mehr geben wird, und dann niemand mehr einen Zusammenhang herstellen wird zwischen einer fachlichen Kompetenz und dem Geschlecht, wird man auch wieder ganz entspannt darauf hinweisen dürfen, dass das grammatische Geschlecht sowieso nie einen direkten Zusammenhang weder zum biologischen *sex* noch zum soziologischen *gender* hat. – Gelegentlich sind ganze Absätze in kleinerem Schriftgrad gesetzt. Es handelt sich dabei um (mir wichtige) inhaltliche Ergänzungen.

Methodologische Vorbemerkungen

Die entscheidende Neuheit der Moderne besteht aber [...] darin, daß sie sich selbst als historisch und als produziert thematisieren kann. Damit sind ewige Wahrheiten obsolet, weil jede Erkenntnis sich selbst in Frage stellen kann. (Mergel 1997: 228)

Die hier vorgelegten *Grundlagen von modernem Sport und körperlicher Bildung* verfolgen ein systematisches und kein historisches Anliegen. Es geht um die systematisch-genealogische Frage, was die Modernität des modernen Sports ausmacht, zentriert um die Viele entscheidende Grundfrage, warum und inwiefern dem modernen Bildungsverständnis eine physische («körperliche») Dimension zukommt (oder aber nicht).

In allen Antworten auf diese systematisch-genealogische Frage ist immer eine systematisch-methodologische Frage mit im Spiel, nämlich die Frage danach, woher Antworten auf jene Frage ihr Vorverständnis von Sport bezogen und wie sie dies ggf. begründet haben. Wer eine Antwort auf die Frage gibt, was die Modernität des modernen Sports ausmacht, der hat bereits, unhintergebar, ein bestimmtes Vorverständnis von (modernem) Sport in Gebrauch genommen. Dies dokumentiert sich z.B. darin, dass es nicht möglich ist, in der Antwort nicht auszuwählen. Wer etwas zur Modernität des modernen Sports sagt, der wird etwas zu den Olympischen Spielen und über Olympische Sportarten sagen – dies ist klar und unstrittig. Aber muss man auch etwas über Straßentheater erzählen? Immerhin gibt es dort jede Menge Jonglage und Akrobatik. Gehört die Geschichte der Akrobatik zur Geschichte des Sports? Oder, anderes Beispiel: Hahnenkämpfe im frühneuzeitlichen England gehören zur Vorgeschichte des Sports, so bizarr das für uns heute klingen mag. Muss man also auch etwas zu Stierkämpfen in Spanien sagen, wenn man (auf gute Weise) etwas zur Modernität des modernen *Sports* sagt (vgl. ausführlicher Schürmann 2018: Kap. 2 und 11)?

Bedingungsanalyse und/oder Bedeutungsartikulation

»Systematisch und nicht historisch« meint, dass die folgenden Kapitel der Frage nachgehen und eine These dazu vertreten, wie sich die Sache verhält, also was in Sachen *Sport* und *Bildung* in der Moderne resp. im Hier und Heute Geltung beanspruchen kann. Sie gehen nicht primär der Frage nach, wie es historisch dazu gekommen ist, dass diese Sache heute diese Geltung beanspruchen kann. Freilich ist eine der zentralen Thesen des Buches, dass es sich mit dieser Sache so wie angegeben eben in der historischen Epoche *Moderne* verhält. Die Rede ist also von einer historisch (und kulturell) bestimmten Geltung, nicht aber von einer überhistorischen (und überkulturellen) Geltung. Exemplarisch und grundlegend: Das Buch vertritt sehr entschieden die These, dass der moderne Olympismus das, was er ist und bedeutet, nur im historischen Bruch mit seiner Vorgeschichte ist und bedeutet. Das Verständnis von *Olympismus* ist in Bezug auf den modernen Olympismus ein grundsätzlich anderes als in Bezug auf die antiken olympischen Spiele.

»Systematisch und nicht historisch« meint also nicht, von historischen Fragen abzusehen, geschweige von ihnen absehen zu können. Ganz im Gegenteil. Die historische Dimension gilt hier als Moment der Systematik, so dass beides zugleich gilt: i) Alle Fragen der historischen und kulturellen *Genese* sind für dieses Buch nur von heuristischem Wert, *und* ii) zentrales Thema ist die *genealogisch* fundierte Bestimmung des modernen Sports im kategorialen Unterschied zu allen vormodernen Bewegungskulturen.

Lesehinweis

Das, was »genealogisch« hier meint, ist in den letzten beiden Absätzen bestimmt und festgelegt worden. Es ist der Name für die These und das Problem, dass die Geltung eines Sachverhalts, hier: des modernen Sports, historisch und kulturell situiert ist, sich also von der Geltung »desselben« Sachverhalts in anderen Epochen und Kulturen unterscheidet, aber dass dieser Unterschied eben ein kategorialer, nicht aber ein genetischer Unterschied ist. Um den hier geschriebenen Text zu verstehen, hilft es also nicht, in Wikipedia oder sonstwo nachzuschlagen, was wohl dieses Wort »genealogisch« bedeutet, sondern das, was es hier bedeutet, kann man nur in diesem Text in den vorangegangenen beiden Absätzen erfahren. Statt »genealogisch« hätte ich dieses Problem also auch »grumperolustisch« taufen können – mir liegt zunächst lediglich an einem abkürzenden Namen für das genannte Problem. Es hilft genausowenig, sich darüber zu freuen oder sich darüber zu empören, dass dieses Wort eine Anleihe bei Michel Foucault (1926-1984) macht. Das ist zwar keineswegs zufällig, sondern die oben implizite und jetzt ausgeplauderte These, dass Foucault unter diesem Titel dasselbe sachliche Problem am Wickel hat; aber ich übernehme damit weder die Bedeutung des Wortes geschweige die Lösung, die dieses Problem bei Foucault gefunden hat. Dies ist ein, im Folgenden häufig auftauchender, Fall dessen, dass wir oft ohne sog. Titelwörter gar nicht auskommen, und dass man dann nicht nach einer Definition fragen darf.

Dieses »systematisch und nicht historisch« ist keine Abwertung der genetischen Fragen. Ganz im Gegenteil. Ohne Wissen um die historische und kulturelle Genese des Sports hängt jede sachliche Bestimmung des modernen Sports in der Luft, also gleichsam im Äther des bloßen Ausdenkens und Wunschdenkens. Gesagt werden soll lediglich, dass im Rahmen dieses Buches die genetisch-sporthistorischen Antworten keine *Begründungsfunktion* übernehmen können. Die Bestimmung des Charakters des modernen Sports hat in den genetisch-sporthistorischen Befunden ein Kontrollorgan, aber nicht das letzte (Begründungs-)Wort. Dies ist der (oder ein) Unterschied von Geltung und Genese und gilt also ganz generell. Um ein anderes Beispiele zu nennen: Das, was *Würde* in und für das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland besagt, wird durch die *gegenwärtigen* Praktiken und ggf. durch die aktuellen Rechtsprechungen des Bundesverfassungsgerichts bestimmt, nicht aber eins-zu-eins durch die Anliegen der Grundgesetzväter.

Terminologie:
Geschichte vs.
Geschichtlichkeit

Terminologisch gesprochen: In dieses Buch geht historisches Wissen um den Sport ein und seine Aussagen wollen sich auch an historischen Befunden messen lassen; aber es geht hier nicht um die *Geschichte* des Sports, sondern um die *Geschichtlichkeit* des Sports. Es geht nicht um die Genese des Sports, also nicht um empirisch-feststellende Aussagen zu den historischen, kulturellen, sozialen, psychischen Bedingungen, unter denen Bewegungskulturen entstehen, bestehen, fortbestehen – sondern um empirisch-hermeneutische Aussagen zu historisch-kulturell bestimmten Verständnissen von Sport und anderer Bewegungskulturen und deren Genealogie, hier also darum, was Modernität des Sports im Unterschied zur Vor- oder Nicht-Modernität des Sports *bedeutet*.

Diesen hier praktizierten terminologischen Unterschied von Geschichte und Geschichtlichkeit kann man auch anders formulieren: Es geht um eine Kulturgeschichte des Sports, nicht aber um eine Universalgeschichte des Sports. Dabei ist die Rede von *Kulturgeschichte* offenkundig doppeldeutig. Im engeren und hier nicht gemeinten Sinne ist sie eine Geschichte des Kulturellen, die den *kulturellen* Bedingungen der Genese nachgehen wird

(so tendenziell Burke 2005). Hier aber ist mit *Kulturgeschichte* der Ausgang von der Geschichtlichkeit des Sports gemeint. Sie ist also durch die Grundannahme formatiert, dass sich nicht nur die Bedingungen ändern, unter denen sich Bewegungskulturen vollziehen, sondern dass von historisch-kulturellen Brüchen *im Verständnis* dessen auszugehen ist, was *Sport* bedeutet. Eine Universalgeschichte des Sports dagegen unterstellt eine überhistorische und überkulturelle Bedeutung von Sport, um auf dieser Basis die fulminanten historischen und kulturellen Unterschiede in den Bewegungskulturen als Unterschiede der Realisierungsbedingungen (derselben Bedeutung) zu erklären.

In der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft hat sich eine Kulturgeschichte zunächst gegen eine weitgehend etablierte Sozialgeschichte herausgebildet und profiliert.¹ 1993 klagte Ute Daniels ein, »die symbolische Dimension des Handelns geschichtlicher Akteure nicht [auszublenzen]« (Tschopp 2009: 582). Es gab jedoch eine Vorläuferdebatte um die Rolle der Alltagsgeschichte (ebd.), was auf jene oben genannte Doppeldeutigkeit verweist. Die symbolische Dimension in der geschichtlichen Analyse und Darstellung einzuklagen, bedeutet zunächst, die Geschichtswissenschaft nicht vorschnell und unzulässig auf die Analyse und Darstellung der sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen des Handelns geschichtlicher Akteure einzuschränken, sondern die symbolisch-kulturellen Bedingungen angemessen zu berücksichtigen. Es braucht dann ein paar Debatte-schleifen für die Erkenntnis, dass sich eine Sozialgeschichte und eine Kulturgeschichte in *diesem* Sinne nicht ausschließen, sondern sich wechselseitig ergänzen und bereichern. Freilich erschöpft sich das, was *Kulturgeschichte* meint, nicht in solchem (berechtigten oder unberechtigten) Hinweis auf bisherige tote Winkel der Geschichtswissenschaft. Sehr schnell wird deutlich, dass es immer auch um einen Wechsel der Perspektive, also um einen Wechsel des blinden Flecks geht, der die jeweiligen Analysen erst ermöglicht: Dass man die sozialen, politischen, ökonomischen, rechtlichen und kulturellen Bedingungen eben *kulturgeschichtlich*, nicht aber so-und-so-geschichtlich analysieren möge. Das »Selbstverständnis der Neuen Kulturgeschichte« liegt darin, »sich nicht als eine Teildisziplin der Geschichtswissenschaft, sondern als eine spezifische Herangehensweise an historische Vergangenheit [zu] positionier[en]« (ebd. 593). Ein Wechsel des blinden Flecks ist ein Paradigmenwechsel und »meint eine grundsätzliche Veränderung der Interpretationskategorien von »Welt«. [...] Die Durchsetzung eines neuen Begriffs [also etwas *das Kulturelle* statt *das Soziale*] bringt deshalb nicht einfach eine Erweiterung, sondern eine Neuformulierung des wissenschaftlichen Methodenapparats mit sich.« (Mergel 1996: 47; vgl. auch Mergel & Welskopp 1997, Mergel & Welskopp 1997a) In diesem Sinne eines Paradigmenwechsels ist hier von Kultur- statt von Universalgeschichte die Rede.

Auch die Sozialgeschichte will eine bestimmte Perspektive der Geschichtsschreibung, und nicht nur die Einschränkung auf die sozialen Bedingungen der Geschichte sein. In diesem Sinne sind eine Kultur- und eine Sozialgeschichte, je verstanden als Paradigmen der Geschichtsschreibung, topologisch äquivalent. Koselleck (1986: 10) kann daher auch ganz lapidar formulieren, dass das angezielte Unternehmen »füglich sozialhistorisch oder auch kulturhistorisch genannt werden kann«. Auch eine Sozialgeschichte (im Sinne von

Kulturgeschichte

Verhältnis zur Sozialgeschichte

¹ Grundlegend und einführend in die Kulturgeschichte etwa Daniel (2001) und Landwehr (2009). Exemplarisch für eine Kulturgeschichte eines speziellen Gegenstandes Lorenz (2000).

Koselleck) ist ein Gegenkonzept zu einer Universalgeschichte, denn für einen Sozialhistoriker ist es geradezu selbstverständlich, dass Geschichte unergründlich ist, und folglich nicht auf *einen* (universalgeschichtlichen) Leisten gespannt werden kann. Dort wird sorgsam unterschieden zwischen Geschichte (als geschichtlichem Geschehen) und Historiographie (als Darstellung der Geschichte, also als Geschichtsschreibung). Geschichte ist ohne Historiographie nicht denkbar, aber Geschichte ist gleichwohl unergründlich, d.h. sie geht »in der Weise ihres Begreifens nicht auf« (ebd. 14).² Diese prinzipielle Stellung gegen eine Universalgeschichte, die prinzipiell unauflösliche und je gegenwärtig verankerte Verflechtung von Diachronie und Synchronie geschichtlichen Geschehens (vgl. ebd. 21-30), manifestiert sich im Konzept der Sozialgeschichte als Bündnis von Sozial- und Begriffsgeschichte; dafür steht u.a. das Lexikon *Geschichtliche Grundbegriffe*. – Dass hier gleichwohl von *Kulturgeschichte*, nicht aber von *Sozialgeschichte* die Rede ist, dient lediglich der Markierung mittlerweile verschobener Akzentsetzungen. Zum einen ist auch die Historiographie nicht auf die Wortsprache resp. auf Begriffe reduzierbar, sondern kennt eine Sprache von Bildern, von Tönen, von Ritualen. Insofern meint eine kulturgeschichtliche Genealogie von Verständnissen, Bedeutungen, Geltungen, Konzepten der Möglichkeit nach immer auch mehr als eine Genealogie von Begriffen. Begriffsgeschichte wird flankiert von Diskurs-, Dispositiv-, Metapherngeschichte. Zum anderen soll durch den Titel *Kulturgeschichte* der hier entscheidende Hauptpunkt herausgestellt werden, nämlich die Unterscheidung von Genese und Genealogie, von Geschichte und Geschichtlichkeit. Der Name *Sozialgeschichte* ist noch leichter mit einer Geschichte sozialer Bedingungen zu verwechseln. Der Name *Kulturgeschichte* akzentuiert, dass Epochenunterschiede *kategoriale* Unterschiede sind, also Unterschiede zwischen *Geltungsräumen*. Analoges gilt für die Kultursoziologie, die nicht primär eine Soziologie des Kulturellen ist, sondern eine bestimmte Perspektive der Analyse des Sozialen.

Verhältnis zur
Ideengeschichte

Dieses Verständnis von Kulturgeschichte liegt quer zu dem umstrittenen Verhältnis von Ideen- und Sozialgeschichte. Auch dort ist ausschließlich von verschiedenen Bedingungen und Momenten von Geschichte und deren Verhältnis die Rede, nicht aber von einem Wechsel der Perspektive. Der, exemplarisch von Nieser (1992: 15) geäußerte, Verdacht besteht darin, dass eine bloße Ideengeschichte bestenfalls »die getreue Wiedergabe einer historischen Epoche« leistet; will man demgegenüber aber »auch den Bezug zur Gegenwart eröffnen«, dann sei es nötig, die Analyse auch als Sozialgeschichte durchzuführen.³ Ob dem so ist oder nicht, darüber kann man trefflich streiten. Gleichwohl liegt das Plädoyer für eine Kulturgeschichte im Sinne eines Paradigmenwechsels quer dazu, denn dies ist ein Plädoyer, die ideen-, sozial-, mentalitäts-, »kultur«geschichtlichen Momente einer historischen Epoche *kultur-*, nicht aber universalgeschichtlich zu analysieren. Man möge daher dieses hier zugrundeliegende Verständnis von Kulturgeschichte nicht mit Ideen- oder Mentalitätsgeschichte verwechseln und wegen dieser Verwechslung einen idealistischen Ansatz unterstellen.

Eine *Kulturgeschichte* bekundet damit bereits dem Namen nach, dass sie unter Gesellschaftsgeschichte etwas anderes begreift als die Fortsetzung der Naturgeschichte (Evolution)

² Vgl. auch Benjamin (1940: 636): »Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte.«

³ Koselleck (1986: 11) macht kenntlich, dass sich die »Zusammenführung von Sozial- und Begriffsgeschichte gegen zwei sehr verschiedene Richtungen« wendet: gegen eine Ideengeschichte, die meint, ohne Thematisierung des politisch-sozialen Kontextes auszukommen; und gegen eine politische Ereignisgeschichte, die nicht eigens nach den länger anhaltenden Voraussetzungen solcher Ereignisse fragt.

unter anderen, nämlich gesellschaftlichen Bedingungen. Der Name *Kulturgeschichte* steht für einen kategorialen Bruch zwischen Natur- und Gesellschaftsgeschichte.⁴

Eine Kulturgeschichte kann nicht nur von einzelnen Feldern des Sozialen handeln. Wenn es überhaupt Sinn macht, von einer Kulturgeschichte beispielsweise *des Sports* zu sprechen, dann muss dem auch eine Kulturgeschichte des Gesellschaftlichen hinterlegt sein: Das Zusammenleben der Menschen muss sich grundlegend gewandelt haben, um überhaupt fragen zu können, ob sich das Grundverständnis von Sport geändert hat.⁵ Das wiederum heißt: Die *Form* des Zusammenlebens der Menschen muss sich grundlegend wandeln (können). Gegen *jede* Vorstellung der bloßen Verlängerung der Natur-Evolution in den Bereich der menschlichen Geschichte unterlegt eine Kulturgeschichte menschlicher Angelegenheiten eine Geschichtlichkeit der Form des gesellschaftlichen Miteinander, also eine Kulturgeschichte des Politischen.⁶ Das Zusammenleben von Bürgern in einer antiken Polis ist radikal unterschieden vom Zusammenleben von Bürgern in modernen Republiken, und dieser Unterschied ist deshalb und nur deshalb ein radikaler Unterschied, weil es kein bloßer Unterschied im Gehalt oder ein Unterschied in den Bedingungen ist, unter denen sich diese verschiedenen Bürgerschaften vollziehen, sondern weil es ein Unterschied *der Form* ist. Gegenüber einer antiken Polis-Bürgerschaft hat sich verändert, was es *bedeutet*, als Bürger einer Republik miteinander zu leben.

Kulturgeschichte
des Politischen

Der Grundansatz: Eine hermeneutisch-kulturgeschichtliche Analyse

Eine kulturgeschichtliche Betrachtung des Sports besagt also, dass sich das *Verständnis* dessen, was Sport oder eine andere Bewegungskultur ist und ausmacht, historisch wandelt. Oder synonym damit: Die Bedeutung *Sport* wandelt sich historisch, oder auch: Das, als was (nicht: was als) Sport gilt, wandelt sich historisch. *Verständnis*, *Bedeutung*, *Geltung* meint dasselbe. Was es meint, ist negativ dadurch festgelegt, dass die Artikulation einer Bedeutung sich von einer Bedingungsanalyse unterscheidet. Die *Bedeutung* etwa eines »Sprints zum Bus« ist deshalb die semantische Bedeutung von *Bedeutung*, nicht aber die psychologische Bedeutung von *Bedeutung*. Es geht einer Kulturgeschichte nicht darum, welche (psychologische) »Bedeutung« (= Relevanz, Bedeutsamkeit) ein solcher Sprint für den Sprintenden hat, sondern darum, was es bedeutet zu sprinten und nicht zu gehen, und was es bedeutet, alltagspraktisch und nicht sportlich zu sprinten. Wer nach der Bedeutung einer solchen Bewegung fragt, der sucht keine Antwort auf die Frage, *warum* jemand eine solche Bewegung vollzieht, sondern *was es* für eine Bewegung *ist*, die da vollzogen wird. Eine Kulturgeschichte ist insofern eine Hermeneutik: Sie will Bedeutungen verstehen, nicht aber aus Bedingungsgefügen erklären.

Semantik vs.
Psychologie

⁴ Ein solches Verständnis findet man zum Beispiel in der sog. *Kulturhistorischen Schule*, prominent etwa bei Leont'ev (1981), der die Tätigkeit gesellschaftlicher Wesen von vornherein in einem *fünfdimensionalen* Raum verortet, aufgespannt durch die vier Dimensionen von Raum und Zeit und durch die der »5. Quasi-Dimension« der gesellschaftlichen Bedeutungen.

⁵ Auch hier besteht Einigkeit mit der Sozialgeschichte: »Ohne Gesellschaftsformationen samt ihren Begriffen, kraft derer sie – reflexiv oder selbstreflexiv – ihre Herausforderungen bestimmen und zu lösen suchen, gibt es keine Geschichte, läßt sie sich nicht erfahren und nicht deuten, nicht darstellen oder erzählen. Gesellschaft und Sprache gehören insofern zu den metahistorischen Vorgaben, ohne die keine Geschichte und keine Historie denkbar sind.« (Koselleck 1986: 12)

⁶ Wieder eine Lesehilfe: Durch das kleine Wort »also« habe ich soeben definiert, was hier, in diesem Text, »das Politische« heißt, nämlich: die Form des gesellschaftlichen Miteinander. Sie dürfen also nicht woanders nachschlagen, wenn Sie wissen wollen, was dieser Terminus *hier* heißt.

Ort der Frage

Worauf aber will die Frage nach dem *Verständnis* (von Sport) überhaupt hinaus? Wann und warum stellt sie sich? Wenn man gefragt wird: Ist Fußballspielen Sport? Ist Schachspielen Sport? Ist Pfahldauersitzen Sport?, dann kann man darauf, und viele von uns werden das tun, naheliegender Weise sagen, dass Pfahldauersitzen kein Sport ist; dann hat man ein Verständnis von Sport, muss es aber nicht zwingend explizit machen. Es kann sein, dass die Beteiligten einvernehmlich dieselbe Antwort geben. Wenn man aber gefragt wird, *warum* man das meint, dann ist ein Verständnis von Sport gefragt. Dann kann man darauf z.B. und naheliegender Weise sagen: Pfahldauersitzen ist kein Sport, weil das keine Sportart ist. *Mit dieser Antwort* bekundet man ein bestimmtes Verständnis von Sport, nämlich dasjenige, das Sport daran bindet, dass die vollzogene Praktik eine Sportart (mit Regelwerk, Vereinsstruktur etc.) ist. In einem zweiten Schritt könnte oder müsste man sich dann noch über die Bestimmungen verständigen, die etwas zu einer Sportart machen – z.B. dann, wenn die eine Schachspielen für eine Sportart hält, der andere aber nicht. Aber das ist dann kein Unterschied im Sportverständnis.

Ein Unterschied im Verständnis von Sport kommt erst dort ins Spiel, wo man nicht mehr fraglich findet, ob Schach eine Sportart ist oder nicht (denn dann teilt man das Verständnis von Sport), sondern, wenn man Sport an eine physische Dimension bindet und deshalb fraglich findet, ob Denken Sport sein kann. Anderes Beispiel: Falls das Verständnis von Sport orientiert ist an Sportarten, dann ist Joggen im Park nicht im eigentlichen Sinne Sport. Joggen ist dann entweder überhaupt nicht Sport, sondern z.B. ein Freizeitvergnügen, analog zu einem Disco-Besuch; oder aber Joggen ist in einem abgeleiteten Sinne Sport, also z.B. im Sinne von ›trainieren und fithalten für das eigentliche Sporttreiben‹; oder aber Joggen gilt als Sonderfall einer Sportart, insofern es ein ›Wettkampf gegen einen selbst‹ sei. Falls man aber all dem gegenüber darauf besteht, dass Joggen auch im eigentlichen Sinne Sport ist, dann bekundet man *dadurch* ein Sportverständnis, das nicht an den Sportarten orientiert ist.

In den letzten Jahrzehnten sind viele neue Bewegungsformen entstanden: Skateboarden, Inlineskaten, Triathlon, Breakdance, Beach-Volleyball etc.pp. Bei beinahe allen ist unklar oder umstritten, ob sie auch eine eigene Sportart bilden oder bilden wollen; das Snowboarden gibt es als Olympische Sportart, aber auch in betonter Abgrenzung davon als selbstorganisierte sog. Neue Bewegungskultur (vgl. das Interview Haakonsen 2006). Die Skateboarder sind prototypisch für diese Neuen Bewegungskulturen »zwischen Subkultur und Olympia« (Schwier & Kilberth 2018). In dieser Bewegungskultur gibt es am nicht-olympischen Pol betont keine feste Organisationsform, sondern informelle Cliquenbildung; es gibt dort betont kein festes Regelwerk, aber dennoch klare Vorstellungen dessen, was erlaubt ist und was nicht, wann man dazu gehört und wann nicht etc. Es findet dort kein Wettkämpfen gegeneinander statt, sondern eher so etwas wie das Vorführen von Tricks. Das soll selbstredend auch möglichst gut geschehen, aber es scheint nicht wichtig zu sein, besser als der andere zu sein. Diese Bewegungskultur pflegt also eine Art philanthropisches Moment (s.u.: Kap. 4.3), denn der Vergleich mit anderen dient dort lediglich didaktischen und hedonistischen Zwecken, da es im Kern um die je eigene Selbstverbesserung zu gehen scheint. Kurz gesagt: Das Verständnis von Sport ist in diesen Bewegungskulturen ein ganz anderes, und in ihren wechselweisen Einflüssen verändern sie das allgemein verbreitete Verständnis von Sport (s.u.: Kap. 12.5).

Dass und wie sich Verständnisse von Sport wandeln, ist der Gegenstand einer Kulturgeschichte von Bewegungskulturen. Sie ist deshalb von erheblicher praktischer Relevanz. Bei fast allen (im engen und weiten Sinne) sportpolitischen Entscheidungen geht es immer auch um verschiedene Verständnisse von Sport, die zur Entscheidung anstehen. Letztlich steht immer die Frage mit auf dem Spiel, welchen Sport wir eigentlich wollen. Exemplarisch begegnet uns diese praktische Relevanz unterschiedlicher Verständnisse von Sport

Praktische
Relevanz

- in der Schule: Welche Sportarten sollen dort unterrichtet werden angesichts der entstandenen Überfülle? Eine mögliche und verbreitete Lösung, ausgehend von NRW, ist die Orientierung an »Sinndimensionen« (Dietrich Kurz): Entscheidend sei gar nicht so sehr, welche Sportart man unterrichte, sondern man könne und müsse verschiedene Dimensionen realisieren (u.a. den Leistungsaspekt, den sozialen Aspekt, den Wagnis-Aspekt). Das steht in einer längeren Tradition: Viele Pädagogen sehen nicht nur keinen Gewinn, sondern gerade ein Problem in der Orientierung an den Sportarten, weil das immer auch eine Orientierung am Leistungssport sei;
- in der Sporttherapie und im Reha-Sport: Dort geht es von vornherein nicht um Leistungsvergleich und um Einhalten eines Regelwerkes einer Sportart; gleichwohl sprechen wir ja von Sport. In welchem Sinne denn? Oder auch umgekehrt: Was passiert, wenn wir auch Sporttherapie unter dem Gedanken des Sportarten-Konzeptes fassen? Oder den Behindertensport: Ist es klar oder auch nur sinnvoll, den Behindertensport am Sportverständnis der Sportarten zu orientieren? Es gibt viele Behinderte, die entschieden gegen den Gedanken der Paralympics protestieren, weil es dann doch wieder darum gehen würde, sich die eigene Wertschätzung nach Kriterien der Nicht-Behinderten verdienen zu müssen.

Gegen eine Universalgeschichte des Sports

Jedes so verstandene Konzept einer Kulturgeschichte des Sports handelt sich ein massives Folgeproblem ein. Eine Kulturgeschichte behauptet, dass das Verständnis von Bewegungskultur in der Antike ein ganz anderes sei als in der Moderne; und deshalb könne man auch nicht dasselbe Wort »Sport« benutzen, jedenfalls nicht im selben Sinne.

Nun merkt man aber sofort, dass man, um das auch nur so sagen zu können, dennoch einen gemeinsamen Oberbegriff braucht. Sportgeschichtlich vergleicht man die modernen Olympischen Spiele schließlich mit den olympischen Spielen der Antike, nicht aber mit dem trojanischen Krieg. Man vergleicht also zwei verschiedene »Sport«-Verständnisse, nicht aber den modernen Sport mit X-Beliebigem. Dieser nötige Oberbegriff heißt hier »Bewegungskultur«. So weit, so gut. Aber jetzt wiederholt sich das Problem, das insofern bloß verschoben ist. Das, was *Bewegungskultur* ist bzw. als eine solche verstanden wird, ist ja auch nicht in allen historischen Epochen und in allen Kulturen schlicht ein und dasselbe, sondern ebenfalls historisch und kulturell wandelbar.

Das gemeinsame
Ausgangsproblem

Michael Krüger zieht daraus die Konsequenz, ein ganz allgemeines Verständnis von Sport schlicht festzulegen. Er behauptet, dass die Menschen zu allen Zeiten und in allen Kulturen in einem weiten Sinne Sport getrieben hätten, und also könne man ein solches, weites Verständnis als Universalie, als unveränderliche, als ahistorische Konstante betrachten: »Ein weiter Begriff von Sport bedeutet also, prinzipiell alle Formen und Inhalte von Spiel und Sport sowie körperliche Übungen, körperlich-motorischer Ausbildung und

Erziehung zu allen Zeiten und in allen Kulturen zu thematisieren.« (M. Krüger 2004: 15) Nach dem Verständnis von Sporthistorikern, die einen solch weiten Begriff von Sport zugrunde legen, ist Sport »eine Universalie, mit der körperliche Betätigungen, Spiele und Übungen bezeichnet werden, die mit Anstrengung, körperlicher Leistung und Wettkampf zu tun haben, aber trotzdem ›Spaß‹ machen, zum Vergnügen betrieben werden, und die schließlich auch eine gezielte Ausbildung und Vermittlung körperlicher Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie die Förderung und Schulung von Bewegungskönnen und -wissen zur Voraussetzung haben.« (ebd.) Pfahldauersitzen ist dort also Sport in einem weiten Sinne.

Eine solche Universalgeschichte des Sports ist also eine mögliche und insofern auch berechnete und vielfach akzeptierte Lösung des obigen Problems. Sowohl eine Kulturgeschichte des Sports als auch eine Universalgeschichte des Sports haben das Problem zu lösen, dass man schon irgendein Vorwissen nutzt bei den Entscheidungen, was man denn in einer Sportgeschichte überhaupt untersuchen will und was nicht.⁷

Das Unbefriedigende einer Universalgeschichte liegt darin, dass sie genau das, was in Frage steht – Wie kommen wir zu einem solchen Vorbegriff von Sport? –, quasi vorab und per Dekret entscheidet. Die Antwort auf diese Frage kann in einer Universalgeschichte des Sports nicht mehr von der Sportgeschichtsschreibung selbst geklärt werden, sondern ist dieser – z.B. durch eine Anthropologie – vorgegeben. Es wird ein gleiches Grundverständnis von Sport für alle Epochen und Kulturen behauptet, das sich dann (selbstverständlich) unter anderen Umständen je anders realisiert. Für Krüger resp. für eine Universalgeschichte des Sports ist eine Geschichte des Sports gleichbedeutend mit einer Geschichte der wechselnden historischen und kulturellen Umstände, in denen sich das immer gleiche Grundverständnis von Sport realisiert. Plakativ gesprochen: Menschen besitzen sozusagen ein Sport-Gen, und ›Sportgeschichte‹ kann und muss gucken, welche historisch und kulturell unterschiedlichen Phänotypen es gibt. Aber die Geschichte der Phänotypen ändert nicht den Genotyp.

Um Missverständnisse zu vermeiden, sei es wiederholt: Eine Universalgeschichte des Sports bestreitet nicht die massiven Unterschiede, die wir in verschiedenen Bewegungskulturen konstatieren können und müssen. Eine Universalgeschichte bestreitet, dass sich das *Grundverständnis* von Sport historisch und kulturell wandelt; sie erklärt die massiven Unterschiede der verschiedenen Bewegungskulturen als verschiedene Realisierungen dieses selben Grundverständnisses von Sport. Für eine Kulturgeschichte des Sports dagegen gibt es kein gleichbleibendes, ahistorisches Grundverständnis. Die körperlichen Übungen in der Antike mögen noch so sehr gleich aussehen wie die körperlichen Übungen in der Moderne, und sie mögen noch so viel *an empirisch feststellbaren Merkmalen* gemeinsam haben,

⁷ Ein anderes Beispiel ist das Buch *Kulturgeschichte des Sports* von Wolfgang Behringer. Es geht vom selben Problem aus (Behringer 2012: 13f.), um es dort aber gründlich zu verwirren. Behringer legt deshalb unter dem Titel *Kulturgeschichte* eine Universalgeschichte vor. Konsequenterweise ist das Kapitel 6 dann einfach nur ärgerlich. Es heißt zwar großspurig *Epilog: Was ist Sport?*, aber in keiner Zeile dieses Kapitels wird diese *Frage* angegangen, geschweige als eine offene. Das Wort *Sport* wird fröhlich und unbefangenen für alles benutzt, was von Nahem oder von Fernem so aussieht. Dass alles, wo Behringer *Sport* drauf schreibt, auch Sport sei, wird als vollständig selbstverständlich und selbsterklärend genommen. Entsprechend sind die Urteile vernichtend: »Behringer weiß weder, was Sport ist, noch ist in seinem Buch eine Definition von ›Kulturgeschichte‹ zu finden.« (Krüger et al. 2013: 194) Oder abschließend: »Bei der Lektüre dieser Art wissenschaftlicher Literatur kann einem der Spaß vergehen, den der Sport selbst macht.« Diesem letzten Satz der Rezension von Detlev Claussen zu diesem Buch von Behringer kann und muss man nichts hinzufügen (Claussen 2012).

aber das ändert, so der Grundansatz einer Kulturgeschichte des Sports, nichts daran, dass beide Phänomene durch ein ganz anderes Verständnis von Bewegungskultur unterlegt sind. Die unterschiedlichen ›Phänotypen‹ des Sports werden gerade nicht auf ein gemeinsames ›Sport-Gen‹ zurückgerechnet.

Das sind zwei verschiedene Ansätze von Sportgeschichtsschreibung. Ihre Antworten sind verschieden, und man muss sich entscheiden, denn sie sind nicht harmonisierbar. Beide Antworten sind gleichermaßen berechtigt, weil es zwei mögliche Antworten auf dasselbe Problem sind, nämlich auf die in einer Sportgeschichtsschreibung nicht zu umgehende Frage, wie man zu jenem notwendigen Vorbegriff von Sport kommt. Dieses Problem muss man also verstanden haben, um dann zu sehen, dass man darauf verschieden geartete Antworten geben kann. Gleichwohl muss man sich entscheiden, denn es gibt hier keinen Kompromiss: Das Grundverständnis von Sport gilt entweder als ahistorisch und überkulturell *oder aber* als historisch und kulturell wandelbar – ein bisschen Wandel und ein bisschen Konstanz ist hier nicht zu haben.⁸ Vorausgesetzt ist jeweils, dass das kein sinnloser Streit ist und auch keine Haarspalterei; genau deshalb wird es sowohl bei Krüger als auch hier gleich im Anfangskapitel thematisiert.

Gegen eine Universalgeschichte des Sports spricht dann im Grundsatz, dass sie notwendigerweise ethnozentrisch ist. Das Verständnis von Sport kann noch so weit und allgemein sein, aber man kann gar nicht verhindern, es an typischen Beispielen zu orientieren. Das sind dann notwendigerweise solche Beispiele, die bei uns, in unserer Kultur als Sport zählen. Also kommt von vornherein das, was möglicherweise in anderen Zeiten und in anderen Kulturen als Sport zählt, gar nicht in den Blick, und das heißt: ethnozentrischer Blick. Solche Ethnozentrik ist aus logischen Gründen zwingend, wenn und falls man von Universalien redet. Es hilft dann kein Lamentieren, dass man es aber nicht ethnozentrisch meine, weil man doch schließlich ein anständiger Mensch sei und gar nichts gegen fremde Kulturen habe.

Eine Kulturgeschichte macht deshalb aus einer Not eine *methodologische* Tugend: Aus der Einsicht, dass es nicht möglich ist, keinen bestimmten Vorbegriff von Sport zu haben, wenn und falls man eine Geschichte des Sports erzählt; und aus der Einsicht, dass jeder bestimmte Vorbegriff notwendigerweise ein ethnozentrierter Begriff ist (weil es ein bestimmter ist, d.h.: dieses Verständnis und nicht jenes; gerade kein universales), schließe ich, offen und offensiv von einem bestimmten, engen Begriff von Sport auszugehen. Das zugrundeliegende bestimmte Vorverständnis wird damit *methodisch kontrollierbar*; es wird gerade nicht, und das ist eine harsche Kritik an jeder Universalgeschichte, verschleiert und so getan, als müsse jeder vernünftige Mensch dasjenige Verständnis von Sport teilen, das derjenige hat, der eine Universalgeschichte des Sports erzählt.

⁸ Die Rezension von Krüger et al. 2013 zu Behringer 2012 gründet in dieser Verwirrung. Die dort grundlegende Aussage: »erst die jeweiligen kulturellen Objektivationen und Realisierungsformen anthropologischer Universalien konstituieren die Geschichtlichkeit des Menschen« ist schlicht begrifflich falsch. Wer von anthropologischen Universalien ausgeht, der *bestreitet* die Geschichtlichkeit des Menschen, denn anthropologische Universalien sind begrifflich definiert als überhistorisch. Dass sie sich – selbstverständlich, was denn sonst? – historisch unterschiedlich realisieren, ändert ja gerade nichts daran, dass sie in allen Epochen und Kulturen gleichermaßen vorkommen, denn sonst wären es keine Universalien. Wenn dann ausdrücklich von *anthropologischen* Universalien (und nicht etwa von einer methodologischen Grundannahme) gesprochen wird, ist es eben begrifflich falsch, zugleich von der Geschichtlichkeit *des Menschen* zu reden.

Zur Geschichtlichkeit kategorialer Gehalte

Eine Kulturgeschichte unterstellt im Unterschied zu einer Universalgeschichte nicht nur die Geschichte von Bedeutungen – also nicht nur ihre unterschiedliche Realisierung unter unterschiedlichen historischen und kulturellen Bedingungen –, sondern auch die Geschichtlichkeit von Bedeutungen – also den historischen Wandel der Bedeutungen selbst. Diese Unterscheidung von *Geschichte* und *Geschichtlichkeit* setzt die Unterscheidung von *Genese* und *Geltung* voraus. Wer nicht bereit ist, diese transzendentalphilosophische Operation zu vollziehen, zwischen einem Erfahrungsgehalt einerseits und den Bedingungen der Möglichkeit dieses Erfahrungsgehalts andererseits zu unterscheiden, der unterstellt dadurch, dass Geltung auf Genese reduzierbar sei.

Aber es gilt nicht umgekehrt, dass die bloße Unterscheidung von Geltung und Genese schon eine Absage an eine Universalgeschichte ist. Diese notwendige Bedingung ist noch keine hinreichende Bedingung; wirkungsgeschichtlich ist sogar das direkte Gegenteil der Fall. Der mehr als schlechte Leumund jener transzendentalphilosophischen Operation (sowohl in weiten Teilen der akademischen Philosophie und erst recht in den empirischen Wissenschaften) ist geradezu eine Art Reflex auf *den* Transzendentalphilosophen, nämlich auf Immanuel Kant (1724-1804) und dessen Konzeption von Transzendentalien. Diese nämlich verträgt sich nicht mit der Idee der Geschichtlichkeit. Unterlegt ist dort die *eine* Vernunft in uns allen, die gerade keine Geschichtlichkeit kennt, sondern allenfalls eine Geschichte. Jedenfalls will es, diesseits aller Kant-Philologie, die Wirkungsgeschichte so, die in Kants Philosophie geradezu die Inkarnation einer vernunftrechtlichen Konzeption am Werk sieht. Schon zeitgenössisch ist das massiv kritisiert worden. Prominent sind hier die Meta-Kritiken von Johann Gottfried Herder (1744-1803) und Johann Georg Hamann (1730-1788), die die sprachliche Verfasstheit – und damit die *Geschichtlichkeit* – der Vernunft einklagen.⁹ Das Konzept einer Kulturgeschichte – das Konzept einer Geschichtlichkeit von Bedeutungen – steht und fällt also mit einem Konzept der Geschichtlichkeit von kategorialen Gehalten: Die kategorialen Gehalte, also die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungsgehalten, müssen ihrerseits, gegen alle vernunftrechtlichen Anmutungen, als historisch und kulturell wandelbar konzipiert werden.

Die Foucault'schen Begriffe *Diskurs* oder auch *Dispositiv* sind leider in den letzten Jahren zu inflationär gebraucht worden, um noch trennscharf sein zu können. Dem Anliegen nach ziel(t)en sie genau auf diesen Problemort. Sie waren gerade nicht gedacht als empirische Bedingungsgefüge, sondern als Ordnungsgefüge, also als Schemata, Rahmen, Ordnungen, die als solche *Bedingungen der Möglichkeit* empirischer Aussagen abgeben. Will sagen: *Diskurse* oder *Dispositive* besetz(t)en den systematischen Ort der vormaligen Trans-

⁹ Mir scheint diese Kritik an Kant sehr berechtigt. Eine vernunftrechtliche Konzeption *will* die Bedingtheit der Vernunft ausschließen, weil sie darin nur Relativismus sehen kann, der insbesondere in Kontexten des Handelns und der Normativität desaströs wäre. In dieser Hinsicht scheint es mir ein treffender, und daher zu Recht zu kritisierender Befund zu sein, dass Kant eine unbedingte, eine absolute Vernunft unterstellt (s.u.: Kap. 2.6). Gleichwohl gibt es keinen guten Grund, es sich mit der Kritik an Kant zu leicht zu machen, denn dort wird immer auch die Rolle und das Problem einer *Logik* mitverhandelt. Transzendentalien im Sinn Kants sind *Formen*. Und was eine *historische Vernunft* (so etwa Dilthey) oder aber eine *Lebenslogik* (so Misch 1994) sein kann, ist auch heutzutage keineswegs klar oder auch nur als Problem deutlich formuliert.

zendentalien in der Zeitrechnung *nach* der Kritik an jeder vernunftrechtlichen Konzeption. Zum Beispiel bei Karlheinz Stierle kann man das noch dem Anliegen nach (und der Sache nach überzeugend) nachvollziehen:

»Erst die übergreifende Sachlage des Diskurses gibt jedem seiner Momente sein endgültiges Maß an Bestimmtheit und Eindeutigkeit. [...] Gerade deshalb genügt es nicht, daß Bedeutungsforschung bloße Veränderung feststellt. Sie muß zu den bedeutungsgenerierenden Diskursen vorstoßen. [...] Die Ordnungsleistungen des Diskurses aber können von sehr verschiedener Art sein. Vielleicht wird es einmal möglich sein, nach Art der Kantischen Kategorientafel die elementaren Ordnungsleistungen der Diskurse zu beschreiben und von da aus die historisch sich entwickelnden und differierenden Diskursinstitutionen und Diskursformen in ihrem Zusammenhang zu erfassen.«
(Stierle 1978: 173-177)

Probleme der Epochenbestimmung

Epochenbestimmungen sind grundsätzlich schwierig und umstritten. Geschichte ist zunächst ein *kontinuierlich* verlaufender Prozess, in dem es lediglich graduelle Unterschiede gibt. Die Einteilung in Epochen unterstellt demgegenüber geschichtliche *Brüche*. Die Rede von *Brüchen* bzw. *Epochen* setzt voraus, dass man einen klaren Anfang setzen kann, ab dem man berechtigt von einer *neuen* Epoche reden kann. Und die Setzung eines solchen Anfangs ist zunächst gerade nicht möglich. Was immer man als Merkmal der vermeintlich »neuen« Epoche meint angeben zu können, wird man immer auch schon zu anderen Zeiten oder anderen Orten so oder so ähnlich finden. Wir reden zwar aus guten Gründen und mit gutem Sinn von »Revolutionen« (politischen, technischen, wissenschaftlichen etc.), aber es ist und bleibt immer ungewiss, ob sich solch »revolutionären« Änderungen auch tatsächlich durchsetzen (man denke an die Oktoberrevolution, die sich letztlich nicht als Beginn einer neuen Epoche, sondern einer Episode herausstellte). Vielfach bleibt auch umstritten, ob es sich überhaupt um revolutionäre Änderungen handelt.

Auch eine Kulturgeschichte des Sports handelt sich diese und ähnliche Probleme von Epochenbestimmungen ein (vgl. auch M. Krüger 2010). Da sie das Rad nicht noch einmal neu erfindet, orientiert sie sich zunächst an den groben Epocheneinteilungen der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Aber bereits damit reproduziert man das Problem, denn auch dort sind alle Epocheneinteilungen umstritten. Um das Naheliegendste zu nennen: Ist die Moderne eine eigenständige Epoche oder einfach ein Abschnitt der Neuzeit? Zudem muss man mit Gleichzeitigkeiten von »Ungleichzeitigem« rechnen (Bloch 1962: insbes. 116-122), konkret also damit, dass die Kulturgeschichte des Sports nicht einfach Hand in Hand geht mit der allgemeinen Geschichte, sondern eine eigene Geschichte mit eigenen Periodisierungen hat. Nicht zuletzt ist der Suggestivkraft von Epocheneinteilungen aktiv entgegenzuarbeiten, die traditionell einen quasi-linearen Fortschritt im Geschichtsverlauf suggeriert haben. Will sagen: Sowohl Epocheneinteilungen als solche, als auch Epocheneinteilung einer Geschichte des Sports, als auch die Rede von »zivilisatorischen Errungenschaften« sind prinzipiell heikel und nur mit äußerst sorgsam vollzogenen methodischen Absicherungen genießbar. Die Rede von einem Sport der Moderne, wie sie hier geradezu emphatisch gebraucht wird, ist also eine methodisch auf Distanz gehaltene Rede. Wird diese methodische Distanzierung außeracht gelassen oder auch nur vergessen, dann kippt diese Rede in schlechte Ideologie.

Notwendigkeit
methodischer
Absicherungen

Welche Moderne
– und wie?

Wenn es in diesem Buch also um die Bestimmung der Epoche der Moderne geht, dann geht es um eine Moderne-Theorie, nicht aber um eine Modernisierungstheorie. Die Moderne kann nicht über die Modernisierungen begründet werden, die sich in dieser Epoche vollzogen haben, denn für jede einzelne dieser Modernisierungen in der Moderne gilt, dass es sich um *kontinuierliche* geschichtliche Prozesse handelt, die gerade keinen klaren Anfangspunkt haben, also immer und prinzipiell schon eine ›Vor‹-Geschichte in der Vor-moderne. Hinter diese Einsicht, auf der z.B. Nerlich (1997) sehr fulminant bestanden hat, kann und sollte man nicht zurückfallen.¹⁰

Die hier verfolgte Moderne-Theorie bindet die Moderne definitiv an die *Deklaration* der Menschenrechte. Diese Deklaration setzt ein neues *Prinzip* des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen: Es erklärt die Mitglieder einer Gesellschaft zu Staatsbürgern, zu Personen gleicher Rechte, zu *Citoyens*.¹¹ Es ist also eine Bestimmung der *politischen* Moderne. – In einem gewissen Sinne lebten die Menschen in Deutschland im 19. Jahrhundert also noch nicht in der Moderne. Das geht arg gegen unsere Intuitionen, denn der Geist der Französischen Revolution machte schließlich nicht an den Grenzen Frankreichs halt. Gleichwohl gab es in Deutschland im 19. Jahrhundert keine Verfassung, die die Geltung der Menschenrechte erklärte. Der Versuch von 1848/49 blieb erfolglos. Die Grundrechte des deutschen Volkes wurden am 27. Dezember 1848 in der Frankfurter Paulskirche verkündet: Gleichheit vor dem Gesetz, Schutz gegen behördliche Willkür, Pressefreiheit, Glaubensfreiheit, Gewissensfreiheit, Versammlungsfreiheit, das Recht Vereinigungen zu bilden, Unabhängigkeit der Gerichte, öffentliche Gerichtsverfahren, Freiheit des Besitzes. Aber die Revolution scheiterte.

Man kann die Moderne auch ganz anders bestimmen – z.B. als Epoche nach erfolgter *industrieller* Revolution (dann wäre der Anfangspunkt etwa die Erfindung der Dampfmaschine). Das geschieht hier aus *methodologischen* Gründen nicht. Dass das Phänomen der Industrialisierung ein modernes Phänomen ist, soll hier der Sache nach keineswegs bestritten werden – wie auch? Das Gleiche gilt für andere Revolutionierungen, etwa für die Aufklärung als ›Revolutionierung der Denkungsart‹ (Kant) oder für die Säkularisierung als Revolutionierung der Gewissensinstanzen im gesellschaftlichen Leben (»Gott ist tot!«) – solche oder vergleichbare Revolutionierungen spielen sich *in* der Moderne ab und charakterisieren in gewisser Weise dadurch die Moderne: Ohne diese Revolutionierungen wäre die Moderne nicht das, was sie nun einmal ist. Gleichwohl wiederholen sich die genannten Schwierigkeiten, wenn man einen epochalen Bruch durch Verweis auf solche Revolutionierungen *begründen* will, denn alle Revolutionierungen sind, wie Geschichte insgesamt, *kontinuierlich* verlaufende Prozesse. Der Verweis auf *Deklarationen* und auf Verfassungstiftungen hat demgegenüber den methodologischen Vorteil, an sich selbst einen

¹⁰ Diese sekundäre Verortung von Modernisierung gegenüber *Moderne* unterscheidet sich also von der andernorts formulierten Kritik, Modernisierungstheorien würden auf ein Konzept linearen Fortschritts setzen. »Modernisierung« ist in der gegenwärtigen Debatte um Kulturgeschichte zu einer Metapher für die lineare ›Große Erzählung«, einen makrosoziologischen Zugriff und den Lobpreis der Industriegesellschaft geraten.« (Mergel 1997: 212) Solche Kritik an Modernisierungstheorien mag berechtigt sein oder auch nicht, aber dies ist jedenfalls nicht der Punkt, um den es hier mit Nerlich geht.

¹¹ Diese Bestimmung der Moderne ist der wesentliche Kern der Gesellschaftstheorie *Mediale Moderne*; vgl. ausführlicher dazu Böckelmann et al. 2013, Schürmann et al. 2016, Arenz 2020, und mit Bezug auf den Olympischen Sport Johnen 2016.

historischen Bruch in der Geltung von Ordnungen des Miteinander qua Postulat zu vollziehen. Deklarationen und Verfassungstiftungen sind in diesem (theoriebautechnischen) Sinne gleichsam in den Geschichtsverlauf eingebettete kleine Ausnahmestände – in Abgrenzung gegen alle existentialistisch unterlegten Pflingstwunderphantasien (Carl Schmitt [1888-1985], Giorgio Agamben), die die Installation eines großen Ausnahmestandes als geschichtsloses Ereignis inszenieren, das den Knoten geschichtlicher Verwicklungen vermeintlich von außen durchschlägt.¹²

Jetzt ist noch einmal ausschlaggebend, dass das Verhältnis von Genese und Geltung kein dualistisch-ausschließendes ist. Eine genealogische Bestimmung der Moderne und des modernen Sports muss in deren Genese ihr »Kontrollorgan« (s.o.) haben, denn die Wechsel in der Geltung von X schlagen nicht von außen wie ein Pflingstwunder in den Geschichtsverlauf hinein. In diesem Sinne kann und muss man sagen, dass der hier aus methodologischen Gründen in Anspruch genommene *deklarierte* Anfang der politischen Moderne – die Menschenrechtserklärungen – gleichsam das eigenbedeutsame Geltungswappen der von Reinhart Koselleck (1923-2006) so bestimmten »Sattelzeit« ist. Alle historische Forschung zu dieser Sattelzeit *begründet* nicht den deklarierten Bruch im gesellschaftlichen Status von Bürgerinnen, aber muss doch mit dem kategorialen Unterschied »vorrepublikanisch | republikanisch verfasste Bürgerschaftlichkeit« verträglich sein. Die so genannte Sattelzeit stellt ihrerseits einen »theoretische[n] Vorgriff« dar, dessen »heuristische[r] Charakter« nicht nachhaltig genug betont werden könne. Der Sache nach bezeichnet »Sattelzeit« die Zeit »zwischen rd. 1750 und rd. 1850« mit der (vielfach in Einzelforschungen plausibilisierten) Hypothese einer »Denaturalisierung der alten Zeiterfahrung«. Eine »naturale, wiederholbare und insofern statische Geschichtszeit« weicht zunehmend einem auf eine offene Zukunft bezogenen Verständnis der Geschichtszeit. Dadurch bekommen dieselben Worte – Demokratie, Freiheit, Staat, Fortschritt, Geschichte, Entwicklung – eine gänzlich andere Bedeutung. »Trotz der alten Worte handelt es sich fast um Neologismen, die seit rd. 1770 einen temporalen Veränderungskoeffizienten gewinnen.« (Koselleck 1972b: 302-304; vgl. Koselleck 1972a: XV)

Moderne und
Sattelzeit

Solche Probleme der Epochenbestimmung verschärfen sich, wenn wir Zeitgenossen eines epochalen Wandels zu sein scheinen. Dann ist es nicht möglich, im Nachhinein einen Anfang einer neuen Zeitrechnung zu objektivieren, weil er sich erst unter unseren Augen und Ohren vollzieht. Das aber ist es, was wir erleben. Wir leben in einer Zeit eines Epochenwechsels, nämlich von der Moderne zur sog. Postmoderne. Die Aufgeregtheiten in den Debatten um den Charakter dieses gesellschaftlichen Wandels haben sich mittlerweile etwas gelegt, und insofern kann man recht nüchtern festhalten, dass noch unausgemacht ist, in welcher Epoche wir leben. Es gibt hier drei Versionen, die alle auch vertreten werden. Noch immer gibt es Stimmen, die in der sog. Postmoderne lediglich eine Steigerungsfigur der Moderne ausmachen, nicht aber einen grundsätzlichen Wandel. Die Rede von »zweiter Moderne« oder von »reflexiver Moderne« (im Anschluss an Ulrich Beck [1944-2015]) gehört hierher. Dann gibt es die Stimmen, die in einem rigorosen Sinne von Post-Moderne sprechen und ihren Analysen des momentanen gesellschaftlichen Wandels

Moderne und
Postmoderne

¹² »Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der »Ausnahmestand«, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern.« (Benjamin 1940: 632)

also einen Bruch mit der Moderne unterlegen. Das hier vorgelegte Buch verfolgt eine dritte Option. Falls und weil die Bestimmung der Postmoderne politisch umkämpft ist, und nicht eine Frage von pfingstwunderartigen Dezisionen, trägt dieser Kampf eine Asymmetrie aus, nämlich die Frage, ob wir noch modern sind resp. sein wollen.

Die Gesellschaftstheorie *Mediale Moderne* nimmt die Postmoderne als einen qualitativen Bruch mit der klassischen Moderne, in der zugleich politisch umkämpft ist, ob sie sich noch von der klassisch-modernen Norm der mündigen Personen leiten lässt oder gänzlich mit der Moderne bricht. Deshalb heißt die Postmoderne in dieser Theorie »weltbürger-schaftliche Moderne«, im Unterschied zur klassisch-modernen »staatsbürgerschaftlichen Moderne«. Sie hat ihren *deklarierten* Anfang in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Diese *Allgemeine Erklärung* bekräftigt die vorherigen einzelstaatlichen Erklärungen der Menschenrechte, sie stellt explizit die zu schützende *Menschenwürde* als die Grundnorm der Menschenrechtserklärungen heraus *und* sie hebt die bis dato geltenden einzelstaatlichen Erklärungen auf eine neue Geltungsstufe, die sich reflexiv zur vorherigen Geltung verhält. Die *Allgemeine Erklärung* reagiert, so formuliert in ihrer Präambel, auf »Akte der Barbarei«, also auf die Erfahrungen des Nationalsozialismus, des Stalinismus und der Atombombenabwürfe. Diese historischen Erfahrungen dokumentieren, dass die vorherigen einzelstaatlichen Menschenrechtserklärungen zwar dem Anliegen nach die individuellen Rechte jedes Staatsbürgers geschützt haben, aber ihrerseits in ihrer Wirksamkeit gerade nicht geschützt waren. Die Gründung der UNO schafft demgegenüber eine Stufe völkerrechtlicher Geltung, in der Staaten nicht nur verpflichtet sind, ihren Bürgern die Menschenrechte zu gewähren und deren Würde zu schützen, sondern auch darauf verpflichtet werden können, diese Geltung und diesen Schutz zu gewähren. Mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 einschließlich ihrer Geltungsbindung an die UNO sind im Unterschied zur vorherigen staatsbürgerschaftlichen Moderne nicht mehr lediglich Individuen, sondern auch die Staaten selbst zu Rechtspersonen geworden. Zu verstehen, was die Moderne ausmacht, was sich im Übergang zur sog. Postmoderne schon geändert hat und noch ändert und was in diesem Übergang auf dem Spiel steht, ist in doppelter Hinsicht relevant, ja brisant. Zum einen ist es eine Selbstverständigung über die sachlichen und normativen Grundlagen unseres Zusammenlebens, wie sie im Völkerrecht und einzelnen Verfassungen rechtsverbindlich zementiert sind, und zwar, ohne es von den Kosten für Humankapital abhängig zu machen. Zum anderen ist ein solches Verständnis ein Diagnoseinstrumentarium, um den Wandel in den gesellschaftlichen Feldern – im Gesundheitssystem, im Bildungssystem, im Sport, in der Kunst etc. – begreifen und einordnen zu können.

1 Inhaltliche Einführung

Inhalt dieses einführenden Kapitels ist 1. der Erziehungsauftrag der Schule und dessen Grundlagen. Daraus ergeben sich 2. die beiden Themenfelder des Buches, woran sich 3. Hinweise anschließen zur Art und Weise der Behandlung dieser Themenfelder. Letzteres ist nötig, weil es sich a) um ein (Lehr-)Buch handelt, das dem Bildungsauftrag der Hochschule und nicht (mehr) dem Erziehungsauftrag der Schule folgt, und weil es b) ein Grundlagen-Buch ist, nicht aber ein Buch zur Empirie und Methodik der (guten) Umsetzung des Erziehungsauftrags der Schule.

1.1 Der Erziehungsauftrag der Schule und dessen Grundlagen

Der Erziehungs- und Bildungsauftrag der Schule ist, die Schülerinnen und Schüler auf der Basis von Bildungsgerechtigkeit (»Bildung für alle«) zu mündigen Bürgern zu erziehen. Sie sollen am Ende der Schule in der Weise gebildet sein, dass sie auch ohne den Schutzraum der Institution »Schule« ihren eigenen Lebensweg nach eigenem, also selbstgegebenem, Maßstab in und mit dieser Gesellschaft gehen wollen und können.

Der Erziehungsauftrag der Schule ist ein Auftrag mit Verfassungsrang, der (auch) deshalb einen verbindlich geltenden, also nicht ins Belieben der einzelnen Schulen, geschweige der einzelnen Lehrenden gelegten Ausdruck in den Lehrplänen findet. Worin dieser Auftrag *genau* besteht, ist und bleibt in plural verfassten Gesellschaften politisch umkämpft. In gut verfassten Gesellschaften mit gut institutionalisierten Wissenschaften vollzieht sich dieser auf Dauer gestellte politische Kampf im Modus der Sachlichkeit. Verschiedene Lesarten dessen, was der Erziehungsauftrag der Schule genau meint, ist dann als wissenschaftlicher, z.B. sport- oder allgemeinpädagogischer, Streit einsichtig und dokumentiert. Da das Bildungssystem in der Bundesrepublik föderal strukturiert ist, ist der Erziehungsauftrag der Schule in den Landesverfassungen grundgelegt, in Lehrplänen konkretisiert (hier am Beispiel Nordrhein-Westfalen) und wird in den Erziehungs- und Bildungswissenschaften ausgelegt.

Ort und Inhalt

1. Landes-Verfassung NRW

Artikel 6: Kinder und Jugendliche

- (1) Jedes Kind hat ein Recht auf Achtung seiner Würde als eigenständige Persönlichkeit und auf besonderen Schutz von Staat und Gesellschaft.
- (2) Kinder und Jugendliche haben ein Recht auf Entwicklung und Entfaltung ihrer Persönlichkeit, auf gewaltfreie Erziehung und den Schutz vor Gewalt, Vernachlässigung und Ausbeutung. Staat und Gesellschaft schützen sie vor Gefahren für ihr körperliches, geistiges und seelisches Wohl. Sie achten und sichern ihre Rechte, tragen für altersgerechte Lebensbedingungen Sorge und fördern sie nach ihren Anlagen und Fähigkeiten. [...]

Artikel 7

- (1) Ehrfurcht vor Gott, Achtung vor der Würde des Menschen und Bereitschaft zum sozialen Handeln zu wecken, ist vornehmstes Ziel der Erziehung.

(2) Die Jugend soll erzogen werden im Geiste der Menschlichkeit, der Demokratie und der Freiheit, zur Duldsamkeit und zur Achtung vor der Überzeugung des anderen, zur Verantwortung für Tiere und die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen, in Liebe zu Volk und Heimat, zur Völkergemeinschaft und Friedensgesinnung.¹

2. Lehrplangentext:

In den Richtlinien für die Schulen in NRW wird ausdrücklich der Artikel 7 der Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen dokumentierend zitiert.

Zum Erziehungsauftrag der Schule, hier am Beispiel des Auftrags der gymnasialen Oberstufe, findet sich dort:

»Die gymnasiale Oberstufe fördert den Bildungsprozess der Schülerinnen und Schüler in seiner personalen, sozialen und fachlichen Dimension. Bildung wird dabei als Lern- und Entwicklungsprozess verstanden, der sich auf das Individuum bezieht und in dem kognitives und emotionales, fachliches und fachübergreifendes Lernen, individuelle und soziale Erfahrungen, Theorie und Praxis miteinander verknüpft und ethische Kategorien vermittelt und angeeignet werden.

Erziehung und Unterricht in der gymnasialen Oberstufe sollen

- zu einer wissenschaftspropädeutischen Ausbildung führen und
- Hilfen geben zur persönlichen Entfaltung in sozialer Verantwortlichkeit.

Die genannten Aufgaben sind aufeinander bezogen. Die Schülerinnen und Schüler sollen zunehmend befähigt werden, für ihr Lernen selbst verantwortlich zu sein [...].²

Und weiter:

»Die in Grundgesetz und Landesverfassung festgeschriebene Verpflichtung zur Achtung der Würde eines jeden Menschen, die darin zum Ausdruck kommenden allgemeinen Grund- und Menschenrechte sowie die Prinzipien des demokratisch und sozial verfassten Rechtsstaates bilden die Grundlage des Erziehungsauftrages der Schule. Die Schule muss den Schülerinnen und Schülern Gelegenheit geben, sich mit den Grundwerten des Gemeinwesens auseinander zu setzen und auf dieser Grundlage ihre Wertpositionen zu entwickeln.«³

In den jeweiligen Kernlehrplänen, z.B. im Kernlehrplan Sport, geraten diese expliziten Ausführungen zum Erziehungsauftrag etwas aus dem Blick, weil sie dort nicht mitdokumentiert sind; aber es wird ausdrücklich vermerkt, dass »die Richtlinien für die gymnasiale Oberstufe des Gymnasiums und der Gesamtschule unverändert fort[gelten]«. ⁴

¹ Zit.n. (<https://land.nrw.de/land-und-leute/landesverfassung-nordrhein-westfalen>); zuletzt geprüft am 29.5.2020.

² Sekundarstufe II – Gymnasiale Oberstufe des Gymnasiums und der Gesamtschule; Richtlinien und Lehrpläne. RdErl. d. Ministeriums für Schule und Weiterbildung, Wissenschaft und Forschung [des Landes NRW] v. 17.3.1999: Kap. 1.2, in Kraft getreten zum 1.8.1999; zit.n. (https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SII/Richtlinien-GOST-1999.pdf); zugänglich über das *Bildungsportal NRW*, zuletzt geprüft am 29.5.2020.

³ Ebd. Kap. 1.3.2.

⁴ Sekundarstufe II – Gymnasiale Oberstufe des Gymnasiums und der Gesamtschule; Richtlinien und Lehrpläne. Kernlehrpläne für die Fächer Deutsch, Kunst, Musik und Sport. RdErl. d. Ministeriums für Schule und Weiterbildung [des Landes NRW] v. 14.8.2013, S. 3, in Kraft getreten zum 1.8.2014; zit.n. (https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/63/KLP_GOST_Sport.pdf); zuletzt geprüft am 29.5.2020.