



Volker Schürmann

Moderner Sport und körperliche Bildung

Vorlesung 4-2: Konzepte körperlicher Bildung im Vergleich

Version 3.0, April 2016 [1.0: SoSe 2008, Leipzig]

Inhalt

4-2. Spielen, Gymnastik und Turnen: Herder, Rousseau, Philanthropen, Jahn	1
4.10. Umkämpfte Bildung	2
4.10.1 Umkämpfte Konzepte: Beispiele.....	2
4.10.2 Die Kontrastfolie: Herder	4
4.11 Gymnastik der Philanthropen.....	6
4.11.1 Das Grundprinzip	6
4.11.2 Vertiefung: Das Beispiel Villaume	10
4.11.3 Der Konflikt Adel-Bürgertum	13
4.11.4 Verwissenschaftlichung des Körpers	15
4.11.5 Die Disziplinierung des Körpers	16
4.11.6 Zusammenfassende Kurzcharakteristik.....	17
4.12 Jahnsches Turnen	18
4.12.1 Grundcharakteristika des Turnens im Überblick.....	19
4.12.2 Öffentlichkeit und Turnen im Geiste der Nation.....	22
4.12.3 Jahn und der Zeitgeist.....	24

4-2. Spielen, Gymnastik und Turnen: Herder, Rousseau, Philanthropen, Jahn

Es gibt nicht *den* Bildungsbegriff *der* Aufklärung. Bildungskonzepte sind umkämpft; das gilt ganz generell und insbesondere (s. Vorlesung 4.3) im Hinblick auf die fragliche körperliche Dimension. Das ist heute noch so – dafür steht z.B. die Aktualität der Arbeiten von Foucault – und das war auch schon bei der Herausbildung eines modernen Bildungskonzepts so. Selbstverständlich gibt es nicht von jetzt auf gleich, und sowieso nie, ein Bildungskonzept, das eins zu eins mit dem der Aufklärung oder dem Anliegen der Französischen Revolution übereinstimmt. Im Gegenteil. Eine Revolution wäre keine Revolution, wenn es nicht ein Kampf um gesellschaftliche Veränderungen wäre. Eine Revolution ist umkämpft zwischen Gegnern und Befürwortern, aber immer auch zwischen verschiedenen Fraktionen der Befürworter. Dies wiederum ist nicht spezifisch für Revolutionen, sondern gilt ganz generell für gesellschaftliche Veränderungen, also auch in nicht-revolutionären Zeiten. Folglich wird sich der Kampf um gesellschaftliche Veränderungen auch in einem Kampf in der Dimension der Weltanschauungen zeigen und austragen.

4.10. Umkämpfte Bildung

Dieses prinzipielle Umkämpftsein von Bildung hat die sehr wichtige Konsequenz, dass man nicht mehr an jeder einzelnen Konzeption exakt bestimmen kann, auf welche der umkämpften Seiten sie gehört. Es ist gleichsam der Normalfall, dass sich der umkämpfte Konflikt auch innerhalb jeder einzelnen Konzeption reproduziert. Man muss deshalb lernen, offene und subtile Widersprüche in Texten nicht als Fehler an den Pranger der Kritik zu stellen, sondern als Symptome solcher Konflikte zu lesen. Vor allem sollte man sich nicht verwirren lassen: Die Tatsache, dass es in jedem einzelnen Fall große Schwierigkeiten bereitet, eine Bildungskonzeption klar zuzuordnen, ändert ja nichts daran, dass die Pole klar sind, denn sonst wüsste man nicht einmal, worum der Streit geht. Eine aufklärerische Bildung ist eine Bildung im Namen des mündigen, autonomen Citoyens – eine gegenaufklärerische Bildung ist eine Bildung im (verschwiegenen) Namen des Untertanen.

4.10.1 Umkämpfte Konzepte: Beispiele

Das Beispiel Winkelmann: In dessen Schriften von 1755-1767 dokumentiert sich ein Wandel des Bildungsbegriffs (vgl. im Folgenden Liebsch 2001, H.R. Müller 1997). Ein äußerliches, gleichwohl wichtiges Merkmal ist die positive Bezugnahme auf das antike Griechenland (und deren Gymnastik), und nicht mehr, wie zum Beispiel noch Gottsched 1741, auf das antike Rom. Winkelmann beschwört damit Harmonie-Vorstellungen, erklärtermaßen gegen die sich abzeichnenden gesellschaftlichen Umbrüche. Einer der zentralen Punkte dabei ist die (pur ideologische) Behauptung, dass die Kultur der Griechen den Kulturen der anderen Völker überlegen gewesen sei, und dass dies deshalb der Fall gewesen sei, weil sie in sich ausgeglichen und harmonisch gewesen sei. Winkelmann meint sogar, dies klimatheoretisch begründen zu sollen: Es habe gemäßigtes ›mediterranes‹ Klima geherrscht, und deshalb gab es insbesondere gymnastische Übungen und Olympiaden im Freien, vollzogen von nackten, schönen Menschen.

Diese Beschwörung von Harmonie und der vermeintlichen spezifischen Stärke der antiken griechischen Kultur ist deutlich konservativ gemeint und gewollt; es ist ein Vehikel, vor den sich bereits abzeichnenden revolutionären Veränderungen und gesellschaftlichen Brüchen zu warnen. Die Moderne propagiert und geht mit einem deutlichen Schritt hin zur Eigenverantwortung der einzelnen Individuen einher. Die einzelnen Menschen werden in einem solchen weltanschaulichen Klima weniger als Mitglieder einer Gemeinschaft, sondern mehr als Einzelne betrachtet – und müssen sich auch so verhalten. Solche Gemeinschaften, also z.B. lange tradierte religiöse Gemeinschaften, bröseln also zunehmend – und gegen solche Tendenzen richtet sich die Beschwörung vermeintlicher kultureller Harmonie durch Winkelmann.

Will sagen: Gerade in einer Konzeption von Bildung, die sich zustimmend auf die Rolle und Wichtigkeit körperlicher Bildung bezieht, spricht sich hier eine Tendenz aus, die gegen den sozialen und politischen Fortschritt gerichtet ist.

Ähnlich auch *das Beispiel Wieland:* In dessen Schriften der 1750er Jahre findet sich eine gleichartige und Winkelmann folgende Bezugnahme auf ein harmonisches Griechenlandbild. Hier wird die Ambivalenz der Umbruchzeit noch deutlicher. Ei-

nerseits vertritt Wieland einen Fortschrittsoptimismus, wie er der Aufklärung eigentümlich ist: Die Grundüberzeugung ist, dass man den Menschen verbessern kann und dass der Mensch seine Abhängigkeiten überwinden kann. Aber dieses typisch aufklärerische Geschichtsbild einer stetigen, linearen Höherentwicklung wird andererseits durch ein zyklisches Geschichtsbild gebrochen: Fortschritt heißt bei Wieland nämlich eine Überwindung des Mittelalters und ein Wieder-so-werden-wie-die-Griechen. Dadurch wird die ideologische Funktion des harmonischen Griechenland-Bild offenkundig: Dass die griechische Gesellschaft eine Sklavenhaltergesellschaft war, wird schlicht ausgeblendet; die mittelalterlichen Herrschaftsverhältnisse jedoch, die den Menschen die Freiheit nehmen, werden scharf gegeißelt und als Sklaverei bezeichnet (vgl. Liebsch 2001: 78).

Bei Wieland findet sich auch ein deutliches und nachdrückliches Plädoyer für körperliche Bildung. In der damaligen aufklärerischen Terminologie ist von verschiedenen »Seelenvermögen« die Rede, einschließlich der typischen Unterteilung in so genannte höhere Vermögen des Kopfes, also Verstand und Vernunft; und so genannte niedere des Körpers, also Sinnlichkeit und Geschmack. Die *Inhalte* der zeitgenössischen Erziehung würden sich, so Wieland, zu sehr nur an die höheren Seelenvermögen wenden, und die anderen gleichsam brach liegen lassen. Das sei eine Vereinseitigung, aber auch, so Wieland, schlicht ein methodischer und sachlicher Fehler. Denn die höheren Seelenvermögen würden ja später reifen und müssten auf den niederen aufbauen. Wenn dort aber nichts gebildet sei, müsse zwangsläufig auch die spätere Bildung scheitern.

Das ist ein typisch aufklärerischer, und durchaus fortschrittlicher Impuls. Darin drückt sich die Entdeckung der Kindheit als einer völlig eigenständigen Lebensphase aus. Im Mittelalter galten Kinder als kleine Erwachsene, und erst jetzt setzt man zwischen Kindes- und Erwachsenenalter einen *qualitativen* Schnitt (s. Vorlesung 3.1).

Bei Wieland findet sich denn auch *eine der ersten pädagogischen Bildungsdefinitionen*: Bildung als die »wichtige Kunst, welche junge Leute lehret, das Gute und das Böse, vermittelt des bloßen Geschmacks richtig zu unterscheiden«, und das »noch ehe die Vernunft gereift ist« (Wieland, nach Liebsch 2001: 83). Es lohnt sich, daran noch einmal den entscheidenden Impuls anti-intellektualistischer Bildungskonzeptionen festzuhalten: Der Lackmustest aller Bildungskonzepte bestehe darin, ob jemand zwischen Gutem und Bösem unterscheiden kann; und wir alle wissen, dass man diese Unterscheidung nicht (nur) deshalb treffen kann, weil man intellektuell eingesehen hat – weil man Gründe angeben kann, was warum gut und was warum böse ist. Wir alle wissen, dass ein moralisches Arschloch – der sogenannte Trittbrettfahrer in den ethischen Konzepten – nicht von einer Verhaltensänderung durch Einsichten überzeugt werden kann; es ist eben vorher etwas »schief« gegangen. Das Hauptproblem eines Mangels in vor-intellektueller Bildung ist gerade nicht, dann nicht schlau genug werden zu können, sondern liegt darin, dass ein »janz fiese Charakter« sich zu bilden droht.

Und dennoch: Wieland ist ambivalent, und nicht einfach ein konsequenter Anwalt der Mündigkeit von Bürgern. Ein zentraler Grund dieser Ambivalenz liegt darin, dass sein Bildungsbegriff ein transitiver, nicht aber ein reflexiver ist. Er kennt *Bilden* nur

als etwas oder jemanden bilden, nicht aber als sich-bilden. Deshalb ist und bleibt die Erziehung ein Konzept positiver Pädagogik und der Bildungsprozess eine Unterweisung, unterlegt durch ein materiales Aufklärungsverständnis. Der Pädagoge selbst muss nicht erzogen werden; er ist ein Bei-Bringer des Guten, das er schon hat. »Es ist der Pädagoge, der den [...] Menschen bildet.« (Liebsch 2001: 82) Dies wiederum gründet in einer Personenauffassung, die noch keinen Begriff von Individualität im emphatischen Sinne (der Einmaligkeit und Unaustauschbarkeit) hat, und die daher auch noch keine »grundsätzliche Kränkung« dieser Individualität »durch gesellschaftliche Rollenzumutungen« kennen kann (ebd.: 82f.).

4.10.2 Die Kontrastfolie: Herder

Extrem wichtige Figur in der Geschichte des Bildungsbegriffs ist Herder. Sehr viele Aspekte; ein paar davon rein summarisch (vgl. ergänzend Wisbert 2016):

- sehr deutliches Gegengewicht gegen einen individualistischen Bildungsbegriff; Begriff je eigener Nation bzw. Volk, wichtiger Indikator: je eigene Nationalsprache, darüber vermittelt auch je eigene Kultur. Und in eine Kultur oder Sprachgemeinschaft im Sinne Herders wird das einzelne Individuum hineingeboren, d.h. es findet bereits eine funktionierende Sprache bzw. lebendige Kultur vor, die es sich anzueignen gilt

[Exkurs: Was ist problematisch an individualistischen Konzeptionen? Natürlich nicht, dass sie das einzelne Individuum in den Mittelpunkt stellen. Ganz im Gegenteil. Wenn man nicht vom Individuum ausgeht, sondern von einer sozialen Gruppe/ Gemeinschaft, dann liegt darin immer die Tendenz, dass die Individuen im Zweifel sich für diese Gruppe aufgeben oder opfern sollen. Problematisch ist allein, dass individualistische Konzeptionen nicht die prinzipielle Gesellschaftlichkeit des Individuums denken. Für individualistische Konzeptionen ist die Beziehung der Individuen aufeinander ein logisch sekundärer Akt. Sie gehen nicht nur vom Individuum aus, sondern vom isoliert unterstellten Individuum, das sich aus erklärbaren, aber zusätzlichen Gründen auf seine Mitmenschen bezieht und beziehen muss. Und d.h.: es ist ein individualistischer Freiheitsbegriff; die Verantwortung für das eigene Tun liegt nicht nur beim Individuum – was ja völlig korrekt ist – sondern sie liegt logisch und letztlich *allein* bei ihm. Handfest: wer versagt, ist selbst schuld! Solch individualistischen Konzepte sind mehr oder weniger zwangsläufig mit den Konzepten der Moderne verbunden: wenn es eben auf je eigene Leistung ankommt, dann ist das ja beinahe synonym mit einem individualistischen Freiheitsbegriff. Der Liberalismus ist eben genau das: die individualistische Variante der modernen Welt-Anschauung. Der Liberalismus steht, abgesehen von seiner eigenen positiven Interessiertheit als Ausdruck eben *bürgerlicher* Freiheit, oft als Gegenbewegung, als berechtigte Kritik an solchen Verständnissen, die die Individuen von deren Handlungs-Verantwortlichkeit frei sprechen. Bei Coubertin werden Sie eine eigentümliche Mischung kennenlernen: einerseits ein solch individualistischer Freiheitsbegriff – gefordert sind freie, selbst entscheidende, sich selbst regierende Individuen, die eben ihre je eigene Sache verfolgen und nicht dauernd so nach dem Staat schauen wie ein Baby zu seiner Mut-

ter schaut; aber diese je einzelnen Individuen sind dann aufgefordert, sich in Gemeinschaften zusammenzuschließen (Olympia als Religion)]

- zugleich einen sehr emphatischen Begriff von Individualität – z.B. gegen das, was ich oben zu Wieland gesagt hatte. Die zentrale Bezugsfigur dafür ist Leibniz (Monade als individuelle Substanz). In eine Kultur hineingeboren zu werden, heißt eben – gegen individualistische Konzeptionen –, dass man kulturelle Gehalte vorfindet und nicht je rein individuell nach dem Modell eines Genies aus sich heraus schafft; aber es heißt auch, dass man sich diese kulturellen Gehalte aneignen muss – etwas Eigenes aus ihnen macht. Individualität auf der Ebene der Nationen bzw. Kulturen: je eigene mit je eigenen Besonderheiten. Individualität dann aber auch innerhalb einer Kultur: jeder einzelne Akteur macht etwas je eigenes aus den vorgefundenen kulturellen Gehalten
- das schützt dann insbesondere und vor allem gegen einen elitären Bildungsbegriff. Kultur ist nicht das, was die höheren Zehntausend haben, sondern Kultur/ Bildung haben alle, und zwar notwendigerweise in irgendeiner Weise. Sinnfälligster Ausdruck für diesen strikt nicht-elitären Bildungsbegriff: Herder ist insbesondere bekannt als Sammler von Volksliedern aller möglichen Kulturen.
- und Herder ist auch sehr, sehr wichtig in dem Bereich, der noch heutzutage innerhalb der Sportwissenschaft »ästhetische Bildung« heißt, und eben innerhalb der Sportwissenschaft nicht bloß Bildung hinsichtlich von Kunstwerken meint, sondern eben Bildung der Sinne und des Geschmacks. Besonderheit von Herder: er kümmert sich eigens um die je eigenen Qualitäten/ Besonderheiten des Hörens, des Sehens, des Tastens etc. Das klingt komisch, aber davon gibt es nicht sehr viel. Plessner greift das dann 1923 in seiner *Einheit der Sinne. Ästhesiologie des Geistes* wieder auf. Das angegebene Buch von Hans Rüdiger Müller stellt diese Geschichte, also die Vorgeschichte zu Plessner dar, mit dem Schwerpunkt auf Herder.

Herder und Rousseau sind also hier die Helden einer Genealogie mündiger Leiber. Das ist selbstverständlich mit der entsprechenden Vorsicht zu genießen. Die Wirkgeschichte von Herder und Rousseau ist ihrerseits ambivalent und umkämpft. Dass ich den anderen, den paternalistischen Rousseau nur benannt habe, hatte ich schon eigens gesagt. Man kann es nicht oft und scharf genug herausstellen: Rousseau hat in und für einen gegenmodernen Rousseauismus und für und in einer anti-aufklärerischen Kulturkritik eine durch und durch anti-emanzipatorische, eben gegenmoderne Rolle gespielt. Und Herder konnte von den Nationalsozialisten ausgebeutet werden. Solche ambivalenten Wirkgeschichten müssen mit der Ambivalenz der Werke zu tun haben, und es ist prinzipiell eine Verharmlosung, wenn man all das an Wirkgeschichte, was einem selber nicht in den Kram passt, als »Missbrauch« kennzeichnet und nicht weiter zur Kenntnis nimmt.

Ich greife deshalb den anderen Rousseau noch einmal auf: Was kann man bei Rousseau vermissen? Was ist schräg an seinem Ansatz? Wie kann man die Ambivalenz von konsequent eingeklagtem Eigen-Sinn jedes Individuums einerseits und Paternalismus andererseits erklären?

Es sind zunächst zwei Punkte, die anstößig sind:

- Rousseaus Konzept ist an den Bauernkindern orientiert. Was aber ist mit all denen – Stadtkinder, Bürgersöhnchen, Adelstöchter etc. –, die nicht schon ›in der freien Natur‹ leben und arbeiten? Was tut man mit all denen, die, aus welchen Gründen auch immer, körperlich ›untätig‹ oder gar ›gebrechlich‹ sind?
- Rousseau gibt dem Erzieher kein Handwerkszeug an die Hand. Faktisch ist seine Pädagogik der Nicht-Pädagogik von einer Unpädagogik des ›bloßen Laufenlassens‹ nicht unterscheidbar. Rousseau grenzt, wie gesagt, sein Konzept negativer Pädagogik sehr entschieden von einem Verzicht auf jede Pädagogik ab; dieser Unterschied ist ein extrem wichtiger *konzeptioneller* Unterschied, aber Rousseau bietet keine Mittel, diesen Unterschied zu operationalisieren. Es bleibt ein Appell an das gegebene ›Talent‹ oder gar ›Genie‹ des Erziehers. Genau deshalb schlägt sein Konzept in einen Paternalismus um, denn es ist dadurch heimlich doch auf die gesetzten Erziehungsziele des Erziehers angewiesen.

Als entscheidende offene Frage bleibt also, *wie* – mittels welcher erzieherischer Mittel – der Erzieher den Erziehungsprozess gestalten soll; auch und gerade bei denen, die nicht schon von allein und von sich aus körperlich tätig sind.

4.11 Gymnastik der Philanthropen

Genau hier setzen die Philanthropen an: Sie sind entschieden der Meinung, dass es *nicht* ausreicht, der Entwicklung der Zöglinge einfach zuzugucken, sondern dass man den Erziehungsprozess aktiv gestalten könne und müsse (dies ist bereits ein partielles Missverständnis von Rousseau; Erziehung als Pflege der Bedingungen ist etwas anderes als bloßes Wachsenlassen; s. Vorlesung 4.5). Philanthropische Gymnastik ist der Vollzug von *Leibesübungen* – und dieser Übergang gibt dem Erzieher ein Handwerkszeug und ist somit ein Versuch einer Operationalisierung der Erziehungsmittel. Zugleich gerät dieser Übergang *bei den Philanthropen* zu einer Absage an den Gedanken der *Bildung* des Körpers. Philanthropische Gymnastik hat nützlich zu sein, und d.h., dass sie lediglich als Mittel der Aus-Bildung körperlicher Fähigkeiten und Fertigkeiten dient. Vereinzelt kommen noch ›Spiele‹ vor, aber auch die sind nur zulässig, wenn sie etwas ›nutzen‹. Freies Spielen und Tummeln im Sinne Rousseaus ist nunmehr verpönt: Gymnastik ist *Arbeit*, freilich »im Gewande der Freude« (GutsMuths; vgl. zu den Philanthropen Bernett 1971; Eichel et al. 1967ff. Bd. II: Kap. 1; E. König 1993; M. Krüger 1993; Nieser 1992: Kap. 4; Ueberhorst 1972ff. Bd. 3/1: 165-228).

4.11.1 Das Grundprinzip

Die Grundhaltung der Philanthropen – »Menschenfreunde« – ist diejenige, den Menschen verbessern zu können und zu sollen. In ihnen verkörpert sich ein ungeheurer Fortschrittsoptimismus – sie bilden einen Teil der bürgerlichen Reformpädagogik der Aufklärung und sind Ausdruck der damaligen Aufbruchstimmung.

Rousseau war ihr zentraler, oft ganz expliziter Anknüpfungspunkt; sie verfolgten ebenfalls das Anliegen einer *Körperpädagogik*, d.h. sie gehörten *als Aufklärer* zu der

›Minderheitsfraktion‹ der Aufklärung, die Kritik an einem intellektualistischen Bildungs- und Erziehungskonzept formulierten. Es handelt sich um einen Kreis von Pädagogen, die sich 1770 zusammenfanden und Rousseau in die pädagogische Wirklichkeit umsetzen wollten. Sie gründeten Musterschulen, die sogenannten Philanthropine, sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz. Berühmt geworden sind etwa die Philanthropine in Dessau (1774 von Basedow gegründet) und in Schnepfenthal (ab 1784 von Salzmann geleitet). Berühmt wurden auch Gerhard Ulrich Anton Vieth (1763-1836) und Johann Christoph Friedrich GutsMuths (1759-1839), vor allem durch ihre Schriften und Lehrbücher. Dabei ist GutsMuths schon eine Übergangsfigur zwischen philanthropischer Gymnastik und Jahnschem Turnen. Der frühe GutsMuths gehört zweifellos zu den Philanthropen; in seinen späteren Arbeiten (hauptsächlich im *Turnbuch für die Söhne des Vaterlandes* von 1817) hat er sich dann, vermeintlich oder tatsächlich, der Jahnschen Konzeption angenähert oder gar angeschlossen. Deshalb gibt es einige Interpreten, die ihn nicht mehr recht zu den Philanthropen zählen, oder sogar bezüglich seiner späteren Arbeiten von »Verrat an den eigenen Ideen« sprechen.

Ihre Grundannahme in Bezug auf den Menschen ist, wie bei Rousseau, die der *Perfektibilität* – die Annahme der *unbestimmbaren Verbesserbarkeit*. Die Betonung liegt dabei auf *Verbesserbarkeit*; dort ist gerade *nicht* von Perfektion die Rede, auch nicht als anzustrebendes Ideal. Der Aufruf geht vielmehr dahin, *niemals* von schon erreichter Perfektion auszugehen. *Unbestimmbare Verbesserbarkeit* meint, dass es *immer* möglich ist, sich noch weiter zu verbessern. Falls man hier überhaupt von ›perfekt‹ reden kann und darf, dann höchstens so, dass diejenigen ›perfekt‹ sind, die niemals sagen, dass sie perfekt seien, oder gar so tun. *Unbestimmbare Verbesserbarkeit* ist damit ein Aufruf in doppelte Richtung: *gegen* (einen missverstandenen) Rousseau der Aufruf, überhaupt aktiv eingreifend seine Talente zu schmieden, und zugleich der Aufruf, diese eigenen Anstrengungen zur Verbesserung *auf Dauer zu stellen* und sich nie mit dem erreichten Stand zufrieden zu geben.

Dabei zielt das Bemühen sehr nachdrücklich auf die je individuelle Entwicklung. In den Philanthropinen wurden extrem penibel alle möglichen Daten erhoben und dokumentiert, um den Entwicklungsstand der Schüler so genau als irgend möglich zu messen. Zudem gab es auch durchaus Wettkampfspiele, um noch brachliegende Verbesserungsmöglichkeiten aus den Schülern herauszukitzeln. Insofern könnte man auf die Idee kommen, dass die Philanthropine schon das Motto der Olympischen Spiele – *schneller, höher, stärker* – vorweggenommen hätten. Aber dem ist *nicht* so. Es geht dort nicht um einen Leistungsvergleich mit Anderen, und folglich geht es in keiner Weise darum, irgendwelche Mindestweiten, Mindesthöhen oder Mindestgeschwindigkeiten zu erreichen, geschweige dass es um Rekordmarken ging. Das Anliegen jener Protokollierung und auch noch des Wettstreits war mitnichten, besser zu sein oder zu werden als der Mitschüler, sondern es ging einzig und allein darum, für sich selber heute mindestens so gut zu sein wie gestern oder sogar besser. Probleme bekamen diejenigen, die sich auf dem Stand ihres Könnens ausruhten, und sei dieses Können noch so gut. Wenn dagegen jemand nur 1,50 m beim Weitsprung schafft,

sich aber ernsthaft bemüht, beim nächsten Mal 1,60 m zu springen, war alles in Ordnung.

Aus der Perfektibilität als Grundannahme in Bezug auf den Menschen ergibt sich also folgerichtig das unermüdliche Bemühen um die Verbesserung des Einzelnen als Kardinaltugend. Das entspricht sehr genau der damaligen bürgerlichen Interessenlage. Wenn die Stellung in der Gesellschaft nicht mehr ständisch vorbestimmt ist, sondern als selbst erarbeitet gilt, wenn also jeder nach seinen eigenen Leistungen bewertet wird oder doch so bewertet werden soll, dann ist der Aufruf zur permanenten Leistungsverbesserung nur konsequent. Die Kehrseite der gleichen Medaille liegt jedoch ebenfalls in dieser Annahme der unbestimmbaren Verbesserbarkeit: Wenn diese Leistungen prinzipiell immer besserbar sind, dann können (und müssen) Misserfolge als je eigenes Versagen interpretiert werden. Das wird von den Philanthropen noch dadurch zugespitzt, dass es ihnen allein und ausschließlich um das Individuum ging. Wer in einem *Wettkampf* verliert, der kann es noch auf die Wettkampfbedingungen oder auf den eben besseren Gegner schieben. Wer nur mit und für sich selber weiterkommen soll, der kann nur als Versager enden.

Ein kleiner Kommentar: An dieser Stelle ist wichtig festzuhalten, dass es diesen Unterschied zu Rousseau gibt und worin er besteht. *Warum* die Philanthropen diesen Schritt gemacht haben, oder gar: welche Konzeption denn wohl die richtigere ist, das ist *hier* jetzt nicht so wichtig. Es geht darum, die verschiedenen Konzeptionen zu charakterisieren, und nicht darum, sie zu bewerten. Die Charakteristik ist freilich die notwendige Voraussetzung, um sie angemessen bewerten zu können. Klar ist aber umgekehrt natürlich auch, dass solche anderen theoretischen Entscheidungen nicht einfach nach Lust und Laune getroffen werden. Es sind überhaupt nicht im strengen Sinne Entscheidungen, und es werden dort auch keine »Ansichten« vertreten. Dass es den Philanthropen um die je individuelle Entwicklung ging, kann und muss man daran ablesen, was sie in den Philanthropinen *praktiziert* haben und ggf. auch in Büchern kommentiert haben. Was Herr GutsMuths wohl für eine »Ansicht« hatte oder gar: was ihn persönlich trieb, das ist hier völlig uninteressant.

Solche Entscheidungen hängen z.B. davon ab, wo man hin guckt und was einem wichtig ist. Die Losung »einfach bewegen lassen« ist bei Rousseau orientiert an der bäuerlichen Lebensweise, und bedeutet dort gerade nicht, nichts zu tun oder »abwarten und Tee trinken«. GutsMuths dagegen hatte eher die Adels- und Bürgerkinder im Blick, und machte sich Sorgen um deren »gute« Entwicklung. In Adel und Bürgertum nämlich gab es eher die Sorge, man könne sich erniedrigen, wenn man es genauso tue wie die Bauern. Und deshalb war das »Körperleitbild« eher ausgerichtet auf weißen Teint und darauf, möglichst nicht draußen zu sein. Wenn man, wie GutsMuth, *das* im Blick hat, dann kann man darin ein Problem sehen oder sogar eine Gefahr der Verweichlichung des Körpers beschwören. Dann kritisiert man solches Tun der Bürger und propagiert eine Körperpädagogik im Sinne der Philanthropen. Und dann beklagt man wie GutsMuths, dass am Ende der von ihm vorgefundenen bürgerlichen Kindheit der Körper »ausgewachsen, aber nicht *ausgebildet*« war (zit. n. Eichel u.a. 1967ff, Bd. II [1973]: 24). Und schon ergibt sich das Bild, dass die Philanthropen *Kritiker* ihrer Zeit waren. Aber *diese* Kritik und die Konsequenz des Aufrufs zur unermüdlichen Verbesserung seiner selbst war eben zugleich sehr funktional für die damalige Zeit.

Und so finden sich ganz generell völlig unterschiedliche Bewertungen der Philanthropen. Man kann bei ihnen den Aspekt der Körperpädagogik betonen und die starke

Orientierung am Individuum; dann sieht man eine Orientierung an der eigenen Leistung und ihrer stetigen Verbesserung, die zugleich sehr human sei, weil sie auf den Vergleich mit anderen verzichte: Es ginge den Philanthropen doch gerade nicht um Leistung *gegen* die anderen, sondern nur um die je individuelle Leistung je für sich. Man kann aber auch betonen, dass das alles sehr funktional sei für die damalige Gesellschaft, und dass es gerade keine kritische Konzeption sei. Statt um die Gestaltung der Gesellschaft gehe es den Philanthropen vielmehr um eine Individualisierung der gesellschaftlichen Problemlage. Und das sei eine politische Ruhigstellung durch den Rückzug der Kritik ins Private. Für diese Interpretation spricht, dass die Philanthropen in der Regel, und zudem an prominenter Stelle, einen *materialen* Aufklärungsbegriff vertreten. Sie setzen *voraus*, dass es feststehende allgemeine Wahrheiten gibt, und ihr Problem ist alleine, einen richtigen Zugang zu diesen Wahrheiten zu bekommen: Man müsse nur gut genug hinsehen und gut genug denken, dann stößt man auf das Richtige – so das typische Bild materialer Aufklärung. »Vollendung erfahre die Erziehung [so Bahrddt] in der Fähigkeit, durch Selbstdenken allgemeine Wahrheiten zu erlangen.« (Nieser 1992: 169)

Klar scheint bei all dem dreierlei, und dies sollte man entschieden festhalten:

1. Die Philanthropen sind der Aufklärung zuzurechnen. Und damit standen sie sozusagen auf der Seite des gesellschaftlichen Fortschritts.
2. Sie gehörten zur Minderheitenfraktion der Aufklärung, der es ausdrücklich um die körperliche Seite der Erziehung ging. Auch das ist zunächst einmal ein Aspekt des gesellschaftlichen Fortschritts. Es wäre ein sehr *unhistorisches* Denken, wenn man nicht zur Kenntnis nimmt, dass der Schritt, auch den Körper des Menschen als etwas Veränderbares zu postulieren, ein Schritt der *Befreiung* war. Villaume (1787: 39) stellt die Frage, ob man »Fehler überhaupt, und insbesondere Naturfehler verbessern« könne, und er legt damit offen, dass die Heilbarkeit bestimmter Krankheiten gar nicht denkbar ist, wenn man nicht die Veränderbarkeit der Natur unterstellt. Dass daraus sofort auch durchaus problematische Konsequenzen gezogen werden – »Verdier schlägt vor, schon im Mutterleibe für die Bildung des Kindes zu sorgen. Darin hat er wohl recht« (ebd.: 41) –, ändert nichts daran, dass erst mit Idee der Veränderbarkeit der Natur bestimmte medizinische Maßnahmen in Frage kommen.
3. *Innerhalb* dieser Minderheitsfraktion der Aufklärung haben die Philanthropen ein *Gegenkonzept* zu Rousseau vertreten. Sie gingen einen deutlichen Schritt weg von einem reflexiven Bildungs- und Erziehungskonzept hin zu einem transitiven. Zweifellos geht es den Philanthropen um das Individuum, und in diesem Sinne mag man sagen, dass es ihnen um Selbst-Erziehung ging. Aber klarerweise ging es ihnen dabei um Selbst-Disziplinierung, und nicht um Selbst-Befreiung. – Ein sehr schönes Indiz dafür ist, dass Kant ein großer Befürworter der Philanthropen war,¹ während Herder ihr scharfer Kritiker war.²

¹ Kant wünscht »Erziehungsanstalten«, in denen, »weil wir thierische Geschöpfe nur durch Ausbildung zu Menschen gemacht werden, wir in kurzem ganz andere Menschen um uns sehen würden, wenn diejenige Erziehungsmethode allgemein in Schwang käme, die weislich aus der Natur

4.11.2 Vertiefung: Das Beispiel Villaume

Schon der Beginn des Buches Villaume (1787) ist sehr aussagekräftig: Der Körper ist im Vergleich zur Seele ohne eigene Dignität: er ist endlich, sterblich und hinsichtlich seiner Kräfte nur sehr begrenzt entwicklungsfähig. Demgegenüber ist die Seele unsterblich; sie ist zwar nicht unendlich in ihrer Kraft, aber doch »unbestimmbar« (ebd.: 6). Darin liegt eine feine Unterscheidung: Im Unterschied zu Gott ist die Seele des Menschen nicht perfekt (= nicht von unendlicher Kraft, d.h. nicht allwissend und allmächtig), aber doch derart, dass jede je konkret erreichte und realisierte Kraft überboten werden kann (= unbestimmbar). Es gibt daher keine prinzipielle Schranke ihrer Verbesserungsfähigkeit.

Die »unbestimmbare Verbesserbarkeit«, die Perfektibilität, von der die Philanthropen reden, bezieht sich also (bei Villaume) *nicht* auf den Körper, sondern auf die Seele. Die Kräfte des Körpers kann man zwar verbessern, aber doch nur sehr begrenzt: »Gesetzt er könne die Muskelkraft des Pferdes bekommen – er wird doch nimmermehr den Elephanten erreichen.« (ebd.: 5) Genau dieser Beschränktheit unterliegt die Seele aber nicht: »Aber die Seele kann mit ihrem Verstande, den Elephanten bändigen.« (ebd.) Und Villaume stellt die rein rhetorische Frage: »Wo ist der Punkt, von welchem man sagen könnte: *Weiter kann der Mensch nicht kommen!*« (ebd.: 6).

›Seele‹ bedeutet dort also zweierlei, und beides zugleich: Zum einen ist es ein Titel für das, was den Menschen von allen anderen Dingen der Natur unterscheidet, was in der Aufklärung typischerweise die ratio, der Verstand ist. Zum anderen, und beides wird genauso typisch miteinander identifiziert, bezeichnet ›Seele‹ dasjenige, was sich bei allen Veränderungen des Menschen als das Identische erweist, das den Menschen zum Menschen macht. Der Körper des Menschen ändert sich permanent, aber er ändert sich in einer solchen Weise, dass es dabei ein menschlicher Körper bleibt, der in all seinen Veränderungen nicht zum Tier, Engel, Teufel oder Gott wird. Erst der Tod ist dann eine ganz andere Sorte von Veränderung des Körpers. Solange der Körper aber lebt, solange ist die Seele das »Unsterbliche« des Körpers, denn sie verändert sich bei all diesen körperlichen Veränderungen nicht. Leibniz hatte das so ausgedrückt, dass die »Monaden« nur mit einem Schlag entstehen und vergehen können, sich also nicht allmählich verändern. In diesem Sinne ist die Seele »das Wesen des Menschen« (Villaume 1787: 5), und *daher* ist es den Philanthropen möglich, jene aufgezeigte Perfektibilität *der Seele* mit der Perfektibilität des Menschen gleich-

selbst gezogen und nicht von der alten Gewohnheit vorher und unerfahrener Zeitalter sklavisch nachgeahmt worden«. Er lobt ausdrücklich das Dessauische Philanthropin, »was diese Merkmale der Vortrefflichkeit an sich trägt« (Kant 1776/77: 449f.); vgl. Bennett 1971: 21.

² »Als neulich mein Schwager-Jäger hier war, erzählte er von einer neuen Methode, Eichenwälder in 10 Jahren zu machen, wie sie sonst nur in 50 oder 100 würden, daß man den jungen Eichen unter der Erde die Herzwurzel nehme, so schieße über der Erde alles in Stamm u. Äste – das ganze *Arcanum* des Basedowschen Planes liegt glaub ich darin, u. Ihm, den ich persönl. kenne, möcht' ich keine Kälber zu erziehen geben, geschweig Menschen.« (Herder 1776: 251); vgl. E. König 1989: 100; Prohl 1999: 37.

zusetzen, denn die Seele, nicht aber der Körper, macht den Menschen zum Menschen. Der Körper ist dort grundsätzlich nur Mittel, nur Werkzeug.

Wie schon erwähnt, betont Villaume ausdrücklich die Differenz zwischen Mensch und Gott: »Unendlich ist ihre [der Seele] Kraft freilich nicht, aber doch *unbestimmbar*.« (ebd.: 6) Für Villaume stimmt also nicht, wenn Eugen König (König 1993: 25) behauptet, die Philanthropen würden dem Menschen uneingeschränkte Mächtigkeit, ja »geradezu göttliche Allmacht« zusprechen. Die Philanthropen waren viel zu brav, um so ketzerisch sein zu können: Gott ist ja bereits allmächtig, also braucht und kann er sich auch gar nicht verbessern. Verbessern kann *und* muss sich nur der Mensch.

Dann jedoch – auf der Basis dieser klaren und eindeutigen, und auch nirgends wieder zurück genommenen Asymmetrie von Körper und Seele – postuliert Villaume auch eine umgekehrte Abhängigkeit der Seele von der Entwicklung des Körpers: Die Seele, besser: ihre Kräfte (denn sie selbst entwickelt sich gar nicht, da sie unsterblich ist) könne sich *nur* durch die Tätigkeit des Körpers entwickeln. »Freilich ist die Seele das Wesen, die eigentliche Kraft, der Leib ist nur Werkzeug. Aber er ist Werkzeug, einiges und universales Werkzeug, wodurch einzig und allein die Kräfte der Seele entwickelt werden und sich äußern können. Und ohne gutes Werkzeug kann der geschickteste Künstler nichts verrichten.« (ebd.: 7)

Villaume betont im direkten Anschluss selbst den entscheidenden Punkt: »Man bedenke dieses wohl – nicht bloß Werkzeug der Tätigkeit, sondern Werkzeug der Entwicklung und Vervollkommen der Kräfte!« (ebd.) Das bedeutet, dass der Körper nicht nur das notwendige Werkzeug ist, um die Vorstellungen der Seele in die Wirklichkeit umzusetzen. Das wäre banal und nicht eigens der Rede wert; in der Analogie: Es ist nicht besonders aufregend zu betonen, dass jeder Maler einen Pinsel benötigt, um malen zu können. Was aber weder banal noch selbstverständlich wäre, ist die These, dass der Gebrauch des Pinsels, also das Malen selbst, das Mittel ist, diejenige Vorstellung erst zu bilden, die der Maler von dem hat, was er malen will. Das aber ist in der Analogie das, was Villaume in Bezug auf das Verhältnis von Seele und Körper behauptet: Dass erst der Mittelgebrauch, also das körperliche Tun, dazu führt, die Kräfte der Seele zu entwickeln und zu vervollkommen. Also: Die These von Villaume ist nicht die Banalität, dass Menschen einen Körper benötigen, um ihre Vorhaben in die Tat umzusetzen, sondern dass sich im körperlichen Vollzug jene »Kräfte der Seele« erst bilden.

Das richtet sich kritisch gegen das damalige Schulwesen, das die körperliche Betätigung angeblich völlig vernachlässige und die Schüler nur mit Buchwissen vollstopfe. Das Motiv kennen Sie: Die Philanthropen gehören ebenfalls zu jener Gegenströmung der Aufklärung. Allerdings handelt es sich bei ihnen um ein instrumentelles Konzept, das den Gedanken der *Bildung* vernachlässigt.

Körperliche Entwicklung bekommt also ein großes Gewicht; aber nur deshalb, weil der Körper ein Mittel, ein Werkzeug ist. Zwar sei er nicht nur ein Mittel der Ausführung, sondern ein Mittel der Bildung der Seele (ohne körperliche Betätigung würden die Kräfte der Seele »ewig unentwickelt darin schlummern«; ebd.: 8), aber es geht nicht eigentlich darum, *den Körper* zu bilden. Dennoch redet Villaume davon, den Körper nicht »ungebildet« (ebd.: 17) zu lassen. Der Körper zu bilden, heißt dort

aber nichts anderes, als ihn zu üben (vgl. ebd.: 9), d.h. seinen *Werkzeug*charakter zu optimieren. Die sog. Bildung des Körpers bei Villaume ist nichts, was sich (im Sinne eines Herderschen Bildungsbegriffs) ergibt, sondern was aktiv hergestellt werden muss. Während Bildung im strikten Sinne unverfügbar ist, ist die sog. Bildung des Körpers bei Villaume herstellbar, d.h. verfügbar.

Der Körper müsse gebildet werden, damit 1. »die Seele durch ihn ihre Kräfte entwickeln könne«; 2. damit er guter und funktionierender Befehlsempfänger der Seele sein kann; und 3. damit er wohlgeordnet und gesittet-diszipliniert ist: damit er die Seele nicht »durch Schmerzen, durch übermäßige Gefühle und Wallungen des Blutes« und überschäumende Leidenschaften störe (vgl. ebd.: 25).

Die erste Frage dabei sei, und das richtet sich gegen Rousseau, ob man sich denn nicht einfach auf die Natur verlassen könne. Ist es denn nötig, »daß der Erzieher dabei Hand anlege und Kunst verwende?« (ebd.: 26) Die Antwort ist in grandioser Weise bezeichnend und verräterisch:

»Ich bin kein Freund von Aengstlichkeit und Künsteleien; ich bin auch versichert, daß mehrere Methoden gut seyn können. Die Wege der Natur sind nicht mathematische Linien ohne Breite; sondern große Wege, auf welchen man zuweilen etwas links oder rechts, abgehen kann, ohne das Ziel zu verfehlen. Freilich ist immer nur *eine* Linie die kürzeste, immer nur *ein* Pfad der beste. Der Nachtheil der andern ist kaum merklich. Allein es ist mir doch gewiß, daß man die Bildung des Körpers eben so wenig, als die Bildung des Verstandes und der Moralität, dem Ohngefähr überlassen dürfe.« (ebd.: 26f.)

Es gebe also nur *einen* guten Weg, d.h. *den* optimalen.

Villaume hat also das gleiche Problem wie schon Rousseau. In sogar vergleichbare Metaphorik thematisiert er das Verhältnis von Wachsen-lassen der Anlagen und pädagogischen Eingriffen. Rousseau richtete sich gegen ein aktives Eingreifen in den Erziehungsprozess in *dem* Sinne, dass der Pädagoge das Ergebnis seiner Bemühungen aktiv, zielgerichtet, technologisch herstellen will oder auch nur meint zu können. Das zerstört, so Rousseau, die Autonomie des Zöglings, der nur noch einer vorgegebenen Bahn folgen soll. Bei Villaume gibt es eine völlig andere Lösung: Aus einer Mischung von Missverständnis und Kritik wendet er sich gegen Rousseaus Konzept des ›einfach-Wachsen-Lassens‹. Der Kern von Rousseau – Bildung ist nicht herstellbar – geht dabei schlicht verloren um den Preis einer Technologisierung von Bildung und einer Disziplinierung des Körpers: Genau *eine* Linie ist die richtige, und auf die soll und muss der Pädagoge seine Zöglinge setzen. Da gibt es keinen Gedanken mehr von freier Selbstentwicklung, sondern es geht nur noch um Didaktik: Dass die Wege der Natur so breit seien, dass man durchaus auch mal abweichen kann, sofern man denn das *feststehende* Ziel erreicht. Es hängt dort, in den Worten von Verdier, ganz von dem Erzieher ab, den Körper seiner Zöglinge so zu bilden »wie der Modellierer eine Figur aus Wachs machen kann« (zit. nach ebd.: 38).

In Bezug auf den Körper ist die oben zitierte Charakterisierung von Eugen König also durchaus zutreffend. Philanthropen meinen, den Körper rein nach eigenem Bilde

formen zu können. In Bezug auf den Körper wännen sie den Erzieher gleichsam in Gottes Position: Den Körper nicht so zu bilden und nicht so zu beherrschen, wie man es sich vorgenommen hat, ist dort prinzipiell ein Zeichen von Schwäche und Versagen. Der ursprüngliche passivische Kerngehalt der Leidenschaften – dass Leidenschaften vom Menschen Besitz ergreifen und nicht umgekehrt – wird vollständig umgekehrt zu einem Modell der Beherrschung der Leidenschaften. Das wird u.a. und sehr schön auch daran sichtbar, dass Philanthropen keine Krankheiten als Schicksalsschläge kennen, die einem einfach zustoßen, ohne dass man für sie verantwortlich wäre. Die Notwendigkeit des Einsatzes von Medizin und Heilkunst gilt den Philanthropen immer als ein Zeichen mangelnder oder verfehlter (Vor-) Sorge (vgl. ebd.: 42, 43).

Und nicht zuletzt findet man auch bei Villaume eines der typischen Kennzeichen der Philanthropen: Die Selbststilisierung als Retter der Menschheit. Man hört den Heldengesang auf die eigene Heroik, dem allgemeinen zeitgenössischen Sitten- und Kulturverfall entgegenstehen zu müssen. Die Leute seien doch tatsächlich schon so verweichlicht, dass sie seinen (Villaumes) Kindern einen Hut kaufen, und zwar aus Mitleid, dass er sie ohne einen solchen auf die Straße lasse (vgl. ebd.: 30).

4.11.3 Der Konflikt Adel-Bürgertum

Die zentrale These von Bernett (1971) ist, dass die Philanthropen in der Rolle sind, eine Art Verträglichkeit zwischen feudalen und bürgerlichen Strukturen herzustellen, genauer gesagt: dies auf dem Feld der Erziehung zu bewerkstelligen. Es gehe ihnen also in irgendeiner Weise darum, Adelserziehung und bürgerliche Erziehung zusammenzuführen – und das heißt ja immer auch (das sagt Bernett nicht mehr), ein Bündnis zu schaffen zwischen Adel und Bürgertum gegen die Grundsatzkritik an der bürgerlichen Gesellschaft und gegen die Interessen der Arbeiterschaft.

Ein rein äußerliches und noch nicht sehr aussagekräftiges Indiz dafür besteht darin, dass die höfischen Exerzitien mindestens in Dessau noch selbstverständlicher Bestandteil der dort praktizierten Übungen waren. Aber worin bestand überhaupt das Problem bzw. der Konflikt?

Die Adelserziehung war eine Standeserziehung; die Philanthropen dagegen wollten sich, und generell: die bürgerliche Erziehung soll sich, an alle richten – ob in emanzipatorischer Absicht oder ob zur Befriedung, kann zunächst offen bleiben. Bürgerliche Erziehung richtet sich an die Staatsbürger, also an die Citoyens, also an alle Mitglieder der politischen Gesellschaft. Das ist einerseits ein Akt der Befreiung (von ständischen Schranken); andererseits geschieht das im Interesse der *Bürger* – und der Trick liegt darin, dass das Interesse der *Bürger* zum Interesse aller erklärt wird. Das ist das Vehikel der Ausgrenzung der Arbeiterschaft. Jetzt aber geht es um das Verhältnis zum Adel.

Aus der Adelserziehung übernehmen die Philanthropen das Moment der Selbstdistanzierung, der ›Anstandserziehung‹. Es geht wie gezeigt darum, den Körper zu beherrschen – die Seele vor zu viel Leidenschaft und körperlicher Aufruhr zu schützen. Etwas paradox ausgedrückt: Die Seele muss sich den Körper vom Leibe halten. Und dazu war die adelige Positur ein Vorbild, denn dort wurde ein solcher Abstand

der körperlichen Haltung zu den körperlichen Regungen praktiziert. Das Problem liegt darin, dass dieser Anstand ein adeliges *Privileg* und ein Unterscheidungsmerkmal war: nichts anderes heißt ja Standeserziehung. Dieses Privileg soll nun aber für alle gelten. Das ist, so viel kann man ahnen, nicht ohne Brüche möglich, weil es jener Adelserziehung eben mitnichten äußerlich war, eine Standeserziehung zu sein. Folglich kann man nicht erwarten, dass man die Mittel einer solchen Erziehung einfach aus dem adeligen Kontext herauslöst, um sie in einen anderen gesellschaftlichen Kontext einzupflanzen. Was mit und durch die Philanthropen geschieht bzw. eingeleitet wird, sei, so Bernett, eine Verbürgerlichung der Adelserziehung.

Hinter diesem Konflikt steckt aber durchaus auch ein Dilemma des bürgerlichen Anliegens selbst. Mit der Betonung der eigenen Leistung, der Selbstverantwortung kommt es zu einer Individualisierung und Privatisierung des Gewissens-Begriffs (ausführlicher Kittsteiner 1991). Die Beurteilungsinstanz für das, was man tut, wird jetzt zunehmend ein in das eigene Innere verlagerte Gewissen. Andererseits kann man den öffentlichen ›Anteil‹ des Gewissens-Begriffs nicht völlig aufgeben, sonst könnte jeder tun und lassen, was er will, und bräuchte sich nur auf sein reines Gewissen berufen. Eine rein ins Innere verlagerte Beurteilungsinstanz des eigenen Handelns wäre ganz allein mit sich und wäre damit keine Beurteilungsinstanz mehr. Insofern muss sich ein reines Gewissen auch in einem äußeren ›anständigen‹, d.h. gesellschaftlich akzeptablen Verhalten zeigen. Und genau das war die philanthropische Grundidee: Den Körper als Werkzeug, sogar als einzig mögliches und notwendiges für die Vervollkommnung der Seele einzusetzen. Dann nämlich beruht »die Moralität der Seele auf der Beschaffenheit des Körpers« (Villaume 1787: 8), und folglich fungiert der Körper auch als ein sichtbares Symptom für die moralische Beschaffenheit der Seele.

Rückbezug: Dieser öffentliche, überindividuelle ›Anteil‹ des Gewissens macht, dass es von vornherein ein Missverständnis ist, wenn man Rousseaus Rede von Selbstbestimmung und Eigenentwicklung als Aufforderung dazu liest, jeder und jede Einzelne könne tun und lassen, was er oder sie selber will. Selbstbestimmung ist derjenige Akt, sich frei für oder gegen eine bereits praktizierte allgemeine Sitte zu entscheiden, also niemals eine Entscheidung zu X-Beliebigen nur aus eigenem Wollen heraus.

Bernett ist nun entschieden der Meinung, dass es den Philanthropen nicht gelingt, diesen widerstreitenden Anforderungen gerecht zu werden. Die unterschiedlichen Elemente – adelige und bürgerliche Kultur, Tendenz zur Verinnerlichung des Gewissens und Notwendigkeit einer äußeren Kontrolle – blieben als unverträgliche Elemente nebeneinander stehen, und es gelinge den Philanthropen gerade nicht, eine eigene und eigenständige bürgerliche Haltung zu entwickeln. Stattdessen komme es zu einer Art kleingeistiger Anbiederung an die Adelserziehung, was Bernett als typisches Kleinbürgertum charakterisiert – und man darf dabei durchaus Spießertum mithören.

Der Kern des Konflikts besteht darin, dass die Bürger ein Hohelied eigener Arbeit singen müssen, während Adelige nicht zu arbeiten brauchen. Adelige lassen arbeiten

und können sich ganz der Repräsentation ihrer selbst widmen. Das hat eine sehr entscheidende Konsequenz: Dort, wo am Hofe ›Anstand‹ gepflegt wird, hat das gar keinen Nutzen für irgendwas, sondern ist einfach adeliger Lebensstil, der rein als solcher gepflegt wird. Der adelige Stil ist Ausdruck der eigenen Wertigkeit, und natürlich zugleich Ausdruck der eigenen vermeintlichen Höherwertigkeit. Für die Bürger dagegen kommt alles darauf an, nützlich für irgendwas zu sein.³

»Es ist das eigentümliche Schicksal der Philanthropen, daß sie im Grenzbezirk dieser beiden Kulturwelten agieren. Ihre Anstandserziehung ist dem bürgerlichen Wesen unangemessen: der Wille zur Brauchbarkeit, Gemeinnützigkeit und Normalität widerstrebt dem Bedürfnis nach Repräsentation.« (Bernett 1971: 59) Formelhaft ausgedrückt: In der Adelskultur ist die Repräsentation des Körpers Selbstzweck; in der bürgerlichen Kultur ist der Körper Mittel zu einem anderen Zweck, also nützlich.

Dieser Aspekt der ausschließlichen Nützlichkeit zeigt sich wohl am deutlichsten in GutsMuths' Definition der Körperübungen: »Gymnastik ist Arbeit im Gewande jugendlicher Freude.« (nach Denk & Hecker 1981: 81)

4.11.4 Verwissenschaftlichung des Körpers

Bei Eugen König ist dieser Punkt der Körperpädagogik als reiner Nutzenveranstaltung – dass es den Philanthropen um die Verfügbarkeit über den Körper ging – noch eindringlicher und deutlicher herausgearbeitet. Für König zeigt sich in dem Anliegen, über den Körper verfügen zu wollen, ein Wille zur Beherrschung des Körpers, und d.h. zu dessen Disziplinierung bzw. Kontrolle. Der Körper soll in und auf genau einem Pfad funktionieren (s.o. die Äußerung von Villaume), und dazu muss alles Störende unterdrückt werden. Dieses Störende stört die gut funktionierende Arbeitskraft, und all das, was da stört, bekommt den Titel des Übermäßigen und Extremen.

Was bei den Philanthropen deutlich in den Mittelpunkt rückt, ist die Notwendigkeit, etwas über den Körper wissen zu müssen, um ihn verändern zu können und um zielsicher die Seele gestalten zu können. Für Rousseau war völlig hinreichend, dass die Kinder und Erwachsenen sich körperlich betätigen. Die Grundüberzeugung, dass das, was dabei herauskommt, sowieso nicht fabrizierbar ist, brauchte kein Wissen darum (oder verhinderte es geradezu), wie körperliche Bewegungsvollzüge funktionieren. Wer aber zielgerichtet verändern will, der benötigt ein Wissen um die wirkenden Mechanismen.

Der zweite Schritt, den die Philanthropen dann konsequenterweise gehen, ist darin schon angelegt. Es reicht nicht einfach ein Wissen, sondern diese Gestaltung des Körpers mit und gegen seine eigene Widerständigkeit verlangt praktisches Handeln, d.h. Operationalisierungen, Techniken seiner Gestaltung. Den menschlichen Körper als Maschine *zu denken*, war schon vorher üblich, spätestens seit Bacon und Descartes. Sehr berühmt wurde La Mettrie in einer gleichnamigen Schrift 1748. Jetzt aber

³ Eine sehr schöne Charakterisierung findet sich bei Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 5. Buch, 3. Kap.: »Wenn der Edelmann durch die Darstellung seiner Person alles gibt, so gibt der Bürger durch seine Person nichts und soll nichts geben. Jener darf und soll scheinen; dieser soll nur sein, und was er scheinen will, ist lächerlich oder abgeschmackt. Jener soll tun und wirken, dieser soll leisten und schaffen.«

wird der Mensch nicht nur als Maschine gedacht, sondern zunehmend auch als Maschine behandelt. König fasst es so zusammen:

»Philanthropische Leibeserziehung ist normierende, wissenschaftlich-produktive Arbeit am Körper des Menschen zwecks Optimierung seines Bewegungsapparates und Maximierung seiner Leistungsfähigkeit.« (E. König 1993: 36) – »Die Philanthropen entdecken den Körper als pädagogische Kategorie, indem sie ihn zum pädagogischen Objekt wissenschaftlichen Wissens und damit zur Maschine machen.« (ebd.: 37)

Das alles zeigt sich sehr konkret an den praktizierten Körperübungen selbst. Der erste, und keineswegs triviale Punkt, liegt bereits darin, dass es sich bei philanthropischer Gymnastik eben um *Übungen* handelt, also um methodisch angeleitete Körperbewegungen, und z.B. nicht um freies Spiel. Ganz explizit sollen all diejenigen Spiele »verächtlich« gemacht werden, die bloß dem Zeitvertreib dienen und nicht einem konkreten Zweck. Oberflächlich gesehen finden also durchaus Spiele statt, aber das sind nicht eigentlich freie Spiele, sondern auch dort soll »Arbeit am Körper« praktiziert werden.

4.11.5 Die Disziplinierung des Körpers

Die mit diesem Anliegen der Beherrschung des Körpers einhergehende Disziplinierung zeigt sich wohl am deutlichsten in der Anti-Onanie-Kampagne (vgl. Richartz 1992; Meyer-Drawe 2004).

Ausgangspunkt ist die Behauptung der Philanthropen, dass es einen engen Zusammenhang von Moralität und Körperbeschaffenheit gebe – »Anstand« zeige sich am Körper und ein »anständiges« Verhalten bewirke auch eine anständige Seele (s.o.). Der Zusammenhang liegt im Kern darin, dass eine einseitig intellektuelle Bildung bestenfalls zu Einsichten verhilft, womit aber noch nicht geleistet ist, dass diese Einsichten auch praktisch umgesetzt werden. Daraus ziehen die Philanthropen den Schluss, dass man lernen müsse, seinen Körper zu beherrschen. Das gilt dann einerseits als Minimalbedingung, um überhaupt »anständig« handeln zu können; andererseits gilt solche Körperbeherrschung als geeignetes Mittel, seinen Körper vor dem »Unanständigen« zu bewahren. Wer seinen Körper übt, komme nicht auf »dumme Gedanken«. Und als besonders dumm galten den Philanthropen Gedanken an körperliche Lüste.

Die Onanie galt als »Seuche«, als »im finstern schleichende Pest« (Salzmann). Diese Seuche zeige sich in blasser Gesichtsfarbe, schlaffer Muskulatur, in einem matten Körper ohne Ausdauer. Die Diagnose ist also ein körperlicher Verfall aufgrund der Erschlaffung der Seelenkräfte. Die Folgen seien Trübsinn, Mattigkeit, Mutlosigkeit und Hypochondrie; und das sind exakt die gleichen Folgen, die auch aus einer »weichlichen Erziehung« folgen. Onanie zerstöre Gesundheit, Kraft, Heiterkeit, Genuss des Lebens und die Achtung der Menschen.

Der Sport und seine Folgen sind nun exakt das Gegenbild zur Onanie: Frisch, fromm, fröhlich und frei. Was aber hält diese Symptome zusammen? Was daran ist das Thema? Sich gehen zu lassen oder sich hängen zu lassen ist ein Verlust von Körperkontrolle, die durchaus drastisch beschrieben wird: »die unnatürliche Erziehung

der edelsten Säfte (...) ist wahre Castration« (Salzmann) (vgl. ausführlicher und mit Belegen Richartz 1992: 65-67).

Der Gestus der moralischen Empörung, der sich damals gegen die Onanie richtete und sich heute eher gegen die Dicken oder sonstwie ›Unsportlichen‹ richtet, ist ein Vehikel im Dienste anderer Interessen. Dass es ein Wert als solcher oder auch schlicht eine ›schöne Sache‹ ist, seinen Körper zu beherrschen, muss man nicht bestreiten. Einem Turmspringer zuzusehen, kann zweifellos ein Vergnügen sein, und man kann ahnen, dass es auch solchen Sportlern Vergnügen bereiten kann. Trivialerweise erreicht man ein solches Ausmaß an Körperbeherrschung nicht ohne dafür sehr diszipliniert zu trainieren. – Das alles hat noch nichts mit einer Disziplinierung des Körpers, d.h. mit einer solchen Kontrolle des Körpers zu tun, wie sie Anliegen der Philanthropen war. Das Anliegen, den Körper beherrschen zu wollen, gerät dann und dadurch zur *Körperdisziplinierung*, dass die Körperbeherrschung gerade nicht als Selbstzweck verfolgt wird, sondern als Auftragsarbeit für einen ganz anderen Zweck betrieben wird – generell für den Zweck, nicht auf dumme Gedanken zu kommen. Der Gegenbegriff zu ›Körperdisziplinierung‹ ist daher nicht irgendeine Form der Vernachlässigung des Körpers, sondern jede Form des *leidenschaftlichen* Umgangs mit dem Körper. Der Kerngehalt einer ›Leidenschaft‹ in traditioneller Bedeutung dieses Begriffs ist ein *passives* Moment: Sie betreffen die handelnde Person – sie »überkommen einen« – und es ist gerade nicht so, dass man sie *restlos* beherrschen kann. ›Körperdisziplinierung‹ steht damit gegen jede Form der Phantasie, Ekstase, Rauschhaftigkeit, sprich: Unplanbarkeit im Umgang mit dem Körper. Das ist das Schreckensbild, das die Philanthropen beschwören: Jede Abweichung von den Plänen, die man sich einmal vorgenommen hat, lässt Raum für die ›dummen Gedanken‹. Den Körper zu disziplinieren heißt, ihn als einen berechenbaren zu behandeln. Jene Wallungen der Leidenschaften, vor denen die Philanthropen so eindringlich warnen, sind selbstverständlich nicht ein moralisches Problem, sondern ein Problem des frag- und kritiklosen Funktionierens. »Phantasien sind sozusagen Motoren der Erhitzung« (Richartz 1992: 67); und die Warnung geht dahin, den Anfängen »der Einbildungskraft zu wehren. Widersetzt man sich nicht dem ersten Gedanken und lässt sich nur verführen, diesem ersten Gedanken einen Augenblick nachzuhängen, so sind nachher alle Mittel umsonst.« (Salzmann, zit. nach ebd.)

4.11.6 Zusammenfassende Kurzcharakteristik

Um noch einmal den Bogen zu schlagen: Es macht den Grundgehalt der Philanthropen aus, und darin besteht ein zentraler Unterschied, ja Gegensatz zu Rousseau, dass sie ein aktives Eingreifen und Gestalten des Erziehungsprozesses propagieren. Die Philanthropen wenden sich nachdrücklich *gegen* Rousseaus Konzept der negativen Pädagogik. Sie begreifen und verurteilen dieses Konzept als einen Ansatz, die eigenen Anlagen einfach wachsen zu lassen. Stattdessen fordern sie ausdrücklich dazu auf, etwas aus seinen Talenten zu machen. Das Rousseausche Konzept gilt ihnen geradezu als Aufruf, die eigenen Talente verkümmern zu lassen.

Damit liegt hier ein besonders schönes, und in mancher Hinsicht typisches Beispiel dafür vor, wie Entwicklungsprozesse verlaufen. Die Philanthropen greifen ein

Problem auf, das sich in der Tat mit dem Ansatz von Rousseau stellt bzw. welches man mit Rousseaus Ansatz haben kann. Aber sie zielen dabei an der eigentlichen Pointe Rousseaus vorbei; nirgends greifen sie die sachlichen Gründe auf, die dem Rousseauschen Anliegen einer negativen Pädagogik zugrunde liegen, geschweige dass sie sich diese Gründe zu eigen machen. Die Philanthropen haben keinerlei Problem mit einer positiven Pädagogik, und das ist geradezu ein Verrat an Rousseau. Dadurch geben sie das Anliegen körperlicher *Bildung* auf, und propagieren die Leibesübungen als nützliches Instrument der Selbst-Disziplinierung.

Man kann und muss daher eine Ambivalenz in den Konzepten der Philanthropen feststellen. Ihre Weiterentwicklung und Abkehr von Rousseau ist ein Fortschritt, aber dieser Fortschritt ist zugleich ein Schritt des Rückzuges ins Private und insofern herrschaftstechnisch funktional. Diese Ambivalenz lässt sich exemplarisch an ihrer Auffassung zu ›Krankheit‹ aufzeigen: Der ungeheure Schritt des Fortschritts liegt darin, dass nunmehr auch die menschliche Natur als veränderbar unterstellt wird. Es wird nunmehr (offensiv) denkbar, dass die menschliche Natur kein gottgegebenes Schicksal ist, sondern dass man selbst körperliche ›Missbildungen‹ behandeln, d.h. *als Krankheit* denken kann (vgl. Villaume 1787: 38-42).⁴ Heutzutage ist uns dieses Denken so selbstverständlich, dass wir wohl nur noch schwer ermessen können, welcher Schritt der Befreiung das war. Das bedeutet freilich zugleich und ineins, dass die Philanthropen keinerlei ›Schicksal‹ in Bezug auf die menschliche Natur mehr kennen und insofern das einzelne Individuum gleichsam ohne Rest für seinen körperlichen Zustand verantwortlich machen. Heilkunst sei gewöhnlich nur dann gefragt, wenn vorher menschliche Fehler aufgetreten seien. Das ist im Prinzip so, als würde man das einzelne Individuum für den hohen Ozongehalt der Luft und folglich auch für das damit einhergehende körperliche Unwohlsein verantwortlich machen.

4.12 Jahnsches Turnen

Das hervorstechende Charakteristikum der deutschen Turnbewegung im 19. Jahrhundert, wie sie sich mit dem Namen Jahn verbindet, ist das der institutionalisierten Öffentlichkeit: Körperkulturelle Bewegung findet nunmehr in *Vereinen* statt. Darin liegt der qualitative Unterschied sowohl zu Rousseau als auch zu den Philanthropen.

Dieser Unterschied macht sich auch im *pädagogischen* Konzept geltend: Das Turnen ist, im Unterschied zu Rousseau, tatsächlich lehr- und lernbar. Es ist eine *Kunst*(lehre); aber das Turnen bleibt Rousseau darin treu, dass es nicht, wie in den Philanthropinen, zu einem Instrument zur Erreichung vorgegebener fester Erzie-

⁴ Das ist ein Schritt über die Auffassungen der frühen Neuzeit hinaus. Auch dort, etwa bei Pico della Mirandola, wird der Mensch als ein eingreifendes und gestaltendes Wesen gedacht; es macht dort seine Natur aus, sein Leben selber führen zu können und zu müssen. Aber all das gilt innerhalb des Rahmens einer vorgegebenen kosmischen Ordnung. Bei den Philanthropen gilt gerade auch das als veränderbar, was vorher noch als gegeben galt. Es ist ein entscheidender Unterschied, ob man wie in der frühen Neuzeit meint, vorgegebene Naturprozesse für eigene Zwecke nutzen und weiterentwickeln zu können, oder ob Natur als Rohmaterial des eigenen Gestaltungswillens gilt.

hungsinhalte wird. Es propagiert »Menschlichmachung durch Erregung eigener Selbsttätigkeit« (Jahn 1810: 90). Gemeinsam ist freilich allen drei Ansätzen, ein körperpädagogisches Programm sein zu wollen:

»Die Turnkunst soll die verloren gegangene Gleichmäßigkeit der menschlichen Bildung wieder herstellen, der bloß einseitigen Vergeistigung die wahre Leibhaftigkeit zuordnen, der Überverfeinerung in der wiedergewonnenen Mannlichkeit das nothwendige Gegengewicht geben, und im jugendlichen Zusammenleben den ganzen Menschen umfassen und ergreifen.« (Jahn & Eiselen 1816: 209)

Seine Grenze findet das körperpädagogische Programm Jahns dort, wo es um die für jede Erziehung notwendige Richtschnur, um das für Bildung notwendige Maß geht. Auf die Frage, was das Anliegen und Ziel jener Selbsterziehung sei, ist Jahn von keinerlei Zurückhaltung getrübt. Dass selber unklar und *umstritten* sein könnte, was denn wohl ein »vollkommener Mensch« sei, dieser Gedanke scheint Jahn vollkommen fremd: Volkserziehung ist ein »Heilungsverfahren« (Jahn 1810: 94), und er, der Arzt Jahn, weiß unumstößlich gewiss, was ein gesundes Volk wohl sei. Und so ist denn auch »klar«, worauf die »Selbsttätigkeit des Menschlichmachens hinausläuft: »Volkserziehung soll das Urbild eines vollkommenen Menschen, Bürgers und Volksgliedes in jedem Einzelwesen verwirklichen.« (ebd.) – Hier entspringt die ganze Problematik des Jahnschen Turnkonzeptes: Ein »vollkommener Mensch« ist bei und für Jahn vor allem ein entschieden Deutscher, ein Nationalist. Dem Programm geht es um die »Verbannung der Ausländerei« (Jahn 1810: insbes. 162f.).

4.12.1 Grundcharakteristika des Turnens im Überblick

Turnen ist der Name für ein umfassendes Programm von Körperkultur. Unser heutiges Gerätturnen steht zwar in gewisser Hinsicht in der Tradition des Jahnschen Turnens, aber das Wort *Turnen* meint etwas ganz anderes. Zum Turnen im Jahnschen Sinne gehört z.B. klarerweise das Schwimmen dazu. Ein Blick in die *Turnkunst* (Jahn & Eiselen 1816) belehrt: Zu den Turnübungen gehören Gehen, Laufen, Springen, Schwingen, Schweben, Reckübungen, Barrenübungen, Klettern, Werfen, Ziehen, Schieben, Heben, Tragen, Strecken, Ringen, Sprung im Reifen, Sprung im Seile. Dort nicht aufgelistet, aber erklärtermaßen dazu gehören »Fechten, Schwimmen, Reiten, Tanzen, die Kriegsübungen für die Jugend, Kopfübern oder Luftspringen und Schlittschuhlaufen« (ebd.: XIII). Hinzu kommen die Turnspiele.

»Das Turnen begann im Sommer 1810.« (Eisenberg 2000: 129) Seine erste institutionalisierte Form erhielt das Turnen 1811 durch die Umzäunung eines Platzes auf der Hasenheide in Berlin (ebd.: 130) – des »ersten Turnplatz[es] in Deutschland« (M. Krüger 1993: 67) – und die Gründung der »Berliner Turngesellschaft« durch Jahn (Düding 1997: 81).

»Jetzt wurden im Freien, öffentlich und vor jedermanns Augen von Knaben und Jünglingen mancherlei Leibesübungen unter dem Namen *Turnkunst* in Gesellschaft betrieben. Damals kamen die Benennungen *Turnkunst*, *turnen*, *Turner*, *Turnplatz* und ähnliche mit einander zugleich auf.« (Jahn & Eiselen 1816: IV)

»Nach Beendigung des Sommerturnens von 1812, bildete sich zur wissenschaftlichen Erforschung und kunstgerechten Begründung des Turnwesens aus den Turnfertigsten und Allgemeingebildeten eine Art Turnkünstler-Verein.« (ebd.: VI)

Das Jahnsche Turnen knüpft an die Gymnastik der Philanthropen an. Auch Jahn geht es um die Bildung des Körpers in einem aufklärerisch-reformerischen Geist, und er übernimmt sogar einen Großteil der auch von den Philanthropen praktizierten Übungen. Lediglich Übungen am Barren und Reck – zwei neue, bisher nicht genannte Turngeräte – kamen hinzu (vgl. Krüger 1993: 52). Insofern ist es auch von dieser Seite aus plausibel, GutsMuths als eine Übergangs- und Vermittlungsfigur zwischen Gymnastik und Turnen anzusehen. Jahn knüpft freilich genauso wesentlich an Grundüberzeugungen hinsichtlich von Bildung und Erziehung an, die von Rousseau und Herder geprägt sind. Etwas formelhaft gesagt: Das Jahnsche Turnen übernimmt die *Leibesübungen* von den Philanthropen, um den Erziehungsprozess *gestalten* zu können, und es übernimmt das Motiv des *freien Spielens*, weil auch dem Jahnschen Turnen eine positive Pädagogik (s. Vorlesung 4.5) äußerst suspekt ist. Das Jahnsche Turnen teilt also den von Rousseau und Herder bekannten Grundsatz, dass eine *Haltung* im Leben zum Leben nicht ausgebildet, sondern nur gebildet werden könne, dass eine *Haltung* nicht planmäßig hergestellt werden könne, dass die Bildung einer Haltung nicht Sache der »Schule«, sondern des »Lebens« bzw. der *Welterfahrung* ist.⁵ Das Jahnsche Turnen kennt im engeren Sinne keinen Erzieher, sondern eher Anleiter – »Vorturner« – innerhalb eines Kreises von (vermeintlich) Gleichen. Das traf offenbar gerade auch auf die Person Jahn zu, der von seinem Zeitgenossen und Schüler Maßmann eher als »eine Art Banden- und Jugendführer« denn als »Lehrer und Erzieher« beschrieben wurde (M. Krüger 1993: 45). Um *das* zu dokumentieren, wird einiger symbolischer Aufwand getrieben: Turner sollen »nur in grau leinener Turntracht auf den Turnplatz kommen« (Jahn & Eiselen 1816: 235), als Anrede herrscht das »Du«, und Jahn wird nicht müde zu betonen, dass die Weiterentwicklung des Turnens, die Entwicklung neuer Übungen und Spiele, eine *gemeinschaftliche* Sache ist. Es sei »nicht mehr genau auszumitteln, wer dies und wer das zuerst entdeckt, erfunden, ersonnen, versucht, erprobt und vorgemacht« (ebd.: V). Das gilt auch für die Gestaltung des Turnplatzes: »Wenn auch zuerst nur Einer als Bauherr den Plan entworfen, so haben doch Meister, Gesellen, Lehrlinge und Handlanger treu und redlich gearbeitet und das Ihrige mit Blick und Schick beigetragen. Das ist nicht ins Einzelne zu verzetteln.« (ebd.: Xf.) Das Jahnsche Turnen setzt programmatisch auf Anleitung zur Selbstentwicklung, aber das – hier liegt ein entscheidender Unterschied zu Rousseau – könne nicht als Selbstentwicklung von Einzelnen verstanden geschweige praktiziert werden, sondern nur als Selbstentwicklung einer Gemeinschaft:

»So erzieht sich die Jugend auf eigenem und geselligem Wege in kindlicher Gemeinde, und lebt sich Bill und Recht ins Herz hinein.« (Jahn & Eiselen 1816: 170)

⁵ Das, was ich als den Unterschied von Ausbildung und Bildung bezeichnet habe, konnte damals mit dem Unterschied von »Schule« und »Leben« oder auch, wie etwa bei Kant, mit dem Unterschied von »Schulbegriffen« und »Weltbegriffen« gefasst werden (s.u. das Jahn-Zitat, das diese Entgegensetzung ebenfalls bemüht).

Jahn bestand auf einer Namensänderung. Die praktizierte Leibeserziehung sollte nicht mehr, wie noch bei den Philanthropen, *Gymnastik*, sondern *Turnen* heißen. Das ist keineswegs bloß ein Streit um Worte, denn dahinter verbirgt sich tatsächlich eine andere Sache. Vier Charakteristika dieses Unterschieds können angegeben werden:

1. Die Form der praktizierten Körperbewegungen ist anders. Verschmähten die Philanthropen noch jedes freie Spiel, das nicht im klaren Dienste eines Nutzens stand, so halten sie bei Jahn wieder Einzug. Das Turnen sei »ein wildes Spielen und Tummeln von Schülern und Studenten Berlins unter Jahns Leitung« gewesen, so Krüger (1993: 67). In dieser Hinsicht stand das Turnen den Grundideen Rousseaus sehr viel näher als dem Stil der Philanthropen.

»Zur Turnkunst gehören sehr wesentlich die *Turnspiele*. Sie schließen sich genau an die Turnübungen, und bilden mit ihnen zusammen eine große Ringelkette. Ohne Turnspiele kann das Turnwesen nicht gedeihen, ohne Spielplatz ist ein Turnplatz gar nicht zu denken. [...] In jeder Turnübung liegt eine Schule, obschon die freie Aneignung der Kraft hier bei weitem größer ist als anderswo; in jedem echten Turnspiel regt sich eine Welt. So machen Turnspiele den Übergang zum größeren Volksleben, und führen den Reigen der Jugend. In ihnen lebt ein geselliger freudiger lebensfrischer Wettkampf. Hier paart sich Arbeit und Lust, und Ernst und Jubel. Da lernt die Jugend von klein auf, gleiches Recht und Gesetz mit andern halten. Da hat sie Brauch, Sitte, Ziem und Schick im lebendigen Anschauen vor Augen. Frühe mit seines Gleichen, und unter seines Gleichen leben ist die Wiege der Größe für den Mann. Jeder Einling verirrt so leicht zur Selbstsucht, wozu den Gespielen die Gespielschaft nicht kommen lässt.« (Jahn & Eiselen 1816: 169f.)

2. Der ›Geist‹ der Körperpädagogik ändert sich: Jahnsches Turnen praktiziert die Spiele und gymnastischen Übungen im Geiste der Nation, während die philanthropische Gymnastik die gymnastischen Übungen im Geiste (der Disziplinierung) des Individuums praktiziert. Dabei ist dieser je andere Geist weniger Resultat einer anderen »theoretischen Begründung« (so Düding 1997: 81f.), als vielmehr ein aufzeigbarer Unterschied der je anders vollzogenen Praktiken, eben ein anderer Geist.
3. Die Organisationsform ist eine andere: Turnen findet in öffentlichen Vereinen statt und richtet sich an alle, während die philanthropische Gymnastik in privaten Schulen und Internaten stattfand. So sehr sich die Philanthropen dem Anliegen nach an alle wandten, so blieb es doch faktisch ein elitäres Unternehmen, das viele ausschloss. Gymnastik fand buchstäblich und symbolisch drinnen, *in* der Schule statt, das Turnen dagegen draußen, auf dem Turnplatz. Die Umzäunung des Turnplatzes wirkte nicht ausschließend, sondern öffnend – also nicht analog zu einer Umgrenzungsmauer, sondern analog zu einer Bühnenrampe bzw. einem ›Stadion‹. Der abgegrenzte Turnplatz hob das Geschehen ins Blickfeld, und war damit eine Ein-, und keine Ausladung. Das zeigt sich an der stetig wachsenden Zahl der Turner – »Im Sommer 1817 war der Übungsbetrieb so weit durchorganisiert, dass 1400 bis 1600 junge Leute gleichzeitig üben konnten« (Eisenberg 2000: 130) – als auch an der der Zuschauer – im Jahr 1813 versammelten sich anlässlich einer Schauvorführung angeblich 10.000 Menschen auf der Hasenheide (vgl. ebd.).
4. Die Turnbewegung ist eingebettet in eine umfassendere soziale Bewegung: »Die Geburtsstunde der Turnbewegung und die des modernen deutschen Nationalismus sind fast identisch.« (Düding 1997: 81) – Auch hier ist nicht gemeint, dass beide Bewegungen unabhängig voneinander existieren, um sich dann ›wechselseitig‹ zu

nutzen und zu stärken. Vielmehr ist es so, dass beide Bewegungen gar nicht unabhängig voneinander existieren (vgl. Düding 1997; s.u. 4.12.3), und hier liegt eine Analogie zum Verhältnis von *athletics* und bürgerlichen Mittelschichten in England (zu den *athletics* s. Vorlesung 6.7).⁶

4.12.2 Öffentlichkeit und Turnen im Geiste der Nation

Eisenberg formuliert eine sehr bestechende Vermutung, die sie leider m.E. nicht konsequent verfolgt: Die Ausgangsbedingung zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist die, dass es eigentlich gar keine funktionierende Öffentlichkeit in Deutschland gibt. Sie nennt drei Charakteristika: 1. Deutschland ist keine einheitliche Nation, sondern ein Bund aus zahllosen kleinen König-, Fürsten- und Herzogtümern; 2. die ökonomische Entwicklung hängt z.B. der englischen weit hinterher: die Landwirtschaft ist immer noch sehr dominant, während Industrie und Handel noch unterentwickelt waren; 3. es herrschte eine strikte soziale Abgrenzungen der Stände vor, begleitet von weitgehender Rechtlosigkeit der unteren Schichten. All das machte aus, dass es keinen öffentlichen sozialen Verkehr gab. Wenn in einer solchen Situation jemand zum Nationalhelden wird, liegt die Vermutung nahe, dass das nicht einfach nur deshalb so ist, weil Jahn zweifellos eine bemerkenswerte, faszinierende, schillernde, provozierende Persönlichkeit war. Es wird wohl so sein, dass er, oder besser: die National- und Turnbewegung, die Öffentlichkeit selbst mit geschaffen hat, die dann zugleich der Grund seiner Popularität war.

Das Turnen richtete sich nicht direkt an die Individuen, sondern war ein Programm zur Gestaltung der Öffentlichkeit, und nur darüber vermittelt an die Individuen gerichtet.

Wenn man das einmal (schief, aber üblich) als ein *politisches* Programm im Unterschied zu einem individualerzieherischen Programm der Philanthropen fasst, dann ist dieses Programm nicht deshalb politisch, weil es Leibesübungen als ein Mittel einsetzt, um nationales Zusammengehörigkeitsgefühl zu schaffen. Ganz im Gegenteil. Die körperlichen Übungen werden gerade von jedem direkten Nutzenverhältnis befreit zugunsten eines indirekt-vermittelten Verhältnisses: Sportliche Übungen wirken nunmehr vermittelt über die Öffentlichkeit einerseits auf die Individuen, andererseits auf den Staat bzw. die Nation. Es gibt einen deutlichen Zusammenhang zwischen Öffentlichkeit, Demokratie, Selbstorganisation der Individuen, freie Spiele auf der einen (Jahnschen) Seite, und dem Anliegen der Lenkung, der Unterweisung der Individuen und der puren Nutzenfunktion der körperlichen Betätigungen auf der anderen (philanthropischen) Seite.

Diese *Vermitteltheit* der turnerischen Betätigung wird selbst an einem der heikelsten und umstrittensten Punkte sichtbar, nämlich bei der Frage des Beitrags des Turnens zur Wehrrertüchtigung. Was Eisenberg (2000), stellvertretend für viele, völlig problemlos für selbstverständlich hält, nämlich eine direkte Instrumentalisierung des

⁶ Zur weiteren Entwicklung der Turnbewegung im Laufe des 19. Jahrhunderts sei ergänzend verwiesen auf Düding 1997; Eisenberg 1999: 120-144; Goltermann 1998; M. Krüger 1993; M. Krüger 1996.

Turnens für die Wehrtüchtigung, ist gerade nicht so, denn selbst hier zeigt sich noch das indirekte Verhältnis. Ein entscheidender Schritt war bereits bei der militärischen Ausbildung selber vollzogen worden: Die preußische Heeresreform selber stellte diese Ausbildung vom Drill bzw. von direkter Befehl-Gehorsam-Struktur auf ›Selbststeuerung‹ um. Das Turnen ist dazu dann erklärtermaßen eine weitere Vermittlungsdimension, da es gar nicht im direkten Sinne Wehrtüchtigung sein will. Wildes Spielen und Tummeln mag einen Begleiteffekt haben, aber taugt ganz sicher nicht im *direkten* Sinne für die militärische Ausbildung.

Die Entgegensetzung *unpolitische Gymnastik* vs. *politisches Turnen* ist schief, streng genommen falsch. Gerade die philanthropische Orientierung auf das Individuum und auf die Disziplinierung des Körpers ist eminent politisch. Genau das kann man hier lernen: Die Übungen selbst sind beinahe identisch, aber der ›Geist‹ ist ein anderer. Verallgemeinert: Körperübungen werden immer und prinzipiell in irgendeinem Geist vollzogen. Oder, statt »Geist«: sie sind prinzipiell einbezogen in *irgendeine* »Körperpolitik« (Richartz). Auch und gerade dann, wenn es wie bei den Philanthropen ganz ›unpolitisch‹ daherkommt.

Der zentrale Unterschied liegt darin, dass Philanthropen Individualerziehung praktizieren, das Jahnsche Turnen dagegen ein Vehikel zur Gestaltung der Öffentlichkeit ist. Freilich ist diese Rede genauso missverständlich wie die Rede von »politisch«: Selbstverständlich richtet sich auch das Jahnsche Turnen an die einzelnen Individuen. Letztlich besagt das der Geist der Aufklärung und der Französischen Revolution: Es geht letztlich um das Glück und Wohlergehen jedes Einzelnen. Die Frage ist nur, was man tun muss, um für dieses individuelle Glück zu sorgen. In dieser Hinsicht kann man entweder sagen, dass jeder Einzelne letztlich dafür selbst verantwortlich ist, oder aber man kann sagen, dass man sich zentral um die gesellschaftlichen Bedingungen kümmern muss, unter denen Individuen leben. Oder negativ ausgedrückt: Wer ist letztlich verantwortlich für gesellschaftliche Missstände? Der Einzelne? Oder ist das nicht gerade Sache der öffentlichen gemeinsamen Gestaltung? Und *das* ist der Unterschied zwischen Philanthropen und Jahnschem Turnen: Das individualistische Konzept der Philanthropen setzt auf die Erziehung jedes Einzelnen, um die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbessern; das Turnen setzt auf Öffentlichkeit und soziale Bewegung.

Diese politische Wette auf Öffentlichkeit und soziale Bewegung wird freilich im Jahnschen Turnen sofort wieder gebrochen. Das, was ein Turnplatz sein könnte: eine Art Bühne, die öffnet und gerade nicht abschließt (s.o.), führt dann doch nur ein Stück privater Gesinnung auf. Jahn setzt auf Gemeinschaftlichkeit, also auf eine gemeinsame Gesinnung, und nicht auf eine *Form*, worin alle gleichberechtigt sind. Daraus erwächst der nicht unberechtigte Verdacht, dass auch das Toben und Spielen bei Jahn nicht so frei sind, wie sie tun, sondern gleichsam die effektivere Herrschaftsstrategie: Das Toben ist, so gesehen, effektiver als disziplinierende Übungen, wenn es darum geht, die Schäfchen um den Bandenführer, oder eben: um den großen »Vater«, zu versammeln (vgl. Richartz 1999). Oder um das programmatische Anliegen mit einzubeziehen (s.o.): In jeder Übung liegt eine Schule – aber in einem *Gemeinschaftsspiel* regt sich noch keine Welt, sondern nur ein Dorf.

4.12.3 Jahn und der Zeitgeist

An dieser Stelle stellt sich die analoge Frage, die sich auch in Bezug auf Coubertin stellt: Wie wichtig ist die Person des Bewegungsstifters (Jahn, Coubertin) im Verhältnis zum jeweiligen ›Zeitgeist‹?

Wiederum zunächst schlicht der *Hinweis*: Das zu entscheiden ist nichts, was man, einfach so durch bloßes Hingucken, beobachten oder bloß protokollieren könnte, sondern hier gehen geschichtstheoretische Entscheidungen ein. Hier kann man nicht einfach drauf los erzählen. Eisenberg beispielsweise bezieht sich explizit auf eine bestimmte Theorie, nämlich auf Max Webers Theorem der *charismatischen Persönlichkeit*.

Man kann das exemplarisch an der Frage diskutieren, welche Rolle der Franzosenhass und der Antisemitismus der Person Friedrich Ludwig Jahn für die Charakterisierung der *Turnbewegung* spielen. Düding behauptet, dass solche Phobien von Jahn und anderen die frühe Turnbewegung gerade *nicht* charakterisieren würden; deren charakteristische Bestimmung sei vielmehr das Bündnis mit dem politischen Liberalismus. Diese Behauptung scheint mir im Grundsatz zwar berechtigt zu sein, aber sie steht zugleich in der Gefahr der Verharmlosung. Zweifellos nämlich gibt es sowohl bei Jahn als auch in der frühen Turnbewegung insgesamt deutliche Phänomene des Übergangs vom damals durchaus fortschrittlichen Nationalismus zu entschieden nationalistischen Tendenzen. Es ist das eine, sich für »das eigene Vaterland« einzusetzen und für die eigene Nation im Sinne einer Verfassungseinheit, also als Einheit von Citoyens; das ganz andere ist es, die eigene Nation zugleich als höherwertig im Vergleich zu anderen zu behaupten, also die eigene Nation nicht an die Verfassung, sondern an eine Ethnie zu binden, was dann in offenen Rassismus münden kann. Und es sind genau solche nationalistischen, statt national-staatsbürgerliche, Tendenzen, die es später den Nationalsozialisten möglich machten, sich auf Jahn zu berufen – was dann notorisch die Gegenreaktion hervorruft, dass die sich zu Unrecht auf Jahn berufen hätten. Es gibt daher mit guten Gründen Stimmen, die auch den frühen Nationalismus gerade nicht im Bündnis mit dem politischen Liberalismus sehen, sondern im Bündnis mit dem, was dann »Romantik« heißt und tendenziell mit ›Gegenaufklärung‹ übereinkommt. Ein so bestimmtes »deutsches Denken« gilt dann von vornherein als nationalistisch – also an *ethnos*, nicht an *demos* orientiert –, und als wichtiger Beleg dafür gilt der omnipräsente Franzosenhass und Antisemitismus auch in der frühen Nationalbewegung (vgl. exemplarisch Nieser 1992: 9f., insbes. Anm. 2). Die These von Düding besagt daher: Was damals anstand, war die Bildung eines *Verfassungsstaates*, und *dazu* habe die frühe, noch fortschrittliche Nationalbewegung einschließlich der frühen Turnbewegung ihren Beitrag geleistet – *demgegenüber* seien die nationalistischen Momente zwar gegeben, aber nicht *charakteristisch* für diese Bewegung. Das ist plausibel, aber ist das nicht eine Verharmlosung?

Was also besagen Äußerungen Jahns wie die folgende?

Aus der Schule der Volkserziehung »wird das Volk hervorgehen, als Tatvolk lebend, nicht als bloßes Namensvolk daseiend; sein äußerer Staatsverband wird durch die innere Bundeskraft bestehen, es wird nicht zu einer Weltflüchtigkeit verirren, gleich Zigeunern und Juden.« (Jahn 1810: 94f.)

- es ist übel diskriminierend gegen Juden und Zigeuner, schon deshalb, weil Jahn hier von *den* Juden und *den* Zigeunern redet.
- aber wenn er behauptet hätte, die Wikinger oder gar die gesamte »nordische Rasse« sei in der Weise »weltflüchtig« gewesen, dann hätte Göbels ihn trotzdem zitieren können, denn die eigentlich faschistoide Denkfigur liegt in der Rede von »Tatvolk« und der Entgegensetzung von »äußerer Staatsverband« und »innerer Bundeskraft«. Das nämlich geht völlig gegen die Prinzipien der Französischen Revolution, denn es beschwört eine Gesinnungsgemeinschaft der Rechtgläubigen anstelle der formalen Anerkennung aller Bürger als Personen gleicher Rechte. Aus der Grundbestimmung der Menschenrechtserklärung wird ein »bloß« formaler Zusammenschluss, eben ein »äußerer Staatsverband«, dem man vermeintlich eine innere Volksgemeinschaft entgegenstellen müsse.

Vor diesem Hintergrund ist auch klar und verständlich, dass das Wirken von Jahn selbst und auch das seiner Mitstreiter zutiefst ambivalent beurteilt wurde bzw. so beurteilt werden konnte. Z.B. hinsichtlich aller Maßnahmen, das Gemeinschaftsgefühl zu stärken: Wander- und Turnfahrten, Feste, Volkslieder.

Das hat einen doppelten Charakter: Genau diese Elemente sind es, die den *öffentlichen* Charakter des Turnens wesentlich mit ausmachen und stützen (*mit* ausmachen und stützen: das Turnen *selbst* ist öffentlich; die Gemeinschaftsfahrten sind nicht bloß Weihrauch zur Ablenkung); vor allem sind diese Elemente Ausdruck der Gegenbewegung zu den reinen Nutzenanwendungen der Philanthropen: Feste sind Luxus, Überschuss, aber nicht von einem direkten Nutzen.

Andererseits bedienen sie eben das *Gemeinschaftsgefühl*, und d.h. heißt immer auch, dass nicht alle dazu gehören. Wenn die Nation in Begriffen von »Gemeinschaft«, und nicht in solchen von »Zivilgesellschaft«, gedacht wird, dann gehören »plötzlich« nur noch ganz bestimmte Menschen dazu – dann haben »plötzlich« nicht mehr Alle unabhängig von ihrer Hautfarbe, Religion, Geschlecht etc. gleiche Rechte. Zu einer *Gemeinschaft* gehört nur, wer die gleiche *Gesinnung* hat. Darin liegt zum einen die Tendenz, andere auszuschließen und letztlich zu diskriminieren;⁷ zum an-

⁷ Diese Ambivalenz, Staatsbürgerschaft zwischen Gesellschaftlichkeit und Gemeinschaftlichkeit anzusiedeln, findet sich bereits in der Französischen Revolution. Das dritte Moment des Dreiklangs – Brüderlichkeit – war der Sache nach ein Hinweis auf den Kern der Menschenrechtsdeklarationen: dass *alle* zu den Citoyens gehören. Aber in einer Revolution, in der es darum geht, Neues gegen Altes durchzusetzen, und zwar nicht nur durch herrschaftsfreien Diskurs, muss sich ein *Wir Brüder* immer auch gegen andere richten – z.B. gegen die, die eine Nation von Citoyens gar nicht wollen. Die Parole *Brüderlichkeit* manifestiert sich in der Französischen Revolution daher sehr häufig als Kampfruf »Willst Du nicht mein Bruder sein, dann schlag ich Dir den Schädel ein!«; vgl. dazu Röttgers (2011; der wiederum seinerseits nicht bereit ist, ein *gesellschaftliches* »Wir Citoyens« in Erwägung zu ziehen). Plessner hat dem Konflikt zwischen Gesellschaftlich-

deren werden solche Gesinnungsgemeinschaften in aller Regel den Herrschenden nicht sonderlich gefährlich, denn eine Gesinnungsgemeinschaft ist zugleich der Verzicht auf öffentliches Wirken.

Wie immer man diese Ambivalenzen einzuschätzen hat (vgl. auch Richartz & Schürmann 2011): Offenkundig hat die frühe Turnbewegung in der Tat gesellschafts-öffentlich gewirkt; sie war ganz offenkundig politisch brisant, denn es kam immerhin zu einem Verbot und zur sog. »Turnsperre«.

Aufgabe zur Lernkontrolle

»Die Inhalte des Jahnschen Turnens unterscheiden sich nicht wesentlich von den Übungen, die bereits GutsMuths vorgeschlagen hatte, und die auch in den Philanthropinen betrieben wurden; außer dass Jahn in der Turnkunst zum ersten Mal Übungen am Barren und Reck, zwei neue, bisher nicht genannte Turngeräte, aufführt.« (Krüger 1993: 52) – Worin liegt der Unterschied denn dann?

keit und Gemeinschaftlichkeit ein ganzes Buch gewidmet, das auch heute leider noch immer nicht veraltet ist (vgl. Plessner 1924).