



Volker Schürmann
Moderner Sport und körperliche Bildung

Vorbemerkungen: Moderner Sport und körperliche Bildung

Version 1.0, Oktober 2016

Inhalt

Vorbemerkungen	2
Bedingungsanalyse und/oder Bedeutungsartikulation	2
Eine Kulturgeschichte des Politischen.....	6
Was meint hier: <i>Verständnis</i> von Sports?	7
Der Grundansatz: eine hermeneutisch-kulturgeschichtliche Analyse.....	10
Gegen eine Universalgeschichte des Sports	11
Exkurs zu Behringer	12
Universalgeschichte und Kulturgeschichte im Vergleich.....	14
Exkurs zur historischen Semantik	16
Probleme der Epochenbestimmung.....	18
Literaturverzeichnis	21

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 *Vorlesungen zu 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 Vieles 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?

Bedingungsanalyse und/oder Bedeutungsartikulation

systematisch vs.
historisch

»Systematisch und nicht historisch« (s.o.) meint, dass die Vorlesungen 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, und dass sie nicht primär der Frage nachgehen, wie es historisch dazu gekommen ist, dass diese Sache heute diese Geltung beanspruchen kann. Freilich ist eine der zentralen Thesen dieser Vorlesungen, 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: Diese Vorlesungen vertreten 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.

genetisch vs.
genealogisch

»Systematisch und nicht historisch« meint also nicht, von historischen Fragen abzu-
sehen, 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 Fra-
gen der historischen und kulturellen *Genese* sind für diese Vorlesungen nur von heuristi-
schem Wert, *und* ii) zentrales Thema ist die *genealogisch* fundierte Bestimmung des mo-
dernen Sports im kategorialen Unterschied zu allen vor-modernen Bewegungskulturen.

Eine Lesehilfe: 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 situ-
iert ist, sich also von der Geltung »desselben« Sachverhalts in anderen Epochen und Kul-
turen 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 »genealo-
gisch« bedeutet, sondern das, was es *hier* bedeutet, kann man auch nur *hier*, in diesem
Text in den vorangegangenen beiden Absätzen, erfahren. Statt »genealogisch« hätte ich
dieses Problem also auch »grumperolustisch« taufen können – mir liegt zunächst ledig-
lich 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
Foucault 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. – Die hier zum Ausdruck kom-
mende Behauptung, dass wir an vielen Stellen ohne sog. Titelwörter gar nicht auskom-
men, und dass man an solchen Stellen gerade nicht nach einer sog. »Definition« fragen
darf, wird im hier vorgelegten Text sehr häufig begegnen, ohne es mit einer eigenen
langen wissenschaftlichen Auseinandersetzung zu untermauern. Näheres dazu findet
sich z.B. in allen jüngeren Texten von Pirmin Stekeler-Weithofer, bei dem man lernen
kann, was *generisches Wissen* ist und meint.

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 dieser Vorlesungen die genetisch-sporthistorischen Antworten keine *Be-
gründungsfunktion* übernehmen können. Die Bestimmung des Charakters des modernen
Sports hat in den genetisch-sporthistorischen Befunden ein Kontrollorgan, aber nicht
das letzte (Begründungs-)Wort. Genau dies macht ja den (oder einen) Unterschied von
Geltung und Genese aus und gilt also ganz generell. Um andere 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; das, was Fairness im und für den heutigen Sport bedeutet, wird
durch die *gegenwärtigen* Praktiken und ggf. durch entsprechende Festlegungen der Sport-

organisationen bestimmt, nicht aber eins-zu-eins durch das historische Moment der feudalen *Ritterlichkeit*.

Terminologie:
Geschichte vs.
Geschichtlichkeit

Terminologisch gesprochen: In diese Vorlesungen geht historisches Wissen um den Sport ein und ihre Aussagen wollen sich auch an historischen Befunden messen lassen; aber ihnen geht es 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*.

Terminologie:
Kulturgeschichte vs.
Universalgeschichte

Diesen hier praktizierten terminologischen Unterschied von Geschichte und Geschichtlichkeit (vgl. auch Schürmann 2011) 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* vor dem Hintergrund des bisher Gesagten offenkundig doppeldeutig. Im engeren und hier nicht gemeinten Sinne wird eine Kulturgeschichte den *kulturellen* Bedingungen der Genese nachgehen; hier aber ist mit *Kulturgeschichte* derjenige Ansatz von Sportgeschichtsschreibung gemeint, der von der Geschichtlichkeit des Sports ausgeht, also von der These, 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 (derselbigen Bedeutung) zu erklären.

Doppeldeutigkeit von
›Kulturgeschichte‹

In der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft hat sich eine Kulturgeschichte zunächst in und 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 allerdings 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 vor-schnell 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 Debattenschleifen 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 Analyse erst ermöglicht: Dass man die sozialen, politischen, ökonomischen, rechtlichen und kulturellen Bedingungen eben *kulturgeschichtlich*, nicht aber so-und-so-

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

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; zur Diskussion in der Geschichtswissenschaft vgl. auch Mergel & Welskopp 1997, Mergel & Welskopp 1997a) Im Sinne eines solchen Paradigmenwechsels ist hier von Kultur- statt von Universalgeschichte die Rede.

Verhältnis zur Sozial-
geschichte

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 kann daher auch ganz lapidar formulieren, dass das angezielte Unternehmen »füglich sozialhistorisch oder auch kulturhistorisch genannt werden kann« (Koselleck 1986: 10). Auch eine Sozialgeschichte (im Sinne von 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 Historie (als Darstellung der Geschichte, also als Geschichtsschreibung). Geschichte ist ohne Historie nicht denkbar, aber Geschichte ist gleichwohl unergründlich, d.h. sie geht »in der Weise ihres Begreifens nicht auf« (ebd.: 14). 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 Historie nicht reduzierbar auf die Wortsprache resp. auf Begriffe, sondern kennt eine Sprache von Bildern, von Tönen, von Ritualen, und 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. Dieser zentrale Punkt bleibt unter dem Namen *Sozialgeschichte* noch etwas verdeckt – manchmal liest es sich sogar so, als gehe es einer Sozialgeschichte ausschließlich um Bedingungsanalyse, nicht aber um Bedeutungsartikulation: »Der Anspruch, alle gesellschaftlichen Lebensäußerungen und ihren Wandel auf gesellschaftliche Bedingungen zurückzuführen und[!] aus ihnen abzuleiten, wird seit den Geschichtsphilosophien der Aufklärung erhoben.« (Koselleck 1986: 10)

Verhältnis zur Ideen-
geschichte

Dieses Verständnis von Kulturgeschichte liegt deshalb, weil es nicht lediglich kulturelle Bedingungen der Geschichte, sondern einen Perspektivenwechsel einklagt, auch quer zu dem umstrittenen Verhältnis von Ideen- und Sozialgeschichte. Auch dort ist ausschließ-

lich von verschiedenen Bedingungen und Momenten von Geschichte und deren Verhältnis die Rede, nicht aber von einem Wechsel der Perspektive. Der, exemplarisch von Nieser 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 (Nieser 1992: 15).² 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.

Es besteht also die Gefahr von Verwechslungen. So, wie eine *Kultursoziologie* nicht primär eine Soziologie des Kulturellen ist, sondern eine These dazu, was das Soziale ausmacht und wo es verortet ist: nämlich im Kulturellen/im Symbolischen/im Sinnhaften, so ist eine *Kulturgeschichte* hier nicht primär als (Plädoyer für) eine Geschichte des Kulturellen zu verstehen (so tendenziell Burke 2005), sondern im Sinne einer historischen Semantik: als Erforschung der Geschichtlichkeit von Bedeutungen.

Eine *Kulturgeschichte* in diesem Sinne bekundet damit bereits dem Namen nach, dass sie unter Gesellschaftsgeschichte etwas anderes begreift als die Fortsetzung der Naturgeschichte (Evolution) unter anderen, nämlich gesellschaftlichen Bedingungen. Der Name *Kulturgeschichte* steht für einen kategorialen Bruch zwischen Natur- und Gesellschaftsgeschichte. Ein solches Verständnis findet man zum Beispiel in der sog. *Kulturbeschichtlichen Schule*, prominent etwa bei Leont'ev (1981), der die Tätigkeit gesellschaftlicher Wesen von vornherein in einem *fünfdimensionalen* Raum verortet, nämlich aufgespannt durch die vier Dimensionen von Raum und Zeit und durch die der »5. Quasi-Dimension« der gesellschaftlichen Bedeutungen.

Eine Kulturgeschichte des Politischen

Notwendige Einbettung in Geschichtlichkeit der Gesellschaft

Ein solches Verständnis von Kulturgeschichte kann nicht nur einzelne Felder des Sozialen betreffen. 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.³ Das wiederum heißt: Die *Form* des Zusammenlebens der Menschen

² Koselleck 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 (Koselleck 1986: 11).

³ 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

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.⁴ 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.

Ein Beispiel: Menkes
Kritik der Rechte

Ein Beispiel einer solchen Kulturgeschichte des Politischen findet sich bei Menke (2015). Er sei hier ausführlich zitiert – zum einen als bloßes Beispiel dafür, dass es solche Kulturgeschichten des Politischen tatsächlich gibt, zum anderen aufgrund der umfangreichen sachlichen Übereinstimmung mit all dem, was in den folgenden Kapiteln thematisiert ist:

»[...] definieren sie die Geschichtlichkeit der Rechte: Die Rechte sind eine Form, die nur geschichtlich verstanden werden kann. Es geht um die moderne Form der Rechte. Diese moderne Form versteht man weder aus der Kontinuität der Formeln, in denen das Zivilrecht die Normativität der Austauschverhältnisse ausgedrückt hat, die alle Gesellschaften jenseits der familialen Ordnung durchziehen: Die moderne Form der Rechte verändert die gesellschaftlichen Austauschverhältnisse so grundlegend, daß kein Begriff ihrer normativen Regulierung – Verpflichtung, Freiheit, Gleichheit, Herrschaft – seinen überkommenen Sinn behalten kann. Noch versteht man die normative Form der Rechte, wenn man sie unmittelbar aus dem Grundbegriff der normativen Ordnung der Moderne, dem Begriff des sich selbst bestimmenden, autonomen Subjekts, abzuleiten versucht: Es gibt die moderne Form der Rechte nicht, weil es autonome Subjekte gibt, sondern es gibt autonome Subjekte, weil es die moderne Form der Rechte gibt. Die moderne Form der Rechte ist das Resultat einer radikalen Transformation des Rechts. Diese Transformation ist radikal, weil sie den *Sinn des Rechts* betrifft.« (Menke 2015: 17)

Was meint hier: *Verständnis* von Sports?

Semantik vs.
Psychologie

Eine kulturgeschichtliche Betrachtung des Sports besagt (hier) 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 hier, im Kontext dieser Vorlesungen, dasselbe. Was damit gemeint ist, ist hier negativ dadurch festgelegt, dass eine Artikulation eines Verständnisses resp. einer Bedeutung resp. einer Geltung sich von einer Bedingungsanalyse unterscheidet. Wenn hier von der *Bedeutung* (oder vom *Verständnis*) z.B. eines »Sprints zum Bus« die

oder erzählen. Gesellschaft und Sprache gehören insofern zu den metahistorischen Vorgaben, ohne die keine Geschichte und keine Historie denkbar sind.« (Koselleck 1986: 12)

⁴ 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.

Rede ist, ist die semantische Bedeutung von *Bedeutung* gemeint, nicht aber die psychologische Bedeutung von *Bedeutung*. Es geht hier dann nicht darum, welche »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.

Ort der Frage nach dem Verständnis

Worauf aber will die Frage nach dem *Verständnis*, hier: nach dem *Verständnis* von Sport, überhaupt hinaus? Wann und warum stellt sie sich überhaupt? 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, und wenn man dann 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 Verständnis von Sport, das Sport daran bindet, dass die vollzogene Praktik eine Sportart ist.

Exkurs: Was ist eine Sportart?

In einem zweiten Schritt könnte oder müsste man sich dann noch über Bestimmungen verständigen, was das genau meint, eine Sportart zu sein – z.B. dann, wenn die eine Schachspielen für eine Sportart hält, der andere aber nicht.

Zum Beispiel kann man dann folgenden Katalog aufstellen: Zu einer Sportart gehört

- eine irgendwie abgrenzbare Bewegungsform bzw. Einheit/ Komplex von Bewegungsformen
- dass diese abgrenzbare Bewegungsform durch ein Regelwerk konstituiert ist⁵
- dass es sich um eine Form von Agonalität handelt, also um eine Form des Wettkämpfens und des Leistungsvergleichs gegeneinander
- dass diese Wettkämpfe in und durch Verbände organisiert sind, denen u.a. und vor allem die Gestaltung und Überwachung des Regelwerkes zukommt
- dass es sich um Wettkämpfe vor Zuschauern handelt.

Konsequenzen und Alternativen

Falls das Verständnis von Sport orientiert ist an Sportarten, dann ist Joggen im Park nicht im eigentlichen Sinne Sport (eben keine Sportart). Im Rahmen dieses Verständnisses von Sport ist Joggen 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 selber« 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.

⁵ „Einen faszinierenden Kontrast [...] sehen wir in Naismiths Erfindung des Basketballspiels am 21. Dezember 1891 in Springfield, Massachusetts, an der Lehranstalt des YMCA. Daß wir den Erfinder, das Datum und den Ort der Erfindung genau kennen, signalisiert die Modernität des Spiels. Naismith akzeptierte die Herausforderung Gulicks, des Schuldirektors, einen Hallensport für junge Leute zu entwickeln, der den Schülern helfen sollte die langen Winter in Massachusetts zu überstehen. Naismith experimentierte. Das Resultat war Basketball.“ (Guttman 1979: 49)

In den letzten Jahren sind viele neue Bewegungsformen entstanden: Skateboarden, Inlineskaten, Snowboarden, Triathlon, Breakdance, Beach-Volleyball etc.pp. Bei beinahe allen ist unklar oder umstritten, ob sie auch eine eigene Sportart mit den genannten Merkmalen bilden oder bilden wollen. Ein gutes Beispiel ist das Snowboarden (vgl. das Interview mit Haakonsen⁶), das es als Olympische Sportart gibt, aber auch in betonter Abgrenzung davon als selbstorganisierte sog. Neue Bewegungskultur. Die Skateboarder sind vielleicht prototypisch für diese Neuen Bewegungskulturen: In dieser Bewegungskultur gibt es betont keine feste Organisationsform, sondern informelle Cliquenbildung; es gibt 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: 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 (vgl. Dietrich & Heinemann 1989, Schwier 2000, Gissel & Schwier 2003, Bette 2004, Gebauer et al. 2004, Schwier 2008, Stern 2008).

Dass und wie sich das Verständnis von Sport wandelt, ist (hoffentlich) als solches schon eine spannende Frage, deren Behandlung daher (hoffentlich) nicht eigens Rechtfertigungen oder Motivationsübungen braucht. Gleichwohl ist es aber auch eine Frage von erheblicher praktischer Relevanz, denn beinahe bei allen im engen und weiten Sinne sportpolitischen Entscheidungen geht es immer auch darum, dass dabei verschiedene Verständnisse von Sport zur Entscheidung anstehen. Letztlich steht dann immer die Frage mit auf dem Spiel, welchen Sport wir eigentlich wollen.

Exemplarisch begegnet uns diese praktische Relevanz unterschiedlicher Verständnisse von Sport

- in der Schule: Welche Sportarten sollen denn dort unterrichtet werden angesichts der entstandenen Überfülle? Eine mögliche und verbreitete Lösung, ausgehend von NRW, ist die Orientierung an »Sinndimensionen« (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 Behin-

⁶ Abgedruckt im Anhang dieses Bandes.

derte, 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.

Der Grundansatz: eine hermeneutisch-kulturgeschichtliche Analyse

Thema

Thema der Vorlesungen ist also der Wandel im Verständnis von Sport: In der Frage, ob man Snowboarden bei den Olympischen Spielen betreibt oder nicht – oder allgemein: in der Auseinandersetzung zwischen Sportarten und Neuen Bewegungskulturen – stoßen verschiedene Verständnisse von Sport aufeinander. Solche Verständnisse sind von Kultur zu Kultur und von historischer Epoche zu historischer Epoche unterschiedlich. – *Kultur* ist dabei zunächst durchaus in einem weiten und laxen Sinne zu nehmen: Zum einen in dem alltäglich vertrauten Sinne der Kulturen, also etwa Westeuropa vs. Asien; zum anderen ist von *Kultur* aber auch innerhalb dieser Kulturen die Rede: In der Szene der Skater gibt es ein anderes Verständnis von Sport als in einem Handballverein; und die Szene der Snowboarder oder Mountainbiker ist in sich differenziert in verschiedene Subkulturen. Wir können auch, durchaus sinnvoll und treffend, von Straßenkultur oder von einer Kneipenkultur reden. Gemeint ist mit diesem sehr weiten Begriff von Kultur jeweils, dass in solcherart »Kulturen« in einer spezifischen Hinsicht jeweils ein gemeinsam geteiltes Verständnis praktiziert resp. gelebt wird.

Anliegen

Darum soll es in diesen Vorlesungen gehen: Es geht darum, historisch und kulturell verschiedene Verständnisse von Sport kennenzulernen und dadurch zum einen zu verstehen, was die jeweilige Besonderheit ist – insbesondere die Besonderheit unserer heutigen Verständnisse –, und zum anderen zu lernen und selber beurteilen zu können, wovon solch unterschiedliche Verständnisse abhängen. Ganz banal: Dass man den Ball im Fußball nicht mit der Hand spielen darf, im Handball aber schon, ist ein Unterschied der Sportart, aber gerade nicht ein Unterschied im Verständnis von Sport. Welche Unterschiede sind also wichtig? Welche Unterschiede entscheiden darüber, ob ein anderes Verständnis von Sport zugrunde liegt oder lediglich eine andere Bewegungspraktik?

Handball und Fußball sind verschiedene Sportarten – aber es gibt keinen Unterschied im Verständnis von »Sport«: Auf die Frage, warum wir meinen, dass beides Sport ist, geben wir die gleiche Antwort: Weil es Sportarten mit obigen Charakteristika sind.

Dagegen: Rhythmische Sportgymnastik – Gymnastik im Rahmen einer Sporttherapie: Selbst für den Fall, dass es dort gleiche Übungen geben sollte, ist es ein ganz anderes Verständnis von Sport. Falls wir überhaupt der Meinung sind, dass Gymnastik im Rahmen einer Therapie Sport ist – und dieser Meinung sind wir eben dann, wenn wir von Sporttherapie sprechen –, dann können wir nicht sagen: das ist Sport, weil es eine Sportart im obigen Sinne ist.

In diesem Sinne geht es um eine hermeneutisch-kulturgeschichtliche Analyse des Sports: Es geht darum, die Unterschiede und Wandlungen der Bewegungspraktiken im Hinblick darauf zu untersuchen, wie sich in diesem Wandel der Praktiken das Verständnis von Sport ändert – und es geht nicht um eine Analyse der sozialen, kulturellen, ökonomi-

schen, psychischen, rechtlichen Bedingungen, unter denen sich die Sache, genannt Sport, ändert.

Gegen eine Universalgeschichte des Sports

Jedes so verstandene Konzept einer Kulturgeschichte des Sports handelt sich ein massives Folgeproblem ein. Ich hatte 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 ich, um das auch nur so sagen zu können, dennoch einen gemeinsamen Oberbegriff brauche. 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.

Michael Krüger (Sporthistoriker und Sportpädagoge aus Münster; Verfasser der dreibändigen *Einführung in die Geschichte der Leibeserziehung und des Sports*) 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. In einem weiten Sinne von Sport hätten die Menschen zu allen Zeiten und in allen Kulturen Sport getrieben:

»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.« (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.

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 selber geklärt wer-

den, 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 man kann und muss gucken, welche historisch und kulturell unterschiedlichen Phänotypen es gibt.

Exkurs zu Behringer

Mindestens Krüger hat daher gar keinen Grund, das Buch *Kulturgeschichte des Sports* von Wolfgang Behringer so vernichtend zu kritisieren, wie es die von Michael Krüger, Michael Thomas und Bernd Wedemeyer-Kolwe gemeinsam verfasste Rezension tut (vgl. Krüger et al. 2013, zu Behringer 2012).

Behringer reagiert zunächst auf das gemeinsame Ausgangsproblem: Wer eine Sportgeschichte zu erzählen weiß, muss die Frage beantwortet haben, was Sport denn überhaupt sei – und er muss die Frage beantworten, wie man zu einem solchen Vorverständnis kommt. Der Befund ist zunächst das Übliche: »Versuche, zu definieren, was Sport ist, haben bisher niemanden glücklich gemacht. Die neuere Sozialtheorie kommt deswegen zu dem vernünftigen Schluss, dass es sich bei Sport überhaupt um eine ›soziale Konstruktion‹ handele. Allerdings überzeugt die Schlussfolgerung, man solle nicht mehr ontologisch fragen, was Sport sei, sondern ›kontextualistisch‹ fragen. ›was Sport bedeutet‹, nicht wirklich, denn dies setzt ja bereits wieder eine Definition von Sport voraus.« (Behringer 2012: 13f.) Hier ist das Kind einer Kulturgeschichte bereits in den Brunnen gefallen. Unterstellt ist die Alternativlosigkeit solcher ›Kontext‹-Theorien der Bedeutung, denen die Zuschreibung einer Bedeutung zu einer additiven Zugabe zu einem zuvor festgestellten materialen Gehalt gerät. Doch jede ernstzunehmende Hermeneutik resp. jede ernstzunehmende Semiotik kennt keine noch unbedeutenden Primärdaten, die dann, logisch sekundär, eine Bedeutung allererst bekommen. Damit eng zusammenhängend bekundet Behringer mit diesem pseudo-kritischen Einwand, dass er weiter an einer linearen Begründungskette und der Suche nach einem letzten Grund dieser Kette festzuhalten gedenkt – nicht-vitiöse Zirkel der Begründung scheiden mit jenem Argument, jede Rede von ›A von B‹ (dort: Bedeutung von Sport) setze einen von A unabhängigen Zugriff auf B bereits voraus, von vornherein aus. Der dann *und dadurch* resultierende Ausweg ist, sich weiter fröhlich auf die Suche nach einer Antwort zu machen, was Sport *ist*, die allem Wechsel dessen, was Sport *bedeutet*, nicht nur enthoben sei als vielmehr diesem Wechsel als Geschichte eben *von Sport* zugrunde liege. Mit einem Wort: Diese von Behringer vorgelegte sog. Kulturgeschichte des Sports ist eine Universalgeschichte des Sports, die mit der Verwendung des Begriffs *Sport* in vollständig disparaten Kulturen keinerlei Problem hat (exemplarisch ebd. 14f.).

Konsequenterweise ist das Kapitel 6 dann einfach nur ärgerlich. Es heißt zwar großspurig *Epilog: Was ist Sport?*, aber in keiner Zeile dieses Kapitel wird diese *Frage* angegangen, geschweige als eine offene, sondern das Wort selbst wird fröhlich und unbefangen für alles benutzt, was von Nahem oder von Fernem so aussieht. Dass alles, wo Behrin-

ger *Sport* drauf schreibt, auch Sport sei, wird als vollständig selbstverständlich und selbsterklärend genommen. Und 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 Claussen zu diesem Buch kann und muss man nichts hinzufügen (Claussen 2012).

Die Differenz: Wie werden Unterschiede erklärt?

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 solches 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, 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, und zunächst zwei gleichermaßen berechnigte Antworten bzw. Ansätze von Sportgeschichtsschreibung. Diese Antworten sind verschieden, und man muss sich entscheiden, denn sie sind nicht harmonisierbar. Beide Antworten sind gleichermaßen berechnigt, weil es zwei mögliche Antworten auf die in einer Sportgeschichtsschreibung nicht zu umgehende Frage sind, wie man zu jenem notwendigen Vorbegriff von Sport kommt. Dieses Problem – Wie kommt man zu jenem Vorverständnis von Sport, das immer schon vorausgesetzt ist, wenn man eine Geschichte des Sports erzählt? – 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.⁷ Man kann Behringer und Krüger also nicht dafür kritisieren, *dass* sie eine Universalgeschichte des Sports vertreten. Sie haben aus mehr oder weniger guten Gründen eine bestimmte Entscheidung getroffen und folgen denen, die den Sport als eine Universalie der menschlichen Kulturen ansehen; eine Kulturgeschichte des Sports, wie sie hier zugrunde liegt, folgt

⁷ Die Rezension von Krüger et al. 2013 gründet, wie gesagt, genau 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.

demgegenüber denen, die mit ebenfalls mehr oder weniger guten Gründen die Existenz solcher Universalien bestreiten. 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.

Universalgeschichte und Kulturgeschichte im Vergleich

Eine Universalgeschichte des Sports und eine Kulturgeschichte des Sports bekommen es mit unterschiedlichen Folgeproblemen zu tun. Die Entscheidung für oder gegen eine Kulturgeschichte wird also davon abhängen, welche dieser Folgeprobleme man sich lieber einhandelt bzw. welche man eher für lösbar hält. Dies sei abschließend *exemplarisch* verdeutlicht.

1. Eine *sachliche Kritik* an einer Kulturgeschichte liegt darin, dass sie jenes oben benannte Folgeproblem (Wiederholung desselben Problems auf nächst höherer Stufe) nicht lösen könne, sondern in einen unendlichen Regress gerate.

Dieses Problem scheint mir sehr gut lösbar. Es sind zwei wesentliche Bausteine, die hier in den Lösungsweg eingehen. Zum einen muss die Bestimmung des notwendigen Vorverständnisses von Sport primär einen *methodologischen* Status bekommen. Es geht, in der Terminologie Plessners gesprochen, um ein Prinzip der Ansprechbarkeit des Sports als Sport, nicht aber um eine Bestimmung des Sports, des Menschen oder menschlicher Kulturen selber. Erst sekundär muss dieses Prinzip der Ansprechbarkeit mit dem real praktizierten Sport kompatibel sein, um eine pur dezisionistische Setzung dieses Prinzips zu unterlaufen. Zum zweiten geht es von vornherein darum, ein solches Vorverständnis *reflexiv* einzuholen, nicht aber konstruktivistisch vorzugeben. In der konkret vorliegenden Sportgeschichtsschreibung *bekundet* sich ein dort praktiziertes Vorverständnis – ein solches Vorverständnis ist immer schon im Gebrauch, und es gibt keinen neutralen Ort, an dem man *zunächst* das Vorverständnis von Sport klären könnte, um *dann* eine Sportgeschichte zu schreiben.

Beide Momente zusammen machen geltend, dass i) eine grundlegende Zirkularität (statt eines unendlichen Regresses) für eine Kulturgeschichte des Sports unhintergebar ist, und dass ii) diese Zirkularität angebar von einer schlechten Zirkularität unterscheidbar ist. Der Vorschlag lautet, das Problem der Angabe und Begründung des jeweiligen Vorverständnisses durch Angabe eines *Prototypen* dessen, was jeweilig unter *Sport* verstanden wird, auszuweisen (Schürmann 2010). Verkürzt gesprochen ist ein Prototyp ein in der jeweiligen Epoche oder Kultur praktizierter Fall, bei dem wir sinnvoll daran appellieren können, dass wir gemeinsam *fraglos* sicher sind, dass es sich dabei um *Sport* handelt, so dass dieser *Spezialfall* von Sport dieser Epoche oder Kultur zugleich als Maßstab zur Beurteilung der Sportlichkeit anderer Fälle herangezogen werden kann. Z.B. macht es guten Sinn, den Olympischen Sport als Prototypen für den Sport der klassischen Moderne anzusehen. Der Appell lautet hier: Olympische Sportarten gehören ganz ohne weitere Frage zum Sport, während es beim Jahnschen Turnen oder beim Ausdruckstanz durchaus berechnete Nachfragen gibt, ob es sich dabei um Sport handelt oder nicht. – Zum *methodologischen* Konzept der Prototypen gehört intrinsisch dazu, dass es Prototypen nur im Plural gibt. Das ist insbesondere in der sog. Postmoderne völlig gewiss, denn es gibt von vornherein eine *Pluralität* von Verständnissen von Sport. Man

kann für fraglos sicher halten, dass die Olympischen Sportarten zum Sport der Postmoderne gehören, um *deshalb* fraglich zu finden, ob ein individuelles Joggen im Park ohne Gegner und Zuschauer im gleichen Sinne zum Sport zählt; *oder aber* man kann für fraglos sicher halten, dass das eigene Joggen im Park eine sportliche Betätigung ist, um *deshalb* fraglich zu finden, ob die großen Sport-Events noch zum Sport gehören oder schon eine Zirkusveranstaltung sind; usw.

2. Eine *sachliche Kritik* an der Unterstellung von Universalien ist die – und daran wird deutlich, dass dabei etwas auf dem Spiel steht –, dass jede Unterstellung von Universalien notwendigerweise ethnozentrisch ist. Was heißt das?

Das Verständnis von Sport kann noch so weit und allgemein sein, aber man kann gar nicht verhindern, es an typischen Beispielen zu orientieren. Und 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. – Mit dem, was Krüger als Universalie behauptet, könnte man nicht rechtfertigen, etwas über Hahnenkämpfe im frühneuzeitlichen England zu erzählen. Und selbst beim Reitsport würde es schon kompliziert. – »Notwendigerweise« meint, dass das notwendig und aus logischen Gründen zwingend ist, wenn und falls man von Universalien redet. Man kann nicht zugleich von Universalien reden *und* behaupten, dass man es aber nicht ethnozentrisch meine, weil man doch schließlich ein anständiger Mensch sei und gar nichts gegen fremde Kulturen habe.⁸

Aber noch einmal: Diese sachliche Kritik ist ein Grund und Motiv, warum in den hier vorliegenden Vorlesungen von Universalien nicht die Rede ist, sondern stattdessen eine Kulturgeschichte des Sports zugrunde gelegt wird. Aber es ist rein als solches noch keine Kritik daran, *dass* Krüger von Universalien redet. Denn das ist, wie mehrfach betont, *eine* mögliche, und insofern berechtigte, Antwort auf das Problem, dass jede Sportgeschichte notwendigerweise ein bestimmtes Vorverständnis von Sport braucht. Also ist es erst einmal sehr plausibel und berechtigt zu sagen: »Na, wenn es schon so ist, dass man ohne eine Vorverständnis nicht auskommt, dann wählen wir doch ein Verständnis von Sport, das so weit ist wie nur irgend möglich: eben universal.«

Jedoch, und das ist ein ganz anderer Punkt: Man kann niemanden dafür kritisieren, *dass* er eine universalgeschichtliche Position vertritt; aber eine solche Position kann man, wie jede andere auch, gut oder schlecht *durchführen*. Im Hinblick auf die Durchführung bei Behringer (2012) kann man einfach auf die beiden genannten vernichtenden Rezensionen verweisen. Aber auch Krügers Buch ist in dieser Hinsicht *der Durchführung* einer Universalgeschichte in jenem Einleitungskapitel einfach nicht besonders gut. Hier ein paar Hinweise dazu, als Orientierung für ein Selbststudium:

- Das Kapitel produziert sachliche Verwirrung: Sport gilt einerseits als Universalie; andererseits will es aber auch nicht auf die Rede von qualitativen Unterschieden ver-

⁸ Analogie ad »ethnozentrische Verständnis von Menschenrechten in China. Verstöße gegen Menschenrechte ist das eine und ist etwas, was man nicht bestreiten muss und kann; aber dass es in China ein ganz anderes Grundverständnis von Menschenrechten gibt (an Kollektiven, nicht an Individualrechten orientiert) ist das andere. Und also kann man nicht *fraglos* unser Verständnis von Menschenrechten zugrunde legen, um dann, *daran* gemessen, Menschenrechtsverletzungen zu konstatieren.

zichten. Beides ist aber nicht miteinander verträglich (oder nur in einem sehr harmlosen Sinn). Und so kommt ein Weichspüler dabei heraus: so universal meint Krüger es nun auch wieder nicht, wie er sagt;

- das Kapitel legt mögliche Alternativen, also z.B. einen radikalen Verzicht auf Universalien, nicht offen;
- im Gegenteil verschleiert es diese Alternative sogar und ist damit tendenziell demagogisch. Das Kapitel benutzt den Namen »Kulturgeschichte« für das Konzept einer »Universalgeschichte«. Falls es nur um den Namen gehen würde, wäre das noch kein großes Problem. Aber Krüger beruft sich dabei auf die sog. *Historische Anthropologie*, und dadurch wird es schlicht und einfach falsch. In der Historischen Anthropologie bedeutet »Kulturgeschichte« das *Gegenteil* von »Universalgeschichte«. Krügers Darstellung ist falsch in Bezug auf Plessner; aber auch falsch in Bezug auf jene Sporthistoriker, die sich auf die Historische Anthropologie berufen – z.B. Eichberg oder Gebauer, Alkemeyer. Die Historische Anthropologie ist dadurch *definiert*, die Rede von menschlichen Universalien zu bestreiten; genau deshalb heißt sie eben *historisch*.

Exkurs zur historischen Semantik

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 selber. 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. Jene notwendige Bedingung ist noch keine hinreichende Bedingung des Ansatzes einer Geschichtlichkeit von Bedeutungen. Wirkgeschichtlich 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 die Kantsche Konzeption von Transzendentalien. Diese nämlich verträgt sich in keiner Weise mit der Idee der Geschichtlichkeit. Unterlegt ist dort nämlich die *eine* Vernunft in uns allen, die gerade keine Geschichtlichkeit kennt, sondern allenfalls eine Geschichte. Jedenfalls will es, diesseits aller Kant-Philologie, die Wirkgeschichte so, die in der Kantschen Philosophie geradezu die Inkarnation einer vernunftrechtlichen Konzeption am Werk sieht. Schon zeitgenössisch ist das massiv kritisiert worden. Prominent sind hier die Meta-Kritiken von Herder und Hamann, die die sprachliche Verfasstheit – und damit die *Geschichtlichkeit* – der Vernunft einklagen.⁹ Das Konzept einer Kulturgeschichte – das Konzept einer Geschicht-

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 sei. In dieser Hinsicht scheint es mir ein treffender, und daher zu Recht zu kritisierender Befund zu sein, dass Kant eine unbedingte, eine ab-

lichkeit 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 Annahmen, als historisch und kulturell wandelbar konzipiert werden.

Die 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 Transzendentalien 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)

Die Alternative zu einer Universalgeschichte des Sports ist in diesen Vorlesungen also eine »Kulturgeschichte des Sports«. Und das bedeutet jetzt:

- zugrunde liegt nicht ein weites, vermeintlich für alle Zeiten und Kulturen gültiges Verständnis von Sport, sondern ein enges, klarerweise (zunächst nur) in unserer Kultur geltendes Verständnis von Sport: Prototypisch für das, was »Sport« *hier, in diesen Vorlesungen* ist und meint, sind die olympischen Sportarten. Bei allem anderen »muss man mal gucken«;
- eine so verstandene Kulturgeschichte macht aus einer Not eine 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 ethnozentrischer 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.

solute Vernunft unterstellt. 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.

Studierhinweis: Der Name »Kulturgeschichte des Sports« sagt alleine noch gar nichts. Es hilft nichts, auswendig zu lernen, dass Schürmann der Meinung sei [oder gar, auch sehr beliebt: dass »wir« jetzt wissen], man müsse eine Kulturgeschichte des Sports erzählen. Sie müssen inwendig wissen, was das bedeuten soll. Vgl. Sie dazu die ganz andere Bedeutung von »Kulturgeschichte des Sports«, die M. Krüger (2004: 19) zitiert und gebraucht. Unter demselben Namen vertritt er dort eben eine Universal(ien)geschichte des Sports – also das direkte Gegenteil von dem, was dieser Name in diesen Vorlesungen bedeutet (vgl. auch Fikus & Schürmann 2004).

Lernkontrolle: Vergleichen Sie football und rugby. Handelt es sich lediglich um Unterschiede in den Regeln? Oder um Unterschiede im Verständnis von »Sport«? Was müsste erfüllt sein, damit das je zugrunde liegende Verständnis von »Sport« entweder i) gleich ist; oder ii) ein anderes ist?

Übungsaufgabe: Finden Sie Beispiele aus dem Sport und außerhalb des Sports, die den Unterschied von »Geschichte von X« und »Geschichtlichkeit von X« veranschaulichen.

Übungsaufgabe: Stellen Sie die Position von Michael Krüger (2004: S. 11 u. S. 15-22) dar und diskutieren Sie das Für und Wider einer Universalgeschichte des Sports. Ein Aspekt davon: Vergleichen Sie den von Krüger referierten und vertretenen Begriff von »Kulturgeschichte des Sports« (ebd. 19) mit dem hier vertretenen (vgl. ergänzend dazu Fikus & Schürmann 2004: 42-46).

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 neue Epoche, sondern als 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 Epochenereinteilungen der

allgemeinen Geschichtswissenschaft. Aber bereits damit reproduziert man das Problem, denn auch dort sind alle Epochen-einteilungen umstritten. Um das naheliegendste zu nennen: Ist die Moderne eine eigenständige Epoche oder einfach ein Abschnitt der Neuzeit? Zudem muss man mit »Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen« (Bloch) rechnen, 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 Epochen-einteilungen aktiv entgegenzuarbeiten, die traditionell einen quasi-linearen Fortschritt im Geschichtsverlauf suggeriert haben. Will sagen: Sowohl Epochen-einteilungen als solche, als auch Epochen-einteilung 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.

Moderne-Theorie vs.
Modernisierungstheorie

Wenn es in diesen Vorlesungen 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 Vormoderne. Hinter diese Einsicht, auf der z.B. Nerlich (1997) sehr fulminant bestanden hat, kann und sollte man nicht zurückfallen.¹⁰

Auch die in diesen Vorlesungen gegebene Bestimmung der *Moderne* ist alles andere als offenkundig. Hier, in diesen Vorlesungen, ist die Moderne definitiv gebunden 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*. – 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.

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: Eine Theorie der Moderne kann nicht über ihre Modernisierungen begründet werden, da kontinuierlich verlaufende Prozesse mit ihren *graduellen* Änderungen (egal ob fortschrittlich, linear oder wie immer sonst) kein Begründungspotential für die Annahme eines epochalen *Bruchs* haben.

Alternative Epochen-
bestimmungen

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 Gewissheitsinstanzen 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 Verfassungsstiftungen hat demgegenüber den methodologischen Vorteil, an sich selbst einen historischen Bruch in der Geltung von Ordnungen des Miteinander qua Postulat zu vollziehen. Deklarationen und Verfassungsstiftungen sind in diesem (methodologisch fundierten theoriebautechnischen) Sinne gleichsam in den Geschichtsverlauf eingebettete kleine Ausnahmestände – in Abgrenzung gegen alle existentialistisch unterlegten Pfingstwunderphantasien (Schmitt, Agamben), die die Installation eines großen Ausnahmestandes als geschichtsloses Ereignis inszenieren, das den Knoten geschichtlicher Verwicklungen vermeintlich von Außen durchschlägt.

Moderne/Post-
moderne

Solche Probleme der Epochenbestimmung verschärfen sich, wenn wir Zeitgenossen eines epochalen Wandels sind oder zu sein scheinen. Dann ist es gar nicht möglich, im Nachhinein einen Anfang einer neuen Zeitrechnung zu objektivieren, sondern er vollzieht sich ja gerade erst unter unseren Augen und Ohren. Das genau 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 Beck) gehört hierher. Dann gibt es die Stimmen, die in einem rigorosen Sinne von Post-Moderne sprechen und ihren Analysen des momentanen gesellschaftlichen Wandels also einen Bruch mit der Moderne unterlegen. Die hier vorgelegten Vorlesungen verfolgen eine dritte Option. Sie nehmen 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. Falls und weil dies politisch umkämpft ist, und nicht eine Frage von pfingstwunderartigen Entscheidungen, trägt dieser Kampf eine Asymmetrie aus, nämlich die Frage, ob wir noch modern sind resp. sein wollen.

staatsbürgerschaftliche/
weltbürgerschaftliche
Moderne

Für diese Vorlesungen heißt das: Die sog. Postmoderne heißt hier »weltbürgerschaftliche Moderne«, im Unterschied zur klassisch-modernen »staatsbürgerschaftlichen Moderne«. Sie hat ihren *deklarierten* Anfang in der Allgemeinen Erklärung der Menschen-

rechte 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 ihre 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.

Literaturverzeichnis

- Behringer, W. (2012): Kulturgeschichte des Sports. Vom antiken Olympia bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck.
- Bette, K.-H. (2004): X-treme. Zur Soziologie des Abenteuer- und Risikosports. Bielefeld: transcript.
- Burke, P. (2005): Was ist Kulturgeschichte? Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Claussen, D. (2012): Leistungsprinzip und Kulturideologie (Rezension von Behringers *Kulturgeschichte des Sports*). In: Süddeutsche Zeitung, Ausgabe 174 v. 30.7.2012, 14.
- Daniel, U. (2001): Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dietrich, K. & Heinemann, K. (Hg.) (1989): Der nicht-sportliche Sport. Beiträge zum Wandel im Sport. Schorndorf: Hofmann.
- Gebauer, G. et al. (2004): Treue zum Stil. Die aufgeführte Gesellschaft. Bielefeld: transcript.
- Gissel, N. & Schwier, J. (Hg.) (2003): Abenteuer, Erlebnis und Wagnis. Perspektiven für den Sport in Schule und Verein? Hamburg: Czwalina.
- Koselleck, R. (1986): Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte. In: R. Koselleck (2006): Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-31.
- Krüger, M.; Thomas, M. & Wedemeyer-Kolwe, B. (2013): Rezension von Behringer 2012. In: Sport und Gesellschaft 9 (2013) 2, 193-205.
- Landwehr, A. (2009): Kulturgeschichte. Stuttgart: Ulmer.
- Leont'ev, A. N. (1981): Psychologie des Abbilds. In: Forum Kritische Psychologie 9 (1981), 5-19.
- Lorenz, M. (2000): Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte. Tübingen: edition diskord.
- Menke, C. (2015): Kritik der Rechte. Berlin: Suhrkamp.
- Mergel, T. (1996): Kulturgeschichte - die neue »große Erzählung«? Wissenssoziologische Bemerkungen zur Konzeptualisierung sozialer Wirklichkeit in der Geschichtswissenschaft. In: W. Hardtwig (Hg.) : Kulturgeschichte heute. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 41-77.
- Mergel, T. (1997): Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne. In: T. Mergel & T. Welskopp (Hg.) (1997): Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte. München: C.H. Beck, 203-232.
- Mergel, T. & Welskopp, T. (Hg.) (1997): Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte. München: C.H. Beck.

- Mergel, T. & Welskopp, T. (1997a): Geschichtswissenschaft und Gesellschaftstheorie. In: T. Mergel & T. Welskopp (Hg.) (1997): *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*. München: C.H. Beck, 9-35.
- Nerlich, M. (1997): *Abenteuer oder das verlorene Selbstverständnis der Moderne. Von der Unaufhebbarkeit experimentalen Handelns*. München: Gerling Akad.-Verl.
- Pestalozzi, J. H. (1797): *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*. In: J.H. Pestalozzi (AW): *Ausgewählte Werke*. Berlin: Volk und Wissen, Bd. 2 (1963), 65-212.
- Schürmann, V. (2011): *Zur Geschichtlichkeit von Bewegungskulturen*. In: S. Wernsing et al. (Hg.) (2011): *Auf die Plätze. Sport und Gesellschaft. (Begleitbuch zur Ausstellung in Dresden vom 16. April 2011 bis zum 26. Februar 2012; Deutsches Hygiene-Museum)*. Göttingen: Wallstein, 40-45.
- Schwieb, J. (2000): *Sport als populäre Kultur. Sport, Medien und Cultural Studies*. Hamburg: Czwalina.
- Schwieb, J. (2008): *Soziologie des Trendsports*. In: K. Weis & R. Gugutzer (Hg.) (2008): *Handbuch Sportsoziologie*. Schorndorf: Hofmann, 349-357.
- Stern, M. (2008): *Stil-Kulturen. Performative Konstellationen von Technik, Spiel und Risiko in neuen Sportpraktiken*. Bielefeld: transcript.
- Stierle, K. (1978): *Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung*. In: R. Koselleck (Hg.) (1978): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*: Klett-Cotta, 154-189.
- Tschopp, S. S. (2009): *Die Neue Kulturgeschichte – eine (Zwischen-)Bilanz*. In: *Historische Zeitschrift* 289 (2009) 3, 573-605. Online verfügbar unter <http://www.degruyter.com/view/j/hzhz.2009.289.issue-3/hzhz.2009.0051/hzhz.2009.0051.xml>, zuletzt geprüft am 04.02.2016.