

Körper, Sport und Religion

Zur Soziologie religiöser Verkörperungen

Bearbeitet von
Robert Gugutzer, Moritz Böttcher

1. Auflage 2012. Taschenbuch. vii, 360 S. Paperback
ISBN 978 3 531 18186 8
Format (B x L): 14,8 x 21 cm
Gewicht: 475 g

[Weitere Fachgebiete > Sport, Tourismus, Freizeit > Sport, Sportwissenschaft > Sport:
Psychologie, Soziologie, Ethik](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung [beck-shop.de](#) ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Zur Einführung

Robert Gugutzer/Moritz Böttcher

„Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott.“

Martin Luther

Am 15. Mai 2012 wurde in der ESPRIT Arena Düsseldorf das zweite Relegationsspiel zwischen Fortuna Düsseldorf und Hertha BSC Berlin ausgetragen. Kurz vor Spielende stürmten hunderte Düsseldorfer Fans das Spielfeld, um den Wiederaufstieg ihrer Mannschaft in die erste Fußball-Bundesliga zu feiern. Sie zündeten bengalische Feuer, stahlen eine Eckfahne, und ein Fan wurde von den Fernsehkameras dabei beobachtet, wie er mit bloßen Händen einen Elfmeterpunkt ausgrub und davon trug. Drei Tage später fand in der oberschwäbischen Stadt Weingarten der so genannte „Blutritt“ statt. Dabei handelt es sich um einen katholischen Brauch, der seit Jahrhunderten am Tag nach Christi Himmelfahrt zelebriert wird. Im Mittelpunkt der Feierlichkeit, die als die größte Reiterprozession Europas gilt und zu der jährlich etwa 30.000 Menschen pilgern, steht eine Reliquie, in der sich „Blut aus der Seitenwunde Christi (befindet), das mit Erde von Golgatha vermischt ist“¹. Wiederum einen Tag später wurde in der Münchner Allianz Arena das Champions-League-Finale zwischen Bayern München und Chelsea London ausgetragen. München hatte sich drei Tage lang auf dieses Fußballspiel eingestimmt, am Finaltag selbst waren in der Stadt zehntausende Menschen mit rot-weißen Trikots, Schals und Fahnen zu sehen. 70.000 Menschen versammelten sich im Olympiastadion und 40.000 Menschen auf der Theresienwiese zum Public Viewing, sie sangen, klatschten, schrien und am Ende weinten einige. Von Donnerstag bis Sonntag derselben Woche fand in Mannheim der 98. Deutsche Katholikentag statt. Geschätzte 80.000 Menschen kamen an den vier Tagen in die Stadt, die sich u.a. mit 2,20 Meter hohen Plastiken in Form eines roten Rucksacks geschmückt hatte. Die Teilnehmer trugen den gleichen roten Rucksack in klein auf dem Rücken, um den Hals einen roten Anhänger, viele eine weiße Schirmmütze mit dem rot aufgedruckten Kirchentagsmotto. Die Menschen hatten Transparente und Fahnen dabei, sangen und beteten gemeinsam und verteilten sich auf mehr als 80 Gottesdienste, unter ihnen eine „Liturgie, in deren Mittelpunkt der Tango“² stand.

1 <https://www.blutfreitagsgemeinschaft-weingarten.de>. Zugegriffen: 22.05.12

2 <http://www.katholikentag.de/programm/gottesdienste.html>. Zugegriffen: 22.05.12

Was haben diese vier Ereignisse miteinander zu tun, außer dass sie zeitlich und räumlich nah beieinander lagen? Begibt man sich in Luhmanns „Krähennest“³ und beobachtet die Geschehnisse wie der Seemann in seinem Ausguck aus sicherer Distanz, dann bekommt man zu Gesicht: Menschen, viele an der Zahl, die relativ uniform gekleidet sind und sich auf den Weg zu einem bestimmten, allen offensichtlich bekannten Ort machen, die ähnliche oder gar identische Gegenstände an und vor sich her tragen, ihre Aufmerksamkeit auf Dinge oder Personen richten, die ihnen wichtig zu sein scheinen, Menschen, die miteinander singen, klatschen, tanzen, lachen, sich umarmen und im Kollektiv intensive Gefühle teilen. Sofern der Beobachter ein „Goffmensch“ (Hitzler 1992) ist und sich fragt, was hier eigentlich vor sich geht (vgl. Goffman 1980, S. 16), könnte er zu der Antwort gelangen, dass es sich um Situationen mit hoher körperlicher Ko-Präsenz und viel „action“ (vgl. Goffman 1971) handelt, die unterschiedlich gerahmt sein mögen, gleichwohl Situationen sind, in denen auf vergleichbare Weise jeweils etwas Bedeutungsvolles, Feierliches, zum Teil Dramatisches, gar Außeralltägliches geschieht. Der gemeine und auch der typische soziologische Beobachter wird die Ähnlichkeiten zwar sehen, dennoch vermutlich die Unterschiede betonen und aus seinem Wissensvorrat zwei Kategorien hervor holen, denen er diese empirischen Phänomene zuordnet: Religion und Sport. Vielleicht ist aber auch einer unter ihnen, der darauf hinweist, dass die Körper der Beteiligten, genauer ihr körperliches Tun und Erleben eine Verbindung zwischen diesen beiden Handlungsfeldern herzustellen vermag.

Die Soziologie hat sich mit solchen Ereignissen wie den hier beispielhaft angeführten umfassend auseinander gesetzt. Sie hat das allerdings überwiegend arbeitsteilig getan. Religions-, Sport- und Körpersoziologie haben religiöse, Sport- und Körperthemen gründlich untersucht, abgesehen von wenigen Ausnahmen jedoch nicht deren Verschränkung thematisiert. Da aber Religionen keine bloßen Ideensysteme sind, sondern ebenso körperlich aus- und aufgeführte Praktiken, wie umgekehrt der Sport und der Körperkult keine bloß körperlichen Handlungsfelder sind, sondern Phänomene, die religiöse Dimensionen aufweisen, sind Körper-, Sport- und Religionssoziologie angehalten, zumindest gelegentlich über ihren Tellerrand hinaus zu blicken.⁴ *Körper, Sport und Religion* sind ineinander

3 Vgl. die Dokumentation „Niklas Luhmann – Beobachter im Krähennest“ von Thomas Strauch und Ulrich Boehm in der WDR-Reihe „Philosophie heute“ aus dem Jahr 1973.

4 Das vorliegende Buch geht auf eine Tagung zurück, die vom 25.-27. November 2010 an der Goethe-Universität Frankfurt a.M. stattfand und deren Intention es war, Körper-, Sport- und Religionssoziologie miteinander ins Gespräch zu bringen. Der Großteil der Autorinnen und Autoren der hier zusammen gestellten Texte hat als Referentin bzw. Referent an dieser Tagung mitgewirkt.

verzahnt, mal mehr, mal weniger, *religiöse Verkörperungen* ein gesellschaftliches Phänomen diesseits und jenseits der Religion, die Soziologie daher aufgerufen, sich diesen thematischen Transendenzen anzunehmen. Das vorliegende Buch widmet sich dieser Aufgabe. Es will damit die Vielzahl jener empirischen Phänomene in den Fokus der Soziologie rücken, die mit einem zeitdiagnostischen Ausdruck als „Entgrenzung“ (Beck/Lau 2004) von Körper(kult), Sport und Religion bezeichnet werden können. Stichpunktartig seien einige der gegenwärtig auffälligsten empirischen Entgrenzungspänomene innerhalb und zwischen diesen drei Handlungsfeldern genannt.

Von einer *Entgrenzung der Religion* kann aktuell vor allem in Hinblick auf jene Sozialphänomene gesprochen werden, die sich durch eine „Überschreitung der Grenze zwischen dem Sakralen und dem Profanen“ (Knoblauch 2009, S. 50) auszeichnen. Hubert Knoblauch zufolge zeigt sich an diesen, dass Religion selbst in säkularisierten Gesellschaften keineswegs unbedeutend geworden ist – jedenfalls dann nicht, wenn Religion im Sinne einer „Vergesellschaftung des Umgangs mit Transzendenz“ (Luckmann 1985, S. 26) verstanden wird. Transzendenzverfahren machen Menschen durchaus auch außerhalb der Kirche. Die Weltreligionen sind längst nicht mehr die einzigen sozialen Institutionen, die der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ (Lukács 2000 [1916]) des modernen Menschen Abhilfe verschaffen. Sinnstiftend, haltgebend, handlungsleitend wirken immer häufiger soziale Bewegungen, die Knoblauch als „populäre Religion“ oder „populäre Spiritualität“ bezeichnet. Beispiele hierfür sind das New Age, Esoterik, Okkultismus, Engelsglaube, Ayurveda, Feng Shui, Yoga, aber auch erfahrungsorientierte christliche Bewegungen wie der Evangelikalismus oder das Neupfingstertum. Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen spirituellen Bewegungen unter anderem, dass sie überwiegend ‚ganzheitlich‘ ausgerichtet sind und subjektiven Erfahrungen von Transzendenz einen hohen Stellenwert beimessen. Damit rücken auch sinnlich-körperliche Dimensionen des Glaubens in den Mittelpunkt.

Die *Entgrenzung des Sports* zeigt sich insbesondere daran, dass die Grenze des traditionellen Sportbegriffs durchlässig geworden ist. Was Sport bedeutet, ist inzwischen so wenig eindeutig zu beantworten wie die Frage, was Religion bedeutet. Das herkömmliche Sportverständnis, das auf dem Sieg-/Niederlage-Code, dem Wettkampf- und Erfolgsgedanken sowie einer vereins- und verbandsmäßigen Organisation basiert, ist nur mehr ein Sportmodell unter vielen. Der ehemals kritisch beäugte „nicht-sportliche Sport“ (Dietrich/Heinemann 1989) hat sich längst etabliert und ist durch zumeist von Jugendlichen geschaffenen und nachgefragten unkonventionellen sportiven Körper- und Bewegungspraktiken ergänzt worden. Kennzeichnend für dieses neue Sportmodell ist vor allem eine große Nähe zur

Populärkultur, mit der zugleich eine Aufwertung von Körperlichkeit und Sinnlichkeit einhergeht (vgl. Gugutzer 2005, S. 112 ff.). Skateboarding, Snowboarding, Wakeboarding, Sandboarding, Kiteskiing, Kitesurfen, Beachsoccer, Beachvolleyball, Beachhandball, Crossgolfen, Parkour, Spinning, Power Yoga, TaeBo, Canyoning oder Skydiving sind Beispiele für Bewegungsformen, die kaum unter den traditionellen Sportbegriff zu fassen sind. Ihre enorme Popularität ziehen diese Bewegungsformen gerade aus dem Umstand, dass sie die Grenzen des traditionellen Sports verlassen, populärkulturelle Symbole und Motive wie Musik, Kleidung und Stil sowie leiblich-körperliche Erfahrungen und Erlebnisse wie Flow, Thrill, Kick und Fun in ihre szenetypische Praxis integrieren (vgl. Gugutzer 2004).

Es sind jedoch nicht nur die neuen, trendigen Sportarten, die sich der körpernahen und sinnlichen Populärkultur öffnen, der traditionelle Sport tut dies ebenfalls. Mit Blick auf die Eventisierung großer Sportereignisse findet sich auch hier eine bemerkenswerte Parallele zu traditionellen Religionen, die ihre großen Zusammenkünfte ebenfalls zunehmend als popkulturelle Events inszenieren. Der Unterschied etwa zwischen dem XX. Weltjugendtag in Köln im Jahr 2005, auf dem Papst Benedikt XVI. wie ein Popstar gefeiert wurde, und der Fußballweltmeisterschaft 2006 in Deutschland mit ihren Popstars „Schweini“ & „Poldi“ ist auf einer phänomenalen, die Praktiken, Rituale und Symbole fokussierenden Ebene gering.

Im Hinblick auf die *Entgrenzung des Körpers* ist in der jüngeren Vergangenheit vor allem die Auflösung der Grenze zwischen Natur und Kultur bedeutsam geworden. Genauer ist es die Grenze zwischen dem natürlichen und dem technologisch manipulierten Körper, die in vielen Fällen und Feldern erodiert. Künstliche Befruchtung, Präimplantationsdiagnostik, Stammzellentherapie, Organtransplantation, Klonen, Schönheitschirurgie, Neuro-Enhancement oder Doping sind Beispiele dafür, wie der menschliche Körper technologisch verfügbar gemacht wird. Insofern der Mensch die Natur, die er selbst ist, zum technischen Manipulationsobjekt macht, erreicht die Dialektik von Leibsein und Körperhaben eine qualitativ neue Stufe. Angesichts bio- und gentechnologischer Eingriffe in den Körper erhält das „instrumentelle Verhältnis zum Körper [...] auch genetisch den Primat vor dem unwillkürlichen Sein-im-Leib“ (Fuchs 2000, S. 18). Damit verbunden sind grundlegende anthropologische, ethische und nicht zuletzt religiöse Fragen berühren: Was ist menschliches Leben? Wann beginnt und wann endet menschliches Leben? Darf der Mensch Schöpfer spielen?

Betrachtet man diese skizzenhaft dargestellten Entwicklungen der Religion, des Sports und der Körperpraxis, wird deutlich, dass es hier erstaunliche Parallelen und wechselseitige Bezüge gibt. In allen drei Bereichen finden sich empirische Entgrenzungsphänomene, die auch in die jeweils anderen Bereiche hinü-

berreichen. So hat der Säkularisierungsprozess zu einer Entkirchlichung und in dem Zuge dazu geführt, dass der ‚Heilige Kosmos‘ unter anderem im Körperkult eine spezifisch historische Ausprägung gefunden hat, einhergehend damit, dass sich die ‚religiösen Themen‘ der Gegenwart zunehmend auf das Selbst und den Körper beziehen. Umgekehrt haben die technologischen Manipulationen an der Körnernatur zu einem verstärkten öffentlichen Interesse an religiösen und ethischen Fragen geführt, und die leiblich-körperliche Erfahrungsnähe vieler spiritueller Bewegungen hat zu einer Wiederverzauberung der Gegenwartskultur beigetragen. Der Sport bewegt sich gewissermaßen zwischen diesen Polen: Als Hochleistungssport instrumentalisiert auch er den Körper, im Trendsport wertet er die Leiblichkeit auf, im Risiko- und Extremsport ermöglicht er Erfahrungen der Selbsttranszendenz und als mediales Massenereignis stiftet er quasireligiöse Gemeinschaftsgefühle.

Die hier versammelten Beiträge schließen an die Entgrenzungsthese an, teilen sie aber keineswegs uneingeschränkt. Kritisiert wird (nicht nur von Autoren in diesem Band) insbesondere die zugespitzte Variante dieser These, die Sport und Körperkult mit Religion in eins setzt. Das Gegenargument lautet: Sport und Körperkult mögen zwar religiöse Funktionen erfüllen und mithin religionsäquivalent sein,⁵ dennoch sind sie keine Religion im engen Sinne. Die Analogie zwischen den sozialen und persönlichen Funktionen von Sport und Körperkult einerseits, Religion andererseits stößt spätestens dann an ihre Grenzen, wenn es um existenzielle Fragen geht, allen voran den Tod und was danach kommt. Diesbezügliche Verheißungen wie auch solche zur definitiven Erlösung von allem Leid und endgültige Antworten auf die großen Geheimnisse des Lebens liefert nur die Religion. Sport und Körperkult lassen sich daher zwar als Sozialform einer „unsichtbaren“ (Luckmann 1991), „impliziten“ (Thomas 2001, S. 26 ff.) oder „In-

5 Die meisten Diskussionen über die religiösen Dimensionen und Funktionen des Sports beginnen typischerweise mit dem Verweis auf den Begründer der neuzeitlichen Olympischen Spiele, Baron de Coubertin, und dessen bekannte Losung: „Das erste und wesentliche Merkmal des alten wie des modernen Olympismus ist: eine Religion zu sein“ (Coubertin 1966, S. 150). Seitdem haben wiederholt vor allem Philosophen, Sport- und Religionswissenschaftler sowie Theologen (diese ganz besonders) die Religiosität des Sports in den Blick genommen (vgl. Ammicht Quinn 2004; Coakley 1997; Dahl 2009; Grupe/Huber 2000; Herms 1993; Koch 2002; Noss 2006; Möller/Ulrichs 1997; Prebish 1993; Stiehler 2008; Ulrichs/Engelhardt/Treutlein 2003). Die deutlich überschaubarere Anzahl soziologischer Beiträge thematisiert neben allgemeinen Fragen zu Sport und Religion (vgl. Kniff 2006; Knoblauch 2002; Scharenberg 1999) vor allem die religiösen Aspekte der Olympischen Spiele (vgl. Alkemeyer 1996; Franke 2000; Weis 1995) und des Fußballs (vgl. Engelhardt 2003; Gebauer 2010; Hettiger 2008; Klein/Schmidt-Lux 2006; Rupp 2003; Sellmann 2006). Noch weniger hat sich die Soziologie bisher mit dem Verhältnis von Körper und Religion auseinander gesetzt. Exemplarisch dazu siehe Mellor/Shilling (1994, 1997) und Turner (1980), siehe außerdem Gugutzer (2002).

viduen-Religion“ (Krech 2011, S. 166 ff.) bezeichnen, nichtsdestotrotz sind die jeweiligen Systemlogiken, Semantiken und Kernfunktionen grundverschieden und nicht substituierbar. Um es in den Worten des ehemaligen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wolfgang Huber, zu sagen: Sport und Körperkult sind womöglich für viele Menschen ein Religionsersatz, sie können aber keine Ersatzreligion sein: „Religionsersatz bedeutet an dieser Stelle: Sport tritt an die Stelle religiöser Vollzüge. Das gilt zunächst bereits in zeitlicher Hinsicht. Hier verdrängt das Sporttreiben oder die Teilnahme an Sportveranstaltungen bei vielen religiöse Vollzüge und kirchliche Aktivitäten. Demgegenüber bleibt aber festzuhalten: Persönlicher Gottesbezug und gemeinsame Gottesverehrung sind unersetzlich und unverzichtbar. Was an ihre Stelle tritt, wird zum Religionsersatz“ (Huber 2000, S. 16).

Ersatzreligion oder Religionsersatz? Die Antwort auf diese Frage hängt vom jeweiligen Religionsverständnis ab. Soziologisch gesprochen prallen hier ein substanzielles und ein funktionales Religionsverständnis aufeinander: Im Sinne des ersteren ist Religion über den Bezug zum Numinosen, Heiligen oder zu anderen jenseitigen Mächten definiert, im Sinne des zweiten durch bestimmte anthropologische, psychische oder soziale Funktionen. Im substanziellen Verständnis hat die Liebe eines Fußballfans zu seinem Verein so wenig mit Religion zu tun wie die Transzendenzerfahrung eines Läufers während eines Ultramarathons, da der „persönliche Gottesbezug“ fehlt; im funktionalen Verständnis hingegen dient die Vereinsliebe der (keineswegs nur) individuellen Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung und erfüllt damit charakteristische religiöse Funktionen (vgl. Kaufmann 1989), so wie die Transzendenzerfahrung des Läufers eine Selbstüberschreitung bedeutet und als Selbst-Vergewisserung oder Selbst-Stabilisierung fungiert.⁶

Welche der beiden Deutungen ‚richtig‘ oder ‚wahr‘ ist, kann und soll hier nicht entschieden werden. Ebenso wenig kann und soll hier vorab festgelegt werden, dass Religion in jedem Fall mit Transzendenz und Sakralität zu tun hat und daher jede Handlung oder Situation, die auf Immanenz und Profanität hinweist, per definitionem kein religiöses Phänomen sein kann. Die Intention des Buches

6 Hans Joas zufolge sind „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“ – „im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt (...)“ (Joas 2004, S. 17) – die Grundlage von Glauben und Religion, wobei es von der „Deutung dieser Erfahrungen“ (ebd., S. 23) abhängt, ob es sich um eine religiöse Erfahrung handelt oder nicht. Vor dem Hintergrund ließe sich sagen: In der (Deutungs-)Gemeinschaft von Ultra-Langstreckenläufern existiert das „Glaubenswissen“ (ebd., S. 26), dass es das *runners high* gibt und tranceähnliche, bewusstseinsweiternde, selbsttranszendierende Zustände nach einer gewissen Laufzeit möglich sind. Die Erfahrung der Selbsttranszendenz, die ein Athlet während seines 100-Stunden-Laufs macht, wäre dem entsprechend eine religiöse Erfahrung.