Moral und Symbolik des Sports in der postmodernen Gesellschaft

Ethik hat Konjunktur. Fragen nach gut und böse oder richtig und falsch beschäftigen nicht mehr nur die Theoretiker in Philosophie und Theologie, sondern auch die Praktiker, sei es im Kontext der wissenschaftlichen Forschung, sei es im Bereich der technischen Anwendung, sei es in der Medizin. Selbst die Feuilletons der Tageszeitungen zeigen ein Interesse an Ethik, das über eine bloss zufällige Aufmerksamkeit hinausgeht. Erklärungen sind rasch zur Hand und haben leicht etwas Konservatives an sich. Vom Zerfall der Werte ist die Rede, von wachsendem Egoismus breiter Bevölkerungskreise, von der Erosion von Selbstverständlichkeiten, vom Abbau an Humankapital, vom Rückzug ins Private etc. Ich halte nicht viel von diesen pessimistischen Diagnosen, und sei es nur, weil ich nicht sehe, welche Lösungen sie uns bieten.

«Es ist fraglich, ob der Ruf nach mehr Ethik und Moral zur Lösung der aktuellen Probleme unserer Gesellschaft beiträgt.» (W. H.)

Ich gehe davon aus, dass sich unsere Gesellschaft in einem Veränderungsprozess befindet, der mit den Stichworten Individualisierung, Pluralisierung und Beschleunigung innovativen Wandels umschrieben werden kann (vgl. *Herzog* 1994).

Wo sich etwas verändert, da muss Altes aufgegeben werden, obwohl das Neue noch nicht klar ersichtlich ist. Wie sich Individuen in einer Umbruchsphase von etwas trennen müssen, das ihnen liebgeworden ist und ihnen Stabilität (Identität) verliehen hat, müssen Kollektive im Wandel von etwas Abschied nehmen, das sie bisher definiert hat, ohne genau zu wissen, was kommen wird. Diese Situation schafft sowohl individuell wie kollektiv Verwirrung und Angst. Und da ist die Hoffnung gross, durch «mehr desselben», nämlich mehr von dem, was man bisher schon hatte und womit man vermeintlich gut gefahren ist, lasse

sich die Angst bannen. Ist die Konjunktur der Ethik von dieser Art? Erhofft man sich, durch eine moralische Erneuerung die irritierte Stabilität zurückzugewinnen?

Es ist fraglich, ob der Ruf nach mehr Ethik und Moral zur Lösung der aktuellen Probleme unserer Gesellschaft beiträgt. Ob diese Skepsis auch für das Thema Ethik im Sport gilt, bleibt abzuklären. Ich werde versuchen, das Verhältnis von Gesellschaft, Moral und Sport mit Hilfe einer soziologischen, moralphilosophischen und kulturpsychologischen Gedankenkette zu durchleuchten. Zunächst gebe ich meiner Argumentation einen modernitätstheoretischen Rahmen (1). Es folgen Ausführungen zum Verhältnis von Moral und Gesellschaft (2). Danach skizziere ich die Grundgedanken einer kulturpsychologischen Deutung des Sports (3). Auf deren Hintergrund frage ich nach der Bedeutung von Regelverletzungen und Gewalt im Sport (4). Schliesslich folgen einige kritische Bemerkungen zum Veralten des Sports in unserer Gesellschaft (5). Das Ergebnis meiner Überlegungen wird nicht abschliessend sein. Jedoch wird das Thema Ethik im Sport in einem breiteren Horizont stehen, und ich werde die Vermutung äussern, dass wir Zeugen eines Wandlungsprozesses sind, der uns zu einem Überdenken des modernen Sportbegriffs nötigt.

«Jeder Pädagogik, die sich als Gralshüterin des Guten gesellschaftlich wichtig macht, ist mit Misstrauen zu begegnen.» (W. H.)

«Wo sich etwas verändert, da muss Altes aufgegeben werden, obwohl das Neue noch nicht klar ersichtlich ist (...). Diese Situation schafft sowohl individuell wie kollektiv Verwirrung und Angst. Und da ist die Hoffnung gross, durch 'mehr desselben', nämlich mehr von dem, was man bisher schon hatte und womit man vermeintlich gut gefahren ist, lasse sich die Angst bannen.» (W. H.)

Modernisierung als Individualisierung

Der Wandel unserer Gesellschaft hat verschiedene Facetten und kann, da er aktuell vor sich geht, nur beschränkt mit der für eine wissenschaftliche Analyse notwendigen Distanz untersucht werden. Ich greife im folgenden einen Aspekt dieses Wandels heraus, der mir einerseits gut begründet scheint, der andererseits in direkter Beziehung zum Thema Ethik im

Sport steht. Es geht um das Moment der *Individualisierung.* Individualität ist eine Möglichkeit menschlichen Seins, die in unserer Zeit aufgrund verschiedener Umstände breite Realisierung erfährt.

In der griechischen Antike bildete die Individualität keine positive Kategorie. Die Philosophie wertete das Individuelle negativ, als eine Privation des Allgemeinen. Der Einzelne war kein um seiner selbst willen wertvolles Wesen, sondern nur insofern er sich zum Allgemeinen emporarbeitete. Anerkennung fand das Individuum im Christentum. In einer Weise, die dem griechischen Denken fremd war, wurde die Würde des Einzelnen betont, seine individuelle Einmaligkeit, seine göttliche Berufung und seine freie Entscheidung. Die antike Beziehung von Mensch und Welt erfuhr in der christlichen Botschaft von der Unsterblichkeit der Einzelseele geradezu eine Verkehrung: *«(...) da, wo antikem Glauben zufolge die Unvergänglichkeit des Kosmos gestanden hatte, erschien nun ein unsterbliches menschliches Leben, und an den Platz, den die Sterblichen eingenommen hatten, rückte nun eine vergängliche Welt»* (*Arendt* 1981, 306). Der Einzelne und die Einzelseele, nicht mehr das Allgemeine der reinen und ewigen Formen, wurden von Bedeutung, auch wenn diese Idee erst allmählich durchdrang. Noch bei Augustin lagen die alten und die neuen Motive unvermittelt nebeneinander. Und dem Mittelalter mit seiner «realistischen» Haltung war die Idee der Individualität kaum zugänglich.

«Unser Begriff der Moral wurzelt in der Modernität unserer Gesellschaft. Moralische Fragen halten wir nicht für entscheidbar, indem wir an eine objektive Instanz appellieren, heisse sie Kosmos, Gott oder Staat. Bezugspunkt der Moral ist uns nicht mehr die umfassende Ordnung des Seins, sondern der Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen.» (W. H.)

Im Übergang zur Neuzeit wurde die Individualität auf eine neue Grundlage gestellt. *Descartes'* Worte *«Ich denke, also bin ich»* markieren erneut ein neues Verständnis des Menschen. Die existentielle Grundlage des Menschseins ist nicht mehr Gott, sondern der Mensch selbst. Nicht mehr die Fremderhaltung durch Gott, sondern die *Selbsterhaltung* garantiert die Individualität des Menschen (vgl. *Blumenberg* 1976). *Descartes'* Cogito ist reine Rückbezüglich-

keit und damit Loslösung des Menschen von Heteronomie, Abhängigkeit und Einbindung in kosmische oder transzendente Bezüge.

Descartes markiert die Zäsur der *Moderne*. Modernität bringen wir mit selbstbestimmter Individualität in Verbindung. Der moderne Mensch ist der emanzipierte, aufgeklärte und individuierte Mensch, wie ihn paradigmatisch *Cardano, Montaigne* und *Rousseau* verkörpern. Ist die neue Anthropologie im Schosse der Philosophie entstanden, so ermöglichte die Proklamation der Menschenrechte die Verwirklichung von selbstbestimmter, reflexiver Individualität im politischen Bereich. Die Menschenrechte sind Individualrechte, von denen allerdings die Frauen zunächst ausgeschlossen waren. Das 18. und 19. Jahrhundert produzierte eine wahre Flut von Pseudo-Legitimationen für den Ausschluss der Frauen vom Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung. Die sozialen Verhältnisse der Industriegesellschaft trugen das ihre dazu bei, dass die Individualisierung der Gesellschaft nur beschränkt und langsam vor sich ging (vgl. *Beck* 1986).

Doch im 19. Jahrhundert gewann die Kategorie der Individualität eine weitere ideelle Stütze. Im Schosse der *Evolutionstheorie* fand die Individualität wissenschaftliche Anerkennung. Die Evolutionstheorie ermöglicht ein Verständnis der Genese von Individualität, indem sie den Menschen nicht mehr von höchsten Prinzipien, sondern von einfachsten Lebewesen her zu begreifen versucht. Sie zersetzt das teleologische Denkschema des christlichen Weltbildes, das zwar die Realität der Zeit anerkennt, diese aber zähmt, indem sie den historischen Wandel in einen Heilsplan einbindet, der auf ein Ende ausgerichtet ist. Die evolutionäre Zeit ist demgegenüber ohne Ende. Das Leben wird zwar komplexer, je weiter die Evolution voranschreitet. Ein Ziel ist aber nicht ersichtlich.

«Es ist nicht zweckmässig, einer Verletzten Erste Hilfe zu leisten, sondern es ist schlechthin geboten, dies zu tun, weil die andere ein Mensch ist. Das Moralische kennt keine Relativität.» (W. H.)

Die Offenheit der Zukunft, wie sie in der Evolutionstheorie zum Ausdruck kommt, ist modern insofern sie die Blickrichtung nach vorne lenkt und die mythische Sehn-

sucht des Menschen nach der Rückkehr zum Ursprung, in dem alles beschlossen liegt, depotenziert. Evolution bedeutet ständige Produktion von Neuem, ständiger Wandel und ständige Umschaffung des Bestehenden. Das endlose Werden ersetzt das ewige Sein. Mit der radikalen Umwertung von Vergangenheit und Zukunft und mit der Ambition, den Menschen von den Tieren und nicht mehr von Gott her zu verstehen, gewinnt das Individuum auch wissenschaftlich an Bedeutung. Alle Veränderungen gehen von den Individuen aus. Die Variation des Lebens ist Voraussetzung für die Selektion. Zusammen mit der Individualität kehrt so auch die *Vielfalt* in die Natur ein.

«Moralisches Handeln ist auf andere bezogen insofern sie Menschen sind und nicht insofern sie eine bestimmte Rolle spielen.» (W. H.)

Mit Blick auf unsere Situation lassen sich die Veränderungen, die wir aktuell beobachten, auf die Vorgaben beziehen, die seit dem Beginn der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Moderne unser Leben bestimmen. Wie *Jean Gebser* scharfsinnig bemerkt hat, ist der Einbruch der Zeit in unser Bewusstsein *«das grosse und einzigartige Thema unserer Weltstunde»* (*Gebser* 1986, 379). Die Zeit dringt in die Wissenschaften ein, in die bildenden Künste, in Musik und Literatur, und heute spüren wir, wie sie auch in die Gesellschaft eindringt. Die Anhebung des sozialen Wohlstandes hat zu einer Depotenzierung der sozialen Lage als Identitätsfaktor geführt. Individualität wird gesellschaftlich erzwungen (vgl. *Beck* 1986). Die Emanzipation der Frauen entspricht einem Modernisierungsschub unserer Gesellschaft, der dadurch ausgelöst wird, dass endlich auch dem weiblichen Geschlecht Individualität zugestanden wird. Die Interferenz der Individualitäten von Mann und Frau führt zur Pluralisierung der Lebensformen.

Bezogen auf die Grundlagen unserer Gesellschaft, bedeuten die aktuellen Veränderungen, dass die Moderne selbst modernisiert wird. *Giddens* (1990) spricht von der *«reflexiven Moderne»*, d.h. einer Moderne, die auch ihre eigenen Voraussetzungen einem ständigen Wandel unterwirft. Was heute gerne «Postmoderne» genannt wird, ist in Wahrheit ein Reflexivwerden der Moderne. Während die als «Projekt» gedachte Moderne (vgl. *Habermas* 1981)

noch im Horizont einer säkularisierten Heilserwartung verbleibt, führt die Anerkennung von Veränderung und Innovation als «letzten» Gegebenheiten in den Horizont einer evolutionären Auffassung von Gesellschaft. *«Die Postmoderne ist die Moderne, die die Unmöglichkeit ihres ursprünglichen Projekts eingestanden hat. (...) Postmodern ist die Moderne, ... die bewusst aufgibt, was sie einstmals unbewusst getan hat»* (*Bauman* 1992, 127, 333). Symptom dafür sind die politischen Ansprüche von Frauen, Grünen und Minoritäten, der Abschied von den «Metaerzählungen», die Anerkennung von Differenz, Kontingenz und Unentscheidbarkeit. Die reflexive Moderne ist eine Moderne, die es riskiert, sich in die Offenheit der Zeit zu stellen, mit aller Angst und Ungewissheit, die daraus folgen.

Moral und Gesellschaft

Unser Begriff der Moral wurzelt in der Modernität unserer Gesellschaft. Moralische Fragen halten wir nicht für entscheidbar, indem wir an eine objektive Instanz appellieren, heisse sie Kosmos, Gott oder Staat. Bezugspunkt der Moral ist uns nicht mehr die umfassende Ordnung des Seins, sondern der Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen (vgl. *Tugendhat* 1993). Steht das Allgemeine über dem Individuellen, wie in der griechischen Antike, brauchen die Ansprüche der Individuen nicht *aneinander* gemessen oder *gegeneinander* abgewogen zu werden. Vielmehr lassen sie sich am Massstab des Allgemeinen prüfen. Mit der Individualisierung von Mensch und Gesellschaft in der Moderne kann der Bezugspunkt moralischen Fragens jedoch nicht mehr die mangelnde Fähigkeit (Antike) oder der fehlende Wille (Christentum) des Einzelnen sein, sich einer *vorgegebenen* Ordnung einzufügen. Der Bezugspunkt ist nun die Frage, wie eine vernünftige Ordnung im menschlichen Zusammenleben erreicht und gewährleistet werden kann.

Die Moral verweist auf ein Ich, welches das Gute nicht einfach aus Gewohnheit tut (vgl. *Herzog* 1991). Insofern ist das Christentum eine wesentliche Vorbedingung moralischer Individualität. Doch von gesellschaftlicher Bedeutung wird das individuelle Gewissen erst im Rahmen einer komplexen, arbeitsteiligen und pluralistischen Gesellschaft.

Denn dabei kann das Gute nicht mehr einfach getan werden, da es zunächst zu entscheiden gilt, was überhaupt zu tun ist. Absolute sittliche oder moralische Standards genügen nicht, um das Verhalten anzuleiten, wenn verschiedene Wertsysteme anstehen und abstrakte Imperative situativ ausgelegt werden müssen. Es braucht die Fähigkeit, das Allgemeine mit dem Besonderen zu vermitteln, und es braucht den Willen, moralische Entscheidungen zu verwirklichen.

Mit der Modernität der Moral geht die Trennung von Individuum und *Rolle* einher. Der Mensch der ständischen Gesellschaft konnte keine Rollen spielen, da er der war, zu dem ihn seine Geburt gemacht hatte. Person und Rolle fielen zusammen. Die mittelalterliche Vorstellung von der Gesellschaft war diejenige einer Verbindung ungleicher Elemente, denen keine essentiellen Merkmale zukamen. Das «Wesen» des Einzelnen lag nicht in ihm, sondern war abhängig von seinem Ort im sozialen Körper. Das gesellschaftliche Leben beruhte nicht auf dem Zusammenschluss von Individuen, sondern entsprach einem Organismus, dessen Glieder isoliert nicht überlebensfähig waren. Die Einzelnen wurden gelenkt und behütet vom Fürsten oder König, über dem der Papst als eigentliches Haupt und Sprachrohr Gottes thronte. Das Soziale war religiös legitimiert. *«Das ganze Leben war so von Religion durchtränkt, dass der Abstand zwischen dem Irdischen und dem Heiligen jeden Augenblick verlorenzugehen drohte»* (*Huizinga* 1975, 217). Alles war mit dem Übernatürlichen verbunden. *Dante* befand sich plötzlich in der Hölle, nachdem er sich in eine unbekannte Gegend auf der Erde verirrt hatte.

«Absolute sittliche oder moralische Standards genügen nicht, um das Verhalten anzuleiten, wenn verschiedene Wertsysteme anstehen und abstrakte Imperative situativ ausgelegt werden müssen. Es braucht die Fähigkeit, das Allgemeine mit dem Besonderen zu vermitteln, und es braucht den Willen, moralische Entscheidungen zu verwirklichen.» (W. H.)

Mit der Modernisierung der Gesellschaft wurde die soziale Integration von Hierarchie auf *Heterarchie* umgestellt. Die soziale Differenzierung führte zu ungleichartigen Kontexten (Staat, Wirtschaft, Recht, Kirche, Kunst etc.), die eigenen Werten und Normen folgen und nicht mehr durch

eine übergeordnete Sinnstruktur zusammengehalten werden (vgl. *Luhmann* 1985). Der Einzelne ist nicht mehr bloss Akteur in einem einzigen Lebensbereich, sondern partizipiert an verschiedenen, funktionsheterogenen Teilstrukturen der Gesellschaft. Dadurch entsteht ein Druck in Richtung Autonomie des Individuums, in dessen eigenen Händen es nun liegt, dem gesellschaftlichen Ganzen einen Sinn zu geben. Erst an dieser Stelle wird der Begriff der sozialen Rolle sinnvoll. Die Rolle als Charakteristikum des Menschen als *gesellschaftliches Wesen* unterscheidet den Einzelnen von den abstrakten Attributen seines *Menschseins*, die ihm zukommen, weil er ein Mensch ist wie alle anderen auch.

Für die Genese der modernen Moralvorstellung ist dies ein bedeutsames Moment. Der Mensch differenziert sich in eine personale und eine soziale Identität. Die beiden Seiten seiner Existenz sind jedoch nicht unabhängig voneinander: *«(...) je mehr statt des Menschen als Sozialelement der Mensch als Individuum und damit diejenigen Eigenschaften, die ihm bloss als Menschen zukommen, in den Vordergrund des Interesses treten, desto enger muss die Verbindung sein, die ihn gleichsam über den Kopf seiner sozialen Gruppe hinweg zu allem, was überhaupt Mensch ist, hinzieht, und ihm den Gedanken einer idealen Einheit der Menschenwelt nahelegt»* (*Simmel* 1983, 57). Erst in der Abstraktion von den Besonderheiten menschlichen Seins gewinnt der Begriff der *Gleichheit* aller Menschen überhaupt Sinn. In einer Welt der totalen Heterogenität menschlichen Seins gäbe es kein gemeinsames humanes Substrat und damit auch keine Individualität. Gleichheit und Differenz charakterisieren den Menschen in seiner Modernität.

«Ein moralischer Zustand ist einer, in dem sich Menschen gegenseitig in ihrem Menschsein anerkennen. Anerkennung bedeutet aber nicht nur Anerkennung des anderen insofern er mir gleich ist, sondern auch Anerkennung des anderen in seiner Verschiedenheit.» (W. H.)

Die Moral der Moderne nimmt wesentlich Bezug auf den Menschen als abstrakte Kategorie. Insofern ist sie kein Instrument der gesellschaftlichen Integration (vgl. *Luhmann* 1990). Anders als in der Prämoderne, wo ein gesellschaftli-

ches Subsystem, nämlich die Religion bzw. die Kirche, hierarchisch über den anderen Subsystemen angeordnet war und diese massiv beeinflusste, wird die moderne Gesellschaft nicht mehr von einem einheitlichen Wertsystem durchdrungen. Mit der Verzeitlichung der Gesellschaft – mit ihrer Umschaltung auf Evolution – zerfällt der hierarchisch strukturierte soziale Körper endgültig in ein Konglomerat von Teilsystemen, deren Funktionen nur mehr «*bilateral*» aufeinander abgestimmt sind. Das Ganze wird zum Unwahren (wie *Adorno* sagte)[1], oder: das Ganze lässt sich nicht (mehr) denken (wie *Luhmann* sagt)[2]. Der Umbau der Gesellschaft von «*mechanischer Solidarität*» (*Durkheim*) und kultureller Einheit auf «*organische Solidarität*» (*Durkheim*) und kulturelle Vielfalt entwertet die Moral als Mittel der *gesellschaftlichen* Integration. Hier liegt der Grund, weshalb das Lamento vom moralischem Zerfall der Gesellschaft konservativ ist. Eine moderne Gesellschaft braucht als solche keine Moral zu ihrer Integration. Die Reaktion auf die reflexive Modernisierung unserer Gesellschaft kann daher auch nicht moralische Erziehung sein. Jeder Pädagogik, die sich als Gralshüterin des Guten gesellschaftlich wichtig macht, ist mit Misstrauen zu begegnen.

«Was (...) den Sport so symbolträchtig macht, ist die Exaktheit, ja Idealität, mit der er die Grundprinzipien der industriellen Gesellschaft zur Anschauung bringt.» (von Krockow 1962, 304)

Das heisst nicht, dass die Moral bedeutungslos geworden ist, im Gegenteil. Sie ist jedoch für Leistungen zuständig, die die Gesellschaft gewissermassen transzendieren. Die soziologischen Überlegungen zur Individualisierung des Menschen (vgl. Abschnitt 1) lassen uns das Feld des Moralischen abstecken. Die Moral hat es mit der «menschlichen» Seite des Menschen zu tun, nicht mit seinen Rollen und Funktionen. Es ist keine Frage des moralisch Guten oder Schlechten, wenn jemand ein guter oder schlechter Skifahrer, Steepleläufer oder Volleyballspieler ist. Denn die Attribute gut und schlecht sind hier auf einen Zweck bezogen: zum Beispiel die Freude des Skifahrers, die Medaille des Leichtathleten oder den Applaus des Volleyballpublikums. Im Unterschied zu diesen auf Zwecke bezogenen Leistungen, geht es im Falle der Moral um absolute und *zweckfreie* Bezüge. Das moralisch Gute ist an sich gut (vgl.

Tugendhat 1993). Es ist nicht zweckmässig, einer Verletzten Erste Hilfe zu leisten, sondern es ist schlechthin geboten, dies zu tun, weil die andere ein Mensch ist. Das Moralische kennt keine Relativität.[3] Bei *Kant* wird diese Idee dadurch ausgedrückt, dass er sagt, ein Mensch dürfe nie bloss als Mittel zu einem Zweck behandelt werden, vielmehr sei er immer «*Zweck an sich selbst*». Moralisches Handeln ist auf andere bezogen insofern sie Menschen sind und nicht insofern sie eine bestimmte Rolle spielen.

Die Bedingungslosigkeit des Moralischen lässt sich auch daran erkennen, dass wir moralisch korrektes Verhalten gegenseitig voneinander verlangen. Während die eine eine gute Radfahrerin und der andere ein guter Schwimmer sein kann und beide damit zufrieden sein können, ist es undenkbar, dass der eine hilfsbereit ist und die andere nur an sich selbst denkt und sich keiner darüber empört. Moralische Empörung stellt sich dann ein, wenn wir wahrnehmen, dass wir selbst oder andere nicht wie Menschen behandelt werden. Unser moralisches Empfinden beruht auf der Erwartung *«(...) eines gewissen Grades von Wohlwollen oder Rücksicht seitens anderer menschlicher Wesen uns selbst gegenüber, oder mindestens [der] Erwartung von und Forderung nach Abwesenheit der Manifestation aktiven bösen Willens oder gleichgültiger Nichtbeachtung»* (*Strawson* 1978, 218). Dabei treffen wir keine Unterscheidungen, sondern erwarten diese Art von Verhalten von jedermann, eingeschlossen uns selbst.

«Erst in der Abstraktion von den Besonderheiten menschlichen Seins gewinnt der Begriff der Gleichheit aller Menschen überhaupt Sinn. In einer Welt der totalen Heterogenität menschlichen Seins gäbe es kein gemeinsames humanes Substrat und damit auch keine Individualität. Gleichheit und Differenz charakterisieren den Menschen in seiner Modernität.» (W. H.)

Als Charakteristikum unserer Modernität ist der Gültigkeitsbereich der Moral universell. Moralische Urteile betreffen alle Menschen und nicht nur eine besondere Gruppe von Menschen. Modern ist die Entgrenzung der Moral von einer partikularen Gemeinschaft oder Gesellschaft zu einem Kollektiv, das im Prinzip alle kooperationsfähigen Wesen umfasst (vgl. *Tugendhat* 1993). Diesem Anspruch zu genügen, ist schwierig. Er setzt voraus, andere tatsächlich

als Menschen anzuerkennen. Nichts aber scheint leichter zu sein, als den Bereich dessen, was «*alle Menschen*» umfasst, einzugrenzen (vgl. *Herzog* 1991, 353 ff). Jeder Völkermord, jeder Krieg, jede Vernichtung von Menschen mit besonderen Merkmalen (sei es Hautfarbe, Herkunft, Religion, Geschlecht etc.) basiert auf deren Ausschluss aus dem Horizont der Einheit aller Menschen.

Das Unmoralische liegt in der Partikularisierung des Menschen, in seiner Reduktion auf Funktionen und in seinem Missbrauch zu (eigennützigen) Zwecken. Das Moralische dagegen liegt in der Anerkennung des anderen als Menschen. Die gegenseitige Anerkennung kann als die eigentliche «Währung» der Moral bezeichnet werden (vgl. *Herzog* 1991, 160 ff, passim; *Luhmann* 1990, 17 ff; *Tugendhat* 1993)[4]. Ein moralischer Zustand ist einer, in dem sich Menschen gegenseitig in ihrem Menschsein anerkennen. Anerkennung bedeutet aber nicht nur Anerkennung des anderen insofern er mir gleich ist, sondern auch Anerkennung des anderen in seiner Verschiedenheit.

Sport und Gesellschaft

Der Sport wurzelt in der englischen Aristokratie und fand durch die Industrialisierung der Gesellschaft weite Verbreitung. Wenn wir den Begriff des Sports in einem *terminologischen* Sinn verwenden, dann ist damit nicht jede Art von körperlicher Betätigung gemeint (vgl. *Eichberg* 1976; *Nitschke* 1985). Sport hat mit Leistung, Spiel und Wettkampf zu tun. Und er setzt die Überzeugung von der Gleichheit (Chancengleichheit) derjenigen voraus, die sich sportlich betätigen und aneinander messen. Eine Möglichkeit, Sport und Gesellschaft miteinander in Verbindung zu bringen, liegt in seiner Analyse als Zeichen- oder Symbolsystem. *Wie von Krockow* dargelegt hat, kann der Sport *«(...) als konzentrierter Ausdruck von Prinzipien und von Problemen, die die Industriegesellschaft kennzeichnen»* (von *Krockow* 1974, 7), verstanden werden.

In einer erweiterten Perspektive kann jede Art von Spiel semiotisch gedeutet werden. So versucht *Caillois*, in einer «*vom Spiel ausgehenden Soziologie*» nachzuweisen, dass die Spiele *«(...) weitgehend von den Kulturen, in de-*

nen sie betrieben werden, abhängig sind» (*Caillois* 1982, 66, 91), ja er sieht eine Verwandtschaft zwischen den Regeln von Spielen *«(...) und den gewöhnlichen Vorzügen und Fehlern der Mitglieder des jeweiligen Kollektivs»* (*ebd.*). Die Beziehung zwischen Spiel und allgemeiner Kultur mag ferner oder näher, genauer oder weniger genau sein, *«(...) aber sie ist unvermeidlich»* (*ebd.*, 94).

Spiele können dadurch zu Symbolen werden, dass sie einen gesonderten Sinnbezirk abgrenzen, in den man eintreten kann und aus dem man wieder austreten muss. Wie *Bateson* deutlich macht, konstituieren sich Spiele auf einer Metaebene, die zum Ausdruck bringt, dass sich die Spielrealität von der alltäglichen Realität unterscheidet (vgl. *Bateson* 1985, 241 ff). Wer diese *gedoppelte Wirklichkeit* der Spiele nicht zu erkennen oder nicht auszuhalten vermag, ist zum Spiel unfähig oder ein «Spielverderber». Diese Beobachtung scheint mir für das Verständnis von Moral und Unmoral (Gewalt) im Sport wesentlich zu sein (vgl. Abschnitt 4). Durch ihre doppelte Realität gewinnen Spiele Zeichencharakter. Zeichen (Symbole) beruhen auf Unterscheidungen, bei denen die eine Seite für die andere stehen kann. Die «*semiotische Funktion*» (*Piaget*) entspricht der Fähigkeit der Repräsentation, d.h. der Vergegenwärtigung von etwas durch etwas anderes.

Wie *Plessner* betont, ist die Reflexion des Spielbegriffs bei *Kant* und *Schiller* ein Symptom dafür, dass mit der beginnenden Industrialisierung die Alltagsdimension, in welcher Ernst und Notwendigkeit herrschen, gegen eine Ausnahmeregion gehalten wird, in welcher der Mensch von den Notwendigkeiten der Arbeit frei ist (vgl. *Plessner* 1974, 160). Damit wird der Bereich des Spiels als Zeichenträger allererst zugänglich. Die Freiheit des Spiels kann als Freiheit von Notwendigkeit (negative Freiheit) in Freiheit zur Semiosis (positive Freiheit) verwandelt werden. Insofern können Spiel und Sport Zeichen sein, d.h. für etwas stehen, das ausserhalb der Spiel- oder Sportrealität existiert. *Caillois* geht davon aus, dass der Bereich des Spiels *«(...) eine Art von Sonderbereich darstellt, der künstlich abgezirkelten Wettbewerben, begrenzten Risiken, folgenlosen Verstellungen und wesenlosen Paniken vorbehalten ist»* (*Caillois* 1982, 95).

Geertz gibt am Beispiel des balinesischen Hahnenkampfes eine faszinierende Illustration für die Möglichkeit der empirischen Analyse von Spielen als Zeichensystemen. Dadurch, dass sich der Hahnenkampf von der alltäglichen Wirklichkeit abhebt, gewinnt er eine interpretative Beziehung zum balinesischen Alltag: *«(...) es handelt sich um eine balinesische Lesart balinesischer Erfahrung, eine Geschichte, die man einander über sich selbst erzählt»* (*Geertz* 1983, 252). Spiel und Sport können so mit Schauspielen verglichen werden, in denen menschliche Verhältnisse dargestellt werden. Was Geertz über den Hahnenkampf sagt, dürfte allgemein gelten: *«Der Hahnenkampf hat (...) eine Funktion, die der von* König Lear *und* Schuld und Sühne *bei Leuten mit anderem Temperament und anderen Konventionen zu vergleichen ist; er greift deren Themen – Tod, Männlichkeit, Wut, Stolz, Verlust, Gnade und Glück – auf, ordnet sie zu einer umfassenden Struktur und stellt sie in einer Weise dar, die ein bestimmtes Bild von ihrem eigentlichen Wesen hervortreten lässt. Er konstruiert einen Zusammenhang, verleiht diesen Themen für diejenigen, die solche Konstruktionen zu würdigen wissen, eine Bedeutung, macht sie sichtbar, fühlbar, greifbar, 'wirklich' in einem bildlichen Sinne»* (*ebd.*, 246).

«Das moralische Problem des Sports liegt darin, dass der Sport (...) nicht so sehr den Menschen als Menschen in Szene setzt, sondern den Menschen als Rollenspieler und 'Funktionär', nämlich als jemand, der ein Ziel erreichen will und dieses Ziel nur auf Kosten anderer erreichen kann. Im Sport erscheint der Mensch als zweckrational handelndes Individuum, das seinen Körper auf partikulare Funktionen reduziert, um partikulare Interessen zu verfolgen. Die moralische Gefahr des Sports liegt darin, den Menschen als Gegner zu instrumentalisieren und seiner Menschlichkeit zu berauben.» (W. H.)

Damit teilen Spiel und Sport mit dem Schauspiel ein Moment von jeder Kunst, nämlich die Darstellung struktureller Verhältnisse menschlicher Wirklichkeit. Und damit kann die These vom Symbolcharakter des Sports psychologisch erweitert werden. Im Sport als einem Zeichensystem geht es wie in der Kunst darum, dass sich der Mensch selbst reflektieren kann. Menschen möchten gerne wissen, wer sie sind, sowohl als Gattung wie als Individuen. Sich selbst zu erkennen, ist jedoch ein schwieriges Unterfangen. Als populäres Medium bildet der Sport ei-

nen Kulturbereich, der dem modernen Menschen die Möglichkeit eines Selbstverständnisses gibt. Dem Sport kommt eine epistemische Funktion zu. Er ist ein Mittel menschlicher Selbsterkenntnis, ein Experiment in menschlicher Selbsterforschung. Der immer wieder neu inszenierte Hahnenkampf ermöglicht den Balinesen, eine Dimension ihrer Subjektivität zu entdecken, ähnlich wie uns die Inszenierung von *Macbeth* oder eines anderen Schauspiels Gelegenheit gibt, etwas über uns selbst zu erfahren. Ohne Spiele und ohne Sport würden wir Menschen uns weniger gut verstehen, oder wir müssten einen Ersatz finden, der uns vergleichbare Möglichkeiten böte, uns in einem ausseralltäglichen Medium zu reflektieren.

Der Sport hat eine symbolische Struktur, die etwas über etwas anderes sagen lässt. Er offenbart das «Wesen» des Menschen in der modernen Gesellschaft. Das Interesse, das dem Sport zukommt, ist schwerlich anders zu verstehen, als dass er im Zuschauer und in der Zuschauerin etwas anspricht, das mit deren existentieller Situation zu tun hat.[5] Der Sport ermöglicht die Suche nach Bedeutung im Leben eines modernen Menschen.

«Die Ausblendung der Bedürftigkeit des Menschen aus dem Moralprinzip des Sports schützt gewissermassen vor den umfassenden Ansprüchen, die wir im Alltag an unser moralisches Handeln stellen. Es ist ausschliesslich das Moment der Gleichheit aller Menschen, das die Sportlerinnen und Sportler zur moralischen Korrektheit gegenüber dem Gegner verpflichtet. Dessen Schwächen und Defizite haben innerhalb der Welt des Sports keine Bedeutung und dürfen sogar ausgenützt werden.» (W. H.)

Die Modernität des Sports braucht kaum weiter betont zu werden. Wie von *Krockow* zeigt, liegen dem Sport beide im Abschnitt 1 herausgearbeiteten Prinzipien einer modernen Gesellschaft zugrunde: Gleichheit und Individualität (vgl. *von Krockow* 1962, 300 f). Der Wettkampf und die Leistung sind lediglich die manifesten Formen, in denen sich diese Grundprinzipien moderner Gesellschaften zeigen. *«Was (...) den Sport so symbolträchtig macht, ist die Exaktheit, ja Idealität, mit der er die Grundprinzipien der industriellen Gesellschaft zur Anschauung bringt»* (*ebd.*, 304). Der Sport ist wie die Kunst ein Ort, wo Subjektivität geformt werden kann. Indem die Zuschau-

er etwas wahrnehmen, was etwas über sie als Menschen und Individuen aussagt, gewinnen sie ein Verständnis ihrer selbst. Subjektivität existiert nur, wenn sie in einem kulturellen Medium artikuliert wird.

Sport und Moral

Das moralische Problem des Sports liegt darin, dass der Sport (im terminologischen Sinn) nicht so sehr den Menschen als Menschen in Szene setzt, sondern den Menschen als Rollenspieler und «Funktionär», nämlich als jemand, der ein Ziel erreichen will und dieses Ziel nur auf Kosten anderer erreichen kann. Im Sport erscheint der Mensch als zweckrational handelndes Individuum, das seinen Körper auf partikulare Funktionen reduziert, um partikulare Interessen zu verfolgen. Die moralische Gefahr des Sports liegt darin, den Menschen als Gegner zu instrumentalisieren und seiner Menschlichkeit zu berauben.

Trotzdem kommt dem Sport durch seine Internationalität eine universal-menschliche Bedeutung zu. Der Sport ist vielleicht sogar die einzige Institution, die tatsächlich globalen Charakter hat und in dieser Globalität auch anerkannt wird. Dadurch kommt ihm eine moralische Bedeutung zu, die in einer immer enger zusammenwachsenden Weltgesellschaft schwerlich überschätzt werden kann. Das «Ethos» des Sports ist *«... an keinen Stand und keine Klasse und überhaupt an keine Werthierarchie metaphysischen Charakters (...) gebunden»* (*Plessner* 1956, 272). Es beruht auf der Anerkennung der *Gleichheit* aller Menschen. In ihrer *Differenz* allerdings werden die Menschen im Sport nicht anerkannt.[6] Seine Moral beschränkt sich auf das Prinzip der Gerechtigkeit als Fairness (im Sinne der Verteilung von Rangplätzen gemäss regelkonform erbrachten Leistungen).

Die Ausblendung der Bedürftigkeit des Menschen aus dem Moralprinzip des Sports schützt gewissermassen vor den umfassenden Ansprüchen, die wir im Alltag an unser moralisches Handeln stellen.[7] Es ist ausschliesslich das Moment der Gleichheit aller Menschen, das die Sportlerinnen und Sportler zur moralischen Korrektheit gegenüber dem Gegner verpflichtet. Dessen Schwächen und Defizite

haben innerhalb der Welt des Sports keine Bedeutung und dürfen sogar ausgenützt werden.

Die minimale Moral des Sports funktioniert solange, wie ersichtlich bleibt, dass sich *Menschen* miteinander messen. Denn nur als Mensch ist der oder die andere moralisch von Belang. Deshalb darf die dem Sport immanente Gefahr der Aushöhlung seiner moralischen Bedeutung nicht verkannt werden. Die Reduktion des anderen auf die Kategorie des Gegners und seine Missachtung als menschliche Person zersetzen den moralischen Gehalt des Sports. Insofern Gut und Böse keine relativen Grössen sind, dürfen sie nicht auf die Parteien in einem Wettkampf verteilt werden, denn sie beziehen sich nicht auf soziale Unterscheidungen und meinen nicht soziale Rollen, sondern gelten für die Sportlerinnen und Sportler als *Menschen*.

Die Moral des Sports wurzelt in der Spannung seiner gedoppelten Wirklichkeit. Dem Sport kommt *strukturell* eine minimale Moral zu. Man kann schwerlich Sport treiben, ohne sich seiner moralischen Bedeutung bewusst zu sein. Insofern halte ich Unfairness und Regelverstösse im Sport für nicht sonderlich problematisch. Was nicht heisst, dass sie nicht geahndet werden sollen, im Gegenteil. Problematisch in einem beunruhigenden Sinn ist die Unmoral auf seiten der Zuschauer. Damit folge ich meiner Analyse des Moralbegriffs, der das nicht beinhaltet, was man «Sittlichkeit» nennt, d.h. konventionelle Regeln, wie sie innerhalb der einzelnen sportlichen Disziplinen bestehen. Die Ethik sollte sich nicht zu sehr mit dieser zweifellos bestehenden Binnenproblematik des Sports befassen, sondern den Sport als eine «Figuration» (*Elias*) lesen, in der die Zuschauerinnen und Zuschauer wesentlich miteinbezogen sind. Regelverletzungen sind solange nicht kritisch, wie ein System der Ahndung von Verstössen besteht und der Wille vorhanden ist,

«Die Moral des Sports wurzelt in der Spannung seiner gedoppelten Wirklichkeit. Dem Sport kommt strukturell eine minimale Moral zu. Man kann schwerlich Sport treiben, ohne sich seiner moralischen Bedeutung bewusst zu sein. Insofern halte ich Unfairness und Regelverstösse im Sport für nicht sonderlich problematisch. Was nicht heisst, dass sie nicht geahndet werden sollen, im Gegenteil. Problematisch in einem beunruhigenden Sinn ist die Unmoral auf seiten der Zuschauer.» (W. H.)

das System funktionstüchtig zu halten. Erst wenn der Sport als solcher in Frage gestellt wird, ist er in Gefahr, durch die Unmoral in seinem Inneren zerstört zu werden.

Die moralische Bedrohung des Sports liegt in seiner symbolischen Dimension. Als Medium der Darstellung von Individualität und Konkurrenz ermöglicht der Sport die Reduktion sozialer Wirklichkeit auf eine dichotomische Struktur: wir versus ihr. Die Anonymisierung der anderen durch Reduktion auf die Kategorie des Gegners benimmt sie ihrer Menschlichkeit. Das menschlich Gemeinsame der Sportlerinnen und Sportler entschwindet dem Bewusstsein des Parteigängers, dem der Sport zu einem quasi-kriegerischen Kampfplatz wird (vgl. *Buford* 1992). Die Polarisierung in Ingroup und Outgroup, die den Fanclubs geradezu die Existenzbasis gibt, ist insofern fatal, als sie die moralische Bedeutung des Sports verdunkelt. Der moralische Gehalt des Sports wird zersetzt, wenn der Zweck des Wettkampfs über die Inszenierung der Wettkampfsituation dominiert. Der Sport vermag seine moralische Bedeutung nur solange zu bewahren, wie er sich als gedoppelte Wirklichkeit darzustellen vermag. Im Sport werden *Rollen* gespielt, aber die Rollen werden von *Menschen* gespielt.

«Die moralische Bedrohung des Sports liegt in seiner symbolischen Dimension. Als Medium der Darstellung von Individualität und Konkurrenz ermöglicht der Sport die Reduktion sozialer Wirklichkeit auf eine dichotomische Struktur: wir versus ihr. Die Anonymisierung der anderen durch Reduktion auf die Kategorie des Gegners benimmt sie ihrer Menschlichkeit.» (W. H.)

Die Zuschauergewalt ist nicht Ausdruck barbarischer Instinkte, sondern die Folge der Einebnung der Symbolik der sportlichen Wirklichkeit. Damit der Sport als Symbol fungieren kann, muss er einen Rahmen haben. Um die Gedoppeltheit seiner Wirklichkeit anschaulich zu machen, bedarf er der Riten oder Regeln des Überwechselns von der Welt ausserhalb des Sports in die Welt innerhalb und umgekehrt. Insofern kommt den Eröffnungs- und Schlusszeremonien der Olympischen Spiele, dem Anzünden des Olympischen Feuers, dem Abspielen der Nationalhymnen, der Verteilung von Medaillen, dem Überreichen von Pokalen, dem Überstreifen des Leadertrikots etc. moralische Bedeu-

tung zu. Solche Rituale markieren die Einheit der Differenz von Innen- und Aussenwelt des Sports.

Die Sportlerinnen und Sportler wissen dies genau. Die Anerkennung des Gegners – im Tennis und anderen Sportarten symbolisch durch Handschlag oder eine andere Geste ausgedrückt – bedeutet eine Markierung der Spielsituation, d.h. deren Abgrenzung als Spielfeld, in dem ein funktionaler Umgang miteinander legitim ist. Die Bedeutung der Symbolik des Ein- und Austritts scheint heute tendenziell verlorenzugehen, was sich am Verhalten von Fussballrowdies anschaulich zeigt. Die Hooligans ebnen die Grenze zwischen Sport und Nicht-Sport ein, indem sie das Spiel zu einem Ereignis des Alltags machen und damit die kognitive Differenz missachten, aus der der Sport allererst lebt.

Gehört die Gewalt zum Sport (wie heute noch beim Boxen), braucht dies als solches kein Problem zu sein, da es sich um legitime Gewalt handelt. Das zeigt auch das Beispiel der antiken Olympischen Spiele, bei denen die Gewalt weit ausgeprägter war als im heutigen Sport (vgl. *Elias* 1971, 94 f, 98 ff). Auch die balinesischen Hahnenkämpfe sind grausam, ebenso wie der spanische Stierkampf, ohne dass sich diese symbolische Gewalt auf die Zuschauer übertragen würde. Der Sport und die Körperkultur artikulieren ein Menschenbild, das von den Zuschauerinnen und Zuschauern gedeutet und verstanden werden muss. Problematisch wird es erst, wenn der Sport – wie gewalttätig er auch immer sein mag – nicht mehr *als Sport* erkannt werden kann.

«Der moralische Gehalt des Sports wird zersetzt, wenn der Zweck des Wettkampfs über die Inszenierung der Wettkampfsituation dominiert. Der Sport vermag seine moralische Bedeutung nur solange zu bewahren, wie er sich als gedoppelte Wirklichkeit darzustellen vermag. Im Sport werden Rollen gespielt, aber die Rollen werden von Menschen gespielt.» (W. H.)

Die Gewalt von Hooligans ist insofern eine für den Sport bedrohliche Gewalt, als sie die Grenze zwischen Sport und Nicht-Sport niederreisst. Es ist als ob die Hooligans den Sport nicht mehr in seiner Symbolik verstehen könnten. Ihre Gewalt macht den Sport zu einem gewöhnlichen Ereignis und beraubt ihn damit seiner gedoppelten Realität. Sie eliminiert die metakommunikative Äusserung «*Dies ist ein Fussballspiel*» und

verwandelt den Sport in eine Banalität. Die Hooligans nehmen dem Sport seine kulturelle Bedeutung, berauben ihn seines epistemischen Potentials und verunstalten seinen Charakter als Medium der menschlichen Selbstreflexion. Ihre Gewalt ist Ausdruck einer Phantasielosigkeit, welche die Welt eindimensional und unerträglich macht.

Liegt eventuell auch darin ein Zeichen? Das Zeichen einer Gesellschaft, die im Begriff ist, ihre Tiefendimension zu verlieren? Das Zeichen einer Gesellschaft, die in ihren Medien dasselbe tut, nämlich die Grenze zwischen Realität und Fiktion auflöst, womit die Idee des Zeichens verschwindet? Eine Gesellschaft, in der Fiktion und Realität ineinanderfliessen, wird unfähig, ihre Kultur als symbolischen Prozess zu verstehen. Eindimensional geworden, verweigert sich die Wirklichkeit der Interpretation, eine These, die uns die Kunst seit einiger Zeit nahezubringen versucht (vgl. Sontag 1978). Insofern wäre die Gewalt im Sport Zeichen einer Gesellschaft, die Differenzierungen einebnet, die bislang als unumstösslich galten. Tatsächlich wird die Auflösung der Repräsentation als Symptom der Postmoderne verstanden (vgl. Jameson 1986, 56ff). Damit aber stellt sich die Frage inwiefern der Sport noch zeitgemäss ist.

«Die Hooligans ebnen die Grenze zwischen Sport und Nicht-Sport ein, indem sie das Spiel zu einem Ereignis des Alltags machen und damit die kognitive Differenz missachten, aus der der Sport allererst lebt.» (W. H.)

Vom Veralten des Sports

Wenn der Sport Zeichen der modernen Gesellschaft ist, kann er dann in der postmodernen Gesellschaft noch bestehen? Wenn – wie auch *Plessner* sagt – der Sport ein «*Abbild der industriellen Welt*» ist (vgl. *Plessner* 1974, 170), was stellt er dann in einer postindustriellen Gesellschaft dar? Und sollte unsere Gesellschaft nicht eine Leistungs-, sondern eine Erfolgsgesellschaft sein (vgl. *Lenk* 1979, 178 f), so würde sich erst recht die Frage stellen, was uns der Sport (noch) zu sagen hat. Wie *von Krockow* andeutet, geht mit dem Wandel von der Industrie- zur Konsumgesellschaft eine Funktionsänderung des Sports einher. Statt Symbol zu sein, wird er zur Sache selbst (vgl. *von Krockow* 1962, 307).

«Die Gewalt von Hooligans ist insofern eine für den Sport bedrohliche Gewalt, als sie die Grenze zwischen Sport und Nicht-Sport niederreisst. Es ist als ob die Hooligans den Sport nicht mehr in seiner Symbolik verstehen könnten. Ihre Gewalt macht den Sport zu einem gewöhnlichen Ereignis und beraubt ihn damit seiner gedoppelten Realität. Sie eliminiert die metakommunikative Äusserung 'Dies ist ein Fussballspiel' und verwandelt den Sport in eine Banalität. Die Hooligans nehmen dem Sport seine kulturelle Bedeutung, berauben ihn seines epistemischen Potentials und verunstalten seinen Charakter als Medium der menschlichen Selbstreflexion.» (W. H.)

«Das Unbestimmte und Amorphe, das seit dem Beginn unseres Jahrhunderts in Kunst und Wissenschaft spürbar wird, hat im Sport wenig Raum. Allenfalls in seinen mehr künstlerischen Bereichen lässt der Sport Ambivalenz zu, aber doch nicht in der Form der Unentscheidbarkeit, während uns unsere Gesellschaft immer mehr in Zonen der Unübersichtlichkeit, Offenheit, Riskiertheit etc. führt.» (W. H.)

Die Nivellierung seiner Symbolik gibt der moralischen Problematik des Sports eine besondere Wendung. In der Gewalt der Hooligans äussert sich eine Attacke auf den Sport als einem Symbolsystem und damit die Zerstörung des Sports als Merkmal der Moderne. Der agonale Charakter des Sports ist nicht mehr Symbol menschlichen Daseins, sondern wird zur banalen Realität. Damit würde sich in der Zuschauergewalt ein Veralten des Sports als Medium der menschlichen Selbsterforschung ausdrücken. Die Deutung ist spekulativ und müsste systematischer untersucht werden, doch scheint sie nicht abwegig zu sein. Sie kann mit Hilfe einiger weiterer Gedanken gestützt werden.

«Der Sport und die Körperkultur artikulieren ein Menschenbild, das von den Zuschauerinnen und Zuschauern gedeutet und verstanden werden muss. Problematisch wird es erst, wenn der Sport – wie gewalttätig er auch immer sein mag – nicht mehr als Sport erkannt werden kann.» (W. H.)

Wenn es wahr ist, dass die Moderne mit ihrem Beharren darauf, ein «Projekt» zu sein, d.h. ein Ziel erreichen zu wollen, zugleich die Bedingungen geschaffen hat für die Ausgrenzung und Missachtung des *Differenten*, dann kann eine reflexiv gewendete Moderne, die sich bewusst in die Offenheit der Zukunft stellt und Kontingenz und Ambivalenz anerkennt, in ethischer Hinsicht nur begrüsst werden. Im Sport scheinen diese Kategorien jedoch kaum eine Rolle zu spielen (vgl. Abschnitt 4). Der Sport kennt keine Unentschiedenheit. Die Messtechnik ist mittlerweile dermassen hoch entwickelt worden, dass selbst im Bereich von Hundertstelssekunden Entscheidungen möglich sind. Sportliche Ereignisse zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie eindeutig sind. Ambivalenz spielt auch in ethnischer Hinsicht im Sport eine geringe Rolle. Diejenigen, die in unserer Gesellschaft oft ausgegrenzt werden, nämlich die Ausländer und Fremden, werden im Sport assimiliert und der Kategorie der Freunde einverleibt. Sie gehören zu «uns». Der Sport bewahrt uns vor dem Gefühl der Diffusität, das zunehmend zu einem Merkmal der reflexiv modernen Existenz wird. Das Unbestimmte und Amorphe, das seit dem Beginn unseres Jahrhunderts in Kunst und Wissenschaft spürbar wird[8], hat im Sport wenig Raum. Allenfalls in seinen mehr künstlerischen Bereichen

lässt der Sport Ambivalenz zu, aber doch nicht in der Form der Unentscheidbarkeit, während uns unsere Gesellschaft immer mehr in Zonen der Unübersichtlichkeit, Offenheit, Riskiertheit etc. führt.

Die Welt des Sports entlastet von der alltäglichen Welt in ihrer Heterogenität und Widersprüchlichkeit und bildet damit eine mentale Bastion gegen die Irritationen der Postmoderne. Damit befördert der Sport eskapistische Tendenzen. Die Reduktion der sozialen Wirklichkeit auf Freund und Feind, wir und ihr entspricht jedoch nicht mehr der Struktur unserer Gesellschaft, die längst vom Element der Ambivalenz durchdrungen ist (vgl. Bauman 1992). Die Symbolik des Sports wird dadurch tendenziell falsch, seine Sprache anachronistisch, seine Versprechungen ideologisch. Der Sport scheint sich in seiner Modernität zu verhärten und dadurch alt zu werden. Die Exaltiertheit des Leistungsprinzips benimmt den Sport seiner Sensibilität für die reflexiven Tendenzen unserer Gesellschaft. In seiner Fixiertheit auf vermeintlich überzeitliche Ideale wird er blind für das Veralten seiner Symbole. Damit trägt er (ungewollt) zu seiner eigenen Zerstörung bei.

Wenn die Postmoderne die Chance der Moderne ist (vgl. *Bauman* 1992, 313), müsste dann nicht auch der Sport, um nicht vorzeitig zu veralten, den Anschluss an die Postmoderne finden? Der Strategie «*mehr desselben*» wäre dann auch im Sport mit Skepsis zu begegnen. Bei aller Dringlichkeit, die der ethischen Reflexion des Sports zukommt, wäre die weitergehende Frage die, wie wir den Sport in einer Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs neu begreifen, wie wir ihm einen neuen symbolischen Gehalt geben können. Das ist keine Absage an das Thema Ethik im Sport, aber eine Relativierung eines auf das Binnenfeld Sport eingeengten Blickwinkels.

Anmerkungen

1 «Das Ganze ist das Unwahre» (*Adorno* 1976, 57).
2 Die Welt als denknotwendiger Letzthorizont kann als differenzloser Begriff nicht erkannt werden (vgl. *Luhmann* 1985, 283 f).
3 Was nicht heisst, dass es innerhalb des Moralischen keine Probleme beim Abwägen verschiedener moralischer Güter geben kann.
4 Im Unterschied zum Begriff der Moral verwende ich denjenigen der Ethik als Reflexionsbegriff. Die Ethik handelt über Moral; sie ist «Beschreibung der Moral» (*Luhmann* 1990, 19).
5 Ich denke, dass meine Überlegungen vor allem für den Zuschauersport gelten, schliesse aber nicht aus, dass sie auch auf den Aktivsport zutreffen, auch wenn für die Ausübung von Sport weitere Motive dazukommen müssen.
6 Das zeigt sich am Beispiel des Behindertensports, der nicht in die universale Sportwelt integriert werden kann, sondern eine eigene, separate Sportwelt bildet. Vergleichbares gilt für die Segregation des Frauen- vom Männersport. Andersartigkeit kann vom Sport nicht assimiliert werden, da sein Grundprinzip in moralischer Hinsicht ausschliesslich die Gleichheit ist. Folglich zwingen Differenzen zur Ausgrenzung (Diskriminierung) von sportlichen Subuniversen.
7 Die «andere Seite» des moralischen Standpunkts ist nur schwer positiv zu benennen. Die Rede ist von Wohlwollen, Barmherzigkeit, Liebe, Fürsorge u.ä. (vgl. *Herzog* 1991, 338 ff, passim).
8 Ich verweise lediglich auf die Unschärferelation in der Physik und die Kunst von *Beuys*.

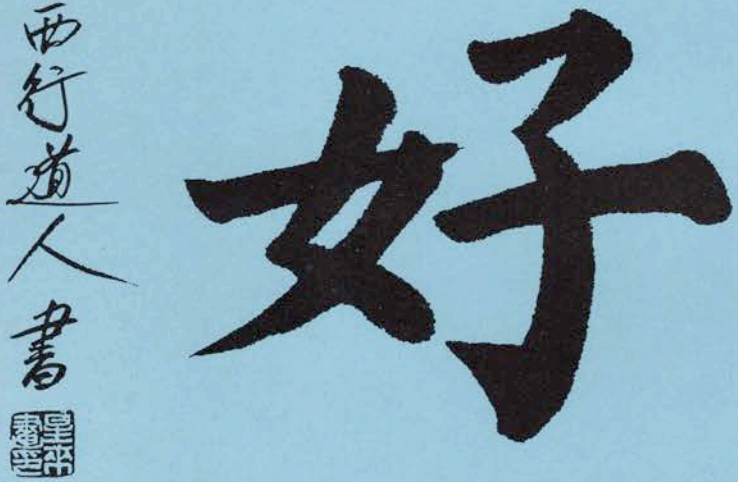
«Die Exaltiertheit des Leistungsprinzips benimmt den Sport seiner Sensibilität für die reflexiven Tendenzen unserer Gesellschaft. In seiner Fixiertheit auf vermeintlich überzeitliche Ideale wird er blind für das Veralten seiner Symbole. Damit trägt er (ungewollt) zu seiner eigenen Zerstörung bei.» (W. H.)

ESSM *Eidgenössische Sportschule Magglingen*
EFSM *Ecole fédérale de sport de Macolin*
SFSM *Scuola federale dello sport di Macolin*
SFSM *Scola federala da sport Magglingen*

Handeln im Sport in ethischer Verantwortung

Arturo Hotz (Red.)

62 *Schriftenreihe der ESSM*



Das chinesische Schriftzeichen «hao» bedeutet «gut». Es ist eine Vereinigung der beiden Zeichen «Mutter» und «Kind». «Gut» kann je nach Zusammenhang auch «schön» oder «natürlich» heissen. All diesen Bedeutungen liegt der philosophische Gedanke der Harmonie zugrunde. Harmonie ist ein Zustand des Glücks, des Friedens, der Einheit des Menschen mit der Natur und dem Kosmos. «Gut» steht nicht im Gegensatz zu «schlecht», sondern um jenen Zustand auszudrücken, in welchem wir diesen Kontrast bereits überwunden haben.

Wahrheit ist schön – Weisheit ist die Quelle ethischen Handelns.

Erik Golowin

Handeln im Sport in ethischer Verantwortung

Erweiterter Bericht der ESK-Klausurtagung
vom 28. und 29. August 1994 in Rorschach am Bodensee:
«Ethik im Sport».

Herausgeberin
Eidgenössische Sportkommission (ESK)

Idee, Konzeption und Redaktion
Arturo Hotz

1

62 Schriftenreihe
der Eidgenössischen Sportschule Magglingen

12.95 500 U31262

ESK-Klausurtagung vom 28. und 29. August 1994 im Kantonalen Lehrerseminar Mariaberg in Rorschach am Bodensee: «Ethik im Sport»

Tagungsleitung

Heidi-Jacqueline Haussener, Präsidentin der ESK (Gesamtleitung); Heinz Keller, Direktor der Eidg. Sportschule Magglingen; Jürg Kappeler, Prorektor des Lehrerseminars Mariaberg, Rorschach; Hansruedi Löffel, Generalsekretär der ESK.

Referenten

Erwin Beck, Prof. Dr. phil., Rektor des Lehrerseminars Mariaberg, Rorschach

Arturo Hotz, Univ.-Prof. Dr. phil. et Dr. disc. pol. habil., Sportwissenschafter, Goldiwil

Urs Leutert, Abteilungsleiter Sport, Schweizer Fernsehen DRS, Zürich

Maximilian Reimann, Dr. iur., Nationalrat, Präsident Parlamentarische Gruppe «Sport» der Bundesversammlung, Gipf-Oberfrick

Hans Ruh, Univ.-Prof. Dr. theol., Direktor des Instituts für Sozialethik der Uni Zürich, Zürich

Thomas Zeltner, Univ.-Prof. Dr. med., Direktor des Bundesamtes für Gesundheitswesen (BAG), Bern

Tagungsteilnehmer

Gäste:

Urs Baumgartner, lic. oec., Vizedirektor ESSM, Magglingen

Kurt Egger, Univ.-Prof. Dr. phil., Direktor des ISSW der Uni Bern, Bern

Erich Hanselmann, Vizedirektor ESSM, Magglingen

Ursula von Hoyningen-Süess, Dr. phil., ehem. Spitzenathletin, Zürich

Kurt Murer, Dr. rer. soc., Vorsteher der Abt. für Turn- und Sportlehrer der ETH Zürich

Christine Niggli, Schweiz. Leichtathletik-Verband, Zürich

Wolfgang Weiss, ehem. Vizedirektor ESSM, Gerolfingen

Weitere Mitglieder der Eidg. Sportkommission (ESK):

Walter Bosshard, Vizepräsident ESK, Bülach
Albino Behrens, Prof. Dr. phil., pens. Gymnasiallehrer, Zürich
Marco Blatter, lic. rer. pol., Direktor SLS, Bern
Hans Bodmer, Dr. iur., Rechtsanwalt, Zürich
René Burkhalter, Zentralpräsident des Schweiz. Landesverbandes für Sport (SLS), Bern
Urs F. Freudiger, pens. Hochschulsport-Direktor, Erlenbach
Hans Höhener, Landammann, Teufen
Walter Mengisen, Vizedirektor, Gymnasiallehrer, Vizepräsident SVSS, Worben
Rose-Marie Repond, Zentralpräsidentin des Schweiz. Verbandes für Sport in der Schule (SVSS), Marsens
Erica Wallis, städtische Schuldirektorin, Biel
Paul Zimmermann, Oberlehrer, Zunzgen

Impressum

Herausgeberin: *ESK*
Konzeption und Redaktion: *Arturo Hotz*
Texterfassung und Gestaltung: *Corinne Hanselmann*
Chinesisches Schriftzeichen: *Xing Lai Yang*

Zum Inhalt

Vorwort 5

«Ethik ist das permanente Anrennen gegen jede Art von Unvernunft» *(H. Ruh)* 6

«(...) partnerschaftlich fairem Verhalten verpflichtet» *(A. Hotz)* 24

Braucht der Sport eine neue Ethik? *(E. Meinberg)* 44

Ist sportliches Handeln wertneutral? *(E. Niedermann)* 66

Das Gute als Problem der Erziehung *(J. Oelkers)* 84

Ethik im Spannungsbogen von Schule und Erziehung *(E. Beck)* 110

Die Sinne öffnen – Sinn eröffnen *(H. Rappel)* 118

Fair play in der Spiel-Erziehung auf der Primarstufe *(B. Müller)* 136

Les valeurs éducatives de l'Olympisme contemporain *(O. Schantz)* 174

Zur Metaethik sportwissenschaftlichen Handelns *(R. Prohl)* 192

Zum Einfluss der Ethik auf die Entwicklung des Sports *(R. Weiler)* 208

Täuschung oder Gewinn? *(J. Court)* 222

Ethisches Können steht der Weisheit näher als der Vernunft *(A. Hotz)* 238

Der ewige Kampf gegen sich selbst *(E. Golowin)* 256

Moral und Symbolik des Sports in der postmodernen Gesellschaft *(W. Herzog)* 268

Postmoderne Anmerkungen zur Ethik im Spitzensport *(A. Krüger)* 292

Zur Problematik des sogenannten «Berufsverbotes» im Spitzen- und Berufssport *(B. Maier)* 318

Kinderleistungssport im Fadenkreuz ethischer Diskussionen *(U. Phüse/T. Zahn)* 326

Ethik und Politik *(M. Reimann)* 354

«Es wird vermisst: Moral» *(U. Leutert)* 364

«Es genügte, einfach ein 'guter Journalist' sein zu wollen» *(H. Lange)* 374

Nachweis zitierter Literatur 394

Im Sinne eines Vorwortes: Wie es zu diesem Sammelband gekommen ist

Ende August 1994 hatte die Eidgenössische Sportkommission (ESK) eine Klausurtagung in Rorschach am Bodensee durchgeführt: *«Ethik im Sport»*. Ausgangspunkt und Anlass zu dieser Tagung war ein zwei Jahre zuvor formulierter ESK-Kernsatz: *«Bei allen Beteiligten im und am Sport soll weiterhin ein ethisches Grundverhalten gefördert werden, das der psychischen und physischen Gesundheit und partnerschaftlich fairem Verhalten verpflichtet ist.»* Mit Referaten, Statements und Diskussionen wurde auf Mariaberg versucht, der Frage nachzugehen, was *«ethik-geleitetes Handeln»* für den (Schweizer-)Sport bedeuten könnte. Auch wurde nach den Konsequenzen gefragt und warum eigentlich allüberall so oft und so viel von Ethik gesprochen und geschrieben wird. Am Ende der Tagung waren sich die Teilnehmer/innen einig, dass – in einer Zeit der offenbar zunehmenden Unfairness – auch der sporttreibende Mensch nicht einfach drauflos handeln kann, und dass ethik-bezogene Themen weiterhin, gerade auch im Sport, erörtert werden müssen. Damit das Nachdenken und die erhofften Diskussionen weitere Orientierungsgrundlagen, Anregungen und Impulse bekommen, wurde beschlossen, die hier nun vorliegende Publikation in die Wege zu leiten. Mit dieser Veröffentlichung soll aber nicht ausschliesslich Bericht über die ESK-Tagung erstattet, sondern auch einer breiteren Öffentlichkeit einen möglichst informativen Zugang zu diesem zentralen Thema geschaffen werden. Deshalb wurde dieser Bericht mit zusätzlichen Aufsätzen bereichert.

Auch wenn es mir nicht gelungen ist, eine Autorin als Mitarbeiterin zu gewinnen, möchte ich der ESK für die Gewährung grösster Freiheiten bei der Wahl der Autoren und der Konzeption dieses Buches herzlich danken. In diesen Dank möchte ich neben den 20 Co-Autoren auch *Hansruedi Löffel* für seine stets wohlwollende Begleitung und Unterstützung einschliessen, ebenso *Corinne Hanselmann* für ihren überdurchschnittlichen Effort bei der «Mise-en-page» und für ihren kreativ-gestalterischen Beistand.

Im Nachsommer 1995 *Arturo Hotz*