

Kollektive Efferveszenzen? – Eine wissenssoziologisch-empirische Kritik zur Verwendung von Émile Durkheims religionssoziologischem Begriffsrepertoire in ritualtheoretischen Arbeiten zu Fußball¹

Michael Wetzels

Einleitung

„In one important respect, there can be no doubt about the religious significance of soccer events.“
(Morris 2016: 33)

Die These, dass Fußball eine (Ersatz-)Religion für Menschen sei, wie das obige Zitat von Desmond Morris illuminiert, ist nicht aus der Luft gegriffen. Gerade der südamerikanische Raum, insbesondere Argentinien, zeigt, dass eine ethnosemantische Kopplung vorgenommen wird, sichtbar an der wohl berühmtesten argentinischen Figur *Diego Armando Maradona Franco*, welcher bis zu seinem Tod seit der Fußballweltmeisterschaft 1986 als ‚Hand Gottes‘ bezeichnet wurde.² Einen ähnlichen Status hat auch der Spieler *Lionel Andrés Messi Cucittini*, dessen fußballerisches Können und Kultstatus dem von Maradona ähnlich ist und in Argentinien in eine ‚heilige‘ Verbindung mit Maradona gesetzt wird. So postete Claudio Fabián Tapion, der Präsident der Asociación del Fútbol Argentino, anlässlich der gewonnenen Fußball-Weltmeisterschaft, ein Video auf der Social-Media-Plattform, in welchem u. a. Maradona und Messi im Deckenfresko Michelangelos „Die Erschaffung Adams“ in den Positionen von Gott und Adam gezeigt werden, Messi mit Engelsflügeln, Heiligenschein und einer göttlichen Aura bildlich versehen wird und das Video mit nur zwei Worten endet: „Gracias Messías“ (übers.: Danke Messias).³ In Deutschland finden wir, wenn auch nicht so extrem, solche Verzahnungen zwischen Religion und Fußball, wie beim Fußball-Bundesligisten Ballspielverein Borussia Dortmund (BVB) und der Dortmunder Dreifaltigkeitskirche, welche als ‚Keimzelle‘ des Vereins bezeichnet wird (vgl. Haken und Wetzels 2017: 208). So einleuchtend der Vergleich sein mag, so sehr muss konstatiert werden, dass diese „Vergleiche [...] die Betrachtung des Fußballs und des Verhaltens von Zuschauer*innen [simplifizieren], indem [...] ein spezifisches Deutungsmuster auf den Fußball gelegt wird und soziale Spezifika in diesem Feld nicht zur Kenntnis genommen werden“ (Probst 2022: 20). Diese sozialen Spezifika können an den obigen Beispielen verfolgt werden. So hält Pablo Alabarces (2010) in Bezug auf Maradona und Messi fest, dass deren ‚Heiligsprechung‘ nicht ohne die politische und ökonomische Geschichte der argentinischen Nation gedacht werden kann (vgl. ebd.: 10). Fußball ist hier eine „Zugehörigkeitsmaschine“ (Brandt und Wetzels 2022), durch

1 Einen großen Dank entrichte ich meinerseits an die Kollegen Markwart Herzog und Hans-Ulrich Probst, deren Gedanken und Fragen mich zu einer punkturellen Anpassung und Präzisierung des Textes überzeugt und bewegt haben.

2 Dies zog sogar eine eigene, *neureligiöse* Bewegung, die *Iglesia Maradoniana – La Mano de D10S* (übers.: Maradona-Kirche – Die Hand Gottes), nach sich.

3 <https://twitter.com/tapiachiqui/status/1615816920590057474?s=20>

welche die zersplitterte, argentinische Gesellschaft wieder vergemeinschaftet werden sollte. Ähnliches gilt für die Dortmunder Dreifaltigkeitskirche. Denn der BVB entstand aus einer *Protestbewegung gegen die katholische Kirche*, einem Konflikt, welcher sogar zu einem *Bruch* mit der Kirchengemeinde führte, als am Abend der Vereinsgründung in der Gaststätte „Zum Wildschütz“ ein offener Streit mit Handgreiflichkeiten zwischen Kaplan Hubert Dewald und Franz Jacobi, dem Gründer des BVB, ausbrach (Bierbrauer 2019).

Der Vergleich zwischen Fußball und Religion ist also differenzierter als gedacht. Warum aber ist diese Verbindung so beliebt, auch in der wissenschaftlichen Fußballforschung? Christian Bromberger begründet dies mit der *Ritualisierung* des Fußballs, welche für ihn eine Form von Heiligkeit darstellt (Bromberger 2003: 295; dazu auch Gebauer 2006: 99) und in der „kollektive Gefühle entfesselt werden“ (Bromberger 2003: 292 – Herv. MW). Dies markiert den Kern, um den es alltagsweltlich und in den wissenschaftlichen Forschungen eigentlich geht, nämlich um kollektive *Emotionen* bzw. *Ekstasen* (vgl. Leistner und Schmidt-Lux 2012: 318), welche zumeist durch *Ritualtheorien* (Gennep 1986; Turner 2000; Karolewski, Miczek und Zotter 2012) im Fußball erforscht werden (u. a. Leistner und Schmidt-Lux 2012; Gebauer 2012; Niekrenz 2016; Kotthaus 2017). Rituale aber reichen noch nicht für den Vergleich, denn es braucht eine Erklärung dessen, warum im Prozess des Rituals es zu einem ‚Zustand‘ kommt, in welchem das ‚Heilige‘ bzw. Religiöse des Fußballs sichtbar wird. Diese Erklärung wird derzeit durch das Konzept der *kollektiven Effervescenz*, welches durch *Émile Durkheims* Studien zum australischen Totemismus geschaffen wurde, geleistet. Mit diesem Konzept komme man* dem sehr nahe, was nach Meinung vieler Fußballforschender die ‚kollektive Ekstase‘ und somit das ‚Heilige‘ im Fußball darstellt. Die Frage, die ich in diesem Artikel aus einer wissenssoziologischen Perspektive stellen möchte, ist: Was wird da eigentlich genau dargestellt bzw. was zeigt sich situativ? Meine These ist, dass wir es zwar mit ritualisierten bzw. *routinisierten* Abläufen zu tun haben, aber der ekstatische Moment nicht auf einem außeralltäglichen Prozess beruht, sondern vielmehr auf *körperlichen Bewertungspraktiken*, welche sich aus der Dramaturgie eines Fußballspiels und der in diesem zusammenkommenden *Wissenskonstellationen* (Wetzels 2021b; Wetzels 2022a, 2022b) speisen.⁴

Um diesem Argument nachzugehen, soll zu Anfang (1) eine genauere Darstellung ritualtheoretischer Arbeiten, insbesondere der kollektiven Effervescenz Durkheims, erfolgen, um deren Stärken, aber auch Schwächen in Bezug auf Fußball aufzuzeigen. In einem Folgeschritt wird (2) als Alternative das Konzept der *Affektdramaturgie* und der *Wissenskonstellationen* vorgestellt, um die Inszenierung kollektiver ‚Ekstasen‘ als *soziale Bewertungspraktiken* begreifen zu können. Wenn wir uns auf den Prozess konzentrieren, dann fußt folglich die Argumentation auf der *situativen* Ebene, weswegen es (3) method(olog)ischer Reflexionen bedarf, um (4) die Diskussion eines Fallbeispiels aus dem Profifußball anhand des deutschen Vereins Hertha, Berliner Sport Club (Hertha BSC) anhand eines *videographisch* generierten Datums (Tuma, Schnettler und Knoblauch 2013) führen und die kollektiven Bewertungspraktiken analysieren zu können. Zum Abschluss erfolgt (5) eine Einordnung der dargelegten Ergebnisse für die Diagnostik, warum Fußballforschende ‚Mythik‘ nicht mit ‚Mystik‘ verwechseln sollten.

4 Ich möchte anmerken, dass es mir bei den Beschreibungen und Analysen, insbesondere in der Bestandsaufnahme zum Feld, dezidiert um verwendete Ritualtheorien in der Fußballforschung geht. Weder möchte ich mir anmaßen, hier über aktuelle ritualtheoretische Arbeiten und deren Auseinandersetzung mit dem durkheimschen Konzept ein Urteil zu erlauben noch zu der aktuellen Wirkmächtigkeit von Durkheims kollektiver Effervescenz in religionswissenschaftlichen und -soziologischen Arbeiten eine Aussage zu treffen. Für letzteren Punkt empfiehlt sich insbesondere eine Exegese der Arbeit von Probst (2022).

1 Ritualtheorien und kollektive Effervescenz in der Fußballforschung – eine Bestandsaufnahme

Bevor wir uns der kollektiven Effervescenz selbst widmen, gilt es zunächst noch einmal darzustellen, was unter Ritualtheorien verstanden wird bzw. warum sie gerade für die Erforschung von Fußball und dessen Publika eine wesentliche Rolle spielen. Wie alltagssemantisch vermutet werden könnte, ist der Ritualbegriff nicht genuin religiös zu verstehen. Vielmehr haben wir es mit *institutionellen Mustern* zu tun, „in denen kollektiv geteiltes Wissen und kollektiv geteilte Handlungspraxen inszeniert werden und in denen eine Selbstdarstellung und Selbstinterpretation der institutionellen bzw. gemeinschaftlichen Ordnung bestätigt wird“ (Wulf 2008: 331). Rituale sind kein Sonderfall, sondern die Regel alltäglichen Handelns, eine „sinnlich erfahrbare soziale Inszenierung[...], in denen eine Differenzarbeit stattfindet.“ (Wulf 2008: 331) Wir haben es *nicht* mit statischen, unveränderbaren Gerüsten zu tun, denen feste Skriptabläufe eingeschrieben sind, sondern Rituale haben einen doppelten Charakter: Sie sind einerseits nach bestimmten Abläufen aufgebaut, müssen aber zugleich immer *prozesshaft* gedacht werden (Karolewski, Miczek und Zotter 2012: 10f.). Dies vermitteln auch zwei der wichtigsten Arbeiten zu Ritualen, die von Arnold van Gennep (1986) und Victor Turner (2000). So beschreibt etwa Gennep in seinen *Übergangsriten*, „dass Passageriten – also solche Riten, die den Status eines Menschen verändern – immer nach demselben Schema organisiert sind“ (Förster 2003: 2). Turner erkennt die Schematik der Übergangsriten zwar an, fügt aber noch einen prozesshaften Kern hinzu. Dieser Kern besteht aus den Konzepten der Liminalität, dem Prozess, wo eine Person sich im Werden zu einer anderen Person befindet, aber noch nicht ist und der *Communitas*, welche allgemein dort entsteht, „wo soziale Struktur fehlt“ (Förster 2003: 5) und in welcher es um „die Erfahrung [geht], die die Beteiligten im Verlauf der Riten machen“ (Förster 2003: 3), hinzu. Genau diese Punkte sind es, welche Rituale in ihrer Beschreibungs- und Analysebreite bis heute in geistes- und sozialwissenschaftlichen Arbeiten anschlussfähig machen. So beschreibt Kotthaus (2017), indem er im Anschluss an die wissenssoziologischen Arbeiten von Thomas Luckmann und Hans-Georg Soeffner festhält, dass „das Ritual eine Brücke [...] zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen dar[stellt]. Es affiziert zum einen die der Unmittelbarkeit entzogene Welt, es macht diesen Bereich der Wirklichkeit jedoch gleichzeitig unmittelbar wahrnehmbar“ (Kotthaus 2017: 353). Wir sehen: Rituale können, obgleich sie zumeist standardisiert ablaufen, äußerst dynamisch sein, subjektiv immer anders wirken und je nach Betrachtungsweise eine andere Beschreibungs- und Analyseform annehmen.

Um so interessanter ist es, dass, wenn wir auf die Forschungen zu Fußball schauen, mit der kollektiven Effervescenz ein Konzept favorisieren, das nicht nur eben *nicht* diesen Voraussetzungen entspricht, sondern auch durch seine inhärenten Annahmen einen empirischen ‚Etikettenschwindel‘ betreibt. Bevor wir hierauf genauer eingehen, muss zuvor geklärt werden, welche Grundannahmen derzeit immer noch leitend sind, um Ritualforschung zu betreiben und so Durkheims Konzept verorten zu können. Hier lassen sich nach Wulf (2008) drei historische und eine aktuelle Position unterscheiden: (1) Rituale im Zusammenhang mit Religion, Mythen und Kultur (historisch), (2) Rituale als Analyseform gesellschaftlicher Strukturen und Werte (historisch), (3) Rituale als Text zur Entschlüsselung und Untersuchung kultureller und sozialer Dynamiken (historisch) und (4) Rituale und *Ritualisierungen* als praktische und inszenatorische Performanz (aktuell) (vgl. ebd.: 333). Durkheims Analysen

können in Punkt (2) verortet werden, da er „die Welt in zwei Klassen teilte: *das Heilige und das Profane* [...] [in] [welchen] Menschen ihre eigene Gesellschaft, ihre gegenseitige Abhängigkeit feiern. Das geheiligte Letztgültige führt also nicht zu einer übernatürlichen Wesenheit, sondern vielmehr zu der *emotionsgeladenen gegenseitigen Abhängigkeit* der Menschen, ihren sozialen Übereinkünften“ (Kertzer 2003: 372 f. – Herv. MW). Meiner Ansicht nach geht es Fußballforschenden um den zweiten Teil, die *emotionsgeladene, gegenseitige Abhängigkeit*, welche das *Ekstatische*, einen Zustand außerhalb des Bewusstseins beschreibt, und, das mit dem Konzept der kollektiven Effervescenz fassbar gemacht werden soll. Die Effervescenz ist dabei vor allem ein *Zustand*, der nach Durkheim durch ein schamanisches Ritual erreicht werden soll:

Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestandes eine Art *Elektrizität*, die sie rasch in einen Zustand der *außerordentlichen Erregung* versetzt. Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist. Jedes Bewußtsein findet sein Echo in den anderen. Der erste Anstoß vergrößert sich auf solche Weise immer mehr, wie eine Lawine anwächst, je weiter sie läuft. [...] Zweifellos kann ein Kollektivgefühl nur dann kollektiv ausgedrückt werden, wenn eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegungen erlaubt; darum neigen diese Gesten und Schreie von selbst dazu, rhythmisch und regelmäßig zu werden: daher die Gesänge und Tänze. (Durkheim 2007 [1981]: 320 f. – Herv. MW)

Diese theoretische Fundierung ist bis heute der Kernpunkt, auf welchen sich in ritualtheoretisch fundierten Fußballforschungen in der Betrachtung eines ‚Fußballkollektivs‘ hauptsächlich bezogen wird. So beschreiben etwa Leistner/Schmidt-Lux (2012) mit einem expliziten Bezug auf Durkheim, dass „*ekstatische Zustände* [...] *kollektiv* [erfahren] [werden], wenn eine Vielzahl von Personen hineingerissen wird in das *Ritual*, in den *Tanz*, in das *Spiel*“ (Leistner und Schmidt-Lux 2012: 318 – Herv. MW). Dabei ist das *Rhythmische* entscheidend, da der „Ausdruck des Kollektivgefühls [...] eine gewisse Ordnung [erfordere] [...]. Trotzdem herrsche das Bewusstsein darüber vor, dass hier andere Bedingungen präsent seien, sodass *die moralischen Zwänge innerhalb dieser religiösen Rituale* aufgehoben seien“ (Haken 2022: 63 Herv. MW). Die Effervescenz ist somit ein ‚Scharnier‘ zwischen ‚Profanem‘ und ‚Heiligem‘. Erst das ekstatische ‚Spektakel‘ zeige den Zirkulationsfaktor, durch welchen sich eine Gemeinschaft, hier Fußballpublika, in einen ‚Zustand‘ des Außerordentlichen begibt und sich von der Alltäglichkeit (den moralischen Zwängen) befreit. Das ‚Elektrisierende‘, der Moment, wo sprichwörtlich der ‚Funke überspringt‘, stellt einen der grundlegenden Bezugspfeiler dar, auf welchen sich Ritualforschende in der Fußballforschung beziehen. Dies verdeutlichen soziologische Arbeiten über ritualisierte Handlungspraktiken in Sportpublika (u.a. Gugutzer und Böttcher 2012), welche durch eine zunehmende Eventisierung in religiösen und sportlichen Großveranstaltungen maßgeblich eine Hybridisierung beider Sphären konstatieren. Auch die nahezu klassentheoretische Teilung in zwei soziale Sphären (heilig oder profan) finden wir nicht nur in der derzeitigen Ritualforschung, wie etwa bei Turner, der sein Konzept der Liminalität durch die Trennung zwischen Zentrum und dem „Rande der Gesellschaft“ (Förster 2003: 3) aufbaut, sondern auch vermehrt in der Fußballforschung. So halten neben Christian Bromberger Kulturanthropologen wie Michael Prosser diese Trennung aufrecht, da beide ein Fußballspiel als ritualisiertes, jedoch profanes Fest betrachten (Probst 2022: 22). „Fußballspiele“, so Prosser (2002: 269), „und deren Besuch gelten als besondere und wiederkehrende Gelegenheit zur vorbehaltlosen, entgrenzten Identifikationsäußerung sowie zur Verausgabung von Affekten überhaupt, befreit von den Zumutungen gesellschaftlicher Höflichkeitszwänge und Rücksichtnahmen“. Noch stärker allerdings wird der direkte Bezug

auf Durkheim bei dem Sozialphilosophen Gunter Gebauer sichtbar, welcher für seine Ansichten auf Fußball „in erster Linie auf Émile Durkheims Analysen und Deutungen von Glaubensritualen zurück[greift] [...] Einen Glauben versucht Gebauer [...] im Fußball zu erkennen, wenn er Fans einen Wunderglauben zuschreibt“ (Probst 2022: 26). Wie bereits beschrieben, ist diese Sichtweise auf Fußballfans zumindest nicht aus der Luft gegriffen, wenn auf alltagssemantische Merkmale wie das Wort ‚Fußballgott‘ oder Ereignisse wie ‚Das Wunder von Bern‘ geschaut wird, welche sich in den kollektiven Wissensvorrat von (deutschen) Fußballfans eingeschrieben haben. Ob und wie allerdings diese Allegorien das ‚Heilige‘, also tatsächlich das Religiöse beschreiben, ist eine offene und vor allem empirische Frage, welche sich zumindest nicht automatisch aus dem Gegenstand ableiten lässt (Haken und Wetzels 2017; Probst 2022).

1.1 Kritische Interventionen – Begriffskritik und Grenzen der kollektiven Effervescenz

Denn meiner Ansicht nach greifen die theoretischen Vorannahmen nicht nur zu kurz, sondern es liegen mehrere Missverständnisse und Probleme in der ritualtheoretischen Verwendung des Begriffs der „kollektiven Effervescenz“ für die Fußballforschung vor.

(1) Zunächst ist festzuhalten, dass es bei Durkheim nicht um die Beschreibung des ‚Emotionalen‘ geht, wie Kertzer (2003) folgert, sondern es geht um die Beschreibung bzw. Umschreibung von *Zuständen* in bestimmten Riten. Was allerdings die ‚Erregung‘ genau umfasst, bleibt nicht nur unklar, sondern es fehlt in der Beschreibung, obgleich es angelegt ist, die *Temporalität*, also wie sich in diesen Zustand begeben wird. Dies halten auch Leistner und Schmidt-Lux fest: „Zu wenig ist zudem die *Dynamik* kollektiver Versammlungen analysiert, also das beobachtbare Auf und Ab solcher Anlässe“ (2012: 322 – Herv. im Orig.). Genau aber dieses Auf und Ab, der „no longer/not yet“ Status (Förster 2003: 2), ist es, auf den genau geschaut werden muss, um nicht von *einzelnen* Interaktionsbeobachtungen auf *allgemeine* soziale Strukturen zu schließen (Goffman 2001: 80 f.). Dies wäre sonst nicht nur empirisch äußerst fragwürdig, sondern auch eine Simplifizierung der Komplexitätsstrukturen unterschiedlicher, raumzeitlicher Alltags- und Lebenswelten, insbesondere wenn Gegenstände *vormoderner Gesellschaftsformen* auf Phänomene *moderner Gesellschaftsformen* übertragen werden (schamanische Rituale in Australien im 19. Jahrhundert vs. Publika in modernen Fußballstadien im 20. und 21. Jahrhundert).⁵

(2) Apropos Empirie: Für Durkheims Berichte und Beobachtungen muss mindestens immer der Hinweis erfolgen, gerade wenn man* sich die Bemerkungen zu seinem eigenen methodischen Vorgehen genauer durchliest (vgl. Durkheim 2007 [1981]: 141), dass seine Datengrundlage nicht auf *eigenen* Beobachtungen beruht, sondern auf fremd-ethnografischen Berichten, oder anders gesagt: Er führt *Sekundäranalysen* durch (vgl. ebd.: 145). Dies mag grundsätzlich methodisch kein Problem sein. Für die *Interpretation* aber, gerade in Bezug auf die von ihm beschriebenen ‚Zustandsveränderungen‘, ist dies problematisch, da er die Veränderungen nicht selbst beobachtet und so seine Analyse einen Beigeschmack hat. Das

5 Ein ähnliches Übertragungsproblem haben wir auch bei Turner, welcher seine Verallgemeinerungen über den Stamm der Ndembu trifft, und so „eine universelle Typik ritueller Erfahrung [entwirft], die so disparate Beispiele wie die Hippie-Bewegung der 1960er Jahre, den mittelalterlichen Franziskaner-Orden oder das Schreiben in der modernen westlichen Literatur miteinander verknüpft“ (Förster 2003: 3).

‚Elektrisierende‘ wird ‚übertheoretisiert‘, da die Übertragung des ‚Funkens‘ auf andere empirisch eben *nicht* (!) erfasst wird, sondern gespeist ist durch Vorannahmen, welche Durkheim aus der *Massentheorie* von Gustave LeBon übernimmt (Wagner 1999: 191; dazu auch Därmann 2007: 177). Dies führt nicht nur zu wesentlichen Problemen zur Rolle von *Affektivität* in seiner Religionssoziologie, sondern hat auch Auswirkungen auf heutige, ritualtheoretische Annahmen. So hält etwa Soeffner fest, dass „rituelles Handeln [sich] [...] einerseits von ‚unmittelbaren‘ Affektäußerungen [distanziert], andererseits aber wirkt es als Auslöser symbolisch vorgeformter Emotionen und Ausdruckshandlungen“ (Soeffner 2004: 206 f.). Was genau aber ‚unmittelbare Affektäußerungen‘ sind, wird nicht nur nicht erklärt, sondern auch das ‚Elektrisierende‘, die Affektivität, wird im Ritus inhärent vorausgesetzt oder noch schlimmer, mit ‚Zuständen‘ theoretisch vordefiniert (Ekstase, Rausch, Entladung etc.). Ohne aber empirisch darzulegen, was raumzeitlich im Moment des Ritus passiert, ist nicht nur (sozial-)wissenschaftlich nicht zufriedenstellend, sondern verwandelt eine durchaus sinnvolle ritualtheoretische Perspektive in eine ‚Blackbox‘.

(3) Die angebrachten Punkte vermitteln zudem, dass zwei *Übertragungsprobleme* für die kollektive Effervescenz vorliegen. So ist etwa die Aufteilung in zwei Welten, das Profane und Heilige, also praktisch eine substanzielle Gegenüberstellung von Religion und Gesellschaft als unterschiedliche, ‚natürliche‘ Sphären, für die Übertragung auf den Fußball problematisch (vgl. Haken und Wetzels 2017: 203). Religion wird hier als ein eigenständiges, der Gesellschaft gegenüberstehendes System begriffen, dessen Zugang nur über einen außeralltäglichen Moment, der Effervescenz, möglich ist, was für den Fußball bedeuten würde, dass „durch seine verdichtete Struktur eine transzendente ‚Beziehung zu Höherem‘“ (Probst 2022: 26) möglich ist. Dies ist aber eine starke *gesellschaftstheoretische* Voraussetzung, welche zur „Beschreibung ‚tatsächlicher‘ sozialer Wirklichkeit, bei der sich vermeintlich maximal differenzierte Kommunikationssysteme zu etwas grundständig Neuem vermengen, [...] [eher] unangemessen ist“ (Haken und Wetzels 2017: 203). Zweitens mutet die angesprochene Alltagssemantik (‚Fußballgott‘, ‚Wunder von Bern‘) zwar verführerisch an, religionssoziologische Beschreibungen für den Fußball heranzuziehen. Sie überblendet aber zwei Dinge, nämlich, dass *erstens* „sich keine durchgängige Substitution von Kirchen- und Religionselementen durch fanspezifische Handlungen oder Werte“ (Schäfer und Schäfer 2009: 21) im Fußball zeigt und *zweitens* im Fußball systemspezifisch das *agon*, der Wettbewerb zwischen zwei *anwesenden* Teams in einem *Spiel* im Vordergrund steht (Knoblauch, Wetzels und Haken 2019: 173). In religiösen Kontexten allerdings und auch in den Arbeiten Turners steht die *Communitas* im Zentrum, welche „den *gemeinsamen* Bezug zu etwas *Abwesenden* hat“ (Haken 2022: 360 – Herv. MW). Genau diese beiden Faktoren finden wir aber nicht im Fußball, da es hier um die anwesenden Teams geht und das Gemeinsame das *Divergente*, die Bevorzugung *eines* Teams im Wettbewerb gegenüber einem anderem, darstellt. Darüber hinaus wird auch ignoriert, dass das „Religiöse wie auch das Feld des Fußballs [...] zunehmend das Subjekt und seine Wünsche in den Vordergrund [stellen] und folglich [...] populäre Arten der Kommunikation in die vormalig spezifisch-professionalisierten Felder ein[dringen]“ (Haken und Wetzels 2017: 213). Das heißt, wir sehen zwar gewisse Kommunikationsformen religiöser Art im Fußball, was allerdings nicht zwingend heißt, dass ‚der‘ Fußball eine Ersatzreligion oder sogar eine eigenständige Religion ‚ist‘ bzw. zu einer wird.

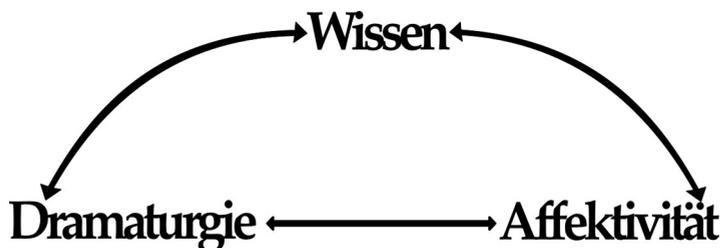
Das Problem ist somit nicht, dass Ritualtheorien per se ungeeignet sind, um im Fußball Forschungen zu betreiben, wie der sehr gute Beitrag von Kotthaus (2017) zeigt. Das Problem liegt vielmehr in den *theoretischen Implikationen*, die durch die durkheimsche-ritualtheore-

tische ‚Black Box‘ für die Betrachtung vermeintlicher Ekstasen anscheinend inhärent ist. Es wird durch einen religionssoziologischen Impetus bereits ‚gewusst‘, dass sich Fans in einen ‚erregten‘ Zustand für ihr ‚Heiliges‘, den Fußball, begeben werden. Empirisch verschleiert dies aber das real- und raumzeitlich Stattfindende, nämlich, was in einem Fußballpublikum während eines Momentes ‚kollektiver Ekstase‘ vor sich geht. Die empirische Antwort ist nahezu profan: Sie *bewerten* ein Spiel unter einer bestimmten Affektivität, einer bestimmten *Dramaturgie* und einem bestimmten *Wissen*.

2 Affektdramaturgie und Wissenskonstellationen

Die Zusammensetzung der genannten Begriffe ist nicht zufällig. Dramaturgie, Affektivität und Wissen bedingen im Fußball soziorelational einander (siehe Abb. 1), weswegen wir, wenn wir die Bewertungspraktiken eines Spiels betrachtet wollen, verstehen müssen, wie diese Relation funktioniert (2.1) und was die Konstellationen von Diskurs, Struktur und Situation als *Mehr-Ebenen-Analyse* für eine Rolle spielen (2.2), um den efferveszenten Moment einer ‚kollektiven Ekstase‘ als Teil von Bewertungssituationen und -praktiken sichtbar zu machen.⁶

Abb. 1: Soziorelationalität von Dramaturgie, Wissen und Affektivität, © Michael Wetzels



2.1 Begriffliche Klärungen – Dramaturgie, Affektivität und Wissen

Der Begriff des „sozialen Dramas“ ist in ritualtheoretischen Kontexten kein fremder, da Victor Turner bereits mit diesem Konzept arbeitete und darunter versteht, dass am „Anfang eines solchen Dramas [...] immer ein mehr oder weniger verdeckter Bruch in der sozialen Struktur [steht], der sich schließlich zu einer offenen Krise steigert“ (Förster 2003: 2). Hier allerdings wird nun das genaue *Gegenteil* postuliert. In Anlehnung an Erving Goffman wird Dramaturgie als ein situationübergreifendes, *affektives Ordnungsschema* verstanden, „in which social actors, on the basis of their appearance and manner, attempt to form favorable impressions of themselves before audiences“ (Treviño 2003: 18 – Herv. MW). Dies ist wichtig zu verstehen, denn das, was gemeinhin als eine kollektive Ekstase wahrgenommen wird, ist weder eine spontane noch eine durch eine gegenseitige ‚Ansteckung‘ ablaufende, „biologische“ Reiz-Reaktions-Kette (Collins 2004; Morris 2016), sondern speist ihren Ursprung aus einem „web of narratives“ (May 2013: 102), in welchem *Geschichten* aus dem Vergangenen

6 Eine ausführlichere Diskussion der vorgebrachten Argumente findet sich in Wetzels 2022a.

(Wo kommen wir her?), des Gegenwärtigen (Wo befinden wir uns?) und des Zukünftigen (Was wäre, wenn...?) miteinander verflochten werden. Dass Geschichten den Fußball bzw. insbesondere *Fußballvereine* (Jahn und Grüne 2017; Schulze-Marmeling und Schnittker 2019), ihre *Orte* (Skrentny 2006; Klingebiel 2006) und bestimmte *Ereignisse* (Heinrich 2004; Bremer 2013) prägen und umranken, ist deswegen keine große Überraschung. Dabei spielt es auch keine gesteigerte Rolle, ob diese Geschichten in ihrer Gänze historisch-akkurat sind, sondern Dramaturgien entfalten ihre Wirkungsqualität dann, wenn Menschen diese Geschichten *glauben*, ein *Wissensnetzwerk* um diese knüpfen und sich in den jeweiligen Situationen ‚affizieren lassen‘.

Dies ist wichtig, um das ‚Elektrisierende‘, die *Affektivität* nicht nur zu verstehen, sondern auch in sozialen Situationen verorten und beschreiben zu können. Denn Affektivität ist weder spontan, ‚unmittelbar‘ noch willkürlich, sondern vielmehr die temporale Einheit, die das Soziale ‚bewegt‘, wie Hubert Knoblauch festhält: „Dass Affektivität mehr bezeichnet als die organische Verarbeitung der sinnlichen Wahrnehmung von Wirkungen [...], ist schon Teil des Begriffs bei Spinoza, weil dem *Bewegtwerden* jeweils eine *Vorstellung* entspricht“ (Knoblauch 2017: 133 – Herv. MW). Affektivität *bewirkt* etwas Konkretes, was aber davon abhängig ist, ob das ‚Dramatische‘ einer Situation *verstanden* und *eingeorndet* werden kann (Scheve 2017: 49). Der Dualismus zwischen Emotionen und Affekt, wie Soeffner (2004: 206 f.) behauptet, ist somit keiner, sondern abhängig davon, wie Personen die für sie relevanten Situationen *bewerten* können. So konnte ich in unterschiedlichen ethnographischen Situationen feststellen, dass Personen mit weniger Kenntnisstand vom ‚Spiel Fußball‘ schwer mit den vor Ort anwesenden Personen am Ereignis partizipieren konnten bzw. von diesen *affiziert* wurden. So wurde bei einem Spiel das Erlebnis von einer Person als ‚surreal‘ und für sie ‚nicht verständlich‘ beschrieben, sodass sie sich selbst aus der Situation herausnahm. Eine andere wiederum erzählte mir während des Spiels, dass sie ‚nicht so sehr mitmachen kann‘, aber die für sie als positive Sachen *bewerteten* Situationen beklatschen und das Erlebnis ‚geil‘ finden würde. Es braucht ein sinnhaftes Verstehen und *Wissen* darum, was der Grund meiner Bewertung ist, um sie *strategisch* in Form einer „expressed information“ (Goffman 1971: 5) vor anderen anhand des affektiven Ordnungsschemas darzustellen (Goffman 1956: 138) und so als Emotion in einem interpretativen Kontinuum (Goffman 1986: 108) anhand des eigenen *Wissens* gedeutet zu werden.

Wissen ist deswegen der prozessuale ‚Klebstoff‘, welcher Dramaturgie und Affektivität zusammenbindet. Es kann in jedweder raumzeitlichen Konstellation *simultan* und *sequenziell* auf unterschiedliche Art relevant gemacht und neu bewertet werden (Knoblauch 2017: 215). Das simpelste Beispiel aus dem Fußball ist die Einblendung von *Zwischenergebnissen* in Stadien während eines laufenden Spiels. So konnte ich auch jüngst wieder bei aktuellen Besuchen der Spiele von Hertha BSC eine kollektive Bezugnahme und Bewertung bei bestimmten Ergebnissen feststellen, entweder wenn es um *direkte Tabellenkonkurent*innen* oder den *Stadtrivalen FC Union Berlin* ging oder wenn *spezifische* Ergebnisse auf der Stadionwand gezeigt wurden. Waren es negative Ergebnisse *gegen* den eigenen Verein, konnte ein kollektives ‚Ouh‘ als Form des ‚Bedauerns‘ (vgl. Wetzels 2022a: 277) festgestellt werden. Diese Formen wurden untermauert mit unterschiedlichen *Kommentierungen*, die einen bewertenden Bezug zur Vergangenheit im Gegenwärtigen herstellen („Haben die es *schon wieder* geschafft“, ‚typisch Union‘). Waren es wiederum positive Ergebnisse oder einfach nur, dass der FC Union Berlin zurücklag, dann wurde das Ergebnis bejubelt, begleitet von einem kollektiven Klatschen. Es wird also nicht nur die Situation *verstanden*, sondern Wissen wird

kommunikativ und konstellativ *angewendet* (Raunen, Jubeln, Klatschen) und *(re-)aktualisiert*. Wissen ist eine wesentliche Erklärung dafür, wie die „sozialen Dramen“ und das ‚Elektrisierende‘ einer Situation in ritualisierten Abläufen zusammenwirken. Es wird auf die Minute oder sogar milisekündlich *genau gewusst*, wie in einer bestimmten Situation eine bestimmte Performanz *kollektiv* und *synchron* bewertet und dargestellt werden muss, um nicht unser Gesicht vor anderen zu verlieren (Goffman 1956: 157). Dies gilt auch für die efferveszenten Momente. Diese sind, so meine These, ‚nichts anderes‘ als spezifische, raumzeitliche Bewertungssituationen und -praktiken unter einer bestimmten Dramaturgie, Affektivität und einem Wissen, wo in Fußballpublika kollektiv miteinander kommunizieren.

2.2 Mehr-Ebenen-Konstellationen – Diskurs, Struktur und Situation

Um diese Bewertungssituationen und -praktiken sichtbar zu machen, ist eine analytische Differenzierung in Form einer *Mehr-Ebenen-Analyse* nötig, nämlich über die Konstellationen des *Diskurses*, der *Struktur* und der *Situation*.

(1) Bei *Diskurskonstellationen* steht die Rekonstruktion von Strukturzusammenhängen im Vordergrund, welche „als Struktur- und Signifikationszusammenhang ‚wirklich‘“ (Knoblauch 2017: 236) werden. Konkret stehen im Zentrum der Analyse *prozessproduzierte Daten* wie Zeitungs- und Internetberichte, sprachliche Überlieferungen oder Denkmäler an bestimmten Erinnerungsorten. So kennen z. B. jüngere Fans von Hertha BSC nicht mehr das alte Stadion an der Swinemünder Brücke in Berlin-Gesundbrunnen, die ‚Plumpe‘, aber auch in heutigen Kontexten wird dieses noch als „*wirkliche Heimat* unserer Hertha [...] genannt werden. Fragt man heute ältere Herthaner nach dem dortigen ‚Zauberberg‘, kann es passieren, dass man nasse Augen sieht“ (Harlekins ’98 2008 – Herv. MW). Bewertungspraktiken sind somit gebunden an die Geschichte eines *bestimmten Publikums an einem bestimmten Ort* (z. B. Hertha BSC im Berliner Olympiastadion), um einen efferveszenten Moment analysieren zu können.

(2) *Strukturkonstellationen* sind das implizite Wissen *über* bereits bestehende, materialisierte Strukturen. Das heißt: Handeln ist nicht ‚strukturlos‘, sondern erfolgt immer unter und in bestimmten, institutionellen Settings (Knoblauch 2017: 226 ff.). So spielte Hertha BSC nicht irgendwo, sondern in der *Deutschen Fußball-Bundesliga*, der *höchsten Spielklasse*, welche das deutsche ‚Fußballsystem‘ zu bieten hat. Diesen Umstand wissen auch die Fans und können so anhand der konkreten Liga nicht nur nachvollziehen, welche *anderen* Teams mit ihrem Team in der jeweiligen Liga vertreten sind, sondern auch *wann* und *wo wer* gegeneinander spielt und welche mögliche *Historie* in diesen Spielen steckt. Die empirischen Daten umfassen neben *Vertrags- und Regelwerken* auch *Statistiken* und *Eintrittskarten*.

(3) *Situationskonstellationen* schließlich fokussieren das raumzeitliche Setting, in dem Performanzen und Bewertungen stattfinden. Dabei ist wichtig anzumerken, dass die Performanzen nicht willkürlich sind, sondern sich daran orientieren, was im Stadion passiert, etwa auf der Stadionleinwand oder hauptsächlich auf dem *Spielfeld*. Es kann passieren, dass sich 90 Minuten lang keine (!) ‚ekstatische‘ Situation ergibt, weil sich unter den zusammenwirkenden Konstellationen kein solcher Moment ‚kreieren‘ lässt. Die Datensorte, um einen solchen Moment einzufangen und analysieren zu können, sind „natürliche Daten“ (Knoblauch 2001: 130), insbesondere *audiovisuelle*, welche durch Feldaufenthalte gewonnen werden und die die Grundlage für die Analyse des Fallbeispiels dienen.

2.3 Method(olog)ische Umsetzung – Videographie, Diskursethnographie und Datenkorpus

Entsprechend diesen Voraussetzungen müssen Methoden bestimmt und angewendet werden, welche die Forschenden in die Lage versetzen, die ekstatischen Momenten festzuhalten und zu analysieren. Zwei solche qualitativen Methoden stellen die Kombination aus *Videographie* und *Diskursethnographie* dar. Mit der Methode der *Videographie* (Tuma, Schnettler und Knoblauch 2013) werden „die Ablaufstrukturen der im Feld stattfindenden Vorgänge in ihrer zeitlichen und räumlichen Ordnung fest[ge]halten“ (Rebstein und Schnettler 2018: 619). Videographierende blicken „fokussiert ethnografisch“ (Knoblauch 2001; Wetzels 2021b) auf Ausschnitte sozialer Situationen, um eine bestimmte Gegenständlichkeit thematisieren und analysieren zu können.⁷ Dies hat im Feld des Fußballs entscheidende Vorteile. Zum einen kann in einem kurzen Zeitraum die entsprechende Datenmenge generiert werden und zum anderen können so die ethnografischen Beschreibungen von den Forschenden gelöst und von Anderen betrachtet werden, was den Reflexionsgehalt und die Auswertungsqualität der Daten massiv erhöht (Wetzels 2021b: 253; dazu auch Lindemann et al. 2018: 213).⁸ So konnte z. B. während der Feldarbeit festgestellt werden, dass es nicht nur *einer* audiovisuellen Perspektive auf die Situation vor Ort bedarf, sondern *zweier*, nämlich von Tribüne *und* Spielfeld. Denn die Partizipierenden schauen sich ein *Spiel* in einem Stadion an, weswegen es einer dualen Darstellung des Datenmaterials in Form der *Spielzüge* auf dem Fußballfeld (Goffman 1972: 32) und den „Handlungszügen“ (Goffman 1972: 53) auf der Tribüne in einem *Spielverlaufstranskript* bedarf. Für die Analyse der Bewertungspraktiken auf der Tribüne müssen feinanalytisch einzelne Interaktionsabläufe an (leib-)körperlich erkennbaren, kommunikativen Handlungen (Gestik, Mimik, Körperhaltung, Bewegung etc.) herausgestellt und bebildert werden. Dies bedeutet, dass eine Verfremdung des Datenmaterials unter bestimmten Aspekten (Comicfilter, seitliche, nicht frontale Fixierung des Gesichtes etc.), geschieht, da sonst der wissenschaftlichen Argumentation anhand der Körper eine wesentliche Komponente fehlen würde.⁹ Am Material wurde aufgrund seiner Komplexität der Interaktionsfokussierung entschieden, dass an einzelnen *Repräsentant:innen* akustisch wie visuell die Deskription zu leisten ist, aber in der Analyse immer das ‚Fußballkollektiv‘ im Vordergrund steht. Die Auswahl der Bilder erfolgte nicht mit ‚bloßem‘ Auge, sondern die erhobenen Daten wurden in ein professionelles Videoprogramm eingelesen und auf die Millisekunde synchronisiert, sodass die Performanzen auf den Tribünen mit den Spielzügen auf dem Feld genau übereingestimmt haben.

So müssen neben situativen Abläufen (Situationskonstellationen), den *Sequenzialitäten*, auch die *Simultanitäten*, die Kontextualisierungen (Diskurs- und Strukturkonstellationen), ins

7 Dies ist der Unterschied zu konventionellen Formen von Ethnografie, wo ganze Kulturen in den Blick genommen werden, während es fokussierten Ethnograf:innen bzw. Videograph:innen darum geht, einen (oder mehrere) Aspekt(e) des Felds, zum Beispiel (kollektive) Emotionen in einem bestimmten Fall (hier Hertha BSC) zu erforschen (Wetzels 2021b: 252).

8 Außen vor bleibt durch diese Perspektive die Fokussierung auf das subjektive Erleben, sprich die *Gefühle* der Beobachteten vor Ort. In dieser Beschreibung und Analyse wird sich auf die „expressed informations“ (Goffman 1971: 5) konzentriert. Dies bedeutet selbstredend nicht, dass sie irrelevant sind, sondern lediglich, dass eine andere Fokussierung gewählt wurde. Es wäre auch nicht schicklich, über die Gefühle und das Erleben anderer zu spekulieren, da „ethnografisch Forschende [...] nur über *unsere eigenen Gefühle* sprechen [können]. Die Gefühle von Anderen *bleiben uns verborgen*“ (Brandt und Wetzels 2022: 14 – Herv. MW).

9 Die gewählten Darstellungen dürfen in dieser Form, da sie Teil eines wissenschaftlichen Arguments sind und mit ihnen ungewöhnliche Ergebnisse erzielt werden, welche gesellschaftlich nützlich sind und auf andere Weise nicht gewonnen werden können (vgl. Friedrichs 2019: 69), gemäß § 51 UrhG verwendet werden.

Blickfeld genommen werden. Um diese Konstellationstypen zu analysieren, braucht es eine ergänzende Methode, nämlich *Diskursethnographie*. Sie erlaubt den Forschenden so einerseits der Analyse durch den Einbezug diskursiver Daten ein höheres Erklärungspotential zu geben und andererseits neben audiovisuellen Daten auch andere Datensorten (textliches Material, Bilder etc.) zu fokussieren, um diese „als Bestandteile der diskursiven Wahrheitsproduktion und der dispositiven Produktion bzw. Intervention in den jeweilig interessierenden Feldern untersucht werden“ (Keller 2019: 55) können. Die Daten, die unter dieser Methode erhoben wurden, sind Quellen wie (Print-)Medienformate (Tageszeitungen, Onlineberichte, YouTube-Videos etc.), Podcasts, Berichte und Statements auf Homepages, eigene Bilder, vereinshistorische Bücher und Statuten und Satzungen von Verbänden und Vereinen.

Für die Zusammensetzung des Datenkorpus hat das folgende Auswirkungen: Er weist eine Primäranzahl von elf besuchten Spielen auf, bei denen neun Stunden audiovisuelles Material generiert wurde. Zudem ergänzen elf Feldnotizen, 245 Bilder, sechs Expert:innen-Interviews und 107 diskursiv erzeugte Quellen den Korpus. Für die vorliegende Analyse wird dabei eine qualitative Stichprobenziehung (Akremi 2019) von einem Videodatum, einem Interview und elf Diskursdaten (ein YouTube-Video, zwei Statuten, fünf Onlineberichte, zwei Homepageberichte und -statements, ein Bild) vorgenommen.

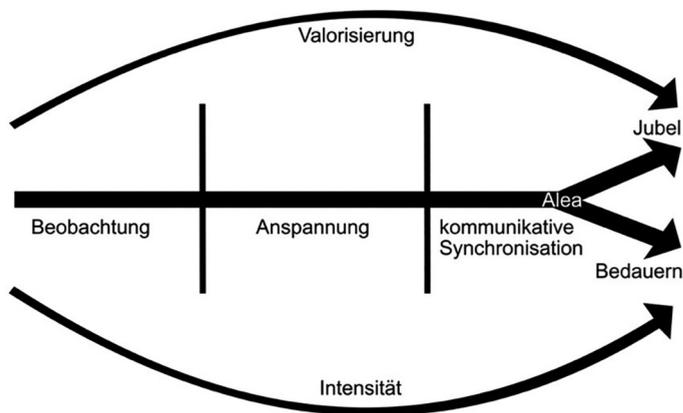
3 Empirisches Beispiel

Die Primäranalyse fokussiert auf einen Moment ‚kollektiver Ekstase‘, welcher glücklicherweise per Videokamera im Spiel Hertha BSC gegen den Sportclub Freiburg (SC Freiburg) im August 2016 aufgezeichnet werden konnte. Momente kollektiver Ekstase passieren nicht häufig im Fußball, da sie an unterschiedliche Voraussetzungen und rituelle bzw. *routinisierte* Abläufe gekoppelt sind. Dies ist bereits eine Erkenntnis, die wir für das Verständnis einer ‚kollektiven Ekstase‘ brauchen, nämlich, dass diese nicht willkürlich sind.¹⁰ Ähnlich wie Kotthaus argumentiere auch ich, dass Momente ‚kollektiver Emotionen‘, also die körperliche Performanz, die affektdramaturgisch als Emotion interpretiert wird, sich erst *nach* dem Ablauf bestimmter Phasen zeigen: nämlich der *Beobachtung* und der *Anspannung* (Abb. 2).

Hier liegen ritualisierte Schemata vor, wobei ich einen Schritt zurücktreten und eher von *Routinen* und *Praktiken* zunächst sprechen würde. Der Vorteil dieser Begriffe ist, dass wir so nicht in die ‚Falle‘ ritualtheoretischer Blackboxes geraten und die Prozesse auffächern können, die eine, wie ich sie nenne, *kollektivkommunikative Performanz* begleiten, nämlich *affektdramaturgische Prozesse*. Diese Ebene, welche über die Logiken der *Valorisierung*, der Bewertung und der *Intensität* eingefangen werden, ist die, die meiner Ansicht nach in den ritualtheoretischen Ansätzen fehlt bzw. durch das Konzept der kollektiven Efferveszenz ‚wegerklärt‘ wird. Empirisch aber gilt es, wenn es zu Momenten kollektiver Emotionen oder Ekstasen kommt, diese situativ, diskursiv und strukturell aufzufächern und zu vertshen, was eigentlich in der Sequenz dieses Moments (situativ) passiert (4.2), und dies rückzubinden an kontextualisierende Elemente (diskursiv, strukturell), um die sich in diesem Moment entfaltenden *Wirkung* fernab des beobachteten, raumzeitlichen Momentes wissenschaftlich re-

10 Es werden hier nicht alle Modellebenen diskutiert werden (s. hierzu ausführlich Wetzels 2022a), sondern sich anhand der Spezifik des Momentes auf die Beschreibungen und Analysen konzentriert werden.

Abb. 2: Abläufe kollektivkommunikativer Performanzen und affektdramaturgischer Prozesse, © Michael Wetzels



konstruieren zu können (4.1). Im Anschluss an diese Rekonstruktionen werde ich versuchen, analytisch aufzeigen, was die Bewertungspraktiken in der jeweiligen Situation sind, warum wir uns vom Begriff eines ‚einheitlich‘ agierenden Kollektivs verabschieden sollten und worin nun der prozesshafte Moment der Efferveszenz besteht (4.3).

3.1 Diskurs- und Strukturkonstellationen

Bevor wir uns der Beschreibung der ausgewählten Spielszene widmen, gilt es, diskurs- und strukturkonstellativ zu rekonstruieren, mit *was für einem Milieu* wir es zu tun haben (Diskurs) und was das *Fußballsystem* ausmacht, in dem wir uns bewegen (Struktur). Das Milieu von Hertha BSC ist als regionslokalisiert, strukturkonservativ und volatil zu bezeichnen. Regionslokalisiert ist es deswegen, da Hertha BSC sein Zuschauer*innenpotential vor allem aus dem *Berliner* und *Brandenburger* Bereich generiert, worauf bei jedem Beginn eines Spieletages der Stadionsprecher vor der Teamaufstellung hinweist (Lüders 2019), und sich in aktuellen Verteilungen von Vereinsmitgliedern von Hertha BSC im Vergleich zum FC Union Berlin zeigt (Berliner Morgenpost Online 2023). Somit erhält die symbolische Identität von Hertha BSC als *Westberliner Klub*, welche der Verein seit den 1970er Jahren hat, seine Bestätigung, da der Großteil der Fans tatsächlich in diesen Gebieten situiert ist. Dies ist allerdings Folge einer *historischen Begebenheit*, nämlich durch die Trennung Berlins in zwei Stadthälften. Aus dem Verein selbst ist diese Identität zunächst nicht zu begründen, auch weil die eigentliche ‚Heimat‘ von Hertha BSC, die ‚Plumpe‘ am Gesundbrunnen, an der *Grenze zwischen West- und Ost-Berlin* gelegen und sich so auch das Kollektiv zusammengesetzt hat. Dessen Abriss hatte eine große *emotionale Wirkung* auf das Milieu, da es so praktisch ‚entheimatet‘ wurde (Wetzels 2022a: 122 f.) und als *Wandermilieu* bezeichnet werden kann. Denn das Olympiastadion in Berlin, wo der Verein seit Mitte der 1970er Jahre spielt, ist nicht die wirkliche ‚Heimat‘ des Vereins, da das Stadion dem Land Berlin gehört und Hertha BSC ‚nur‘ mietende Partei ist. Das Milieu befindet sich in einem dauerhaften Zwist des ‚Geduldet-Seins‘ und der Sehnsucht nach einer eigenen Heimat, obgleich das Olympiastadion inzwischen von Teilen der Fanszene als ‚Heimat‘ akzeptiert wird (Harlekings ’98 2008). Es bleibt aber wei-

terhin beim grundsätzlichen Status: Hertha BSC sucht, wie die aktuellen Diskussionen um den Stadionneubau in Berlin zeigen, seit über 50 Jahren sein ‚Zuhause‘. Dies zeigt, warum das Milieu als *volatil* beschrieben werden kann. Es war und ist beständig damit konfrontiert, immer neue Formen von Zugehörigkeiten (Brandt und Wetzels 2022) zu bilden: Zum eigenen Verein mit seiner bewegten und sportlichen (nicht sehr erfolgreichen) Geschichte, aber auch zur eigenen *Stadtbevölkerung* (Abb. 3).

Abb. 3: Berlin und Hertha als gesprayte Gegensätze an der Unterführung zum Olympiastadion Berlin, © Michael Wetzels



Denn Hertha BSC verfügt im sportlichen Sinne und im Vergleich mit anderen Berliner Vereinen kein gesteigertes Alleinstellungsmerkmal, weswegen die Entscheidung „zu Hertha zu gehen“ eine dezidierte Entscheidung für die Zugehörigkeit zu diesem Milieu ist. Dies erklärt auch einen gewissen *Strukturkonservatismus*, welchen das Milieu pflegt: Es sieht den „eigenen“ Verein lieber als Verein der „Eckkneipenkultur“ denn als ein hippes „Start-Up-Unternehmen“ (Hermanns 2020), was einerseits eine innere Stabilität erzeugt, aber zugleich den Zugang zum Milieu erschwert. Diese Person sollte der Region Berlin und Brandenburg zugehörig sein und akzeptieren, dass Hertha BSC kein sehr erfolgreicher Verein ist, wie folgende Interviewpassage zeigt:

hertha is soo dann war man dann irgendwie dann auch stolz drauf dass die eltern oder dass die familie aus berlin kommt dass man irgendwie herthafan ist [...] ich denke schon dass ich dies dass i also das ist schon dadurch entstanden dass ich die bindung nach berlin oder eh so sehr hatte und es auch immer schon feststand dass ich nach berlin ziehen werde sobald ich achtzehn bin [...] auch die letzten zwei saison waren deswegen so überragend weil du vor jedem spiel ja rein gehst und denkst – ach jetzt spielen wir hier gegen keine ahnung hamburg so das wird schwierig und dann gewinnst du auf einmal und dann ist die freude viel viel größer als wenn du immer als favorit irgendwie reingehst und dann kannste halt dann biste halt eher enttäuscht und bei hertha wars halt immer du hast dich eigentlich immer gefreut so und wenn die verloren haben dann konntste sagen ja hab ich ja eh mit gerechnet.

(Ausschnitt aus einem Interview mit einem Fan von Hertha BSC)

Deswegen kann die grundlegende Einstellung des Milieus gegenüber seinem Verein mit dem Terminus des *respektvollen Pessimismus* beschrieben werden, frei nach dem Motto: ‚Unser Team gewinnt am Ende eh nicht.‘¹¹ Wir sehen also, dass explizite *soziale Zugehörigkeit* zum

11 Zwar gibt es Referenzen auf bestimmte Spieler:innen als ‚Vereins-Identifikationsfiguren‘. Sie unterliegen aber

Verein selbst eine enorme Rolle spielt. Es geht weniger um ein ‚lockeres‘ Dazugehören, sondern es wird dezidiert anhand der diskurskonstellativen Settings entschieden, wer zur ‚Hertha-Gemeinschaft‘ gehört oder eben nicht. Dies hat aber keinen ‚religiös-ekstatischen‘ bzw. euphorischen Hintergrund, sondern ist vielmehr der historischen Entwicklung geschuldet, dass das Publikum eine mehr negative Ambivalenz gegenüber dem Verein entwickelt hat, dessen grundsätzliche Auffassung dem Support des Vereins inhärent sein sollte. Diese Ambivalenz bemerkte ich auch beim besuchten Spiel, was am 28. August 2016 zum ersten Spieltag der Saison 2016/2017 im Berliner Olympiastadion stattfand und eigentlich für Fans eine besondere Bedeutung hat. Denn der erste Spieltag einer neuen Saison im eigenen Stadion ist ‚typischerweise‘ von Vorfreude geprägt: Eine neue Saison bedeutet neue Chancen und potenziell eine große Menge an Zuschauer*innen. Im Fall von Hertha BSC ist allerdings bis in das heutige Jahr eine ambivalente Konstellation tonangebend. Das Olympiastadion, durch seine Größe von bis zu 75.000 möglichen Plätzen, übersteigt das Potenzial des Milieus bei Weitem (Stand jetzt: 36.900 Mitglieder), sodass beim Auftaktspiel ‚nur‘ 41.648 Zuschauer vor Ort waren, was die Regionslokalisiertheit, den Strukturkonservatismus und die Volatilität untermauert. Das Milieu *bewertet* somit nahezu generell: Man* kriegt das Stadion einfach nicht voll und das Team spielt (meistens) schlecht.¹²

Mit dem Stichwort des *Saisonauftaktes* begeben wir uns auf die *strukturkonstellative* Ebene. Vereine wie Hertha BSC spielen nicht in einem ‚luftleeren‘ Raum, sondern sind in *Dachorganisationen* organisiert (Braun und Reymann 2013), deren Regeln sie sich unterwerfen müssen, namentlich den Regeln der *Fédération Internationale de Football Association* (FIFA), der *Union of European Football Associations* (UEFA) und des *Deutschen Fußball-Bundes* (DFB) bzw. der *Deutschen Fußball-Liga* (DFL). Das Verhältnis zwischen DFB und DFL ist dabei ein besonderes, da die DFL für die Ausrichtung und *Vermarktung* der Spiele der 1. und 2. Bundesliga verantwortlich ist und somit das Exekutivorgan des DFB darstellt (Wetzels 2022a: 156). Die Fußballbundesliga der Männer, um die es in der Diskussion dieser Beispiels geht, besteht aus 18 Teams, welche in 34 Spielen in Vor- und Rückrunde gegeneinander antreten und qua Punktesystem (3 Punkte bei Sieg, 0 Punkte bei Niederlage, 1 Punkt bei Unentschieden) das saisonbeste Team zum Meister der Spielklasse gekürt wird (DFL 2022: 3). Diese Information ist keine nebensächliche, da situationskonstellativ entscheidend ist, an *welchem Spieltag*, in *welcher Wettbewerbskonstellation* und *welche Teams* gegeneinander spielen. Dieses konstellative Setting zeigt, dass der moderne Fußball als Spiel ein fast bis in den letzten Winkel *durchstrukturiertes Statistik- und Regelsystem* ist, welches nicht nur die wissenskonstellativen Situationskontexte vor Ort bestimmt.

So fand das besuchte Spiel am *ersten* Spieltag der Saison 2016/2017 statt, wo jedes Team bei ‚null Punkten‘ stand. Aber mit dem SC Freiburg kam an diesem Tag nun ein Verein, welcher damals als „Angstgegner“ von Hertha BSC betitelt wurde (Lamprecht und Braune 2016). Hertha BSC konnte, zurückdatiert bis zum 21. Februar 2010, keines der zurückliegenden sechs Spiele gegen den SC Freiburg gewinnen (Fussballdaten

hier, wie auch Probst (2022) zieht, einer valorisierenden Fragilität (vgl. ebd.: 306f.), insbesondere durch den dargelegten Hintergrund der Diskurskonstellationen des Milieus und des Vereins.

12 Hier muss hinzugefügt werden, dass es an diesem Tag in Berlin sehr warm war (etwa 35 °C) und auf dem Spielfeld eine Temperatur von bis zu 43 °C herrschte (Sowa 2016), was auch von Vertreter:innen der Fanszene über das Spiel hinweg Auswirkungen auf alle Menschen im Stadion hatte: „Die Unterstützung unserer Hertha aus der Ostkurve war ganz vernünftig. Das aktionsarme Spiel und die unglaubliche Hitze an diesem Sonntagnachmittag verhinderten den perfekten Saisonaufakt“ (Harlekins '98 2016).

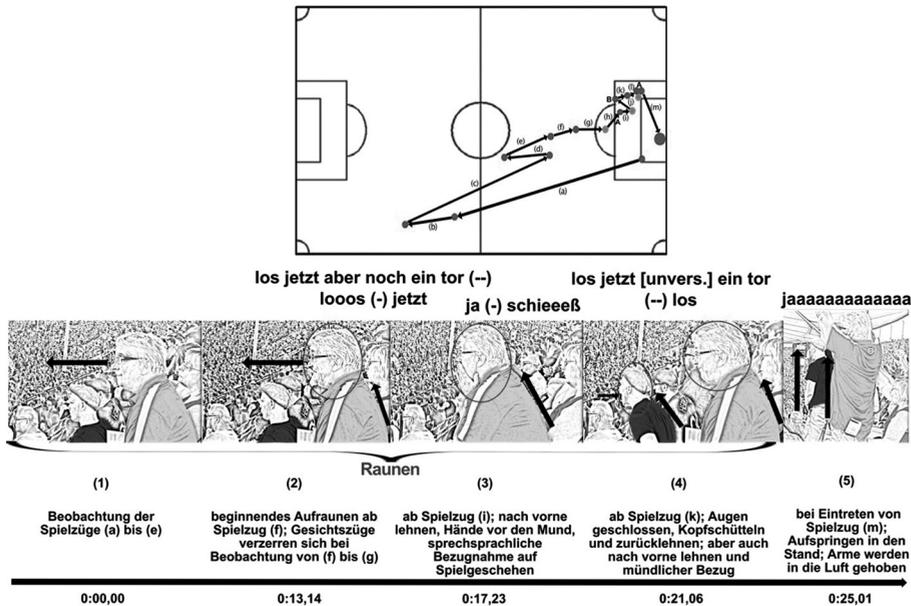
2019). Die Strukturkonstellation hat also auch Auswirkungen auf das ambivalente Gefühl, welches ich vor Ort im Stadion spürte. Zwar war die Ausgangssituation keine schlechte, weil noch keine Punkte verteilt waren, aber mit dem SC Freiburg kam ein Team, gegen das man nicht wirklich gewinnen konnte. Hier schlägt der konstellative Effekt auf die Bewertung vor Ort in den allgemeinen Blick auf das Team um: Am Ende gewinnen wir gegen ‚die‘ eh nicht. Die Konstellation also aus einem Gegner, gegen welchen seit sechs Jahren nicht mehr gewonnen werden konnte (Struktur), gepaart mit einem ‚respektvollen Pessimismus‘ des eigenen Milieus gegenüber dem Spielteam, das durch seine Historie bedingt sowieso am Ende nicht gewinnen wird, kontextualisieren somit die Situation vor Ort, dessen Beschreibung wir uns im Folgenden näher widmen werden.

3.2 Situationskonstellationen

Die aufgezeichnete Szene ist mit einer Videolänge von 13 Minuten zu beziffern. Es läuft die 85. Spielminute, sodass regulär nur noch fünf Minuten zu spielen sind. Es wird eine Nachspielzeit von fünf Minuten in der 90. Minute vom 4. Offiziellen des Schiedsrichter:innenteams angezeigt, um die verlorene Zeit während des geregelten Spielablaufs (Fouls, Tore etc.) wieder aufzuholen (vgl. IFAB 2019: 89). Die ausgewählte Szene befindet sich im Bereich 10:01:11 bis 10:29:22 (10 Minuten und 1 Sekunde bis 10 Minuten und 29 Sekunden) und weist eine Länge von 00:28:11 (28 Sekunden) auf. Es läuft die 95. Spielminute (genau: 94 Minuten und 15 Sekunden), was bedeutet, dass dies die letzte Minute in der Verlängerung ist. Die Gesamtsituation wurde in ein Spielverlaufstranskript übertragen (siehe Abb. 4), wobei zur besseren Übersicht der Abläufe diese separat als Spielzüge auf dem Spielfeld (im Transkript oben) und der ‚rituelle‘ Ablauf der körperlichen Performanz auf der Tribüne (im Transkript unten) rein ethnomethodologisch, das heißt *ohne eigene* Bewertung, beschrieben werden.

Der Spielzug enthält dreizehn Züge (Buchstaben [a] bis [m]). Er beginnt mit einem Abschlag vom gegnerischen Tor (a). Der Ball senkt sich dabei über zwei Spielern (Heim- und Gegnersteam), welche in die Luft springen, um den Ball zu erreichen. Dem gegnerischen Spieler gelingt es, den Ball weiter in die Hälfte des Heimteams zu befördern (b), welcher nun bei einem Spieler des Heimteams landet und zurück in die Gegnerhälfte geschossen wird (c), wo erneut ein ‚Luftduell‘ zwischen zwei konkurrierenden Spielern stattfindet. Auch dieses gewinnt der Spieler des gegnerischen Teams und köpft den Ball Richtung Mittelkreis (d), wo dieser aber wieder durch einen Spieler des Heimteams zwischen gegnerischen Strafraum und Mittelkreis zurückköpft (e). Ein Mitspieler, bei dem der Ball ankommt und mit dem Rücken zum Tor des gegnerischen Teams steht, wendet sich nach rechts und schießt einen Kurzpass (f) in Höhe des Strafraumes. Hier wird der Ball von einem gegnerischen Spieler geblockt, bleibt aber im Besitz des Heimteams. Der sich in Ballbesitz befindende Spieler läuft in den oberen Halbkreis des Strafraumes und schießt den Ball Richtung Tor, wo er abgeblockt wird (g). Durch den Abprall wird der Ball zu Spieler A befördert (h), welcher weiter in den Strafraum läuft, wo er aber erneut geblockt wird (i). Der Ball fliegt dabei aus dem Strafraum (j), wird aber von Spieler B abgefangen, welcher sich im Dreikampf mit zwei gegnerischen Spielern um den Ball befindet und diesen verliert. Der Ball landet dadurch wieder bei Spieler A (k), welcher nach einer halbbrechten Körperdrehung in den Strafraum läuft, einen Schussversuch

Abb. 4: Spielverlaufstranskript zum Siegtreffer von Hertha BSC gegen den SC Freiburg, © Michael Wetzels



unternimmt und dabei wieder geblockt wird (l). Der Ball springt dadurch zurück zu Spieler A, welcher wieder schießt und so das Zwei zu Eins erzielt (m).

Zeitgleich auf der Tribüne wiederum kann in der dreizehn Sekunden andauernden ersten Sequenz (1) akustisch gehört werden, dass Gesänge und ein ‚dumpfe‘ Raunen vorliegen. Visuell wird auf drei Personen fokussiert, welche als *Peter* (älterer Mann), *Tim* (jüngerer Mann mit Schiebermütze) und *Tina* bezeichnet werden. Für alle drei gilt, dass sie das Spielgeschehen zunächst *beobachten*, was sich allerdings in Sequenz (2) mit einer Länge von vier Sekunden ändert und bis Sequenz (4) anhält. Hier bemerken wir eine zunehmende *Anspannung* im Publikum, welche dadurch bemerkbar ist, dass die Gesänge verstummen und eine zunehmende, nicht näher identifizierbare Geräuschkulisse das Geschehen bestimmt. Allerdings können einige sprechsprachliche Sätze, wie eine Kinderstimme, identifiziert werden, welche mit dem Satz „los jetzt aber noch ein tor (-) looos (-) jetzt“ direkten Bezug auf das Spielgeschehen auf dem Platz nimmt. Während Tim und Tina sich durch ihre körperliche Performanz scheinbar noch in der Beobachtung des Geschehens befinden, nimmt Peter körperlich direkteren Bezug auf das Spielgeschehen, als die Spielzüge (f) bis (g) einsetzen. Sein Gesicht verzieht sich, seine Augenbrauen sind hochgezogen, die Mundwinkel verschieben sich nach oben und sein Rücken ist nun in einer geraderen Position als zuvor. Spielzug (h) markiert den Beginn der dreisekündigen Sequenz (3), in welcher Tina und Tim weiterhin in ihrer Beobachtungsposition verbleiben. Peter wiederum verstärkt seine Bezugnahmen, indem er sprechsprachlich „ja schieeeeß“ ruft und, visuell zu sehen, seinen Oberkörper nach vorn lehnt und beginnt, seine Hände anzuheben und vor seinen Mund zu halten. Ab Spielzug (j) lehnt Peter seinen Oberkörper wieder zurück, seine Hände bleiben vor

seinem Mund und er fokussiert das Spielgeschehen. In der viersekündigen Sequenz (4) kann akustisch wieder die Kinderstimme gehört werden, welche den Satz von zuvor wiederholt („los jetzt [unvers.] ein tor los“). Visuell ist zu sehen, dass Peter seine Augen schließt, seinen Kopf schüttelt, die Hände von seinem Gesicht entfernt und diese in seinen Schoß legt. Zeitgleich mit dem Herunternehmen der Hände ist nun auch bei Tim, mit dem Einsetzen von Spielzug (k), eine körperliche Bezugnahme zu beobachten. Er öffnet seinen Mund und ruft etwas in Spielfeldrichtung, was aber im Datum nicht identifizierbar ist. Seinen Oberkörper verlagert er, ähnlich wie Peter, nach vorne und verharrt so bis zum Einsetzen von Sequenz (5). Tina bleibt bis zum Einsetzen von Spielzug (l) in ihrer Beobachtungsposition, wo sie beginnt, ihren Oberkörper nach vorne zu lehnen. In Sequenz (5) schließlich, mit einer Dauer von drei Sekunden, synchronisiert das Publikum akustisch durch das erfolgreiche Schießen eines Tores in Spielzug (m) mit einem laut ausgerufenen, kollektiven „ja“. Visuell zu sehen ist, wie Peter aus seiner Sitzschale aufspringt und beide Arme zum Jubeln erhebt. Als er im Stand ankommt, richtet er zunächst seinen Blick nach unten, bevor er sich halbrechts dreht. Seinen linken Arm winkelt er dabei an seinen Oberkörper an und reckt seinen rechten Arm nach vorne, während sein Mund weit geöffnet ist, als er die Ausgangsposition wieder erreicht. Tim wiederum springt direkt aus seinem Sitz in den Stand, hebt seine rechte Faust in die Höhe und legt seinen linken Arm in Richtung Körpermitte an. Tina wiederum lehnt ihren Oberkörper in die Sitzschale zurück und beginnt ihren rechten Arm in die Höhe zu recken, wobei ihre Hand zur Faust geballt ist. Ihr Mund hat sich geöffnet und sie verzieht ihre Mundwinkel nach oben. Der Arm verschwindet während des Ablaufes rechts aus dem Bild, ehe er mit Schwung wieder nach vorne geworfen wird.

3.3 Analyse eines Momentes ‚kollektiver Ekstase‘

Die Tiefenbeschreibungen der körperlichen Performanzen sind elementar, um drei Dinge für Momente ‚kollektiver Ekstasen‘ zu verstehen:

1.) Bewertungen von Situationen, ob nun einzeln oder im Kollektiv, sind nicht willkürlich. Um affiziert zu werden, selbst zu affizieren *und* im Handlungsakt bewerten zu können, muss eine Situation *verstanden* und wissenskonstellativ *eingeorordnet* werden. Dies zeigt das Material nahezu millisekündlich anhand der beschriebenen Phasen (Beobachtung, Anspannung, kommunikative Synchronisation): Bewertungen korrespondieren mit der *Deutung*, dass die beobachteten Spielfeldspielzüge zu einer Torchance führen können. Dies ist der eigentliche Clou kollektiver Ekstasen: Es sind *Performanzen*, in welchen *faire* und *unfaire Spielzüge* im dramaturgischen Verlauf eines Spiels *sinnhaft bewertet* werden. Diese Erkenntnis führt uns zu einem weiteren Punkt, nämlich, dass es, um in diese Bewertungsgrundlage erreichen zu können, ein tiefes *Wissen* um die *Regeln* und die *Zeit*, in welcher ein Fußballspiel läuft, braucht. Denn die *zeitliche Begrenzung* auf 90 Minuten (IFAB 2019: 89 f.) ist eine *strukturkonstellative* Vorgabe, die in den affektdramaturgischen *Spannungsbogen* des Spiels *und* der Performanzen eingebaut ist. Der ‚überspringende‘ Funke der kollektiven Effervescenz ist, aus seiner sozialen Logik heraus gedacht, nichts anderes, als dass Menschen von ihrem aktuellen Wissensstand heraus routinisiert die sich vor ihnen zeigenden Spielsituationen raumzeitlich

bewerten. Deswegen gibt es nicht ‚eine‘ Bewertung für ‚eine‘ Situation, sondern die jeweilige Bewertung ist *abhängig* davon unter *welchen* diskursiven und strukturellen Konstellationen sie stattfindet. In diesem Fall ist es die Darstellung der Emotion ‚Jubel‘ durch die Bewertung, dass ein Tor unter spieltechnisch ‚korrekten‘ Abläufen erzielt wurde. Die jeweiligen Bewertungspraktiken können wir anhand unterschiedlicher „expressed informations“ (Goffman 1971: 5) visuell beobachten. So öffnet z. B. Peter seinen Mund, beginnt seinen Oberkörper nach vorn zu bewegen und bedeckt seinen Mund mit beiden Handflächen. Er *beobachtet* also etwas und *spannt seinen Körper an*, um für ein mögliches Tor oder einen Misserfolg darstellerisch vorbereitet zu sein. Die Darstellung erfolgt also einem strikten Schema, was den ritualisierten bzw. routinisierten Charakter der Performanz untermauert. Denn diese zeitlich genau abgestimmten Abläufe müssen gewusst bzw. eingeübt werden. Dies markiert eines der Hauptprobleme des ‚Efferveszenten‘ in den derzeitigen Forschungen: Es wird sich zeitlich gesehen lediglich der Moment der ‚Ekstase‘ angeschaut und dabei ignoriert, was raumzeitlich-akustisch zuvor geschieht. So nimmt etwa Peter durch seine Sprechsprache in Sequenz (3) mit dem Ausruf „ja (.) schieeeeß“ *direkten Bezug* auf die sich ihm zeigende Szene auf dem Platz. Er wird also nicht willkürlich durch einen ‚Funken‘ oder das Publikum um ihn herum ‚affiziert‘, sondern seine kommunikativen Handlungen sind maßgeblich an die Spielzüge (h) bis (j) geknüpft. Spieler A befindet sich nach Peters Interpretation in einer guten Torschussposition, was dieser *weiß* und so *bewertet*. Diese situativen Performanzen, sowohl von Einzelnen wie auch vom Publikum zeigen, wie fixiert Menschen vor Ort auf die *Regeln* des vor ihnen ablaufenden *Spiels* sind, und erklären den ‚rituellen‘ Ablauf einer ‚kollektiven Ekstase‘ als eine sequenzielle Fokussierung auf eine mögliche Torchance.

2.) Die Beschreibungen zeigen zudem, dass das Bild von *Kollektivität* noch einmal überdacht werden muss. Die Beschreibungen zu Kollektiven als einheitlich agierende ‚Massen‘, die wir in der Religion durch Durkheim oder im Fußball durch Morris erhalten, können nach dem Stand der Beschreibungen, die erst einmal als Einzelfallanalyse vorliegen, in Zweifel gezogen werden. Denn die körperlich-expressiveren Bewertungspraktiken, die wir bei Peter finden, sind in dieser Form *nicht* bei Tim und Tina zu finden. Während Tina körperlich nahezu ‚ruhig‘ und stoisch bis zur Phase der kommunikativen Synchronisation in ihrer Sitzschale verbleibt, ist bei Tim zwar eine körperliche und vokale Bezugnahme festzustellen, sie findet aber nicht *gleichzeitig* zu der von Peter statt und wird *anders* dargestellt. Dies sehen wir auch beim Moment des Jubels: Es gibt *keine* einheitliche Darstellung, sondern heterogene, gestische Interpretationen bei Peter, Tina und Tim. Also gibt es kein Kollektiv? Die Antwort mag überraschen: Doch, aber wir sehen es nicht, sondern wir *hören* es für drei Sekunden (!) im performativen, synchronen Moment des Wortes ‚Ja‘. Die Effervescenz ist der vokale, synchrone Moment des *gemeinsamen Wahrnehmens* und *Bewertens*, dass ein Tor erzielt wurde. Wir haben es hier mit einer doppelten Prozesshaftigkeit zu tun, nämlich der gleichzeitigen Zirkulation zwischen Individualität und Kollektivität. Dieser Prozess zeigt sich akustisch durch das unidentifizierbare Raunen in der Anspannungsphase. Denn dieses ist einerseits eine individuelle, sprechsprachliche Kommunikation, wie Peters Bezug („ja (.) schieeeeß“) oder die beschriebene Kinderstimme („los jetzt noch ein tor“), andererseits ist sie auch *kollektiv*, da, wie im Transkript zu sehen, die individuellen, sprechsprachlichen Bezüge durch ihre zeitliche Versetzung sich gegenseitig *überlappen* und etwas *gemeinsames*, das beschriebene Raunen, erzeugen. Dies hat eine symbolische, kollektivkommunikative Funktion, da durch die beginnende Lautstärke

dem eigenen Milieu durch eine *Bewertung* angezeigt wird, dass etwas auf dem Spielfeld passieren wird. So wird die Fokussierung auf das Spielfeld gelenkt, um sich ‚in Stellung‘ für die Performanz ‚Jubel‘ oder ‚Bedauern‘ zu bringen. Heterogenität (individuelle, vokale Bezugnahme) ist somit zugleich ritualisierte Homogenität (Raunen als Symbol). Wie aber kommt es dazu, dass wir dieses Zusammenspiel von außen als ‚kollektive Ekstase‘ wahrnehmen?

3.) Die Antwort lässt sich in der *Intensität* der Situationskonstellation finden, welche geprägt ist durch die unterschiedlichen Diskurs- und Strukturkonstellationen. Strukturkonstellativ gesehen befinden wir uns in der beobachteten Spielszene in der *Nachspielzeit*, was bedeutet, dass das Spiel eigentlich schon zu Ende ist, aber durch das Schiedsrichter:innen-Team um fünf Minuten verlängert wurde. Diese Information ist wichtig, da im Stadion diese Verlängerung auf der Stadionuhr *nicht* angezeigt wird, und das Publikum vor Ort *schätzen* muss, wann das Spiel abgepfiffen wird. Das Publikum ist somit in einer *Unsicherheitssituation*: Wie viele Spielzüge verbleiben noch bis zum Spielende? Unter diesen Konstellationen kann der beschriebene Spielzug gedeutet werden. Das Hertha-Publikum folgert, dass dieser Spielzug wahrscheinlich die *letzte Möglichkeit* sein wird, das Siegtor zu schießen. Ist dieser Umstand noch nicht ‚afekt-dramatisch‘ genug, so sei erwähnt, dass das Ausgleichstor zum Eins zu Eins durch den SC Freiburg, dem ‚Angstgegner‘ seit sechs Spielen, *nur drei Minuten zuvor in der 92. Minute* erfolgte. Die Konstellation war dreifach negativ: Angstgegner, gegen den man* nicht gewinnen kann (Diskurs), das (erwartete) Ausgleichstor in der 92. Minute und damit nur ein Punkt (Struktur) und nur noch drei Minuten Spielzeit (Situation). Das Publikum kam so in sein ‚typisches‘ Herthaner*innen-Bewertungsnarrativ des ‚respektvollen Pessimismus‘: Wir gewinnen am Ende mal wieder nicht. Dieses Narrativ änderte sich aber in der 95. Minute, als tatsächlich das Siegestor erzielt wurde. Die Freude darüber, dass gegen den ‚Angstgegner‘ unter einem stark eingeschränkten Zeitfenster doch noch gewonnen wurde, zeigte sich in seiner Intensität genau deswegen ‚ekstatisch‘. Es wurde schlichtweg nicht mehr mit einem Sieg des Teams wortwörtlich ‚gerechnet‘. Dies ist der ganze ‚religiöse‘ Zauber ‚kollektiver Ekstasen‘.

4 Abschlussdiskussion

Die Analyse zeigt uns zwei Dinge: Zum ersten können wir feststellen, dass ritualisierte Abläufe in Form routinierter Performanzen im Fußball definitiv zu finden sind. Wie auch die Analyse von Kotthaus (2017) kann diese Arbeit genau jene „Ritualdesigns“ (Karolewski, Miczek und Zotter 2012) in Fußballpublika finden. Es sind sogar nahezu penibel durchstrukturierte Performanzen, welche sich an spezifischen Strukturkonstellationen orientieren (z.B. Spielregeln des Fußballs) und so qua Situation nach einem bestimmten Ablaufschema (Beobachtung, Anspannung, kommunikative Synchronisation) eine bestimmte „expressed information“ durch die Bewertung einer Situation hervorbringen. Diese Erkenntnis allerdings hat wiederum Auswirkungen auf die Erklärungskraft des Konzepts der ‚kollektiven Efferveszenz‘. Denn was auch gezeigt wurde, ist, dass die religionssoziologischen Annahmen Durkheims nicht nur so nicht auf den Fußball zu übertragen sind, sondern dass die ‚kollektive

Ekstase‘ eine ‚banale‘ Performanz ist, die sich aus der wissenskonstellativen Logik der Situation ergibt. Die ‚Ekstase‘ ist in diesem Fall die Kulmination verschiedener wissenskonstellativer Stränge, welche sich durch eine situativ-raumzeitliche Affektdramaturgie zeigt und so einer bestimmten Bewertungspraxis unterliegt. Das Siegtor in der 95. Minute, wenn zuvor der Ausgleichstreffer durch den „Angstgegner“ gefallen ist und das Milieu durch seine routinisierten Erfahrungen eh nicht vom eigenen Team überzeugt ist, hat in diesem Moment bewertungstechnisch eine besondere Bedeutung. Die dreifache Negativität wird umgekehrt, weil mit einem Sieg nicht mehr ‚gerechnet‘¹³ wurde, und so, aufgrund der Logik der Situation, in eine intensivere Performanz der Emotion ‚Jubel‘ verwandelt. Ferner sehen wir, dass das Phänomen des ‚Kollektivs‘ differenzierter zu betrachten ist, als dies über das Konzept der Efferveszenz getan wird. Zwar können wir das Kollektive über die akustische Ebene identifizieren, dies bedingt aber einen sequenziellen Vorlauf. ‚Das‘ Kollektiv ist nicht einfach ‚da‘, sondern es wird unter bestimmten Bedingungen im Fußball routinisiert gebildet (Scheve 2019), nämlich durch das beschriebene Symbol des ‚Raunens‘ (Es könnte ein Tor fallen) und des Ausrufes ‚ja‘ (Es ist ein Tor gefallen). Vielmehr sehen wir in den ritualisierten bzw. routinisierten Darstellungen des Jubels Heterogenität, also unterschiedliche Darstellungen von Jubel im Einzelnen, welche dezidiert am Spielgeschehen orientiert ist. Das Kollektive *und* das Individuelle finden also durch sequenzielle Bezugnahmen in den jeweiligen Situationen zugleich statt, am hörbarsten im Raunen als individuelle Sprechsprache und Zeichen an das jeweilige¹⁴ Kollektiv.

Wir sehen: Das ‚Elektrisierende‘ in einer kollektiven Ekstase, der efferveszente Moment, ist nichts anderes als eine Geschichte unterschiedlicher Wissenskonstellationen und Affektdramaturgien, die ihren performativen ‚Höhepunkt‘ in einem bestimmten, raumzeitlichen Moment erfährt. Mit Religion hat dies allerdings weniger zu tun. Zwar gibt es, wie wir gesehen haben, religiöse Bezüge und Verweise im Fußball, wie Memorialkulturen (Herzog 2011) oder Praktiken von Sakralisierungen und Desakralisierungen (Probst 2022) an Personen wie Lionel Messi oder Diego Maradona. Diese erscheinen aber eher als Merkmal *religiöser Kommunikationsformen in einem anderen sozialen Feld* als eine Diffundierung und sehen so, dass „trotz Entgrenzung eine analytische Trennung spezifischer Kommunikationsformen innerhalb verschiedener kultureller Bereiche möglich ist“ (Haken und Wetzels 2017: 252). Die Überhöhung der Ekstase als einen Moment religiöser Transzendenz in eine andere ‚soziale‘ Welt, dem Heiligen, kann empirisch so nicht gehalten werden. Sie fundiert mehr, wie an anderer Stelle schon beschrieben (Brandt 2021; Wetzels 2022c), auf der Annahme, dass ‚die Anderen‘ möglicherweise so denken und fühlen wie ich, was die Sichtweise der Kolleg*innen auf den Gegenstand in den Vordergrund rückt. Es ist natürlich kein grundsätzliches Problem, aus einer bestimmten wissenschaftlichen Sicht auf den Fußball zu schauen. Dennoch sollte zumindest kritisch begleitet und gefragt werden, warum ein ‚Mythos‘, dem „[E]rzählen in verzerrter Form ein[es] tatsächliches Geschehen“ (Vollmer 2010: 63) zur ‚Mystik‘, der „Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem *rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz*“ (Troeltsch 2021: 1849 – Herv. MW), *verklärt* wird. Denn empirisch ergibt die Verwendung der kollektiven Efferveszenz Durkheims

13 Allein dieses Wort, welches ethnosemantisch des häufigeren im Fußballmilieu zu finden ist, zeigt, wie durch-rationalisiert im Fußball eigentlich gedacht wird, nämlich in Zukunftsprojektionen und simultanem Vergleichen von anderen Spielergebnissen.

14 ‚Jeweilig‘ ist hier als Begriff absichtlich gesetzt, da noch mindestens ein *weiteres* Kollektiv, nämlich das des SC Freiburg im Stadion ist, welches sich wahrscheinlich eher ‚weniger‘ über das Siegtor von Hertha BSC in diesem Moment gefreut hat.

anhand der dargelegten theoretischen wie empirischen Darstellungen so keinen Sinn. Vielleicht ist die Antwort auf diese Verklärung in der *persönlichen*, das heißt, der eigenen, affektiven Relation zum Gegenstand selbst suchen, in welchem das Religiöse als Vergleichssphäre gesehen wird. Auf der persönlichen Ebene ist dies weder problematisch oder kritikwürdig. Allerdings, und dies bleibt die Crux, muss von der eigentlichen subjektiven Konstellationsebene für die empirische Analyse ‚kollektiver Ekstasen‘ abstrahiert werden, um eine Vermischung von wissenschaftlichem und biographischem Hintergrund weitestgehend zu vermeiden. Gerade für den dargelegten Fall ist der persönliche Erfahrungshintergrund immer wieder zu reflektieren, wenn es darum geht, die stattfindenden ritualisiert-routinisierten Vorgänge als das zu begreifen, was sie eigentlich sind: soziale Performanzen unter spezifischen Bewertungspraktiken affektdramaturgischer und wissenskonstellativer Art, deren Untersuchung im Fußball weiter fortgetrieben werden muss.

Literatur

- Akremiti, Leila (2019): Stichprobenziehung in der qualitativen Sozialforschung. In: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Springer VS: Wiesbaden, S. 313–332.
- Alabarces, Pablo (2010): Für Messi sterben? Der Fußball und die Erfindung der argentinischen Nation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berliner Morgenpost Online (2023): Hertha beherrscht den Westen, der 1. FC Union den Osten Berlins. Online: <https://interaktiv.morgenpost.de/fussballkarte-berlin/> (Letzter Aufruf: 15.03.2023).
- Bierbrauer, Robin (2019): Der Mann vom Borsigplatz. Erschienen auf: *chrismon*. Das evangelische Magazin am 16. Mai 2019. Online: <https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2019/44474/franz-jacobi-erzuernt-sich-mit-seinem-kaplan-und-gruendete-borussia-dortmund> (Stand: 12.05.2023).
- Brandt, Christian (2021): Wissenschaft in der Kurve – Eine Systematisierung deutschsprachiger Veröffentlichungen zu Fußballfans. In: *FuG – Zeitschrift für Fußball und Gesellschaft* 3 (2), S. 146–159.
- Brandt, Christian/Wetzels, Michael (2022): Zugehörigkeitsmaschinen. Zur Bedeutung von Gefühlen und Emotionen im Fußball. In: *FuG – Zeitschrift für Fußball und Gesellschaft*, 4 (1), S. 11–26.
- Braun, Sebastian/Reymann, Doreen (2013): Der DOSB als Dachorganisation des vereins- und verbandsorganisierten Sports in Deutschland. In: Braun, Sebastian (Hrsg.): *Der Deutsche Olympische Sportbund in der Zivilgesellschaft. Eine sozialwissenschaftliche Analyse zur sportbezogenen Engagementspolitik*. Wiesbaden: Springer VS S. 33–39.
- Bremer, Sven (2013): *Wunder von der Weser. 20 legendäre Werder Spiele*. Göttingen: Die Werkstatt.
- Bromberger, Christian (2003): Fußball als Weltanschauung und als Ritual. In: Belliger, André/Krieger, David J. (Hrsg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden: Springer VS, S. 285–301.
- Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Därmann, Iris (2007): Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase. Das rituelle Opfer in Durkheims Religionssoziologie. In: Busch, Kathrin/Därmann, Iris (Hrsg.): „*pathos*“. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs. Bielefeld: Transcript, S. 161–182.
- DFL (2022): *Spielordnung (SpOL)*. Erschienen auf: DFL-Homepage. Online: <https://media.dfl.de/sites/2/2022/06/Spielordnung-SpOL-2022-05-31-Stand.pdf> (Letzter Stand: 19.03.2023).
- Durkheim, Émile (2007 [1981]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.

- Duttweiler, Stefanie (2012): Sakrale Orte des Körperkults? Stadionkapellen zwischen Kirchenreligion und Ersatzreligion. In: Gugutzer, Robert/Böttcher, Moritz (Hrsg.): Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 193–218.
- Friedrichs, Jürgen (2019): Forschungsethik. In: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 67–76.
- Förster, Till (2003): Victor Turners Ritualtheorie. In: Theologische Literaturzeitung, 128 (7–8), Spalte 703–716. Online: https://ethnologie.philhist.unibas.ch/fileadmin/user_upload/ethnologie/Dokumente/Forschung_und_Doktorat/Foerster_-_Victor_Turners_Ritualtheorie.pdf (S. 1–14, Letzter Stand: 23.03.2023).
- Fussballdaten (2019): Hertha BSC gegen SC Freiburg – Der Teamvergleich: Statistik und Bilanz. Erschienen auf: Fussballdaten.de. Online: <https://www.fussballdaten.de/vereine/hertha-bsc/sc-freiburg/> (Letzter Stand: 12.03.2023).
- Gebauer, Gunter (2006): Poetik des Fußballs. Frankfurt am Main: Campus.
- Gebauer, Gunter (2012): Kollektive Emotionen und Glauben. In: Gugutzer, Robert/Staack, Michael (Hrsg.): Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen. Wiesbaden: Springer VS, S. 271–282.
- Gennep, Arnold van (1986): Übergangsriten (Les rites de passage). New York: Campus.
- Goffman, Erving (1956): The Presentation of Self in Everday Life. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Goffman, Erving (1971): Strategic Interaction. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goffman, Erving (1986): Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gugutzer, Robert/Böttcher, Moritz (2012): Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen. Wiesbaden: Springer VS.
- Haken, Meike/Wetzels, Michael (2017): Jesus Christ Football Star? – Hybride Gottesdienste im Spannungsfeld intendierter Liturgie und Publikumspartizipation. In: Betz, Gregor/Hitzler, Ronald/Niederbacher, Arne/Schäfer, Lisa (Hrsg.): Hybride Events. Zur Diskussion zeitgeistiger Veranstaltungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 201–215.
- Haken, Meike (2022): Celebrations. Religiöse Events zwischen Populärkultur und kommunikativer Markierung von Religion. Wiesbaden: Springer VS.
- Harlekens '98 (2008): Das Olympiastadion. Veröffentlicht auf: Harlekens '98 Wenn nicht wir, wer sonst ?!. Online: <http://hb98.de/gedanken/das-olympiastadion> (Letzter Aufruf: 15.03.2023).
- Harlekens '98 (2016): Notizen 2016/17. Hertha BSC – SC Freiburg 2:1. Veröffentlicht auf: Harlekens '98 Wenn nicht wir, wer sonst ?!. Online: http://hb98.de/notizen_2016-17/hertha-bsc-sc-freiburg/ (Letzter Stand: 17.03.2023).
- Heinrich, Arthur (2004): 3:2 für Deutschland. Die Gründung der Bundesrepublik im Wankdorf-Stadion zu Bern. Göttingen: Die Werkstatt.
- Hermanns, Stefan (2020): Lieber Eckkneipe als Start-Up in Mitte. Erschienen auf: Tagesspiegel Online. Online: <https://www.tagesspiegel.de/sport/wie-hertha-bsc-vom-1-fc-union-profitiert-lieber-eck-kneipe-als-start-up-in-mitte/26684412.html> (Letzter Aufruf: 14.03.2023).
- Herzog, Markwart (2011): ‚Wahre Leidenschaft kennt keinen Abpffiff‘. Postmortale Inszenierung, Memorialisierung und Verewigung in Fangemeinschaften des Vereinsfußballs. In: Groß, Dominik/Tag, Brigitte/Schweikardt, Christoph (Hrsg.): Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod. Frankfurt am Main: Campus, S. 163–188.
- IFAB (2019): Spielregeln 2019/2020. Online: http://static-3eb8.kxcdn.com/documents/799/104549_200519_LotG_201920_DE_SinglePage.pdf
- Jahn, Michael/Grüne, Hardy (2017): 125 Jahre Hertha BSC. Mit Statistiken von Harald Tragmann und Harald Voß. Göttingen: Die Werkstatt.
- Junge, Matthias (2009): Die kollektive Erregung des public viewing – oder: die Tragödie der Identifikation und der Sozialität. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.): Post-

- traditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnographische Erkundungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 189–201.
- Karolewski, Janina/Miczek, Nadja/Zotter, Christof (2012): Ritualdesign – eine konzeptionelle Einführung. In: Karolewski, Janina/Miczek, Nadja/Zotter, Christof (Hrsg.): Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale. Bielefeld: Transcript, S. 7–28.
- Kertzer, David I. (2003): Ritual, Politik und Macht. In: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: Springer VS, S. 365–390.
- Kicker Online (2017): Bundesliga – Zuschauer 2016/17. 1. Spieltag. Erschienen auf: Kicker Online. Online: <https://www.kicker.de/1-bundesliga/zuschauer-spieltag/2016-17/1> (Letzter Stand: 05.03.2023).
- Klingebiel, Harald (2006): Mythos Weserstadion. 80 Jahre Fußball, Kultur und Politik. Göttingen: Die Werkstatt.
- Knoblauch, Hubert (2001): Fokussierte Ethnographie, in: sozialersinn 1 (2001), S. 123–141.
- Knoblauch, Hubert (2017): Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit. Wiesbaden: Springer VS
- Knoblauch, Hubert/Wetzels, Michael/Haken, Meike (2019): Videography of emotions and affectivity in social situations. In: Kahl, Antje (Hrsg.): Analyzing Affective Societies: Methods and Methodologies. London: Routledge, S. 162–179.
- Kotthaus, Jochem (2017): Das Ritual des Jubels im Fußballsport. In: Sozialer Sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung 18 (2), 341–370.
- Lamprecht, Roberto/Braune, Marcel (2016): 2:1! Joker Schieber rettet Hertha den Auftaktsieg. Erschienen auf: B.Z. Online. Online: <https://www.bz-berlin.de/archiv-artikel/21-joker-schieber-rettet-hertha-den-auftaktsieg> (Letzter Stand: 16.03.2023).
- Lüders, Philip (2019): Nur nach Hause (Hymne) / Hertha BSC vs. FC Bayern München / 2:0. Erschienen auf: YouTube am 29. September 2018. Online: <https://youtu.be/6Ym-eclhJA0> (Letzter Aufruf: 15.03.2023).
- May, Vanessa (2013): Connecting Self to Society. Belonging in a Changing World. New York: Palgrave Macmillan.
- Morris, Desmond (2016): The Soccer Tribe. Foreword by José Mourinho. New York: Rizzoli.
- Niekrenz, Yvonne (2016): Kollektive Erregungen und Verkörperungen von Gemeinschaft beim Fußball. In: Heyde, Judith von der/Kotthaus, Jochem (Hrsg.): Wettkampf im Fußball – Fußball im Wettkampf. Weinheim: Beltz, S. 80–89.
- Probst, Hans-Ulrich (2022): Fußball als Religion? Eine lebensweltanalytische Ethnographie. Bielefeld: Transcript.
- Schäfer, Mike S./Schäfer, Mathias (2009): Abseits-Religion. Fußball als Religionsersatz? Erschienen auf: Internethomepage der Universität Zürich, S. 1–24, Online: https://www.uzh.ch/cmsssl/ikmz/dam/jcr:de90cf56-188b-4301-beea-8fd36525d6a2/4_13.pdf (Stand: 12.03.2023).
- Scheve, Christian von (2017): A social relational account of affect. In: European Journal of Social Theory 21(1), S. 39–59.
- Scheve, Christian von (2019): Social collectives. In: Slaby, Jan/Scheve, Christian von (Hrsg.): Affective Societies – Key Concepts. New York: Routledge, S. 267–278.
- Schulze-Marmeling, Dietrich/Schnittker, Gregor (2019): BVB 09. Die Chronik. Göttingen: Die Werkstatt.
- Skrentny, Werner (2006): Orte der Leidenschaft. Der HSV und seine Stadien. Göttingen: Die Werkstatt.
- Soeffner, Hans-Georg (2004): Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Konstanz: UVK.
- Sowa, Nicolas (2016): 43 Grad! Hertha musste gegen Freiburg durch die Hitze-Hölle. Erschienen auf: B.Z. Online. Online: <https://www.bz-berlin.de/berlin-sport/hertha-bsc/43-grad-hertha-musste-gegen-freiburg-durch-die-hitze-hoelle> (Letzter Stand: 07.03.2023).
- Treviño, A. Javier (2003): Introduction: Erving Goffman and the Interaction Order. In: Treviño, A. Javier (Hrsg.): Goffman's Legacy. New York: Rowman & Littlefield Publishers, S. 1–49.

- Troeltsch, Ernst (2021): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912). Teilband 1. Berlin: de Gruyter.
- Tuma, René/Schnettler, Bernt/Knoblauch, Hubert (2013): Videographie. Einführung in die interpretative Videoanalyse sozialer Situationen. Wiesbaden: Springer VS.
- Turner, Victor (2000): Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main: Campus.
- Vollmer, Thomas (2010): Das Heilige und das Opfer. Zur Soziologie religiöser Heilslehre, Gewalt(logiskeit) und Gemeinschaftsbildung. Wiesbaden: Springer VS.
- Wagner, Gerhard (1999): Émile Durkheim und der Opportunismus. Eine Notiz zur Institutionalisierung der Soziologie als einer Wissenschaft von der Moral in der Dritten Republik Frankreichs. In: Klingemann, Carsten/Neumann, Michael/Rehberg, Karl-Siegbert/Srubar, Ilja/Stölting, Erhard (Hrsg.): Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1995. Opladen: Leske + Budrich, S. 191–206.
- Wetzels, Michael (2021a): (Raum-)Fokussierte Ethnographie. In: Heinrich, Anna Juliane/Marguin, Séverine/Million, Angela/Stollmann, Jörg (Hrsg.): Handbuch qualitative und visuelle Methoden der Raumforschung. Bielefeld: Transcript, S. 251–262.
- Wetzels, Michael (2021b): Kollektive Emotionen als affekt-dramaturgische Wissenskonstellationen – Ein Konzept für die Soziale Arbeit? In: standpunkt:sozial 30 (2020/2+3), S. 94–105.
- Wetzels, Michael (2022a): Affekt-dramaturgien im Fußballsport. Die Entzauberung kollektiver Emotionen aus wissenssoziologischer Perspektive. Bielefeld: Transcript.
- Wetzels, Michael (2022b): Konflikt und Distinktion als Wissenskonstellation – Zur kommunikativen Konstruktion von Deutungshoheiten in Fankommunikationen am Beispiel von Hertha BSC. In: Hauser, Stefan/Meier-Vieracker, Simon (Hrsg.): Fankommunikation und Fankulturen. Lausanne: Peter Lang, S. 131–152.
- Wetzels, Michael (2022c): „Fußball ist eigentlich ganz einfach. Man muss nur seine Kollegen verstehen.“ Sammelrezension zur aktuellen soziologischen Fußballforschung. In: Soziologische Revue 45 (2), S. 214–225.
- Wulf, Christoph (2008): Rituale. In: Willems, Herbert (Hrsg.): Lehr(er)buch Soziologie. Für die pädagogischen und soziologischen Studiengänge. Wiesbaden: Springer VS, S. 331–349.