

„Starke Empirie“ vs. „große Sozialkategorien“

Ein Kommentar zu Michael Wetzels Zweifel an Durkheims Kollektivität

Markwart Herzog

In der immer umfangreicher werdenden kultur- und sozialwissenschaftlichen Literatur, die sich mit der Frage nach den religiösen Dimensionen des Fußballsports befasst, greifen jene Autoren, die diese Frage positiv beantworten, häufig auf Émile Durkheim (1912) zurück. In seinem berühmten ethnologischen Werk über Totemismus in Australien studierte der französische Soziologe und Ethnologe die Funktion der Religion für sozialen Zusammenhalt, die Konstruktion gesellschaftlicher Identität und die Produktion und Reproduktion elementarer Glaubensvorstellungen. Zu jenen, die sich auf Durkheim berufen, sind auf dem Feld der Fußballforschung etwa Berthold Happel (1996: 61 f.) oder Christoph Bausenwein (1995: 133–143) zu zählen, besonders prominent insbesondere Gunter Gebauer (2002: 309–313; dazu auch Probst 2022: 25, 252, 299 f.). Indem Fußballgemeinschaften durch gemeinsames Bekenntnis zu einem Verein und kollektiv vollzogene Rituale sich selbst als ein großes soziales Ganzes idealisieren, erheben sie sich in eine religiöse Dimension, auch wenn ihnen das nicht explizit bewusst werden muss. Damit erzeugen sie – so die Kernidee – einerseits eine Sphäre des Heiligen, erleben andererseits ihre Teilhabe an ihr als Auszeichnung, als Steigerung ihrer sozialen Bedeutung, ihrer Energie und Macht. Sie erzeugen in ihrer Gesamtheit jenes Heilige, als dessen Teil sie sich als Einzelne erfahren. Die Gemeinschaftserlebnisse beim gemeinsamen Spielbesuch erheben sie in einen emotionalen Zustand kollektiver Ekstase. Entsprechend den Befunden Durkheims über totemistische Gemeinschaften sind die soziale und die religiöse Dimension hier ebenso eins wie eine moralische Ordnung, die durch sakrosankte Verhaltensweisen gelebt wird. Dass es sich dabei um eine „Sondermoral“ (Gebauer 2002: 313 f.) handelt, mit der sich die Fans von bürgerlicher oder kirchlicher Moral absetzen, beweisen in extremer Zuspitzung nicht zuletzt die teils abstoßenden Exzesse des Alkoholkonsums und der Gewalt (Hooliganismus), mit der vor allem männliche Jugendliche und junge Männer für die „Ehre“ des eigenen Vereins gegen die Anhänger eines anderen Vereins zu kämpfen und rituelle Auseinandersetzungen bewusst zu suchen bereit sind.

Dass zentrale Kategorien der ethnologischen Forschung über traditionelle Gemeinschaften („communities of consciences“ – „effervescences collectives“) für die Analyse eines gesellschaftlichen Subsystems der Moderne herangezogen werden, ist erstaunlich und muss hinterfragt werden. Es erscheint in der Tat wenig plausibel, „wenn Gegenstände vormoderner Gesellschaftsformen auf Phänomene moderner Gesellschaftsformen übertragen werden“, wie Michael Wetzels in seinem Beitrag feststellt. Sein Aufsatz versteht sich denn auch als Diskussionsbeitrag, der heuristisch begründete Zweifel an der Deutung von Fußballfankulturen mit Durkheims Kategorien und anderen, anhand vormoderner Gesellschaften entwickelten Ritualtheorien zu stärken sucht. Seine Kritik an einer Anwendung „kollektiver Effervescenzen“ im Sinn einer Übertragung auf Affektäußerung und Verhalten der Fußballfans mündet in die These, die Ritualtheorie sei nicht viel mehr als eine Blackbox. Sie könne empirisch nicht darlegen, was in den kollektiven Ekstasen geschehe, wie sie sich vollziehen und wie sie zu Stande kämen. Vielmehr liege ein hermeneutischer Zirkel vor: Das an den emotionalen Zuständen vorgeblich Beobachtete (Ekstase, Rausch, Entladung etc.) sei zu-

nächst vordefiniert, sodann in das Feld der Beobachtung hineinprojiziert worden, um es nachträglich aus ihm, hier aus den Fußballfanekstasen, wieder herauszuklauben. Also auch das Religiöse. Wetzels entwickelt als Alternative ein Instrumentarium für die Analyse „kollektivkommunikativer Performanzen und affektdramaturgischer Prozesse“ und wendet es auf ein konkretes empirisches Beispiel an.

In der Tat wenig überraschend stehen im Mittelpunkt der Fußballfangemeinschaften die favorisierten Vereine, ferner Stadien als besondere Orte und die Spiele als zentrale Ereignisse. Fans erleben ein Spiel immer in „Mehr-Ebenen-Konstellationen“, im Wissen um Diskurse, Strukturen und Situationen. Das ist theoretisch stringent und wird anhand der „dichten Beschreibung“ eines 13-minütigen Videos, das Fans bei der Beobachtung eines Spiels zeigt, exemplarisch ebenso überzeugend vorgeführt. Die Ereignisse des Spiels sind, wie Wetzels mit Recht feststellt, damit ebenso wenig *facta bruta* wie die wahrgenommenen Daten gleichsam auf einer leeren Festplatte gespeichert würden. Die Teilnahme an den Szenen des Spiels und deren Wahrnehmung vollziehen sich vielmehr sinn- und symbolverstandend in einem voraussetzungsreichen Kontext.

Insofern haben Wetzels' Ausführungen enormes Potenzial für Kritik auch an einer antihermeneutischen Deutung des Sports, wie sie Hans Ulrich Gumbrecht (1999, 2005) im Kielwasser des *performative turn* vertritt. Gegen jene „Ästhetik der Präsenz“, wie sie der deutsch-amerikanische Literaturwissenschaftler als Alternative zu einer symbolischen Hermeneutik in Stellung bringt, hat der Stuttgarter Historiker Wolfram Pyta (2009: 9–16) als Vertreter des *cultural turn* in der Fußballhistoriographie bereits starke Argumente mobilisiert. Und Wetzels' voraussetzungsreiche, diskursiv, situativ und strukturell wissenstheoretisch-konstellative Analyse des Erlebens eines Fußballspiels bietet wertvolle Argumente, mit denen Pytas kulturtheoretische Interpretation des Fußballs als Sinn und Gemeinschaft stiftende Kultur untermauert und – über Pyta hinausgehend – religionstheoretisch gedeutet werden kann.

Denn Wetzels' Interpretation der kollektiv erlebten, erhebenden Erfahrungen von Fußballfans als „soziale Performanzen unter spezifischen Bewertungspraktiken affektdramaturgischer und wissenskonstellativer Art“ bietet eigentlich einen hervorragenden Ansatz, die Genese von Fußball als religiöse Dimension im Leben eines Fans zu erklären. Ausgangspunkt ist das Faszinierende und das Faszinationspotential der in Vereinen geübten und in Ligen organisierten mannschaftssportlichen Körperpraxis Fußball. Mit diesem analytischen Instrumentarium lässt sich demzufolge die Blackbox füllen, deren sonstige ritualtheoretische Leere Wetzels beklagt.

Doch leider nimmt er die von ihm wissenssoziologisch herausgestellten Konstellationen nur in Anspruch, um das momentane Erleben eines Fußballspiels dicht zu beschreiben, und ignoriert deren sonstige Bedeutung im Leben der Fans. Es ist selbstverständlich nicht die „banale“ Performanz“ eines einzelnen bejubelten Tors oder eines einzelnen begeisternden Spielzugs, die das Faszinosum des Fußballsports konstituiert. Vielmehr sind es die unzähligen körperbezogenen Erfahrungen, die Spieler und Fans im Lauf ihres Lebens akkumulieren. Wetzels liefert ein Modell, wie diese elementaren Bausteine der Fußballreligion differenziert beschrieben und gedeutet werden können.

Es ist ein großer Vorzug dieses Ansatzes, dass er bei der Faszination des Sporterlebens selbst und nicht aus einer dem Sport fremden Perspektive ansetzt. Der Sportphilosoph Sven Guldénpfennig hat zwischen „Texten“ und „Kontexten“ des Sports unterschieden. In diesem Sinn ist das Sportgeschehen – ästhetisch gesehen – „ein Drama ohne Textvorlage“ (Gül-

denpfennig 2009: 26), gleichsam ein „Text“, dessen „Sätze“ sich aus sportlichen Einzelaktionen (Güldenpfennig 2009: 29) konstituieren (Güldenpfennig 1996: 17–179). Sport bringt Geschichten hervor, agonale Dramen, die er aus sich selbst heraus gebiert. Deshalb kritisierte Güldenpfennig, dass die bisherige Sporthistoriografie sich weniger den Texten als – polit-pädagogisch, ideologiekritisch oder diskursanalytisch gerahmt – den Kontexten gewidmet hat, sodass sie paradoxerweise den Sport als „Leerstelle“ (Güldenpfennig 2009: 40) erscheinen lässt (vgl. Güldenpfennig 2008) – oder auch hier als Blackbox.

Wetzels greift jedoch zu kurz, wenn er das Religiöse des Sports ausschließlich im Erleben und in der Faszination einzelner, momentaner, zudem isolierter Sportereignisse sucht und mit mikroskopischer Präzision beschreibt – und hier natürlich nicht findet. Darin bleibt er dem Ansatz Durkheims verpflichtet. Vielmehr sind es die Ekstasen, welche die Fans jedes Wochenende erleben (im Stadion oder am Fernseher), von Spiel zu Spiel, von Saison zu Saison, die durch Memorialpraktiken erinnert werden, eine sinnhafte Ordnung in Zeit und Raum begründen, die Gemeinschaften stiften, generational und transgenerational. Dieser in der Zeit sich ausdehnende symbolische Horizont entgeht Wetzels' hermeneutischem Atomismus, damit aber auch die Sinn, Identität und spirituelle Heimat begründende Kraft des Fußballsports, die dessen religiöse Dimension ausmacht. Wenn Wetzels bereit wäre, diesen Schritt zu gehen, wäre er ein glänzender Verbündeter von Positionen, die das Religiöse des Fußballs anerkennen, gerade weil er ein hermeneutisches Instrumentarium zur Verfügung stellt, mit dem sich die einzelnen begeisternden Momente im Erleben der Fans verstehen lassen, die in den Biographien der vielen einzelnen Fans und in deren sozialen Zusammenschlüssen über Generationen hinweg das große, transzendente Ganze des Vereinsfußballs konfigurieren, das sie leben. Der Kern der Kritik Wetzels' an Fußballforschern im Geiste Durkheims ist dennoch einleuchtend: Der Moment der Ekstase als solcher gebiert in der Tat kein Kollektiv.

Der systematische evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg hat „*alles bestimmende Wirklichkeit*“ (Pannenberg 1987: 304–306) als Nominaldefinition des Wortes „Gott“ verstanden. Für die Fans ist es der jeweilige Verein und dessen Mannschaften, von deren Spiel sie sich über lange Zeiträume hinweg verzaubern lassen, den sie als ihre Religion bezeichnen und als in ihrem Leben alles bestimmende Wirklichkeit verehren.

Misserfolg ist dabei kein Einwand. Denn gerade aufgrund Jahre- und Jahrzehnte, sogar Generationen langer Vereinstreue sind Fans emotional resistent gegen momentane Enttäuschungen oder viele aufeinander folgende, deprimierend schlechte Spiele (Hornby 2000: 26 f.) oder sogar einen Absturz aus der Champions League in die vierte Spielklasse, wie sie im Fall des Rangers FC im Jahr 2012 sogar mit der formellen Liquidierung des Vereins einherging und eine Neugründung unter dem alten Namen erforderte. Der „ganze ‚religiöse‘ Zauber ‚kollektiver Ekstasen‘“ eines einzelnen Spielzugs, Tors oder Matches, wie Wetzels es ironisch formuliert, konstituiert deshalb nur im Zusammenhang aller sportbezogenen Erlebnisse und deren sinnverstehenden Aneignung und symbolischen Deutung das Transzendente des Fußballs. Und es ist eben das Gewebe dieses Zusammenhangs der von ihm glänzend analysierten punktuellen Ekstasen und ihre Einbettung in der Biografie eines Fans, das Wetzels ausblendet. Insofern ist es paradox, dass Wetzels' Hermeneutik genau das in seiner Genese verständlich zu machen versteht, was er mit seiner Kritik an ritualtheoretischen Deutungen in Abrede stellt, nämlich, dass organisierter Fußball – wie Probst zurecht betont – weder Ersatzreligion noch Religionsersatz, sondern tatsächlich „gelebte Religion“ ist (Probst 2022: 14–18).

Wie dem auch sei, Probsts Interpretation des Fußballs als „gelebte Religion“ und noch mehr meine „Gesellschaftsdiagnose“ des Fußballs arbeiten mit „großen Sozialkategorien“,

bei denen der Anschein erweckt werden könnte, dass damit Luftschlösser errichtet werden sollen, deren Bausteine sich „hinsichtlich ihrer theoretischen Größe“ als empirisch nicht tragfest erweisen könnten. Im Gegenzug richtet Wetzels den videographischen Fokus mikroskopisch genau auf die Ästhetik wissensgebundener Bewegungsdynamiken des Fußballspiels. Mit dem präzisen Blick auf die Faszination sportlicher Körperpraktiken und deren wissenssoziologische Implikationen beschreibt er genau das, was die Anhänger des Spiels im Stadion zusammenbringt, was sie veranlasst, das Erlebte sinnverstehend zu verarbeiten und was die gemeinschaftsbildende Kraft des Fußballs begründet. Aber das, was ihm aus der Froschperspektive seiner Mikroanalysen als Luftschloss erscheint, erweist sich als sehr viel tragfähiger, wenn wir es in den Kontext der ethnografischen Feldarbeit einordnen, die etwa Probst am Beispiel der Fanszenen des SV Stuttgarter Kickers leistet und überzeugend zeigt, wie das auf dem Platz erlebte Faszinum von den Fans sozial und kulturell, symbolisch und sprachlich verarbeitet und idealisiert wird.

Literatur

- Bausenwein, Christoph (1995): *Geheimnis Fußball. Auf den Spuren eines Phänomens*. Göttingen: Die Werkstatt.
- Durkheim, Émile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Alcan.
- Gebauer, Gunter (2002): Fernseh- und Stadionfußball als religiöses Phänomen. Idole, Heilige und Ikonen am „Himmel“ von Fangemeinden. In: Herzog, Markwart (Hrsg.): *Fußball als Kulturphänomen. Kunst – Kult – Kommerz*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 305–314.
- Güldenpfennig, Sven (1996): *Sport: Autonomie und Krise. Soziologie der Texte und Kontexte des Sports*. Sankt Augustin: Academia.
- Güldenpfennig, Sven (2008): Sportgeschichte ist Geschichte des Sports. In: *Sportwissenschaft* 38, S. 330–343.
- Güldenpfennig, Sven (2009): Wohlbegründete olympische Politik? Lernort Peking 2008. Sankt Augustin: Academia.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (1999): Epiphany of Form. On the Beauty of Team Sports. In: *New Literary History* 30, S. 351–372.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2005): *Lob des Sports*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Happel, Berthold (1996): *Der Ball als All. Mythos und Entzauberung des Fußballspiels*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hornby, Nick (2000): *Fever Pitch*. London: Penguin Books.
- Pannenberg, Wolfhart (1987): *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Probst, Hans-Ulrich (2022): *Fußball als Religion? Eine lebensweltanalytische Ethnographie*. Bielefeld: Transcript.
- Pyta, Wolfram (2009): Sportgeschichte aus der Sicht des Allgeineinhistorikers. Methodische Zugriffe und Erkenntnispotentiale. In: Bruns, Andrea/Buss, Wolfgang (Hrsg.): *Sportgeschichte erforschen und vermitteln*. Hamburg: Czwilina, S. 9–21.