

Der Sport - die Religion des 20 Jahrhunderts?

Vorbemerkung

Es gibt Situationen im Leben, denen wir gern eine Schlüsselbedeutung zuweisen. In ihrer verdichteten Form erschließen sie bisher verborgen gebliebene Lebensbereiche. Am 28.11.1993 gab es für mich einen solchen erhellenden Augenblick. Reinhold Mokrosch hatte seine zwei Mitstreiter für eine empirische Wertforschung überraschend am Freitagabend zum Fußballspiel des VFL ins Stadion An der Bremer Brücke eingeladen. Obwohl schon seit mehreren Jahren im Wettstreit um die Erforschung von Moralauffassungen miteinander verbunden, wurde erst am diesem Abend deutlich, welche integrierende Bedeutung ein Fußballspiel für eine Forschergruppe haben kann. Der Philosoph in dieser Runde zeigte sich als fachkundiger VFL-Fan, der Sportwissenschaftler mußte sich schon aus beruflicher Sicht engagiert zeigen und der Religionspädagoge gab dem Abend seinen interpretativen Stempel. Als in der Ostkurve nach dem Führungstreffer der Osnabrücker die Wunderkerzen angezündet und sie im Rhythmus des Anfeuerungsangeses hin und her bewegt wurden, platzte es aus ihm heraus: „Das ist ja wie in der Kirche – nein, es ist in der Form von Ergriffenheit mehr als wir es dort vermögen“ – Woraus sich die ironisch-nachdenkliche Frage ergab: „Ist der Sport die Religion des säkularen 20. Jahrhunderts?“

Einleitung

Am Ende des 20. Jahrhunderts, wenige Tage vor dem Jahrtausendwechsel, konnte man in der angesehenen Wochenzeitung „Die Zeit“ lesen:

„Es ist sehr anders als vor 100 Jahren, dieses letzte Weihnachten im zweiten Jahrtausend. Damals standen Ruhe, Besinnlichkeit und das für alle verbindliche Religiös-Philosophische im Vordergrund.

Heute sind Ich-Bezogenheit und Gewinnstreben das Wichtigste... Die äußere Handlungsweise entspricht der inneren Haltung, das gilt für den Einzelnen wie für die Gesellschaft ... Der Mensch braucht eine metaphysische Beziehung, um zu wissen, was man tut und was man nicht tut – hat er sie nicht, verfällt er seinem Dünkel und meint, er sei allmächtig. Ein neues geistiges Fundament kann allein durch eine Bewußtseinsänderung des Menschen entstehen ... Gewaltenteilung, Pluralismus, Offenheit allein genügen nicht. Es kommt darauf an, was die Bürger daraus machen. Auf ihre Gesinnung, ihr Verhalten kommt es an. Jeder einzelne ist für den Zustand des Ganzen mitverantwortlich“ (M. GRÄFIN DÖNHOF, Die Zeit 1999, 52, 1)

Die 90jährige Gräfin Dönhoff entwirft hier ein Krisenszenario, das einerseits nachvollziehbar und andererseits relativierbar ist. Wer neben den Weihnachtsbotschaften die Meldung aus dem Kosovo noch in Erinnerung hat und jene aus Tschetschenien täglich hört, sowie verfolgte, wie mit brutaler Gewalt unschuldige Geiseln in Afghanistan über Tage in einem Flugzeug gequält wurden, oder das Bild noch vor Augen hat, wie kindliche Schüler ihre Mitschüler und Lehrer brutal ermordeten, fragt sich zu recht, ob es in dieser Zivilgesellschaft

noch übergeordnete Regeln, einen ethischen Minimalkonsens des miteinander Überlebens gibt.

Andererseits zeigt ein Blick in die Tageszeitungen vor 100 Jahren, daß die Skepsis der Zeitgenossen – insbesondere an solchen symbolträchtigen Wendepunkten - meist größer ist, als die beschönigenden Beurteilungen der Nachgeborenen, die die Harmonie der Vorzeit benötigen, um die Kontraste der Gegenwart sichtbar zu machen.

Wie alltagssoziologische Studien vielfältig belegen, war auch der Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert geprägt von vielfältigen ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen einer Industriegesellschaft, die häufig im Widerspruch standen zu traditionellen Strukturen. Die daraus sich ergebenden sozialen Verwerfungen wurden von vielen Zeitgenossen als bedrohlich angesehen. Die Vorstellung, daß der ungebremste Wirtschaftsliberalismus des Industriezeitalters den einzelnen Menschen seiner Bindungen beraubt und ihn nur noch zum Objekt in funktionalen Bilanzierungen werden läßt, hatte nicht nur in den sozial benachteiligten Schichten, sondern auch in der aufgeklärten Mittelschicht zu Gegenmaßnahmen geführt, die uns heute als Beispiel für soziales Engagement und metaphysische Neuorientierung im nationalen und internationalen Rahmen dienen. So hatten sich neben den politischen Arbeiterparteien auf nationaler und internationaler Ebene auch zahlreiche internationale Organisationen zur Friedenssicherung oder zur Behebung humanitärer, religiöser oder kultureller Probleme gebildet, wie die „Sozialistische Internationale“ (1864), das „Internationale Rote Kreuz“ (1863), die „Christliche Ökumene“, die „Esperanto-Bewegung“ oder der „Rotary Club“. Insbesondere sein Moralkodex kann heute noch als Beispiel dafür dienen, wie auf institutionelle Weise versucht wurde, ein sozial geprägtes Gegenmodell zum expandierenden Wirtschaftsalltag zu entwickeln. Danach war es für die Mitglieder eines Rotary Clubs aus den höheren sozialen Schichten verpflichtend, Handel und Industrie nicht nur als Geschäft, sondern auch als sozialen Dienst anzusehen und Ehrlichkeit, Loyalität sowie die Verbindung von Einzelinteressen mit allgemeinen Interessen als Richtschnur des individuellen Handelns zu betrachten.

Fast wortgleich mit Gräfin Dönhoff beklagten die Initiatoren der verschiedenen Institutionen vor 100 Jahren die Auflösung der bisher gültigen moralisch-religiösen Rahmenbedingungen und den Egoismus einer ökonomisch orientierten Welt. Oftmals orientiert an verschiedenen (metaphysischen) Freidenker-Bewegungen, wie z.B. den Anthroposophen, oder anderer Glaubenssekten, versuchten sie, individuenübergreifend und z.T. international orientiert, dem Einzelnen eine soziale und emotionale Sicherheit zu geben und diese durch Symbole, Rituale und Institutionen zu stabilisieren.

Es war die Zeit, in der auch eine Bewegung begann, die bis in unsere Tage Bestand hat und die von ihrem Schöpfer, Pierre de Coubertin, als „*religio athletae*“ bezeichnet wurde. Die „Wiederentdeckung“ der *Olympischen Spiele* nach über 1500 Jahren ist, wie wir heute wissen, nicht nur die Leistung eines beharrlichen Franzosen und Weltverbesserers, sondern seit ihrer Gründungsphase auch Ausdruck für die verschiedenen Bedürfnisse einer Zeit bzw. Spiegelbild bestimmter gesellschaftlicher Umstände. Dabei hat die olympische Bewegung mit ihrer Mischung aus profanen, körperlichen Basisbedingungen und der gleichzeitigen Ausbildung transzendenter Mythologien im 20. Jahrhundert eine Funktion übernommen, die man unabhängig von der Selbsteinschätzung ihrer Initiatoren, im Sinne Durkheims Religionssoziologie als eine zeitgemäße, neue, zivile Religion bezeichnen kann.

1. Im ersten Kapitel soll zunächst unter Bezugnahme auf die Anfänge des modernen Olympismus sichtbar werden, warum die dort von Coubertin propagierte „*religio athletae*“ mehr war, als die restaurative Idee eines idealistischen Schwärmers.

2. Anschließend wird mit Verweis auf Adorno und Veblen gezeigt, in welcher Weise eine solche Verknüpfung von mythisch-archaischem Denken und biologischem Vitalismus nicht nur gesellschaftsfördernd, sondern mit Blick auf die Olympiade 1936 auch in hohem Maße ideologisch-verführerisch sein kann.
3. Im dritten Kapitel wird zur weiteren, eher analytischen Bearbeitung des Themas, kurz auf einige Positionen der Religionssoziologie von Durkheim, Weber und Simmel eingegangen.
4. Abschließend wird mit Blick auf den zeitgenössischen Medien-Sport gefragt, in welcher Weise die dort sichtbar werdende Form von Vergemeinschaftung, Fetischdenken und Heldenverehrung auch als eine neue, zeitgemäße Art (post)moderner Religiosität angesehen werden kann.

1. Der moderne Olympismus – eine „religio athletae“?

Wie schon einleitend angedeutet wurde, ist das Projekt der Olympischen Spiele in der Neuzeit nur zu verstehen, wenn der gesellschaftspolitische Kontext berücksichtigt wird, aus dem heraus Coubertin seine Problemsicht und Zukunftsvision entwickelte.

Von zentraler Bedeutung war für ihn die Situation Frankreichs nach der Kriegsniederlage gegen Deutschland 1870 in Sedan und der Einfluß des sich in dieser Zeit entwickelnden ungebremsten Wirtschaftsliberalismus, der zu Gewinnsucht, Spezialisierung und weitreichender Desintegration des öffentlichen Lebens geführt hatte. Wie viele andere Intellektuelle seiner Zeit begründete Coubertin den damit einhergehenden gesellschaftlichen Niedergang nicht nur aus wirtschaftspolitischer Sicht, sondern sah darin auch eine biologische Degeneration der Gesellschaft, die sich für ihn in einem Mangel an Gesundheit, Willenskraft und Vitalität zeigte. Durch diese Anlehnung an den Sozial-Darwinismus wurde einerseits die Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft enthistorisiert und andererseits durch die physiologisch-psychologische Ursachenerklärung scheinbar therapierbar – unter einer Voraussetzung: es gibt eine Therapie, die so umfassend ist, daß sie nicht nur die vielfältigen Verfallserscheinungen relativiert, sondern auch zu neuen, körperlichen, sittlich-moralischen, höherwertigen Lebensformen führen kann. Anders als Marx und Engels, für die eine Verbesserung der Lebensbedingungen nur im Hinblick auf politische und ökonomische Veränderungen möglich ist, betont Coubertin die besondere Bedeutung der Erziehung. Durch sie werden *„die politischen und ökonomischen Fundamente der modernen Gesellschaft ... nicht zur Disposition gestellt, sondern sie bilden den als unveränderlich hingestellten Rahmen, dem durch Erziehung die körperlichen, geistigen und seelischen Kräfte des Menschen angepaßt werden sollen“* (ALKEMEYER, TH. 1996, 70).

Um die gewünschte „moralische und nationale Stärke“(OG, 68 (1918)) wiederzuerlangen, war für Coubertin nur eine bestimmte Form körperlicher Erziehung relevant: Nicht das völkische deutsche Turnen und auch nicht die schwedische Gymnastik dieser Zeit, sondern die auf Eigenleistungen und Wettkampf ausgerichtete englische „Athletik“. Nur sie wird als eine „produktive Pädagogik“ (OG, 115 (1925)) nach Meinung Coubertins den Bedingungen der Moderne gerecht. Dabei unterstellt er eine direkte Affinität zwischen den sportlichen Herausforderungen und der gesellschaftlichen Praxis.

„Coubertin hielt den sportlichen Wettkampf und die soziale Praxis der Moderne für strukturell homolog und psychologisch gleichwertig. Die Welt des Sports stellt in seiner Perspektive eine Mimesis der sozialen Praxis der Moderne dar. Sie zeigt danach Merkmale, Handlungsdimensionen, Grundmuster und

Persönlichkeitsauffassungen moderner Gesellschaften in einer besonders klaren, zugespitzten und planmäßig mit pädagogischen Absichten zu inszenierenden Weise “ (ALKEMEYER, TH. 1996, 72).

Da Coubertin einen Gleichklang auf drei Ebenen annimmt, der sozialen – gesellschafts-politischen, der geistig – sittlichen und der körperlich – physischen ist es für ihn nur konsequent, wenn er die bisherigen sozio-ökonomischen Gesellschaftskritiken seiner Zeit gleichsam auf die physisch-individuellen Beine stellt. Für ihn trainiert der Mann *„mit einer harten physischen Muskulatur (sich) auch eine harte ‚geistig-sittliche Muskulatur‘ an (und) zugleich mit den körperlichen Qualitäten der ‚Wendigkeit‘ der ‚Geschicklichkeit‘, der ‚Kraft‘ und der ‚Härte‘ erlangt er die ‚physisch-moralischen Eigenschaften der Energie ... der ‚Ausdauer‘ und der ‚Schlagfertigkeit‘ (TCH III, 131, 1914)“* (ALKEMEYER, TH. 1996, 73).

Coubertin war sich bewußt, daß eine solche Idee, die weder neu noch originell war, sich nur dann bei einer individuellen Fundierung auch in universeller Weise ausbreiten kann, wenn sie mehr ist, als nur ein pädagogisch-politisches Reformprogramm. Der alte und neue Olympismus muß sich deshalb für ihn auch von bisherigen Körperpädagogiken, Wettkampfformen und Weltmeisterschaften deutlich unterscheiden, er muß bewußt als „Religion“ innerhalb einer zunehmend säkularisierten Welt konzipiert werden. Der neue Olympismus muß *„eine Religion mit Kirche, Dogmen, Kultus ... sein“* (Coubertin 1936, 107) wie Coubertin noch einmal 1936 betonte.

Entscheidend bei der Etablierung dieser „religio athletae“ war dabei weniger der religiöse Inhalt, als die Funktion, die sich im sportlichen Wettstreit über Praktiken und Erfahrungen im Sinne gemeinschaftsbildender Werte und Orientierungen herausbildete. Für Hans Lenk (1964) sind es 11 zentrale Werte, die den modernen Olympismus kennzeichnen.

1. Die kultisch-religiöse Feier
2. Die künstlerische und geistige Gestaltung
3. Die Idee der Elite und der Chancengleichheit
4. Die Höchstleistung und der Wettkampf
5. Das Fair play und die Ritterlichkeit
6. Der regelmäßige mehrjährige Rhythmus verbunden mit der Idee des Burgfriedens
7. Die Internationalität der Spiele auf der Grundlage nationaler Eigenständigkeit
8. Die Gemeinschaft aller Sportarten
9. Der Amateurgedanke
10. Die olympische Unabhängigkeit durch ein autonomes IOC
11. Das antike Vorbild des modernen olympischen Sports

Ein Katalog an „Werten“, dessen inhaltliche Zielsetzungen (Elite, Höchstleistung, Fair play, Amateurismus, antikes Vorbild ...) eher vage bleiben und die ihre gleichsam religiöse Bedeutung deshalb auch kaum über einen Fokus an inhaltlicher Übereinstimmung der Teilnehmer erreichen können. Eine kritische Einschätzung, deren Bedeutung sich auch Coubertin früh bewußt war und der sich deshalb schon in den ersten Jahren der olympischen Bewegung für die Etablierung „kultischer Rituale“ und „Symbole“ einsetzte, die er als wichtiger einschätzte als die Präzisierung der „Olympischen Idee“. So hob er 1910 hervor, daß das „Kapitel Zeremonien eines der wichtigsten ist, das wir regeln müssen“ (OG, 40,

1914). Denn nur „mittels der Pracht ... machtvoller Symbolik“ (OG, 106, 1924) können die Olympischen Spiele „von der einfachen Serie von Weltmeisterschaften“ (OG, 40, 1910) unterschieden werden und eine „philosophische und historische Lehre mit gewaltiger Reichweite“ (TCH II, 472, (1931)) begründen.

Eine Forderung, die mit den Olympischen Spielen in Berlin ein gewisses Optimum erreicht hatte. Angefangen von der Entzündung der Olympischen Flamme im Hain von Olympia, über den Fackellauf quer durch verschiedene Länder bis zur Eröffnungszeremonie mit tradierbaren Symbolen und Ritualen, in einem speziell errichteten Stadion, einem Olympischen Dorf, einer eigenen Flagge, Hymne, Eröffnungsformel, einem olympischen Eid sowie einer künstlerisch, kulturellen Einrahmung mit wissenschaftlichem Kongreß, Kunstausstellung, olympischem Weihespiel und medienträchtiger Abschlußfeier, mit Lichtdom etc. hatte sich nach wenigen Jahrzehnten ein mythisch-rituelles Gesamtkunstwerk entwickelt, dem dessen Anhänger und Wegbereiter die Bedeutung einer zukunftsweisenden, säkularen, zivilen Religion zuwiesen. – Eine Religion, die trotz Remythisierung im Schoße der Moderne, eingebunden in Demokratie und Internationalismus, eine neue Form von Vergemeinschaftung einer Weltgesellschaft versprach.

2. Die Olympiade 1936 in Berlin – die Entzauberung einer Idee

Die Berliner Olympiade – aus der Innensicht des Olympismus der Höhepunkt einer ersten Etablierungsphase der „religio athletae“ – ist gleichzeitig aber auch der Beweis für die Hohlheit und Instrumentalisierbarkeit einer solchen Form von „Zivil-Religion“.

Für Adorno ist diese Art Sport, insbesondere in ihrer modernen, technisierten Form, nicht die Selbstfindung des Athleten in einer fairen Gesinnungsgemeinschaft, sondern ein Reich der Unfreiheit.

„Der Böse Blick ist furchtbar. Er trifft Phänomene, welche man verfehlt und verharmlost, so lange man sie als bloße Fassade der Gesellschaft von oben her abtut, ohne bei ihnen zu verweilen. Dahin gehört der Sport“ (ADORNO 1997, 42)

Gerade die Mischung aus antiker Kultur und oft ungebremsten Wettkampfdenken, die für Coubertin den neuen Geist des Sports ausmachten, sind für Adorno beispielhaft für die Verführungskraft moderner Ideologie.

„Nichts aber ist moderner als die Archaik: Die sportlichen Veranstaltungen waren die Modelle der totalitären Massenveranstaltungen“ (ADORNO 1997, 42)

Die dabei praktizierte Entindividualisierung in der Masse Gleichgesinnter läßt die Grenze verschwimmen, wenn man nicht nur sich selbst Gewalt antut, sondern auch bereit ist, diese gegenüber anderen auszuüben.

„Denn zum Sport gehört nicht nur der Drang Gewalt anzutun, sondern auch der, selber zu parieren und zu leiden ... Es prägt den Sportgeist nicht bloß als Relikt einer vergangenen Gesellschaftsform, sondern mehr noch vielleicht als beginnende Anpassung an die drohende neue ... (ADORNO 1997, 43).

Insgesamt zeigt sich für Adorno jener Sport der Moderne als das Gegenteil dessen, für das er selbst Reklame macht.

„Der moderne Sport, so ließe sich sagen, sucht dem Leib einen Teil der Funktionen zurückzugeben, welche ihm die Maschine entzogen hat. Aber er sucht es, um die Menschen zur Bedienung der Maschine um so unerbittlicher einzuschulen. Er ähnelt den Leib tendenziell der Maschine an. Darum gehört er ins Reich der Unfreiheit, wo immer man ihn auch organisiert“ (ADORNO, TH. W. 1997, 43).

Kritische Gedanken, die Adorno im Wissen um Auschwitz formulierte, wobei er sich z.T. auf einen Autor, Thorsten Veblen bezieht, der schon als Zeitgenosse Coubertins den dort unterstellten Transfer von körperlicher Fitneß – Charakter – Stärke und soziales Engagement mit äußerster Skepsis und Ironie gegenüber trat.

„Jene sportbegeisterten Mitglieder der guten Gesellschaft rechtfertigen ihre Haltung nicht selbst und dem Nachbarn gegenüber, außerdem meist mit dem Argument, daß der Sport ein unschätzbares Erziehungsmittel ist. Er soll nicht nur den Körper stählen, sondern auch angeblich den männlichen Geist hervorbringen“ (VEBLEN, TH. 1997, 18-19).

„Daß diese männlichen Tugenden allgemein gebilligt und bewundert werden, ja, daß man sie überhaupt als männlich bezeichnet, hat seinen Grund darin, daß sie dem einzelnen von Nutzen sind“ (s.o., 21).

„Bei der Beweisführung umgeht man wohlweilich die verräterischen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung“ (s.o., 23).

Ging Coubertin noch davon aus, daß Mut, Tapferkeit, Rücksicht, Toleranz und Gemeinsinn gleichsam automatisch mit den Körperübungen herausgebildet werden, entwickelt Veblen ein irrationales Gegenbild.

„Die Tapferkeit manifestiert sich im Leben des Barbaren auf zwei verschiedene Arten, nämlich als Gewalttätigkeit und als Betrug. Im unterschiedlichen Grade sind diese beiden Ausdrucksformen im modernen Krieg, in den Finanzberufen und im Sport vorhanden“ (VEBLEN, TH. 1997, 27)

Wer die Skandale im zeitgenössischen Sportbetrieb und Olympismus, die sicherlich nur die Spitze eines Eisbergs sind, verfolgt, ist geneigt, eher in Veblen als in Coubertin den Propheten eines neuen Sports zu sehen. Dopingkandale, Gewaltausschreitungen bei Fußballveranstaltungen mit Toten und Schwerverletzten, ein IOC, das eher skrupellosen Geschäftsleuten als einer Priesterschaft des Weltsports entspricht, sowie eine Idee der Völkerverständigung, die im Kalten Krieg zum Kampf der Systeme pervertierte, sind nur wenige Beispiele dafür, daß es scheinbar nur idealistische Träumer sein können, die heute noch mit Coubertin davon ausgehen, daß der moderne Olympismus nicht Markt sondern Tempel ist. Vieles spricht eher dafür, daß er jeglichen Anspruch verloren hat, sich auch im weitesten Sinne eine Religion zu nennen.

3. Moderne Religionen - aus Sicht der Religionssoziologie

Die Beitragsfrage nach dem Religionscharakter des Sports war im ersten Kapitel aus der Selbsteinschätzung der Akteure zu Beginn dieses Jahrhunderts und im zweiten Kapitel aus einer sozial-philosophischen Gegenposition beantwortet worden, wobei bewußt die immanente Sicht der Wegbereiter und Kritiker der Olympia-Renaissance die Antwort bestimmte. Offen geblieben ist bisher, welche Vorstellung von Religion der Autor selbst, zumindest implizit besitzt, wenn er weiterhin das Thema bearbeitet. Ich möchte daher in diesem dritten Schritt kurz eine, meine religions-soziologische Position skizzieren, bevor ich davon ausgehend einige Entwicklungen des modernen Sports hinsichtlich der Ausgangsfrage im vierten Kapitel beurteile.

Im Folgenden wird ein religionswissenschaftliches Denken favorisiert, das einerseits deutlich zwischen „Weltgeschichte“ und „Heilsgeschichte“ trennt und andererseits aber auch die prinzipielle Einheit von Religion und Gesellschaft auf der Ebene einer „allgemeinen Religion“ postuliert, wie es insbesondere in der Religionssoziologie von Durkheim, Weber und Simmel unterstellt wird.

Durkheim definiert die Religion nicht unter Bezugnahme auf eine inhaltlich (abendländisch-christliche) Wesensvorstellung, sondern gehört zu jenen Wegbereitern in den Religionswissenschaften, die sich in stringenter Weise von der *funktionalen* Frage nach der *strukturellen* Bedeutung der Religion in einer Gesellschaft leiten ließen. D.h., die Religion wird von ihm nicht als ein (individual)-psychologisches oder „natürliches“ Merkmal des Menschen, sondern als ein *soziales* Phänomen gedeutet, das mit soziologischen Mitteln erfaßt werden kann. Das religiöse Handeln unterscheidet sich von anderen Formen des sozialen Handelns durch die besondere Art von Gegenständen, auf die es sich bezieht, die Durkheim die „Heiligen Dinge“ nennt. Für ihn ist die daraus sich ergebende strukturelle Differenzierung des sozialen Lebens in einen *heiligen* und *profanen* Bereich ein *universelles* Phänomen der menschlichen Kultur, das nicht nur durch Bezugnahme auf spezifische, z.B. christliche Religionen erfaßt werden kann. Die dort dezidiert entwickelten Gottesvorstellungen führen zu einer einseitigen Schwerpunktsetzung in den Explikationsversuchen im Vergleich zu anderen Hochreligionen. Fragt man dagegen weniger nach dem „Wesen“ als nach dem „Ursprung der Religion“, eröffnet sich eine Perspektive, die in besonderer Weise Struktur-, Funktions- und historische Analysen miteinander verbindet. Als zentral für die Religionsanalyse lassen sich unter Bezugnahme auf Durkheim, Weber und Simmel dann folgende Beurteilungsmerkmale (gestützt auf J. MÖRTH 1978, 68-74) als typisch für religiöses Handeln hervorheben:

1. Religionen trennen menschliches Handeln in zwei Bereiche: einen sakralen und einen profanen.
2. Der sakrale Bereich konstituiert sich durch eine Reihe von Praktiken und Riten.
3. Die Funktion der Religion ergibt sich aus der symbolischen Integration des Individuums in die Gemeinschaft in Form einer kollektiv-symbolischen Repräsentation.
4. Die Einbindung des einzelnen in die Gemeinschaft ergibt sich über in Gruppen vollzogene Rituale, die das Gefühl von Gemeinsamkeit vermitteln und erneuern.
5. Das auf diese Weise geschaffene religiöse Sinnsystem verarbeitet als eine „Form zweiten Grades“ (Simmel) die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Lebens (wirtschaftliche, politische, kulturelle etc.) zu einer positiven Einheit.
6. Religion bedeutet damit die Überwindung der Widersprüchlichkeit moderner Gesellschaft im Transzendenten.

7. Mit dieser (transzendenten) Sinnordnung schafft Religion Sinnhaftigkeit hinter der Alltagswelt unter der Maßgabe, daß die Gemeinschaftsbildung des Subjekts durch symbolhafte Institutionalisierung sicher gestellt werden kann.

Nimmt man diese auszugsweise zusammengestellten Merkmalsaspekte eines religiösen Handelns aus religionssoziologischer Sicht von Durkheim, Weber und Simmel zum Deutungsmaßstab des modernen medienrelevanten Sportbetriebs, ergibt sich eine Interpretationsperspektive, die die eingangs entwickelte Selbstdeutung bezüglich einer „religio athletae“ einerseits in ihrer formal-funktionalen Sicht überschreitet und andererseits aus inhaltlicher Sicht relativiert.

4. Der moderne Mediensport – die zeitgemäße Religion?

Wie Kurt Weis (1997) gezeigt hat, ist in den USA in letzter Zeit häufiger darüber diskutiert worden, inwieweit sich der Sport in seiner institutionalistischen Form zu einer eigenen „Zivilreligion“ entwickeln könnte. Die Basis für die Konzeption einer sogenannten „Zivilreligion“ hatte Robert N. Bellah in einem provokanten Essay zur „Civil Religion in America“ 1967 gelegt. Für Bellah ist eine Zivilreligion als Bürgerreligion

„Eine Sammlung von Glaubensvorstellungen, Symbolen und Ritualen mit Bezug auf heilige Dinge, die in einem Kollektiv institutionalisiert werden“ (zitiert bei K. WEIS 1997, 321)

Im folgenden Kapitel soll dieser Gedanke unter Beachtung der skizzierten religionssoziologischen Aspekte vertieft werden. Dabei erscheint es wichtig, einleitend auf eine Immunisierungsstrategie des organisierten Sports zu verweisen, die zunehmend auch die mediale Präsentation des zeitgemäßen Sports bestimmt. Kennzeichnend für sie ist eine Zweiteilung in der Argumentation. Danach wird der Wettkampfsport in seiner aktuellen, kommerziellen, professionellen, werbewirksamen, institutionalisierten Darstellungsform getrennt von einer „eigentlichen“, „echten“, letztlich verteidigungswürdigen Sportvorstellung. Jenem Sportverständnis, das man der Jugend wünscht und nach dem man u.U. in der Freizeit glaubt, selbst Sport zu betreiben.

Wie in diesem Kapitel gezeigt werden soll, gelingt es durch solche essenzialistische Trennung in einen zeitlosen „Wesenskern“ des Sports und eine institutionalisierte Darstellungsweise einerseits die Kritik am Sport (wie es im zweiten Kapitel dargestellt wurde) zu kanalisieren und andererseits bestimmte metaphysische Grundmuster einer eigentlichen Sportvorstellung ungefährdet in transzendenter Weise zu tradieren. Denn die Kritik an den Auswüchsen des modernen Sports, von der politischen Instrumentalisierung 1936 bis zur kommerziellen Vermarktung dieser Tage, bezieht sich danach vorrangig auf die Institution (ähnlich wie im kirchlichen Bereich), die für die Realisierung jener eigentlich zeitlos als richtig anzusehenden Handlungsimplicationen verantwortlich zeichnet. Die Unfähigkeit des organisierten Sports (des Olympischen Komitees, der Funktionäre etc.), Auswüchse des marktorientierten Sportbetriebs, wie Doping, Kinderleistungssport, Unfallrisiko etc. zu kanalisieren, erlaubt es insbesondere den Sportrezipienten, einerseits offiziell auf Distanz zum gesehenen Sport zu gehen und andererseits weiterhin – insbesondere wenn es als opportun erscheint – in idealisierter Weise mit dem sportlichen Ereignis zu identifizieren.

Eine wichtige Funktion, gleichsam als Katalysator in diesem eigentlich paradoxen Vorgang hat, wie im Folgenden gezeigt werden soll, der Mediensport und die durch ihn geschaffenen Helden bzw. „neuen Heiligen“. Ein Beispiel dafür ist u.a. Ayrton Senna. Für Brasilien hat der

1. Mai 1994 eine doppelte Bedeutung. Neben der politischen ist es der Todestag von Ayrton Senna, jenem Ausnahmerrennfahrer, von dem Kollegen neidlos sagen, daß er „zwei Stufen über allen anderen“ (Gerhard Berger) fuhr und dem eine ganze Nation „wie einen Heiligen verehrt“ (K. STURM 1999). Die Ehrfurcht für diesen Ausnahmeathleten, der auf der Rennstrecke in Imola durch einen technischen Defekt tödlich verunglückte, bestimmt noch heute das Leben vieler Brasilianer.

„In Brasilien weiß heute noch fast jeder ganz genau, wo er an dem Tag war, was er gerade tat, als er von Sennas Tod erfuhr, von einem Verlust, der für Brasilianer mehr war, als nur der Verlust eines Sportidols, der der Verlust war einer Hoffnung – so viel hatte Senna ihnen immer geben können, so viel Stolz auf ein Land trotz aller sonstigen Probleme und Misere. Millionen säumten damals die Straßen von Sao Paulo um einen Blick auf den Trauerzug zu werfen, die Stadt war drei tagelang wie gelähmt“ (K. STURM 1999, 24).

Blendet man den Anlaß und die konkreten Umstände aus, drängt sich der Eindruck auf, hier handelt es sich um einen Heiligen, wie er aus kirchlichen Legenden überliefert wird. So wie der Heilige in der religiösen Tradition immer ein besonderer Mensch war, der aus dem Alltag legendenhaft herausgehoben wurde, wird auch der Sportheld durch besondere, individuelle und gleichzeitig überindividuelle Eigenschaften bestimmt. Sie zeigen sich in einer spezifische Aura, die meist in außergewöhnlichen Leistungen ihren Ursprung hat, aber sich nicht allein darauf beschränkt und entsprechend auch nicht für alle Leistungsträger im Sport gilt. „Heilige Helden“ im Sport zeichnet Eigenschaften und Fähigkeiten aus, die die Anhänger in vielfältigen Varianten immer wieder neu in Geschichten und Berichten wiederholen, ausmalen und mit konkret-utopischem Gehalt versehen. Versucht man eine gewisse Systematik bei der Konstruktion von Helden- und Heiligenmythen im Sport zu entwickeln, zeigt sich eine deutliche Zweiteilung. Max Schmeling, Fritz Walter oder Uwe Seeler wurden nicht nur auf andere Weise bekannt, sondern verkörpern auch andere Idealbilder menschlich-übermenschlicher Fähigkeiten als Ayrton Senna, Michael Jordan oder Boris Becker. Der klassische Sportheld zeichnet sich dadurch aus, daß er auf Grund von überragenden Leistungen, gepaart mit Niederlagen und Schicksalsschlägen einerseits der Durchschnittswelt enthoben ist, aber andererseits in der Art und Weise, wie er als Person dargestellt wird auch den Eindruck vermittelt, ich bin einer von euch, wobei diese Identifizierungsmöglichkeit wesentlich abhängig ist von der Information, die über die meist spezifische Sporttätigkeit hinausreicht. Entscheidend ist dabei, daß das Verhältnis von Identifikationsmöglichkeit und herausragender Leistungsfähigkeit sich als ein labiles Gleichgewicht auf relativ hohem Niveau plazieren läßt. Werden Personalbilder zu profan (wie z.B. bei Lothar Mathäus), läuft die Leistungspräsentation gleichsam leer, ist die Leistungserstellung zu perfekt (wie z.B. bei Steffi Graf im ersten Teil ihrer Karriere), geht der persönliche Bezug einer Helden-, Mythen-Verehrung verloren.

Von Bedeutung ist, daß gegenüber diesen klassischen Sporthelden, deren Legendenbilder noch über den Rundfunk und die Zeitungen ausgemalt wurden, heute ein neuer medialer Held-Heiligen-Mythos entwickelt wird – der des Fernseh-Helden. Durch das Fernsehen werden nicht nur scheinbar visuell-authentisch die öffentlich-relevanten Handlungsereignisse, sondern auch die gleichsam subjektiv-privaten Gefühle, Ängste, Wünsche und Träume der Athleten präsentiert. Auf diese Weise entsteht – und dieser Gedanke ist entscheidend für die weitere Argumentation – eine neue Form intensiver Vergemeinschaftung in modernen Gesellschaften. Er ergibt sich daraus, daß das Fernsehen im Prozeß der Heldenpräsentation nicht nur fotografisch reale Situationen abbildet, sondern inzwischen längst, in Verbindung

mit den vielfältigen Interessensvertretungen, auch Helden-Mythen produziert. Durch die Re-Konstruktion ergibt sich eine neue „Qualität“ sowohl des Helden-Heiligen-Bildes als auch der darin involvierten bzw. sie tragenden Vergemeinschaftungsmuster. Schon der Rundfunk und noch ausgeprägter das Fernsehen, ermöglichen dabei eine räumlich- und z.T. zeitlich unabhängige, selbstbestimmte Teilnahme an einem Wettkampfgeschehen. Damit erscheint zunächst ein wesentliches Merkmal der Heiligenkonstruktion, die Trennung in einen profanen und heiligen Bereich, Teilnehmer und Rezipienten, die noch im Stadion für den die Wettkämpfe real verfolgenden Zuschauer relevant ist, aufgehoben. Die Konsequenz müßte eigentlich eine Relativierung der heilig-profanen Gestaltungsformen sein. Interessant ist nun – und dafür scheint der moderne Fernhesport ein typisches Beispiel zu sein - daß Mythenbildung und Vergemeinschaftungsmuster bei gleichzeitiger Betonung individueller Entscheidungsfreiheit der Rezipienten eine besondere Ausprägungsform im zeitgenössischen Fernhesport erhalten. Die klassische räumliche Trennung in einen heiligen und einen profanen Bereich, die zwar grundsätzlich auch noch für räumlich-zeitliche Ausgrenzungen des sportlichen Wettbewerbs in Form von Rennstrecken, Pisten oder Stadien gilt, wird einerseits durch die direkte Teilnahme des Rezipienten über die alles begleitende Fernsehkamera relativiert und andererseits aber auch in einer neuen Form überhöht, wie u.a. G. Gebauer betont:

„Auf diese Weise wurden die Ereignisse und Sporthelden technisch erzeugt – als Bilder einzelner Augenblicke. Zwischen den Bildern wird ein Zusammenhang hergestellt; dies in einem ausschließlich vom TV bestimmten Prozeß. Das Unwahrscheinliche, das Erstaunliche soll gezeigt werden – nicht die Vorbereitung, die Arbeit, welche die Leistungen begreiflicher und nicht die Technik, die die Erzeugung der Bilder durchschaubar machen könnte“ (GEBAUER, G. 1996^b, 55).

Da auf diese Weise jene arbeitskonformen Handlungsmuster des Trainings, die insbesondere Adorno noch zur Basis seiner Beurteilung gemacht hatte, in der Fernsehpräsentation nicht erscheinen, kann auch die Kritik am modernen Hochleistungssport gleichsam entsorgt und eine neue Form von transzendtem Heldenmythos entwickelt werden.

„Exemplarische Körper, von einer Aura umgebene Helden bereiten dem Zuschauer genügend Gelegenheit, aus sich herauszutreten und das Gesehene mit seinen Emotionen und Phantasien anzureichern. An den Sporthelden bewundert er das, was er aus seinem Inneren beigesteuert hat“ (GEBAUER, G. 1996^b, 55).

Das neue an dieser technisch überhöhten Mythologie ist, daß auf diese Weise die Mensch-Maschine-Argumentation von Adorno gleichsam umgedreht wird.

„Der medial erzeugte Sportheld verleiht seinerseits erst der Technik die Berausungsmacht. Als eine Art umgedrehter und gründlich abgerichteter Prometheus macht er nicht die Technik dem Menschen, sondern den Menschen der Technik dienstbar“ (GEBAUER, G. 1996^b, 55).

Fragt man, worin die große Affinität des Wettkampfathleten zum Anhänger besteht, erscheint ein Aspekt von Bedeutung: Die Fähigkeit des Siegers, als Ordnungsmacht zu fungieren. Seine Leistungen, in einer (aus alltagsweltlicher Sicht oft sinnlos erscheinender Sinnhaftigkeit) bilden gleichsam einen Ordnungsrahmen, in den der Rezipient seine eigene Wünsche, Träume ohne Verfälschungen des sportlichen Handlungsgeschehens integrieren kann. Auf diese Weise entwickelt der Held einen Wettkampf in Form eines Dramas, in dem die Ich-Phantasien unserer Gesellschaft direkt, ungebrochen entfaltet werden können. Die immer

neuen Marken der Leistungssetzung sind dabei in ihrer Noch-nicht-Überbietung eine Form der Heiligsprechung für denjenigen, der sie schließlich erreicht hat - erreicht hat nach einer Opferung und übermäßiger Leistungsentfaltung.

„Die Heiligsprechung des Athleten bestärkt diesen durch die Etablierung einer subjektzentrierten Ordnung. Der Mythos des Wettkampfsieges ist kein spezieller Mythos des Sports, sondern der des modernen Subjekts“ (GEBAUER, G. 1996^b, 55).

Dieser Aspekt ist besonders wichtig bei der Beurteilung des modernen Mediensports und dadurch erzeugter Identifizierungs- und Vergemeinschaftungsformen, weil er im Widerspruch steht zur traditionellen Kulturkritik. Ging diese lange davon aus, daß sich im Massenspektakel des modernen Sports Individualität relativiert und überlagert wird durch ein anonymes Gemeinschafts-Ich, zeigen sozial-philosophische Analysen der Sport-Rezeption eher das Gegenteil. Gerade weil ein Wettkampfgeschehen einerseits keinen „eigenen Inhalt“ transportiert, keine „spezielle Geschichte“ erzählt, aber andererseits die formale Bedingungen des klassischen Dramas (Einführung, Höhepunkt, Ausklang) erfüllt, ist das Wettkampfgeschehen in besonderer Weise geeignet, den dramaturgisch-theatralischen Rahmen für eigene Lebensgeschichten von Akteuren und Rezipienten abzugeben. Diese können nicht nur stellvertretend, sondern direkt identifizierend in das dramatische Geschehen eingebunden werden. Der sportliche Held vollbringt mit dem Rezipienten gemeinsam jene über der Banalität des Alltags liegende Taten, nimmt ihn mit, läßt ihn teilhaben an der zeitweiligen Überhöhung, heiligen Verklärung des Profanen. Entsprechend kommt es im Identifizierungs- und Vergemeinschaftungsprozeß der „Sport-Gemeinde“ auch nicht zur Auslöschung des eigenen Ichs.

„Ein Fußballfan will sich fühlen: seinen Körper und seine Macht. Dieser Wunsch spornt ihn zur Verschwendung seiner Aktivitäten an, zum Singen, Anfeuern, Trinken, Schmähen. Nur scheinbar eine Selbstaufgabe, sind die Akte der totalen Verausgabung. Hingabe, Gemeinschaftsgefühle und Ergriffenheit sind nicht als Verlust, sondern als Gewinn einer neuen Erfahrungsdimension der eigenen Person zu fassen, von der man im Alltag nichts ahnt“ (GEBAUER, G. 1999, 3-4).

In diesem Wechselprozeß von Held und Anhänger, der im modernen Medienzeitalter auch ohne real-körperliche Vergemeinschaftung an einem „heiligen Ort“ möglich ist, wird eine besondere Form von Religiosität rekonstruiert. Will man sie erfassen, ist eine andere Theoriebasis notwendig, als sie im allgemeinen in der Theologie mit Bezug auf Offenbarung, Auferstehung, Schuld und Erlösung Anwendung findet.

In Anlehnung an Durkheims funktionale Religionssoziologie wird das Religiöse *innerhalb* der Welt erzeugt durch die Differenzierung in eine Aufteilung in einen heiligen und einen profanen Bereich. Wie das Beispiel Ayrton Sennas zeigte, ist diese Form von Heiligkeit eine medial-gestützte Eigenweltlichkeit, die einerseits die Abgehobenheit des heiligen Helden produziert, aber andererseits auch nur möglich ist, durch eine „religiöse Gemeinschaft“, die „kollektiven Handlungen“ oder „das kollektive Leben“ (Durkheim) seiner Anhänger. D.h., in Absetzung zu traditionell-mythischen Religionstheorien ist nach Durkheim die Differenzierung des öffentlich-sozialen Lebens in einen heiligen und einen profanen Bereich das Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses – eines Prozesses, der in unterschiedlicher Weise Zusammengehörigkeitsgefühle und Idealvorstellungen entwickelt. Für Durkheim wendet sich die Steigerung des sozialen Seins in solchen verdichteten Vergemeinschaftungserfahrungen ins Religiöse. Die enthistorisierte, idealisierte, medial-vermittelte Wesensvorstellung des „echten, guten Sports“ bietet dabei oft wider besseres Wissen den werthafte Ausgangspunkt für eine religiöse (Gegen)Welt des Sports mit einer oft

übersehenen Doppelfunktion, die u.U. als typisch angesehen werden kann für eine „Religion der Moderne“ worauf u.a. G. Gebauer (1999) verweist.

„Betrachten wir den Gesamttraum des religiösen Lebens (im Sport) der von der Gemeinschaft erzeugt wird. Diese selbst entwickelt sich unter der Pression ihrer Sollens-Forderungen zu einer Art Über-Person; ihr gegenüber stehen die überlebensgroßen Einzelpersonen der Heiligen, die von ihr erzeugt werden. Auf beiden Seiten gibt es eine Vergrößerung der Person, ausgestattet mit Eigenschaften, die sich exakt aufeinander beziehen. Am Anfang ist die Gemeinschaft, aber wenn beide Über-Personen erst einmal ausgeformt sind, halten sie sich gegenseitig ein Bild von der jeweils anderen Über-Person vor: Das Bild der Heiligen, wie sie nach der Vorstellung der Gemeinde sein sollen; und das ideale Bild der Gemeinschaft verkörpert von den Heiligen. Zwei leibhaftige Phantasien, die weit über das hinausgehen, was in unserer Kultur eine Person ist“ (GEBAUER, G. 1999, 15-16).

5. Resüme

Versucht man abschließend ein Resüme zu ziehen, zeigt sich, daß der Begriff der Religion außerhalb des christlich-theologischen Interpretationsrahmens ein erweitertes Deutungsmuster darstellt, durch das auch Phänomene wie der medienorientierte Sportbetrieb in neuer Weise interpretiert werden können. Entscheidend ist jedoch bei einer solchen Ausweitung des Argumentationsrahmens, daß der Gebrauch eines solchen funktionalen Deutungsmusters nicht verknüpft wird mit inhaltlich, qualitativen Religionserwartungen. Konkret: Wer den Sport mit Bezug auf Durkheim als eine „Form von Religion“ analysiert, muß gleichzeitig darauf achten, daß diese funktionell-strukturelle Explikation nicht „unter der Hand“ mit traditionellen Religionsvorstellungen verknüpft wird. Ein Aspekt, den auch der Jubilar in überzeugender Weise herausgestellt hat, wenn er, angeregt durch den eingangs erwähnten gemeinsamen Fußballabend, u.a. betont:

„Bei Fußballritualen geht es nicht wie im Gottesdienst um einen Transzendenz- und Unendlichkeitsbezug. Insofern, so muß ich feststellen, handelt es sich um zwei verschiedene Bereiche, die nichts miteinander zu tun haben. Mögliche Analogien bestehen nur in rein formaler, nicht in inhaltlicher Hinsicht ... Inhaltliche Analogien ergeben sich, wenn beide Bereiche ihr Wesen pervertieren. Wenn sie ihr Wesen bewahren, ergeben sich höchstens normale Analogien“ (MOKROSCH, R. 19..., 69).

Literatur

- ADORNO, TH.W.: Das Reich der Unfreiheit und der Sport. In: CAYSA, V.(Hrsg.): Sportphilosophie , Leipzig 1997, 42-43. (Auszug) In: ADORNO, TH.W.: Veblens Angriff auf die Kultur. Gesammelte Schriften. Bd. 10/1. Frankfurt a.M. 1977, 78-80.
- ALKEMEYER, TH.: Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion. In: GEBAUER G. (Hrsg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt a.M. 1996, 65-100.
- COUBERTIN, P. DE : Der Olympische Gedanke. Reden und Aufsätze. Hrsg. vom CDI an der Deutschen Sporthochschule Köln. Schorndorf 1966 (zitiert als OG).
- COUBERTIN, P. DE : Textes Choisis. 3. Bd. Comité International Olympique. Zürich/Hildesheim/New York 1986 (zitiert als TCH).

- COLPE, C.: Die Diskussion um das Heilige. Darmstadt 1977.
- COLPE, C.: Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. München 1980.
- DURKHEIM, E.: De la définition des phénomènes religieux. In: L' Année Sociologique. Paris 1898. Dt. Zur Definition religiöser Phänomene. In: MATTHES, J.: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. Bd. 1. Reinbek 1967.
- DURKHEIM, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. (Übers.: L. Schmidts) Frankfurt a.M. 1981
- GEBAUER, G.: Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport. (unveröff. Manuskript 1999).
- GEBAUER, G. (Hrsg.): Körper und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport. Berlin 1988.
- GEBAUER, G. (Hrsg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt 1996^a.
- GEBAUER, G.: Unsere Helden. Sportidole im Medienzeitalter. In: Spiegel-special 6 (1999^b), 52-55
- HÖRRMANN, M.: Religion des Athleten. Stuttgart 1968
- HORTLEDER, G./GEBAUER, G. (Hrsg.): Sport – Eros – Tod. Frankfurt 1986.
- KEHRER, G.: Einführungen in die Religionssoziologie. Darmstadt 1988.
- KRÜGER, M.: Einführung in die Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Teil 3: Leibesübungen im 20. Jahrhundert. Schorndorf 1993.
- LENK, H.: Werte, Ziele, Wirklichkeit der modernen Olympischen Spiele. Schorndorf 1964.
- LUCKMANN, TH.: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg 1963
- MATTHES, J.: Religion und Gesellschaft. Reinbek 1967
- MÖRTH, J.: Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlagen einer allgemeinen Religionstheorie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978
- MOKROSCHE, R.: Fußball- und Gottesdienstrituale – zufällige oder konstitutive Analogien. In: STOLT, P./GRÜNBERG, W./SUHR, U. (Hrsg.): Kulte, Kulturen, Gottesdienste. 19...., 63-69
- SIMMEL, G.: A Contribution to the Sociology of Religion. In: Am. Journal of Sociology, 1905, repr. in: Yinger 1957.
- SIMMEL, G.: Soziologie. Untersuchungen über Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. Berlin 1958⁴
- STURM, K.: Mehr als ein Rennfahrer-Leben. Der tödlich verunglückte Ayrton Senna hat nicht nur in seiner brasilianischen Heimat Spuren hinterlassen. Frankfurter Rundschau 23.10. (1999), 24.
- VEBLEN, TH: Sport als Restbarbarei in der Moderne. In: CAYSA, V. (Hrsg.): Sportphilosophie. Leipzig (1997), 14-28. (Auszug) In: VEBLEN, TH.: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. Frankfurt a.M. 1989, 244-253.
- WEBER, M.: Religionssoziologie. Tübingen 1951.
- WEIS, K.: Die Priester der Muskelkraft. Über die Olympischen Spiele als Religionsersatz. In: CAYSA, V. (Hrsg.): Sportphilosophie. Leipzig (1997), 318-326. (Auszug). In: Die Zeit 19.7. (1996).