



# FG

Heft 2 | 2022 | Jahrgang 4

Zeitschrift für  
Fußball und Gesellschaft  
Schwerpunktthema:  
Fußball und Religion

Mit Beiträgen von Markwart Herzog, Hans-Ulrich Probst  
und Michael Wetzels

ISSN 2568-0420

Verlag Barbara Budrich





**Zeitschrift für Fußball und Gesellschaft (FuG) | Journal for Football and Society**

Heft 2, 4. Jahrgang 2022 | ISSN: 2568-0420 | ISSN Online: 2568-0439 | ISBN: 978-3-8474-8006-8

**Herausgeber des Themenschwerpunkts „Fußball und Religion“:**

Prof. Dr. Jochem Kotthaus (Fachhochschule Dortmund)

**Herausgeber\_innen:**

Prof. Dr. Nina Degele (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Dr. Karolin Heckemeyer (Fachhochschule Nordwestschweiz), Dr. Judith von der Heyde (Universität Osnabrück), Prof. Dr. Jochem Kotthaus (Fachhochschule Dortmund), Prof. Dr. Katja Sabisch (Ruhr-Universität Bochum), Prof. Dr. Holger Schmidt (Fachhochschule Dortmund)

**Redaktionsanschrift:**

Redaktion FuG, Prof. Dr. Jochem Kotthaus | Emil-Figge-Straße 44, 44227 Dortmund

**Beiträge:**

Beiträge bitte einreichen unter [redaktion\\_fug@budrich-journals.de](mailto:redaktion_fug@budrich-journals.de). Aufsätze werden im double-blind peer review begutachtet. Richtlinien zur Manuskriptgestaltung bei der Redaktion oder unter <https://fug.budrich-journals.de>. Die Hefte der FuG sind in der Regel Themenhefte. Weitere Informationen dazu ebenfalls auf vorher genannter Internetseite.

**Wissenschaftlicher Beirat:**

Prof. Dr. Thomas Alkemeyer (Carl von Ossietzky Universität Oldenburg), Prof. Dr. Ilse Hartmann-Tews (Deutsche Sporthochschule Köln), Prof. Dr. Hubert Knoblauch (Technische Universität Berlin), Prof. Dr. Marion Müller (Eberhard Karls Universität Tübingen), PD Dr. Thomas Schmidt-Lux (Universität Leipzig), Prof. Dr. Petra Gieß-Stüber (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Prof. Dr. Uwe Wilkesmann (Technische Universität Dortmund)

**Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen:**

Jahrgang: 4. Jahrgang 2022 | Erscheinungsweise: 2 x jährlich

Umfang: ca. 140 S. pro Heft | Sprache: Deutsch, Englisch

Open Access: 24 Monate nach Erscheinen

Preise für Einzelhefte und Abonnements finden Sie unter

<https://fug.budrich-journals.de>

© 2022 Verlag Barbara Budrich, Opladen

Die Zeitschrift sowie alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion wieder.

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – [www.lehfeldtgraphic.de](http://www.lehfeldtgraphic.de)

Satz: 3w+p GmbH, Rimpf

Druck: paper & tinta, Warschau

Printed in Europe. Gedruckt auf FSC®-zertifiziertem Papier.

**Abonnements- und Anzeigenverwaltung:**

Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, 51379 Leverkusen.

Tel. +49 (0) 02171 79491 50 – [zeitschriften@budrich.de](mailto:zeitschriften@budrich.de)

<https://budrich.de> – <https://www.budrich-journals.de> – <https://shop.budrich.de>

# Inhalt

|                                                                                                                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jochem Kotthaus</i><br>Willkommen im Kaffeehaus.....                                                                                                                                                                         | 75  |
| <i>Markwart Herzog</i><br>Fußball – eine Weltreligion im 21. Jahrhundert .....                                                                                                                                                  | 77  |
| <i>Michael Wetzels</i><br>Der Fußball als gesellschaftsdiagnostisches Brennglas. Eine Kommentierung des Artikels „Fußball – eine Weltreligion im 21. Jahrhundert“ von Markwart Herzog.....                                      | 93  |
| <i>Hans-Ulrich Probst</i><br>Zum Beitrag von Markwart Herzog: Überlegungen zum Rahmen der Fußball-Religionsforschung.....                                                                                                       | 97  |
| <i>Markwart Herzog</i><br>Rückblick und Dank. Anmerkungen zur Zusammenarbeit mit Hans-Ulrich Probst und Michael Wetzels.....                                                                                                    | 100 |
| <i>Michael Wetzels</i><br>Kollektive Effervescenzen? – Eine wissenssoziologisch-empirische Kritik zur Verwendung von Émile Durkheims religionssoziologischem Begriffsrepertoire in ritualtheoretischen Arbeiten zu Fußball..... | 103 |
| <i>Markwart Herzog</i><br>„Starke Empirie“ vs. „große Sozialkategorien“. Ein Kommentar zu Michael Wetzels Zweifel an Durkheims Kollektivität.....                                                                               | 127 |
| <i>Hans-Ulrich Probst</i><br>Zum Beitrag von Michael Wetzels: Überlegungen zur Bedeutung Emile Durkheims für die Ritual- und Religionsforschung.....                                                                            | 131 |
| <i>Michael Wetzels</i><br>Fußball als affektdramatisches Spektakel – Eine Replik auf Hans-Ulrich Probst und Markwart Herzog.....                                                                                                | 135 |
| <i>Hans-Ulrich Probst</i><br>Religiöse Sinndimensionen unter Fans: Fußball als gelebte Religion.....                                                                                                                            | 139 |
| <i>Markwart Herzog</i><br>Praktische Theologie sucht Anschluss an Populärkultur. Über Hans-Ulrich Probst, Religiöse Sinndimensionen unter Fans: Fußball als gelebte Religion.....                                               | 157 |

*Michael Wetzels*

|                                                                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Fußball als mein Leben und meine Religion – Eine Kommentierung des Artikels<br>„Religiöse Sinndimensionen: Fußball als gelebte Religion“ von Hans-Ulrich<br>Probst..... | 160 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

*Hans-Ulrich Probst*

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| Abschließende Kommentierung..... | 164 |
|----------------------------------|-----|

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| Die Autoren dieser Ausgabe..... | 167 |
|---------------------------------|-----|

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| Herausgeberinnen und Herausgeber 2023 bis 2026..... | 168 |
|-----------------------------------------------------|-----|

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| Call for Paper: Schwerpunktthema „Fußball und Krisen“..... | 170 |
|------------------------------------------------------------|-----|

# Willkommen im Kaffeehaus

Jochem Kotthaus

Peter Berger (2011: 58) wird wahrscheinlich nicht der Erfinder des „Kaffeehaus-Prinzips“ sein, aber möglicher Weise hat er den Namen geprägt. In seiner Autobiographie, kurz bevor er mehr als nonchalant eine Episode über die geschwellenen Hoden des Richard Neuhaus einstreut, berichtet Berger von seiner beliebtesten Arbeitsweise: Sammele man die richtigen Menschen zusammen und setze sie lange genug an einen Tisch, man kann annehmen mit genug Speisen und Kaffee, würden die Ergebnisse, so Berger, für sich sprechen. Sie seien immer interessant und anregend. In seinem Falle ist das durchaus so. Peter Berger war ein Vernetzer. Neben einem Stamm an bewährten und belastbaren Mitstreitern – Hansfried Kellner und Brigitte Berger kommen in den Sinn – suchte er projekt- und themenbezogen den Dialog mit einer Vielzahl unterschiedlicher Kollegen: so bspw. Pullberg, Neuhaus, später Huntington und Zijdeveld.<sup>1</sup> Mit all dem führte Berger eine Tradition fort, die er in Wien begründet sah, in einer Atmosphäre der Urbanität, Internationalität, Intellektualität und Liberalität (Pfadenhauer 2013).

Diese Ausgabe der Zeitschrift für Fußball und Gesellschaft entstand aus diesem Gedanken heraus, nicht in Wien, aber immerhin global und digital von San Francisco aus in Richtung Berlin, Tübingen und Irsee. Was wäre, so die Idee, wenn der innere Zusammenhang eines Themenhefts nicht durch die Herausgeberinnen und Herausgeber hergestellt würde – so wie dies in praktisch jeder (thematischen) Ausgabe jeden sozialwissenschaftlichen Journals vorgenommen wird –, sondern durch die Autoren selbst, und zwar indem sie sich miteinander über ihre Arbeit ins Benehmen setzen. Vielleicht ist es ganz richtig, hier nicht „auseinandersetzen“ zu schreiben, und somit den dialogischen, wohlwollend-kritischen und produktiven Charakter betonen zu wollen. Die Arbeiten an dieser Ausgabe begannen post-Covid im Spätsommer 2022. Zwar waren Reisen zu diesem Zeitpunkt wieder möglich, an eine wirkliche Situation, ein längeres Treffen, jedoch nicht zu denken. In Ermangelung einer echten, urbanen, physischen Ko-Präsenz, blieb die ursprüngliche Idee der Ausgabe bestehen: Experten und Kollegen zum Thema Religion sollten sich miteinander über deren Bedeutung im Fußball verständigen. Das Format dieser Ausgabe versucht ein Kaffeehaus-Gespräch nachzuvollziehen: Markwart Herzog, Michael Wetzels und Hans-Ulrich Probst unterhalten sich über Religion im Fußball, nehmen aufeinander Bezug, wobei der jeweilig besprochene Autor immer das letzte Wort behält. Was die Leserin und der Leser also mit diesem Heft erhalten, ist sicherlich nicht ein allumfassender lexikalischer Überblick über den Kontext von Fußball und Religion oder gar eine Antwort auf die Frage, ob und wie der professionelle Sport welche gesellschaftliche Funktionalität übernimmt, sozio-historisch stellvertretend oder zumindest zusätzlich zu jenen, die Religion ehemals inne hat(te). Es soll hier auch nicht versucht werden, eine Schneise durch funktionale, interaktionistische, kommunikationstheoretische, wissenssoziologische, theologische oder andere Aspekte des Diskurses zu schlagen. Wir wollen etwas großzügiger, weitreichender, ausladender und freier argumentieren.

Was also am Ende dieser Kaffeehaus-Ausgabe der Fußball und Gesellschaft bleibt, ist eine – auf das Format bezogen – etwas altmodische Idee der Verständigung über ein Thema.

1 Luckmann ist sicherlich ein Sonderfall, der in keine der beiden Kategorien passt.

Ob Berger von dieser Ausgabe begeistert gewesen wäre – wer kann es sagen. Sicher ist, dass er in seiner Autobiographie weder den Sport und schon gar nicht den Fußball ein einziges Mal erwähnt. Man wird ihm nicht Unrecht tun, wenn man annimmt, dass Bergers athletisches Interesse sich auf ein absolutes Minimum beschränkte: Er wird wohl von deren Existenz informiert gewesen sein. Ohne über seine Begeisterung spekulieren zu müssen, kann jedoch gesagt werden, dass diese Ausgabe von dem Versuch getragen ist, dem Kaffeehaus-Prinzip in Form einer Veröffentlichung gerecht zu werden.

## Literatur

Berger, Peter (2011): *Adventures of an Accidental Sociologist. How to Explain the World without Becoming a Bore*. New York: Prometheus Books.

Pfadenhauer, Michaela (2013): *The new sociology of knowledge: The life and work of Peter L. Berger*. New Brunswick: Transaction.

# Fußball – eine Weltreligion im 21. Jahrhundert

Markwart Herzog

Der vorliegende Beitrag vertritt die These, dass Fußball eine Religion sei. Diese Auffassung teilt er beispielsweise mit den Historikern Nils Havemann (2013: 343–352) und Moshe Zimmermann (2014; vgl. Herzog 2014b).<sup>1</sup> Zur Begründung der These ruft das erste Kapitel zunächst frühe Wortmeldungen in Erinnerung, die in diese Richtung weisen, unter anderem von Hans Seiffert, Siegfried Salomon und vor allem von Walther Bensemann. Nach einigen begriffsstrategischen Überlegungen werden neun Dimensionen untersucht, die in der Fußballreligion und anderen Religionen anzutreffen sind. Dabei geht es nicht um Analogien, sondern um Schnittmengen zwischen populärer und traditioneller Religion. Ein Resümee bringt diese Dimensionen auf den Nenner der Kontingenzbewältigung. Damit soll deutlich werden, dass Fußball zahlreiche Leistungen erbringt wie andere Religionen und deshalb mit guten Gründen zu diesen gezählt werden kann.

## 1 Walther Bensemann: Kriegstotengedenken und Sport-Religion

Der in den meisten Ländern der Welt überaus populäre Sport *Fußball* – als physische Praxis auf dem Platz, als Veranstaltungsformat des Freizeitkonsums und soziale Organisationsform – hat spätestens im ersten Viertel des 21. Jahrhunderts den Kurs eingeschlagen, sich zu einer Religion zu entwickeln, mit anderen Religionsgemeinschaften zu konkurrieren, aber auch zu kooperieren (dazu die diesbezüglichen Beiträge Gugutzer und Böttcher 2012). Tatsächlich sprechen zahlreiche Beobachtungen insbesondere auf dem Feld der Memorial- und Funnerealkultur dafür. Was den Fußballsport ebenso wie die Olympischen Spiele der Neuzeit (Coubertin 1949: 13) betrifft, so ist diese Auffassung keineswegs neu. Die von Hans Seiffert (1932) noch ironisch formulierte Vision vom Sport als „Weltreligion des 20. Jahrhunderts“ ist längst eine gesellschaftliche Realität, mit der es insbesondere den Anhängern der einzelnen Clubs bitter ernst ist. Der deutsch-jüdische Pionier des Fußballspiels und des Sportpreswesens Walther Bensemann, ‚Vater‘ zahlreicher deutscher Fußballvereine und Gründer der Fachzeitschrift *Der Kicker*, sah das ähnlich: „Der Sport ist eine Religion, ist vielleicht heute das einzige wahre Verbindungsmittel der Völker und der Klassen; seinem Gehalt nach national, seiner Form nach volksverbindend“ (Bensemann 1930).

Diese These wird im Internet und in der Fan-Literatur häufig kolportiert und immer wieder abgeschrieben – offensichtlich ohne Kenntnis des Originaltextes. Denn dessen Wortlaut wird nie richtig, immer ohne Nennung des Titels, ohne präzise Quellenangabe und aus dem Zusammenhang gerissen zitiert. Deshalb wurde in keiner bisher erschienenen Publikation, die sich darauf bezieht, jener totenkultische Kontext genannt, aus dessen Anlass

1 Der Verfasser des vorliegenden Beitrags bezog in früheren Publikationen eine andere Position (Herzog 2002: 23–32). Als ehemaliger Mitarbeiter von Wolfhart Pannenberg am Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität stand er damals noch unter dem Eindruck eines theologisch geprägten Religionsbegriffs. Kritik von Nils Havemann und Gespräche mit ihm und Moshe Zimmermann (Herzog 2014b) veranlassten ihn zu einer Kurskorrektur.

heraus Bensemann die Aussage traf. Seine Religionsthese ist aufs Engste verbunden mit dem Schützengrabenerlebnis des Ersten Weltkriegs, dem bürgerlichen Gräberkult und der Bewunderung von „Tapferkeit und Opfersinn“ (Bensemann 1930) der Frontsoldaten. Dabei bezog er sich auf das feierliche Gedenken der Kriegstoten im Rahmen der IV. Internationalen Meisterschaften der Studenten (Studenten-Olympiade oder Universiade) in Darmstadt, die im August 1930 mitsamt einer emotional erhebenden Fahnenweihe im dortigen Hochschulstadion am Lichtwiesenweg ausgetragen wurde (zur Trauerfeier Gläser 1930).

Der ungekürzte Abschnitt über die Sport-Religion in diesem in der Fachzeitschrift *Der Kicker* unter der Überschrift „Darmstadt. In memoriam“ (Bensemann 1930) veröffentlichten Aufsatz lautet wie folgt:

Der Sport ist eine Religion, ist vielleicht heute das einzige wahre Verbindungsmittel der Völker und der Klassen; seinem Gehalt nach national, seiner Form nach volksverbindend. Am besten haben das die begriffen, die nicht mehr aus dem Kriege zurückkehrten, und wir wissen, daß eine große Geisterarmee segnend über den Bannern schwebte, die sich in Darmstadt über der symbolischen Grabstätte der Gefallenen senkten. Hätte in jenem schönen und freundlichen Stadion kein Wettkampf stattgefunden, dann würde sich doch der Aufmarsch jener Tausendschaft aus 30 Ländern gelohnt haben, nur jener weihevollen Stunde wegen, in der junge, lebenssprühende und intelligente Bürger der großen europäischen Hochschulen der gemeinsamen Bewunderung von Tapferkeit und Opfersinn huldigten. Diese Fahnenweihe hatte nichts kitschiges [sic!] an sich. Sie war schlicht und erhebend.

Bensemann formulierte seine These vom Sport als Religion im Kontext eines von Athleten aus 33 Nationen Europas zelebrierten Gedenkens der Gefallenen des Ersten Weltkriegs. Die Beteiligung der Bevölkerung an allen Einzelveranstaltungen war enorm groß; teilweise reichten die Kapazitäten des neuen Stadions kaum aus. In den sportlichen Wettbewerben errangen die deutschen Athleten „den Gesamtsieg in der Mannschaftswertung“ (Buss 1975: 90).

Was Bensemann ausblendet, ist der ausgesprochene Fußballfanatismus, der bereits zu seiner Zeit grassierte. Für die Intensität der Anhänglichkeit an den eigenen Verein und die daraus entspringenden, teils sehr destruktiven Verhaltensweisen hat sich der vom lateinischen *fanum* (Tempel, Heiligtum, heiliger Bezirk etc.) abgeleitete Terminus „Vereinsfanatismus“ eingebürgert. Gewiss verbindet der Fußball die gesellschaftlichen Schichten und Klassen eines Landes, etwa durch die Identifikation mit der Nationalmannschaft, vielleicht auch die Völker Europas bei internationalen Wettbewerben, aber in der Konkurrenz der Vereinsmannschaften auf dem grünen Rasen und deren Anhängerschaften auf den Rängen manifestiert er sich oft nicht als soziales Verbindungs-, sondern als Trennungsmittel. Rohe Gewalt in den Stadien und die fehlende Bereitschaft der Spieler und Funktionäre, Entscheidungen des Schiedsrichters oder der Sportgerichte zu akzeptieren, war damals weitaus virulenter als heute im westeuropäischen Fußball des 21. Jahrhunderts (Oswald 2008: 211–299). Es galt die Devise „Erfolg um jeden Preis!“

Siegfried Salomon, ein Mannschaftsarzt und Multifunktionär des FSV Frankfurt, der unter anderem Schriftleiter des Mitgliederzeitung und verantwortlich für die Presse- und Öffentlichkeitsarbeit war, führte bittere Klage über rohes Spiel, das auf nichts anderes abziele, als den Gegner „kampfunfähig“ zu machen. Zudem distanzierte er sich aus sportärztlicher Sicht von dem damaligen Spielsystem, das den Spitzenmannschaften, auf Kosten der Gesundheit der Spieler, zu viele Begegnungen zugemutet habe (Salomon 1926). Vor diesem Hintergrund kritisierte er, dass „die mächtige Ausbreitung des Sportgedankens in der ganzen Welt den Menschen geradezu als ein Erlöser“ (Salomon 1927: 5) erscheine. Das ging Salomon zu weit. Aus seiner Perspektive diene der Sport vielmehr einem ganz profanen Ethos, ins-

besondere der Erziehung zu Unterordnung und Gemeinsinn, er beuge den Lasten des Konsums von Alkohol, Nikotin und Sex vor, sei generell eine Vorübung für den beruflichen Lebenskampf und die Entbehrungen, die er mit sich bringe (Salomon 1927).

## 2 Terminologische Weichenstellungen

Der vorliegende Beitrag verzichtet darauf, einen wissenschaftstheoretisch ausgefeilten Begriff der Religion zugrunde zu legen. Je nach akademischer Disziplin sind die Definitionen nämlich Legion. Noch nicht einmal jene Fachrichtung, deren Bezeichnung nahelegt, dass sie es eigentlich wissen müsste, die Religionswissenschaft, kann weiterhelfen, kennt sie doch eine unüberschaubare Vielfalt von Begriffen und Definitionen von „Religion“ (dazu bspw. Stietencron 1993; Hildebrandt und Brocker 2008; Antes 1978; Antes 2004).

Auch die Theologie vermag keine Orientierung zu bieten, es sei denn, man entscheidet sich für eine der vielen miteinander konkurrierenden Begriffsbestimmungen. „Unterbrechung“ sei die kürzeste Definition von Religion, formulierte der 2019 verstorbene katholische Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz. Unterbrechungen zögen sich wie ein roter Faden durch die Religionen: buddhistische Meditation, sonntäglicher Kirchgang, monastisches Chorgebet, jüdischer Sabbat, muslimischer Ramadan lassen innehalten, während der Sinn von Unterbrechung für Metz vor allem das Durchbrechen bürgerlicher Selbstzufriedenheit im Sinn der von ihm vertretenen politischen Theologie meinte (Metz 1981). Anders als der marxistische Philosoph Ernst Bloch, der in seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* auf die Dynamik eines Transzendierens ohne Transzendenz setzte, das die Geschichte der Menschheit vorantreibe, war Hoffnung für Metz ein Transzendieren mit Transzendenz: ein Überschreiten in das Reich eines jenseitigen Gottes, der aber zugleich immer schon präsent sei. Andere Richtungen kirchlicher Theologie, wie im Protestantismus vor allem die Dialektische Theologie, sahen in den Religionen dagegen reines Menschenwerk, ein der Offenbarung im Wort Gottes diametral entgegengesetzt Anderes (dazu bspw. Brück 1979: 27–45).

Methodisch verlässt der vorliegende Beitrag den Binnenraum dieser theologisch-kirchlichen Kontexte; er schließt stattdessen an Hubert Knoblauchs sozialwissenschaftliches Konzept „populärer Religion“ an, das auch kulturelle Phänomene wie die Verehrung von Filmschauspielern, Kunstmalern und Musikern sowie von Politikern umfasst. Hierbei handelt es sich um Manifestationen der Kunstreligion und der politischen Religion, deren Anhänger in bestimmten Künstlern und Politikern verehrungswürdige ethische Vorbilder oder machtvolle Retter erblicken. Knoblauchs Konzept folgend, setzt dieser Beitrag einen „entgrenzten breiteren Begriff der Spiritualität“ voraus und erkennt im Fußballsport eine populäre Religion, die eine „Schnittmenge zwischen populärer Kultur und Religion“ bildet (Knoblauch 2009: 79; Knoblauch 2012).

Nachfolgend werden in diesem Sinn neun Dimensionen genannt, die sich in den meisten, „Religion“ genannten gesellschaftlichen Subsystemen finden lassen dürften: Gemeinschaft und Vergemeinschaftung (keiner ist allein für sich religiös), Ritual, Heiligenverehrung und Reliquienkult, Ethos und Moral, Orientierung und Sinnstiftung, Erinnerungskultur, Toten- und Bestattungskult, Welterklärung, Wallfahrtswesen. Diese Dimensionen lassen sich zusammenfassend, als Resümee, auf den Nenner „Kontingenzbewältigung“ bringen.

### 3 Dimensionen der Religion Fußball

#### 3.1 Gemeinschaftsbildung

Keiner treibt Sport ausschließlich für sich allein. Das gilt auch für radikale Einzelgänger wie Alex Natan, der sich jeder ideologischen oder gesellschaftspolitischen Vereinnahmung des Sporttreibens spröde verweigerte (Schiller 2022: 316–325). Aber auch er musste Technik und Taktik von anderen erlernen, und zwar im Verein. Im Wettkampf sind es Gemeinschaftserlebnisse, die ein Team konstituieren – nicht nur bei den Mannschafts-, sondern auch bei den Individualsportarten: Die aktiven Athleten haben Trainer, Berater und sind auf die Organisation der Sportveranstaltungen angewiesen. Das passive Miterleben von Wettkämpfen konstituiert die Gemeinschaften der Anhänger einzelner Athleten und ganzer Mannschaften. Auf diesem Weg entstehen die Fan-Gemeinschaften, für die der jeweilige Sportverein oder ein einzelner Sportstar den Mittelpunkt ihres Lebens zu bilden vermag. Die Identifikation mit einem Fußballclub und dessen Spielern und deren Kraft zur Gemeinschaftsbildung wird durch administrative Strukturen begünstigt. Das Fußballspiel wird nicht nur von Mannschaften gespielt, sondern auch in juristisch definierten Gemeinschaften bzw. Körperschaften organisiert und von einem Regelwerk normiert streng überwacht ausgetragen. Die überwiegende Zahl der Fußballspieler ist Mitglied in einem Verein oder Club; die Vereine firmieren als korporative Mitglieder nationaler Verbände, die wiederum Kontinentalverbänden angehören und diese dem Weltsportverband FIFA. – „You’ll never walk alone“ singen nicht nur die Fans im Stadion an der Anfield Road.

Die Mitgliederzeitschrift des Fußballsportvereins Frankfurt sah im Jahr 1926 vor dem Hintergrund der Entwicklung des Sports zu einem Massenphänomen eine neue, von *beiden* Geschlechtern gebildete „Generation des Sports“ (Anonym 1926) heranwachsen. Heute ist diese Sicht auf die gemeinschaftsbildende Kraft sportlicher Betätigung ein Thema der kulturhistorischen Forschung. So interpretiert Wolfram Pyta (2009: 17) unter demselben Begriff, „Generation Sport“, die „generationskonstituierende Kraft“, die von der Faszination sportlicher Körpererlebnisse ausgeht. Für den Stuttgarter Historiker zeigt sich die „Potenz zur generationellen Vergemeinschaftung“ gerade in dieser neuen Sportgeneration der zwischen 1905 und 1915 Geborenen.

Dabei firmiert vor allem der Verein als ein eminent wichtiger Bezugspunkt der Identifikation. Anders als in den Zeiten von Fritz Walter oder Uwe Seeler sind die Einzelspieler heute nur noch ausnahmsweise echte Konstanten im schnelllebigen, durchkommerzialisierten Profifußball. Echte Traditionsvereine definieren sich denn auch über andere Faktoren wie etwa Symbolik und Farbe ihrer Embleme und ihrer Maskottchen, die in der Welt der Fans von Kindesbeinen an einen dauerhaften Wiedererkennungswert garantieren und einen intensiven Sympathiefaktor darstellen: Zebra (MSV Duisburg), Geißbock (1. FC Köln), Löwe (TSV München von 1860), Roter Teufel (1. FC Kaiserslautern) etc. Mit Maskottchen in der Gestalt von Plüschtieren, Straplern und Schnullern in Vereinsfarben geht der Fußball eine Symbiose mit der Babybedarfs- und Spielzeugkultur ein, die sich schon im Kindesalter identifikationsstiftend auswirken und nachfolgende Generationen für die Vereinsgemeinschaft gewinnen soll. Hier konstituiert sich eine symbolische Kontinuität, die den gesamten Lebenslauf eines Fans zu prägen vermag, und zwar auch über die Schwelle des Todes hinaus, wie Trauerrituale der Anhänger und Angebote des Bestattungsgewerbes (vereinsbezogene Themenbestattungen, Urne oder Sarg in Vereinsfarben etc.) eindrucksvoll belegen.

### 3.2 Rituale

Das Wörterbuch *Duden* nennt zwei Bedeutungen für das Substantiv Ritual. Die erste ist insofern enger gefasst als die zweite, als sie sich auf den Kult der römisch-katholischen Kirche bzw. traditionelle religiöse Kulte in einem weiteren Sinn bezieht. Demzufolge zerfällt sie in zwei Unterbedeutungen: eine „schriftlich fixierte Ordnung der (römisch-katholischen) Liturgie“ bzw. die „Gesamtheit der festgelegten Bräuche und Zeremonien eines religiösen Kultes“. Die zweite Bedeutung ist weiter gefasst, setzt keinen kirchlich-konfessionellen Rahmen voraus: ein „wiederholtes, immer gleichbleibendes, regelmäßiges Vorgehen nach einer festgelegten Ordnung“ (Duden online 2023). Nun werden in der Weltreligion Fußball zahllose Rituale praktiziert, von den Spielern und den Fans gleichermaßen. Fußballfans und -spieler kreieren Rituale, mit denen sie das Geschehen auf dem Platz magisch zu beeinflussen suchen (Morris 1981: 150–154). Sich das Trikot immer wieder in einer bestimmten Art und Weise anzuziehen oder die Schuhe nach einem festgelegten Handlungsmuster zu binden, Talismane zum Spiel und auf den Platz mitzunehmen, sich vor wichtigen Wettkämpfen eine bestimmte Anzahl von Tagen lang nicht zu rasieren oder in der Halbzeitpause mit den Kameraden einen Kreis zu bilden, alles das sind Rituale, die mehr oder weniger magisch Einfluss auf das Spielgeschehen zu nehmen suchen (Bromberger 1995: 319–346). Sie entsprechen der im *Duden* genannten zweiten Bedeutung des Begriffs Ritual.

Mit dem Ziel, sportlich erfolgreich zu sein, integrieren Spieler und Mannschaften gelegentlich kirchliches Zeremoniell in ihr fußballreligiöses Verhalten. Vom SV Wacker Burghausen sind Mannschaftswallfahrten nach Altötting ebenso überliefert, um für den Klassenerhalt zu danken oder von der Schwarzen Madonna Hilfe im Abstiegskampf zu erbitten (Queckenstedt 2014: 33), wie Fans in Stadionkapellen für den Erfolg einer Mannschaft ihres Vereins vor dem Spiel beten und Votivkerzen anzünden.

Auch andere Rituale tragen zur Vergemeinschaftung der Fans bei: etwa das Absingen der Vereinshymne vor dem Spiel, die Mitteilung von Botschaften und Bekenntnissen in Gestalt von Choreografien, die unter anderem an besondere Ereignisse der Geschichte des eigenen Vereins oder an herausragende Spieler erinnern.

### 3.3 Heiligenverehrung und Reliquienkult

Besonders erfolgreiche Spieler genießen in der Weltreligion Fußball den Status von Heiligen, werden in der Boulevardpresse als Götter oder Erlöser bezeichnet, von den Fans als solche angehimmelt. Die Beispiele hierfür sind ebenso Legion, wie es einen ausgesprochenen Reliquienkult um Gegenstände aus dem persönlichen Besitz besonders erfolgreicher Spieler gibt (Thoma 2006).

Das Sammeln der Fanartikel, das die Vereine durch Merchandising und Licensing betriebswirtschaftlich nutzen, geht nahtlos über in die Versteigerungen von Auktionshäusern, die (un)signierte Fußbälle und Tickets, Shirts und Trikots, Pokale und Medaillen, Autogrammkarten, Stadionprogramme und andere „objets trouvés“ als „Reliquien“ unter den Hammer bringen. Sotheby's hat sich auf die Verbindung von Sport und Kunst, Christie's mehr auf Sportmemorabilien spezialisiert. Die Sammelkulturen haben sich je nach den favorisierten Sportarten, Veranstaltungstypen und Sporttraditionen der einzelnen Länder ausdifferenziert. In Deutschland erzielt der Volkssport Fußball die vergleichsweise besten Umsätze; es handelt

sich nach wie vor um „ein Randgebiet mit enormem Potential“ (Eggers 2001). Alte Stadionzeitungen und Spielprogrammhefte, Spielertrikots und Wimpel, Autogrammkarten und Vereinsschals, Tickets und Pokale sind zu einer echten Geldanlage geworden. Die Londoner Sonntagszeitung *The Observer* empfahl im Mai 1999, verschwitzte Trikots von Fußballstars zu ergattern, sie von der Waschmaschine fernzuhalten und abwarten – der finanzielle Wert vermehre sich ohne Zutun von allein (Herzog 2002: 25–27).

### 3.4 Ethos und Moral

Der in Vereinen und Verbänden organisierte Sport hat sich von Anfang an zu Werten und Tugenden bekannt. Dabei können zwei unterschiedliche moralische Richtungen unterschieden werden. *Zum einen* handelt es sich um ein sekundär und von außen an den Sport herangetragenethos, mit dem vor allem Funktionäre wie Carl Diem oder der oben zitierte Siegfried Salomon im Wilhelminischen Kaiserreich und der Weimarer Republik für den Sport um gesellschaftliche Anerkennung warben: Volksgesundheit, Manneszucht, Wehrrertüchtigung, Jugenderziehung, Unterordnung, Disziplin etc. Wie stark die vom organisierten Sport hochgehaltene Moral vom jeweiligen Zeitgeist abhängig ist und sich mit dem gesellschaftlichen Wandel ändert, zeigen die Diskussionen im 21. Jahrhundert, die auf ganz andere ethische Imperative setzen. So findet sich in § 8 des Leitbilds des FC Gelsenkirchen-Schalke 04: „Von uns Schalkern geht *keine Diskriminierung oder Gewalt* aus. Wir zeigen *Rassismus* die Rote Karte und setzen uns *aktiv* für Toleranz und Fairness ein“ (FC Schalke 04 2012/15). Auch der wie ein Mantra viel beschworene „Kampf gegen rechts“ gehört vor allem in aktiven Fanszenen und Ultragruppierungen ebenso dazu wie antidiskriminatorische und rassismuskritische Medienkampagnen der FIFA (2020).

*Zum anderen* bezieht sich das Schalke-Leitbild unter § 9 auf ein sportimmanentes Ethos, das keinen gesellschaftspolitischen Mehrwert zu erbringen verspricht: „Unser gemeinschaftliches Ziel ist der *sportliche Erfolg*“ (FC Schalke 04 2012/15). Dieser wird durch Leistung erzielt. Hierfür ist es irrelevant, welche Hautfarbe die Spieler haben, aus welchem Land sie stammen oder welcher Religionsgemeinschaft sie angehören. Es zählt allein die Leistung – durchdrungen von dem Ethos der Fairness, das im Gegner keinen Feind sieht, sondern ihn als Kooperationspartner respektiert. Ohne durch Regeln der Fairness gebändigte Gegnerschaft kein sportlicher Wettkampf. Schließlich sind es die Gegner, die gemeinsam an der „Hervorbringung von Sportereignissen als ästhetischen Werken (Sportwerken)“ (Güldenpfennig 2009: 20, siehe auch 88) beteiligt sind. Das Streben nach dem Sieg und nach Rekorden allein durch Leistung im fairen, friedlichen Wettkampf ist das „Weltethos“ des globalen Sports. Ihm sind alle Athleten verpflichtet; es einigt sie so wie der von Hans Küng (1990) „Weltethos“ genannte Grundkonsens, der von den Angehörigen aller Religionsgemeinschaften und auch von nicht religiösen Menschen als Basis einer humanen Weltordnung anerkannt werden könne.

### 3.5 Orientierung – Sinnstiftung – Identifikation

Dass Menschen in so großer Zahl einem der vielen Fußballvereine als Mitglieder angehören oder sich ihnen zumindest als Anhänger verbunden fühlen, ist einerseits mit den nachlas-

senden Bindungskräften der traditionellen kirchlichen Glaubensgemeinschaften und der nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa schwindenden nicht nur kirchlichen, sondern auch politischen Milieus zu erklären, andererseits mit der Fähigkeit des weltanschaulich, politisch und religiös-konfessionell neutralen Vereinsfußballs, Menschen aus allen Schichten eine Heimat zu geben, Personen jedweden Geschlechts, jeder Weltanschauung, Religion, Konfession oder politischen Überzeugung anzusprechen.

Gemäß der Formel „Fußball ist unser Leben!“ vermag der Vereinsfußball dem gesamten Daseinsvollzug „von der Wiege bis zur Bahre“ Beheimatung und spirituelle Bedeutung zu verleihen. Parallel zu kirchlichen, politischen, künstlerischen und anderen Lebensentwürfen stiftet er eine eigene, überindividuelle Sinnordnung, in der sich die Einzelnen verortet und aufgehoben, beheimatet und vergemeinschaftet erfahren. Für den Fußballfan ist die Frage „Wozu bin ich da auf Erden?“ klar und eindeutig, aber anders als im Katechismus der katholischen Kirche beantwortet. Vereinsgemeinschaften sind Bekenntnisgemeinschaften.

Aufgrund der für viele Anhänger enormen spirituellen Bedeutung des Vereinsfußballs kommt es nicht von ungefähr, dass sich, wie der Sportjournalist Christoph Biermann gezeigt hat, pro Woche 40 bis 50 Menschen mit ihren Sorgen und Nöten und in existenziellen Krisen an den FC Gelsenkirchen-Schalke 04 wenden. Deshalb wurde, gleichsam als „Diakonie oder Caritas von Schalke“ (Biermann 2014: 229), die vereinseigene Stiftung „Schalke hilft gGmbH“ gegründet, um eine Art Fußballseelsorge und Lebenshilfe zu gewährleisten. Das Leitbild des FC Gelsenkirchen-Schalke 04 ist – in Analogie zu dem Slogan „Fußball ist unser Leben“ – überschrieben mit „FC Schalke 04. Wir leben dich“ (FC Schalke 04 2012/15). Demzufolge gehört der Verein nicht etwa nur zum Leben eines Fans wie Arbeit, Essensgewohnheiten, Partner, Ehe oder Familie. Die Überschrift geht weit darüber hinaus. Schalke zu leben – nicht etwa wie ein Gegenüber zu lieben –, bedeutet eine Hingabe an den Verein, die wie in der mystischen Erfahrung das Subjekt, mithin die Subjekt-Objekt-Beziehung überhaupt, komplett zu absorbieren bzw. aufzuheben beansprucht.

Für die Fanszenen vermittelt das Spiel mit dem runden Leder eine die Alltagsnormalität transzendierende Sinndimension, die sie gerne in einer Terminologie zur Sprache bringen, die auch in anderen Religionsgemeinschaften gebräuchlich ist. Häufig sind sie in die Sprachform des Bekenntnisses gekleidet. So findet sich auf dem Umschlag eines Schulheftes, das im Vereinsmuseum des 1. FC Kaiserslautern ausgestellt wird, das Bekenntnis „FCK ist meine Religion“. Fans des FC Gelsenkirchen-Schalke 04 lassen sich in Königsblau das Vereinslogo mit dem Schriftzug „Eine Liebe die niemals endet“ auf die Schulter tätowieren. Beispiele dieser Art, die eine räumliche und zeitliche Entgrenzung formulieren, lassen sich beliebig vermehren, so etwa am Beispiel der Inschriften auf Gedenksteinen („commemorative bricks“) an den Stadionwänden britischer Fußballclubs (Herzog 2013b). Im Medium dieser Steine konstituiert sich eine symbolische Ordnung, die es den Fans ermöglicht, sich mit wichtigen Daten und Stationen ihrer eigenen Biografie (Eheschließung, Geburtstage der Kinder, Todestage der Eltern etc.) in die Geschichte ihres Clubs einzuschreiben und für immer nicht nur mit dieser verbunden zu bleiben, sondern auch mit den Lebenswegen anderer Fans in den jeweiligen Fußballclub-Familien. In derartigen Stein gewordenen Zeugnissen und Bekenntnissen wird deutlich, dass die Fußballclubs mit ihrer Geschichte die transzendenten Bezugspunkte der Fans sind – mehr noch als die Spieler, die von Saison zu Saison wechseln.

### 3.6 Erinnerungskultur

In Deutschland nehmen seit der Jahrtausendwende die Vereinsgeschichte und Erinnerungskultur (allgemein zum Thema Erinnerungskultur Assmann 2014) einen hohen Stellenwert in den aktiven Fanszenen ein. Fans und Fanclubs sind auf ganz unterschiedlichen Ebenen Akteure der Erinnerungskultur des Fußballsports. Auch bei strittigen Themen wie etwa der NS-Zeit ist eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen Fans und Vereinsvorstand mittlerweile selbstverständlich. So waren es Anhänger, die beispielsweise beim 1. FC Kaiserslautern und FC St. Pauli oder bei der SG Eintracht Frankfurt die Geschichte ihrer Clubs in der Zeit des „Dritten Reichs“ recherchierten, publizierten und dabei von den Vereinen unterstützt wurden (Blaschke 2011: 177–185). Auch in Museen und Archiven spielt das ehrenamtliche Engagement der Fans eine zunehmend wichtige Rolle. Paradebeispiele für eine derartige „Memorialkultur von unten“ (Hebenstreit 2012: 145–147) sind ebenfalls die SG Eintracht Frankfurt (Thoma 2013) und der 1. FC Kaiserslautern (Herzog 2015a: 77 f.).

Zu einem unverzichtbaren Bestandteil der von den Fans entwickelten Erinnerungskultur des Fußballsports haben sich verschiedene performative Praktiken entwickelt. In Gedenkturnieren, rituell gefeierten Vereinshymnen, choreographierten Ritualen und anderen sozialen Praktiken erleben sich die Fans zusammengeschweißt zu einer klar abgegrenzten Gruppe, die eine „rückhaltlose Übergabe der eigenen Person an eine quasi kultische Gemeinschaft“ (Bering 2007: 460) fordert. Als besonders kreativ erweisen sich Fangruppierungen mit Inszenierungen im Stadion, die häufig vereinshistorische Geschehen aufgreifen und dem Publikum in Erinnerung rufen. Sie kreieren ritualisierte Praktiken und visuelle Medien des Gedenkens, insbesondere Stadionchoreographien, die zu besonderen Jubiläen an herausragende Erfolge oder Stars von einst erinnern. Bei tragischen Ereignissen wie Stadionkatastrophen von Hillsborough im Jahr 1989 (Eyre 2013) oder dem (Frei-)Tod einer populären Spielerpersönlichkeit wie der bei Hannover 96 spielende Robert Enke im Jahr 2009 (Queckenstedt 2013; Sammet und Gärtner 2012) verwandeln die Fans die betroffenen Stadien in wahre Kultstätten kollektiver Trauer und Erinnerung, um ihren Gefühlen auf expressive Weise Ausdruck zu verleihen.

### 3.7 Toten- und Bestattungskult

Diese Erinnerungskultur der Fußballclubs und der Anhänger ist eng verknüpft mit sozialen Praktiken und Ritualen einer Bestattungskultur, die aus der bürgerlichen Sepulchralkultur übernommen, aber auch abgewandelt, transformiert oder neu geschaffen werden. Vor allem aus kirchlichen Kreisen heraus wird immer wieder der Einwand erhoben, der organisierte Fußball sei nicht in der Lage, existenzielle Krisen zu bewältigen oder auf seelische Notlagen zu reagieren – und sei deshalb keine Religion. Fußballclubs, -spieler und -fans scheinen nach wie vor auf bereichsspezifische Leistungen der Kirchen vor allem dann angewiesen zu sein, wenn es in Ausnahmesituationen darum geht, „the ultimate questions about the meaning of life and life after death“ (Eyre 2013: 176; dazu Herzog 2002: 23–32) zu klären und zu beantworten. Das zeigt sich beispielsweise nach Stadionkatastrophen mit zahlreichen Toten (Morris 1981: 272–279), bei deren Bewältigung die betroffenen Fußballclubs mit den Kirchengemeinden vor Ort und deren Vertretern kooperieren. Hierfür brauche es, wird behauptet, die Religion, die Kirchen und deren Serviceangebote. Aber grundsätzlich verfängt dieses

Argument nicht. Die bereits genannte Stiftung „Schalke hilft gGmbH“ beweist, dass das Personal von Fußballclubs mit Situationen konfrontiert wird, mit denen auch die Seelsorger der Kirchen angesprochen werden könnten.

Das gilt nicht zuletzt auch für existentielle Nöte wie schwere Krankheit, Sterben und Tod im Alltag der Fans. Hier profitiert die Religion Fußball von neuen, „alternativen“ Trends in der europäischen Erinnerungs- und Bestattungskultur, die in den 1990er Jahren begann, eingespielte Standards zu Gunsten von Individualisierung und Pluralisierung hinter sich zu lassen. Sie schaffen für die Angehörigen unterschiedlichster gesellschaftlicher Gruppen und Subsysteme spirituelle Räume, symbolische Ordnungen und rituelle Praktiken, um post-mortale Zugehörigkeit sichtbar zu machen: besondere Gräberfelder auf kommunalen Friedhöfen für viel zu früh oder tot geborene Kinder („Sternenkinder“), die früher in anonymen Sammelgräbern verschwanden, oder für AIDS-Tote. Ganz neu sind diese Sondergrabfelder und -bestattungen allerdings nicht; die Anlage von Friedhöfen oder Grabfeldern für Soldaten, Seuchentote, Diakonissen oder namenlos in der Nordsee Ertrunkene datieren viel weiter zurück. Neueren Datums indes sind die auf Initiative von Fußballclubs und Fans, Friedhofsverwaltungen und Bestattungsunternehmen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts in Europa und Südamerika entstehenden Fanfriedhöfe (Einzelbelege zum Folgenden in: Herzog 2013a; Herzog 2015b), etwa in Amsterdam-Watergraafsmeer, Hamburg und Fürth oder in der ehemaligen Bauernschaft Sutum (Gelsenkirchen-Beckhausen), in Buenos Aires oder im Umfeld britischer Fußballstadien (Leicester). Diese Friedhöfe werden angelegt, um den Fans, Sporttreibenden und Funktionsträgern einen Kontext zu bieten, in dem sie über den Tod hinaus dem eigenen Verein verbunden bleiben. Das Leben, das der Fußball für viele Anhänger *ist*, erstreckt sich über die Grenze des Todes hinaus. Auf dem Schalke-Friedhof finden verstorbene Anhänger die letzte Ruhe gemeinsam mit dem dort ebenfalls beigesetzten legendären Offensivspieler Adolf „Ala“ Urban, der 1943 im Krieg gefallen ist, nachdem er mit den Königsblauen fünf Deutsche Meisterschaften gewonnen hatte (Herzog 2020).

Bereits im Jahr 1927 hatte der Journalist und Publizist Kurt Tucholsky dieser in der deutschen Vereinskultur tief verwurzelten Sehnsucht, dem Herzensverein auch im Tod und über ihn hinaus verbunden zu bleiben, in dem Gedicht „Das Mitglied“ Ausdruck gegeben: „Hier lebe ich. / Und will auch einst begraben sein / in mein' Verein.“ (zit. in Herzog 2013a: 58)

Ganz offensichtlich bietet der Fußball keine theoretischen Antworten auf die „letzten Fragen“ des Menschseins, vor allem angesichts des Todes, aber die Memorial- und Sepulkralkultur der aktiven Fanszenen und der Fußballclubs pflegen Trauer- und Gedenkrituale, die existenzielle Verlusterfahren bewältigen helfen. Bei den Bestattungen von Fußballfans konstituieren sich die anwesenden Trauernden als Ritualgemeinschaften, indem sie die Vereinshymne absingen, sich in selbst gemachten „Kutten“ zeigen, Vereinseembleme tragen, die verstorbenen Kameraden mit speziellen Grabbeigaben, Fanartikeln und sonstigen Devotionalien verabschieden, die Hinterbliebenen trösten, stützen und stärken. Wenn es sich um Anhänger handelt, die in den Fanszenen weithin bekannt sind, oder um populäre Spieler, werden Trauer und Abschied auch in der Öffentlichkeit des Stadions symbolisch inszeniert, etwa mit Choreografien oder auf Bildschirmen eingeblendeten Fotos oder mit den Ritualen der Schweigeminute und des Minutenapplaus’.

Fußballvereine funktionieren nicht nur über die oben genannte generationale Vergemeinschaftung („Generation Sport“), sondern konstituieren sich auch als transgenerationale Gemeinschaften. Gerade in der Bestattungskultur wird das anschaulich, wenn Leistungsträger

einer glorreichen Vergangenheit mit Anhängern desselben Vereins im 21. Jahrhundert gemeinsam auf dem Vereinsfriedhof die letzte Ruhe finden. Dieser Aspekt der Transgenerationalität lässt sich nicht zuletzt auch auf Fotos in Erinnerungsalben nachvollziehen, die von aktiven Mannschaften vor Denkmälern gemacht wurden, die an die im Ersten Weltkrieg gefallenen Mitglieder des Vereins erinnern (Herzog 2005: 185–192). Fußballclubs sind Gemeinschaften der Lebenden und der Toten.

### 3.8 Welterklärung – Weltbild

Zu den von Religionen erbrachten Leistungen gehören Erzählungen, mit denen die Gründung der Welt in Worte gefasst wird. Oder doch zumindest Teilerklärungen, die zumindest zur Darstellung bringen, wie die eigene Gemeinschaft von einem Stifter etabliert wurde. Viele dieser Erzählungen fallen unter die Kategorie „Mythos“. Vor allem in kirchlichen Kreisen wird gelegentlich bestritten, dass der Fußball die Welt zu erklären vermöge, diesen Anspruch auch gar nicht erhebe und deshalb keine Religion sei. Jedoch trifft auch dieser Einwand nicht zu. Denn wenigstens Teilerklärungen für wesentliche Charakteristika von Fußballclubs sind überliefert. Dazu gehören vor allem Erzählungen, die teils kontrafaktische Annahmen enthalten, also in die Gruppe der Mythen fallen und zum Arsenal des Glaubens der Fans gehören (Herzog 2015c). In der Sporthistoriografie viel diskutiert werden in diesem Sinn die Konstruktionen des FC Gelsenkirchen-Schalke 04 als „Kumpel- und Malocher-Club“ (FC Schalke 04 2012/15) bzw. „Arbeiter-Verein“ oder des Deutschen Fußball-Bundes in der Nachkriegszeit als in der Wolle gefärbter Verband unverbesserlicher Altnazis (Havemann 2013: 239–264). Auch Opfernarrative wie das vom FC Bayern München und ihm geneigter Medien über Jahrzehnte gepflegte Selbstbild eines politisch widerborstigen und deshalb von den Nationalsozialisten systematisch schikanierten „Judenclubs“ (Herzog 2021b) oder des FC Barcelona (Ackermann 2015: 146–147) als in der Konkurrenz mit Real Madrid unterdrückten Sportvereins sind zu den politischen Gründungsmythen dieser Organisationen zu rechnen. Wer sie anzuzweifeln wagt, muss mit massiver Gegenwehr rechnen, weil er Überzeugungen in Frage stellt, die von den jeweiligen Bekenntnisgemeinschaften für absolut und unantastbar gehalten werden.

Weit über diese partikularen Identitätskonstruktionen hinausgehend, argumentiert der US-amerikanische Journalist Franklin Foer in *How Soccer Explains the World* mit der Kraft des Fußballs als globalem Medium, mit dem sich die ökonomische und politische Geschichte der Globalisierung in ihrer Spannung zur Renaissance des Nationalismus erklären lasse (Foer 2004). Ihm zufolge erklärt Fußball zumindest teilweise die Welt. Im selben Jahr, in dem Foer Fußball als „Theorie der Globalisierung“ herausstellte, publizierte Klaus Theweleit, Professor für Kunst und Theorie an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Karlsruhe, das Buch *Tor zur Welt*, in dem er Fußball als „Realitätsmodell“ vorstellte (Theweleit 2004). Beide Werke bieten keine exaltierten Thesen, sondern schildern ernsthaft und *en détail* das hermeneutische Potential des Spiels mit dem runden Leder zur verstehenden Aneignung der uns umgebenden Lebenswelt. Zur „Welterklärung“ vermag der organisierte Fußball demzufolge durchaus etwas beizutragen – zumindest aus der Perspektive von Fachleuten, die das Spiel und seine Kultur in diesem Sinn zum Sprechen bringen. Der immer wieder bemühte Slogan vom „Spiegel der Gesellschaft“ benennt Fußball als ein Prisma, durch das sich der den Sport umgebenden Lebenszusammenhang erschließen lässt.

Und durch die Kartierung der Sportanlagen und Stadien, in denen die Spiele ausgetragen werden, zu denen die Fans pilgern, entsteht ein ganzes Weltbild, das gesättigt ist mit Erinnerungen an Erlebnisse – vor Ort oder vermittelt durch die Medien.

### 3.9 Wallfahrten

Anhänger von Fußballvereinen sind immer wieder und auf vielfältige Weise zu unterschiedlichen Orten unterwegs. Aufgrund dessen, wie sich diese Reisen vollziehen und welchen emotional herausragenden Stellenwert sie im Leben der Fans beanspruchen, ist es legitim, sie als „Fußball-Wallfahrten“ zu kategorisieren (Herzog 2021a). An erster Stelle stehen, bei Heimspielen, die Fahrten zum Stadion des eigenen Vereins (Morris 1981: 86–87). Die tiefe emotionale Verbundenheit mit diesem Ort haben Kultur- und Sporthistoriker auf den Begriff *soccer topophilia* (Fußballplatzliebe) gebracht (Houtum und Dam 2002; Bachelard 1957). Lange Abwesenheit von diesem Ort lässt spirituellen Hunger aufkommen, den nur der Besuch *in situ* zu stillen vermag – mit oder ohne Spiel. Zu Auswärtsspielen müssen größere Distanzen überwunden und entsprechende Mühen aufgebracht werden. Je nachdem, ob die Fahrten zu den Spielen im Rahmen nationaler oder internationaler Wettbewerbe unternommen werden, lassen Markierungen der besuchten Orte geographische Koordinatensysteme entstehen, die Länder und Kontinente kartieren. Wie die Saison – und innerhalb dieser der jeweilige Spielplan – ein eigenes, die Zeit ordnendes Kalendarium hervorbringt, so bekommt die Welt auf Landkarten mit den besuchten Spielorten ein eigenes Gesicht. Ein durch Fußballwettbewerbe und den Besuch der Spiele begründetes Weltbild entsteht.

Über diese Fahrten im Rahmen von berechenbaren Ordnungen in Zeit und Raum hinaus gibt es außerplanmäßige Sonderfälle: spontane Fahrten zu Orten, an denen sich Außerordentliches, emotional Bewegendes zugetragen hat. Gemeint sind vor allem Trauerwallfahrten im Dienst eines Gedenkens an die bereits genannten, emotional aufwühlenden Todesfälle, die Ultragruppierungen mit Stadionchoreografien thematisieren. Spektakulär waren die Fahrten von Fans nach Liverpool zum Stadion an der Anfield Road 1989 anlässlich der Hillsborough-Tragödie oder nach Hannover in die AWD-Arena, die 2009 nach dem Suizid von Torhüter Robert Enke von Tausenden besucht wurde, um seiner zu gedenken und um ihn zu trauern. In jedem Fall gilt: Stadien sind die Kultorte der Religion Fußball (Littmann Kulturprojekte 2004).

Eine besondere fankulturelle Praxis ist das Groundhopping. Sein Ziel besteht darin, Spielstätten („grounds“) zu betreten („to hop“ = hüpfen), sie wie Briefmarken zu sammeln bzw. Spiele in möglichst vielen Stadien zu besuchen, darüber Buch zu führen und die so erbrachten Leistungen publik zu machen. Zu den Zielen dieser Pilgerreisen gehören unter anderem auch Sportanlagen, die nicht mehr in Betrieb oder aufgrund von Abriss oder Umbaumaßnahmen kaum noch zu erkennen sind („Lost Grounds“).

Fußball-Pilgerschaften etablieren sich zunehmend als Segmente im Marketing deutscher Kommunen. In Gelsenkirchen werden Stadtführungen angeboten, deren Ziele jene Häuser, Spielplätze, Straßen, Firmen etc. sind, die mit der Vereinsgeschichte eng verbunden sind, aber auch Friedhöfe, auf denen Spieler und Funktionäre bestattet wurden. Schalke 04 handelt unter allen Bundesligavereinen im Geschichtsmarketing am professionellsten, sogar ein 192 Seiten zählender Reiseführer wird im Buchhandel vertrieben, mit dem sich jeder auf die Suche nach

Spuren der Vereinsgeschichte im Gelsenkirchener Stadtteil Schalke begeben kann (Kruschinski 2016).

Hier bieten sich Vergleiche beispielsweise mit dem Kreuzweg Jesu Christi an, dessen Stationen Jerusalem kartieren, oder die Wallfahrt zu den sieben Pilgerkirchen in Rom. Beiden Institutionen, dem Vereinsfußball und der römisch-katholischen Kirche, verhelfen die jeweiligen Pilger zu nicht unerheblichen finanziellen Einnahmen.

Nicht zuletzt organisieren britische Fußballvereine mit ihren Fanclubs und Kriegsveteranenvereinigungen regelmäßige Pilgerfahrten zu den Schlachtfeldern des Ersten Weltkriegs, um der zwischen 1914 und 1918 gefallenen Vereinsmitglieder und -anhänger zu gedenken. Besonders ausgeprägt ist diese memorialkulturelle Tradition säkularer Fußball-Wallfahrten im Vereinsleben des in Edinburgh angesiedelten Heart of Midlothian Football Club, dessen erste Fußballmannschaft sich 1914 geschlossen zu den Waffen gemeldet hatte (dazu Herzog 2013a: 36–38). Wie in Bensemans oben zitierter Vision der Religion Sport gehen auch in diesem Fall das Kriegstotengedenken, Fußball und die Erinnerungskultur des Sports eine unzertrennliche Verbindung ein.

#### 4 Kontingenzbewältigung

Institutionell organisierter Fußball stiftet eine Ordnung im Raum, die sich in unterschiedlichen Netzen konkretisiert, deren Knotenpunkte von Fußballstadien markiert werden. Auf diese Weise entsteht ein eigenes, fußballkulturelles Weltbild. In diesem räumlichen Kontext pilgern die Fans an den Spieltagen zum heimischen Stadion oder bei Auswärtsbegegnungen zu den Spielstätten der jeweiligen Gegner. Für jeden Fußballanhänger ist das Stadion des eigenen Clubs der Nabel der Welt. In Zeremonien und Ritualen innerhalb und außerhalb des Stadions konstituieren sich die Fangemeinschaften der Vereine und grenzen sich von denen konkurrierender Vereine ab.

Was die Zeitdimension betrifft, besteht der Kalender des Fußballs aus Spieljahren bzw. Saisons, die in einer Abfolge von Spieltagen verlaufen. Die Analogien zu Zeitordnungen wie Kirchen- und Schuljahr oder Rotarisches Jahr sind offensichtlich. Der Beginn und das Ende sind jeweils nicht identisch mit Anfang und Ende des Kalenderjahrs.

In der Zeitordnung der Fans sind die Spieltage die Feiertage des Sports, die sich vom Alltag abheben und für genau jene „Unterbrechung“ sorgen, mit der Johann Baptist Metz „Religion“ definierte. Aus der Abfolge der außeralltäglichen Spieltage ragen noch einmal besonders ausgezeichnete Festtage heraus: Hochfeste, an denen Titelgewinne wie etwa die nationalen Meisterschaften gefeiert werden oder die Pokalendspiele der nationalen Verbände stattfinden. Die Sieger der nationalen Wettbewerbe qualifizieren sich für die Turniere der Kontinentalverbände oder des Weltfußballverbands FIFA.

Die Spieler und Anhänger des Fußballsports transzendieren fortwährend in der Zeit, indem sie aus der Erinnerung an den vergangenen, letzten und in der Erwartung des kommenden, nächsten Spieltags leben. Sie kommen in Gemeinschaften zusammen, für die der Fußball eine Ordnung in Raum und Zeit stiftet und dem Lebensvollzug des Einzelnen Sinn und Bedeutung, Orientierung, Halt und Stabilität zu verleihen vermag. Hier können sie sich als Teil eines großen, sinnhaften sozialen Ganzen verstehen. „Kontingenzbewältigung“ aus

der Perspektive der Soziologie ist eine Leistung, die nicht nur die Kirchen und Religionen im traditionellen Sinn, sondern zweifellos auch der Vereinsfußball erbringt, indem er die prinzipielle Offenheit und Ungewissheit des menschlichen Lebensvollzugs, seine Risiken und Gefahren bis zu den Unwägbarkeiten von Sterben und Tod bewältigen hilft (Veith 2007; Herzog 2014a). Was die Fußballkultur jedoch nicht zu bieten vermag, sind eschatologische Perspektiven in ein postmortales Jenseits, wie es zahlreiche, aber bei weitem nicht alle Religionsgemeinschaften verheißen.

Ganz offenkundig handelt es sich bei den Bekenntnisgemeinschaften des Fußballs um Sozialordnungen, die nicht metaphysisch oder theologisch begründet sind, aber dennoch wie traditionelle Religionsgemeinschaften funktionieren. Die Schnittmengen sind zahlreich und vielfältig. Ebenso wie im Fall anderer „populären Religionen“, die über eine breite soziale Basis, vielfältig gelebte Rituale und ein ausdifferenziertes symbolisches Repertoire verfügen, gibt es deshalb keine guten Gründe, Fußball als defizitären „Religionsersatz“ zu kennzeichnen, der von „originärer“ Religion abhängig wäre und von dieser qualitativ abfallen würde. Dieser Einwand verschafft sich immer wieder aus kirchlichen Kreisen heraus Geltung, für die Religion und Glaube untrennbar mit dem Gottesgedanken, einem transzendenten, personalen Gegenüber, mit Institutionalisierung und dogmatischen Festlegungen verbunden ist. Dagegen plädiert der vorliegende Beitrag für ein Verständnis von Religion und Glaube, das nicht an solche theologische und kirchlich-institutionelle Voraussetzungen gebunden ist. Hierfür kann bereits Martin Luthers Auffassung von Glauben angeführt werden. Für Luther ist Glaube nämlich nicht identisch mit der Erkenntnis Gottes oder einer Beziehung zu Gott. Er versteht darunter vielmehr ein anthropologisches Phänomen in dem Sinn, dass „alleine das Trawen und glauben des hertzens machet beide Gott und abeGott. [...] Worauff Du nu [...] dein hertz hengest und verlessest, das ist eygentlich dein Gott.“ (Luther 1910/1529: 133; dazu Panzenberg 1981: 26 f.) In der Religion Fußball sind es insbesondere die Vereine, an denen das Herz der Fans hängt.

Mit den Raum-, Zeit- und Sozialstrukturen leistet der in Vereinen und Verbänden organisierte Fußball einen wichtigen Beitrag zu der von den Sozialwissenschaften untersuchten Kontingenzbewältigung. Er bettet den Einzelnen in ein großes, soziales Ganzes ein, er gibt Ziel und Halt, Heimat, Geborgenheit und Sinn. Die Fußballhymne „You’ll never walk alone“ bringt dies ebenso treffend auf den Punkt wie das Motto „Wer glaubt, ist nie allein“, auf das sich die 2012 publizierte päpstliche Enzyklika *Lumen Fidei* (Licht des Glaubens) mehrfach bezieht.

## Literatur

- Ackermann, Jürg (2015): Between Political Instrumentalization and Escapism. Spanish Football during the Second World War. In: Herzog, Markwart/Brändle, Fabian (Hrsg.): European Football During the Second World War. Training and Entertainment, Ideology and Propaganda. Oxford: Peter Lang, S. 125–148.
- Anonym (1926): Sport und Familienleben. In: Vereinsnachrichten des Fussball-Sportvereins „Frankfurt“ e.V. 2 (10), S. 15–16.
- Antes, Peter (1978): „Religion“ einmal anders. In: Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion 14, S. 184–197.

- Antes, Peter (2004): Religion. III. Religion und Religionen. In: Betz, Hans/Browning, Don/Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 274–279.
- Assmann, Aleida (2014): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München: C. H. Beck.
- Bachelard, Gaston (1957): *La poétique de l'espace*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Bensemam, Walther (1930): Darmstadt. In memoriam. In: Der Kicker. Illustrierte Fußball-Wochenschrift 10 (34), S. 1357.
- Bering, Dietz (2007): Die Kommerzialisierung der Namenwelt. Beispiel: Fußballstadien. In: Zeitschrift für Germanistische Linguistik 35, S. 434–465.
- Biermann, Christoph (2014): Wenn wir vom Fußball träumen. Eine Heimreise. Köln: KiWi.
- Blaschke, Ronny (2011): Angriff von Rechtsaußen. Wie Neonazis den Fußball missbrauchen. Göttingen: Die Werkstatt.
- Bromberger, Christian (1995): *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Brück, Michael von (1979): Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Buss, Wolfgang (1975): Die Entwicklung des deutschen Hochschulsports vom Beginn der Weimarer Republik bis zum Ende des NS-Staates. Umbruch und Neuanfang oder Kontinuität? Göttingen: Universität Göttingen.
- Coubertin, Pierre de (1949): *Religio Athletae*. In: Bulletin du Comité International Olympique (Olympic Review), Nr. 14, März 1949, S. 13.
- Duden online (2023): Ritual. Online: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Ritual>.
- Eggers, Erik (2001): Der Ball ist rund, und nach dem Spiel ist er teuer. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (Kunstmarkt), 8. September 2001.
- Eyre, Anne (2013): ‚The Fields of Anfield Road‘. Understanding the Memorial and Sepulchral Culture of Liverpool FC. In: Herzog, Markwart (Hrsg.): *Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 173–198.
- FC Schalke 04 (2012/15): ‚FC Schalke 04. Wir leben dich‘. Leitbild des FC Gelsenkirchen-Schalke 04, verabschiedet von der Mitgliederversammlung am 3. Juni 2012, Ergänzungen verabschiedet auf der Mitgliederversammlung am 28. Juni 2015. Online: <https://schalke04.de/verein/schalke-04-e-v/leitbild/>.
- FIFA (2020): Stop racism. Stop violence, 20. Juni 2020. Online: <https://www.fifa.com/about-fifa/organization/media-releases/stop-racism-stop-violence>.
- Foer, Franklin (2004): *How Soccer Explains the World. An Unlikely Theory of Globalization*. New York: Harper Perennial.
- Gläser, Ernst (1930): Aufmarsch der Nationen. Die Studenten in Darmstadt. In: Frankfurter Zeitung, 4. August 1930, Morgenblatt.
- Güldenpfennig, Sven (2009): Wohlbegründete olympische Politik? Lernort Peking 2008. Sankt Augustin: Academia.
- Gugutzer, Robert/Böttcher, Moritz (Hrsg.) (2012): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Havemann, Nils (2013): *Samstags um halb 4. Die Geschichte der Fußballbundesliga*. München: Siedler.
- Hebenstreit, Stefan (2012): Torjubel, Tod und Trauerrituale. Beobachtungen zur Sepulkral- und Memorialkultur von Fußballfans. In: Gugutzer, Robert/Böttcher, Moritz (Hrsg.): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 141–165.
- Herzog, Markwart (2002): Von der ‚Fußlümmelei‘ zur ‚Kunst am Ball‘. Zur kulturgeschichtlichen Karriere des Fußballsports. In: Herzog, Markwart (Hrsg.): *Fußball als Kulturphänomen. Kunst – Kult – Kommerz*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 11–43.

- Herzog, Markwart (2005): Trauer- und Bestattungsrituale der Fußballvereinskultur. Totenmemoria – Ahnenbiographien – Stadionbegräbnis – Performance. In: Fischer, Norbert/Herzog, Markwart (Hrsg.): Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden. Stuttgart: Kohlhammer, S. 181–210.
- Herzog, Markwart (2013a): Erinnern, Gedenken und Vergessen im Fußballsport. Visuelle und akustische Medien – schriftliche Überlieferung – soziale Praktiken. In: Herzog, Markwart (Hrsg.): Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens. Stuttgart: Kohlhammer, S. 15–70.
- Herzog, Markwart (2013b): „Be a part of Ibrox forever“. Clubgeschichten und Fanbiographien in den „commemorative bricks“ und „memorials“ der Fußballclubs Rangers und Celtic. In: Herzog, Markwart (Hrsg.): Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens. Stuttgart: Kohlhammer, S. 134–155.
- Herzog, Markwart (2014a): Kontingenzbewältigung im Fußballsport. Eine pastoraltheologische Herausforderung. In: Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 45, S. 111–120.
- Herzog, Markwart (2014b): Tagungsbericht: Fußball – vom profanen Freizeitvergnügen zur religiösen Sinnstiftung im 21. Jahrhundert. In: H-Soz-Kult, 24. Mai 2014. Online: [www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-124010](http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-124010).
- Herzog, Markwart (2015a): Der Betzenberg in Kaiserslautern: ein Stadion als Erinnerungsort. In: Felten, Franz J. (Hrsg.): Erinnerungsorte in Rheinland-Pfalz. Stuttgart: Franz Steiner, S. 61–84.
- Herzog, Markwart (2015b): Rituals and Practices of Memorial Culture in Football. In: Pyta, Wolfram/Havemann, Nils (Hrsg.): European Football and Collective Memory. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 185–204.
- Herzog, Markwart (2015c): Football: A Myth Machine. The Second World War, National Socialism and Anti-fascism, in: Herzog, Markwart/Brändle, Fabian (Hrsg.): European Football During the Second World War. Training and Entertainment, Ideology and Propaganda. Oxford: Peter Lang, S. 1–40.
- Herzog, Markwart (2020): Ein Friedhof für Fußballanhänger. Das Schalke FanFeld. In: Krüger, Michael (Hrsg.): Sportgeschichte in 100 Objekten. Neulingen: Klotz, S. 426–429.
- Herzog, Markwart (2021a): Fußball-Wallfahrten in Deutschland und Europa. Ein Beitrag zur Spiritualität und Mobilität der Fans. In: Fassl, Peter (Hrsg.): Sieben Wegkapellen. Architektonische Landmarken im Donautal. München: Hirmer, S. 249–271.
- Herzog, Markwart (2021b): FC Bayern Munich as a ‚victim‘ of National Socialism? Construction and critique of a ‚heroic myth‘. In: Sport in History. Journal of the British Society of Sports History 41, S. 131–152.
- Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hrsg.) (2008): Der Begriff der Religion: interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Houtum, Henk van/Dam, Frank van (2002): Topophilia or Topoporno? Patriotic Place Attachment in International Football Derbies. In: HAGAR. International Social Science Review 3 (2), S. 231–248.
- Knoblauch, Hubert (2009): Religion, Transzendenz und Sozialität – eine theoretische Klärung. In: Knoblauch, Hubert (Hrsg.): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus, S. 43–80.
- Knoblauch, Hubert (2012): Körper und Transzendenz. Über den Zusammenhang von Wissen, Praxis, Religion und Sport. In: Gugutzer, Robert/Böttcher, Moritz (Hrsg.): Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen. Wiesbaden: Springer VS, S. 27–48.
- Kruschinski, Oliver (2016): Fußballreiseführer Schalke erleben. Ein königsblauer Streifzug durch Gelsenkirchen. Göttingen: Die Werkstatt.
- Küng, Hans (1990): Projekt Weltethos. München: Piper.
- Littmann Kulturprojekte (2004): Kultort Stadion. Basel: Friedrich Reinhardt.
- Luther, Martin (1910): Deutsch Catechismus (Der Große Katechismus) 1529. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 30, Erste Abteilung. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, S. 123–238.

- Metz, Johann Baptist (1981): *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*. Gütersloh: Mohn.
- Morris, Desmond (1981): *Das Spiel. Faszination und Ritual des Fußballs*. München: Droemer Knaur.
- Oswald, Rudolf (2008): „Fußball-Volksgemeinschaft“. *Ideologie, Politik und Fanatismus im deutschen Fußball 1919–1964*. Frankfurt am Main: Campus.
- Pannenberg, Wolfhart (1981): *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pyta, Wolfram (2009): Sportgeschichte aus der Sicht des Allgemeinhistorikers. *Methodische Zugriffe und Erkenntnispotentiale*. In: Bruns, Andrea/Buss, Wolfgang (Hrsg.): *Sportgeschichte erforschen und vermitteln*. Hamburg: Czwalina, S. 9–21.
- Queckenstedt, Hermann (2013): Auf ewig unsere Nummer Eins? Hannover 96 und die Erinnerung an Robert Enke. In: Herzog, Markwart (Hrsg.): *Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 249–284.
- Queckenstedt, Hermann (2014): *Im Fußballhimmel und auf Erden. Was Fußball und Religion verbindet*. Göttingen: Die Werkstatt.
- Salomon, Siegfried (1926): Eindrücke und Betrachtungen. Wie es kam. In: *Vereinsnachrichten des Fussball-Sportvereins „Frankfurt“ e.V.* 2 (11), S. 13–17.
- Salomon, Siegfried (1927): Fussballsport als Erzieher für Gesundheit, Beruf und Leben. In: *Vereinsnachrichten des Fussball-Sportvereins „Frankfurt“ e.V.* 3 (5), S. 5–7.
- Sammet, Kornelia/Gärtner, Christel (2012): „You will never walk alone“. *Kommunikative Bezugnahmen von Religion und Sport angesichts der Krise des Todes*. In: Gugutzer, Robert/Böttcher, Moritz (Hrsg.): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 167–189.
- Schiller, Kay (2022): „Der schnellste Jude Deutschlands“. Alex Natan (1906–1971). *Eine Biografie*. Göttingen: Wallstein.
- Seiffert, Hans (1932): Weltreligion des 20. Jahrhunderts. Aus einem Werk des 120. Jahrhunderts. In: *Der Querschnitt* 12 (6), S. 385–387.
- Stietencron, Heinrich von (1993): Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft. In: Kerber, Walter (Hrsg.): *Der Begriff der Religion*. München: Kindt, S. 111–158.
- Theweleit, Klaus (2004): *Tor zur Welt. Fußball als Realitätsmodell*. Köln: KiWi.
- Thoma, Matthias (2006): *Die Reliquie im Kleiderschrank*. In: Bauer, Snejanka (Hrsg.): *Helden – Heilige – Himmelsstürmer. Fußball und Religion*. Frankfurt am Main: Legat, S. 70–75.
- Thoma, Matthias (2013): Ein Museum für die Eintracht. Planung – Konzept – Exponate – Veranstaltungen. In: Herzog, Markwart (Hrsg.): *Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 327–334.
- Veith, Werner (2007): Rituale im Fußball. Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung in modernen Gesellschaften. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 58, S. 344–352.
- Zimmermann, Moshe (2014). *Im Wettbewerb der Religionen. Judentum und Sport*. Manuskript, öffentlicher Abendvortrag, 7. Irseer sporthistorischen Konferenz „Fußball – vom profanen Freizeitvergnügen zur religiösen Sinnstiftung im 21. Jahrhundert“. Schwabenakademie Irsee, 21. März 2014.

# Der Fußball als gesellschaftsdiagnostisches Brennglas

## Eine Kommentierung des Artikels „Fußball – eine Weltreligion im 21. Jahrhundert“ von Markwart Herzog

Michael Wetzels

Markwart Herzog unternimmt in seinem Beitrag einen nahezu gesellschaftsdiagnostischen Versuch, den modernen Fußball, wie wir ihn heute kennen, als „Weltreligion“ des 21. Jahrhunderts kennzeichnen zu wollen. Als sowohl aus der theologischen wie auch historischen Forschung kommendem Experten gelingt es Herzog, in seinem Beitrag auch tatsächlich durch den Verweis auf verschiedene Zusammenhänge zwischen Fußball und Religion, am Beispiel von Walther Bensemann wunderbar nachzuvollziehen (Kap. 1), wie er auf diese zeitdiagnostische Formel kommt. Allerdings belässt es Herzog hier nicht bei historischen ‚Anekdoten‘, sondern versucht über eine terminologische Systematik, welche er methodisch an das sozialwissenschaftliche Konzept der „populären Religion“ (Knoblauch 2009) anlehnt (Kap. 2), über insgesamt neun Dimensionen (Gemeinschaftsbildung, Rituale, Heiligenverehrung und Reliquienkult, Ethos und Moral, Orientierung – Sinnstiftung – Identifikation, Erinnerungskultur, Toten- und Bestattungskult, Welterklärung – Weltbild und Wallfahrten, allesamt Kap. 3) ein Netzwerk aus religiösen Formen und Semantiken darzustellen, welche im Fußball nicht nur Einzug gehalten haben, sondern ihn auch deutlich, im Sinne von Kontingenzbewältigung (Kap. 4), prägen.

Zunächst sei, bevor ich meine Punkte aufführe, allgemein erwähnt, dass ich diese stets aus einer bestimmten Perspektive, nämlich einer wissenssoziologischen begründeten, äußere und ich es mir so nicht anmaße, weder dem geschätzten Kollegen Herzog noch Probst in seiner Disziplin auf Augenhöhe zu begegnen. Das stets Beeindruckende für mich in Markwart Herzogs Arbeiten ist die Stringenz, in welcher er auch in diesem Beitrag über verschiedene historische und aktuelle Ereignisse und Praktiken die Thematiken von Religion und Fußball zu verbinden mag, ohne sie gleichzeitig nicht auch sozio-historisch einzuordnen. So stellt er wunderbar über den erwähnten Walther Bensemann eben jene Verbindung zwischen Gedenkkultur und Sport heraus *und* erwähnt gleichzeitig kritisch, dass das von diesem popkulturell genutzte Zitat einer Verkürzung unterliegt, für dessen spezifisch historische Einordnung es aber das gesamte Zitat braucht. Diese Beschreibungs- und Darstellungsqualität zieht sich durch den gesamten Artikel. Markwart Herzog weiß es in den jeweiligen Abschnitten, welche durchaus auch unterschiedliche Längen aufweisen (so werden etwa Kap. 3.7 und 3.9 ein größerer Textraum gegeben als den anderen Kapiteln), mit verschiedenen Beispielen die jeweiligen Terminologien nicht nur zu explizieren, sondern auch den Text ‚lebendig‘ werden zu lassen. Gleichzeitig entfaltet sich, gerade im Bereich der terminologischen Einordnung, auch seine historisch-kritische Perspektive, durch welche er den Fußball nicht ‚einfach‘ religionswissenschaftlich zur „Weltreligion“ verklärt, sondern systematisch diese große Terminologie empirisch wie auch theoretisch zu unterfüttern. Seine Thesen und Sichtweisen erinnern mich nicht zufällig an den soziologisch-literarischen Teil der *Gesellschafts- und Zeitdiagnosen*, welcher bestimmte soziale Phänomene als entscheidende Operatoren von Gesellschaften identifiziert und „die Besonderheiten des jeweils aktuellen Zu-

stands oder Prozesses [herausstellt...], die die Gesellschaft gegenüber früheren Gesellschaften oder, falls die Unterscheidung noch möglich ist, gegenüber anderen Gesellschaften auszeichnet“ (Knoblauch 2017: 16). Dieser Artikel scheint deswegen für mich auch nur ein erster Baustein zu sein auf dem Weg, die Verbindung von Fußball und Religion gesellschaftsdiagnostisch in ein Opus Magnum zu überführen, welches ich von Markwart Herzog aufgrund seines Wissens und seiner Schreibkunst nur zu gerne lesen würde.

Dennoch haben sich einige Nachfragen während der Textlektüre ergeben, welche ich Markwart Herzog mit auf den Weg geben möchte. Die erste Frage betrifft den methodischen Zugang. Herzog will hier, gerade durch seine intensive Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Perspektiven, eine andere Schlagrichtung über Knoblauchs ‚Populäre Religion‘ einnehmen. Allerdings überraschte es mich und auch den Autor des Buches nach persönlicher Nachfrage doch etwas, dass Herzog die ‚Populäre Religion‘ als einen für ihn *methodischen* Zugang ausweist. Dies ist, zumindest meiner Lesart nach, nicht der direkte Anspruch dieses Zugangs. Auch die ‚Populäre Religion‘ ist genau jener gesellschaftsdiagnostischen Schreibart zuzuordnen, welcher sich Herzog in seinem Beitrag bedient. Gesellschaftsdiagnosen können natürlich als empirisch-hermeneutischer Ausgangspunkt zur Untermauerung einer eigenen These genommen werden, aber sie erheben zunächst nicht den Anspruch eine eigene, inhärente Methodik zu sein. Deswegen wäre sowohl meine als auch Hubert Knoblauchs Frage, warum die ‚Populäre Religion‘ seiner Lesart nach den Status einer Methodik erfüllt bzw. was für ihn die Kennzeichen eben jener Methodik sind. Gerade aus einer empirisch-methodischen Sichtweise würde dies Knoblauch und mich sehr interessieren.

Mein zweiter Punkt ist eher als Anmerkung denn als Nachfrage zu verstehen. Denn die zuvor formulierte Frage ist in soziologischer Sichtweise keine lapidare, da wir es bei Gesellschaftsdiagnosen mit einer besonderen Textgattung zu tun haben, die „das Neue auf Kosten des Alten und Bleibenden hervor[hebt] und [...] in wichtigen Punkten hypothetisch, vorläufig oder zuweilen ungenau“ (Knoblauch 2017: 17) bleibt. Dies trifft meiner Lesart nach auch auf die ‚Populäre Religion‘ zu. Sie ist zunächst ein Betrachtungswerkzeug für die Entgrenzung von Religion und ihrer raumzeitlichen Wirkqualität in andere soziale Felder zu einem bestimmten Betrachtungspunkt. Ob dies allerdings ein verallgemeinernder Faktor ist bzw. sich diese Tendenz verstetigt, lässt zumindest mich mit Blick auf die vielen gesellschaftsdiagnostischen Arbeiten der letzten Jahre, wie die Erlebnisgesellschaft (Schulze 2005), die Abstiegsgesellschaft (Nachtwey 2018) oder die Gesellschaft der Singularitäten (Reckwitz 2019) vorsichtig sein, da immer wieder neue Epochenwandel und -brüche innerhalb der Moderne diagnostiziert werden (Bogner 2018: 15). Mit Blick auf den vorliegenden Beitrag sollte dieser Aspekt, wenn die Zielsetzung denn eben eine solche ist, einen gesellschaftsdiagnostischen Zusatzbeitrag zur ‚Populären Religion‘ zu leisten, immer im Hinterkopf, auch für zukünftige Arbeiten, behalten werden.

Der dritte Hinweis betrifft die Darstellung der unterschiedlichen Dimensionen, die Herzog als das erklärende Beschreibungsnetzwerk für die Wirkung von Religion im Fußball durch dessen kulturell-kommunikative Entgrenzung sieht. So sehr ich die Punkte für sich alleine durchaus schlüssig dargestellt gefunden habe, hat sich mir am Ende doch die Frage gestellt, auf welcher Grundlage die Auswahl der einzelnen Netzwerkpunkte resultierte bzw. wie die einzelnen Dimensionen zueinander in Relation stehen. Dazu fehlten, zumindest mir, in den Textteilen konkrete Bezüge der unterschiedlichen Dimensionen in ihren Wirkungsqualitäten zueinander, obwohl deren Verbindung durchaus ersichtlich sein kann (etwa Erinne-

runungskultur auf Gemeinschaftsbildung oder Reliquienkult). Eine weitere Frage wäre, warum Herzog die Dimensionen in genau dieser Reihenfolge angeordnet hat und ob sie sich nicht in Teilen sogar überlappen. In meinem Kopf ergab sich nach dem Lesen der Punkte eine Art Schaubild, welches ein Dimensionsnetzwerk mit unterschiedlichen Knotenpunkten, Relationen und Überlappungen zeigte. Wäre das nicht auch eine Möglichkeit, der Systematik des Beitrages eine noch bessere Tiefe zu verleihen?

Viertens habe ich mich bei der Darstellung der Dimensionen gefragt, ob hier nicht auch eine Art Hierarchisierung vorherrschen könnte, also im Sinne dessen, dass es *dominantere* Dimensionen gibt, die auch andere mitbestimmen. So lese ich konkrete Praxisdimensionen wie „Wallfahrten“ oder „Toten- und Bestattungskult“ z.B. nicht auf einer Ebene mit Dimensionen wie „Welterklärung – Weltbild“ oder „Erinnerungskultur“. Herzog könnte so eventuell in die Falle geraten, unterschiedliche Ebenen miteinander zu vermischen, obgleich sie sich auch analytisch und nicht nur begrifflich voneinander unterscheiden. Diagnostisch würde so auch, zumindest für mich, klarer werden, auf welcher Ebene sich die verhandelten Dimensionen genau befinden und wie sie sich durch ihre strukturelle Logik sowohl voneinander unterscheiden wie auch aufeinander beziehen. Deswegen wäre meine Frage: Könnte es zu Systematisierungszwecken nicht auch sinnvoll sein, eine Dimensionshierarchie zu bilden?

Als fünften und letzten Punkt hätte ich nur noch eine Anmerkung, welche ich auch beim Beitrag von Hans-Ulrich Probst formuliert habe. Gerade für den Bereich der Kontingenzbewältigung erscheint es mir als empirisch forschendem Sozialwissenschaftler schwierig, mit zu großen Sozialkategorien wie „Raum-, Zeit- oder Sozialstrukturen“ zu arbeiten, wenn die empirische Kraft hierfür zuweilen nicht gegeben ist. Das Genre der Gesellschafts- und Zeitdiagnosen, und in dieser Richtung lese ich auch den Beitrag von Markwart Herzog, lässt diesen Spielraum selbstverständlich zu. Da ich allerdings auch seine Akribie und Genauigkeit kenne und sehr zu schätzen weiß, gebe noch einmal zu bedenken, ob es nicht sinnvoll wäre, den Text dahingehend kritisch zu überprüfen, ob die verwendeten Begrifflichkeiten hinsichtlich ihrer theoretischen Größe empirisch zumindest einigermaßen gesättigt sind. Gerade für den Bereich der Kontingenzbewältigung, den ich gesellschaftsdiagnostisch sehr anregend zu lesen fand und welcher die historisch-kritische Perspektive Herzogs hervorhebt, wäre es sehr schade, wenn der Beitrag zu sehr begriffliche ‚Luftschlösser‘ bauen will, welche sich bei näherem Hinschauen aber eben eher in Luft auflösen.

## Literatur

- Bogner, Alexander (2018): Gesellschaftsdiagnosen. Weinheim: Beltz.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus.
- Knoblauch, Hubert (2017): Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit. Wiesbaden: Springer VS.
- Nachtwey, Oliver (2018): Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2019): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schulze, Gerhard (2005): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Campus.

# Zum Beitrag von Markwart Herzog: Überlegungen zum Rahmen der Fußball-Religionsforschung

Hans-Ulrich Probst

Im Beitrag von Markwart Herzog wird der thematische Fokus weit gemacht: Die These, dass der Fußball eine Religion sei, wird hierbei nicht nur historisch informiert, sondern anhand zahlreicher Einzelphänomene vielfältig und nachvollziehbar untermauert. Nach einer begrifflichen Annäherung bringt Herzog neun unterschiedliche Aspekte der Fußballreligion zur Darstellung, die eine offensichtliche Vergleichbarkeit zu institutionellen Religionsgemeinschaften herstellen. Er bündelt seine Ausführungen mit dem Verweis auf das Potential der Kontingenzbewältigung durch den Fußball: „Er [der Fußball, H.P.] bettet den Einzelnen in ein großes, soziales Ganzes ein, er gibt Ziel und Halt, Heimat, Geborgenheit und Sinn.“ Eindrücklich räumt Herzog damit eine Vorstellung beiseite, die weiterhin gegenüber populärkulturellen Phänomenen vorgebracht wird: „Das sieht dem Schein vielleicht wie Religion aus, aber wenn es um die wirklich wichtigen Fragen im Leben geht, hat dann doch nur die echte Religion eine Antwort parat.“ Mitnichten, wie der Beitrag von Herzog zeigen kann, ist dem so. Kundig weist Herzog auf die historische Genese der Rede von der Fußballreligion hin: Die Verbindung zwischen Religion und der Frage nach dem Leben und Tod stellte sich im Nachgang und dem Gedenken an den 1. Weltkrieg in eindrucklicher Weise. Dass die Rede von der Fußballreligion eben in dieser Zeit entsteht und beispielsweise wenig später in *Homo Ludens* (Huizinga 1938) die Genese des Sports aus der antiken Religion begründet wird, verschiebt gewinnbringend den historischen Fokus unseres Themas. Die späte deutsche Kaiserzeit und noch stärker die Weimarer Republik können bereits als Zeit der Entkirchlichung begriffen werden, in der sich ein Zusammenhang zwischen Relevanzverlust der religiösen Institution und Herausbildung nicht-kirchlicher, jedoch religiöser Sinnsysteme einstellt.

Herzog changiert nun in seiner begrifflichen Annäherung einerseits zwischen Ablehnung einer einzelnen Religionsbestimmung, wie sie tatsächlich mannigfach in unterschiedlichen religionsbezogenen Disziplinen (tendenziell aporetisch) diskutiert und aufgestellt wird, und andererseits der Benennung eines einzelnen soziologischen Konzeptes (Populäre Religion nach Hubert Knoblauch), das als Fluchtpunkt der eigenen Beschreibung dienen soll. Den Schlusspunkt seiner Ausführungen spielt dann aber wieder die Beschreibung des Fußballs als „Kontingenzbewältigung“, was mit Hermann Lübke (1986) im Grunde eher an funktionale Bestimmungen von Religion erinnert. Der in Knoblauchs Konzept intensiv hervorgehobene Fokus auf neue Formen der Spiritualität, also dem (tendenziell mystisch angelegten) Einswerden mit einer höheren Kraft oder ähnlichem, ist jedoch nicht zwangsläufig im Bereich der Kontingenzbewältigung vorgesehen. Vielleicht ist es also doch sinnvoll oder gar notwendig, sich auf die begriffliche Diskussion der Religionsdefinitionen einzulassen, um den Rahmen der Bestimmung eines populärkulturellen Phänomens als Religion zu gewährleisten? Läuft die Religionsforschung sonst nicht Gefahr, freischwebend zu agieren?

Und eine zweite Gefahr für die Religionsforschung scheint mir hier ebenfalls zu lauern: Über wen reden wir eigentlich, wenn wir von Religion sprechen? Herzog argumentiert in seinem Beitrag ganz plausibel mit dem vertieften Blick auf zahlreiche Akteurinnen und

Akteure in der Fußballkultur: Fans, Spieler, Funktionäre, Vereine, Medien etc. Für ihn lassen alle in einem Zusammenspiel die Religion des Fußballs entstehen. Unzweifelhaft bilden sich die Sinnsysteme multimodal und auch komplex heraus. Und doch würde ich tendenziell stark machen, dass diejenigen, für die der Fußball eine solch hohe, ja religiöse Bedeutung hat, eben die Fans sind, auf die wir doch den ersten Fokus richten sollten. Das ist gerade dann wichtig, wenn von der populären Religion die Rede ist, welche die subjektiven Ausformungen des Spirituellen zum Gegenstand macht.

Der reiche Teil der neun unterschiedlichen Dimensionen der Fußballreligion, die Herzog nun präsentiert, sind ganz ohne Zweifel das Herzstück seiner Ausführungen und laden zum Weiterdenken ein. Sie bilden im Grunde eine annähernde Beschreibung dessen, was Geertz als kulturelles Symbolsystem beschrieben hat. Hier werden Topoi des kommunikativen Symbolsystems der Fußballkultur versammelt, die wissenssoziologisch gewendet als ein unter Fußballfans etc. geteiltes Wissensreservoir beschrieben werden können. Ganz wichtig erscheint mir Herzogs Hinweis auf eine Art *crossing* von kirchlichem und fußballerischem Symbolsystem. Es werden kommunikativ-symbolische Elemente aus dem Bereich der Kirche im Fußball rezipiert und angewandt. Das zeigt nun eben nicht an, dass es sich im Fußball um eine defizitäre Ersatzreligion handelt, sondern dass die gesellschaftliche Dispersion des Religiösen hier ganz konkret stattfindet. Und auch die Thematisierung der geleisteten Erinnerungs- bzw. Gedenkarbeit unter Fans ist zentral: Hier kommt doch zum Ausdruck, wie beispielsweise über die Auseinandersetzung mit der NS-Geschichte die Identifizierung mit dem eigenen Fanobjekt geschehen kann. Hier wird nicht die Geschichte irgendeines Vereins besprochen, sondern ein Teil der eigenen Identität zum Gegenstand der historischen Reflexion gebracht.

Herzog eröffnet hier eine Bandbreite an Themen, die konstitutiv für die von ihm beschriebene Fußballreligion sind. Sei es nun der Aspekt der Vergemeinschaftung oder des Rituals, die Sinnstiftung oder das im Fußball erkennbare Ethos: Herzog zeigt zeitdiagnostisch den weiten Horizont der Fußballkultur auf und geht den ganz wesentlichen Aspekten nach, wenn es um die Beschreibung der Fußballreligion geht. In jedem einzelnen Unterkapitel wäre es nun selbstredend sinnvoll, vertieft weiterzuarbeiten und dieses beispielsweise mit empirischem Material aus der Fankultur zu durchleuchten. Wie werden Rituale durchgeführt? Was bedeutet es für die Fans, ein Trikot eines Spielers nicht waschen zu wollen? Dafür hat Markwart Herzog ohne Zweifel an anderen Stellen mit zahlreichen konkreten Einzelbeispielen Vorarbeit geleistet, die das von ihm vorgestellte Verständnis der Fußballreligion unterfüttern. Und doch liegt die Stärke und Relevanz der qualitativ erhobenen Daten darin, die Lebenswelten von Menschen zum Thema zu machen und intuitive Vorverständnisse davon irritieren zu können. Wie wirkt sich beispielsweise das sozialetische Leitbild eines Vereins auf dessen Fans aus? Wird dieses Leitbild rezipiert oder spielen ganz andere (soziale) Faktoren für Fans eine Rolle, wonach sie ihr Handeln ausrichten?

Auf zwei einzelne Aspekte soll hier abschließend eingegangen werden, um das instruktive Potential des Beitrags von Markwart Herzog zur Weiterbearbeitung des Religions-themas innerhalb der Fußball- und i. e. S. der Fanforschung zu benennen: Es braucht erstens weitergehend die Auseinandersetzung mit der insbesondere soziologisch reflektierten Relevanz der vielfältigen Vergemeinschaftungen unter Fans. Fans sind kein monolithischer Block und die Zuschreibung einer Fußballreligion braucht den jeweils konzentrierten Blick auf unterschiedliche Formen der Gemeinschaftsbildung. Die allgemeine Erkenntnis der Fansoziologie ist ohne Zweifel, dass es nicht die eine Handlungsform, das identische Selbstver-

ständnis unter Fans und damit auch nicht den einen Glauben unter Fußballfans gibt. Daher braucht es, damit die Rede von der Fußballreligion eben nicht machtvoll oktroyierend wird, den jeweiligen Binnenfokus auf die Einzelphänomene der Fankultur. Damit muss genauer in Betracht kommen, wie sich Vergemeinschaftungen an Spieltagen und in den unterschiedlichen Fanszenen herstellen und welche Rolle hier die ritualisierten Spieltage zur Herausbildung des Selbstverständnisses von Gemeinschaften spielen. Dann wird doch schnell ersichtlich, dass beispielsweise die Fans eines Clubs nicht nur extrem divers sind, sondern im Grunde unterschiedliche Fanobjekte haben. Das wirkt sich dann aber sicherlich auch wesentlich darauf aus, welche Aspekte eines kulturellen Symbolsystems sie verwenden und was jeweils als Religion beschrieben werden könnte.

Ein zweites v. a. innerhalb der religionsbezogenen Wissenschaften bearbeitetes Thema ist die Unterscheidungslinie zwischen Heiligkeit und Profanität. Diese Distinktionslinie zwischen heilig und profan scheint eine weiterhin wirkmächtige Differenzierung darzustellen, um Religion zu untersuchen – darauf weist auch Michael Wetzels in seinem Beitrag hin. Hier steht im Grunde das durkheimsche Narrativ im Hintergrund, das weiterhin Rezeption erfährt (u. a. Joas 2019: 111–164). Bei dem Blick auf populärkulturelle Phänomene oder auch auf eine populäre Religion scheint jedoch die Distinktion von Heiligkeit und Profanität nicht ohne Weiteres so zu bestehen. Heiligkeit findet sich beispielsweise nicht an einem tabuisierten Ort oder in einem besonderen Gegenstand o. ä., sondern Sakrales lässt sich im Grunde nur mit Blick auf sakralisierende Praktiken rekonstruieren. Dort wo Dingen/Zeiten/Personen/Interaktionen besonders herausgehobene Bedeutung für mich oder meine Gruppe zugesprochen wird, können Momente der Sakralisierung erkannt werden. Dieser praxistheoretisch angelegte Blick auf Sakralisierungen schließt dabei ein, dass Sakralität bzw. Profanität nicht Ausdruck eines substanziellen Attributs ist, sondern sich je nach Zusammenspiel unterschiedlicher materieller Gegenstände, Personen, Interaktionen etc. eigene Formen der Sakralisierung herausbilden können, die einen eigenen Bedeutungsgehalt haben (Schlette und Krech 2017). Was wissen wir eigentlich über die sakralisierenden Zuschreibungen gegenüber Spielern oder deren Trikots etc.? Auch hier wäre mein Impuls, erneut danach zu fragen, wie und was für individuelle (Lebens-)Geschichten oder Sinndimensionen mit einem Spieler bzw. einem materiellen Gegenstand verbunden werden oder welche Wissensformen über einen Topos der Fußballkultur rekonstruiert werden können.

Der Beitrag Herzogs bespielt nunmehr ein weites Feld, das von ihm kundig abgeschieden wird. Die angedeuteten Vertiefungen sollen kenntlich machen, welches Potential ihm zur weitergehenden Erforschung im Bereich der Fußball- und Fankultur innewohnt.

## Literatur

- Huizinga, Johan (1938): *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*. Basel: Akademische Verlagsanstalt Pantheon.
- Joas, Hans (2019): *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.
- Lübbe, Hermann (1986): *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria.
- Schlette, Magnus/Krech, Volkhart (2017): Sakralisierung. In: Pollack, Detlef/Krech, Volkhart/Müller, Olaf/Hero, Markus (Hrsg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 437–463.

## Rückblick und Dank

Anmerkungen zur Zusammenarbeit mit Hans-Ulrich Probst und Michael Wetzels

Markwart Herzog

Keiner der drei Autoren dieser Ausgabe, deren akademische Herkunft und Lebenswege sehr unterschiedlich sind, konnte vorhersehen, worauf er sich mit der Beteiligung an diesem Projekt einlassen würde. Es hat sich gelohnt. Ich blicke dankbar auf diesen Reflexionsprozess zurück. Michael Wetzels kenne ich seit dem „Kick-Off Workshop ‚Fußballfans und Emotion‘“ zu dem Teilprojekt „Publikumsemotionen in Sport und Religion“ im Sonderforschungsbereich „Affective Societies“ (11. September 2015, Freie Universität Berlin), zu dem ich mit einem Vortrag über das Thema „Fußball als transgenerationale, kontingenzreduzierende Leidenschaft“ eingeladen wurde. Da Wetzels meinen Forschungen teils mit wohl begründeter Skepsis begegnet, habe ich ihm in den vergangenen Jahren wiederholt eigene Publikationen vor der Veröffentlichung geschickt, um sie durch das Fegefeuer seiner wissenssoziologischen Reflexion laufen zu lassen. Er hat mich immer wieder, mit Teilerfolgen, zu größerer Vorsicht in Argumentation und Wortwahl angehalten. Seine kritisch-solidarische Kollegialität habe ich jedes Mal zu schätzen gewusst, umso mehr nun im Rahmen des vorliegenden Austauschs. Hans-Ulrich Probst ebenfalls kennenlernen zu können – zumindest durch Korrespondenz, noch nicht persönlich „von Angesicht zu Angesicht“ – erlebe ich ebenfalls als enorme Bereicherung.

Zu den Kommentaren, die mich zum Weiterdenken anregen und motivieren, mich in Zukunft stärker auf Wetzels (wissens-)soziologische Methodendiskussion oder Probsts „begriffliche Diskussion der Religionsdefinitionen einzulassen“, möchte ich einige Rückmeldungen geben. Zunächst zu Hans-Ulrich Probst. Im Zusammenspiel von Spielern, Funktionären, Medienakteuren und Fans sind es in der Tat letztere, an deren Praktiken, Verhaltensweisen, Einstellungen und Überzeugungen die „populäre Religion“ Fußball am stärksten anschaulich und damit fassbar wird. Dennoch werde ich nicht müde, mit Sven Güldenpfennig darauf hinzuweisen, dass der Vergemeinschaftung der Fans und allen anderen „Kontexten“ des gesellschaftlichen Subsystems Fußball die Faszination für das zu Grunde liegt, was sich auf dem Platz abspielt. Genau diese Perspektive auf das Spiel mit dem runden Leder macht Michael Wetzels mit seinen Analysen stark.

Wichtig ist ferner Probsts an mich gerichtete Frage, ob meinen Analysen nicht doch das „durkheimische Narrativ“ der „Distinktion von Heiligkeit und Profanität“ zu Grunde liegt, das sich jedoch nicht ohne Weiteres an allen von mir genannten „Dimensionen“ der Fußballreligion zeige. „Momente der Sakralisierung“, so Probst weiter, lassen sich demzufolge „im Grunde nur mit Blick auf sakralisierende Praktiken rekonstruieren“. Doch meine ich, dass es nicht nur (rituelle) Praktiken sind, anhand derer sich das „Ausgesondertsein“ – die zentrale Kategorie in der Theorie des Heiligen nach dem von mir hoch geschätzten Bochumer Religionswissenschaftler Hans-Peter Hasenfratz (1997) – der fußballreligiösen Dimensionen zeigt: zeitliche Aussonderung (Spieltage), räumliche Separation (Stadien), soziale Absonderung (Trainingslager), symbolische Distinktion (Trikots mit den Vereinswappen), diätetische

und asketische Separation (streng vorgeschriebene und minutiös kontrollierte Trainingseinheiten, Ernährungsregime oder der Verzicht auf Genussmittelkonsum) etc. (Knoblauch 2009: 196). Und jeder Platzwart eines Spitzenfußballclubs wacht mit Argusaugen über den heiligen Rasen, dessen Betreten außer für die unmittelbar am Spiel Beteiligten tabu ist. Um das anzuerkennen, braucht es nicht die Annahme eines „substanziellen Attributs“ der Sakralität, das den genannten Zeiten, Räumen oder Symbolen angeheftet werden müsste.

Was in unserer Diskussion viel zu kurz gekommen ist: die Schattenseiten des Massenzuschauersports Fußball – etwa spontane Tötlichkeiten oder verabredete Rituale der Gewalt, medienwirksam inszenierte Schmähungen und Beleidigungen im Stadion (gegen den Mäzen Dietmar Hopp oder RB Leipzig oder Einsatzkräfte der Polizei), der Raub von Fanschals oder Bannern, Körperverletzungen bei Platzstürmen und dem Einsatz von Pyrotechnik, physische Angriffe gegen Schiedsrichter sowie Spieler und Fans der gegnerischen Mannschaften, die Pflege von Feindbildern in links-alternativen Milieus, mit denen solche Manifestationen der Gewalt nicht selten gerechtfertigt oder entschuldigend kleingeredet werden. Von letzterem sind vor allem Verbände wie DFB oder FIFA betroffen, die mit Bezeichnungen wie „Mafia“-Organisation delegitimiert und kriminalisiert werden sollen. Auch diese Praktiken und Diskurse in den Fanlagern stiften Gemeinschaft durch Abgrenzung und Verletzung von gesellschaftlichen und (straf-)rechtlichen, sportlichen und kulturellen Normen. Wenn wir all das immer mitbedenken, können wir der von Michael Wetzels genannten Gefahr entgehen, die Weltreligion Fußball mit religionswissenschaftlichen Weißen unangemessen zu verklären.

Damit bin ich auch schon bei dem Kommentar vom Michael Wetzels selbst: Was die beiden ersten Punkte betrifft, mag ich Hubert Knoblauchs „populäre Religion“ leichtfertig als „*methodischen* Zugang“ ausgewiesen haben; gleichwohl ist sie ein in der Tat vorzügliches „Betrachtungswerkzeug für die Entgrenzung von Religion und ihrer Wirkqualität in andere soziale Felder zu einem bestimmten Zeitpunkt“, wie Wetzels schreibt. Dabei ging es mir jedoch nicht ausschließlich darum, „Neues auf Kosten des Alten“ auszuweisen. Vielmehr lassen sich auch freundliche Koexistenz und fruchtbare Kooperation des Neuen und des Alten problemlos aufzeigen – gerade weil die Dienstleistungsangebote der Kirchen aktiv in die Popkultur hinein ausgreifen: nach traditionellen Mustern angelegte Kapellen in den „Kathedralen“ der Stadien (Sammet und Gärtner 2012); Eheschließungen in Stadionkapellen mit christlichen Symbolen und Vereinsementen, Pfarrern und Fanbeauftragten; von Priestern liturgisch geleitete Fanbestattungen mit Urnen, Särgen und Grabbeigaben in den Vereinsfarben; tödliche Stadionkatastrophen, bei denen Kirchengemeinden und Fußballvereine die Trauerbearbeitung gemeinsam leisten (Eyre 2013). Als wertvoll erachte ich auch Wetzels’ dritten Punkt: Zwar gehe ich durchaus auf „konkrete Bezüge der unterschiedlichen Dimensionen in ihren Wirkungsqualitäten aufeinander“ ein, sollte das aber auch explizit thematisieren – so seine Kritik. Das gilt auch für eine Hierarchisierung der von mir genannten neun Dimensionen, bei denen tatsächlich die Praxisdimensionen dominieren. „Welterklärung – Weltbild“ ist als fußballreligiöse Dimension selbstverständlich weniger stark ausgeprägt als die in „Wallfahrten“ sich manifestierende Mobilität und Spiritualität der Fans. Ein Schaubild wäre für den Nachvollzug gewiss hilfreich und würde Transparenz schaffen.

Michael Wetzels liegt zweifellos richtig mit der Beobachtung, dass wir uns in unserem Gespräch zwischen Empirie und „großen Sozialkategorien“ bewegt haben. Das hat dem Dialog gutgetan. Ich freue mich über den bisher zurückgelegten Weg hinaus auf den weiteren Austausch mit den beiden Kollegen. Insbesondere dann, wenn ich die mir gestellte Hausaufgabe, „die Verbindung von Fußball und Religion gesellschaftsdiagnostisch in ein Opus

Magnum“ zu überführen, tatsächlich erledigen sollte. Zunächst werde ich jedoch die Biografie des jüdischen Lungenfacharztes, Fußballfanatikers und 1. Vorsitzenden (1925–1928) des Fußballsportvereins Frankfurt Dr. David Rothschild (1875–1936) schreiben. Die Berücksichtigung religiöser Perspektiven auf dessen Lebensweg ist dabei unausweichlich.

## Literatur

- Eyre, Anne (2013): „The Fields of Anfield Road“. Understanding the Memorial and Sepulchral Culture of Liverpool FC. In: Herzog, Markwart (Hrsg.): *Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 173–198.
- Hasenfratz, Hans-Peter (1997): Erscheinungsformen und Gestalten des „Heiligen“. In: Kerber, Walter (Hrsg.): *Personenkult und Heiligenverehrung*. München: Kindt, S. 5–27.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Sammet, Kornelia/Gärtner, Christel (2012): „You will never walk alone“. Kommunikative Bezugnahmen von Religion und Sport angesichts der Krise des Todes. In: Gugutzer, Robert/Böttcher, Moritz (Hrsg.): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 167–189.

# Kollektive Efferveszenzen? – Eine wissenssoziologisch-empirische Kritik zur Verwendung von Émile Durkheims religionssoziologischem Begriffsrepertoire in ritualtheoretischen Arbeiten zu Fußball<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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).<sup>5</sup>

(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.

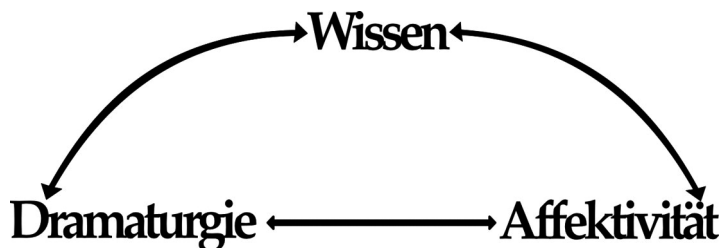
Das Problem ist somit nicht, dass Ritualtheorien per se ungeeignet sind, um im Fußball Forschungen zu betreiben, wie der sehr gute Beitrag von Kotthaus (2017) zeigt. Das Problem liegt vielmehr in den *theoretischen Implikationen*, die durch die durkheimsche-ritualtheore-

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.<sup>6</sup>

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 *eingeordnet* 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 Tabellenkonkurrent\*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 milisekundlich *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.<sup>7</sup> 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).<sup>8</sup> 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 fein-analytisch 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.<sup>9</sup> 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, so dass 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 „ethnographisch 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.

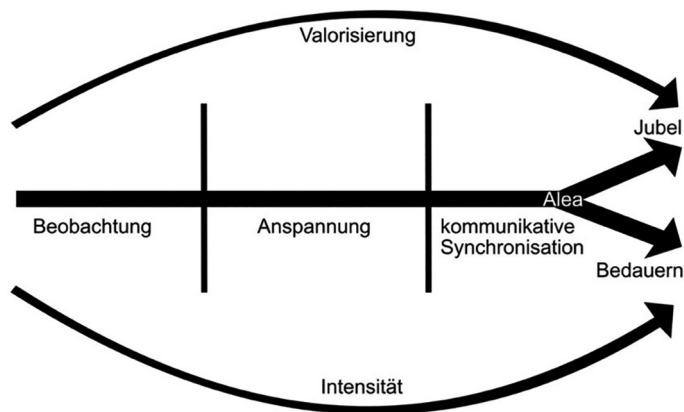
### 3 Empirisches Beispiel

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.<sup>10</sup> 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 Effervescenz ‚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 wissenskonstellativ 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 Spieles 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 Fanzene als ‚Heimat‘ akzeptiert wird (Harlekens ’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.‘<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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 dieses 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 Saisonauftakt“ (Harlekins ’98 2016).

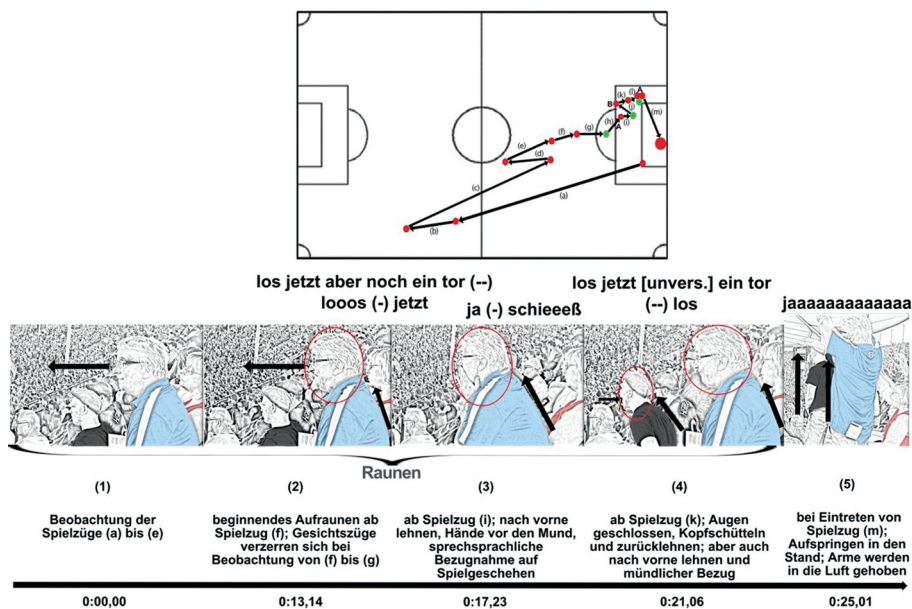
2019). Die Strukturkonstellation hat also auch Auswirkungen auf das ambivalente Gefühl, welches ich vor Ort im Stadion spürte. Zwar war die Ausgangssituation keine schlechte, weil noch keine Punkte verteilt waren, aber mit dem SC Freiburg kam ein Team, gegen das man nicht wirklich gewinnen konnte. Hier 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 (–) loos (-) 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 *Spiele*s 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 ‚afektdramatisch‘ 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 routinisierter 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‘<sup>13</sup> 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 Effervescenz 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 jeweilige<sup>14</sup> 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 Effervescenz 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-routinierten 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

- Akreimi, 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](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 Everyday 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 Publikumpartizipation. 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.
- Harlekins '98 (2008): Das Olympiastadion. Veröffentlicht auf: Harlekins '98 Wenn nicht wir, wer sonst ?!. Online: <http://hb98.de/gedanken/das-olympiastadion> (Letzter Aufruf: 15.03.2023).
- Harlekins '98 (2016): Notizen 2016/17. Hertha BSC – SC Freiburg 2:1. Veröffentlicht auf: Harlekins '98 Wenn nicht wir, wer sonst ?!. Online: [http://hb98.de/notizen\\_2016-17/hertha-bsc-sc-freiburg/](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 Abpfiff‘. 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](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-ecIhJA0> (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](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(logik) 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 affektdramaturgische Wissenskonstellationen – Ein Konzept für die Soziale Arbeit? In: standpunkt:sozial 30 (2020/2+3), S. 94–105.
- Wetzels, Michael (2022a): Affektdramaturgien 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.

# „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 („*communions des consciences*“ – „*éffervescences 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.

# Zum Beitrag von Michael Wetzels: Überlegungen zur Bedeutung Emile Durkheims für die Ritual- und Religionsforschung

Hans-Ulrich Probst

Michael Wetzels legt uns in seinem Beitrag eine kritische Überprüfung eines für ihn zum Mythos gewordenen Theorems vor, das er als zentral für das Thema Fußball und Religion identifiziert: Kritisch setzt er sich mit der Beschreibung von kollektiven Ekstasen bzw. Efferveszenzen, wie sie Émile Durkheim als ein wesentliches Element der Religion beschrieben hat, auseinander. In Wetzels Analyse wird nun nicht nur das durkheimsche Modell luzide in Frage gestellt, sondern mit Hilfe u. a. von videographischen Analysen der Moment der Ekstase grundsätzlich neu entschlüsselt und gefasst: Die in Tradition von Durkheim stehende Annahme einer kollektiven Efferveszenz wird so als eine grob vereinfachende, ja falsche Beschreibung des sozialen Geschehens bei einem ekstatischen Torjubiläum unter Fans ausgemacht. Die Ekstase lässt sich vielmehr nach Wetzels treffender anhand von Wissenskonstellationen, Diskursen und Strukturen als ein Moment der „kollektivkommunikativen Performanz“ beschreiben. Dadurch entfällt beispielsweise die bei Durkheim angelegte Beschreibung, dass im Moment der ritualisierten Ekstase und im Kontakt mit dem Heiligen eine kollektive Gemeinschaft entstehe. Die Begegnung mit Heiligkeit ist für Durkheim insbesondere in der Ekstase möglich und stehe im Kontrast zur alltäglichen Profanität. Wetzels unternimmt es, diese Vorstellung als einen Mythos aufzudecken, den es zu entzaubern gelte.

Mich überzeugt zunächst die Kritik, die Wetzels an der Theorie Durkheims anbringt: Tatsächlich basiert Durkheims Religionsdefinition auf einer distanzierten *armchair ethnography*, in der die eigene ethnographische Feldarbeit ausgeblieben ist. Die ethnographische dichte Beschreibung bleibt so zwangsläufig aus. Durkheims grundsätzliches Anliegen, zivilreligiöse Momente im modernen Frankreich aus der Beschreibung von „primitiven Religionen“ Nordamerikas und Australiens als religiös zu konstruieren, muss unbedingt hinterfragt werden: Dieses Vorhaben dekontextualisiert die jeweiligen sozialen Praktiken und fußt darauf, einen substanziellen Kern des Religiösen im Ritual ausmachen zu wollen. Ebenso scheint die klare Distinktion zwischen Heiligkeit und Profanität, wie sie Durkheim konstruiert, nicht mehr recht zu deessenzialisierenden und konstruktivistischen Ansätzen zu passen, in denen die dynamischen Verschränkungen von Sakralisierungen und Profanisierungen wahrgenommen werden. Gerade im individuellen Alltag lassen sich Praktiken der Sakralisierung rekonstruieren. Für diese braucht es auch kein festes Ritual und auch keine Gemeinschaftserfahrung. Das führt Michael Wetzels zur berechtigten und wichtigen Anfrage, ob wirklich im Ritual bzw. in der Ekstase (weiter gefasst: im Event) eine geschlossene Gemeinschaft entstehe. Wetzels Einwand ist hier nur zu folgen: Auch im Moment der Ekstase kommt nicht einfach ein Kollektiv zustande. Wetzels Mikroanalyse eröffnet vielmehr die Möglichkeit, die durkheimschen Schlussfolgerungen mit einer Dichte an empirischem Material zu falsifizieren und führt zur Aufgabe, nach neuen theoretischen Beschreibungen dessen zu suchen, was im Moment der Ekstase in einem Ritual geschieht. Wetzels' Verbindung der Dimensionen Affektivität und Dramaturgie über eine wissenssoziologische Perspektive

leuchtet hier unbedingt ein und hat das Potential, eine Neubewertung der Ekstase in der (auch über den Fußball hinausgehenden) Fansoziologie, aber auch in der Ritualforschung, zu leisten. Die Wirkmächtigkeit Durkheims ist mit dieser qualitativ sozialwissenschaftlichen Perspektive auf Diskurs-, Sozial- und Situationskonstellationen tatsächlich in Erosion begriffen.

Eine große inhaltliche Nähe zum eigenen Beitrag lässt sich über Wetzels Grundverständnis des Rituals erzeugen: Das Ritual ist ohne Zweifel nicht genuin Ausdruck der Religion, sondern in unterschiedlichsten Alltagsmomenten zu verorten und ist dynamisch in seiner Durchführung. Neben dem strukturellen Rahmen entsteht das Ritual durch Wissensdimensionen, die beispielsweise als Ausgangspunkt von „Bewertungspraktiken zu einem Spiel“, so Wetzels, fungieren. Diese Dynamik habe ich als Zusammenspiel von Ritual-Poiesis und Ritual-Praxis beschrieben. Die Ritualpraxis verweist dann darauf, dass es nicht nur um kognitive Elemente der Spielbewertung geht, sondern auch körperlich-materielle Aspekte der Durchführung des Rituals relevant werden. Diese Elemente macht Wetzels v. a. mit Blick auf Wissensdimensionen stark.

Nun nimmt Michael Wetzels eine dezidiert kritische Perspektive ein, wenn es um die Frage geht, ob denn nun im Kontext des Fußballs Religion sichtbar werde. In seiner Relecture von Durkheim ergibt diese Kritik auch durchaus Sinn. Und doch drängen sich Anfragen auf, auf die ich in der Folge eingehen möchte. Das Verhältnis von Fußball und Religion vermeint Wetzels entweder auf einer (oberflächlichen) kommunikativen Aneignung von religiöser Semantik oder eben durch die Aufnahme der unzutreffenden Religionstheorie von Durkheim zu erkennen. Beiden Aspekten stelle ich Anfragen aus dem Bereich der empirischen Religionsforschung zur Seite.

Wetzels geht wesentlich von Durkheim aus, um sich mit dem Gegenstand der Religion zu beschäftigen. Er sieht in Durkheims Konzept von der kollektiven Effervescenz den Nukleus eines falsch verstandenen Verständnisses von Religion im Kontext des Fußballs. Durkheim wird sicherlich weiterhin rezipiert und auf ekstatische Momente im Stadion bezogen, und doch begrenzt sich die Auseinandersetzung mit dem Gegenstand der Religion in diesem populärkulturellen Feld nicht auf dieses Theorem. Hier scheint mir ein Grundproblem zu liegen, welches die Religionsforschung wesentlich herausfordert: Mit welcher Religionsdefinition arbeiten wir? Was ist das Grundverständnis von Religion? Wetzels macht nun (in Reflexion von ritualtheoretischen Ansätzen) das Prinzip der Gemeinschaft als Kern der Religion aus, die für ihn im Konflikt mit dem Prinzip des Wettkampfes im Sport steht. Doch geht es bei Religion wirklich hauptsächlich um Gemeinschaft, die in der Ekstase entsteht? Und ist im Fußball oder der Fankultur wirklich das Prinzip des Agons im Mittelpunkt oder müsste diese Wesensbestimmung mit Blick auf eine vielfältige Fankultur nicht erweitert werden? Die Fokussierung auf den Aspekt der Gemeinschaft nach Durkheim scheint mir zentrale Diskurse der Religionsforschung und Religionstheorie auszublenden. So könnten neben der unzweifelhaft wichtigen Dimension der Vergemeinschaftung durch Religion ein religionspsychologischer Aspekt stehen – ich denke an das reiche Werk von William James (1902) oder Schleiermachers Verständnis vom „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (1980: 214). Es könnten aber auch Ansätze der religiösen Sinndimensionen bzw. Transzendierungen betont werden – verwiesen sei auf die Beschreibung von alltäglichen Transzendierungen in einer „Unsichtbaren Religion“ nach Thomas Luckmann (1967). Aktuellere Entwürfe ließen sich weiter anführen. Auf einen weiteren Ansatzpunkt – den der religiösen Kontingenzbearbeitung – wurde im Beitrag von Markwart Herzog verwiesen. Ist Religion also nicht doch deutlich

mehr als die Herausbildung von Gemeinschaft im Ritual, wenn wir die Momente des Spirituellen, der Besinnung auf das Leben in dieser Welt, auf die Frage des Woher und Wohin im Leben blicken? Und auch das insbesondere durch die christliche Theologie geprägte Verständnis von Religion als Kontakt und Kommunikation mit einem transzendentalen personalen Gegenüber hält nicht die Vergemeinschaftung als zentralen Topos der Religion bereit. All die unterschiedlichen Ansätze sind im Bereich der Religionsforschung mindestens ebenso stark aufgegriffen worden wie Durkheims Beschreibung der kollektiven Ekstase. Die Ritualforschung hat sich, das stellt Wetzels ja in aller Deutlichkeit ebenfalls heraus, grundsätzlich von Durkheim emanzipiert. Das würde ich für die Religionsforschung ebenso konstatieren wollen. Zugespitzt formuliert: Arbeiten wir uns hier nicht an einem Pappkameraden des frühen 20. Jahrhunderts ab, der zwar eine griffige Ritual- und Religionstheorie vorgelegt hat, die aber in ihrer heutigen Wirkmacht auch nicht überschätzt werden darf?

Mit der Zentralstellung Durkheims geht nun auch eine Anfrage bzgl. des methodischen Programms bei Wetzels einher: Der hauptsächlich videographische Fokus auf die Ekstase bringt ein mikroskopisch präzises Bild von sozialen Prozessen als wissensgebundene Bewertungsdynamiken des Spiels hervor. Ich habe mich bei meiner Lektüre (und aus der eigenen Erfahrung der ethnographischen teilnehmenden Beobachtung unter Fans heraus) gefragt: Wie beschreiben denn nun die Fans diesen Moment? Was sind ihre Wahrnehmungen dieser Erfahrung? Ja, die Mikroanalyse auf Basis einer Audiospur bzw. der Videographie erzeugt ein maximal detailliertes Bild von der Situation der Ekstase und vermittelt hohe Plausibilität. Ob diese Form der Analyse jedoch in der Lage ist, die subjektiven Wahrnehmungen der Fans selbst zu rekonstruieren (oder überhaupt den Anspruch dazu hat), will ich bezweifeln. Verlassen wir hier nicht den in Konsequenz zum „Thomas-Theorem“<sup>1</sup> stehenden Ansatz der Ethnographie, wonach die Definition von Wirklichkeit einer sozialen Situation durch die Handelnden erfolgt und dieser ethnographisch gefolgt wird? Es ist wissenschaftlich plausibel, auf unterkomplexe, vielleicht auch falsche subjektive Wahrnehmungen und Beschreibungen von Wirklichkeit hinzuweisen und diese aufzudecken. Und doch: Ermangelt es der mikroskopischen Analyse nicht der Integration von subjektiven Wahrnehmungen und Beschreibungen von Fans, um deren Erfahrungen des Ekstatischen auch aufzunehmen? Denn Religion lässt sich eben nicht als objektivierbares Phänomen fassen, sondern basiert auf den individuellen und lebensweltlichen Wahrnehmungen, Beschreibungen und Sinndimensionen der Menschen. Hier differieren die von uns beiden vorgelegten Arbeiten sowohl methodisch als auch religionstheoretisch.

Die zweite Anfrage knüpft hier im Grunde an: Wetzels beschreibt die Aufnahme von religiöser Kommunikation im Bereich des Fußballs, die für ihn jedoch kein Ausdruck der Dispersion des Religiösen darstellt, sondern lediglich die kommunikative Anleihe aus einem anderen Kommunikationssystem. Hier scheint Wetzels die System- und Kommunikationslogiken von Fußball/Sport und Religion als voneinander getrennt zu betrachten, wodurch das Religionspotential des Sports doch fast hermetisch ausgeschlossen wird. Religiöse Kommunikation findet aber in allen lebensweltlichen Konstellationen statt und begrenzt sich mit Sicherheit nicht auf die religiöse Institution. Auch hier wäre doch der individuelle Blick auf einzelne Fans und deren Anbindung in unterschiedliche Fangemeinschaften tragend, um auch religiöse Sinnprovinzen oder die symbolisch-kommunikative Biographiearbeit unter ihnen ausmachen zu können. Dass diese ebenfalls zur Beschreibung des eigenen Fan-Seins bei-

1 „If men define situations as real, they are real in their consequences“ (Thomas und Thomas 1928: 572).

tragen, wird aber mit der Darstellung eines Milieus der Fans bei Hertha BSC, das anhand ausgewählter Charakteristika beschrieben wird, begrenzt. Ist dem wirklich so, dass sich alle Fans bei Hertha BSC innerhalb dieses Milieu-Modells der Identitätszuschreibung wiederfinden oder läuft das nicht letztlich Gefahr, essenzialisierend zu wirken?

Auch hier wäre es wohl ertragreich, sich in die Mikroanalyse der lebensweltlichen Wissens- und Sinndimensionen hineinzugeben. Dann, so meine Vermutung, würde nicht nur von den Momenten des Ekstatischen unter Fans ein so vorbildlich präzises Bild entstehen, sondern auch eine vertiefte Einsicht der religiösen Kommunikation bzw. der Religion unter Fans zur Geltung kommen.

## Literatur

- James, William (1902): *The varieties of religious experience. A study in human nature; being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901–1902.* New York: The Modern Library.
- Luckmann, Thomas (1967): *The invisible Religion. The problem of religion in modern society.* New York: Macmillan.
- Schleiermacher, Friedrich (1980): *Kritische Gesamtausgabe (KGA) I/2*, hrsg. v. Hans-Joachim Birkner et al. Berlin: de Gruyter.
- Thomas, William I./Thomas, Dorothy Swaine (1928): *The child in America. Behavior problems and programs.* New York: Knopf.

# Fußball als affektdramatisches Spektakel – Eine Replik auf Hans-Ulrich Probst und Markwart Herzog

Michael Wetzels

Liebe Kollegen,

mit großer Freude und Dankbarkeit habe ich Ihre Kommentierungen zu meinem Artikel lesen dürfen. Gerade als Forscher, der sich in der universitären Soziologie verortet, hatte ich anfangs nicht nur Respekt, sondern auch ein wenig Zweifel an und vor meiner Rolle in unserem Autorentrio. Schließlich bediene ich mit meinen Forschungsperspektiven, Theorien und Methoden nicht unbedingt eine ‚klassische‘ Perspektive, die wir meines Kenntnisstandes nach in der historischen und theologischen Forschung so vorfinden. Zwar gibt es, wie Sie beide ja in ihren eigenen Artikeln vorzüglich dargelegt haben, Verbindungen zwischen unseren Fachbereichen und dem Themenfeld der Religion. Allerdings minderte dies kaum mein Changieren zwischen diabolischen Rollen: einmal der literarischen Rolle des *Mephistopheles* und der popkulturellen Rolle einer soziologischen *grumpy cat*. Aber hier zeigt sich auch wieder die wunderbare Verbindungskunst des Fußballs: Er bringt Menschen unterschiedlichster Orte, Schichten und sogar geistes- und sozialwissenschaftlicher Fachperspektiven in einem lernenden Prozess zusammen, für den ich mich noch einmal herzlich bedanken möchte. Ich habe nicht nur viel über die Arbeiten von Ihnen beiden gelernt, sondern auch, wie Sie auf Ihren Gegenstand blicken, ihn wahrnehmen und für sich selbst verorten. Für mich ist dies immer ein großer Gewinn, da dies für mich nicht etwa unsere Differenz, sondern im Gegenteil unsere Gemeinsamkeiten betont, eine intersubjektive Verständigung darüber, dass wir uns als Ähnliche wahrnehmen: Der Andere ist „wie ich“ (vgl. Knoblauch 2009: 303). Eigentlich wäre dieser Absatz für mich schon der Abschluss unseres ‚Kaffeehaus‘-Formates. Allerdings verlangt und gebührt dieses affektdramatische Spektakel zwischen uns noch einer Replik auf die beiden erstellten Kommentierungen.

Es freut mich zunächst sehr, dass wir zwischen unseren Perspektiven viele Gemeinsamkeiten feststellen konnten, welche, zumindest ein Stückweit, auf der von mir eingenommenen, kritischen Perspektive zu Durkheim fußt. Wie Hans-Ulrich Probst bin auch ich der Meinung, dass die durkheimsche „armchair ethnography“, unbedingt auf den Prüfstand gehört, da sie gerade nicht, wie Markwart Herzog zurecht bemerkt, auf *facta bruta*, in diesem Fall situativen Daten beruht, aber „sinn- und symbolverstehend in einem voraussetzungsreichen Kontext“ genau einen solchen analytischen Anspruch für sich erhebt. Der Konstruktionsprozess von Ekstase und Kollektivität kann über diese auch heute noch kaum veränderten theoretischen Annahmen nicht ausreichend erklärt werden und ist so für die Forschungen zu Fußball, gerade aus Sicht der schon wesentlich weiter fortgeschrittenen Ritualforschung, nicht förderlich. Wir haben also weiterhin viel Arbeit vor uns, wie auch die kritischen Interventionen und Nachfragen Ihrerseits zu meiner Arbeit zeigen.

Deswegen möchte ich auf Hans-Ulrich Probst eingehen, welcher zwecks meiner zugestanden unterkomplexen Verhandlung religionswissenschaftlicher und -soziologischer Arbeiten die Frage aufwarf, ob ich mich mit der Fokussierung auf Durkheim nicht an einem „Pappkameraden des frühen 20. Jahrhunderts [abarbeite] [...], der zwar eine griffige Religionstheorie vorgelegt hat, die aber in ihrer heutigen Wirkmacht auch nicht überschätzt

werden darf?“ In der Tat mag diese Sichtweise für aktuelle religionswissenschaftliche und -soziologische sowie ritualtheoretische Forschungen und Arbeiten gelten. Ich spreche in meinem Artikel aber dezidiert von der Verwendung *ritualtheoretischer* und nicht religionswissenschaftlicher und/oder -soziologischer (!) Konzepte in der *Fußballforschung*. Das bedeutet, dass ich bei meiner Kritik explizit diese Arbeiten im Blick habe, in denen die kollektive Effervescenz als erklärendes Konzept für kollektive Emotionen im Fußball verwendet wird. Diese Wirkmächtigkeit aber dürfte sie, gerade mit Blick auf die vielfältigen Datenformen und -typen, die uns als Forschenden heute zur Verfügung stehen, so nicht mehr haben, weswegen dies für unseren gemeinsamen Forschungskontext zu Fußball durchaus ein Problem darstellt. Denn das Verwenden solcher Konzepte wirkt auch auf unsere wissenschaftstheoretischen Vorstellungen und Implikationen zurück, wie etwa, dass Emotionen und Affekte konventionell als Gegenpart zur Rationalität fungieren (Scherke 2009: 26), was eben auch ein Ausgangspunkt der Arbeiten Durkheims durch seine Anschlüsse an LeBon war (Därmann 2007: 177). Dies bedeutet, dass wir uns, auch über Durkheim hinaus, nicht nur gesellschafts-, sondern auch sozialtheoretisch über unsere Vorannahmen in der Fußballforschung austauschen sollten.

Dies schließt auch unmittelbar an die wohl wichtigsten Nachfrage, sowohl von Hans-Ulrich Probst wie auch Markwart Herzog, zur Aussagekraft der von mir mikrosoziologisch vorgenommenen Analysen an. Im Kern merken beide Autoren dabei an, dass hinsichtlich der fehlenden „Integration von subjektiven Wahrnehmungen und Beschreibungen von Fans [...] [und] deren Erfahrungen des Ekstatischen“, so Probst, eine Form der Ignoranz hinsichtlich der „Identität und spirituelle Heimat begründende[n] Kraft des Fußballsports, die dessen religiöse Dimension ausmacht“, so Herzog, in meinem Artikel zu spüren gewesen sei und ob es nicht sinnvoller wäre diese Betrachtungsebene auch zu verhandeln. Dieser Aspekt ist sehr wichtig für mich, weswegen ich etwas expliziter auf ihn eingehen möchte. Denn hier liegt scheinbar ein *methodisches* und *theoretisch-analytisches* Missverständnis vor. Zunächst möchte ich das theoretisch-analytische Missverständnis ausräumen. Denn zu oft werden Emotionen, Affekte und Gefühle, gerade in der Fußballforschung (Stichwort: Ekstase), immer noch miteinander ‚vermixt‘ und als *ein* Gegenstand betrachtet. Dies stellt allerdings eine starke analytische Verkürzung dar. Je nach Betrachtung liegen nämlich unterschiedliche *Wirk- und Prozess-ebenen* vor. Während wir im „facial and bodily display“ (Hochschild 2012: 7) den Gegenstand der *Emotionen* über körperliche Kommunikationsformen wie Gesten, Mimik etc. beobachten können, sind die von Probst und Herzog angesprochenen Wahrnehmungen und Erfahrungen des Ekstatischen und Religiösen für mich im Bereich der „bodily dimensions of experience“ (Röttger-Rössler 2018: 241), sprich der *Gefühle*, zu verorten. Dies ist nicht nur theoretisch-analytisch ein eklatanter Unterschied, sondern auch *methodisch*. Je nachdem, was ich betrachte, muss auch eine andere Methode gewählt werden, insbesondere im ethnographischen Kontext (Wetzels 2022: 79 ff.). Es geht mir also mitnichten darum, wie Herzog bemerkt, das „in den Biographien der vielen einzelnen Fans und in deren sozialen Zusammenschlüssen über Generationen hinweg [verankerte,] [...] große, transzendente Ganze des Vereinsfußballs“ zu ignorieren. Vielmehr kann ich durch die von mir verwendeten Methoden nicht nur über die Gefühle anderer keine Aussage treffen, sondern ich erhebe schlichtweg keinen Anspruch, dies tun zu wollen. Denn als „ethnographisch Forschende können wir nämlich situativ nur über *unsere eigenen Gefühle* sprechen. Die Gefühle von Anderen *bleiben uns verborgen*, sodass wir auf deren Emotionen und unsere Wahrnehmung dieser angewiesen sind“ (Brandt und Wetzels 2022: 14 – Herv. MW). Die lebensweltanalytische Perspektive von

Hans-Ulrich Probst hätte z. B. genau den *gegenteiligen* Anspruch, weswegen es reizvoll wäre, eine Kombination aus meinen Methoden (Diskursethnographie und Videographie) und der lebensweltanalytischen Ethnographie vorzunehmen, um Affektivität, Gefühle und Emotionen in ihrer Prozesshaftigkeit mehr abdecken zu können.

Die Nachfrage von Hans-Ulrich Probst zu einer möglichen Essenzialisierung meiner Verortung der Hertha BSC-Fans in einem „Milieu-Modell[s] der Identitätszuschreibung“ möchte ich auf eine ähnliche Art beantworten: Meine Darstellungen und Analysen erheben nicht den Anspruch, eine vollständige oder gar essenzielisierende Darstellung dieses Milieus zu sein. Vielmehr betone ich ja, dass wir es bei diesem Milieu mit einem *Potenzial* zu tun haben, welches als Folge aus seinen historischen Begebenheiten entstanden ist, und ich es deswegen auch als Wandermilieu bezeichne. Ich integriere qua Milieubeschreibung schon die affektdramaturgische Prozesshaftigkeit der (historischen) Beständigkeit und Veränderung, welche das Hertha-Milieu durch seine Instabilität durchaus erschüttert. Deswegen hat es mich ein wenig betrübt, dass bei Markwart Herzog der Leseindruck entstanden ist, dass meine Arbeit ausschließlich auf die „Faszination einzelner, momentaner, zudem isolierter Sportereignisse“ abzielt, aber die Bedeutung von Biographien ausklammern würde. Dies ist mitnichten der Fall, da ich über die Dimension der Diskurskonstellationen ja eben genau diese Bedeutungsebene als eine sehr wichtige für Fans betone, sie in diesem Artikel aber zugegebenermaßen aufgrund meines Betrachtungsgegenstandes (Performanz einer kollektiven Emotion in situ und actu) nicht weitere ausführe. Die historische Dimension ist eine zutiefst wichtige, um das affektdramatische Spektakel zu einem bestimmten, raumzeitlichen Moment deuten, verstehen und erklären zu können, weswegen ich auch genau den Punkt teile, dass der „Sport [...] Geschichten hervor[bringt], agonale Dramen, die er aus sich selbst heraus gebiert.“ Mein Argument markiert und betont dezidiert die Beachtung der *empirischen Differenzen*, die ich für den Fußballs, gerade weil hier so viele unterschiedliche dramaturgische Stränge zusammenfließen, als maßgeblich erachte. Natürlich können unterschiedliche Personen und „Kollektivformationen“ (Wetzels 2022) sich in einem Stadion befinden, welche für andere sichtbar dezidiert religiöse Perspektiven, Symboliken und (wahrscheinlich auch) Erfahrungsdimension qua ihrer eigenen Zugehörigkeit (Brandt und Wetzels 2022) geltend machen, wie der Fall des BVB-Fanclubs ‚Totale Offensive‘ (<https://www.totaleoffensive-bvb09.de/>) zeigt. Dies untermauert, was Markwart Herzog in seinem Kommentar meines Artikels zurecht anspricht, nämlich, dass für *diese* Fans das Religiöse die „[...] in ihrem Leben alles bestimmende Wirklichkeit [...]“ ist. Fans können aber unterschiedlichste *Motive* haben am Fußball teilzunehmen (Bette und Schimank 1995: 60), was auch Kotthaus (2017: 106) am Beispiel der „Freerider“ im Stadion zeigt. Deswegen verwahre ich mich ein wenig der *theoretisch-beschreibenden Vereinheitlichung* des Religiösen als entscheidende Sinn-dimension des Fußballs. Es kann ein Faktor sein, aber ob wir es hier tatsächlich mit einem dimensionsentgrenzenden Operator zu tun haben, muss empirisch genauer untersucht werden.

Für mich bleibt deswegen zu konstatieren, dass wir als Fußballforschende weiter das Feld „beackern“ müssen. Es liegt viel Arbeit vor uns, die ich aber durch den Kontakt mit Ihnen, lieber Herr Probst und Herr Herzog, sehr gerne aufnehme, Ihre Kritikpunkte in meine Arbeit einpflege und hoffnungsvoll bezüglich der Fußballforschung in die nächsten Jahre blicken werde.

## Literatur

- Bette, Karl-Heinrich/Schimank, Uwe (1995): *Doping im Hochleistungssport*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 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.
- 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.
- Hochschild, Arlie (2012): *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Knoblauch, Hubert (2009): Phänomenologische Soziologie. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hrsg.): *Handbuch Soziologische Theorien*. Springer VS: Wiesbaden, S. 299–322.
- Kotthaus, Jochem (2017): Ultras als Szene. Methodologische Überlegungen zu einer Konzeptionalisierung der Ultrabewegung als posttraditionale Vergemeinschaftung. In: Grau, Andreas/Heyde, Judith von/Kotthaus, Jochem/Schmidt, Holger/Winands, Martin (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Perspektiven der Fußballfanforschung*, Weinheim: Beltz, S. 91–111.
- Röttger-Rössler, Birgitt (2018): Multiple belongings. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 143 (2), S. 237–262.
- Scherke, Katharina (2009): Auflösung der Dichotomie von Rationalität und Emotionalität? Wissenschaftssoziologische Anmerkungen. In: Flick, Sabine/Hornung, Annabella (Hrsg.): *Emotionen in Geschlechterverhältnissen. Affektregulierung und Gefühlsinszenierung im historischen Wandel*. Bielefeld: Transcript, S. 23–42.
- Wetzels, Michael (2022): *Affektdramaturgien im Fußballsport. Die Entzauberung kollektiver Emotionen aus wissenssoziologischer Perspektive*. Bielefeld: Transcript.

# Religiöse Sinndimensionen unter Fans: Fußball als gelebte Religion

Hans-Ulrich Probst

Nur die schönste Nebensache der Welt oder doch schon Religion? Die Rede von der Fußballreligion ist keine Seltenheit. In diesem Beitrag wird dafür argumentiert, dass die Rede von Fußball als Religion nur dann plausibel ist, wenn hierzu religionstheoretische Reflektionen angestellt werden, die über ein intuitives Alltagsverständnis von Religion hinausgehen. Dafür wird die Perspektive der kulturhermeneutisch arbeitenden empirischen Religionsforschung vorgestellt und deren Programm zur Untersuchung von gelebter Religion ausgebreitet. In Aufnahme von kultur- und sozialwissenschaftlichen Methoden wird gelebte Religion in religiösen Erfahrungsdimensionen sowie der Sinndeutung von Leben und Welt verortet. Der Artikel greift dafür auf Datenmaterial aus einer langfristigen ethnographischen und lebensweltanalytischen Untersuchung zurück und zeigt in unterschiedlichen Einzelmomenten, wie diese Form der Lebensdeutung unter Fans kommuniziert wird. Dabei werden Beispiele der Biographiekonstruktion ebenso dargelegt wie die Auseinandersetzung mit Todesfällen unter Fans. Die Deutung geschieht, so die hier verfolgte Annahme, aus einem fankulturellen Symbolsystem, das aus fußballbezogenen Erfahrungen der Fans entsteht.

## Einleitung: Fankultur Zwischen Geburt und Tod

Halbzeitpause im Stadion an der Alten Försterei in Berlin-Köpenick bei einem Heimspiel des 1. FC Union Berlin. Die Mannschaften verlassen den Rasen, begleitet vom Ruf eines letzten „Eisern Union“ von den Rängen. Es kehrt die Geschäftigkeit der Fans während der Halbzeitpause ein. Doch Stadionsprecher Christian Arbeit unterbricht die Pause und durch die Lautsprecher des Stadions erschallt eine Ansage. Die Werbeanzeigen auf den beiden Leinwänden des Stadions verschwinden und Bilder, die Fans in Fanbekleidung zeigen, werden eingeblendet: Arbeit spricht allgemeine Grüße an Fans aus, Hochzeits- und Geburtstagsglückwünsche werden an Fans, die sich heute im Stadion befinden, gerichtet. Und auch neugeborene Kinder von Anhänger:innen des Clubs werden im Kreise der Fangemeinschaft durch die Halbzeitansage des Stadionsprechers begrüßt.

Zuletzt: „Wir haben leider viel zu früh unsere Freundin A. K. verloren. Am 3.8. ganz plötzlich und unverhofft hat das Herz unserer lieben Freundin N. im Alter von nur 43 Jahren aufgehört zu schlagen. Sie war seit vielen Jahren Unioner und Stadionbauer. Wir, ihre Freunde, Bekannte, Verwandte und der Fanclub Eisern1422 sind total erschüttert, dass wir uns von ihr verabschieden müssen. In unseren Herzen wird sie immer weiterleben. A., Du bist nun oben im Union-Himmel und schaut auf uns hinunter. Wir schauen zu dir hoch, wir werden dich nicht vergessen und gemeinsam für Union Berlin kämpfen. Und niemals vergessen! Eisern Union!“<sup>1</sup>

1 Zitiert nach einem E-Mail-Wechsel mit Christian Arbeit vom 28.08.2022.

Ähnliche Auseinandersetzungen mit den Übergängen im Leben, dem Geborenwerden und dem Sterben des Menschen lassen sich im Kontext der Fankultur an unterschiedlichen Stellen verorten: Auf Gedenk-Bannern im Stadion, in Fanszines, in digitalen Foren, im face-to-face Kontakt unter Fans am Rande von Spieltagen. Biographische Krisen- und Übergangssituationen bzw. Schwellenmomente fordern den Menschen zur eigenen Deutung und Bearbeitung heraus: Der Mensch unternimmt die Deutung des eigenen Schicksals und benutzt hierfür verschiedene Symbolsysteme, um herausgehobene Momente im Leben in Worte zu fassen, zu begreifen, um eigene Orientierung zu gewinnen, um die schönen wie die krisenhaften in sinnhafte Momente zu überführen.

Der deutenden Bearbeitung des menschlichen Lebens hin zu dessen tieferem Verständnis soll in der Folge im Kontext der Fußball-Fankultur nachgegangen werden. Dies geschieht aus einem Selbstverständnis der empirischen Religionsforschung heraus, mit dem ein Beitrag zur Frage des Religionspotenzials der Fankultur, i. e. S. der Fußballfankultur geliefert werden soll. Fußball *ist* nicht einfach Religion, sondern in den Lebenswelten von Fans lassen sich Erfahrungen und damit verbundene Sinndeutungen rekonstruieren, die als Ausdruck einer gelebten Religion beschrieben werden können. Damit ist eine bereits relevante Forschungsperspektive auf den Gegenstand der Religion in der Fußballfankultur benannt: Wissenschaftlich reflektierte Religionsforschung identifiziert nicht Religion, sondern erarbeitet Deutungen kultureller Phänomene, die sie *als* religiös o. ä. charakterisiert.

Hier grenzt sich die empirische Religionsforschung von einer gängigen Thematisierung der „Fußball-Religion“, in der in erster Linie die Analogien zwischen Kirche und Fußball im Fokus stehen, ab. Der metaphorische Vergleich von Kathedrale und Stadion, von Glaube an den Fußball- und den einen Gott drängt sich gewiss auf und wirkt sinnfällig. Und doch laufen die Vergleiche Gefahr, die symbolischen Ausdrucksformen in der Fankultur nicht für sich stehen zu lassen. Insbesondere die Rede von der „Ersatzreligion“ Fußball birgt die Tendenz in sich, von einem moralischen *Prae* der institutionalisierten Religionsgemeinschaften auszugehen. Die Beschreibung der Ersatzreligion, so der wiederkehrende Duktus, markiert dann den inhaltlich-substantiell defizitären Charakter eines populärkulturellen Sozialphänomens, das lediglich Anleihen aus dem Bereich der institutionalisierten (hochkulturellen) Religion herstellen könne. Durch die Beschreibung des Fußballs als Ersatzreligion wird ein Entscheidungsmoment impliziert, sodass der Mensch entweder in einer originären Religion oder andernfalls in einer Ersatzreligion zuhause sei und es einen hybriden Zwischenraum nicht geben könne.

Dieser Beitrag setzt sich von diesem Modus des Vergleiches ab und akzentuiert dahingegen auf Basis einer religionstheoretischen Reflektion das religionsproduktive Potential, das in der Fußballfankultur anhand von fanbezogenen Lebensdeutungen sichtbar wird. Hierzu soll wie folgt vorgegangen werden: Zunächst wird ein religionstheoretischer Rahmen erarbeitet, wofür das v. a. im Bereich der evangelischen Theologie stark gemachte Konzept der *gelebten Religion* vorgestellt wird. Wie sich eine gelebte Religion nun im Bereich der Fußball-Fankultur materialisiert und ausgestaltet, soll anschließend anhand von qualitativ-sozialwissenschaftlichen Materialien aus einer eigenen längerfristigen ethnographischen Untersuchung dargestellt und vorgeschlagen werden. Abschließend wird unterbreitet werden, weswegen sich insbesondere der Fußball als kommunikatives Symbolsystem einer gelebten Religion anbietet und welche Rückschlüsse für andere kulturelle Felder erkennbar werden.

## 2 Gelebte Religion als Forschungsprogramm der empirischen Religionsforschung

### 2.1 Zwischen Entkirchlichung und religiöser Individualisierung

Die Mitgliederentwicklungen in den beiden (noch) großen institutionalisierten christlichen Religionsgemeinschaften in Deutschland sprechen seit langer Zeit eine deutliche Sprache: Die vergangenen Jahre waren von Kirchenaustritten geprägt, die die sozialwissenschaftlichen Prognosen des sukzessiven Abschmelzens der Kirchenmitgliedschaften regelmäßig in Wirklichkeit überführen (Gutmann und Peters 2021). Trotz dieser deutlichen Zahlen der Entkirchlichung ist mit Nachdruck betont worden, dass diese Abnahme der Kirchenmitgliedschaft nicht mit dem Ende der Religion einhergehe (Graf 2004; Riesebrodt 2007; Taylor 2009; Joas 2013). Zu deutlich sind weltweit die disparaten Dynamiken im Feld der Religionen, als dass weiter die linear oder teleologisch-voranschreitende Säkularisierung angenommen werden könnte. Was geschieht nun mit der Religion, da nur noch von Einzelstimmen ein klassisches Säkularisierungstheorem, das die Modernisierung mit einer rückläufigen sozialen Signifikanz und Bedeutung des Religiösen beschreibt, vertreten wird? Zwar hat die Religion durch die gesellschaftliche funktionale Differenzierung tatsächlich ihren Einfluss auf zahlreiche Funktionssysteme, wie die Medizin, die Politik und das Recht eingebüßt (Luhmann 2000), und auch die Entkirchlichung der deutschen Bevölkerung ist selbstredend ein Faktum. Durch das fortdauernd präsente individuelle Interesse an religiösen Sinnsystemen sowie der weiterhin bestehenden Relevanz des Spirituellen (Knoblauch 2009; 2022) ist die religiöse Lage aber komplex.<sup>2</sup>

Vielmehr ist in Deutschland die Rede vom Postsäkularen oder (präziser) von der religiösen Individualisierung populär geworden (Beck/Beck-Gernsheim 1994; Gabriel 1996; Habermas 2001; Knoblauch 2018). Beide Begrifflichkeiten streichen dabei heraus, dass die Moderne nicht mit einem ersatzlosen und linear zu Modernisierungsschüben verlaufenden Verschwinden der Religion einhergeht.<sup>3</sup> Die wiedererstarrende Relevanz der Religion im Modus des Individualisierten ist im Grunde jedoch keine neue Einsicht im Nachgang zu Habermas' Paulskirchen-Rede, sondern wurde nicht zuletzt von Peter Berger und Thomas Luckmann bereits in den 1970er Jahren formuliert (Luckmann 1967; Berger 1970). Die Pluralisierung des Religiösen beschreibt dann eine parallel mit Individualisierungsschüben der Spätmoderne einhergehende Dynamik, die den Einzelnen nicht nur bezüglich der eigenen Identität und Selbstverortung, sondern auch in der Ausgestaltung der religiösen Praktiken und weltanschaulichen Deutungen sich selbst in Freiheit überlässt. Auf religiöse Pluralisierung angelegte Bastelexistenzen finden sich somit auch im Bereich der Religion (Hitzler und Honer 1994; Klinkhammer und Neuhammer 2020).

2 Auf die vielfältige religiöse Sinnproduktion in der säkularen Gesellschaft, nicht zuletzt im Kontext des Sports, ist Karl-Fritz Daiber (1997) eingegangen.

3 Habermas unterstreicht dabei die Stärke der Religion in einem säkularen Umfeld: „Im eigenen Haus wirkt [Religion, H.P.] der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegen“ (Habermas 2001: 29). Sinn (nicht Ethik, Moral oder Werte!) ist in einer säkularen Kultur für Habermas eine knappe Ressource, welche nur durch Religion zur Verfügung gestellt werden könne.

## 2.2 Das Programm der empirischen Religionsforschung

Die unzweifelhaften Traditionsabbrüche und grundsätzlichen Veränderungen auf dem Feld der Religion(en) haben auch innerhalb der wissenschaftlichen Theologien zu einer neuen Ausrichtung, ja in Teilen zu einer kritischen Neuformulierung des eigenen theologischen Selbstverständnisses geführt (Haußmann und Schleicher 2021): Die alleinige Deutungsmacht über das menschliche Leben durch die christlichen Kirchen ist unzweifelhaft und unwiederbringlich vergangen; die Kirchen werden nicht mehr als zwingend notwendiger Raum religiöser Erfahrungen betrachtet. Neue Formen der religiösen Lebensdeutung und neue religiöse Praktiken, die keinen direkten Bezug zu den christlichen Kirchen aufweisen, sind in der Breite der Gesellschaft und auch unter Kirchenmitgliedern entstanden.

Teile der christlichen Theologien haben sich von einem konzentrierenden, bisweilen auch verengenden Blick auf kirchliche Phänomene und Entwicklungen emanzipiert und haben ihren Horizont geöffnet für neue Formen der Religion, um diese innerhalb eines interdisziplinär angelegten Programmes der empirischen Religionsforschung zu bearbeiten (Weyel, Gräß und Heimbrock 2013).<sup>4</sup> So sind neben die Auseinandersetzung mit dem Gegenstand des kirchlichen Lebens im Bereich der empirischen Religionsforschung nun Analysen und theoretische Reflektionen dessen getreten, was als *gelebte Religion* beschrieben werden kann, wofür ein Paradigma der (Religions-)Kulturhermeneutik betont wird (Gräß 2000, 2006; Grözinger und Pfeleiderer 2002; Kubik 2019; Adam 2022). Der zu früh verstorbene evangelische praktische Theologe und wohl prominenteste Vertreter einer solchen Kulturtheologie, Wilhelm Gräß, hat dies wie folgt gefasst:

Ausschlaggebend für die kulturelle Präsenz der Religion sind für eine kulturhermeneutisch verfahrenende praktische Theologie nicht religionsinstitutionelle Zugehörigkeitsverhältnisse oder gottesdienstliche Teilnahmefrequenzen, nicht die gläubige Anerkennung kirchlicher Lehren und Bekenntnisse, nicht die Zustimmung zu theologischen Sätzen. Ob die Religion im gelebten Leben vorkommt, zeigt sich daran, ob und wie Menschen in ihren lebensweltlichen Beziehungen Sinn erfahren, ob und wie sie ihr Leben in einen ihnen selbst verständlichen Zusammenhang bringen [...] Eine so gelebte Religion muss sich nicht in Form von „Gläubigkeit“ und auch nicht in der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ausdrücken. Sie bedeutet eine vertrauensvolle Sinneinstellung zum Leben, eine von Grundvertrauen durchstimmte Lebenshaltung, und eben keinen doktrinalen Glauben.

(Gräß 2018: 4)

Gräß löst den Gegenstand der gelebten Religion damit unmissverständlich aus dem kirchlich-institutionellen Zusammenhang heraus und verortet die gelebte Religion in der alltäglichen Sinndeutung des je eigenen Lebens. Nicht die (quantitativ untersuchte) Teilnahme an Gottesdiensten oder die Zustimmung zu dogmatischen Einsichten o.ä. bestimmen die Praktiken der gelebten Religion, sondern die Sinndeutung in individuellen lebensweltlichen und kulturellen Zusammenhängen. Dort, wo Vertrauen und Sinnhaftigkeit im eigenen Leben erkannt würden, könne die Verortung von gelebter Religion geschehen. Die gelebte Religion bedarf daher keiner Rückbindung an ein transzendentes personales Gegenüber, wie die Beschrei-

4 Hans-Günter Heimbrock betont gar, dass die Forderung innerhalb der Praktischen Theologie, „sich [...] mit offenem Blick um gewandelte Religion in gewandelter Lebenspraxis der Spätmoderne“ zu beziehen, einen *common sense* innerhalb des Faches darstelle (Heimbrock 2013: 121). Neu ist diese Einsicht jedoch mitnichten: Die empirische Religionsforschung stellt eine Entwicklung mit starken innertheologischen Wurzeln dar: Die empirische Religionsforschung gründet nicht nur auf dem Verständnis der Theologie nach Schleiermacher, sie sei „positive Wissenschaft“, d. h. auf den empirischen Gegenstand des gegebenen Christentums bezogen, was die so genannte „Kirchenstatistik“ bzw. die Religionssoziologie des Christentums begründe. Auch Schleiermachers Grundverständnis von Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Schleiermacher 1984: 212) kann als orientierend für die Religionsforschung aufgerufen werden.

bung von Religion intuitiv suggerieren würde. Nicht die religiöse Praxis, die sich an der dogmatischen Lehre von einem trinitarischen Gott orientiert, wird zum Thema, sondern die innerhalb diverser kultureller Systeme bestehenden Angebote zur eigenen Lebensdeutung.

### 2.3 Zum kulturhermeneutischen Konzept der gelebten Religion

Gelebte Religion ist kein Ausdruck einer unmittelbaren menschlichen Erfahrung, sondern bedarf stets einer vermittelnden und kommunikativen Sinndeutung, welche ihrerseits einen Zugriff auf bestehende kulturelle, diskursive Vorlagen bzw. Symbolsysteme voraussetzt. Wenn daher von individualisierter gelebter Religion die Rede ist, bedeutet dies notwendigerweise den Rückgriff auf gemeinschaftlich geteilte kommunikative Wissensreservoirs, aus denen Symbole und Zeichen zur Deutung des eigenen Lebens bzw. der Welt geschöpft werden. Gräb betont: Gelebte Religion „stellt einen kulturellen und keinen naturgegebenen Tatbestand dar. Als humaner Selbstdeutungsvollzug gehört die Religion zur Kultur des Sich-Verhaltens zu den uns unhintergehbaren Sinnbedingungen unseres Daseins“ (Gräb 2018: 7).

Die empirische Religionsforschung nimmt hier im Wesentlichen Einsichten des *cultural turns* im Kontext der maßgeblich von Clifford Geertz geprägten kulturhermeneutischen Ethnologie auf und macht diese für das eigene Unterfangen der Religionsanalyse fruchtbar. Geertz' Kulturverständnis, das wesentlich auch dessen Konzeption von Religion begründet, stellt die zeichenhafte Interpretation von menschlichen Wahrnehmungen, Erfahrungen und sozialen Interaktionen ins Zentrum. Kultur ist, so Geertz, ein Zusammenspiel sinnproduktiver Symbole, aus denen Bedeutungsgehalte konkreter Phänomene hervorgehen. Die kulturhermeneutisch orientierte Ethnologie nimmt diese durch Zeichen kommunizierten Bedeutungsgehalte zum Gegenstand:

Der Kulturbegriff, den ich vertrete [...] ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft erscheinen.

(Geertz 1994a: 9)

Welche Bedeutungen lassen sich also in den alltäglichen Handlungen, der Sprache, der Beschreibung von Erfahrungen und eben auch ihren religiösen Praktiken erkennen? Geertz hat hierfür das Konzept der *thick description* beschrieben, mit dem diese Formen der Bedeutungsgewebe zur Darstellung gebracht werden. Dicht wird eine ethnologische Beschreibung dann, wenn Sinn und Bedeutung, wie sie von Menschen Erfahrungen, Ereignissen etc. beigemessen werden, erkennbar werden.

Relevant für die Religionsforschung ist Geertz jedoch nicht nur aufgrund seines Kulturbegriffes geworden, sondern auch durch den damit eng verknüpften Religionsbegriff, der ebenfalls die zeichenhaft kommunizierten Bedeutungsdimensionen betont. Religion ist, so Geertz, dort anzutreffen, wo Bedeutungsgehalte kommuniziert werden, mit denen zum Ausdruck gebracht wird, wofür es sich zu leben lohnt. Dafür werden Symbole oder Rituale angewandt, die den Sinn des Ganzen einer Welt zum Ausdruck bringen:

Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese

Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.

(Geertz 1994b: 48)

Die in der Religionssoziologie vorgebrachte Differenzierung von funktionalen oder substanziellen Religionsbegriffen (Knoblauch 1999: 14 f.) entzieht sich jedoch dem weiten Verständnis von gelebter Religion: Funktion und Substanz von Religion sind aufeinander bezogen und lassen sich im Grunde nicht voneinander getrennt denken. Zwar ließe sich gelebte Religion als Sinndeutungspraxis funktional beschreiben, wenn die Bearbeitung von kontingenten Erfahrungen und die Deutung von „sinnverwirrenden Erfahrungen“ (Gräb 2018: 188) ins Zentrum rücken. Krisenhaft erfahrene Situationen werden, so die funktionale Annahme der Religion, bearbeitet und in Handlungsmöglichkeiten überführt.<sup>5</sup> Das Konzept der gelebten Religion verbindet jedoch funktionale wie substantielle Bestimmungen von Religion: Die Sinndeutung des Lebens und der Welt ist nicht nur Funktion der gelebten Religion, sondern ihr grundsätzlicher substantieller Gehalt. Die Betonung der Sinndeutung für die Bestimmung von gelebter Religion ist durch ein lebensweltlich-erfahrungstheoretisches Paradigma ergänzt worden, das neben die kommunikative Sinndeutung des Menschen die religiöse Erfahrung ins Zentrum der Bestimmung der gelebten Religion stellt:

Denn das Leben, auf das sich Religion bezieht, besteht nicht nur aus seinen mehr oder weniger elaborierten Sinn-Deutungen, und schon gar nicht nur aus verbal-kommunikativen Akten. Menschen verleihen dem Lebensgefühl von Beheimatung oder von Entfremdung Ausdruck auch auf andere Weise, durch leiblich-körperliche Gesten, durch spezifische Gestaltung ihrer persönlichen Wohnumgebung, im schweigenden Staunen oder in der Faszination vor Naturphänomenen.

(Heimbrock 2013: 123)

Für Hans-Günter Heimbrock sind religiöse Erfahrungen – ähnlich wie bei Gräb die Sinn-Deutungen – auch weit über den institutionell-religiösen Kontext hinausgehend feststellbar. Der Fokus einer phänomenologisch informierten Religionsforschung liegt dabei jedoch stärker auf den gelebten *Erfahrungen*, also sozialen Interaktionen, Handlungsformen und Ritualen. Es geht demnach weniger um „religiöse Objektivationen, sondern [...], ob] in bestimmten Erfahrungen der Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit aufscheint“ (Heimbrock 2013: 129).

Die religiösen Erfahrungen sind, so Heimbrock, nun nicht losgelöst von deren Deutung zu begreifen, sondern in einem hermeneutischen Zirkel auf Sinndeutungen zu beziehen. Religiöse Erfahrungen sind in gewisser Weise bereits religiöse Deutungen und lassen sich nur im Zusammenklang und der engen Bezogenheit aufeinander verstehen. Dieser Einwand kann demnach nicht nur als Kritik der kognitiven und sprachlichen Verengung des Begriffs der religiösen Deutung nach Gräb, sondern auch als Impuls einer leibphänomenologischen Ausrichtung der empirischen Religionsforschung begriffen werden.

Das Konzept der gelebten Religion beschreibt demnach eine kulturhermeneutisch interpretierende und phänomenologisch informierte Rekonstruktion von Erfahrungen und Deutungen, die auf das Ganze des Lebens, auf Sinn und Weltverstehen bezogen sind. Das heißt auch: Der Ansatz der Analyse von gelebter Religion „zielt gleichwohl nicht auf den Versuch der eindeutigen Identifizierung von religiös zu qualifizierenden Dinglichkeiten in der Wirklichkeit“ (Heimbrock 2013: 139). Dieser Standpunkt hat zur Konsequenz, dass demnach keine Übereinkunft von Selbstbeschreibung im Feld und wissenschaftlicher Analyse darüber be-

5 Als Vertreter für ein solch funktionales Verständnis von Religion kann Hermann Lübbe angeführt werden, nach dem Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ beschrieben wird (Lübbe 1986).

stehen muss, ob Phänomene als gelebte Religion beschrieben werden können. Selbstredend soll darin nicht die epistemisch-machtvolle Oktroyierung der Fremdzuschreibung von Religion plausibilisiert werden. Vielmehr liegt darin die (im Grunde die für alle erfahrungswissenschaftlichen Zugänge, die eine etische, also eine außenstehende Perspektive einnehmen, bestehende) Herausforderung, auf Basis von zu plausibilisierenden (religions-)theoretischen Grundprämissen, eine vertiefte Einsicht in Kulturphänomene und soziale Interaktionen zu eröffnen, die dann auch in begrifflicher Differenz zur emischen Binnenperspektive als Deutung der Deutung stehen kann. Die Applikation eines Begriffs der gelebten Religion auf über die religiösen Institutionen hinausgehende kulturelle Felder kann daher nur durch die vorgelagerte religionstheoretische Reflexion gelingen.<sup>6</sup>

Aus den hier dargestellten Perspektiven der Religionsforschung erwächst nun ein methodisches Programm, gelebte Religion empirisch zu untersuchen: Methodisch greift die Analyse der gelebten Religion auf gängige sozial- und kulturwissenschaftliche Ansätze zurück, die aus dem Bereich der empirisch-hermeneutisch agierenden Religionssoziologie und Religionswissenschaften stammen (Wohlrab-Sahar 2017). Als Programm für die Untersuchung des Verhältnisses von Fußball und Religion wird daran angeknüpft: Für die Analyse der gelebten Religion wird der Blick auf Fans gerichtet, die im Kontext des Fußballs Lebens- und Sinndeutungen anstellen, welche in einem Wechselspiel sowohl auf den Fußball als auch auf das eigene Leben bezogen sind.<sup>7</sup>

### 3 Lebensdeutung und Sinnstiftung im Fußball?

Der Frage nach dem Religionspotential des Fußballs und auch nach der Kontingenzbearbeitung im Fußball ist verschiedentlich nachgegangen worden. So durch den katholischen Theologen Thorsten Kapperer, der in *Leidenschaft und Fußball* unterstreicht, dass der Fußball eben keine Antwort auf gravierende Herausforderungen des Lebens zu geben vermag. Kapperer begibt sich jedoch mit keinem Schritt in die Lebenswelt der Fans hinein, sondern führt als empirische Belege seiner These beispielsweise die Korrespondenz mit Fanbeauftragten an, die ihm versichern, dass mit der Beantwortung von Fragen der *conditio humana* im Fußball nicht zu rechnen sei (Kapperer 2017: 260–269). Markwart Herzog sieht durchaus das Potential zur „Kontingenzbewältigung“ im Sport angelegt, wenn Raum-, Zeit- und Sozialstrukturen durch den Fußball entstünden und durch diese „der Einzelne in ein großes soziales Ganzes“ eingebettet werde. Der Fußball „gibt Ziel und Halt, Geborgenheit und Sinn“, wofür Herzog auf unterschiedliche Formen der Erinnerungs- und Bestattungskultur verweist (Herzog 2014: 117).<sup>8</sup>

6 Das hat konkret zur Folge, dass die Sinndimensionen und Lebensdeutungen, die im Kontext der Religionsforschung als religiös beschrieben werden, nicht notwendigerweise auch von den Menschen selbst dementsprechend als Religion beschrieben werden.

7 Die für diesen Beitrag zugrunde liegende lebensweltanalytische Ethnographie fokussiert Sinn- und Bedeutungsdimensionen in unterschiedlichen Fangemeinschaften, die aus wissenssoziologischer Perspektive rekonstruiert wurden (Probst 2022: 35–53). Auch wenn für die Darstellung einer gelebten Religion die Auseinandersetzung mit weiteren Aspekten, wie der Attribuierung von Sakralisierungen oder sozioethischer Handlungsimpulse im Fankontext relevant sind, werden diese in der Folge zugunsten der hier hervorgehobenen Darstellung von Lebensdeutungen eingeklammert.

8 Vgl. auch den Beitrag von Markwart Herzog in diesem Band.

Die Sinnproduktion und Deutungswelten von Fans selbst sind jedoch in unterschiedlichen Beiträgen unterbelichtet geblieben (Bausinger 2000; Veith 2007; Bromberger 2012), weswegen an dieser Stelle aus einer ethnographischen und lebensweltanalytischen Untersuchung drei einzelne Aspekte präsentiert und diskutiert werden sollen. Es sei betont, dass es sich hierbei um qualitativ erhobene Daten handelt, mit denen keine generelle Aussagen über Fans getroffen werden, sondern lebensweltliche Einblicke geliefert werden sollen, die von der Sinnproduktivität im Kontext der Fankultur zu berichten in der Lage sind. Während in den folgenden Unterkapiteln die Deutung der jeweiligen eigenen Person im Vordergrund steht, werden diese Elemente in Kapitel 4 in Erfahrungen des ritualisierten Spieltages und eines fankulturellen Symbolsystems eingebunden.

### 3.1 Deutung der eigenen Biographie

An erster Stelle seien Formen der Deutung und Beschreibung des eigenen Lebens und der eigenen Biographie wiedergegeben. Dort, wo Biographie kommunikativ konstruiert wird, wird auch die Frage nach einem „verständlichen Zusammenhang“ der eigenen Person aufgegriffen und ausgedeutet (Gräb 2018: 4). Die in der Folge zitierten ethnographischen Gespräche gehen auf eine langfristige teilnehmende Beobachtung unter Fans der Stuttgarter Kickers zurück. Dabei wurden verschiedene Fangruppen an Spieltagen, aber auch bei weiteren Zusammenkünften der Fangemeinschaft, begleitet. Im Nachgang zu einem Spiel, komme ich mit einem Fan ins Gespräch, die fester Teil der von mir ethnographierten Fangemeinschaft ist:

*Ich frage: Seit wann bist du eigentlich bei den Blauen dabei? Fan: Eigentlich ist das meine erste Lebenserinnerung. Seitdem ich drei Jahre alt bin. Wahrscheinlich bin ich als Kickers-Fan geboren. Meine Eltern haben mich auf alle Fälle immer mitgenommen, da waren wir als Familie zusammen. [...] Meine liebe Mutter hat wunderbar gestrickt; für mich alles in Blau! Wirklich seitdem ich denken kann. Das war immer toll, mit meinen blauen Sachen bei den Fans dabei zu sein. Ich als Teil der ganzen Fans. Und mit fünf war ich dann auf der ersten Auswärtsfahrt. Mein Vater wollte mit in den Bus zu den Fans. Da haben die Spieler zu ihm gesagt: ‚das Mädle darf nicht mit den Fans mitfahren.‘ Die haben mich dann tatsächlich im Mannschaftsbus mitfahren lassen. Und seitdem bin ich immer dabei. Für mich gibt es da nichts anderes. Ich bin Blaue durch und durch.*

(Probst 2022: 236)

Die Frau im fortgeschrittenen Alter hat nach eigener Aussage fast ihr gesamtes Leben als Fan die Stuttgarter Kickers begleitet. Wie die anderen Mitglieder der Fangruppe ist sie im Besitz einer Dauerkarte im Stehbereich des Stadions. In der wiedergegebenen Selbstbeschreibung greift sie auf erste Erinnerungen im Leben als Fan zurück, woraus sie die Erkenntnis zieht, sie sei wohl bereits seit ihrer Geburt Kickers-Fan. Sie beschreibt verschiedene Einzelmomente, an denen diese langfristige Bindung an den Verein für sie erkennbar wird: Die gemeinsam mit ihrer Familie besuchten Spiele, die als zentrale Momente der eigenen Biographie hervorgehoben werden, da diese gleichzeitig auch Situationen waren, in denen die Familie beisammen war. Hier verlagern sich unterschiedliche für sie bedeutsame soziale Systeme zu einem Gegenstand der positiv besetzten Erinnerung: Die besuchten Spiele erlangen retrospektive Bedeutung und Wertschätzung nicht nur auf Grund der dortigen familiären Zusammenkunft, sondern auch, weil sie hier ein integraler Bestandteil einer größeren Fangemeinschaft war: „Ich als Teil der ganzen Fans.“ Hervorgehoben wird die Mutter des Fans, die in ihrer auf das Fanobjekt und die eigene Tochter bezogenen Fürsorge erinnert wird: Die selbst hergestellte blaue Fanbekleidung bringt die Verschränkung von Fanobjekt und familialem System zum

Ausdruck. Die wohl anekdotische Beschreibung, bei der die Spieler dem Fan im Kindesalter erlauben, in deren Bus mitzufahren, beschreibt die für den Fan in Erinnerung gebliebene Fürsorge durch die Spieler. Die abschließende Bemerkung, die als Selbstbeschreibung verstanden werden kann, seit Geburt Fan der Kickers zu sein, macht die biographische Kontinuität und Exklusivität des Fanobjektes stark. Bemerkenswert ist zweifelslos, wie der Bezug auf das Fanobjekt von ihr hergestellt wird, nicht nur um die eigene Familiengeschichte, sondern auch um ihr Bild von ihrer Person in ontologischer Weise zu benennen: „Ich bin Blaue durch und durch.“

Eine ähnliche Verbindung von Biographie und Fanobjekt geschieht in folgender Selbstbeschreibung eines Fans am Rande eines Heimspiels:

Ich bin überhaupt erst mit acht Jahren nach Deutschland gekommen. Geboren bin ich in Kasachstan. Ich habe kein Deutsch gesprochen, mein Onkel hat mich dann das erste Mal zu den Kickers mitgenommen. Seitdem ist das hier so was wie Heimat für mich. Das ist die erste gute Erinnerung, die ich mit der Stadt habe.  
(Probst 2022: 112)

Der Fan stellt sich in einem ersten Kontakt vor und schlägt einen weiten biographischen Bogen: Nach der Migration nach Deutschland habe er an diesem Ort „so was wie Heimat“ gefunden – eine Beschreibung, die der Fan unmissverständlich mit dem gemeinsamen Besuch des Stadions mit einem Angehörigen verbindet. Positive Kindheitserinnerungen werden hier formuliert, um einerseits die feste Verbindung zum Fanobjekt und andererseits der eigenen Biographie hier einen Bezugspunkt zu geben. Die eigene Biographie und das Fanobjekt, so machen diese beiden Einzelbeispiele deutlich, können von Fans in einen engen Bezugsrahmen gestellt werden. Die Erfahrungen als Fan werden in positiven Erinnerungen wachgehalten und erlangen in der Verschränkung mit der Konstitution der eigenen Biographie besondere Bedeutung. So werden biographische Ankerpunkte mit dem Fanobjekt zu integralen Bausteinen zur Bestimmung der eigenen Person. Die Erlebnisse als Fan werden so zu einem biographischen Rahmen, in dem letztlich Sinnfragen des eigenen Lebens bearbeitet werden. Diese identitätskonstitutiven Beschreibungen lassen das Fanobjekt als wesentlichen Baustein der eigenen Biographie aufscheinen.

### 3.2 Die Fangemeinschaft als Kontrapunkt zum Alltag

Während eines Kneipentreffens schildert ein Fan einer Fangemeinschaft, welchen Gegensatz er im Kontext der Fankultur in Bezug auf die für ihn sonst relevanten Merkmale von sozialen Interaktionen wahrnimmt:

Ich stehe sicherlich mittlerweile seit 25 Jahren da mit denselben Leuten im Stadion und bin mit ihnen gemeinsam leidenschaftlich und viel mit und für die Kickers unterwegs. Aber interessanterweise ist das der einzige Bereich in meinem Leben, in dem ich nicht von den anderen konkret weiß, was sie arbeiten. Und das hat doch mittlerweile eine Wahnsinns-Bedeutung erlangt: wo warst du auf der Uni, was hast du gelernt, was arbeitest du, bist du erfolgreich? Da sind die Kickers ganz anders: das ist der Bereich in meinem Leben, in dem das keine Rolle spielt.  
(Probst 2022: 219)

Dieser Fan beschreibt seine Wahrnehmungen der Fankultur im Gegensatz zu allgemeinen Prinzipien sozialer Interaktionen und Beziehungen zu anderen Personen: Während beruflicher Erfolg, Werdegang und Ausbildung des Gegenübers für ihn im Alltag eine maßgebliche Rolle spielen, hebt er die Einzigartigkeit innerhalb der Fankultur heraus: Hier habe dies keine Relevanz, auch wenn er die Fans im Stadion um sich herum seit vielen Jahre kenne. Ob dies

tatsächlich in dieser Weise der Fall ist, sei an dieser Stelle nicht weiter erörtert. Wesentlich ist die Selbstbeschreibung des Fans, der in der Fankultur eine deutliche Antithese zum Alltagsleben ausmacht. Die hier beschriebene Egalität unter Fans deutet an, dass Lebenswelten von Fußballfans in der Lage sind, gesellschaftliche Segregationsformen zu reduzieren: Die gemeinsame Unterstützung des Fanobjektes wirkt stärker als die Prinzipien einer auf Erfolg und Leistung orientierten Gesellschaft. Die Attraktion, die der Fan hier zum Ausdruck bringt, erwächst aus der Erfahrung der Vergemeinschaftung mit Personen aus anderen gesellschaftlichen Kontexten, denen er im Stadion bzw. der Fangemeinschaft begegnet.

Es sind demnach nicht nur die ebenso zentralen und wirkmächtig ritualisierten Spieltage, die Begeisterung und Freude für den Fan auslösen und einen Kontrapunkt zum Alltag ausmachen, für die es sich lohnt, im Stadion den eigenen Verein zu unterstützen. Nein, es ist eine Form der alltagsweltlichen Transzendierung der für den Fan als unverrückbar geltenden Prinzipien des Lebens, die er im Kontext der Fangemeinschaft nun transformiert erlebt. Damit vollzieht er gleichermaßen eine Relativierung und Deutung dieser gesellschaftlichen Über-einkunft, die durch die Fankultur ausgesetzt oder zeitweise überwunden wird.

### 3.3 Trauer um verstorbene Angehörige

Der wohl gängige Topos der oben beschriebenen Bearbeitung von kontingenten Erfahrungen, ist der Umgang mit dem Verlust von nahen Angehörigen. Der Tod löst nicht nur Trauer aus, sondern evoziert Fragen nach dem eigenen Dasein und nach der Sinnhaftigkeit des Lebens. Sowohl die Verarbeitung von Trauer, als auch die Auseinandersetzung mit den durch den Tod aufgeworfenen Fragen können wesentlich zum Grundbestand der gelebten Religion gerechnet werden.

Daher seien hier ebenfalls zwei Einzelbeispiele angeführt. Zunächst kommt erneut der bereits oben (3.1) zitierte Fan zu Wort, der sich als geborener Kickers-Fan bezeichnet. Auf die Frage nach dem Wohlergehen vor einem gemeinsam besuchten Heimspiel am Rande des Stadions antwortet die Person:

Nicht gut. Weißt du, mein Bruder ist vergangene Woche verstorben. Er war immer mit mir hier im Stadion. Er war ziemlich krank, aber er hat zu den Ärzten gesagt: ich bin dankbar für die Jahre meines Lebens. Und dass wir heute hier sind, das hat er sich so gewünscht. Ich: das tut mir leid. Das ist eine traurige Nachricht. War es dein älterer Bruder? Sie: nein, der jüngste. Er ist nicht so alt geworden und saß seit Jugendjahren im Rollstuhl. [...] Ich bin immer mit ihm mit dem Rolli hier ins Stadion gekommen, das war für ihn ganz wichtig. Und auf Auswärtsfahrten waren wir unterwegs! [...] Ich: dann steht das heute unter einem besonderen Stern hier. Das ist besonders, dass ihr hier seid. Sie: Ja, aber das war wirklich ihm ganz wichtig. Ich werde auch zur Beerdigung in Trikot kommen. Alle meine Geschwister werden das so machen. Trikot und auch Schal. Alles in Blau-Weiß. So ist er auch gestorben.

(Probst 2022: 113)

Die Nachricht über den verstorbenen Bruder und die damit einhergehende Trauer bestimmt die Anwesenheit des Fans an diesem Spieltag. Der Tod des nahen Angehörigen beschäftigt sie intensiv und sie bringt verschiedene Erinnerungen an die gemeinsam besuchten Spiele, sei es im eigenen Stadion oder in anderen Städten, mit ihrem Bruder zum Ausdruck. Neben den genannten Erinnerungen betont sie die enge Verbindung des Verstorbenen mit dem Fanobjekt, weswegen sie den Moment des Ablebens in den Vereinsfarben der Stuttgarter Kickers hervorhebt. In der gesamten Familie scheint es eine enge Bindung an das Fanobjekt zu geben, welche durch den materiellen Aspekt der Fankleidung zum Tragen kommt. Der Vorsatz, dass sie und ihre Geschwister in den Vereinsfarben die Trauerfeier besuchen, kann als Moment der

intensivierten Trauerbearbeitung betrachtet werden. Eine ähnliche Rolle nimmt der Besuch des Spieltages wenige Tage nach dem Tod des Bruders ein: Der Stadionbesuch bietet nicht nur die Möglichkeit, an den Verstorbenen in einer vertrauten und positiv aufgeladenen Umgebung zu denken, sondern erfüllt damit auch einen Wunsch des Verstorbenen.

Diese Form der im Kontext der Fankultur angesiedelten Auseinandersetzung mit dem Tod lässt sich auch in der Kommunikation über einen weiteren Todesfall in der Fanszene beschreiben:

Ich gehe neben der Frau hinunter und spreche sie an: bist du schon lange bei den Kickers? Sie: Nein, erst eigentlich seit dem letzten Jahr. Ich bin überrascht: seit einem Jahr hier, aber auf Auswärtsfahrt – wie kommts? Sie: Vor einem Jahr ist überraschenderweise mein Mann verstorben. Der war Jahre mit Dauerkarte im Stadion. Ich musste am Wochenende immer arbeiten. Ich habe im Hospiz als Schwester gearbeitet [...] Und als mein Mann letztes Jahr starb, da fragt man sich: was nun? Im Dezember hatte ich dann einen Herzinfarkt und war echt am Ende. Dann hat mir mein Junger zur neuen Saison eine Dauerkarte geschenkt. Und ich bin so froh über die Gemeinschaft hier. Nun trage ich manche Sachen meines Mannes und bin gerne mit den Leuten, mit denen mein Mann früher Zeit verbracht hat, hier unterwegs. Ich: das ist schon so etwas wie Gedenken an deinen Mann? Sie: ja, ja ganz bestimmt. Er hatte Knochenkrebs, der sehr schnell verlief. Er konnte am Ende nicht mehr ins Stadion. Das war zu gefährlich – wenn da einer an ihn gestoßen wäre. Und seit einem Jahr arbeite ich auch nicht mehr. Ich habe denen gesagt: ich brauch jetzt Zeit für eine Pause. Und nun bin ich eigentlich jede Woche unterwegs. Ich: das ist auch eine tolle Gruppe hier. Sie: ja, ich mag die richtig gerne. Das ist wie Familie.  
(Probst 2022: 114 f.)

Hier steht im Erstkontakt mit dem Fan ebenfalls der Tod eines Angehörigen im Zentrum des Austauschs. Sie beschreibt den Tod des Ehemanns, dem der regelmäßige Besuch des Stadions ein großes Anliegen und der Teil einer Fangemeinschaft war. Die Witwe beschreibt nun die eigene Auseinandersetzung mit dem Tod ihres Mannes: Sie blickt auf eine Lebenskrise, die von Erschöpfung, Krankheit und Ratlosigkeit geprägt war, zurück. Ein Wendepunkt setzt in ihrer Erzählung mit dem Geschenk einer eigenen Dauerkarte durch ihren Sohn ein. Sie verbringt nun in der Folge selbst Zeit mit den Fans, mit denen ihr verstorbener Mann in Verbindung stand und erfährt eine zeitliche Strukturierung durch die wöchentlich besuchten Spiele. Ein materielles Artefakt erfährt in ihrer Erzählung besondere Erwähnung: Die Witwe berichtet davon, Fanbekleidung ihres Mannes bei den Spielen zu tragen, und verknüpft damit die Erinnerung an ihn. Abschließend beschreibt sie die Fangemeinschaft, in der sie nun an ihres Mannes statt Anknüpfung gefunden hat, als Ausdruck einer engen sozialen Gemeinschaft.

Es lässt sich also in einer Fangemeinschaft durchaus Trauerbewältigung und Erinnerung an eine verstorbene Person erkennen. Die Leerstelle, die die Angehörigen (Bruder bzw. Ehemann) hinterlassen, wird durch die eigene Teilhabe am Spieltag bearbeitet. Der Stadionaufenthalt in Gemeinschaft kann für beide hier zitierte Fans Linderung und Trost in der Trauer generieren. Dabei sind es nicht nur die konkreten Gemeinschaftserfahrungen im Stadion, auf die beide Fans zur Trauerbearbeitung zurückgreifen können, sondern es sind weitergehend materielle Artefakte, die ein intrikates Verhältnis zwischen Fanobjekt, Verstorbenen und Angehörigen erzeugen und zu Erinnerungsakteuren werden. Die von den Fans vorgetragene Bearbeitung der eigenen Trauer kann gleichzeitig auch als Deutungsdimensionen für das eigene Leben verstanden werden, aus der Sinn für den eigenen Umgang mit dem Tod geschöpft werden kann. Die hier beschriebenen Fans gewinnen Handlungssinn trotz Tod und Trauer aus der Verwendung eines fanspezifischen Symbolsystems. Diese Deutungen des Todes und der Trauer, die aus der Teilhabe an der Fankultur entstehen, bieten Orientierung an.

## 4 Das religionsaffine Symbolsystem der Fankultur

Die in Kapitel 3 vorgestellten Einzelfälle und die dort kommunizierten lebensweltlichen Bedeutungsdimensionen sollen in der Folge auf ein Symbolsystem der Fankultur bezogen werden. Weswegen, so soll abschließend gefragt werden, bietet sich die Fankultur für die beschriebenen Formen der Lebens- und Weltdeutung an? Welche Elemente der Fankultur begünstigen, dass Phänomene einer gelebten Religion entstehen können? Der Blick auf das Symbolsystem der Fankultur im Fußball abstrahiert nun die einzelnen hier recht lose miteinander verbundenen Deutungsmomente und schafft Rückbindung an ein breiteres Bedeutungsgewebe in der Fankultur.

In den vorgestellten Einzelfällen lässt sich die herausgehobene Bedeutung des Spielbesuches erkennen: alle Schilderungen von Biographiearbeit, dem Kontrapunkt zu alltäglichen Logiken oder der Trauerbearbeitung, haben ihren Bezugspunkt zu unterschiedlichen Erfahrungen der Fans im Stadion.<sup>9</sup> Hier liegt der Ausgangspunkt für die Möglichkeiten, das eigene Leben im Horizont des Symbolsystems der Fankultur zu deuten. Analog zur Verbindung von religionstheoretischen Perspektiven auf die Erfahrungs- und die Deutungsdimension der gelebten Religion, sollen in der Folge diese zwei Bausteine zum Tragen kommen. Beide Elemente – die Erfahrungen und das damit eng verbundene Symbolsystem der Fankultur – sind für die Sinndeutungen der Fans relevant. Hierfür verweise ich kursorisch auf Erkenntnisse, die ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt habe (Probst 2022).

### 4.1 Ritualdynamiken am Spieltag

Die Relevanz der konkreten Erfahrungen im Stadion wird in allen Einzelbeispielen hinreichend deutlich: Es sind die Stabilität des Stadionbesuches, die dort erlebte Vergemeinschaftung und die mit dem einzelnen Spieltag positiv konnotierten Erinnerungen sowie die Kontrasterfahrungen zum Alltag, welche die Bandbreite der Erfahrungen im Stadion andeuten. An anderer Stelle ist bereits ausführlich elaboriert worden, welche Relevanz das Ritual am Spieltag einnimmt (Veith 2007; Bromberger 2012; Probst 2022), das wirkungsvoll das Selbstverständnis eines Fans prägt. Ein Ritual ist jedoch kein stabiles oder starres Geschehen, sondern wird durch Dynamiken der Ritual-Poiesis (Rahmen eines Rituals) und der Ritual-Praxis (Handlungen der Partizipierenden) figuriert (Harth 2004; Brosius et al. 2013). Der Ritual-Rahmen ist zwar mit dem wiederkehrenden Ablauf des Spieltages, mit der Positionierung der Fangruppen im Stadion sowie mit dem Wissensreservoir über sich wiederholende Faninteraktionen vorgegeben, doch bei vertieftem Blick entsteht ein Bild von Ritual-Praktiken, die durch den Partizipationscharakter der Fans geprägt sind. Fans tragen maßgeblich zum Gelingen des ritualisierten Spieltages bei. Diese Erfahrungen der Einbindung in ein Ritual, durch das Fans regelmäßig aus dem Alltag herausgehoben werden, bilden den Nukleus sowohl der intensiven Bindung an ein Fanobjekt als auch der Aneignung eines im Ritual vorfindbaren Symbolsystems (Probst 2022: 250–265).

Das Ritual ist nicht durch eine festgesetzte objektive Bedeutung zu charakterisieren, sondern durch die individuellen Ausgestaltungen und Sinnprovinzen zu erschließen, die aus

9 Fankultur ist in der Konzentration auf einen Spieltag selbstredend sehr verkürzt dargestellt. Fankultur wird zweifellos auch im Alltag gelebt. Dennoch liegt nun in der Folge ein wesentlicher Fokus auf dem ritualisierten Spieltag, da an diesem wie in einem Brennglas ein fankulturelles Symbolsystem erkennbar wird.

den Ritualpraktiken hervorgehen. Fans erleben in diesen Praktiken unterschiedliche Dimensionen der Kontrastierung von Zeit und Raum im Rahmen des Spieltages sowie intensiv erlebte Vergemeinschaftungen. Spieltage stellen liminale Schwellenrituale zwischen Alltag und Spieltag dar, durch die Deutungen des Lebens und der Welt thematisch werden (Turner 1989). Höhepunkte solcher ritualisierten Erfahrungen sind ekstatische Momente, in denen die grenzüberschreitenden und den Alltag kontrastierenden bzw. transzendierenden Momente als „Anti-Struktur“ greifbar werden (Turner 1989: 124). Die partizipativen Erfahrungen sind zwar stark davon abhängig, an welchem Ort, in welcher Sozialgemeinschaft bzw. Fangemeinschaft diese Erfahrungen geteilt werden und mit welchem vorgelagerten (kognitiven wie körpergebundenen) Wissensbestand ein Fan ausgestattet ist, um am Ritual teilzuhaben, doch ist an jedem ritualisierten Spieltag ein kommunikatives Symbolsystem dominant, das zur Aneignung für die eigene Lebens- und Weltdeutung drängt. Daher sind die Erfahrungen des Spieltages als der Raum zu betrachten, von welchem die oben dargestellten Deutungen des eigenen Lebens ihren Ausgang nehmen und der die konstitutive Bedingung für eine gelebte Religion im Bereich der Fußball-Fankultur überhaupt darstellt.

#### 4.2 Aspekte des fankulturellen Symbolsystems

Nur in Bezug auf die Erfahrung der Ritualpraktiken am Spieltag kann daher nachvollzogen werden, welche Relevanz der Gegenstand des Fanobjektes in der Deutung des eigenen Lebens einnehmen kann. Für die Darstellung des dafür notwendigen Symbolsystems sollen drei Einzelaspekte herausgegriffen werden, die das intrikate Verhältnis von Erfahrungsdimension und Welt- bzw. Lebensdeutung nachvollziehbar machen: Zunächst soll auf die Relevanz der Symbolik der Vereinsfarben eingegangen werden; anschließend werden Codes des Sports in das Symbolsystem der Fankultur integriert; abschließend wird die Relevanz der Vergemeinschaftung als Teil dieses Symbolsystems hervorgehoben.

*Erstens.* Ob Fankleidung, Choreographie im Stadion oder Trikots des eigenen Teams: Die Farben des Fanobjektes spielen eine zentrale Rolle im Kontext eines Spieltages (Probst 2022: 97–104). Sie bieten dabei die Möglichkeit zur visuellen, gegenseitigen Identifizierung unter Fans und sind daher ein stark rezipiertes Element des Symbolsystems. Durch Stadiongesänge werden die Farben des Fanobjektes besungen. Fanobjekt, Fangemeinschaften, die Spieler auf dem Platz und eben auch die Geschichte des eigenen Fan-Seins – alle Bereiche verbinden sich über die Stabilität der Vereinsfarben und werden von diesen zusammengehalten. Farben stellen als Distinktionselemente einfach zu entschlüsselnde Codes dar, mit denen die Identifizierung zu einer Wir-Gruppe erleichtert wird. Können sich das Wappen, die konkrete Ausgestaltung eines Trikots o.ä. im Laufe der Zeit verändern, muss im Bereich der Vereinsfarben von einer hohen Kontinuität ausgegangen werden. Vereinsfarben werden nicht geändert. Erst diese Kontinuität ermöglicht, dass die Lebensdeutung von Fans im Kontext dieser Farben geschieht. Die Vereinsfarben werden aufgegriffen, um auf das eigene Leben bezogen zu werden und die lebenslange Identifizierung mit einem Fanobjekt zu beschreiben (Probst 2022: 236–244). Die Bestimmung der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens kann somit von Fans über das Symbol der Vereinsfarben geschehen. Nicht nur haben die Farben Kontinuität, sondern über dieses Symbol wird gleichermaßen das Fortbestehen des eigenen Fanobjektes und damit verbunden der eigenen Existenz abgesichert. Die Farben des Fanobjektes verbleiben dabei nicht nur auf Elementen, die mit dem Sport verbunden sind, sondern

diffundieren in den Raum jenseits des Sports. So wird in der Vorstellungswelt von Fans, wie sie in Gesängen oder auf Stickern geäußert wird, die gesamte Stadt in die Vereinsfarben getaucht. Nicht nur die Kickers sind blau, sondern die ganze Stadt Stuttgart wird als blau vorgestellt. Damit werden die Vereinsfarben auch dazu genutzt, konkrete Weltdeutungen anzustellen, die sich nach einem symbolischen Farbprinzip vollziehen (Probst 2022: 205–211). Eng verbunden mit den Vereinsfarben sind unterschiedlichste materielle Artefakte der Fankultur, wie Fanbekleidung, Fahnen, Sticker etc., die in den Farben des Fanobjektes gestaltet werden und die kommunikative Verwendung dieses Symbols unterstreichen. Die materiellen Gegenstände greifen dabei das farbengebundene Symbolsystem auf und sind bedeutungsgeladene materielle Akteure in der Fankultur, durch die nicht zuletzt die eigenen Erfahrungen bewahrt und gedeutet werden können.<sup>10</sup>

*Zweitens.* Eine wesentliche Prägung erfährt das Symbolsystem der Fankultur aus ihren Bezügen zum Sport bzw. Fußball. Die fankulturellen Deutungen des eigenen Lebens greifen auf Symbole zurück, die gleichermaßen Prinzipien des Sports darstellen: Zuvorderst ist hier der kontinuierlich durchgeführte sportliche Wettbewerb zu nennen. Das Schicksal des eigenen Clubs bzw. das Geschick des Fanobjektes entscheidet sich nicht an einem Spieltag, sondern die Suche nach dem eigenen Erfolg wird in regelmäßigen Abständen neu aufgenommen. So simpel es klingen mag, aber es ist eine wesentliche Einsicht, dass nach dem Spiel eben vor dem Spiel ist. Das fankulturelle Wissen darüber, dass hier kein Abbruch entsteht, kann die Vorlage dazu sein, die Diskontinuitäten im eigenen Leben zu überbrücken. Das Fanobjekt steht auf Dauer und vergeht nicht mit einer Saison im Misserfolg. Das Bild von stehender Tradition, in der sich Fans einfinden und an ihr mitwirken, setzt das Leben in einen größeren Sinnhorizont. Es ist nicht das eigene endliche Leben, in dem sich der Fan befindet, sondern die über biologische Grenzen hinweggehende Kontinuität des sportlichen Wettkampfes, die mit einem Fanobjekt verbunden wird: Das Fanobjekt besteht auf Dauer (Probst 2022: 222–224). Die Logik des sportlichen Wettkampfes kann demnach als Gegenstand des fankulturellen Symbolsystems betrachtet werden. Nicht nur, dass mit jedem Spiel der eigenen Mannschaft neu angefangen werden kann – also eine Dimension der Natalität sichtbar wird –, sondern auch die Offenheit des Ausgangs eines Spiels, stellt einen Ausgangspunkt dafür dar, das eigene Leben zu deuten. Wie jedes Spiel sportlich von Neuem beginnt, so kann auch trotz Niederlagen und Verlusten im Leben immer wieder ein neuer Ansatzpunkt zum Handeln gewählt werden. Das sind Hoffnungsperspektiven, die auch für das Leben der Fans gegenständlich werden können. Im Symbolsystem des Sports ist somit die Form einer Lebensweisheit integriert, die sich auf die Deutungsprozesse der Fans interpretierend auswirkt. Die prinzipielle Offenheit des Spielausgangs kann, so auch von Gunter Gebauer formuliert, dazu anleiten, die „menschliche Existenz in Fragilität“ zu erkennen oder die Hoffnung zur erfolgreichen Gestaltung des eigenen Lebens nicht zu verlieren (Gebauer 2016: 135).

*Drittens.* Abschließend sei auf die Dimension der Vergemeinschaftung im fankulturellen Symbolsystem eingegangen. Dieser Gegenstand zeigt die Verschränkung der Vergemeinschaftungserfahrungen unter Fans und der im Symbolsystem der Fankultur vorgesehen Wir-Gemeinschaft auf. Die oben zitierten Einzelbeispiele können eine erste Annäherung darstellen: Thematisiert wird die Vergemeinschaftung, die sich unter den Fans im Stadion konstituiert; hierbei spielen Wir-Metaphern u. a. aus dem Wortfeld der Familie eine erkennbare

10 Hier sei auf die Bedeutung der materiellen Kultur für die Analyse eines kulturellen Bedeutungsgewebes und der gelebten Religion verwiesen. Artefakte und Gegenstände können einen symbolischen „Eigensinn“ austragen, der neben dem Blick auf Erfahrungen und Sinndeutungen zum Tragen kommen kann (Hahn 2015).

Rolle; weiter wird auf die Andersartigkeit der Vergemeinschaftung unter Fans rekuriert. Die Erfahrungen des ritualisierten Spieltages erzeugen Vergemeinschaftungen innerhalb der Fußball-Fankultur.

Die Beschreibungen der Gemeinschaftserfahrungen werden dabei flankiert von sprachlichen Bildern und Symbolen der Vergemeinschaftung, die das Symbolsystem der Fankultur zur Verfügung stellt. Hier spielen Wir-Symbole unter Fans eine zentrale Rolle, wonach die Gemeinschaft der Fans idealiter als Kollektiv beschrieben wird. Auch wenn die fankulturelle Diversität innerhalb einer Fanszene hoch ist, ist die verbindende Rede von den Fans als „imaginiertes Kollektiv“ präsent (Probst 2022: 266). Der Bezug auf Symbole, die auf den Fußball bezogen sind (Kollektiv eines Teams o.ä.), ist hier ebenfalls erkennbar. Vergemeinschaftungen schaffen Orientierung sowie einen Rahmen der Selbstidentifizierung. Das eigene Ich wird durch diese Zuordnung transzendiert und aus der Vereinzelung herausgehoben. Und nicht nur das eigene Ich, sondern weiter gespannt kann sich für Fans auch der Blick auf die Welt an den Distinktionslinien der Zuordnung nach Fangruppen ausrichten. Wer gehört zur eigenen Gruppe und wer ist Teil der Gegnerschaft? Der erfahrbare, aber auch sprachlich gefasste Gemeinschaftsaspekt der Fankultur erzeugt so die Möglichkeit zur individuellen Aneignung des semiotischen Symbolsystems, woraus Lebens- und Weltdeutungen hervorgehen (Probst 2022: 270–273).

Weitere Elemente eines Symbolsystems, in denen beispielsweise Dimensionen der Sakralisierung innerhalb der Fankultur erkennbar würden, wären notwendig, um ein weiter vertieftes Verständnis der gelebten Religion der Fankultur zu entwickeln (Probst 2022: 298–310). Ebenfalls nur auf oberflächlicher Ebene kann der Transfer dieser Beschreibungen in andere kulturelle Felder angedeutet werden. Das hier in groben Strichen gezeichnete Symbolsystem der Fankultur im Bereich des Fußballs lässt sich modifiziert auch in anderen kulturellen Kontexten finden, woraus ebenso Lebens- und Weltdeutung generiert werden. Die Auseinandersetzung mit existentiellen Fragen des Menschen kann, so die Einsicht einer kulturhermeneutisch arbeitenden empirischen Religionsforschung, ebenso im Bereich der Kunst, in der Musik oder in der Literatur geschehen: Die Frage nach dem Sein in der Welt, nach dem Woher und Wohin des Lebens – sie stellt sich einem jeden Menschen.

## 5 Schluss

Der Artikel unternimmt es, ausgehend von Reflektionen des religionstheoretischen Konzeptes der gelebten Religion, Sinndimensionen der Lebens- und Weltdeutung unter Fußballfans darzustellen. Die Sinndimensionen wurden dabei anhand dreier Einzelaspekte vorgestellt (Biographie-Deutung, Fans als Kontrapunkt zum Alltag und Trauerverarbeitung), die mithilfe von Daten einer ethnographischen Untersuchung rekonstruiert wurden. Hier wurde deutlich: Die Deutung des Lebens und der Welt geschieht in einem spezifischen fankulturellen Symbolsystem, mit dem die Verbindung von Fanobjekt und eigener Person hergestellt wird. Um eine gelebte Religion unter Fans näher zu charakterisieren, wurde in der Folge das Ineinander einer Erfahrungs- und einer Deutungsdimension in der Fankultur beschrieben, indem auf die Erfahrung von Ritualdynamiken während eines Spieltages ebenso wie auf ein fankulturelles Symbolsystem eingegangen wurde. Die hier nur in Ausschnitten erfolgende Beschreibung

dieses Symbolsystems hat dabei drei Aspekte hervorgehoben: Die Relevanz der Vereinsfarben, der Logiken des Sports und der kollektivierten Wir-Gemeinschaft unter Fans. Alle drei Topoi zeigen dabei die Verbindung von Erfahrungsdimension, kommunikativem Symbolsystem und eigenen Lebensdeutungen auf. Damit besteht ein eigenständiges Potential der Fankultur, Formen der gelebten Religion auszubilden: Fans können aus diesem Symbolsystem spezifische Deutungsweisen zur Orientierung und Verständigung über das eigene Leben nutzen. Sie können Weltdeutung anhand dieser gemeinschaftlich geteilten Symbole durchführen. Dieses Potential zur Lebens- und Weltdeutung zeigt letztlich jedoch auch: Gelebte Religion geht auf die Anwendung eines semiotischen Symbolsystems zurück, das nicht durch einen Alleindeutungsanspruch charakterisiert ist. Da Menschen auf vielfältige Art und Weise an unterschiedlichen Kulturbereichen partizipieren, greifen sie auf differente Wissens- und Bedeutungsdimensionen zurück, die sich aus jeweils eigenen Symbolsystemen speisen.

Das Ergebnis des Beitrages ist demnach nicht eine Conclusio, wonach Fußball grundsätzlich Religion sei. Vielmehr soll der Impuls des reflektierten Blickes auf gelebte Religion, auf die Mannigfaltigkeit von Lebenswelten und auf die Sinn- und Religionsproduktivität des (populär)kulturellen Lebens zur Geltung kommen.

## Literatur

- Adam, Júlio César (2022): Lived Religion and Religion. In: Weyel, Birgit/Gräb, Wilhelm/Lartey, Emmanuel Yartekwei/Wepener, Cas (Hrsg.): *International Handbook of Practical Theology*. Berlin, De Gruyter, S. 183–193.
- Bausinger, Hermann (2000): Kleine Feste im Alltag. Zur Bedeutung des Fußballs. In: Schlicht, Wolfgang/Bausinger, Hermann (Hrsg.): *Über Fußball. Ein Lesebuch zur wichtigsten Nebensache der Welt*. Schorndorf: Hofmann, S. 42–58
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.) (1994): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Berger, Peter L. (1970): *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bromberger, Christian (2012): Fußball als Weltsicht und als Ritual. In: Belliger, Andréa (Hrsg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden: Springer VS, S. 281–297.
- Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hrsg.) (2013): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Daiber, Karl-Fritz (1997): *Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Failing, Wolf-Eckart/Heimbrock, Hans-Günter (1998): *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt-Alltagskultur-Religionspraxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gabriel, Karl (1996): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gebauer, Gunter (2016): *Das Leben in 90 Minuten. Eine Philosophie des Fußballs*. München: Pantheon.
- Geertz, Clifford (1994a): Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Clifford Geertz (Hrsg.): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–43.
- Geertz, Clifford (1994b): Religion als kulturelles System. In: Clifford Geertz (Hrsg.): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 44–95.

- Gräb, Wilhelm (2000): *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus.
- Gräb, Wilhelm (2006): *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer praktischen Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus.
- Gräb, Wilhelm (2018): *Vom Menschsein und der Religion. Eine praktische Kulturtheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.
- Grözinger, Albrecht/Pfleiderer, Georg (Hrsg.) (2002): *„Gelebte Religion“ als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Gutmann, David/Peters, Fabian (2021): *#projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen-Chancen-Visionen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Habermas, Jürgen/Reemtsma, Jan Philipp (2001): *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, Hans P. (2015): *Der Eigensinn der Dinge – Einleitung*. In: ders. (Hrsg.): *Vom Eigensinn der Dinge: Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen*. Berlin: Neofelis Verlag, S. 9–56.
- Harth, Dietrich/Schenk, Gerrit Jasper (Hrsg.) (2004): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg: Synchron Verlag.
- Haußmann, Annette/Schleicher, Niklas (Hrsg.) (2021): *Aktuelle Theologie. Zur Relevanz theologischer Forschung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heimbrock, Hans-Günter (2013): *Leben. Praktische Theologie als Theorie ‚Gelebter Religion‘ und der Begriff der Erfahrung*. In: Weyel, Birgit/Gräb, Wilhelm/Heimbrock, Hans-Günther (Hrsg.): *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 121–142.
- Herzog, Markwart (2014): *Kontingenzbewältigung im Fußballsport. Eine pastoraltheologische Herausforderung*. In: *Diakonia* 45 (2), S. 111–120.
- Hitzler, Ronald/Honner, Anne (1994): *Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung*. In: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 307–315.
- Joas, Hans (2013): *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg i. Brsg.: Herder.
- Kapperer, Thorsten (2017): *Leidenschaft und Fußball*. Würzburg: Echter Verlag.
- Klinkhammer, Gritt/Neumaier, Anna (2020): *Religiöse Pluralitäten. Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*. Bielefeld: Transcript.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin: De Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Knoblauch, Hubert (2018): *Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung*. In: Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus (Hrsg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 329–346.
- Knoblauch, Hubert (2022): *Populäre Spiritualität und die Refiguration in der Religion*. In: Allolio-Näcke, Lars/Bubmann, Peter/Roth, Cornelius et al. (Hrsg.): *Spiritualität. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 17–31.
- Kubik, Andreas (2019): *Theologische Kulturhermeneutik impliziter Religion. Ein praktisch-theologisches Paradigma der Spätmoderne*. Berlin: De Gruyter.
- Lübbe, Hermann (1986): *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Verlag Styria.
- Luckmann, Thomas (1967): *The invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
- Luhmann, Niklas/Kieserling, André (Hrsg.) (2002): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Probst, Hans-Ulrich (2022): Fußball als Religion? Bielefeld, Transkript.
- Riesebrodt, Martin (2007): Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München: Beck.
- Schleiermacher, Friedrich (1984): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). In: Meckenstock, Günter (Hrsg.): Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. Kritische Gesamtausgabe. Berlin: De Gruyter.
- Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Turner, Victor (1989): Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a. M.: Campus.
- Veith, Werner (2007): Rituale im Fußball: Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung in modernen Gesellschaften. In: MThZ 58, S. 344–352
- Weyel, Birgit/Gräb, Wilhelm/Heimbrock, Hans-Günther (Hrsg.) (2013): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2017): Qualitative Methoden in der Religionssoziologie. In: Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus (Hrsg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 233–254.

# Praktische Theologie sucht Anschluss an Populärkultur

## Über Hans-Ulrich Probst, Religiöse Sinndimensionen unter Fans: Fußball als gelebte Religion

Markwart Herzog

In den Feuilletons der Tagespresse, kulturell ambitionierten Sportredaktionen und Sportsachbüchern, die mehr als eine „1:0-Berichterstattung“ bieten möchten, werden Massensportarten gern mit sprachlichen Metaphern und Analogien in die Nähe von Kirche und Religion gerückt. In vielen westeuropäischen Ländern ist es der Fußball (Schümer 1998: 243–263), in den USA sind es andere Sportarten, denen ein geradezu sakraler Status zugeschrieben wird. Vor allem aus kirchlichen Milieus ist zu dieser Auffassung regelmäßig Widerspruch zu vernehmen. Deshalb verdient es besondere Beachtung, wenn ein evangelischer Theologe einen anderen Weg wählt.

Akademisch ist Hans-Ulrich Probst an einer Evangelisch-Theologischen Fakultät angesiedelt, wo er empirische Religionsforschung zu seinen programmatischen Arbeitsschwerpunkten zählt. Zu den Herausforderungen heutiger Theologie gehört es unter anderem auch, der Entkirchlichung des gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens einerseits und abseits der christlichen Konfessionskirchen gelebter Religion andererseits Rechnung zu tragen. Einschlägig ausgewiesen ist Probst (2022) durch eine beeindruckende Dissertation, die am Beispiel der Anhänger des SV Stuttgarter Kickers eine lebensweltanalytische Ethnografie des Vereinsfußballs als „gelebter Religion“ vorstellt.

Anders als intuitiv zunächst vermutet werden könnte, versteht er „gelebte Religion“ am Beispiel des Fußballs nicht als Konkurrenzunternehmen zu (protestantisch-)kirchlicher Existenz. Vielmehr steckt er einen theoretisch-hermeneutischen Rahmen ab, der in der praktischen evangelischen Kulturtheologie selbst begründet und entfaltet wurde. Ihr Thema sind nicht nur die Vollzüge gegenwärtigen kirchlichen Lebens in den Gemeinden, sondern auch erlebte und gelebte religiöse Sinnentwürfe außerhalb der traditionellen, institutionell verfassten Kirchen mit ihren Hierarchien, Dogmen und Ritualen.

Probsts Projekt empirischer Religionsforschung wurzelt in innertheologischen Diskursen. Strategisch hat es den großen Vorzug, dass es die evangelische Theologie und Verkündigung für eine Welt anschlussfähig macht, die von wachsender Entkirchlichung gekennzeichnet ist. Historische Vorläufer, die diese Herausforderung suchten, ohne sich in den Fallstricken verbissener Abgrenzungsarbeit zu verheddern, den Sport vielmehr als Instrument der Evangelisierung nutzen, finden sich etwa im Viktorianischen England (Erdozain 2010).

Im Gegensatz zu theologischen Positionen, die außerhalb kirchlicher Gemeinden gelebter Religion ein Potenzial zu Sinnstiftung und Lebensdeutung absprechen, bleibt die von Probst entwickelte praktische Theologie kommunikationsfähig mit den unterschiedlichen Lebensentwürfen der Gegenwart. „Gelebte Religion“ ist ein kulturhermeneutisches Konzept, das religiöse Erfahrung und kommunikative Sinndeutung in einem hermeneutischen Zirkel als untrennbar aufeinander bezogen rekonstruiert: In Handlungskontexten (Ritualen) situiertes Lebensgefühl und reflektierte Interpretation in kommunikativen Kontexten verweisen wechselseitig aufeinander. Damit will Probst die in der Religionssoziologie vorgenommene

Unterscheidung eines substanziellen Religionsbegriffs von einem funktionalen (Kehrer 1998) unterlaufen. Demzufolge ist nach Probst „Sinndeutungspraxis“ sowohl Funktion als auch Substanz gelebter Religion. Der Schwerpunkt wird dabei nicht auf Spiele, Spieler oder Funktionäre, sondern auf die Fans und deren buntes Leben gelegt. Die Praxis des Sports „auf dem Platz“ kommt, wenn überhaupt, allenfalls mittelbar in den Blick. Das unterscheidet seinen Ansatz methodisch von dem Wetzels, da dieser mit Videoanalysen das Erleben des Spiels selbst zum Ausgangspunkt nimmt.

Ausführlich in seiner Dissertation entfaltet und in diesem Aufsatz anhand von drei überzeugend vorgetragenen Aspekten verdichtet, gewährt Probst auf der Basis qualitativ erhobener Daten analytisch klar strukturierte, exemplarische Einblicke in „Sinnproduktivität im Kontext der Fankultur“. Exemplarisch für seinen Forschungsansatz, geht er zunächst auf die kommunikative Konstruktion der Lebenswege von Fans ein, die ihre Biografie als aufs Engste mit der „Familie“ der Fangemeinschaft deuten, deren Teil sie sind. Je früher ein Fan zu seinem Verein gefunden hat, desto besser – im Idealfall unmittelbar nach der Geburt, wenn die Eltern den Nachwuchs als Mitglied anmelden. Vorgeburtliche Einschreibung ist, wie schon mancher Vater traurig zur Kenntnis nehmen musste, aus rechtlichen Gründen ausgeschlossen. An den ausgewählten Selbstzeugnissen fällt auf, dass sie nicht auf das emotional aufregende Erleben von Spielen bezogen sind, sondern auf den Verein und dessen Symbole sowie auf die lebenslange Beheimatung im Kreis der Anhänger.

Unter dem Stichwort „Fangemeinschaft als Kontrapunkt zum Alltag“ zitiert Probst Selbstzeugnisse von Anhängern, die ihren Lebensentwurf als „deutliche Antithese zum Alltagsleben“ interpretieren. Sie leben in einer eigenen Welt, die von einer „Sondermoral“ regiert wird. An den Spieltagen – während der Anreise zum und der Abreise vom Spiel und im Stadion selbst – erleben sie sich als Teil einer Sonder- oder Gegenwelt, in der gesellschaftliche Übereinkünfte relativiert, ausgesetzt und transformiert werden.

Anhand eindrücklicher Beispiele schildert Probst, wie in der Fußballfankultur intensive Betreuung und Trauerbearbeitung gelebt wird, wenn es gilt, mit Themen wie schwerer Krankheit oder Behinderung praktisch umzugehen oder schwere Lebenskrisen, Sterben, Scheidung oder Tod kommunikativ zu bewältigen, den Betroffenen beizustehen, sie zu stärken und zu trösten und mit ihnen zu trauern.

Abschnitte über das „religionsaffine Symbolsystem der Fankultur“ und „Ritualdynamiken am Spieltag“ analysieren weitere wichtige Aspekte religiöser Sinndimension, Lebensform und Daseinsdeutung unter Fans.

Probsts Forschungen sind deshalb so wichtig, weil der Verfasser sich auf hohem Reflexionsniveau auch mit der Frage nach dem Religionsbegriff beschäftigt, den er seinen Analysen zu Grunde legt. Dieser Begriff ist so abstrakt, dass sich, wie er richtig feststellt, auch andere popkulturell oder politisch gelebte Religionen unter ihm versammeln lassen. Dann aber stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Aufhebung des Unterschieds von Substanz und Funktion von Religion wirklich aufrechterhalten werden kann. Die Substanz einer politischen Religion, etwa im Kommunismus oder Postkommunismus, ist eine andere als die in der gelebten Religion Fußball und noch einmal eine andere im UFO-Glauben oder in den unterschiedlichen Ausprägungen der Kunst-Religion, wohingegen sich die Funktionen weitgehend gleichen dürften. Dies vorausgesetzt, vertritt Probst denn doch eine Variation der funktionalen Religionstheorie. Ein Nachteil für sein Forschungsprojekt muss das keineswegs sein.

## Literatur

- Erdozain, Dominic (2010): *The Problem of Pleasure. Sport, Recreation and the Crisis of Victorian Religion*. Woodbridge: Boydell Press.
- Kehrer, Günter (1998): Definition der Religion. in: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart: Kohlhammer, 1998, S. 418–425.
- Probst, Hans-Ulrich (2022): *Fußball als Religion? Eine lebensweltanalytische Ethnographie*. Bielefeld: Transcript.
- Schümer, Dirk (1998): *Gott ist rund. Die Kultur des Fußballs* (1996). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.

# Fußball als mein Leben und meine Religion – Eine Kommentierung des Artikels „Religiöse Sinndimensionen: Fußball als gelebte Religion“ von Hans-Ulrich Probst

Michael Wetzels

Mit seinem Beitrag zu „Religiösen Sinndimensionen: Fußball als gelebte Religion“ legt Hans-Ulrich Probst eine, dies sei schon vorweggenommen, bemerkenswerte Studie aus dem Bereich der empirischen Religionsforschung zur Erforschung von Fußballfankultur vor. Dabei geht es ihm weniger darum zu sagen, was „das Religiöse“ im Fußball ist, sondern sich vielmehr anhand des aus der evangelischen Theologie stammenden Konzepts der „gelebten Religion“ (s. insb. Kap. 2) seinem empirischen Gegenstand, Fans der Stuttgarter Kickers, zu nähern. Das Besondere an diesem Konzept ist dabei, dass es einen kulturhermeneutischen Kern, insbesondere sind hier die Arbeiten von Geertz zu nennen, innehat, welcher es ihm erlaubt, sich an verschiedenste sozial- und kulturwissenschaftliche Ansätze der empirisch-hermeneutischen Religionssoziologie und der Religionswissenschaften anzuschließen und ihm so die Freiheit geben, anhand seines Gegenstandes auch den methodischen Zugang zu bestimmen. In diesem Fall bedient er sich einer lebensweltanalytischen Ethnographie. Seine Entscheidung begründet Probst den Lesenden damit, dass die Frage nach dem Religionspotential des Fußballs, insbesondere der Kontingenzbearbeitung, die Sinn- und Deutungswelten von Fußballfans noch zu sehr ausklammern. Deswegen sei es nötig, anhand verschiedener Ebenen, hier die biographische (Kap. 3.1), Fangemeinschaft (Kap. 3.2) und Trauerbewältigung (Kap. 3.3), zu zeigen, wie sehr die „gelebte Religion“ die Alltagsroutinen und Ritualdynamiken an einem Spieltag mit Bedeutung aufladen und so auch das fankulturelle Symbolsystem als „Vergemeinschaftungserfahrungen“ (mit-)bestimmen.

Zunächst sei, bevor ich meine Punkte aufführe, allgemein erwähnt, dass ich diese stets aus einer bestimmten Perspektive, nämlich einer wissenssoziologisch begründeten, äußere und ich es mir so nicht anmaße, dem geschätzten Kollegen Herzog wie auch Probst in seinem Fachbereich auf Augenhöhe begegnen zu können. Hans-Ulrich Probsts Beitrag beeindruckt insbesondere im theoretischen wie auch methodischen Teil. Die Differenzierungen und der Ton, welche er textlich sowohl zu seinem theoretischen Zugang als auch zu seinem methodischen Verständnis setzt, heben seinen Artikel wohltuend in der derzeitigen Forschung zu Fußball generell und im Spezifischen zur Religion hervor. Probst weiß haargenau, dass die Forschungen, die er zu einem bestimmten Verein tätigt, nämlich den Stuttgarter Kickers, eben einer Datenlimitierung unterworfen sind, da „es sich hierbei um qualitativ erhobene Daten handelt, mit denen keine generellen Aussagen über Fans getroffen werden, sondern lebensweltliche Einblicke geliefert werden sollen.“ Zudem überzeugt auch die Auswahl seines methodologischen Werkzeuges, der „gelebten Religion“, welche ihn in die Lage versetzt, nicht nur empirisch ‚freie‘ Daten erheben zu können, sondern zugleich, wenn auch textlich nicht so ausbuchstabiert, eine Mehr-Ebenen-Analyse vorzunehmen. So kann Probst in seinen empirischen Darstellungen auf verschiedenste Weise in ‚kleine‘ wie auch ‚große‘ Sinn- und Deutungswelten eintauchen und seine Interpretationen, die er aus seinen ethnographischen Beobachtungen gewinnt, plausibel zu verbinden. Dabei ist es auch kein Missstand, dass er

„lediglich“ eine Einzelfallanalyse zu einem Verein gemacht hat, im Gegenteil. Gerade eine Tiefendeskription gibt den gewonnenen Daten eine Qualität, welche für die Analyse und auch Nachvollziehbarkeit der gewählten Darstellungen von enormem Vorteil sein kann, wie auch die Werke von Almut Sülzle (2011) oder Stefan Heissenberger (2018) zeigen. Dies wertet für mich zugleich auch den oftmals belächelten Teil der Forschung zu Religion und Fußball deutlich auf, da nachvollziehbar, gegenstandsbezogen und analytisch-tiefgründig der zugrunde legenden Forschungsfrage auf eine innovative Art und Weise nachgegangen werden kann.

Allerdings stellten sich mir im Laufe des Textes ein paar Fragen, welche ich Hans-Ulrich Probst an dieser Stelle mit auf den Weg geben möchte. Die ersten Fragen sind methodische Nachfragen zu *Datendarstellung*, *Datensorten* und der *Eigenverortung*.

Wie zuvor erwähnt, macht es definitiv Sinn, gerade mit Blick auf die zu beantwortenden Aspekte (Religionspotential des Fußballs mit Fokus auf Sinn- und Deutungsdimensionen von Fans), hier einen ethnographischen und insbesondere einen lebensweltanalytischen Ansatz zu verfolgen. Der Vorteil dieses Ansatzes ist begründet darin, dass hier sowohl von „Beobachtungsdaten *und* von Erlebens- bzw. Erlebnisdaten“ (Honer und Hitzler 2022: 312 f. – Herv. im Orig.) gezehrt werden kann, und so das ‚Eintauchen‘ in die Lebenswelt(en) eine besondere ethnographische Note erhält. Dennoch wunderte es, dass die *Darstellung* der generierten Daten nebst ihrer eigenen spezifischen ‚Probleme‘ (Going-In und Going-Home) nicht weiter ausgeführt wurde. Der erfolgte Verweis auf die begrenzte Datenaussagekraft streift zwar diesen Bereich, aber zumindest mir war nicht ganz klar, wie die genaue Auswahl der Daten erfolgt. Gerade wenn sich Forschende im Bereich der empirisch-hermeneutischen Forschung, und so verstehe ich Probst hier, befinden, wäre es dann nicht vielleicht von Vorteil gewesen, nicht nur die (sehr gute!) theoretische Brille in Kombination mit der Methode zu erläutern, sondern dies auch auf die Daten auszuweiten? Denn als Teil des iterativen Prozesses beeinflussen natürlich auch Daten die Theorie, Theorie beeinflusst Methode, Methode beeinflusst Daten (Wetzels 2022a: 77).

Einher mit der ersten Nachfrage geht auch der zweite Punkt, welcher die Darstellung der *Datensorten* betrifft. Wenn ich Probst richtig verstehe, hat er für seine Forschungen „qualitativ-sozialwissenschaftliche[r] Materialien“ erhoben, was bei mir den Eindruck erzeugte, dass es hier um mehr *Datensorten* als ‚lediglich‘ (dies möchte ich ausdrücklich in Anführungszeichen verstanden wissen!) Daten aus teilnehmenden Beobachtungen (Feldprotokolle etc.) geht. Denn auch, nur inhärent angedeutet (Honer und Hitzler 2022: 314), die lebensweltanalytische Ethnographie bedingt das Hinzuziehen weiterer Daten, um sich einen Expert\*innenstatus für das Feld erarbeiten zu können (Dokumente, Internet- oder Forenberichte, informelle Gespräche etc.). Der Fokus einer lebensweltlichen Analyse sind immer prioritär die Beobachtungs- und Erlebnisdaten. Dies bedeutet aber nicht, dass die anderen Daten nicht nur ‚keine‘ Rolle spielen, sondern sie natürlich auch Anteil an der Ausrichtung des Forschungsfokus und der Auswahl des Forschungsgegenstandes haben, sowohl im Pre-Design als auch im Prozess der Forschung selbst. Hierzu finde ich allerdings keine weiteren Hinweise. Sind andere *Datensorten* hinzugezogen worden oder wäre dies der Forschungsperspektive, von welcher ich natürlich nur den groben Rahmen kenne, entgegengelaufen?

Die *Eigenverortung* schließlich korrespondiert mit dem Problem, dass mir nicht völlig klar war, wie genau der Autor selbst, insbesondere durch die Verwendung der gewählten Methode, den Forschungsgegenstand *mit*konstruiert. Denn es wäre illusorisch zu glauben, dass sowohl qualitativ als auch quantitativ Forschende einem Forschungsgegenstand ‚neutral‘

gegenüberstehen: „Es sind die Untersuchten selbst, die das Thema, die Situation und die Form der Untersuchung herstellen und damit vorgeben“ (Knoblauch und Vollmer 2019: 603; dazu auch Baur und Knoblauch 2018). Eine Eigenverortung würde nicht nur reflexiv, sondern auch qualitativ die Forschung von Probst aufwerten, da so seine ‚eigene‘ Reise der „gelebten Religion“ bei den Stuttgarter Kickers mitverhandelt wird und der Bezug zu den Fans, mit welchen er seine ethnographischen Erlebnisse teilte, deutlicher hervorheben. Kurzum: Es wäre ein absoluter Gewinn für seine Arbeit, weswegen ich persönlich das Fehlen eben dieser Einordnung bedaure. Aber natürlich verstehe ich auch, wenn kein persönliches ‚Striptease‘ hier vollzogen werden möchte, da die ‚eigene Forschungsreise‘ auch immer einen Teil des „persönlichen Raums“ (Goffman 1982) darstellt, zu welchem nicht unbedingt jede\*r Lesende Zugang haben sollte.

Der zweite Fragenbereich bezieht sich insbesondere auf die empirische Darstellung hinsichtlich *Mehr-Ebenen-Verknüpfung* und den daraus folgenden *Erklärungszusammenhängen*.

Auch wenn ich von dem Ansatz, den Probst gewählt hat, überzeugt bin, irritiert mich doch etwas die von ihm gewählte *Mehr-Ebenen-Verknüpfung*. Diese leitet er aus thematischen Aspekten ab, in welchen er „gelebte Religion“ sichtbar machen kann. Diese Rekonstruktion der „Sinnproduktivität im Kontext der Fankultur“, so Probst, erfolgt aber eben an einer *Auswahl von Fans*, die von ihm begleitet wurden und in ihrer Summe (wahrscheinlich) nicht das komplette Milieu der Stuttgarter Kickers repräsentativ abbilden können. Deswegen stellte sich mir hier die Frage, ob es nicht für eine lebensweltanalytische Rekonstruktion sinnvoll gewesen wäre, auch den Verein, das Stadion und auch die Bedeutung „gelebter Religion“ im Raum Stuttgart noch etwas mehr zu fokussieren, da sonst der Eindruck der Datenentkopplung aus ihrem raumzeitlichen Kontext und die gewählte, sehr gute Beschreibung der ethnographischen Erfahrungen im Bereich des Anekdotischen, als ‚ethnographische Schnipsel‘ verbleiben würde. Aber auch hier gestehe ich ein, dass ich den genauen Rahmen der Forschungsfragen und -kontexte von Probst nicht völlig durchblicken kann, weswegen dieser Punkt mehr als Nachfrage denn als ‚Aufforderung‘ zu verstehen ist.

Meine letzte Frage bezieht sich auf die *Erklärungszusammenhänge* in der empirischen Darstellung. Gerade, weil Probst die Begrenztheit seiner Daten und theoretischen Blickwinkel so deutlich, gut und vorbildlich einordnet, leuchtet mir nicht ganz ein, warum er sich dann doch an große Sozialkategorien wie „Fankultur“ oder „Fangemeinschaft“ wagt. Gerade die ‚Erklärungslücke‘ zwischen gewonnenen Daten und großen Sozialkategorien ist eine Problematik, welche sich durch die gesamte Fußballforschung derzeit noch zieht (Brandt 2021; Wetzels 2022b) und so den Pionierarbeiten, zu welchen ich auch die Dissertationsschrift von Hans-Ulrich Probst zähle, eine ‚Last‘ aufbürden, welche sie weder tragen können noch müssen. Es ist zwar immer verführerisch, die eigenen Erkenntnisse verallgemeinern zu wollen. Aber genauso vielfältig, wie die Lebenswelten von Fans sind, so sind es eben auch die qualitativen Daten und Interpretationen, derer wir uns als empirisch Forschende bedienen. Deswegen wäre meine Nachfrage, warum die Analyse nicht auf die Lebenswelten und die „gelebte Religion“ von *bestimmten* Fans des Milieus der Stuttgarter Kickers fokussierte, sondern die genannten Großkategorien.

Ich freue mich auf den weiteren Austausch und bedanke mich sehr für diesen tollen Text!

## Literatur

- Baur, Nina/Knoblauch, Hubert (2018): Die Interpretativität des Quantitativen oder: Zur Konvergenz von qualitativer und quantitativer empirischer Sozialforschung. In: *Soziologie* 47 (4), S. 439–461.
- 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.
- Goffman, Erving (1982): Territorien des Selbst. In: Goffman, Erving (Hrsg.): *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 54–96.
- Heissenberger, Stefan (2018): *Schwuler\* Fußball. Ethnografie einer Freizeitmannschaft*. Bielefeld: Transkript.
- Honer, Anne/Hitzler, Ronald (2022): Lebensweltanalytische Ethnographie. In: Pofertl, Angelika/Schröer, Norbert (Hrsg.): *Handbuch Soziologische Ethnographie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 307–320.
- Knoblauch, Hubert/Vollmer, Theresa (2019): Ethnographie. In: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 599–618.
- Sülzle, Almut (2011): *Fußball, Frauen, Männlichkeiten. Eine ethnographische Studie im Fanblock*. Frankfurt am Main: Campus.
- Wetzels, Michael (2022a): *Affektdramaturgien im Fußballsport. Die Entzauberung kollektiver Emotionen aus wissenssoziologischer Perspektive*. Bielefeld: Transkript.
- Wetzels, Michael (2022b): „Fußball ist eigentlich ganz einfach. Man muss nur seine Kollegen verstehen.“ Sammelrezension zur aktuellen soziologischen Fußballforschung. In: *Soziologische Revue* 45 (2), S. 214–225.

# Abschließende Kommentierung

Hans-Ulrich Probst

Zunächst will ich den beiden beteiligten Autoren dieses Projektes, Michael Wetzels und Markwart Herzog, herzlich danken: Nicht nur für die instruktiven Kommentierungen meines Artikels, sondern für den hier insgesamt kooperativen Prozess der Zusammenarbeit, der mir große Freude bereitet hat. Der gemeinsame Austausch über Fußball und Religion war produktiv, aufeinander bezogen und von freundschaftlicher Kollegialität geprägt. Die präsentierten jeweils eigenen Zugänge und Bearbeitungen des Themas, durch die spezifische Aspekte aus dem Bereich der Fan- bzw. Fußballforschung präsentiert wurden, haben m.E. wichtige Perspektiven für die Auseinandersetzung mit unserem Thema generiert. Auch wenn die Fußballmetaphorik nicht überstrapaziert werden sollte, so gilt doch zu konstatieren: Nur im Zusammenspiel von verschiedenen Aufstellungen, den dort zu findenden methodischen Reflexionen und theoretischen Sensibilisierungen gewinnen die drei Beiträge mit ihren eigenen Ergebnissen und eben auch unterschiedlichen Einschätzungen. Nur in ihren Bezügen aufeinander kann eine Annäherung an die Frage nach der Religion im Kontext des Fußballs geschehen. Religionsforschung ist stark perspektivisch geprägt und gelingt v.a. durch methodenintegrative Designs (Morgenthaler 2013). Diese Methodenintegration bzw. Methodenpluralität kann nun durch die gegenseitigen Bezüge der drei Beiträge zur Geltung kommen, weswegen sie sich in ihren jeweiligen Perspektiven auf das Feld gegenseitig bereichern.

Sei es die historische und gesellschaftsanalytische Herangehensweise, die Markwart Herzog betont, oder die videographischen Arbeiten samt den wissenssoziologischen und ritualtheoretischen Reflexionen von Michael Wetzels: Für die Bearbeitung des von mir hier unterbreiteten Vorschlags, Formen der gelebten Religion unter Fans zu rekonstruieren, stellen die beiden ‚anderen‘ Perspektiven wichtige Akzente dar, deren Mehrwert ich ausdrücklich unterstreichen möchte: Die thematische Fokussierung im Beitrag von Markwart Herzog weist dabei eine hohe inhaltliche Nähe zu meinem Ansatz der Religionsforschung auf. Er verweist in größeren Linien und in gesellschaftsdiagnostischer Absicht auf das Potential des Fußballs, Formen der Kontingenzbearbeitung auszubilden. Im Vergleich zu seinen eher thetisch vorgestellten Aspekten des Religionsthemas im Fußball würde ich zwar jeweils einen eher empirischen Zugang betonen wollen, mit dem die von ihm vorgeschlagenen Aspekte eine noch stärkere Plausibilität erlangen. Herzogs Dimensionen der Fußballreligion überschneiden sich jedoch deutlich mit dem von mir präsentierten ethnographischen Materialien und decken weitergehende Aspekte eines religionsaffinen Symbolsystems in der Fankultur ab.

Ähnlich verhält es sich mit dem Beitrag von Michael Wetzels und seiner beeindruckenden Arbeit zu Affektdramaturgien von Fans bei Hertha BSC Berlin (Wetzels 2021). Seine mikroskopische Analyse von Einzelsituationen, die in Verbindung gesetzt wird mit Wissenskonstellationen bzw. Diskursen unter Fans sowie Aspekten der Milieuforschung, irritieren die eigenen ethnographischen Analysen und Rekonstruktionen von sozialen Interaktionen und lebensweltlichen Logiken unter Fans produktiv: Wie stark prägen meine eigenen Vorannahmen das Feld der untersuchten Fans? Welche Themen trage ich als Ethnograph erst ins Feld ein? Hier hat die mikroskopische Analyse in Wetzels Beitrag in mir die Frage ausgelöst, inwiefern beispielsweise durch videographische Untersuchungen besser und (in gewisser

Weise) wirklichkeitsnäher emische Perspektiven von Fans rekonstruiert werden können oder ob dieser Zugang hier nicht auch an seine logischen Grenzen kommt. Lassen sich ritualisierte Abläufe oder gar die Frage nach Religion/gelebter Religion anhand einer wenigen Sekunden dauernden Szene abbilden? Hier scheint die Analyse von gelebter Religion m.E. andere forschungspragmatische Fokussierungen notwendig zu machen, die nicht als verändernde Manipulation des empirischen Feldes zu verstehen sind, sondern als dezidiert rekonstruktiv-deutende und phänomenologisch orientierte Hinwendung zu Sinndimensionen unter Menschen, wie sie charakteristisch für menschliche Lebenswelten sind (Schütz 2020: 263–364).

Ohne in dieser abschließenden Kommentierung noch einmal zu einer allumfassenden Antwort auszuholen, die auf alle Einzelpunkte der Responses von Herzog und Wetzels eingeht, möchte ich auf (vielleicht eher grundsätzliche) Aspekte zu sprechen kommen:

Zunächst: Die Darstellung des ethnographischen Materials, wie es in meinem Beitrag geschehen ist, ist ohne Zweifel eine stark verkürzte Form der (im Kontext der eigenen Dissertation geschehenen, Probst 2022) langfristigen und methodisch-reflektierten teilnehmenden Beobachtung. Für die lebensweltanalytische Auseinandersetzung mit der gelebten Religion von Fußballfans, wie sie hier in Kürze angedeutet wurde, wäre eine deutlich intensivere Betrachtung der Fankultur notwendig gewesen. So wären nicht nur die hier beschriebenen Einzelfälle als „Schnipsel“ (so Wetzels) zur Betrachtung gekommen. Die ethnographischen Gespräche müssten unzweifelhaft in einem größeren Zusammenhang der dichten Beschreibung von Fankultur verortet werden. Dann wäre auch die eigene Rolle des (religionsinteressierten) Ethnographen stärker reflektiert worden und andere Fallbeispiele, Wissens- und Sinndimensionen im Fankontext wären zum Tragen gekommen. Der hier vorgelegte Beitrag stellt daher eine durchaus verkürzende Form einer breiter angelegten Argumentation dar, inwiefern unterschiedliche Formen der Lebens- und Weltdeutung im Kontext verschiedener Fangemeinschaften als gelebte Religion unter Fans gefasst werden können.

Einzelne Aspekte für die Religionsforschung im Bereich der Fankultur möchte ich abschließend (eher thetisch) betonen: Ich habe versucht, in meinem Beitrag, die Plausibilität der Religionsforschung im Kontext der Fankultur darzustellen. Dass sich gelebte Religion bzw. Religionspotential nun nicht nur im Kontext des (ehemals) stark kirchlich geprägten Süddeutschlands zeigt, sondern wir mit einer religiösen Imprägnierung von unterschiedlichen lebensweltlichen und sozio-kulturellen Phänomenen zu rechnen haben, scheint mir wichtig zu betonen. Gelebte Religion braucht im Grunde keine Verankerung in Religionsgemeinschaften, sondern ist Ausdruck einer religionsproduktiven Kultur, die zwar (kommunikative) Anleihen aus dem Kontext von kirchlichen Traditionen macht, sich aber von diesen loslöst.

Die religionstheoretische Reflexion, zu der unzweifelhaft auch ritualtheoretische Aspekte gehören, erscheint mir notwendig zu sein, wenn wir populärkulturelle Phänomene, Szenen, Lebenswelten etc. beforschen. Diese machen es möglich, erkennbare Bedeutungsdimensionen im Kontext der Fankultur auch im Horizont eines dynamischen Feldes der Religion zu bestimmen. Hier wäre es wohl sinnvoll, unterschiedliche disziplinäre religionstheoretische Annäherungen aufeinander zu beziehen. Dies scheint mir eine fortwährende Aufgabe der Religionsforschung darzustellen, die aber für den Bereich der Fanforschung bedeutende Potentiale aufweist, wie sie beispielsweise auch Thomas Schmidt-Lux anhand unterschiedlicher religionstheoretischer Modelle (2017) herausarbeitet. Hier scheint mir die Aufnahme von gegenwärtigen religionssoziologischen oder religionswissenschaftlichen Theoriedebatten notwendig zu sein.

Ebenso gilt es, über die sozialwissenschaftlichen heuristischen Kategorien in der Fanforschung weiterzudenken: Zu reflektieren wäre es, inwiefern beispielsweise der von Michael Wetzels eingeforderte Abschied von der Kategorie der ‚Fankultur‘ angebracht und stattdessen eine (hoch voraussetzungsvolle) milieutheoretische Perspektive im Bereich der Fanforschung wirklich fruchtbar ist. Die Kategorie ‚Fankultur‘ in meinen Ausführungen wäre missverstanden, wenn sie als ein hoch diverses Feld von Fans/Fangemeinschaften vereinheitlichend verstanden würde (als ob alle *eine* Fankultur hätten). Vielmehr ist die Grundannahme, dass sich in Fan-Lebenswelten diverse symbolische Deutungssysteme wiederfinden, die als Ausdruck kultureller Praktiken zu verstehen sind. ‚Kultur‘ ist demnach kein vereinheitlichendes Korsett, sondern soll auf die im Kontext von Fans bestehenden vielfältigen kulturellen Praktiken hinweisen. Hier schließe ich m. E. an die bestehende Fanforschung an (Winter 2017). Eine milieutheoretische Heuristik, die auf eine hoch komplexe Fanszene angewandt wird, erscheint mir dahingegen eher nicht zielführend zu sein. Aus meiner eigenen ethnographischen Untersuchung lassen sich zumindest keine einheitlichen Milieumerkmale innerhalb der von mir untersuchten Fanszene schlussfolgern. Die Differenzen von kulturellen Praktiken, Geschmäckern, Wissensdimensionen, Handlungsweisen, sozialen Interaktionen und letztendlich auch Sinndimensionen erschließen sich vielmehr durch den Blick auf die Fangemeinschaft, welche die von Individuen kommunizierten Sichtweisen mitbestimmt. Erst so kann auch ein Verständnis von gelebter Religion als kulturelle Praxis erwachsen.

Lieber Herr Markwart, lieber Herr Wetzels: Herzlichen Dank noch einmal für den gemeinsamen Austausch und auf weitere Diskussionsschleifen über die schönste Nebensache (wenn nicht gar mehr) der Welt.

## Literatur

- Morgenthaler, Christoph (2013): Methodenintegrative empirische Religionsforschung. In: Weyel, Birgit/Heimbrock, Hans-Günter/Gräb, Wilhelm (Hrsg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 208–219.
- Probst, Hans-Ulrich (2022): Fußball als Religion? Bielefeld, Transkript.
- Schmidt-Lux, Thomas (2017): Fans und Religion. In: Roose, Jochen/Schmidt-Lux, Thomas/Schäfer, Mike (Hrsg.): Fans: Soziologische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 247–272.
- Schütz, Alfred (2020): Alfred Schütz Wekausgabe Band IX: Strukturen der Lebenswelt, Köln: Herbert von Halem Verlag.
- Wetzels, Michael (2021): Affektdramaturgien im Fußballsport: Die Entzauberung kollektiver Emotionen aus wissenssoziologischer Perspektive. Bielefeld: Transcript.
- Winter, Rainer (2017): Fans und kulturelle Praxis: In: Roose, Jochen/Schmidt-Lux, Thomas/Schäfer, Mike (Hrsg.): Fans: Soziologische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS. S. 140–160.

## Die Autoren dieser Ausgabe

Markwart Herzog, Dr. phil., geb. 1958, Promotion 1995 im Hauptfach Religionsphilosophie mit einer Arbeit über die philosophischen Deutungen der Höllenfahrt Jesu Christi in der Frühen Neuzeit, seit 2009 Direktor der Schwabenakademie Irsee. Zahlreiche Publikationen, Tagungen und Vorträge über Themen der Sport-, Medien- und Religionsgeschichte. Forschungsschwerpunkte: Kultur- und Mediengeschichte des Fußballspiels, Frauenfußball, Sport in der NS-Zeit, Soldatenfußball im Zweiten Weltkrieg, Tod und Jenseits, Erinnerungskultur des Sports, weit über 300 wissenschaftliche Publikationen: Auswahl in Clio-online. Fachportal für die Geschichtswissenschaften: <https://www.clio-online.de/researcher/id/researcher-13026>

E-Mail: [markwart.herzog@schwabenakademie.de](mailto:markwart.herzog@schwabenakademie.de)

Hans-Ulrich Probst, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachbereich Praktische Theologie an der Evang.-Theol. Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. Forschungsprojekte im Bereich der empirischen Religionsforschung, der Homiletik und der Rechtsextremismusforschung.

Jüngste Erscheinung ist: Probst, Hans-Ulrich (2022): Fußball als Religion? Eine lebensweltanalytische Ethnographie. Bielefeld: transcript.

E-Mail: [hans-ulrich.probst@uni-tuebingen.de](mailto:hans-ulrich.probst@uni-tuebingen.de)

Michael Wetzels, Dr. phil., ist assoziiertes Mitglied am SFB 1265 „Refiguration von Räumen“ der Technischen Universität Berlin. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf Kollektiven, (Mega-)Events und Zugehörigkeit unter wissens-, emotions- und raumsoziologischen Perspektiven. Methodisch sind seine Arbeiten in der qualitativen empirischen Forschung verortet, insbesondere in der Anwendung und Weiterentwicklung ethnographischer und diskursiver Methoden.

Aktuellste Publikation: 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.

E-Mail: [wetzels@tu-berlin.de](mailto:wetzels@tu-berlin.de)

## Herausgeberinnen und Herausgeber 2023 bis 2026

Die Zeitschrift für Fußball und Gesellschaft wird von 2023 bis 2026 von zahlreichen Gastherausgeberinnen und Gastherausgebern betreut. Interessierte Autorinnen und Autoren werden gebeten, sich bei Fragen per Email direkt an die jeweiligen Kolleginnen und Kollegen zu wenden. Aktuelle Call-for-Papers werden auf der Webseite der FuG mit allen wesentlichen Details zeitnah veröffentlicht und sind hier zu finden: <https://www.budrich-journals.de/index.php/fug/pages/view/callforpapers>

2023

Judith von der Heyde (Fliedner Fachhochschule), Elisabeth Tuidor (Universität Kassel)  
„Sexualitäten“

Kontakt: [vonderheyde@fliedner-fachhochschule.de](mailto:vonderheyde@fliedner-fachhochschule.de)

2024

Joris Steg (Bergische Universität Wuppertal) und Stephanie Moldenhauer (Institut für soziale Arbeit e. V. Münster)

„Krisen und Konflikte“

Call in dieser Ausgabe.

Kontakt: [stephanie.moldenhauer@gmail.com](mailto:stephanie.moldenhauer@gmail.com) und [steg@uni-wuppertal.de](mailto:steg@uni-wuppertal.de)

Sebastian Bauers, Gregor Hovemann und Anton Behrens (Universität Leipzig)

„Partizipation von Fußballfans“

Kontakt: [sebastian\\_bjoern.bauers@uni-leipzig.de](mailto:sebastian_bjoern.bauers@uni-leipzig.de)

2025

Tim Isenberg und Werner Thole (Technische Universität Dortmund)

„Kinder, Kindheiten und Fußball“

Kontakt: [tim.isenberg@tu-dortmund.de](mailto:tim.isenberg@tu-dortmund.de)

Fabian Fritz (Universität Siegen), Alexander Wohnig (Universität Siegen), Marlene Laasch (BAM! Bildung am Millerntor) und Julia Zeyn (Koordinationsstelle Fanprojekte bei der dsj)

„Politische Bildung und Demokratiebildung im Fußball“

Kontakt: [fabian.fritz@uni-siegen.de](mailto:fabian.fritz@uni-siegen.de)

Pavel Brunssen (Universität Heidelberg) und Stefanie Schüler-Springorum (Technische Universität Berlin)

„Ressentiment und Diskriminierung“

Kontakt: [brunssen@umich.edu](mailto:brunssen@umich.edu)

2026

Jochem Kotthaus (Fachhochschule Dortmund)

„Globaler Fußball“

Kontakt: jochem.kotthaus@fh-dortmund.de

## Call for Paper: Schwerpunktthema „Fußball und Krisen“

Wir leben in Krisenzeiten. Der Krisenbegriff ist derzeit allgegenwärtig und omnipräsent, er wird geradezu inflationär verwendet. Es existiert wohl kaum ein anderer Begriff, der den politisch-medialen, öffentlichen und wissenschaftlichen in der jüngeren Vergangenheit so sehr bestimmt hat und weiterhin prägt. Krisen sind fester Bestandteil des Fußballs, des Sports generell. Andauernd befinden sich Mannschaften oder Spieler:innen in einer Form- und Ergebniskrise.

Eine Krise kann zunächst ganz allgemein als Phase des Übergangs von einer als dysfunktional erkannten hin zu einem unbekannten, kontingenten zukünftigen Zustand verstanden werden. Genauer können Krisen als nicht-normale, nicht-gewollte, nicht-gewünschte und nicht-geplante Ausnahmesituationen definiert werden. Betrachtet man Fußball nicht nur als Sport, sondern als gesellschaftliches, als sozial und kulturell sowie wirtschaftlich relevantes Phänomen, können noch viele weitere Krisenphänomene des Fußballs identifiziert werden: (bisweilen existenzielle) finanzielle Krisen, Nachwuchskrisen, Imagekrisen, Identitätskrisen etc.

Weitgehende Einigkeit besteht darin, dass der Fußball aktuell nicht nur in einer Krise, sondern in gleich mehreren, multiplen Krisen steckt, die sich gegenseitig bedingen und wechselseitig verstärken. Die eine Krise bzw. die Krise der Einen hat nicht selten weitreichende Effekte auf die andere Krise bzw. auf die Krisen der Anderen. Krisen haben einen starken Einfluss auf den Fußball insgesamt und auf die fußballspezifischen sozialen Ordnungen. Krisen müssen nicht unbedingt die gesamte soziale Ordnung umstoßen oder zum Zusammenbruch führen, allerdings fordern Krisen die bestehende Ordnung massiv heraus. Krisen offenbaren Fehlentwicklungen, sodass Routinen, Regeln, Handlungsformen, Denkweisen, Strukturmuster und Ordnungssysteme zur Disposition stehen. Krisen verweisen daher stets nicht nur auf eine offene, sondern auch auf eine gestaltbare Zukunft. Krisen eröffnen Kritik-, Interventions- und Gestaltungsoptionen, sie eröffnen ein *window of opportunity* und ermöglichen alternative Entwicklungswege, die ohne Krise nicht denkbar wären. Das bedeutet, dass Krisen immer Risiko und Chance zugleich sind. Krisen können einerseits neue Konflikte und neue Ungleichheiten initiieren oder bestehende Konflikte und Ungleichheiten verschärfen. Andererseits aber können Krisen auch einen Möglichkeitsraum bieten, Bedingungen, Handlungsrahmen und Regeln neu auszuhandeln und eine defizitäre Lage zu überwinden.

In dieser Ausgabe der Zeitschrift „Fußball und Gesellschaft“ sind drei Schwerpunkte von besonderem Interesse.

### Fußball in der Krise – Krisen des Fußballs.

Geht man von der Annahme aus, dass der Fußball in einer (multiplen) Krise steckt, drängen sich zunächst gleich zwei grundlegende Fragen auf: Welcher Fußball und welche Krise sind gemeint? Ist die Rede von DEM Fußball, ist damit zumeist der Profifußball der Herren

gemeint. Der große Bereich des Frauen-, Amateur- und Breitensports wird in den aktuellen Krisendebatten weitestgehend vernachlässigt. Neben Beiträgen mit Bezug auf den Profisport sind insbesondere Beiträge, die sich mit „Fußball in der Krise“ in ebendiesen vernachlässigten Bereichen auseinandersetzen, stark erwünscht. Des Weiteren ist von Interesse, von welchen Krisen die Rede ist und wie sich diese bestimmen lassen. Dies betrifft zum einen die Frage, was eigentlich das Nicht-Normale, Nicht-Gewollte, Nicht-Gewünschte und Nicht-Geplante ist, setzt es doch voraus, dass bestimmbar sei, was im Fußball „normal, gewollt, gewünscht und geplant“ ist. Die (Un-)Bestimmbarkeit der Krisen im Fußball lässt sich auf ganz unterschiedlichen Dimensionen (zeitlich, räumlich, politisch, finanziell, ökologisch, sozial) untersuchen und diskutieren. Zum anderen ist auch die Art der Krise (neue Krise, wiederkehrende Krise, gewohnte Krise, permanente Krise etc.) hier von Interesse.

## Gesellschaftliche Krisen und Fußball

Die Gesellschaft ist in der Krise. Banken-, Finanz- und Wirtschaftskrise, Staatsschulden- und Eurokrise, die so genannte Flüchtlings„krise“, die Krise der liberalen Demokratie, die Corona-Krise, die Rückkehr des Krieges nach Europa durch den russischen Überfall auf die Ukraine bis hin zur Klimakrise. Moderne Gesellschaften scheinen mit vermehrten und sich beschleunigenden Krisen konfrontiert zu sein. Und der Fußball ist Teil dieser Gesellschaft. Wie aber haben hängen Krisen der Gesellschaft und Fußball zusammen? Wie wirken sich gesellschaftliche Krisen auf den Fußball aus und welchen Einfluss haben sie? Und welche Relevanz und gesellschaftliche Bedeutung hat der Fußball (sowohl der Profisport als auch der Amateur- und Breitensport) in Krisenzeiten?

## Umgang mit Fußball in Krisenzeiten und Krisen im Fußball

Wenn Krisen immer auch Chancen und Risiken zugleich darstellen, stellt sich zunächst die Frage, welche Chancen und Risiken sich mit welchen Krisen für den Fußball selbst und gesamtgesellschaftlich ergeben. Welche Fehlentwicklungen werden sichtbar? Welche Handlungsweisen, Denkweisen und Strukturmuster werden wie zur Disposition gestellt? Welche Möglichkeitsräume zur Aushandlung sozialer Ordnungen ergeben sich? Im Sinne eines „never let a good crisis go to waste“ schließen hier dann Fragen an, die sich mit konkreten Wissensbeständen und Praktiken beschäftigen. Wie wird im Fußball mit Krisen umgegangen? Was können, sollen, müssen wir aus Krisen lernen? Gibt es fußballspezifische Krisenpraktiken, Krisenwissen, Krisenkompetenzen? Ist von einer Erwartbarkeit von Krisen auszugehen? In diesem Zusammenhang stellen sich auch generelle theoretische Fragen: Wann lässt sich im Fußball von Krisen sprechen und wann ist es eher eine Katastrophe, ein Konflikt etc.? Gibt es spezifische theoretische Zugänge, die sich für den Fußball-Krisen-Nexus besonders eignen?

Autor:innen sind herzlich eingeladen, sich an der sozialwissenschaftlichen Erörterung des hier skizzierten Themas zu beteiligen. Erwünscht sind theoretisch-konzeptionelle und/oder empirische Beiträge aus der Soziologie, Sozialpsychologie, Erziehungs-, Politik-, Kultur-, Medien-, Sozial- und Sportwissenschaft sowie der (Sport-)Ökonomie, Beiträge aus weiteren wissenschaftlichen Disziplinen sind ebenfalls willkommen.

Einsendeschluss der fertigen Beiträge zum Themenschwerpunkt „Fußball und Krise“, die eine Länge von 40.000 Zeichen nicht überschreiten sollen, ist der 30. November 2023. Bitte senden Sie die Manuskripte in nicht-anonymisierter und in anonymisierter Form an beide Herausgeber:innen: Stephanie Moldenhauer ([stephanie.moldenhauer@gmail.com](mailto:stephanie.moldenhauer@gmail.com)) und Joris Steg ([steg@uni-wuppertal.de](mailto:steg@uni-wuppertal.de)). Die Ausgabe erscheint im Herbst 2024. Autor:innenhinweise finden Sie unter:

[http://www.budrich.de/Zeitschriften/Autor\\_innenhinweise\\_FUG.pdf](http://www.budrich.de/Zeitschriften/Autor_innenhinweise_FUG.pdf).

Bei Fragen wenden Sie sich bitte an die Herausgeber:innen des Schwerpunkthefts. Allgemeine Anfragen richten Sie bitte an: [redaktion\\_fug@budrich-journals.de](mailto:redaktion_fug@budrich-journals.de).



Berndt Keller

## **Frauenfußball: Auf dem langen Weg zum Profisport**

**Aktuelle Entwicklungen  
und Perspektiven**

2023 • 116 Seiten • kart. • 18,90 € (D) • 19,50 € (A)

ISBN 978-3-8474-2707-0 • eISBN 978-3-8474-1902-0

Frauenfußball ist aus dem deutschen Sportgeschehen nicht mehr wegzudenken und wird doch oft vergessen. Seine aktuellen Entwicklungen haben bisher in Öffentlichkeit, Medien und Wissenschaft zu wenig Beachtung gefunden. Dieses Buch befasst sich deshalb mit einer Vielzahl von Entwicklungen im Frauenfußball, vor allem mit der allmählichen Professionalisierung. Dabei haben sich nicht nur Organisation und Qualität erheblich verändert, sondern vor allem im vergangenen Jahrzehnt auch seine wirtschaftlichen Wettbewerbsbedingungen und Rezeption. Der Autor analysiert zudem ein breites Spektrum finanzieller Fragen im Frauenfußball, das von Vereinsbudgets über Gehälter bis hin zur rasch fortschreitenden Kommerzialisierung und internationalen Entwicklungen reicht.

[www.shop.budrich.de](http://www.shop.budrich.de)



Bundesstiftung  
Magnus Hirschfeld (Hrsg.)

## Queere Vielfalt im Fußball

Perspektiven aus Forschung  
und Praxis

2023 • 225 Seiten • kart. • 54,90 € (D) • 56,50 € (A)

ISBN 978-3-8474-2677-6 • auch als eBook im Open Access erhältlich

Fußball könnte eine Arena für queere Vielfalt werden, welche die errungene gesellschaftliche Akzeptanz von LSBTIQ\* widerspiegelt. Sein öffentlicher Stellenwert prädestiniert ihn dafür. Der vorliegende Sammelband möchte dazu beitragen, die Akzeptanz für sexuelle und geschlechtliche Diversität zu verbessern. Die wissenschaftlichen Beiträge diskutieren aus unterschiedlichen Perspektiven Schritte zu ihrer nachhaltigen Verwirklichung.

Dabei spielen rechtliche Fragen eine bedeutsame Rolle, wie Beiträge dieses Bandes aufzeigen: Angefangen vom Recht auf Vielfalt bis hin zu Formen der Rechtsetzung und Rechtdurchsetzung in der Praxis. Der Band liefert zudem gegenwärtige Situationsbeschreibungen und Analysen, berichtet über Antidiskriminierungsinitiativen und Bemühungen mehr Akzeptanz im Fußball zu schaffen. Mit internationaler Perspektive werden Erfolge, Debattenthemen und Herausforderungen skizziert, die exemplarisch verdeutlichen, dass sowohl vermehrte Antidiskriminierungsbestrebungen als auch neue und alte Widerstände Ausdruck gegenwärtiger Entwicklungsprozesse sind.

[www.shop.budrich.de](http://www.shop.budrich.de)