

- Tittlbach, S., Bös, K., Woll, A., Jekauc, D. & Dugandzic, D. (2005). Nutzen von sportlicher Aktivität im Erwachsenenalter. Eine Längsschnittstudie über 10 Jahre. *Bundesgesundheitsblatt, Gesundheitsforschung, Gesundheitsschutz*, 48 (8), 891-898.
- Tokarski, W. (2004). Sport of the elderly. *International Journal of Fundamental and Applied Kinesiology*, 36, 98-103.
- Wannamethee, S. G., & Shaper, A. G. (2001). Physical activity in the prevention of cardiovascular disease: An epidemiological perspective. *Sports Medicine*, 31 (2), 101-114.
- WHO (2002). *World health report 2002. Reducing risks, promoting healthy life*. Geneva: World Health Organization.
- WHO (2004). *Global strategy on diet, physical activity and health*. Geneva: World Health Organization.
- Wiesner, G., Grimm, J. & Bittner, E. (1999). Zum Herzinfarktgeschehen in der Bundesrepublik Deutschland: Prävalenz, Inzidenz, Trend, Ost-West-Vergleich. *Gesundheitswesen*, 61 Spec, S72-78.

Volker Schürmann

## Zur Normativität des Sports

THE NORMATIVITY OF SPORTS

Lieber Hans [...] Weißt du denn Nicht  
daß Nicht Jeder immer nur das tun kann  
was Jeder für richtig hält  
(Jurek Becker: Bronsteins Kinder)

### Zusammenfassung

Der Beitrag argumentiert für eine genuin moralische Dimension des modernen Sports. Dann und nur dann, wenn die moralische Bewertung nicht sekundär ist gegenüber der Frage, was Sport ist, gibt es gute Gründe, Unfairness als ein moralisches Problem, und nicht nur als eine Frage der Regelkonformität, zu behandeln. In Abgrenzung gegen den methodischen Individualismus moralphilosophischer Ansätze wird jedoch die Traditionslinie von Wir-Ethiken favorisiert. Die moralische Dimension des modernen Sports wäre dann als ein Ethos des institutionalisierten Sports, nicht aber primär als Moral der beteiligten Individuen zu begreifen.

Schlagworte: Fairness – Ethos – Regeln

### Abstract

The article argues for an intrinsic moral dimension of modern sports. Only if their moral evaluation is not secondary to the question of what sports are, there are good reasons to treat unfairness as a problem of morality and not merely as a matter of breaking the rules. However, in contrast to the methodological individualism of Moral Philosophy the traditional concepts of we-ethics are usually preferred. Therefore the moral dimension of modern sports can be regarded as an ethos of institutionalised sports, and not primarily as an element based on the morals of the respective individuals.

Key words: fairness – ethos – rules

### 1 Einleitung

Im Folgenden soll es um die Frage gehen, ob und in welchem Sinne sportliches Tun von Haus aus einer moralischen Bewertung zugänglich ist. Ist sportliches Tun moralisch kritisierbar? Das scheint zunächst keine ernsthafte Frage sein zu können, denn dass, pars pro toto, Doping ‚unsportlich‘ oder eben ‚unfair‘ sei, gilt als ausgemacht und fraglos. Auf den zweiten Blick wird jedoch hinreichend oft fraglich, ob tatsächlich eine *moralische* Frage zurückbleibt, wenn alle medizinischen, trainingspraktischen, sozialen und rechtlichen Fragen in Sachen Doping diskutiert sind.

1875-1876

## 2 Das Problemfeld

Zur Veranschaulichung sei zunächst das Problemfeld eingekreist. Dies geschieht betont skizzenhaft und gleichsam metaphorisch, um an gewachsene Grundüberzeugungen und Vorverständnisse anzuknüpfen und um diese ernst nehmen zu können.

Zunächst scheint völlig unstrittig, dass sportliches Tun – prototypisch: der olympische Sport – einer moralischen Bewertung zugänglich ist. Es gehört zum weitverbreiteten Selbstverständnis der Beteiligten und auch zum codifizierten Sportverständnis – etwa in der Olympischen Charta –, dass sportliches Tun ohne eine Gebundenheit an gewisse Werte der Moral nicht zu haben ist. Der Geist der Fairness ist der Geist des modernen Sports – so kann man diese Grundüberzeugung auf eine Formel bringen. Und dann ist klar, dass sportliches Tun der moralischen Bewertung fair/unfair zugänglich ist.

Auf der anderen Seite ist aber durchaus unklar, in welcher Weise solche Werte sportliches Tun bestimmen. Es scheint doch Situationen zu geben, in denen dem sportlichen Tun solche Werte verloren zu gehen scheinen. In der „großen Aktion des deutschen Sports: *Fair geht vor*“ geht es um die „Wiedergewinnung der Fairneß“. Unterstellt ist ein Konflikt zwischen erfolgreichem und fairem Sport (Gabler, 1998, S. 149 f.), so dass die Frage des sportlichen Geistes bzw. der prinzipiellen Haltung verloren gehen könne, um einer rein pragmatischen und der Erfolgsfrage untergeordneten Behandlung der Fairness-Frage zu weichen.

Wäre das eine halbwegs zutreffende Diagnose, dann könnte man also *Sport* treiben auch ohne die Werte des Sports *als Werte* zu praktizieren. Die moralische Bewertung sportlichen Tuns wäre eine Zugabe, ein Luxus – mit der beinahe zwangsläufigen Konsequenz, dass sich die Geister an dieser Frage scheiden. Die einen werden darauf insistieren, dass ‚richtiger‘ resp. ‚guter‘ Sport die Werte des Sports auch als Werte praktizieren muss; die anderen werden darauf insistieren, dass Sport das sei, was je real als Sport praktiziert wird. Kurz: Die Werte des Sports gelten dann (in *beiden* Varianten) als *Ideal*, das man der Wirklichkeit des Sports gegenüberstellen kann – und *dann* gibt es die Verteidiger des Ideals und die Verteidiger der Wirklichkeit.

Mir scheint, dass *dieser* Streit nur von den Verteidigern der Wirklichkeit gewonnen werden kann. Müsste die moralische Bewertung erst noch vom Boden eines Ideals aus an den tatsächlich vollzogenen Sport herangetragen werden, dann ist das bereits aus moralischen Gründen mindestens problematisch, denn es wäre eine von außen dreinredende Besserwisserei, die zudem ohnmächtig bleibt. Unser Alltags-sprachgebrauch straft solche Positionen durch das Attribut „moralin-sauer“. Mir scheint, dass man um diese Zusammenhänge wissen kann, und dass es keine Not gibt, hinter solche Einsichten (z.B. Hegels) zurückzufallen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> „Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das *Sollen*, das er vornehmlich auch im politischen Felde gerne vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein *solle*, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens?“ (Hegel, Enz § 6, HW [Suhrkamp] 8)

In solchen Einsichten wurzelt beispielsweise, dass sich in heutigen sportethischen Diskussionen Meinberg (1991, S. 33; vgl. S. 31), aber auch Bockrath und Franke (2004), Drexel (2001), Gebauer (1991, 1997) und andere gegen sogenannte normative (vulgo: moralin-sauer dreinredende) Ethiken wenden, und dass König jenen Vertretern eines Ideals notorisch vorrechnet, dass sie diejenigen Probleme, die sie vorgeblich in Angriff nehmen wollen, mitschaffen und aufrechterhalten (vgl. etwa König, 2004).

Unklar ist dann aber, welche Konsequenzen diese Diagnose der Ohnmacht *zusätzlicher* moralischer Bewertungen hat. Es ist dann ja (wieder) fraglich geworden, ob sportliches Tun überhaupt Fragen einer solchen Bewertung zugänglich ist. Und *jetzt* kann man das vielleicht viel besser schlicht als nüchterne Frage aufwerfen. Bleibt etwas vom Doping-Problem als *moralische* Frage? Funktioniert der Sport *als Sport* auch ohne dass er mit Fragen solcher Bewertung traktiert wird?

An dieser Stelle des Gedankengangs könnte man sich auf die Seite der Sieger, also auf die Seite der Verteidiger der Wirklichkeit, stellen. Man teilt dann die Grundvoraussetzung, dass sich Fragen der moralischen Bewertung sportlichen Tuns nicht genuin, sondern wenn, dann nur als zusätzliche Fragen stellen. Und *weil* solche zusätzliche Bewertung a) nichts zur Sache des Sports dazu tue und b) ohnmächtig bleibe, so handele es sich bei einem solchen Verzicht auf moralische Fragen nicht eigentlich um eine Not, sondern ganz im Gegenteil um wohltuende Entschlackung von Ballaststoffen.

Es ist dies der Ort zeitgenössischer rein funktionaler Betrachtungen der ehemals moralischen Fragen (vgl. etwa Pitsch et al., 2006). Das läuft bestenfalls darauf hinaus, moralischen Werten eine gewisse Nützlichkeit zuzubilligen, was letztlich Klugheitsabwägungen geschuldet wäre. Das wäre der Sache nach die Aufgabe des ethischen Projekts, denn keine ernsthafte Ethik kann sich damit zufrieden geben, dass moralische Werte nur um eines Nutzens wegen geschätzt werden.

## 3 Programmatik

Eine andere Option wäre, aus der gemeinsam geteilten Voraussetzung jenes Streits auszusteigen, was im Folgenden versucht werden soll. Dann bleibt unstrittig, dass sich sportliches Tun Fragen der ethisch-normativen Bewertung stellt, aber gesucht ist ein Modell einer genuinen Normativität sportlichen Tuns.<sup>2</sup> Im gesuchten Ergebnis wäre es gerade nicht so, dass man in einem logisch gesehen ersten Schritt sagen könnte, was sportliches Tun ist und bedeutet, um dann in einem logisch zweiten Schritt ein so als sportliches Tun identifiziertes ethisch-normativ zu bewerten. Vielmehr wäre es so, dass der Identifikationsakt eines gewissen Tuns *als sportliches Tun* bereits ein Moment ethisch-normativer Bewertung enthält.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Der Sache nach folgt das der Plessnerschen Unterscheidung von „angewandter Ethik“ und „politischer Anthropologie“ (Plessner, 1931; vgl. Richter, 2005).

<sup>3</sup> Dieses Anliegen deckt sich mit dem von Schwier (1996). Der Sache nach teilt Schwier jedoch gerade jene gemeinsam geteilte Voraussetzung, aus der hier ausgestiegen werden

Dieser Versuch ist mit einigen terminologischen Festlegungen verbunden. *Sportethik* meint hier eine Untersuchung, ob bzw. was an sportlichem Tun normativ ist. Da zunächst einmal offen bleiben muss, ob sportliches Tun neben z.B. allen rechtlichen Bewertungen einer im engeren Sinne *ethischen* Bewertung zugänglich ist, muss der Terminus *Ethik* hier notwendigerweise doppeldeutig sein. Zunächst ist ein weiterer Begriff von *Norm* unterstellt, der *möglich macht zu fragen*, was am sportlichen Tun einer sachlich-normativen, was einer rechtlich-normativen und was einer ethisch-normativen Bewertung zugänglich ist: Jedes sportliche Tun kann der Sache nach *gut oder schlechter* sein (man denke an ‚Stockfehler‘ oder taktische Fehler), es kann *regelkonform oder regelwidrig* sein (also bezogen auf einzelne Regeln ‚erlaubt‘ oder ‚unerlaubt‘ und bezogen auf ein Regelwerk ‚gerecht‘ oder ‚ungerecht‘) und es kann – sei es von Haus aus, sei es in äußerer zusätzlicher Bewertung – im engeren Sinne ethisch-normativ, also *moralisch ‚gut‘ oder ‚böse‘* sein. Die Norm des Sports ist offenkundig, sportliches Tun *tugendhaft* zu vollziehen, also in dem Bemühen, es in allen drei Dimensionen so gut als möglich zu vollziehen: Man soll als Sportler oder Sportlerin i) ‚seinen Job gut machen‘, dabei ii) die Regeln einhalten und iii) würdevoll spielen, insbesondere ‚mit Anstand‘ siegen und verlieren.<sup>4</sup>

Es geht im Folgenden nicht um die dem Sport gewöhnlich zugeschriebenen positiven Werte. Welche Werte unter welchen Bedingungen sportlichem Tun zugeschrieben werden können bzw. im sportlichen Tun vermittelbar sind, ist eine empirische, z.B. eine im engeren Sinne pädagogische Frage. Zu diskutieren ist hier vielmehr eine *kategoriale Frage*. Wer sich (z.B. pädagogisch) fragt, welche Werte im Sportunterricht vermittelt werden können, setzt bereits das voraus, was hier eigens thematisiert werden soll: *ob und inwiefern* sportliches Tun einer ethischen Bewertung zugänglich ist. Eine genuine Normativität des Sports zu unterstellen, behauptet daher hier nicht eine genuine Herrschaft bestimmter inhaltlich festgelegter positiver Werte im Sport, die gar (etwa im Sinne klassischer Olympischer Pädagogik) im Sporttreiben automatisch aktualisiert oder geschult würden. In *diesem* Sinne wehrt sich Bockrath (in Bockrath & Franke, 2004, insbes. S. 215 ff.) völlig zu recht gegen eine ‚genuine Werthaftigkeit des Sports‘.

Gerade dann bleibt zu klären, was es heißen soll, dass Maßstäbe zur ethischen Beurteilung zwar aus den sportlichen Handlungen selbst erwachsen (vgl. ebd., S. 216), gleichwohl aber nicht als festgelegte positive Werte vorliegen. Dazu folge ich der von Drexel und Franke vorgezeichneten Spur, sportliches Tun analog zu performativen Sprechakten, also analog etwa zu Versprechen oder Taufen zu begreifen (vgl. Franke in Bockrath & Franke, 2004, mit Verweis auf Drexel ebd., S. 214; Drexel 2006). Die Hoffnung liegt darin, dass die Beurteilungsmaßstäbe dann nicht von

soll. Dort ist die *Möglichkeit* der Moral „eine konstitutive Sinnbedingung des Sports“ (ebd., S. 195), nicht jedoch die Moral selbst. Entgegen des von Schwier formulierten Anliegens könnte man auch dort sportliche Handlungsstrukturen vollziehen ohne dabei diese Möglichkeit auch zu realisieren.

<sup>4</sup> Vgl. wunderschön dazu Jörn Luther: Die Schlechten und die Gerechten, in *Freitag* 29 v. 21.7.2006, S. 19. Dort auch die Beschreibung des „Widerparts“: „Christiano Ronaldo, kein schlechter Spieler, jedoch selbstverliebt und – völlig ohne Würde.“

außen herangetragen werden müssen, sondern dass sportliches Tun im Vollzug gleichsam selbst seine Gelingenskriterien offenbart.<sup>5</sup> Hierin liegt der Hegelsche Zug der folgenden Überlegungen: gegen alle Varianten „schlechter Unendlichkeit“, sprich: asymptotischer Annäherungen an ein Ideal, auf den Grundsatz zu setzen, dass „das Absolute ganz gegenwärtig“ sei.

Wittgensteins Rede von „Sprachspielen“ legt nahe, welche Debatte hier orientierend wirkt. In einem vergleichbaren Sinne, in dem Schneider (2003) fragt, ob das Sprechen einer Sprache vermittels ihrer konstitutiven Regeln genuin normativ ist, soll im folgenden Versuch gefragt werden, ob das Spielen eines sportlichen Spiels bzw. das Austragen eines (modernen) sportlichen Wettkampfs genuin normativ ist. Zugleich handelt es sich um die Weiterentwicklung unserer Überlegungen, Sportwissenschaft als Kulturwissenschaft zu konzipieren (Fikus & Schürmann, 2004a; Schürmann, 2004). Der Grundansatz, sportliches Tun vermittels *intrinsic* Bedeutungen, nicht aber durch zugeschriebene Bedeutungen zu begreifen, soll hier hinsichtlich seiner normativen Dimension ausgeführt werden.

Dazu geht es im Kern um dreierlei: i) ist die Möglichkeit einer genuine Normativität sportlichen Tuns aufzuzeigen; ii) können zwei verschiedene Strategien kontrastiert werden, eine solche Normativität zu begründen, nämlich eine im methodischen Individualismus wurzelnde moralphilosophische gegen eine an Hegelsche Einsichten anknüpfende Konzeption einer gelebten Sittlichkeit; und iii) muss der Vorschlag verständlicher werden, die Moralität des Sports als Ethos des Sports zu konzipieren und nicht als Moral der Sportler.

Das Folgende kann zum einen angesehen werden als Versuch zur Klärung einer sachlichen Frage. Zum anderen handelt es sich als Gegenkonzeption sowohl gegen sogenannte normative Sportethiken als auch gegen reine Funktionalismen selbst um einen normativen Sachverhalt: um den Versuch, „ohne Zynismus auszukommen“ (Bourdieu, 1998, S. 143; vgl. S. 147).

#### 4 Normdefinitheit

Es gibt Sachverhalte, die nicht kritisierbar sind. Man kann den Mt. Everest nicht ob seiner ungebührlichen Höhe kritisieren, und man kann den Mond nicht dafür loben oder tadeln, wie er sich um die Erde bewegt. Dass man das nicht könne, ist ersichtlich keine Aussage zu unseren Kompetenzen, sondern eine Aussage zur Logik jener Sachverhalte: Zu dem, was sie sind und bedeuten, gehört dazu, dass solcherart Bewertung von vornherein oder von Haus aus nicht in Frage kommt. Demgegenüber gibt es Sachverhalte, die von Haus aus kritisierbar sind; und zu denen gehört alles menschliche Tun. Wenn wir sagen „Wir können den Trainer X nicht wegen seiner

<sup>5</sup> „Aber man kann sagen, dass ein Garten selbst seine Verbesserungen anregt“ (aus: *Nouvelle Vague*, Regie J.-L. Godard). – „Um zu verstehen, was ‚wesentlich normativ‘ heißt, muss man verstehen, wie es möglich ist, dass etwas an sich selbst einem Gesetz unterliegt, von dem es dennoch abweichen kann. Man muss den Begriff einer Bestimmung verstehen, die das Maß und das Wesen dessen ist, was unter sie fällt.“ (Rödl, 2003, S. 104)

Trainingsführung kritisieren“, dann setzt diese Aussage voraus, dass solche Trainingsführung *kritisierbar* ist (und nicht von der ‚Naturnotwendigkeit‘ einer Mondbewegung) und dass wir Gründe angeben können, warum es an dieser konkreten Trainingsführung nichts zu kritisieren gibt. Nur weil von vornherein in Frage kommt, dass Trainingsführungen kritisierbar sind, können wir überhaupt nach Gründen suchen, solche Trainingsführungen zu loben oder zu tadeln. Die Frage der Bewertbarkeit ist eine (hier so genannte) *kategoriale* Frage; eine ganz andere, nämlich eine empirisch-faktische Frage, ist die Frage der konkreten Bewertung. Empirisch-faktische Fragen der Bewertung stellen sich immer nur im Rahmen einer je schon mitbeantworteten kategorialen Frage. Wer geneigt ist, die Sonne ob ihres gleißenden Lichts zu kritisieren, oder wer geneigt ist, einem Donnerschlag vorzuwerfen, nicht besonders schön gewesen zu sein, der hat lediglich eine gegenüber der Normalität unseres westeuropäischen Alltags etwas ver-rückte kategoriale Einteilung der Welt vollzogen.

Die Redeweise von der Kategorialität will auf zweierlei hinaus. Zum einen verbirgt sich dahinter ein strikter Anti-Induktivismus. Dass sich empirische Fragen „je schon“ im Rahmen kategorialer Grundentscheidungen stellen, richtet sich gegen induktivistische („naturalisierende“) Erklärungen des Faktums, dass wir Mondbewegungen nicht kritisieren. Wir könnten doch der Meinung sein, dass wir in langer (sei es phylo-, sei es ontogenetischer) Entwicklung gelernt und uns gleichsam angewöhnt hätten, Mondbewegungen nicht zu kritisieren. Im Prinzip komme *alles* Mögliche dafür in Frage, kritisiert zu werden, aber wir hätten gelernt, dieses All auf dasjenige einzuschränken, was ‚vernünftigerweise‘ kritisierbar ist. Demgegenüber will die Rede von Kategorialität darauf insistieren, dass es zur *Bedeutung* von ‚Mondbewegung‘ gehört, nicht frei zu sein sowie zur *Bedeutung* von ‚Trainingsführung‘, frei zu sein (als Voraussetzung, um von Zwängen reden zu können). Die Rede von Kategorialität ist somit eine Variation der Unterscheidung von Geltung und Genese. Oder anders formuliert: Die Rede von Kategorialität bekennt sich zu ihrem rhetorischen Moment und leugnet es nicht: Dass wir a, b, c usw. kritisieren, nicht aber z, y, x usw. enthält eben ersichtlich „den *appellativen Ausdruck* ‚und so weiter‘“ (Stekeler-Weithofer, 2006, S. 12).

Neben dem Anti-Induktivismus geht es zum zweiten um *kategoriale* Unterscheidungen, nicht aber um ontische. Kategoriale Unterscheidungen gehören zu *unseren* Redeweisen, genauer: zu unseren wortsprachlichen und nicht-wortsprachlichen Umgehensweisen mit der Welt und mit den Dingen in der Welt, nicht aber zur Welt selbst. Kategoriale Unterscheidungen leben in einer bestimmten, je konkreten Wir-Praxis. Sie kenntlich zu machen, heißt zunächst nur kenntlich zu machen, dass wir solche kategorialen Unterscheidungen treffen und dass unsere Rede- und Umgehensweisen so und so sind – also z.B. auch, dass es zur Bedeutung von Sport gehört oder gehörte, ihn hinsichtlich der Frage der Fairness zu bewerten. Eine *andere* Frage ist dann (erst), warum wir so reden, wie wir reden bzw. so mit den Dingen umgehen, wie wir es eben tun. Und *dann* (erst) entspringen die verschiedensten Realismen und Anti-Realismen, denn *dann* kann man argumentieren, dass jene kategorialen Unterscheidungen so sind, wie sie sind, weil die Dinge so sind, weil es nützlich ist, weil wir es so verabredet haben, weil unser Verstand so ist etc. In die-

sem Sinne ist die *kategoriale* Frage eine *ontologische* Frage, hier: was ‚Sport‘ in einer jeweiligen Wir-Praxis ist und bedeutet; und diese ontologische Frage ist sowohl unterschieden von der epistemischen Frage, ob und wie dieses Wir um diese Bedeutung weiß, als auch von der (anti-)realistischen Frage, ob und wie sich diese Bedeutung auf einen ontischen Sachverhalt bezieht.<sup>6</sup>

Weil kategoriale Unterscheidungen an ein Wir gebunden sind, handelt es sich um *eingespielte* Unterscheidungen. „Wir reden so und nicht anders“ bzw. „Wir gehen so mit den Dingen in der Welt und mit der Welt um und nicht anders“ ist der Grund solcher kategorialen Unterscheidungen, und insofern geht auch hier ein appellatives Moment ein: „Schau! So machen wir das bei uns!“ Wer je konkret dieses Wir ist, das wechselt mit den Orten, Zeiten und Konstellationen; eingespielte Unterscheidungen werden fraglich, solches Wir ist fragil – abgesehen davon, dass sich *vor* allen Umgehensweisen kein Wir denken lässt.

Die kategoriale Unterscheidung zwischen Kritisierbarkeit/Bewertbarkeit und Nicht-Kritisierbarkeit kommt *überein* mit der kategorialen Unterscheidung Kultur/Natur: Das, was ‚von Natur aus‘ so ist wie es ist, ist auch nicht kritisierbar; und das, was durch uns geschaffen und also von uns veränderbar ist, ist kritisierbar. Für alles Kulturelle resp. Kritisierbare nehmen wir die Freiheit eines Anders-tun-Könnens in Anspruch. Insofern dies seinerseits eine *kategoriale* Unterscheidung ist, ist damit *nicht* mitbehauptet, dass wir Menschen im ontischen Sinne frei *sind*, sondern gesagt ist nur: Falls und indem wir streiten, ob jenes konkrete Tun des Trainers X zu kritisieren ist oder nicht, dann nehmen wir *bereits* in Anspruch, dass dieses Tun anders hätte vollzogen werden können. Dieser Streit wäre *sinnlos*, würden wir zugleich unterstellen, dass das Tun des Trainers eine pure Naturbewegung war.<sup>7</sup> Eben das sagt Definitheit: dass es von vornherein oder von Haus aus nur *bestimmte* Kandidaten (diese und nicht jene) gibt, die in Frage kommen. Eine Bitte kann nicht wahr oder falsch sein, und deshalb ist es ein Kategorienfehler, sie daraufhin zu befragen. Umgekehrt kann ein Urteil nicht nicht einen Wahrheitswert haben. Analog kann menschliches Tun nicht nicht tugendhaft sein. Dass Urteile als Urteile wahr(heitsdefinit) sind, heißt ganz offenkundig nicht, dass alle Urteile wahr sind (den Wahrheitswert ‚wahr‘ haben); dass menschliches Tun als menschliches Tun tugendhaft sei, heißt offenkundig nicht, dass alles menschliche Tun von guter Tugend ist. Auch Untugend ist noch ein Fall von Tugendhaftigkeit, und auch Unmoral ist noch ein Fall von Moral – tierisches Verhalten ist eben nicht unmoralisch, sondern amoralisch.

<sup>6</sup> Vgl. die Dreiteilung von Sachverhalt, Gegenstand und Objekt in Blochs *Schichten der Kategorie Möglichkeit* (Bloch, 1959, Kap. 18).

<sup>7</sup> Das wiederum ist nicht identisch damit, dass der betreffende Trainer über diese Handlungsalternativen *verfügt*. Wenn ein Kleinkind hinfällt, und dieses Geschehen angesichts einer Betreuungsperson als Schmerz erlebt, dann hätte es dies durchaus auch als spaßiges Missgeschick erleben können. Das zu sagen bleibt auch dann sachlich zutreffend, wenn völlig klar ist, dass dieses Kleinkind nicht zwischen diesen beiden ‚Optionen‘ wählen konnte. Den Sturz *als Schmerz* zu erleben, ist jedenfalls kein Schicksal. Indianer kennen bekanntlich keinen Schmerz, und das sind auch Menschen, oder?

Wir machen Tiere nicht verantwortlich für ihr Tun, sondern gegebenenfalls ihre Besitzer. Das ist bei uns gängige Praxis, und solcherart Üblichkeiten sind begründungslogisch primär gegenüber den feststellbaren Merkmalen von Menschen oder Tieren. Wenn wir *konkrete* Freiheit durch Zwang außer Kraft gesetzt sehen, dann unterstellen wir kategorial bereits Freiheit. Unterstellte Handlungsalternativen sind dann eben durch angebbare zwingende Gründe nicht realisierbar, während wir den Mond keineswegs einem Zwang auf seinem Weg um die Erde folgen lassen.<sup>8</sup> Festzustellen, dass unsere Üblichkeiten so sind, wie sie sind, ist hinreichend oft banal; dass der Verweis auf solche Üblichkeiten begründungslogisch primär sei, ist eine streitbare These.

## 5 Normdefinitheit sportlichen Tuns

In der Sportwissenschaft herrscht nun sehr weitgehende Einigkeit darin, dass sportliches Tun *nicht* von der Art eines rein natürlichen, körperlichen, physischen Bewegungsvollzuges ist. Das ist eine Art Korollar des Einverständnisses, dass sportliches Tun ein Spezifikum des Menschen ist und insofern sportliches Tun als *menschliches* Tun mit der Unterstellung der Freiheit einhergeht. Die Biomechanik *abstrahiert* dann gegebenenfalls von dieser Menschlichkeit sportlicher Bewegungsvollzüge, aber auch sie behauptet nicht (mehr), dass sportliches Tun eine mechanische Bewegung ist. Dieses geteilte Selbstverständnis ist vielerorts dokumentiert; Gerhardt & Lämmer (1993a, S. 1) haben es auf die kongeniale Formel gebracht, die nicht nur den gemeinten Sachverhalt zum Ausdruck bringt, sondern zugleich das Wir dieser kategorialen Unterscheidung konstituiert, nämlich die Sport-Versteher: „Wer im Sport nur einen Vollzug körperlicher Bewegungen sieht, der wird nie verstehen, worum es in Spiel und Wettkampf eigentlich geht.“

Konsequenterweise ist Sportwissenschaft dann als Human- resp. Kulturwissenschaft zu begreifen, und in diesem Sinne haben wir (Fikus & Schürmann, 2004a; Schürmann, 2004) jenes geteilte Selbstverständnis zu einer zeichentheoretischen Interpretation sportlicher Bewegungsvollzüge extrapoliert. Wenn sportliche Bewegungsvollzüge mehr sind als bloß körperliche, dann könne man sagen, dass sie im Medium einer je bestimmten Bewegungskultur in einem konkreten Bewegungsvollzug etwas bedeuten – analog dazu, dass Zeichen Zeichenkörper sind, die im Medium eines je bestimmten Zeichensystems in einem konkreten Zeichengebrauch etwas bedeuten. Das heißt dann insbesondere, dass es sich um kulturelle Sachverhalte handelt: dass sportliches Tun Menschenwerk ist: dass ‚dieser körperliche Bewegungsvollzug dort‘ immer auch etwas anderes hätte bedeuten können, im Medium seiner Bewegungskultur in einem konkreten Vollzug aber dieses, und nicht jenes bedeutet.

Und das heißt dann zugleich auch, dass sportliche Bewegungsvollzüge der Bewertung zugänglich sind. Insofern es körperliche Bewegungen sind, die etwas bedeuten, ist es nicht von vornherein sinnlos, sich um Gründe nach der (Un-)Ange-

<sup>8</sup> Zu „Entscheidungsfreiheit“ im konkreten Sinne vgl. etwa Heinemann (2006, S. 130 f.); die dortigen *sportsoziologischen* Überlegungen widerstreiten selbstverständlich nicht der hier diskutierten kategorialen Fassung von *Freiheit*, sondern sind ihnen komplementär.

messenheit und Güte solcher Bewegungsvollzüge umzusehen. Man kann gleichsam nach dem Passen von Bewegungskörper und Bewegungsbedeutung fragen – so, wie man einen Sprachgebrauch „beim Wort nehmen“ kann.<sup>9</sup> Typischerweise zeigt sich solche Bewertbarkeit von Zeichen dort, wo wir jemandem, der eine Zeichenbedeutung noch nicht kennt, diese Bedeutung verständlich machen wollen. Dann führen wir typische Fälle, Prototypen, vor, die als einzelne Fälle mit und in ihren Differenzen zugleich das Maß der ‚sinnvollerweise zulässigen Abweichungen‘ vorgeben.<sup>10</sup>

Nun ist damit freilich noch gar nichts über *moralische* Bewertungen gesagt. Wenn man einen Sprachgebrauch beim Wort nimmt, dann kann man ihn wohl gegebenfalls „arm“ nennen im Vergleich zu einem „reicheren“, der die Möglichkeiten der Sprache *besser* nutzt. Klarerweise aber ist dies keine Polarisierung gut/böse; ein armer Wortschatz mag ein intellektuelles, emanzipatorisches, ästhetisches oder auch gar kein Problem sein, aber sicher kein moralisches. Analog kann man die Güte und (Un-)Angemessenheit von Spielzügen im Rahmen der durch das Spiel gegebenen Spielmöglichkeiten bewerten, aber die Frage der Tugend sportlichen Tuns ist im wohlverstandenen Sinn des griechischen *arete* noch nicht sofort eine moralische Frage. Schlechter Sport ist nicht zwingend auch böser Sport, und moralisch guter („anständiger“) Sport ist nicht schon automatisch guter Sport im Sinne umfassender sportlicher Tugend. Moralisch sauberes Federballspielen ist nicht schon gutes Badminton.

Eher im Gegenteil ist die Möglichkeit ethisch-normativer Bewertung unklar: Was soll es denn heißen, dass ein Spielzug *böse* war? Schon die oben so selbstverständlich behauptete Normativität von Zeichen, die *qua* Bedeutung gegeben sei, wird noch einmal wieder fraglich. Sowohl das Beispiel des Sprachgebrauchs als auch das der Spielzüge verweist zunächst einmal nur darauf, dass man je auch anders hätte sprechen resp. spielen können. Der Schritt von der unterstellten Freiheit – dass jedes Zeichen auch anderes hätte bedeuten können – zur Frage der *Güte* des Zeichens ist kein analytischer. Um von der unterstellten Freiheit, dass dieses Zeichen auch anderes hätte bedeuten können, zu einer Bewertung zu kommen, muss man ein Kriterium einfüttern. Und das ist *nicht* die pure Alterität, denn zur Bewertung muss man *eine* der Alternativen auszeichnen. Genau hier liegt dann auch der Reiz und Stachel des Funktionalismus, der als der Versuch genommen werden kann, solange wie sachlich möglich im Vokabular des Andersseins von Varianten, und (noch) nicht vorschnell im Vokabular des Bessereins, zu reden. Erst wenn wir möglichst lange auf Bewertungen verzichten – sprich: Fehlschlüsse vom Sein auf's

<sup>9</sup> Natürlich nicht für rein einzelne Zeichen (denn die bedeuten ja nur im Gebrauch und in Relationen zu anderen Zeichen), sondern für dieses Zeichen im Hinblick auf jene.

<sup>10</sup> Eine genauere Begründung der Wertdefinitheit von Bedeutungen bzw. Zeichen verlangt natürlich sehr viel mehr Aufwand als er hier geleistet werden kann. Der Sachverhalt selbst scheint mir einigermaßen fraglos zu sein; eine genauere Abwägung dessen, was das genau meinen kann und was es auch nicht meinen kann, und die mir von der Grundanlage her überzeugend zu sein scheint, findet sich bei Cramm (2004).

Sollen vermeiden –, wissen wir auch, wann und wo wir Bewertungen wirklich benötigen bzw. haben wollen – so könnte man, wohlwollend, das Credo des Funktionalismus verstehen. Dieses Credo impft gleichsam gegen „Erbaulichkeit“ (Hegel), wenn man all diejenigen Argumentationen *erbaulich* nennt, die bereits dort Bewertungen einspringen lassen, wo auch ein nüchternes Konstatieren von Befunden hinreicht (vgl. auch Röttgers, 2004, insbes. S. 121 f.).

Einen Sprachgebrauch kann man nur dann „beim Wort nehmen“, wenn man zunächst in kalter Beschreibung Alternativen gesichtet hat. Insofern konnten oder gar: mussten wir in der von uns vorgelegten Zeichentheorie sportlicher Bewegungen (s.o.) lange über die Bedeutungshaftigkeit sportlicher Bewegungsvollzüge reden, ohne schon deren ethische Normativität zu thematisieren. Von moralischen Bewertungen sportlichen Tuns war dort gar nicht die Rede; wir haben gleichsam betont daran vorbeigeredet. Aber jedes ‚beim Wort nehmen‘ ist eine Maß-Nahme, und kein bloß unterscheidendes Sichten. Und daran geht jetzt kein Weg mehr vorbei.

## 6 Zwischenbilanz und Orientierung

Die Frage der genuinen Normativität sportlichen Tuns hat zwei unterscheidbare Momente. Zum einen geht es um eine *genuine* Normativität des Sports: Erwachsen aus sportlichem Tun als solchem *spezifische* normative Verpflichtungen? Oder ist sportliches Tun lediglich normdefinit im allgemeinen Sinne wie jedes andere menschliche Tun auch?

Zum anderen geht es um eine *genuine Moralität* des Sports: Wieso und inwiefern stellt sich in Bezug auf sportliches Tun die Frage moralischer, und nicht bloß sachlicher und rechtlicher (bzw. regelkonformer) Beurteilung? Wollen und müssen wir tatsächlich formulieren „Du sollst nicht dopen“? Warum sollte ein „Du darfst nicht dopen“ nicht ausreichen? Ein wesentliches Gelingenskriterium der dazu nötigen Überlegungen liegt darin, den guten Sinn der Rede von einem „intrinsischen Beurteilungsmaßstab“ aufzuweisen.

Nimmt man genügend große Körner Salz, kann man das hier verfolgte Projekt als Variante einer Tugendethik im Kontrast zu einem moralphilosophischen Ansatz ansprechen. Tegtmeier, der diesen Kontrast in schönster Klarheit herausgearbeitet hat, kann zwei Punkte festhalten, in denen sich Vertreter einer Tugendethik „über alle Differenzen hinweg“ einig sind: „das Unbehagen an einer prinzipienbasierten, apriorisch-normativen, präskriptiven Moraltheorie in der Tradition Kants, Benthams und Mills und das Plädoyer für die Einbettung einer im engeren Sinn normativen Ethik in eine umfassendere Darstellung menschlichen Lebens“ (Tegtmeier, 2006, S. 140). Die Durchführung ist gebunden an einen Perspektivenwechsel: Die Kritik richtet sich gegen die „moralische Selbstgewissheit einer Ethik der ersten Person“. Demgegenüber ist die Beschreibung eines bestimmten menschlichen Tuns als tugendhaft „*nur drittpersonal möglich*“, denn „*als Akteur kann ich mir nicht selbst Tugenden oder tugendhaftes Handeln attestieren*“ (ebd.). Einer Moralphilosophie steht dann eine Wir-Ethik in der Tradition Hegels gegenüber.

Dieser Perspektivenwechsel generiert zunächst schlicht eine *andere* Beschreibung der ethisch-normativen Dimension menschlichen Tuns, was nicht selbstverständlich zu sein scheint. „Die *Perspektivendifferenz von Pflicht- und Tugendrede* wird von Kritikern der Tugendethik hartnäckig verkannt, die stattdessen glauben, es ginge der Tugendethik darum, den Begriff der Tugend *an die Stelle* des Begriffs der Pflicht zu setzen.“ (Tegtmeier, 2006, Anm. 51, S. 140 f.)<sup>11</sup>

Allerdings gehen mit der hier verfolgten Variante einer Ethik gelebter Sittlichkeit auch grundlegende sachliche Unterschiede zur Moralphilosophie einher, die die beiden Ansätze unverträglich machen. Selbstredend benötigt auch eine Wir-Ethik ein Konzept individueller Moralität, aber dieses Konzept kann aus Gründen der verträglichen Konzeptualisierung nicht das der Moralphilosophie sein.<sup>12</sup> Eine Tugendethik wird hier von *Haltung* sprechen, also von einer zum Ausdruck gebrachten, mithin öffentlichen individuellen Moral.

Die Sollbruchstelle zwischen beiden Ansätzen ist der Umgang mit der Faktizität der Pluralität von Moralien. Eine Moralphilosophie geht in der Regel mit einem Universalismus einher. Dort haben Abweichler nicht einfach eine *andere* materiale Moral oder ein *anderes* Verfahren der Moralität, sondern eine falsche, da sie der als universalistisch gedachten Moral *noch nicht* oder *nicht mehr* folgen. Wer einen Universalismus verfolgt, der unterstellt, dass eine *Vielheit* von Moralien ein defizitärer Zustand ist. Und das wiederum heißt, dass der faktisch bestehende Wertpluralismus unserer Gesellschaft als etwas Defizitäres, und nicht als Errungenschaft, angesehen wird. Und das ist deshalb fatal und moralisch fragwürdig, weil in der Idee eines Universalismus die Idee schläft, dass *eine* der beteiligten Moralien sich für die einzig seligmachende hält und sich vermutlich dann auch (irgendwann) so aufspielen wird.

## 7 Der Ansatz – im Kontrast

Volker Gerhardt hat besonders nachdrücklich und sehr überzeugend a) die *genuine Normativität des Sports* herausgestellt und b) dies als ein moralphilosophisches Konzept verstanden. Seine Kölner Antrittsvorlesung (Gerhardt, 1991) kann daher exemplarisch als Kontrastfolie dienen.

Die gemeinsam geteilte Position lautet im Kern: Es ist möglich, eine Logik des Sports zu formulieren, die den modernen Sport im Wesentlichen als ein Wettkampfspiel begreift, und die eine *genuine Normativität des Sports* insofern herausstellt, als es eine (zu erbringende) Leistung der Beteiligten ist, das Wettkampfspiel als Wettkampfspiel aufrechtzuerhalten. Diese Logik grenzt das Geschehen in zwei Richtungen ab: Es ist erstens nicht so, dass die Beteiligten lediglich wettkämpfen müssen,

<sup>11</sup> Im Bereich der Sportethik vgl. z.B. Pawlenka (2004a), die diesen Perspektivenwechsel nicht mitvollzieht; sie unterstellt, wir hätten über das Selbige geredet, um dann ‚konsequenterweise‘ Fehler der Argumentation vorzurechnen.

<sup>12</sup> Die Vermutung und Suche geht in die Richtung, dass ‚Würde‘ an die Stelle der moralphilosophisch konzipierten ‚Moral‘ tritt und ‚Takt‘ an die Stelle von ‚Gewissen‘ (vgl. Schürmann, 2006).

und dadurch bereits eo ipso der Wettkampf als Wettkampf gewährleistet ist – man kann das Spiel zerstören, und also müssen und sollen die Beteiligten aktiv etwas tun, es nicht zu zerstören. Und es ist gemäß dieser Logik zweitens nicht so, dass man Sport treiben kann und dann *auch noch*, als Zugabe, dazu aufgerufen ist, etwas zur Aufrechterhaltung des Wettkampfs zu tun. Wenn die Beteiligten nichts tun, um den Wettkampf als Wettkampf zu gewährleisten, dann wettkämpfen sie nicht.

Es ist mir wichtig zu betonen, daß auch noch die Tabuisierung der Feindschaft und die damit verbundene Anerkennung des anderen als einer unter dem gleichen Gesetz angetretenen Person aus der *Logik des Spiels als Wettkampf* hergeleitet werden kann. Nur so nämlich sehen wir, wie weit wir in unseren moralischen Forderungen kommen, wenn wir uns nur auf das stützen, was dem Sport eigentümlich ist. *Die Funktionen des Spiels und des Wettkampfs implizieren einen Kanon moralischer Prinzipien, mit denen der Sport selbst steht und fällt.* Wo echter Sport ist, müssen auch diese Prinzipien sein, und wo sie nicht sind, kann es auch keinen Sport geben. ‚Sportmanship‘ ist für sich selbst schon eine moralische Kategorie. (Gerhardt, 1991, S. 141)

Nun kann man diese Norm, den Wettkampf als Wettkampf aufrechtzuerhalten, relativ leicht operationalisieren. Es geht cum grano salis darum, dass sich die Beteiligten an die Regularitäten halten. Das zu sagen, verlangt zweifellos Unterscheidungen (sachliche/rechtliche Normen, geschriebene/ungeschriebene Regeln etc.); aber es bedarf, so die gemeinsame Grundüberzeugung, keiner prinzipiellen Erweiterung dieser Anweisung im Hinblick auf ein zu gewährleistendes Wettkampfgeschehen. Dass sich die Beteiligten an die Regularitäten halten, ist es, den Wettkampf als Wettkampf aufrechtzuerhalten – so die These.

Gleichwohl fällt Fairness nicht einfach mit Regelkonformität zusammen. Wir alle kennen Situationen, in denen unsere moralischen Intuitionen gebieten, gegen eine Regel zu verstoßen. Wer alle Fragen der Moralität auf Fragen eines funktionalen erlaubt/unerlaubt reduziert, der kann nicht mehr *fragen*, wann wir uns an Regeln halten sollten und wann nicht, denn es gibt dann keinen Ort, von dem aus die herrschende Regularität bedingt sein könnte. Aus funktionalistischen Ansätzen folgt, sich sklavisch an die vorgegebenen Regeln halten zu müssen. Sofern wir uns nicht als Sklaven von Regeln verstehen, gibt es also moralisch gute Gründe, zwischen Recht und Moral zu unterscheiden und Moral nicht auf Recht bzw. Regelkonformität zu reduzieren.

Dass Fairness nicht einfach Regelkonformität ist, gründet logisch in der wichtigen Unterscheidung zwischen der Beachtung der einzelnen Regeln und der Beachtung des Regelwerks. Es genügt nicht,

daß der Spieler den Ablauf nur von innen betrachtet und sich regelkonform verhält. [...]: wenn er wahrhaft *Sportler und Wettkämpfer* sein will, hat er nicht nur auf die Einhaltung dieser oder jener Regel zu achten, sondern ihm muß am Reglement als ganzem und damit am *Wettkampf als Spiel* gelegen sein. Wenn der Wettkampf nicht in direkten Kampf oder in eine Konkurrenz mit unlauteren Mitteln ausarten soll, muß unbedingt der *Spielcharakter der Gesamtsituation* gewahrt werden. (Gerhardt, 1991, S. 140)

Der ethisch-normative Sachverhalt entspringt also (erst) dann und insofern sich die Beteiligten an das *Regelwerk*, und nicht bloß an alle einzelnen Regularien halten. Das zeigt sich auch darin, dass nicht jeder Regelverstoß gleich den Wettkampf als

Wettkampf gefährdet. Was immer im einzelnen Wettkampf diesen Unterschied ausmacht: Klar ist, dass es einen Unterschied gibt zwischen Regelverstößen, die zum Spiel dazugehören und nicht ernsthaft eine moralische Frage aufwerfen – ein Foul allein provoziert noch keinen Spielabbruch –, und gleichsam ‚böartigen‘ Regelverletzungen (vgl. Gerhardt, 1991, S. 135 f.). Ethisch-normative Fragen stellen sich dann zum einen hinsichtlich des Umgangs mit solch ‚böartigen‘ Regelverletzungen, und zum anderen hinsichtlich der Bestimmung der Grenze zwischen beiden Fällen. Für den (alltäglichen) Fall eines sportlichen Wettkampfs, dass sich beide Fragen gar nicht stellen, schläft die ethisch-normative Frage sozusagen: Der Unterschied zwischen bloßer Regelkonformität und Moralität ist in solchen Fällen gleichgültig.

Jetzt erst kommt die Spezifik des moralphilosophischen Ansatzes ins Spiel. Den Wettkampf als Wettkampf zu bewahren heißt nunmehr, dass die Beteiligten sich an das *Regelwerk* resp. an den *Geist* der Regeln halten. Doch wo und wie entspringt inwiefern eine Verpflichtung, sich an diesen Geist zu halten? Auf *diese* Frage gibt der moralphilosophische Ansatz eine spezifische Antwort, denn er bindet die Wahrung des Geists der Regeln an den „guten Willen“ der einzelnen Sportler und Sportlerinnen: „dass sich der einzelne Spieler tatsächlich auch *von sich aus* an die Regel halten kann“ (ebd., S. 135; vgl. S. 128 f.). Eine *Moralphilosophie* des Sports ist somit grundgelegt durch einen methodischen Individualismus: Die Gewährleistung des Wettkampfs als Wettkampf gilt dort als *das Ergebnis* der Willens- resp. Gewissensentscheidungen der vielen Einzelnen.<sup>13</sup> Typischer- und notwendigerweise stellt sich im moralphilosophischen Ansatz die Frage, *warum* die Einzelnen überhaupt moralisch sein sollen (vgl. Bayertz, 2004).

Der Schachzug des methodischen Individualismus hat (mindestens) zwei ungeheure Stärken: Er richtet sich an die *Individuen* und er betont die *Freiheit* der Individuen. Es ist dort von vornherein ausgeschlossen, dass sich Individuen unter Verweis auf die ach so schicksalsmächtigen Bedingungen aus ihrer Verantwortung stehlen können (vgl. Gerhardt & Lämmer, 1993a). Was umgekehrt natürlich auch heißt, dass Individuen die Macht von Veränderungen ihrer Lage zugesprochen bekommen. Diese Stärken würde ich nicht gerne preisgeben.

Der Gesamtbefund ist im Hinblick auf die Ausgangsfrage jedoch zwiespältig. Gerhardts Ansatz geht wesentlich davon aus, dass die ethisch-normative Frage genuin mit dem Sport verknüpft ist: Das Ethos des Sports ist der Geist der Regeln und man kann einen sportlichen Wettkampf nicht als sportlichen Wettkampf austragen ohne zugleich diesen Geist der Regeln zu wahren. Gleichwohl liegt bei einem moralphilo-

<sup>13</sup> Wichtig ist hier die Betonung des methodischen Individualismus; die Betonung von Willensentscheidungen ist der Spezifik einer kantischen Pflichtenethik geschuldet. Ein Utilitarismus würde gerade nicht auf den „guten Willen“, sondern auf die Konsequenzen des Handelns setzen, und es gibt Kontexte, in denen solche Unterschiede alles entscheidend sind. Hier jedoch sind die Gemeinsamkeiten alles entscheidend. Auch ein Utilitarismus begreift das ethische Problem als ein moralphilosophisches in dem oben aufgezeigten Sinn. In beiden Varianten wird der Geist der Regeln als *das Ergebnis* des Tuns der vielen Einzelnen gedacht.



sophischen Ansatz dieses Ethos nicht schon in dem Vollzug des Wettkampfs als solchem, sondern der Geist (*pneuma*, Odem) der Regeln muss diesem Vollzug gleichsam durch die vielen Einzelnen noch eigens eingehaucht werden. In diesem Sinne ist dort das Befolgen der Regeln nicht aus sich heraus ein ethisch-normativer Sachverhalt, sondern es *wird* zu einem solchen durch das Tun der vielen Einzelnen. Und in diesem Sinne braucht es noch eigens ein zusätzliches Argument, sich überhaupt an die Regeln zu halten resp. den Geist des Sports allererst herzustellen. In diesem Sinne ist die eigene Einsicht bzw. das eigene Interesse ein Punkt außerhalb des Vollzuges des Geistes der Regeln, an dem sich entscheidet, ob dieser Geist besteht oder aber nicht. Demgegenüber bleibt denkbar, den genuinen Charakter des Sportsgeistes noch ein Stück weiter zu treiben. Wenn der Geist des Sportes nicht *wird*, sondern je schon lebt, wenn und falls man Sport treibt, dann „geht es stets um konkrete Handlungsalternativen, nicht um den erstmaligen Entschluß, überhaupt an (irdischen, nicht-höllischen) Lebensformen teilzunehmen“ (Schneider, 1994, S. 38). Ethische Grundsätze setzen dann gelebte „Umgangsformen“ je schon voraus, die sie artikulieren und „erinnernd auf eine Formel bringen“ (ebd., S. 30; vgl. S. 43).

## 8 Der Gegenentwurf

Der moralphilosophische Ansatz ist im Kern eine Version der kantischen Unterscheidung von Legalität und Moralität. In dieser Hinsicht steht er mit Kant in der Nachfolge Luthers, der auch bereits argwöhnte, dass so mancher zwar seinen Zorn und seinen Mutwillen bezwingt, aber „nur aus Angst vor Strafe und Schande, nicht aus innerer Einsicht und Liebe zu den Geboten Gottes“ (Kittsteiner, 1991, S. 293). Was hier auf dem Spiel steht, ist die Autonomie des Gewissens (ebd., S. 156), und „als Faustregel kann gelten: wo immer die Hölle stark gemacht wird, gilt das Gewissen der Gläubigen als schwach“ (ebd., S. 155). Genau das war das Szenario: In all den Debatten, die auf Sachzwänge verweisen, unter denen Sportler handeln, wird ihnen ihre eigene freie Entscheidung abgesprochen. Demgegenüber stärkt Gerhardt die Rolle des Gewissens und bestreitet den drohenden und belobigenden Instanzen, unter denen sich sportliches Handeln vollzieht, ihren moralitätskonstitutiven Beitrag.

Insofern ist der moralphilosophische Ansatz folgerichtig. Das Phänomen ist gänzlich unstrittig, ja geradezu trivial: Es gibt Sportler, die sich nicht an die Regeln halten, und es mag auch solche geben, die sich aus sachfremden Motiven an die Regeln halten. Falls man darin mehr und anderes sieht als bloße Verstöße gegen das Erlaubte bzw. mehr und anderes einklagt als eine gesunde Pragmatik – sprich: falls man darin ein *moralisches* Problem sieht –, bietet der Rückgriff auf kantisch gedachte Moralität zweifellos eine Lösung: Der ethisch-normative Sachverhalt ist dann nicht die Regelbefolgung als solche, sondern „die Triebfeder“ (Kant) solcher Regelbefolgung oder Regelnichtbefolgung. „Man kann eine moralische Handlung geradezu dadurch definieren, dass in ihr eine Norm zum Motiv [...] wird.“ (Gerhardt, 1991, S. 129)

Nun hat dieser Ansatz typische Folgeprobleme insofern er in einem weiten Sinne zu den Intentionalisten zählt. Vordergründig zeigt sich dieses Problem zunächst als eine Art utopischen Denkens: Es spricht empirisch-faktisch doch einiges dafür, dass solch innere Stimmen zu schwach sind, um gutes Tun zu gewährleisten. Es könnte

doch sein, dass die Beschwörer der Lob- und Strafanstalten „das realistischere Menschenbild“ haben, während diejenigen, die die innere Mission beschwören, „nur das Ideal eines verinnerlichten, sich selbst lohnenden und strafenden Gewissens verkünden, das gleichwohl niemals Realität wird“ (Kittsteiner, 1991, S. 156). Hinter diesem Verdacht steht das systematische Problem, dass der Verweis auf eine innere Instanz das Problem nur verschiebt und gleichsam verdoppelt (vgl. Schneider, 2003, S. 81-84): Wenn ich mich an die Regeln halten soll, weil mein Gewissen es so will und entscheidet, warum soll ich mich dann an meine Gewissensentscheidung gebunden fühlen? Ist es nicht geradezu alltäglich, mit *schlechtem* Gewissen herumzulaufen?

Daher entspringt der Versuch der Gegenkonzeption einer Ethik gelebter Sittlichkeit. Hier geht es nicht darum, das innere Gewissen, sprich: die Moral der Einzelnen, zu bemühen, sondern den Blick auf die Üblichkeiten zu lenken, die es unter den Augen des Publikums und der Schiedsrichter, und zunehmend auch unter den Argusaugen der Oberschiedsrichter bis hin zu den Kameras, einzuhalten gilt, und die sich nur sehr zäh verändern. Zugespitzt: Der Schiedsrichter hat ein Spiel zu leiten, und nicht die individuellen Triebfedern der Regelverstöße zu untersuchen. Der Schiedsrichter ist kein Gewissens-TÜV.

Diese eingespielten Üblichkeiten sind nun nicht die Hölle. Es geht gerade nicht mehr um die Frage, ob sich die Einzelnen aus freier Gewissensentscheidung *oder* nur unter Androhung von Sanktionen an die Regeln halten, sondern ‚Regelbefolgung‘ *ist* ein öffentlicher Sachverhalt, der ein Wir, und nicht ein Ich, anspricht. In einem gewissen, und schwer vor Missverständnissen zu schützenden, Sinne steht es einem Mit-Spielenden nicht frei, sich an die Regeln zu halten. Überall dort, wo Regeln für ein Spiel konstitutiv sind, kann man nicht zugleich das Spiel spielen *und* die Regeln brechen. Sich außerhalb der Regeln zu stellen, *ist* es – gerade das heißt Konstitutivität –, aus dem Spiel auszusteigen. Das eben ist eine der Pointen Searles (1971, S. 56). Wenn man überhaupt von so etwas wie *konstitutiven* Regeln ausgeht, dann ist es *keine* Frage mehr, wie ein Versprechen eine Verpflichtung zur Folge hat. Man gibt kein *Versprechen*, wenn man nicht zugleich eine Verpflichtung eingeht. Und analog: Man spielt kein Spiel, wenn man sich außerhalb der Regeln stellt.

Wer ein Versprechen gibt, geht damit *fraglos* eine Verpflichtung ein. Searle wollte die Frage nach einem zusätzlichen Grund gerade ausschließen. Das bedeutet offenkundig nicht nur nicht, dass es nunmehr keine Brüche von Versprechen geben kann, sondern umgekehrt kann man überhaupt nur dann und insofern ein Versprechen *brechen*, als die einzuhaltende Verpflichtung zum Versprechen selbst gehört. Wäre die mit einem Versprechen üblicherweise verbundene Verpflichtung ein *zusätzlicher*, und insofern *kein fragloser* Akt, könnte man kein *Versprechen* brechen, sondern man hätte es sich einfach anders überlegt. Wer sich auf einen sportlichen Wettkampf einlässt, hat sich damit fraglos auf die Geltung des Regelwerks und der praktizierten Üblichkeiten eingelassen – und *nur* deshalb kann man überhaupt sinnvoll Verstöße gegen den Sportsgeist diagnostizieren. Wer sich auf einen sportlichen Wettkampf einlässt, trägt fraglos Verantwortung für das Austragen eines sportlichen Wettkampfs *als Wettkampf*. Es sind somit zwei Dimensionen zu unterscheiden: Falls und indem jemand sich auf einen Wettkampf einlässt, hat sich dieser Jemand handelnd,

und nicht bloß erkennend oder sprechend, „je schon“ auf eingespielte Üblichkeiten eingelassen, die dieses Spiel ‚Wettkampf‘ konstituieren, woraus sich gewisse Verpflichtungen ergeben. Die andere Dimension betrifft dann die Frage, ob und unter welchen Bedingungen so jemand in seinem oder ihrem konkreten Tun diese eingegangenen Verpflichtungen erfüllt oder aber nicht erfüllt oder gar auf eine solche Erfüllung seinerseits verpflichtet werden kann. Noch einmal: Selbstredend kann man Versprechen *brechen*, aber man kann das nur dann, wenn es „je schon eingespielt“ darum geht, ein *Versprechen* zu brechen.<sup>14</sup>

Wer diese Verantwortung nicht übernimmt, stellt sich außerhalb des Wettkampfs. Sich außerhalb zu stellen, ist etwas anderes, als an dem Bemühen *zu scheitern*, den Wettkampf als Wettkampf zu wahren. Jemanden verpflichten zu wollen, das Spiel nicht zu verderben, wäre ähnlich ungereimt, wie jemanden verpflichten zu wollen, einen Elfmeter nicht zu vergeben. Aber wenn jemand antritt und von vornherein nichts für den Wettkampf als Wettkampf tut, dann stellt sich so jemand außerhalb. Mit Trittbrettfahrern ist das Spiel beendet, da hilft auch kein herrschaftsfreier Dialog mehr. Ein hohes Maß an Würde praktizieren und gewährleisten wohl solche Gemeinschaften, die mit der Unterscheidung von Spielverderbern und Trittbrettfahrern ohne unnötige Verfestigungen umgehen, das heißt so, dass auch Trittbrettfahrer ohne Gesichtverlust wieder Mitspieler werden können. Das Wiedereintrittsgeld ist freilich Reue.

„Gegen die Regeln zu verstoßen“ ist definitiv doppeldeutig. Es meint zum einen *aregulatives Tun*, also sich außerhalb des Regelwerks zu stellen; und es meint zum anderen einen Verstoß gegen (diese oder jene) Regel oder Regularität. Das sachliche Problem dabei liegt darin, dass man sich *nur dadurch* außerhalb des Regelwerks stellen kann, dass man gegen bestimmte Regeln oder Regularitäten verstößt – wobei nicht jeder Regelverstoß bereits ein Sich-außerhalb-des-Regelwerks-Stellen ist. Es handelt sich also nicht um zwei verschiedene Sorten von Tun, sondern an gewissen, wahrlich nicht an allen, Regelverstößen kann man zwei verschiedene und nicht aufeinander reduzierbare Dimensionen unterscheiden. Insofern hängt es von den eingespielten Üblichkeiten ab, was noch als bloßer Regelverstoß durchgeht und was eine Grenzverletzung des Wettkampfs als Wettkampf ist. Was ist noch „gesunde Härte“, und was macht „das Spiel kaputt“?

## 9 Bilanz und Ausblick

Auch im Rahmen einer Ethik gelebter Sittlichkeit können also Regularitäten nicht das letzte Wort haben: Fairness als ethisch-normatives Problem ist mehr als bloße Regelkonformität. Aber hier gründet Regelkonformität nicht in Moralität, sondern in gelebter Sittlichkeit – und das heißt: Sportliche Regelkonformität ist eingebunden in einen je historisch und kulturell bestimmten Sportsgeist, mithin in je praktizierte Üblichkeiten (die entsprechend zu lernen sind und in die jede und jeder Einzelne eingeführt/eingespielt werden muss). Geschriebene oder ungeschriebene Regeln

<sup>14</sup> Ich knüpfe hier an eine Unterscheidung von De Wachter (1983) an, die ich jedoch in einer Drehung reformuliere, um einen Dualismus von Semantik und Tun zu unterlaufen.

sind geronnene resp. festgeschriebene Üblichkeiten, und leben auch weiterhin im Medium üblicher Regularitäten und regulärer Üblichkeiten. Kurz gesagt: Spielregeln gibt es nur dort, wo sie *etwas* regeln (vgl. Volkamer, 1984, S. 199). Der Geist der Regeln lässt sich nicht selbst in Regeln gießen (vgl. Gebauer, 1991).

Was für das Sprechen einer Sprache gilt, gilt daher auch für das Spielen eines Spiels, insbesondere für das Austragen eines sportlichen Wettkampfs: Es lässt sich nicht überzeugend im Rahmen einer „Kompetenztheorie“ (Krämer, 1998) als bloßes Umsetzen von Regeln in Tun begründen. Das Wachsen einer bestimmten sportlichen Wettkampfkultur (prototypisch: einer bestimmten Sportart) ist dann ‚die allmähliche Verfertigung von Regularitäten beim Spielen‘ (für die Sportwissenschaft vgl. Drexel, 2004; Gebauer, 1983; in sportdidaktischer Konkretion Loibl, 2001).

Für die Grenze zwischen alltäglichen und ‚böartigen‘ Regelverletzungen gilt daher generell, dass sie niemals nur rein sachlich bestimmt ist, sondern immer ein historisch und kulturelles Moment von Kontingenz aufweist. Sprichwörtlich ist die Härte im englischen Fußball eine andere als außerhalb der Insel; und auch hierzulande ist es zu verschiedenen Zeiten und Orten durchaus unterschiedlich, was als Bedrohung des Geistes der Fairness angesehen wird. Diese Kontingenz hat auch eine ethische Seite, denn der je konkrete Sportsgeist wird nunmehr im Tun gleichsam ausgehandelt. Das wiederum beansprucht oder strapaziert die *Hoffnung*, dass es gelingen möge, sowie *Vertrauen* in die Beteiligten und manches mehr.

Um es an dem Ausgangsbeispiel festzumachen: Es war lange Zeit eine verbreitete Übelkeit von Sportorganisationen und Medien, das Doping-Problem zu individualisieren. Plakatiert wurde das Bild von den einzelnen schwarzen Schafen. Diese Sicht wird zunehmend unglaubwürdig; sie ist darüber hinaus unklug, da sie dazu beiträgt, diejenigen Probleme zu reproduzieren, gegen die sie antritt (vgl. Bette 2001). Aus der Sicht einer *Wir-Ethik* geht sie zudem am moralischen Problem vorbei, da der real gelebte Sportsgeist mehr als die Summe aller Gewissensentscheidungen ist. Die beteiligten Institutionen gestalten vielmehr jenes Feld, in dem individuelle Gewissensentscheidungen allererst getroffen werden. Das ist im Sport nicht anders als anderswo. Es ist bereits moralisch fragwürdig, für die Entwürdigungen in Abu Ghraib *ausschließlich* die konkret misshandelnden Soldaten verantwortlich zu machen.

Der Mythos der Moralphilosophie liegt in der Unterstellung, Freiheit des Handelns sei nur als Intentionalität, als Umsetzung individueller Entscheidungen in Handeln zu haben. Der sportliche Wettkampf ist das bei uns wohl akzeptierteste Beispiel dafür, dass es ein *freies* Sich-bestimmen-lassen gibt. Sich an Üblichkeiten zu halten, oder Üblichkeiten partiell zu unterlaufen, gilt im Sport jedenfalls nicht als ein Rückfall in tierisches Verhalten, sondern als zivilisierte Kunst des Spielens. Üblich wäre jetzt, Schiller zu zitieren – dass der Mensch nur da ganz Mensch sei usw. –, aber manche Üblichkeiten sind halt geisttötend.

**Literatur**

- Bayertz, K. (2004). *Warum überhaupt moralisch sein?* München: Beck.
- Bette, K.-H. (2001). Kollektive Personalisierung: strukturelle Defizite im Dopingdiskurs. In H. Digel (Hrsg.), *Spitzensport. Chancen und Probleme* (S. 26-42). Schorndorf: Hofmann.
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung* (Gesamtausgabe, Bd. 5). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bockrath, F. & Franke, E. (2004). Gibt es eine Werthaftigkeit des Sports? In R. Mokrosch & E. Franke (Hrsg.), *Wertethik und Werterziehung* (S. 197-230). Göttingen: V&R Unipress.
- Bourdieu, P. (1998). *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cramm, W.-J. (2004). In welchem Sinne sind Rationalität und Bedeutung normativ? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (5), 111-130.
- De Wachter, F. (1983). Spielregeln und ethische Problematik. In H. Lenk (Hrsg.), *Aktuelle Probleme der Sportphilosophie* (S. 278-294). Schorndorf: Hofmann.
- Drexel, G. (2001). Zur Trainerethik - oder: warum man sich in der Sportwissenschaft nicht an universalistischen Ethiken orientieren sollte. Kritik utilitaristischer und Plädoyer für post-modernistische und kommunitaristische Ethik-Ansätze. In H. Digel (Hrsg.), *Spitzensport. Chancen und Probleme* (S. 123-157). Schorndorf: Hofmann.
- Drexel, G. (2004). Zu Philosophie, Sprachspiel und Regelfolgen beim späten Wittgenstein. Klärungsversuche im Hinblick auf den Sport. In Pawlenka 2004, 75-89.
- Drexel, G. (2006). Die Moral im Wettkampfsport. ‚Sportiver Egoismus‘ in einem agonal-performativen Kulturspiel. In J. Dietrich & U. Müller-Koch (Hrsg.), *Ethik und Ästhetik der Gewalt* (S. 341-368). Paderborn: Mentis.
- Fikus, M. & Schürmann, V. (Hrsg.). (2004). *Die Sprache der Bewegung. Sportwissenschaft als Kulturwissenschaft*. Bielefeld: transcript.
- Fikus, M. & Schürmann, V. (2004a). Die Sprache der Bewegung. In Fikus & Schürmann 2004, 29-68.
- Gabler, H. (1998). ‚Fairneß/Fair play‘. In O. Grupe & D. Mieth (Hrsg.), *Lexikon der Ethik im Sport* (S. 149-158; 2. Aufl.). Schorndorf: Hoffmann.
- Gebauer, G. (1983). Wie regeln Spielregeln das Spiel? In Gebauer 2002, 89-95.
- Gebauer, G. (1991). Das Fortschrittsprinzip im Sport und Probleme einer Sportethik. In Gebauer 2002, 227-236.
- Gebauer, G. (1997). Welche Legitimationsquelle im Kampf gegen das Doping? In Gebauer 2002, 237-242.
- Gebauer, G. (2002). *Sport in der Gesellschaft des Spektakels*. Sankt Augustin: Academia.
- Gerhardt, V. (1991). Die Moral des Sports. *Sportwissenschaft*, 21, 125-145.
- Gerhardt, V. & Lämmer, M. (Hrsg.). (1993). *Fairneß und Fair Play. Eine Ringvorlesung an der Deutschen Sporthochschule Köln* (2. Aufl. 1995). Sankt Augustin: Academia.
- Gerhardt, V. & Lämmer, M. (1993a). Fairneß und Fair Play. Einleitung. In Gerhardt & Lämmer 1993, 1-4.
- Heinemann, K. (2006) Verantwortungsethik in Sportorganisationen. *Sportwissenschaft*, 36, 127-150.
- Kittsteiner, H.D. (1991). *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
- König, E. (2004). Ethik und die Zweckrationalität des technologischen Sports. In Pawlenka 2004, 199-212.
- Krämer, S. (1998). Sprache - Stimme - Schrift. Sieben Thesen über Performativität als Medialität. *Paragrana*, 7, 33-57.
- Loibl, J. (2001). *Basketball - genetisches Lehren und Lernen*. Schorndorf: Hofmann.
- Meinberg, E. (1991). *Die Moral im Sport. Bausteine einer neuen Sportethik*. Aachen: Meyer & Meyer.
- Pawlenka, C. (Hrsg.). (2004). *Sportethik. Regeln - Fairneß - Doping*. Paderborn: Mentis.
- Pawlenka, C. (2004a). Wozu Sportethik? Replik zu Volker Schürmann. *Leipziger Sportwissenschaftliche Beiträge*, 45 (2), 135-142.
- Pitsch, W. et al. (2006). Zur Legitimation von Normen im Sport am Beispiel des Mehrkampfes in der Leichtathletik – Rechtsphilosophische und rechtssoziologische Positionen. *Leipziger Sportwissenschaftliche Beiträge*, 47 (2), 80-92.
- Plessner, H. (1931). *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 135-234). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
- Richter, N.A. (2005). *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Rödl, S. (2003). Norm und Natur. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 99-114.
- Röttgers, K. (2004). Wirtschaftsphilosophie - Die erweiterte Perspektive. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 5 (2), 114-133.
- Schneider, H.J. (1994). Einleitung: Ethisches Argumentieren. In H. Hastedt & E. Martens (Hrsg.), *Ethik. Ein Grundkurs* (S. 13-47). Reinbek: Rowohlt.
- Schneider, H.J. (2003). Konstitutive Regeln und Normativität. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 81-97.
- Schürmann, V. (2004). Grenzen der Sprache. In Fikus & Schürmann 2004, 91-104.
- Schürmann, V. (2006). Vermittelte Unmittelbarkeit. Plessners taktvolles Spiel mit der menschlichen Würde. K. Röttgers & M. Schmitz-Emans (Hrsg.), *Mitte. Philosophische, medientheoretische und ästhetische Konzepte* (S. 34-46). Essen: Blaue Eule.
- Schwier, J. (1996). Wie kommt die Moral ins Spiel? Fairneß, Gerechtigkeit und Glück im Wettkampfspiel. In J. Court (Hrsg.), *Sport im Brennpunkt - philosophische Analysen* (S. 195-213). Sankt Augustin: Academia.
- Searle, J.R. (1971). *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983.
- Stekeler-Weithofer, P. (2006). *Philosophiegeschichte*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Tegtmeyer, H. (2006). Gegen den Formalismus. Konvergenzen zwischen Ethik und Ästhetik in der Analytischen Philosophie. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 31 (2), 131-152.
- Volkamer, M. (1984). Zur Definition des Begriffs ‚Sport‘. *Sportwissenschaft*, 14, 195-203.