Lutz Gerdes

Dialogik im Partnerkontaktsport

Anthropologische Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung vor dem Hintergrund der Dialogphilosophie Martin Bubers

Dissertation

zur Erlangung des Grades des Doktors

der Sportwissenschaft

im Fachbereich Sportwissenschaft

der Universität Hamburg

Hamburg 2001

Die nachstehende Arbeit wurde mit gleichnamigem Titel im Fachbereich Sportwissenschaft der Universität Hamburg als Dissertationsschrift für die Promotion zum Doktor der Sportwissenschaft angenommen.

1. Prüfer: Prof. Dr. Jürgen Funke Wieneke (Universität Hamburg)
2. Prüfer: Prof. Dr. Knut Dietrich (Universität Hamburg)
Weiterer Prüfer: Prof. Dr. Ralf Laging (Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg)

Datum der Disputation: 21.März 2001

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung 5

1.1 Problem- und Aufgabenstellung 5

1.2 Zum Theorieansatz für den Partnerkontaktsport 14

1.3 Die philosophisch-anthropologische Besinnung nach Buber 22

2 Die Bubersche Dialogik als eine mögliche Leitkategorie sportpädagogischer Theoriebildung 29

2.1 Wider die Entwirklichung - Oder: Dem Menschen geben, was des Menschen ist 33

2.2 Grundpositionen Buberscher Dialogphilosophie 40

2.2.1 Die konstitutive Bedeutung der Duwelt für das Menschwerden 41

2.2.2 Dialog: gegenseitige Beziehung in der Sphäre des Zwischenmenschlichen 48

2.2.3 Dialogische Erziehung und Selbsterziehung 56

2.3 Die Dialogphilosophie Bubers in der Sportwissenschaft 61

3 Perspektiven auf den sportlichen Bewegungsdialog unter besonderer Berücksichtigung philosophisch-anthropologischer Vorstellungen über die menschliche Leiblichkeitsproblematik 74

3.1 Die Dimension der Leiblichkeit als Prüfstein zur philosophisch-anthropologischen Betrachtung unterschiedlicher sportwissenschaftlicher Bewegungsdialogvorstellungen 74

3.1.1 Der sportliche Bewegungsdialog: eine vorläufige Begriffsbestimung 74

3.1.2 Die Leiblichkeit des Menschen in philosophisch-anthropologischer Hinsicht 77

3.2 Die psychophysisch-funktionale Perspektive auf den Bewegungsdialog im Sport 85

3.3 Der als Sozialbezug gedeutete menschliche Bewegungsdialog im Sport 92

3.4 Der sportliche Bewegungsdialog aus phänomenologisch orientierter Perspektive 103

3.5 Alternative Bewegungsdialogvorstellungen vor dem Hintergrund fernöstlicher Weisheiten und Philosophien 120

3.6 Der sportliche Bewegungsdialog vor dem Hintergrund einer philosophisch-anthropologischen Auffassung über die Leiblichkeit 129

3.6.1 Leiblichkeit als widersprüchlicher Wurzelgrund menschlicher Lebenswirklichkeit 135

3.6.1.1 Der Mensch in seinem leiblichen Verhältnis zur Zeit 137

3.6.1.2 Der Mensch in seinem leiblichen Verhältnis zum Raum 148

3.6.1.3 Die lebendige Widersprüchlichkeit menschlicher Leiblichkeit 160

3.6.2 Leiblichkeit als Auftrag im Partnerkontaktsport 171

4 Bewegungsdialogik und Partnerkontaktsport 181

4.1 Gegenseitige leibliche Anwesenheit im Bewegungsdialog und das Gegenwartsverständnis der Buberschen Dialogik 183

4.1.1 Realphantasie und Grundbewegungen im Bewegungsdialog 187

4.1.2 Das Akthafte zur Realisierung einer dialogischen Beziehung 193

4.1.3 Zur Buberschen Dialogik abseits der Sprache 202

4.2 Leibesbeziehung und dialogische Souveränität im Partnerkontaktsport 211

4.2.1 Dialog lernen - Lernen im und durch Dialog 213

4.2.2 Dialogische Souveränität im Miteinander einer Leibesbeziehung 221

4.2.3 Dialogische Souveränität im Gegeneinander einer Leibesbeziehung 231

4.3 Der Sportlehrer als aktiver Anthropologe und die päd-agogische Leibesbeziehung 239

4.4 Zu den Bedingungen einer Bewegungsdialogik im Partnerkontaktsport Judo 254

4.4.1 Judo: Derzeit vorherrschende Vermittlungsvorstellungen in Schule, Verband und Verein 259

4.4.1.1 Technikvermittlung und der Geist des Judo 260

4.4.1.2 Körper- und Selbsterfahrung im Judo 268

4.4.1.3 Judo und soziales Lernen 271

4.4.2 Bewegungsdialogik als sportpädagogische Judotheorie 278

5 Zusammenfassende Schlußbetrachtung 283

Literaturangaben 291

1 Einleitung

1.1 Problem- und Aufgabenstellung

Die sportwissenschaftliche Teildisziplin Sportpädagogik befindet sich seit ungefähr Mitte der achtziger Jahre in einem Prozeß der Gegenstands- bzw. Standortsuche.[1] Hierbei ist zu sehen, daß sich - aus der Sicht eines Sportpädagogen - die Sportwissenschaft aus dem Vorläufer der Sportpädagogik, der Theorie der Leibeserziehung, entwickelt hat und die Sportpädagogik zu einer ihrer Teildisziplinen subsumiert wurde. Die etwa 30 Jahre junge Sportwissenschaft ist heute maßgeblich natur- und sozialwissenschaftlich orientiert und somit um eine empirische Fundierung bemüht. Von dieser Ausrichtung ist auch die sportpädagogische Forschung nicht unberührt geblieben. Die Bearbeitung pädagogischer Fragen i.e.S., die den pädagogischen Bezug und damit die pädagogische Verantwortung betreffen, entfiel zunehmend (SCHMIDT-MILLARD 1992). Die Sportpädagogik, von der an dieser Stelle nur der Einfachheit halber im Singular gesprochen werden darf, richtete sich überwiegend sozialisationstheoretisch bzw. sozial- und erziehungswissenschaftlich aus - Curriculumtheorien, Kommunikations- und Interaktionstheorien zum sozialen Lernen im und durch Sport(unterricht), Sportpsychologie, (materialistische) Handlungstheorie u.a.[2] Die oben genannte Gegenstands- bzw. Standortsuche auf dem Gebiet der Sportpädagogik erklärt sich nicht zuletzt aus dem empfundenen Ungenügen gegenüber dieser Entwicklung, wie sie sich maßgeblich bis in die achtziger Jahre hinein abgespielt hat.

Die mittlerweile vorhandenen, aus meiner Sicht berechtigten Bedenken gegen eine zu einseitige, an die empirischen Methoden der modernen Erziehungswissenschaft angelehnte Ausrichtung der Sportpädagogik führen auf seiten einiger Vertreter der sportpädagogischen Disziplin zu der Einsicht in die Notwendigkeit, auf die vorschnell ’über Bord geworfene’ geisteswissenschaftlich-bildungstheoretisch orientierte und anthropologisch fundierte Theorie der Leibeserziehung in irgendeiner

---

[1] siehe hierzu u.a. DIETRICH/LANDAU (1990); PROHL (1991); Haag (1995); MEINBERG (1995)

[2] Eine Übersicht bezüglich der vorhandenen Ansätze bietet PÜHSE (1990)

Weise zurückgreifen zu müssen. „Nach langen Jahren der Abstinenz und der Ignoranz gegenüber bildungstheoretischem Gedankengut“ haben „in jüngerer Zeit eine Reihe von sportpädagogischen Autoren die ‘Bildung’ als tragfähige Leitkategorie sportpädagogischen Denkens und Handels wieder entdeckt“ (PROHL 1992, 80).

In der jüngeren Zeit existieren viele ungelöste, die Sportpädagogik umtreibenden Fragen und Probleme. Es sind dies bspw. die Erziehungskrise und die Bildungsfrage in der modernen Wissens- bzw. Informationsgesellschaft, die unzeitgemäße (im doppelten Sinne) bewegungsarme und 'verkopfte' Schule, die Ästhetisierung der Realität(en), die sog. Versportung des gesellschaftlichen Lebens oder die 'Fit for Fun'-Mentalität.[3] Angesichts dieser, selbstverständlich nicht ausschließlich als kritisch zu beurteilenden, auf jeden Fall jedoch nachdenklich stimmenden modernen Zeitzeichen erscheint eine pädagogisch orientierte anthropologische Besinnung nach meinem Dafürhalten unumgänglich. Für die Disziplin Sportpädagogik ist in bezug auf diesen Zusammenhang zu Recht abgeleitet worden, im Sinne eines integrativen Ansinnes ihren systematischen Ort bzw. ihr wissenschaftliches Aufgabenfeld dahingehend zu bestimmen und auszufüllen, zwischen den unterschiedlichen zugrunde gelegten anthropologischen Annahmen über die Leiblichkeit und den daraus resultierenden hypothesengenerierenden, theoriebildenden Ansätzen verschiedener sportwissenschaftlicher Disziplinen in normativer Weise zu vermitteln und zu werten (SCHERLER 1990; PROHL 1991).

Neben dieserart sportpädagogischer Bemühungen ist es aus meiner Sicht ebenfalls erforderlich, genuin sportpädagogische Theoriebildungsprozesse voranzutreiben. Allgemein sollen hiermit diejenigen theoriebildenden Anstrengungen gemeint sein,

---

[3] Wir stehen heute einer ganzen Reihe von gesellschaftlichen Phänomenen gegenüber, die - BUBERs dialogphilosophischem Denken folgend - als Ausdruck bzw. Folge einer existentiellen Krise des modernen Menschen (des Industrie- und Informationszeitalters) gewertet werden können. Aus pädagogischer bzw. bildungsphilosophischer und -politischer Perspektive äußerte sich hierzu (auch) in jüngerer Zeit und neben anderen Hartmut von HENTIG mit eindringlichen und ausführlichen Veröffentlichungen (1993 u. 1996). Angesichts immer komplexer werdender Lebensumstände innerhalb der modernen Gesellschaften herrscht Orientierungslosigkeit bzw. -bedarf. Im Genaueren wird dieser Orientierungsbedarf nach v. HENTIG durch „schwierige Veränderungen“ der Lebensverhältnisse hervorgerufen, die er in einem gleichnamigen zweiten Kapitel von „Die Schule neu denken“ (1993, 26-100) benennt und ausführt. Es sind dies seiner Ansicht nach unter anderem das Fernsehen, der Computer, die „neue Kulturtechnik“ die „Rationalisierung durch Automatisierung“ (35), die „Flucht aus dem Denken ins Wissen“ (40), Europa, die multikulturelle Gesellschaft, der Altersaufbau der Gesellschaft, die Arbeitslosigkeit, Irrationalismus und Fundamentalismus.

die anthropologisch fundiert sind, die die (sportliche) Bewegung in ihrer Bedeutung für den Menschen als ganzen Menschen und dessen Erziehung und Bildung in den Mittelpunkt ihres Interesses stellen. Die Leiblichkeit des Menschen - und damit dessen Subjektivität - ist im Sport per se das zentrale ‘Thema’ und stellt für die Sportpädagogik nach meiner Einschätzung auch weiterhin einen zukunftsrelevanten Ansatzpunkt dar. Ein 'sportpädagogischer Blick' auf das Leben unter den derzeitigen gesellschaftlichen Gegebenheiten und Lebensverhältnissen zwingt meiner Auffassung nach dazu, die Dimension der menschlichen Leiblichkeit in diesem Kontext ins Auge zu fassen.

Es gilt mit BÖHME zu bedenken, daß es durch die faktisch gegebene „progressive Ästhetisierung der Realität, d.h. des Alltags, der Politik, der Ökonomie“ (1995, 7) - bei mangelnder Freiheit bzw. Kritikfähigkeit auf seiten des Einzelnen zum einen und aus einem konstatierbaren unzureichenden Vermögen, in der Weise „affektive(r) Betroffenheit“ eigene leibliche Befindlichkeiten wahrnehmen zu können, zum anderen - aus Macht- und Marktinteressen heraus zu „neue(n) Phänomene(n) der Befangenheit, Entfremdung und Verblendung“ kommt (47f.). So treffen die bspw. von v. HENTIG erwähnten problematischen Wandlungsprozesse letztlich nicht nur auf den Bereich schulischer Lebenswirklichkeiten zu, sondern sie sind ebenso von allgemeiner Art, wie der von BÖHME thematisierte fortschreitende Ästhetisierungsprozeß oder die Probleme der Ökologie. Dabei ist festzuhalten, daß jede Andeutung einer gesellschaftlichen Problemskizze in ihrer Bedeutungsschwere nicht hinreichend zum Ausdruck kommt, wenn sie nicht in den Zusammenhang mit der menschlichen Leiblichkeit gestellt wird. Aus sportpädagogischer Sicht ist darauf hinzuweisen, daß der moderne Mensch heute eine umfassende Krise leiblich zu spüren bekommt, und eben dadurch wird die Krise eine existentielle. Allein am Beispiel der zahlreichen ökologischen Probleme und deren Folgeerscheinungen für die Gesundheit und Lebensqualität des modernen Menschen wird deutlich, daß wir mit ihnen „in neuer Weise auf unsere Leiblichkeit gestoßen“ werden (BÖHME 1995, 14). „Das Umweltproblem ist [...] primär eine Frage der Beziehung des Menschen zu sich selbst. Es stellt die Aufgabe, die Natur, die wir selbst sind, d.h. den menschlichen Leib in unser Selbstbewußtsein zu integrieren“ (14).

Sportpädagogische Forschungsbemühungen, die in diese Richtung zielen, erfordern es, neben einer sozialisationstheoretisch intendierten Beobachterperspektive in

einem größeren Rahmen die Einnahme einer explizit pädagogisch begründeten Handlungsperspektive zuzulassen. Es gilt, das i.w.S. pädagogisch-anthropologisch geleitete Denken und Forschen auf dem Gebiet der Erziehung und Bildung im und durch Sport zu rehabilitieren und auszubauen (vergl. VOGEL 1996). Vor diesem Hintergrund stellt die nachstehende Arbeit leib- und dialoganthropologische Grundlagen für eine (zukünftige) sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport bereit.

WIMMER (1993, 58) benennt den Status quo moderner Gesellschaften m.E. mit folgender Äußerung sehr zutreffend: „Was demnach die abendländische Geschichte kennzeichnet und in der Moderne sich krisenförmig zuspitzt, wäre also nicht die Selbstvergessenheit (Heidegger; Anm. L.G.), sondern die Vergessenheit des Anderen“. Vor dem Hintergrund der Buberschen ‘Lesart’ menschlicher Lebenszusammenhänge erklärt sich eine umfassende „Vergessenheit des Anderen“ durch unzureichende unmittelbare Erfahrungen zwischen den einzelnen Menschen bzw. durch fehlende dialogische Beziehungserfahrungen (s. hierzu Kap. 2). Als vordergründige / erste Bedingung für die Möglichkeiten zu zwischenmenschlichen Unmittelbarkeitserfahrungen erweist sich die gegenseitige unmittelbare leibliche Anwesenheit der am Dialog Beteiligten, mit anderen Worten: der faktische Bestand einer Leibesbeziehung zwischen ihnen. Unmittelbare, unvermittelte Zwischenmenschlichkeit resultiert aus einer wie auch immer sich ergebenden leiblich bestimmten Kontaktaufnahme und Kontaktgestaltung.

Im Gegensatz zu den vorangegangen Erläuterungen, mit deren Hilfe auf den Bereich der menschlichen Beziehung zur eigenen Leiblichkeit hingezeigt wurde, gelangt hier die Frage nach der Leiblichkeit des Anderen in den Blick der Aufmerksamkeit. Meines Erachtens läßt sich die derzeitige existentielle Krise moderner (westlicher) Gesellschaften auch als folgenreiche Konsequenz einer in Vergessenheit geratenen, verdrängten oder dem Menschen fremd gewordenen Leiblichkeitsproblematik interpretieren. Aus philosophisch-anthropologischer Sicht ist die Frage nach der menschlichen Leiblichkeit die Frage nach der Beziehung des Menschen zu sich und der Welt, in der er mit seinem Leben steht. Diese leibbezogene Problemsicht erscheint unter der Bedingung plausibel, daß sie nicht als die einzig richtige und wichtige angesehen wird. Anderweitige Begründungszusammenhänge, ökonomische, globale oder systemische etwa, müssen im Hinblick auf eine sportpädagogisch

geleitete Theorie der Leibesbeziehung jedoch zwangsläufig in den Hintergrund gestellt werden. Vor der Vielfalt der derzeit vorherrschenden gesellschaftlichen und pädagogischen Probleme konzentriert sich die nachstehende Arbeit auf die anthropologische Fundierung einer leiblich vermittelten (bewegungsdialogischen) und dialogphilosophisch gestützten Beförderung des Menschen zum vertrauensvollen Dialog im und durch Sport.

Die Fokussierung der Problemsicht auf die Frage nach einem sportlichen Dialog im gegenseitigen Vertrauen entspricht den grundsätzlichen dialogphilosophischen Deutungen Martin BUBERs über die Krisis der modernen Zeit. Aus den verschiedensten Gründen heraus ist es dem Begründer der Dialogphilosophie, Martin BUBER, im Laufe seines Lebens und Schaffens immer klarer geworden, daß dem modernem Mensch im ausgehenden 20. Jahrhundert droht, sich selbst dadurch zu verlieren, daß er nicht mehr in ausreichendem Maße vertrauensvolle Beziehungs- bzw. Dialogerfahrungen zu erleben in der Lage ist bzw. sein wird. Auf dem Feld der sportlichen Bewegung verbindet sich in theoretisierender Absicht die Frage nach der Dimension der Leiblichkeit des Sporttreibenden mit der Frage nach Vertrauen im jeweiligen Bewegungsdialog. Die Leiblichkeitsthematik auf der einen Seite - sie ist im konkreten Leben letztlich immer eine 'Vertrauenssache' und von daher i.w.S. eine Frage der Beziehung - und die menschliche Frage nach vertrauenstiftenden zwischenmenschlichen Lebenserfahrungen auf der anderen Seite bilden somit den Ausgangspunkt für die hier versuchte leib- und dialoganthropologische Grundlegung. Die Zusammenführung des Aspekts der Leiblichkeit mit dem (unterstellten) menschlichen Verlangen nach vertrauensvollen Erfahrungen auch innerhalb sportlicher Betätigung ergibt sich aus dem mit dieser Arbeit verfolgten Interesse, die Dialogphilosophie Martin BUBERs für den sportpädagogischen Diskurs nutzbar machen zu wollen. Mit der Nennung der Begriffe Dialog und Vertrauen sind zwei 'Schlüsselbegriffe' zur Erschließung des Buberschen Dialogdenkens genannt.[4]

---

[4] Innerhalb seines Werkes betrachtet BUBER aus der Sicht seiner dialogischen Anthropologie nicht allein die Beziehungsweisen der Menschen untereinander, sondern auch die Gestaltung der Verhältnisse des einzelnen oder einer Gruppe zur Gesellschaft, zum Staat oder konkreten gesellschaftlichen Institutionen wie bspw. die der Partei oder der Gewerkschaft. Der Schwerpunkt seiner dialogphilosophischen Schriften liegt allerdings in der Auseinandersetzung mit den Beziehungen des Menschen zu anderen Menschen - auch innerhalb der verschiedenen gesellschaftlichen

Die hier versuchte Theorie über den sportlichen Bewegungsdialog findet in dem Ausdruck Leibesbeziehung ihren Hauptbegriff. Mit dieser Begriffsverwendung wird im Hinblick auf die vorgenommene Buberrezeption die Schwerpunktsetzung auf den vertrauensvollen Bewegungsdialog zwischen zwei Menschen deutlich erkennbar. Denn aus dialogphilosophischer Sicht steht die menschliche Leiblichkeit(sproblematik) in einem unmittelbaren Zusammenhang mit einer später näher darzulegenden, unzureichenden Art der Verbundenheit des Menschen mit (seiner) Welt. Die mit diesem Theoriebeitrag vorgenommene Bezugnahme und Beschränkung auf die Partnerkontaktsportarten erweist sich als naheliegend, weil mit deren Besonderheiten vieles deutlich wird. Und mit Martin BUBERs Dialogphilosophie kann die existentielle Krise plausibel auf ein in besonderer Weise gestörtes Beziehungsverhalten / Beziehungsgeschehen, auf eine unzureichende Beziehungsbereitschaft und -fähigkeit jedes Einzelnen zu einem (konkreten) Anderen, Fremden, zurückgeführt werden (s. hierzu Kapitel 2). Der sich daraus ergebende Vertrauensverlust und Vereinzelungsprozeß ist ein hervorstechendes Kennzeichen unserer Krise (vergl. FRANKL 1991 u. v. HENTIG 1996, 13-36).

Desweiteren wird mit dieser Begriffswahl (Leibesbeziehung) zugleich die kritische Anknüpfung an die (vergangene) Theorie der Leibeserziehung an- und auf die Einführung der Dialogphilosophie in den sportpädagogischen Diskurs hingedeutet. Im Gegensatz zu kulturanthropologisch (oder synonym sozialanthropologisch) und phänomenologisch-anthropologisch orientierten Positionen sind die hier aufgezeigten anthropologischen Grundlagen für eine Theorie der Leibesbeziehung auf einem - der Dialogphilosophie Martin BUBERs entsprechenden - philosophisch-anthropologischen Fundament grundgelegt. Es ist dabei im wesentlichen ein Standpunkt ausgewiesen, der die vorhandenen unauflöslichen Widersprüche auf dem großen Feld der (leib)anthropologischen Überlegungen zum sogenannten Leib-Seele-Problem nicht ignoriert oder gar mit Hilfe von zweifelhaften Ganzheitsidealen auf der einen oder mythenhaft-esoterischen anthropologischen Theorieansätzen auf der anderen Seite zu überdecken versucht. Der Weg zu diesen Darlegungen führt über eine knappe Kennzeichnung von bereits vorliegenden sportpädagogisch motivierten Bewegungstheorien und -konzepten, die ebenfalls den (menschlichen) Bewegungs-

---

Institutionen -, nicht jedoch in der Untersuchung der (soziologischen) Relationen zwischen den existierenden Institutionen.

dialog thematisieren und pädagogisch zu nutzen suchen. Aus meiner philosophisch-anthropologischen Sicht wird anschließend - im Sinne einer Gegenspiegelung - eine Auffassung umrissen, die existierende Gegensätze für das Anliegen der Theoriebildung zur Erziehung und Bildung des Menschen im und durch Sport(unterricht) als positiv bewertet. Die „Aussichten, eine Synthese zu finden, sind um so besser, je klarer wir Widersprüche zulassen“, so zur LIPPE (1982, 35). Dabei ist es hilfreich, wie bereits dem Sinne nach angedeutet, der nachstehenden Warnung PROHLs (1993, 116) stets eingedenk zu bleiben:

> „Das Anliegen, den >>ganzen Menschen<< in den Blick zu nehmen und seiner wahren, natürlichen Bestimmung zuzuführen, endet nicht selten in einer verkürzten Sichtweise auf menschliche Verhaltensweisen, die >>Ganzheitlichkeit<< mit >>Innerlichkeit<< verwechselt. Dem gegenüber steht eine häufig globale Kritik an der (Pädagogischen) Anthropologie, die dieser einen verklärenden >>Willen zur heilen Welt<< unterstellt (z.B. MECHLING 1987) und anthropologische Ansätze pauschal in das Reich der Mythenbildung verbannt“.[5]

Diese Warnung ist im Grunde eine zweifache. Es gilt, den verkürzenden und den verherrlichenden (idealisierenden) Blick auf den Menschen zu vermeiden.

Im Bewußtsein dieser Warnung gerät die dialogphilosophische Perspektive Martin BUBERs auf den Menschen. Denn sie sucht den Menschen „als das einzige uns bekannte Lebewesen“ zu begreifen, „in dem sich gewissermaßen die Kategorie der Möglichkeit verkörpert hat und dessen Wirklichkeit unablässig von den Möglichkeiten umwittert wird“ (Wke I, 646).[6] Sie faßt den Menschen als „ein Wagnis des Lebens, undeterminiert und ungefestigt“. Von daher bedarf jeder Mensch der „Bestätigung, und diese kann er naturgemäß nur als der einzelne Mensch empfangen, indem die andern und er selbst ihn (den Menschen; Anm. L.G.) in seinem Dieser-Mensch-Sein bestätigen“ (646). Wichtig ist es, hierbei zu bemerken, daß es sich bei der dialogphilosophischen Interpretation menschlicher Wirklichkeit insofern nicht um eine idealistische Position handelt, als daß sie ihren zentralen Ausgang nicht vom Subjekt (vom Menschen her) beschreitet, sondern stattdessen von einer Ontologie menschlicher Beziehungswirklichkeit, der Dialogik, ausgeht.

---

[5] Zur Vervollständigung der Literaturangabe im Zitat: Mechling, H.: Ganzheitlichkeit oder Wille zur heilen Welt. In: Motorik 10 (1987), 1-3

[6] zur Abkürzung ‘Wke I’ siehe Literaturangaben

Eine leitende Idee zur Erstellung der leibanthropologischen Grundlagen ist, wie bereits erwähnt, nicht der Gedanke oder die Absicht einer (dialektischen) Aufhebung vorhandener leibanthropologischer Widersprüche bzw. Gegensätze auf einer höheren Ebene, sondern der Versuch einer Harmonisierung derselben, eben aufgrund der Tatsache, daß die Widersprüche nicht scheinbar gegeben, sondern faktisch existierend und unaufhebbar sind. Die gemeinte Harmonisierung wird durch die Vorstellung von der Leiblichkeit als ein Auftrag an den Menschen vollzogen. Der Vollzug dieser schrittweisen Auseinandersetzung bzw. die lebensmäßige und lebenslange Bewältigung dieser theoretisch abgeleiteten Anforderung (Leiblichkeit als Auftrag oder Aufgabe) kann in der sportlichen Praxis, in der konkreten Wirklichkeit erzieherischer Aufgabenfelder im Sport, Auswirkungen zeitigen, die für das hier vertretene sportpädagogische Ansinnen als förderlich zu bewerten sind.

Die pädagogische Bedeutung der Harmonisierung sich widersprechender (leib)anthropologischer Theorien und der daraus resultierenden integrativen Bewegungsauffassung wird besonders dann ersichtlich, wenn in diesem Zusammenhang die Vorstellung vom Sportlehrer als „aktiver Anthropologe“ (v. HENTIG 1976) Beachtung findet. Das (Selbst)Verständnis eines Sportlehrers als aktiver Anthropologe steht in Verbindung mit dem übergeordneten Interesse an einer sportpädagogisch geleiteten, dialogphilosophischen Theorie der Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport.

Diese ist als ein Beitrag zu einer „Theorie der Sportpraxis“ (GEBAUER 1993, 41) anzusehen. Siehe hierzu GEBAUER (1993) und FRANKE (1996). Beide Autoren wollen auf eine „anthropologische Wende“ (GEBAUER 1993, 46) innerhalb der Sportwissenschaft hinwirken.[7] Dabei ist es ihre Absicht, auf das methodologische Instrumentarium Bezug zu nehmen, das mit den (modernen) französischen, englischen und amerikanischen Ansätzen der Ethnologie und Kulturanthropologie gegeben ist. Im Gegensatz dazu basiert der mit dieser Arbeit gemeinte Beitrag zu einer Theorie der Praxis auf dem ontologischen Verstehensmodell der Dialogik Martin BUBERs.

---

[7] s. hierzu u.a. auch GRÖßING (1993); HEINZ/LAGING (1999)

Für Bemühungen um anthropologisch geleitete Ansätze zur Entwicklung einer Theorie der Sportpraxis ist die Unterscheidung zwischen „re-konstruierter Zuschauer-Perspektive“ und „impliziter Akteurs-Perspektive sowie implizitem und explizitem Wissen“ (FRANKE 1996, 80) kennzeichnend. Maßgeblich auch für diese Arbeit ist der letztgenannte Blickpunkt, die Perspektive des Aktiven. „Zu einer Theorie der Sportpraxis hat es die Sportwissenschaft nie gebracht“, so GEBAUER (1993, 46). Stattdessen hat sie „Theorie und Praxis miteinander vermengt und meinte, aus der Durchmischung von theoretischen und praktischen Elementen, also einer Theorie, die nicht wirkliche Theorie, und einer Praxis, die nicht wirkliche Praxis ist, eine Tugend machen zu müssen“. GEBAUER zufolge hätte die Sportwissenschaft, wie gesagt, als „ein zusätzliches Drittes“ eine Theorie der Sportpraxis „einführen müssen“. Doch „die tatsächliche Praxis der Sportwissenschaft ist aufgrund der fachspezifischen wissenschaftspolitischen Entwicklung weitgehend auf Trainer- und Sportlehrerpraxis verkürzt worden. Die Ausarbeitung der Praxis wird seit langem von der Berufsperspektive des Trainers und des Lehrers dominiert und im wesentlichen unter die Kategorien von einerseits Leistungssteigerung, andererseits Unterricht, Didaktik und Methodik gebracht“. Zunehmend gerät dabei der Umstand aus dem Blick, daß „Praxis eine große Kategorie des sozialen Lernens vieler Bereiche ist, die sich nicht alle in die kurzfristigen Verwertungszusammenhänge des Praktikers einbringen lassen“ (Gebauer 1993, 46). Bezogen auf diesen Zusammenhang stellen die dargelegten anthropologischen Grundlagen für eine Theorie der Leibesbeziehung eine dialogphilosophische Theorie für das partnerschaftliche (im Buberschen Sinne zwischenmenschliche) Lernen im und durch Sport dar.

Im folgenden ist, im Sinne einer weiteren inhaltlichen Näherung und Eingrenzung, konkreter auf die sportpädagogische Problem- und Aufgabenstellung dieser Arbeit einzugehen. Die vorliegenden leib- und dialoganthropologischen Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung beschränken sich auf sportliche Bewegungsformen, bei denen Menschen einen permanenten partnerschaftlichen Bewegungsdialog miteinander aufnehmen, der durch ständigen gegenseitigen unmittelbaren Körperkontakt gekennzeichnet ist.

1.2 Zum Theorieansatz für den Partnerkontaktsport

Mit dem Begriff Partnerkontaktsport sind all diejenigen Sportarten und sportlichen Bewegungsformen gemeint, die die folgende Charakteristik aufweisen: Die Bewegungswelt im Partnerkontaktsport ist durch einen permanenten gegenseitigen unmittelbaren Körperkontakt zwischen zwei Partnern oder Gegnern gekennzeichnet. Das jeweilige Tun oder Unterlassen der beiden Aktiven ist entscheidend vom Tun oder Unterlassen ihrer jeweiligen Gegenüber mitbestimmt. Eine Ausrichtung auf einen anderen Menschen ist hier - so oder so - immer erforderlich. Von meinem sportpädagogischen Standpunkt und den daraus resultierenden theoretischen Intentionen heraus gesehen sind insbesondere Sportarten wie das Judo, das Eiskunstlaufen der Paare, das Ringen oder der Turniertanz Partnerkontaktsportarten von höchstem Wert. Denn zwischenmenschliche Begegnungen, in denen Menschen gemeinsam und unmittelbar aufeinander bezogen die ständig wechselnden Situationen in Übung und Wettkampf bestreiten und so einen Bewegungsdialog miteinander führen, sind für die Gruppe dieser Sportarten konstituierend. Der unmittelbare, konkrete Bezug zu einem anderen Menschen ist ihr ausschlaggebendes Element. Im weitläufigeren Sinne können nach meiner Ansicht auch diejenigen Sportarten und Bewegungsformen als Partnerkontaktsport aufgefaßt und deklariert werden, in denen zeitlich gesehen im überwiegenden Maße partner- bzw. paarweise geübt wird und der Einbezug von beweglichen Gegenständen dabei den Partnerkontakt in seiner Bedeutung für den Vollzug der einzelnen Bewegungsaufgaben nicht in den Hintergrund treten läßt. Als Beispiele hierfür können die paarweisen (sport)gymnastischen Übungen, die Partnerakrobatik oder die sogenannte Kontaktimprovisation (siehe hierzu z.B. BRINKMANN-HAGEDORN 1996) angeführt werden.

„Vor dem Hintergrund des ontologischen Verstehensmodells der Buberschen Dialogik einerseits und einer dem entsprechenden philosophisch-anthropologischen Deutung der menschlichen Leibproblematik andererseits erweist sich die Bewegungswelt des Partnerkontaktsports für eine sportpädagogische Theoriebildung / eine Theorie der Sportpraxis als besonders geeignet. Die hohe pädagogische Potentialität des Partnerkontaktsports soll mit dieser Arbeit theoretisch dadurch angezeigt werden, daß der (zukünftig zu erbringenden) sportpädagogischen Theorie das besagte philosophisch-anthropologisch geleitete Existenzverständnis der menschlichen Leiblichkeit vorangestellt wird. Die Frage nach der Beziehung des Menschen zu sei-

ner Leiblichkeit, seiner Subjektivität, steht in Wechselbeziehung zu der Frage nach seinen Beziehungen zum Anderen (HAEFFNER 1989, 23-31. u. 88-105). Auf der Basis einer hieraus sich ergebenden philosophisch-anthropologischen Kritik gegenüber zu kurz greifenden empirisch-analytischen und rein rationalistischen Erklärungsversuchen und Verstehensansätzen bezüglich der Leibesbeziehungsthematik im Sport werden anschließend die dialoganthropologischen Grundlagen für eine Theorie der Leibesbeziehung skizziert. Sie ruhen auf der Buberschen Ontologie des Zwischen(menschlichen) auf und entsprechen einem humanitären, anwendungsorientierten Interesse der Sportpädagogik. Zum ersten Verständnis für dieses Vorgehen soll vorwegnehmend der Grundgedanke bereits Erwähnung finden, daß, gemäß der erziehungsphilosophischen Vorstellungen Martin BUBERs, Erziehung und Bildung (dialogische) Beziehungsweisen voraussetzt. Die Verwirklichung von Erziehung und Bildung kann sich nach dem Dialogiker BUBER nur durch eingegangene und sich erfüllende dialogische Beziehungen zu Anderen und Anderem ereignen. Unmittelbar einsichtig ist es, daß die pädagogische Potentialität, die Möglichkeit einer erfolgreichen sportpädagogischen Intervention, auf dem Gebiet der Partnerkontaktsportarten vor diesem Hintergrund als sehr groß bzw. chancenreich angesehen werden darf.

Innerhalb sportlicher Betätigungen, die sich primär durch den unmittelbaren leiblichen Kontakt mit einem Partner oder Gegner konstituieren, kann das Hauptaugenmerk ohne Umwege auf die zwischenmenschlichen Geschehnisse im Bewegungsdialog gelenkt werden. Im Sinne dieser ‘naturgegebenen’ pädagogischen Implikation innerhalb dieser Bewegungswelt können ohne weiteres 'pädagogische Kunstgriffe' oder der zu Recht viel gescholtene moralische Zeigefinger entfallen. Nicht Technikerwerb / motorisches Lernen, Leistung und Erfolg um jeden Preis mit allen und den vermeintlich besten Mitteln rücken in den Mittelpunkt, sondern die Verwirklichung engagiert eingegangener zwischenmenschlicher Leibesbeziehungen im sportlichen Bewegungsdialog. Dabei ist zu sehen, daß das motorische Lernen im Partnerkontaktsport - als das Erlebnis und Ergebnis gelungener / dialogischer zwischenleiblicher Beziehungen (!) - nicht auf der Strecke zu bleiben braucht, sondern auf eine ausgewiesen pädagogische Art und Weise befördert werden kann. Der aus meiner Sicht mit dieser Schwerpunkt(um)setzung erzielte Ertrag besteht in einem ausdrücklich pädagogisch orientierten Bewegungslehreansatz für den Bereich des Partner-

kontaktsports, der das Sich-bewegenlernen bzw. die Verbesserung des Sich-bewegens zum Inhalt / zum Ziel hat.

Im partnerkontaktsportlichen Betätigungsfeld drückt sich die existentielle Krise, die fehlende oder unzureichende Berücksichtigung der leiblichen Daseinsweise des Menschen (s.o.), auf besondere und markante Weise aus. Als Grund hierfür ist die in der Regel sehr intensive Auseinandersetzung der Sporttreibenden mit ihrer Leiblichkeit / Körperlichkeit zu nennen. Denn sie muß im Partnerkontaktsport unweigerlich dem Gegenüber (sportlich) dargelebt / 'offenbart' werden. Somit hält gerade dieser Bereich des gemeinsamen Sporttreibens viele verschiedene, konkrete zwischenmenschliche Erfahrungsmöglichkeiten bereit, die in sportpädagogischer Hinsicht relevant sind.

Im Denken der Sporttreibenden und -interssierten über ihre eigene Leiblichkeit herrscht in der Regel eine instrumentelle Auffassung vor. Die Dimension des Leibseins reduziert sich mittels eines beobachtenden Bewußtseins allzuoft auf die Aspekte eines Körpers, den man für die sportliche Leistung bzw. Bewegung zur Verfügung hat (Körperhaben). Die überwiegende Tendenz solcherart der Auseinandersetzung gilt sowohl für die wissenschaftliche als auch für die praktisch tätige Auseinandersetzung mit der sportlichen Bewegung.

Mit dem Partnerkontaktsport findet sich hierin generell keine Ausnahme. Einseitig wird auch auf diesem Feld einem „substantielle(n) Körperbild" (TAMBOER 1994, 31-33) entsprochen. Dieser überwiegenden Ausrichtung wird dadurch Vorschub gegeben, daß mit dem Versuch, Sportpraxis bzw. -wirklichkeit durch eine naturwissenschaftlich orientierte Sportwissenschaft zu unterstützen und zu befördern, die o.g. implizite Akteurs-Perspektive, d.h. mit anderen Worten: einer anthropo-relationalen Betrachtungsweise, entgegensteht. Die menschliche Leiblichkeit und deren Problematik kann jedoch nicht hinreichend in den Blick genommen werden, wenn das „relationale Körperbild" (TAMBOER 1994, 35-38) vernachlässigt wird. Es nimmt daher nicht Wunder, daß auch die Leiblichkeit des sportlichen Gegners bzw. Partners und damit verbunden dessen aktuales leibliches Befinden in der gemeinsamen sportlichen Situation theoretisch nicht in ausreichender Weise thematisiert und in der Pra-

xis ungenügend bedacht wird.[8] Nicht selten wird der andere Mensch als leibliches und daher im doppelten Sinne verletzliches Wesen gar nicht wahr- und ernstgenommen.

> „Die Verwandlung des Gegners in ein <<Gerät>>, seine Entmenschlichung, ist ein spontaner Akt der Selbstbestimmung im Verhältnis zum anderen“, so SCHMIDT-MILLARD (1996, 17f).

Eine Vergegenständlichung bzw. Instrumentalisierung des menschlichen Gegenübers im Sport, seine Degradierung zur ‘physikalischen Störgröße’, zum Sportgerät oder zum taktischen Problem, kann sich SCHMIDT-MILLARD zufolge wiederum nur aufgrund einer instrumentellen Auffassung gegenüber dem eigenen Körper vollziehen (17).

Das vorherrschende substantielle Körperbild, wie es bspw. in der Life-style- oder der 'Fit for Fun'-Bewegung ganz unverkennbar zutage kommt, kann plausibel auch auf die Konsequenzen einer Welt zurückgeführt werden, die von der (Medien)-Technik und dem technisch-wissenschaftlichen Fortschritt im entscheidenden Maße bestimmt ist. MOLTMANN benennt diesen Zusammenhang bereits 1972 zutreffend:

> „Eine Welt, die durch wissenschaftliche Technik gemacht wurde und verwaltet wird, legt den Menschen, die in ihr leben, auch eine technische Einstellung zu ihren Problemen nahe. Man muß wissen, wie es gemacht wurde und wie es zu machen ist. Darum fragt man bei unangenehmen Überraschungen, bei Betriebs- oder Verkehrsunfällen: Was ist zu machen? Sind sie tödlich, so endet oft die Teilnahme mit der nüchternen Feststellung: Da ist eben nichts mehr zu machen. Der ständige Umgang mit gemachten und machbaren Dingen bringt auch Nicht-Techniker in dieser Gesellschaft zu der Gewohnheit, die Dinge zu sehen, wie sie sind, und sie hinsichtlich ihrer Machbarkeit zu begreifen. Das ist für die Dinge auch richtig, aber die technische Kunst versagt gewöhnlich, wenn es sich um Menschen und menschliche Probleme handelt“ (115).

---

[8] Mit dem nachstehenden Zitat soll unterstrichen werden, daß es mit dieser Arbeit nicht darum gehen kann und soll, die eine Perspektive gegen die andere auszuspielen. Beide Körperbilder sind letztlich notwendig. TAMBOER (1994, 38): „Die verschiedenen Varianten des substantiellen und des relationalen Körperbildes kann man als *zeit- und ortsabhängige Transformationen* einer Wirklichkeit ansehen, die sich somit auf dynamische Weise entfaltet. Wenn man, losgelöst von den Transformationen, über diese Wirklichkeit sprechen will, gleicht das einem Versuch, sich selbst an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen. Diese Wirklichkeit ist unausweichlich immer eine Wirklichkeit, wie sie von Menschen besprochen wird, wie sie sich den Menschen zeigt. So gesehen ist die Verbundenheit von Menschen mit ‘der’ Wirklichkeit eine conditio *sine qua non* von allem, was über die Wirklichkeit gesagt wird. Und als solches sind die betreffenden Körperbilder dann auch Transformationen einer Verbundenheit, einer ontologischen Relationalität, die im tiefsten unauflösbar ist (wenn man sie leugnet, bestätigt man sie!)“.

Im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben des modernen Menschen gibt es eine große Anzahl problematischer Ereignisse bzw. Prozesse, die sich eines ‘technischen Zugriffs’ entziehen. Versuche, im Hinblick auf deren Lösung auf einem instrumentellen Wege zu einer Meß- und Machbarkeit zu gelangen, scheitern nicht selten. Das Unvermögen zu einer beherrschenden Instrumentalisierung tritt in besonderer Weise dort häufig auf, wo der Mensch unmittelbar leiblich betroffen bzw. involviert ist.

Der eigene Körper bzw. Leib erweist sich auf dem Gebiet körperlich bestimmter Lebenszusammenhänge nur in unzureichender Weise als kontrollier- und zuverlässig einsetzbar wie ein Werkzeug. In diesen Situationen steht der betroffene Mensch seiner Natur - der Natur, die er selber ist (!) - unsicher / ungesichert gegenüber. Er ist mal um mal konfrontiert mit den anderen, den fremden, rätselhaften und ungewissen Aspekten seiner eigenen Leiblichkeit. Dieses Außervernünftige an seiner eigenen Leiblichkeitsdimension teilt er mit jedem anderen Menschen. Ebenfalls zum Grundbestand sportlicher Bewegungserfahrungen zählt nach meiner Ansicht entscheidend der Umstand, im Übungsprozeß oder im Wettkampfgeschehen immer wieder mit einer prinzipiellen Nicht-Machbarkeit, mit einer prinzipiellen Nicht-Intendierbarkeit der ‘gewünschten’ Bewegungshandlungen oder -abläufe konfrontiert zu werden (vergl. SEEL 1995).

Nach DREXEL (1990, 213-223) sind grundsätzlich alle menschlichen Beziehungsbereiche (das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen, sein Verhältnis zu sich selbst, zu seiner Körperlichkeit, zur Natur und letztlich, aus der Sicht eines glaubenden Menschen, das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott) von wesentlicher Bedeutung für dessen Lebensentwicklung und -gestaltung. DREXEL beklagt diesbezüglich eine relative Bindungslosigkeit, die den Menschen des ausgehenden 20. Jahrunderts maßgeblich kennzeichnet, weist auf eine bestehende „existentielle Krise“ hin und fordert dementsprechend auch Antworten von seiten der Sportanthropologie. Über die Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie Ommo Grupes gewinnt DREXEL die Auffassung, daß ein anthropo-relationales Denken notwendig sei. Metaphysische / essentialistische Aussagen sind nicht falsifizierbar und führen seiner Ansicht nach zwangsläufig zu einem Anthropozentrismus, das dem „ausschließlich an der erfahrbaren Lebenswirklichkeit orientiert(en)“ (226) anthropo-relationalen Denken fremd sei (227). Anzumerken ist im

Zusammenhang mit dieser Arbeit, daß die Dialogphilosophie BUBERs mit dem Postulat, daß der Mensch ein Beziehungewesen sei, nicht ohne metaphysische Aussagen auskommen kann. Mit ihr geht jedoch nur vermeintlicherweise ein Anthropozentrismus einher, denn genau genommen ist es ihr stets um die Beziehung, und zwar um die Beziehung zu einem Du, und gerade nicht um den einzelnen als Geistwesen verstandenen Menschen, bestellt.

Die ganz entscheidend leiblich bestimmte Beziehungsproblematik des Menschen zu sich und zur Welt ist nicht allein ein gesellschaftliches oder politisches, sondern selbstverständlich auch ein pädagogisches Problem, eine äußerst gewichtige pädagogische Herausforderung, der meines Erachtens auch ‘die’ Sportpädagogik ins Auge sehen muß.

Verantwortung wird von JONAS (1984) angesehen als die „als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur >>Besorgnis<< wird“ (391). Angesichts der oben andeutungsweise skizzierten Problemlage stehen meiner Auffassung nach selbstverständlich auch die Vertreter der Sportpädagogik in eben einer solchen Pflicht zur Verantwortung. Bedrohungen der Verletzlichkeit anderen Seins können allgemein auf seiten aller Verantwortlichen im Bereich des Sports - nicht nur, allzu wörtlich genommen, für das Organisch-physische eingesehen werden, sondern ebenfalls für das Leben des ganzen und selbstbestimmten Menschen, will heißen: für das Leben des Menschen als Mensch im Sinne der philosophisch-anthropologischen Fragestellung. Für die Sportpädagogik ist dies um so beachtenswerter, wenn man bedenkt, daß sie von Haus aus die Ganzheitlichkeit des Menschen in den Blick nimmt, d.h. über die Leiblichkeit / Körperlichkeit der einzelnen Mitglieder ihrer Bezugsgruppen Erziehung und Bildung des Menschen zu bewerkstelligen sucht (s. z.B. GAULHOFER 1966; DEGENHARDT 1987; GRUPE 1984; MEINBERG 1995) und daß außerdem die prinzipielle Möglichkeit zur Erfahrung „handelnder Verantwortung“ (JONAS, 391) als ein Hauptstück ihres wissenschaftlichen Gegenstandes angesehen werden kann. Die Anerkennung und Berücksichtigung des untrennbaren Zusammenhangs von Wissenschaft und Verantwortung (s. bspw. JONAS 1984 u. 1991; für die Sportpädagogik: SCHERLER 1990; MEINBERG 1991, 162-206), die Besorgnis im oben gemeinten Sinn und - daran anschließend - die Einsicht in den hohen Wert einer pädagogisch bestimmten Sport-

und Bewegungskultur stellt den allgemeinen Antrieb meines sportpädagogischen Theorieansatzes dar.

Die Sportpädagogik besitzt wegen ihrer ausdrücklichen und wesentlichen Einbeziehung der leiblichen Dimension des menschlichen Lebens in ihre humanwissenschaftliche Forschungsarbeit eine ausgezeichnete Voraussetzung, um der oben geschilderten Krisenzeit adäquat entgegnen zu können. Und der sich über menschliche Leibesbeziehungen konstituierende Partnerkontaktsport ist in besonderer Art und Weise dafür geeignet, die stets von der Leiblichkeit beeinflußte und die Leiblichkeit stets betreffende allgemeine Vertrauens- bzw. Beziehungsproblematik des Menschen sportpädagogisch zu bedenken. Er bietet einen hervorragenden Ansatzpunkt für die Zwecke sportpädagogischer Theoriebildung. Denn mit dieser sportlichen Betätigungsform rückt nicht allein die persönliche Leiblichkeit, sondern gleichzeitig auch die des anderen (die des Partners oder Gegners) in den Mittelpunkt. Partnerkontaktsport realisiert sich über pädagogisch bedeutungsvolle Face-to Face-situationen, in denen die eingegangenen Leibesbeziehungen immer wieder den Zusammenhang von Bekanntem, Selbstverständlichem und Vertrautem einerseits und dem Fremden, dem Anderen und Unselbstverständlichen andererseits wachrufen. Dabei sei der Wichtigkeit wegen noch einmal hervorgehoben: Der Tatbestand gilt sowohl im Hinblick auf die eigene Leiblichkeit(sproblematik) als auch im Hinblick auf die des jeweiligen Partners (!). In diesem für den Partnerkontaktsport unverrückbaren Sachverhalt liegt der Ausgangspunkt für seine hier vorgenommene dialogphilosophische Interpretation.

Für die Zukunft besteht die aktuelle und bedeutsame Frage, ob die Sportpädagogik der Gegenwart willens und in der Lage sein wird, auf die existentielle Vertrauenskrise unserer Zeit - im Gesamt - eine relevante pädagogische Teil-Antwort (!) geben zu können, die ‘Not-wendigkeit’ erzielen kann, indem sie Orientierung und auf diesem Wege wirksame Hilfe für die sportpädagogische Praxis bereithält. Meines Erachtens darf die gegenwärtig immer noch offene Gegenstands- und Standortdiskussion innerhalb der Sportpädagogik nicht über die Notwendigkeit hinwegsehen lassen, schon

jetzt Schritte in diese Richtung zu gehen. Es ist beabsichtigt, mit dieser theoretischen Untersuchung hierzu einen Beitrag zu leisten.[9]

Das Zusammenbringen der dialogischen Philosophie Martin BUBERs mit sportpädagogischen und sportunterrichtlichen Problem- und Fragestellungen führt zu allgemeinen sportpädagogischen und sportunterrichtlichen Ergebnissen. Sie beziehen sich auf Fragen nach der Erziehung im und durch Partnerkontaktsport und auf den Versuch eines explizit pädagogischen Bewegungslehreansatzes für diesen Bereich. Vorwegnehmend ist zu diesen beiden Aspekten (Erziehung und Selbsterziehung einerseits und Bewegenlernen andererseits) festzustellen, daß sie im Partnerkontaktsport - der Sache nach - problemlos ineinandergreifen und nicht isoliert behandelt zu werden brauchen.

Der Grund für diese übergeordnete gegenseitige Bezugnahme ist darin zu sehen, daß es BUBER in der Hauptsache um das dialogische Verhältnis des einen Menschen mit einem anderen Menschen zu tun ist, um einen Dialog *zwischen* ihnen.[10] Die Frage nach einem monologischen oder dialogischen Leben betrifft jeden Menschen in gleicher Weise, unabhängig von etwaigen Alters- oder Sozialgruppenzugehörigkeiten. BUBERs Dialogphilosophie ist keineswegs nur für die Erziehung im engeren Sinn relevant. Sie ist ebenso von einem pädagogischen wie andragogischen Interesse geleitet. Aus dem dialogphilosophischen Gedankengut BUBERs ergibt sich m.E. für die heutige Sportpädagogik eine an wichtigen Anstößen reiche anthropologische Bezugsgrundlage für das Erzieherische und Selbsterzieherische im und durch Sport. Vor diesem Hintergrund wird ein sportpädagogischer Theorieansatz erbracht, der auch den Schulsport zu seinem Gegenstand bzw. Adressaten zählt, sich jedoch keinesfalls ausschließlich auf denselben begrenzen kann und darf.

Aus Gründen der Redlichkeit ist es meines Erachtens geboten, die im Rahmen theoriebildender Bemühungen vollzogenen paradigmatischen Setzungen offenzulegen. Die vorliegenden anthropologischen Grundlagen für eine sportpädagogische

---

[9] Die Frage danach, inwieweit ein Abschluß der gegenwärtigen Gegenstands- und Standortdiskussion innerhalb der Sportpädagogik überhaupt wünschenswert ist, soll hier nicht erörtert werden. Es ist sicherlich erforderlich, über den notwendigen Disput nicht die Aufgabe zu vernachlässigen, von sportpädagogischer Seite aus in Form von Beitragen zu einer Theorie des Sports ‘Ratschläge’ für die drängenden, vom herrschenden Zeitgeist bestimmten Probleme auf dem Gebiet des Sports und der Bewegungskultur anzubieten.

Theorie der Leibesbeziehung besitzen zweifelsohne einen gewissen explorativen bzw. innovativen Zug. Das bedeutet, sie stellen einen - zwangsläufig perspektivischen - i.w.S. sportpädagogischen Diskursbeitrag mit „futuristischen Zügen“ dar, der Veränderungen bezwecken will (Haag 1995, 18). Um aus systematischer Sicht ein Verständnis für das grundlegende übergeordnete Ansinnen dieser Arbeit zu ermöglichen, ist es notwendig, die mit ihr verbundenen Auffassungen und Bewertungen bezogen auf die existentielle Krise des modernen, von Technik und Informationen ‘überhäuften’ Menschen explizit vorzutragen. Es geht daher im folgenden um die Beschreibung der Denkart, mittels derer die o.g. Krise aus der Sicht BUBERs ‘diagnostiziert’ wurde und um den Verweis darauf, daß mit dieser Arbeit diese Methode auch bei der unternommenen Untersuchung des Bewegungsdialoges im Partnerkontaktsport angewendet worden ist. Fernerhin soll der weltanschaulich-paradigmatische Hintergrund der vorliegenden Arbeit ausgewiesen werden.

1.3 Die philosophisch-anthropologische Besinnung nach Buber

Sehr zu Recht attestiert WELTSCH (1993, XXIII), daß „im Mittelpunkt aller Lehren“ BUBERs der Mensch stünde. Gewagt und betont formelhaft kann m.E. das Paradigma, aus dem heraus BUBER sein Gesamtwerk bestritten hat, aus dem somit auch seine Dialogphilosophie entstanden und zu verstehen ist, schlicht mit ‘der Mensch’ bzw. mit Menschlichkeit betitelt werden. Hinter BUBERs Zeigen auf die dialogischen Erfahrungsmöglichkeiten innerhalb der verschiedensten Wirklichkeitsbereiche im Leben des Menschen, seinem Hinweisen auf die Bedeutung dialogischer Beziehungen für die Entwicklung jedes einzelnen Menschen und für die (Welt)Gemeinschaft, steht die Absicht, das Menschlichste am Menschen - die Zwischenmenschlichkeit und die Verantwortung - zu befördern.[11] Dieser Absicht wiederum liegt ein biblisches Menschen- und Weltbild des Juden Martin BUBER zu-

---

[10] BUBER: siehe insbesondere Wke I, 147f./ DP 104f. u. Wke I, 405-407

[11] Die Begriffe Zwischenmenschlichkeit bzw. das Zwischenmenschliche, aber auch allseits gebräuchliche Begriffswendungen wie Ich-Du-Beziehung oder Ich-Du-Relation oder Begegnung stammen ihrem Ursprung nach maßgeblich von BUBER. „Das Ausmaß der literarischen Leistung Bubers läßt sich daran messen, daß diese (und andere; Anm. L.G.) Namen in den allgemein verfügbaren Sprachbestand eingegangen sind und dabei ihre Verfasserschaft verloren haben“ (BLOCH 1983, 65).

grunde. Dabei ist seine Dialogphilosophie bar jedweden missionarischen Eifers[12] - was ihm von fundamental-christlicher und fundamental-jüdischer Seite aus negative Kritik eingebracht hat.

Als Folge dieser ‘weltanschaulichen Souveränität’ BUBERs stellt sich in puncto meiner theoriebildenden Bemühungen ein großer Vorteil seiner Dialogphilosophie ein. BUBERs Menschenbild und die von ihm als notwendig erachtete anthropologische Besinnung führt zu einem Denken, in dem für absolutistische Positionen kein Platz ist. Dem Dialog in seinem Sinne ist eine Haltung der Toleranz gegenüber Anderem und Anderen inhärent. Vor dem Hintergrund einer modernen und pluralistischen Kultur ist BUBERs dialogphilosophisches Denken insofern zeitgemäß und adäquat. Denn das zentrale Anliegen der Philosophie BUBERs ist im besten Sinne pragmatischer Natur. Es besteht in der Intention, das Gute und das Menschliche befördern zu wollen und im Wissen um die letztendliche Sinnlosigkeit eines weltanschaulich-paradigmatischen Konkurrenzkampfes. Der destruktive Aspekt der zentralen Probleme, die sich aus dem menschlichen Zusammenleben ergeben, gerät eher in den Hintergrund. Stattdessen legt BUBER in seinem dialogphilosophischen Denken den Schwerpunkt tendenziell auf das Konstruktive, auf die prinzipiellen Möglichkeiten jedes Menschen, zwischenmenschliche dialogische Beziehungen eingehen und gestalten zu können.

Die in dieser Arbeit getätigte sportpädagogisch orientierte Auseinandersetzung mit der menschlichen Leiblichkeitsproblematik wird, wie gesagt, philosophisch-anthropologisch geführt, wobei eine anthropo-relationale Akteurs-Perspektive eingenommen wird. Der als Leibesbeziehung zwischen Menschen gedeutete Bewegungsdialog auf dem Gebiet des Partnerkontaktsports erfährt eine dialogphilosophische Interpretation. Für den allgemein engen Zusammenhang zwischen dem Gegenstand einer Untersuchung und der angewandten Untersuchungsmethode gilt für die vorliegende Arbeit, daß die Frage nach der sportpädagogischen Bedeutung der Bewegungsbeziehung zwischen Menschen im Partnerkontaktsport von der Methode des Verstehens bestimmt ist. Die zu verwendende Verstehens- bzw. Denkmethode wird durch die Beschaffenheit der für die Untersuchung herangezogenen Theoriegrundlage bestimmt. Bewegungserfahrungen im Partnerkontaktsport und die dialogische Philoso-

[12] siehe hierzu beispielsweise DP, 164f. / Wke I, 191

phie Martin BUBERs zum Zweck einer anthropologischen Grundlegung zusammenführen zu wollen, wird daher über den (Buberschen) Weg der philosophisch-anthropologischen Besinnung möglich. Diese Art hermeneutischen Vorgehens ist von einem „>>dialogischen Erkenntnisinteresse<<“ geleitet. Der Ansatz geht in gewisser Weise mit der lebensphilosophischen Tradition Diltheys konform, die von der Devise ausgeht, Leben durch Leben verstehen zu können.[13]

Das ontologische Verstehensmodell menschlicher Wirklichkeit, die Bubersche Dialogik, sucht der Verfasser in seinen dialogischen Schriften durch die Darlegung ontologischer und philosophisch-anthropologischer Sachverhalte bzw. Gedankenführungen zu ‘beweisen’. Die ausschlaggebende Methode hierfür ist, wie gesagt, die philosophisch-anthropologische Besinnung. Die anthropologische Besinnung, wie BUBER sie für erforderlich hält, ist eine gewisse Besinnung des Menschen auf sich selbst - als notwendige Voraussetzung zur Gewahrung der dialogischen Lebenszusammenhänge. Diese ‘Verstehensmethode’ kennzeichnet BUBERs Vorgehen innerhalb seines gesamten Werkes. Sie entspricht, BRUNNHUBER (1993, 7-66) zufolge, einem dialogischen Interesse an Aussagen über Grundzüge menschlicher Lebenswirklichkeit.[14]

Für Martin BUBER ist es der philosophischen Anthropologie um die Aufgabe bestellt, der vierten Kantschen Frage (Was ist der Mensch?) nachzugehen. Um die „Wirklichkeit ihres Gegenstandes“ nicht zu verfehlen, muß die Besinnung des Menschen auf sich selbst

> „den Menschen in allem Ernst in die Natur einstellen, muß ihn mit den anderen Dingen, den anderen Lebewesen, den anderen Bewußtseinsträ-

[13] Zu bemerken ist, daß BUBER ein Schüler W. Diltheys war.

[14] BRUNNHUBER zählt neben BUBER, dem es seiner Ansicht nach vorwiegend um das menschliche Verhältnis zu seiner Gegenwart bestellt ist, auch Freud und Heidegger zu dialogischen Denkern. (Dabei geht es Sigmund Freud maßgeblich um die Beziehung des Menschen zu seiner Vergangenheit und Martin Heidegger fragt nach der Relation zwischen dem Menschen und seiner Zukunft). Die drei Autoren grenzen sich von Diltheys expliziter Hermeneutik ab und wollen neben dem Erkenntnisweg bzw. Wissenschaftsbereich des Verstehens (Hermeneutik) und dem des Erklärens (Naturwissenschaft) „einen autonomen Erkenntnisbereich entfalten“ (BRUNNHUBER 1993, 9). - „Das immer tiefere subjektive Nacherleben und differenziertere Verstehen von geistigen Objektivationen, unter ständigem Bemühen geschichtlicher Momente, garantiert den obigen Autoren keine Gesamtdarstellung unserer Wirklichkeit“. Auch den positiven Wissenschaften kann es ihrer Ansicht nach nicht gelingen, „>>verfassungsmäßige Aussagen<< über die menschliche Wirklichkeit zu erarbeiten. „Neben subjektiven Erlebnisqualitäten und objektiven Eigenschaften gilt es, ein >>Drittes<< zu fassen“ (9).

> gern vergleichen, um ihm eine Sonderstellung zuverlässig zu bestimmen. Erst auf diesem Doppelweg der Unterscheidung und Vergleichung erreicht sie den ganzen Menschen, der, welchem Volk, Typus, Alter er auch angehört, weiß, was außer ihm kein Erdenwesen wissen kann: daß er den schmalen Weg von der Geburt auf den Tod zu geht, erprobt, was außer ihm keins erproben kann: das Ringen mit dem Schicksal, Auflehnung und Versöhnung, und zuweilen sogar, einem anderen Menschen aus Wahl zugestellt, im eigenen Blut erfährt, was sich geheim im andern begibt“ (Wke I, 314f.).

Mit dem Vorgehen, den Menschen dieserart zu erkennen, ist „eine von allen anderen Aufgaben des Denkens schlechthin verschiedene Aufgabe gestellt“, so BUBER (Wke I, 315). Unter der Berücksichtigung der Tatsache, daß BUBER diese Aufgabe für äußerst zentral hält, soll Buber nun diesbezüglich mit zwei längeren Textpassagen zitiert werden. Mit der Aufgabe zur anthropologischen Besinnung ist

> „dem Menschen eben er selbst im genauesten Sinn zum Gegenstand gegeben. Hier, wo es um die Ganzheit geht, kann der Forscher sich nicht, wie in der Anthropologie als Einzelwissenschaft, damit begnügen, den Menschen wie irgendeinen anderen Teil der Natur zu betrachten und davon abzusehen, daß er, der Forscher, selber Mensch ist und sein Menschsein in der inneren Erfahrung in einer Weise erfährt, wie er schlechthin keinen Teil der Natur zu erfahren imstande ist, in einer ganz anderen Perspektive nicht nur, sondern in einer ganz anderen Dimension des Seins, in einer Dimension, in der er von allen Teilen der Natur eben nur diesen einen erfährt. Philosophische Erkenntnis des Menschen ist ihrem Wesen nach eine Selbstbesinnung des Menschen, und der Mensch kann sich auf sich selbst nur so besinnen, daß sich zunächst die erkennende Person [...] auf sich selber als Person besinnt“ (315).

Unmittelbar im Anschluß an diese Beschreibung der von ihm praktizierten philosophischen Besinnung liefert BUBER dazu nähere Erläuterungen, die ohne weiteres in die heutige pädagogische und erkenntnistheoretische Diskussion um den Konstruktivismus und die Systemtheorie führen. Sie betonen die leibliche Ganzheit jedes Menschen / jedes Forschers. Im Rahmen einer philosophisch-anthropologischen Besinnung, wie sie BUBER vorschwebte, ergibt sich für den in dieser Art orientierten Forschenden / Fragenden eine besondere Aufgabenstellung.

> „Das Prinzip der Individuation, das grundlegende Faktum der unendlichen Mannigfaltigkeit der menschlichen Personen, von denen diese eben nur eine, so und nicht anders beschaffene ist, relativiert die anthropologische Erkenntnis nicht, im Gegenteil, sie gibt ihr den Kern und das Gerüst. Um das, was der sich auf sich besinnende Philosoph entdeckt, muß sich alles, was er sonst am geschichtlichen und am gegenwärtigen Menschen [...] findet, aufbauen und kristallisieren, um echte philosophische Anthropolo-

> gie zu werden. Das ist aber ein ganz anderer Vorgang, als wenn etwa der Psycholog das, was er aus der Literatur und Beobachtung weiß, durch Selbstbeobachtung, Selbstanalyse, Experiment an sich selber ergänzt und erklärt. Denn hier geht es immer um einzelne, objektivierte Prozesse und Phänomene, um etwas aus dem Zusammenhang der ganzen leibhaften Person Gelöstes. Der philosophische Anthropolog aber muß nicht weniger als seine leibhafte Ganzheit, sein konkretes Selbst einsetzen. Und mehr noch. Es genügt nicht, wenn er sein Selbst als *Objekt* des Erkennens einsetzt. Die *Ganzheit* der Person und durch sie die Ganzheit des *Menschen* erkennen kann er erst dann, wenn er seine *Subjektivität* nicht draußen läßt und nicht unberührter Betrachter bleibt. Sondern er muß in den Akt der Selbstbesinnung in Wirklichkeit ganz eingehen, um der menschlichen Ganzheit inne werden zu können. Mit anderen Worten: er muß diesen Akt des Hineingehens in jene einzigartige Dimension als *Lebensakt* vollziehen, ohne vorbereitete philosophische Sicherung, er muß sich also alledem aussetzen, was einem widerfahren kann, wenn man wirklich lebt. Hier erkennt man nicht, wenn man am Strande bleibt und den schäumenden Wogen zusieht, man muß sich dran wagen, sich drein werfen, man muß schwimmen, wach und mit aller Kraft, und mag da sogar ein Augenblick kommen, wo man fast die Besinnung zu verlieren meint: so und nicht anders wird die anthropologische Besinnung geboren. Solang man sich >>hat<<, sich als ein Objekt hat, erfährt man vom Menschen doch nur als von einem Ding unter Dingen, die zu erfassende Ganzheit ist noch nicht >>da<<; erst wenn man nur noch *ist*, ist sie da, wird sie erfaßbar. Man nimmt nur so viel wahr, wie einem die Wirklichkeit des >>Dabeiseins<< wahrzunehmen freigibt, das aber nimmt man wahr, und der Kristallisationskern bildet sich aus“, so BUBER (Wke I, 315f.).

Die Dialogphilosophie Martin BUBERs muß letztlich als das Ergebnis einer so verstandenen anthropologischen Besinnung auf die Wirklichkeit des Menschen angesehen werden. Mit der hier vorliegenden dialogphilosophischen Interpretation des Partnerkontaktsports wird in gleicher Weise verfahren. Aus meiner anthropologischen Besinnung auf den zwischenmenschlichen Bewegungsdialog im Partnerkontaktsport resultieren die hier versuchten anthropologischen Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung. Deutlich erkennbar wird die mit ihr verbundene personalistische Position. Eine personalistische Auffassung sieht den einzelnen Menschen (eine „Ganzheit der Person“) als immerwährend in Situationen gestellt. Der Gegenstand einer personalistisch orientierten Interpretation ist das jeweilige Tun und Unterlassen des Menschen in sozialen Situationen bzw. die Praxis menschlichen Handelns in geschichtlichen Zusammenhängen. Ihr Augenmerk liegt dabei im wesentlichen auf dem Menschen als eine - nicht mehr phänomenale (!) - Personeinheit, ohne bei ihren Ergründungen unberücksichtigt zu lassen, daß der

Mensch als von objektiven kollektiven bzw. sozialen (anonymen) Strukturen und Mechanismen bestimmt ist (GRØN 1992, 438-442.; BUBER 1963 b, 604f.).

> „Wenn der Mensch [...] zum Träger anonymer Strukturen oder Mechanismen degradiert wird, verschwindet er als Persönlichkeit und kann nicht mehr länger als verantwortlich Handelnder verstanden werden. Die Zeitdiagnose erfordert daher eine philosophische Anthropologie mit der entscheidenden Einsicht, daß die beiden Verhältnisse, die man willkürlich getrennt hat, das geistige und das materielle, in der Seinsweise des Menschen zusammengehören. Die Person ist dasjenige an einem Menschen, das nicht als ein Objekt genommen werden kann“ (GRØN, 1992, 438f.).

Die menschliche Wirklichkeit ist nach BUBER bestimmt durch zwei grundlegend unterschiedliche Haltungen des Menschen zur Welt, eine monologische und eine dialogische Haltung der Welt gegenüber. Diese „grundhafte Zwiefältigkeit“ (DP, 17 / Wke I, 89)[15] ist seiner ontologischen Auffassung nach unüberwindbar. Im Hinblick auf den unauflösbaren Widerspruch des menschlichen Lebens in der dialogischen Situation gibt BUBER in seinem Brief von 1957 an einen amerikanischen Autoren - im Sinne einer Rückmeldung zu dessen Dissertation über seine Person[16] - einen Hinweis, der für die Rezeption seines dialogphilosophischen Werkes und somit auch für das Verständnis der methodischen Vorgehensweise dieser Arbeit ebenfalls von zentraler Bedeutung ist. Es heißt dort: „Die Wirklichkeiten der menschlichen Situation, die ich zu *zeigen* versuche, können in der Sprache der Begriffe nicht adäquat ausgedrückt werden. Aber der Gebrauch dieser Sprache ist unerläßlich, wenn der ontische Charakter einer Wirklichkeit, zum Beispiel der des Dualismus der grundlegenden menschlichen Haltung, dargelegt werden soll“, so BUBER (1975, 437). Daher gibt es für ihn

> „keinen andern Weg als >>paradox<< zu sprechen“ und sich mit dem verständniswilligen, offenen „Zuhörer oder Leser über drei Voraussetzungen zu einigen: 1. daß er als Zuhörer oder Leser ebenfalls paradox denkt; 2. daß er immer wieder den Schritt von der Erfassung der Gedanken zum Vergleich mit seinen eigenen Erfahrungen tut; 3. wo eine entsprechende eigene Erfahrung fehlt, sollte er versuchen, mit seiner eigenen Person diese Erfahrungen zu machen“ (437).

Mit diesen Ausführungen erweist sich die Methode der dialogischen Besinnung bzw. das dialogisch-anthropologische Denken BUBERs (seine ‘Weltinterpretation’)

---

[15] zur Abkürzung ‘DP’ siehe Literaturangaben

[16] Malcolm L. Diamond: Martin Buber. Jewish Existentialist. New York 1960

als im Kontrast zu eher objektivierenden Denkformen stehend. Möglicherweise kann dieser Umstand kritische Geister dazu verleiten, diesbezüglich den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit vorzutragen. Zu einem solchen aus meiner Sicht ungerechtfertigten Vorgehen abschließend das Folgende: „>>Nicht zufällig gilt in der Tat für alle sogenannten Dialogiker, daß sie in methodischer Hinsicht weit hinter anderen Denkern zurückbleiben. Dieses Zurückbleiben aber bedeutet vielleicht aus anderer Sicht einen Vorsprung, jenen, der sich damit abzeichnet, daß der Andere hier als zweite Person, als Du zu fassen versucht wird. Von diesem Versuch Systematik oder strenge begriffliche Exaktheit zu fordern, hieße jenen uralten Fehler begehen, den bereits ein Aristoteles gebrandmarkt hatte<<“ (KAMPITS[17] 1975, 41f., zit. n. MAIER 1985).[18]

[17] KAMPITS, P.: Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person. Wien 1975

[18] Unmittelbar im Anschluß heißt es bei MAIER (89) und mit Bezugnahme auf KAMPTIS (1975, 42): „Aristoteles bezeichnet in der Nikomachischen Ethik als ein Zeichen von Bildung die Forderung, daß man von jeder Sache nur so viel Präzision fordern kann, als sie von Natur aus mitbringe“.

2 Die Bubersche Dialogik als eine mögliche Leitkategorie sportpädagogischer Theoriebildung

Um den pädagogischen und gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit, wie ich sie im voranstehenden einleitenden Kapitel anzudeuten versucht habe, aus einer sportpädagogischen Perspektive entgegnen zu können, bedarf es zunächst einer pädagogischen Leitkategorie, einer grundlegenden Erziehungstheorie bzw. -vorstellung, die etwaige pädagogische Vorschläge und Ideen für die beabsichtigte Entgegnung theoretisch und ethisch zu begründen vermag. Dabei wird die gesuchte pädagogische Leitkategorie erst dann zu einer sportpädagogischen Leitkategorie, wenn sie die Verbindung zwischen einer allgemeinen begründeten Erziehungsabsicht und der Leiblichkeit des Menschen, verstanden als eine „Grunddimension des menschlichen Seins“ (HAEFFNER 1989, 39-41 u. 88-105), herzustellen in der Lage ist.[19] Meines Erachtens erfüllt die Dialogphilosophie Martin BUBERs diesen unhintergehbaren Anspruch an eine sportpädagogisch relevante Theoriegrundlage. Das dialogische Denken Martin BUBERs ermöglicht den Zusammenschluß der beiden für die dialoganthropologische Grundlegung des Partnerkontaktsports entscheidenden Elemente: Dialogische (Selbst)Erziehung auf der einen und Leiblichkeit und Bewegung des Menschen auf der anderen Seite. Mit der Dialogphilosophie BUBERs kann die ‘Reanimation’, die Wiederkehr des pädagogischen Verhältnisses in die sportpädagogische Diskussion theoretisch gerechtfertigt werden (vergl. SCHMIDT-MILLARD 1992), wobei der auf die Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Menschen bezogene Wirklichkeitsbestand des pädagogischen Verhältnisses (WÜNSCHE 1982) zentral werden kann. Der zwischenmenschliche Bewegungsdialog wird zum Brennpunkt der hier beabsichtigten anthropologischen Grundlegung einer (zukünftigen) sportpädagogischen Theorie der Leibesbeziehung. Dies genauer auszuführen, ist das Anliegen der vorliegenden Untersuchung.

In dem nun anstehenden Abschnitt geht es darum, die Dialogphilosophie Martin BUBERs in ihren Grundzügen darzulegen. Aufgrund der gebotenen Kürze zum ei-

---

[19] HAEFFNER gibt in bezug auf die von ihm behandelten „Grunddimensionen des menschlichen Seins“ (der Sprachlichkeit, Sozialität, Geschichtlichkeit und Leiblichkeit) den erforderlichen Hinweis darauf, daß sich „diese Dimensionen nicht real, sondern nur begrifflich - als Aspekte -

nen und weil dieses Unterfangen von anderen Autoren bereits mehrfach aus den unterschiedlichsten Intentionen heraus unternommen wurde.[20] Zum anderen beschränke ich mich bei meinen Darlegungen auf die für meine theoriebildenden Bemühungen als wesentlich erachteten dialogphilosophischen Ideen bzw. Kernaussagen BUBERs zur menschlichen Dialogik.[21] Die Charakterisierung der Buberschen Dialogvorstellungen ist, metaphorisch gesprochen, das Ergebnis der Rekapitulation meiner Studien über die dialogischen Schriften Martin BUBERs unter Verwendung meiner sportpädagogischen Lesebrille. Sie ist dementsprechend perspektivisch. Im wesentlichen sollen Überlegungen herausgestellt werden, die erkennen lassen, warum dem dialogischen Denken Martin BUBERs gerade in der heutigen Zeit höchstes sportpädagogisches Interesse zukommen kann.

Für das Verständnis der Ausführungen ist es ratsam, ihnen einige kontexterhellende personbezogene Bemerkungen und Aufschlüsse über die Person Martin BUBER voranzustellen. Eine detaillierte und umfassende biographische und wirkungsgeschichtliche Darstellung seines Lebens aufzuzeigen, erscheint im Hinblick auf die gestellte Thematik als nicht notwendig und ist daher mit den folgenden Ausführungen nicht beabsichtigt.[22] Stattdessen sollen - neben knappen Schilderungen biographischer Eckpunkte - Hinweise und Bemerkungen zum Werk Martin BUBERs getätigt werden, die nach meinem Dafürhalten das Verstehen der Buberschen dialogischen Denkart erleichtern und ein übergeordnetes Verständnis für seine Dialogphilosophie befördern können.

---

unterscheiden“ lassen und daß „sich ihre Unterscheidung selbst nicht von einem übergeordneten Prinzip ableiten läßt“ (1989, 39).

[20] Zusammenfassungen und pädagogische Interpretationen Buberschen Denkens finden sich u.a. in: GERNER (1974); RÖHRS (1979); WERNER (1988); KRONE (1993); LANWER-KOPPELIN/ VIERHEILIG (1996). Gesammelte Beiträge zur Buberforschung finden sich in: SCHILPP; P. A./FRIEDMAN (1963); BLOCH/GORDON (1983); SCHREY (1970) liefert mit seiner Untersuchung einen Einblick in verschiedene wissenschaftliche Theorien und philosophische Ansätze des 20. Jahrhunderts, die die Gemeinsamkeit besitzen, dialogische Grundlegungen bzw. Elemente oder Motive aufzuweisen. Mit der Arbeit von BLOCH (1977) findet sich eine aus meiner Sicht sehr bedeutsame philosophische Untersuchung der Buberschen Dialogik.

[21] Der von BUBER verwendete Begriff (menschliche) Dialogik stellt den terminologischen Versuch einer Zusammenfassung der besonderen menschlichen Beziehungsweisen und -erfordernisse dar, auf die er hinsichtlich der verschiedenen menschlichen Wirklichkeits- und Lebensbereiche mittels seiner philosophischen Schriften hinzuzeigen sucht.

[22] Siehe. hierzu u.a.: WEHR (1996), SCHAEDER (1972) und BUBER selbst (1960) Einen herausragenden Beitrag zum Verständnis von Martin Buber und seinem dialogphilosophischen Denken bietet die Biographie von seinem Schüler und Weggefährten Maurice FRIEDMAN (1999).

Der jüdische Denker Martin BUBER (1878-1965) verbringt den maßgeblichen Teil seiner Kindheit (1881 - 1892) infolge der Trennung seiner Eltern im Hause seiner wohlhabenden Großeltern im polnischen Lemberg (Lwow / Lemberg, damalige Hauptstadt Galiziens).[23] „Als Kind beherrschte er ohne Schwierigkeit die fünf Sprachen, die in seinem Großelternhaus oder um es herum gesprochen oder gelesen wurden: Hebräisch, Jiddisch, Polnisch, Deutsch und Französisch. Dazu lernte er in der Schule Latein und Griechisch. Späterhin gelangte er auch zu einer Beherrschung des Englischen und des Italienischen“ (GORDON 1983, 46). Die Hingezogenheit BUBERs zur Sprache und Sprachkenntnis erlaubt ein erstes übergeordnetes Verständnis für seine Gedankenwelt. Zudem sind in bezug auf seine geistige Entwicklung in dieser Zeit vor allem der Einfluß seines Großvaters, ein Philologe und Midrasch-Forscher, und erste Begegnungen mit der eigentümlichen ostjüdischen Volksfrömmigkeit, dem Chassidismus, prägend. Innerhalb seiner Studienzeit (1896 - 1904) und während der Zeit bis zum Ende des Ersten Weltkrieges gehören in der Hauptsache die intensive Auseinandersetzung mit der jüdischen Überlieferung, die Beschäftigung mit den mystischen Traditionen und die Sammlung und Interpretation chassidischer Erzählungen zu BUBERs Arbeitsschwerpunkten. Außerdem nimmt BUBER in erheblicher Weise zu Fragen der zionistischen Bewegung Stellung.

Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges vollzieht sich so etwas wie eine geistige Wende. BUBER setzt gewissermaßen von der ersten Hälfte seines Lebens und Schaffens, deren maßgeblichste Kennzeichung m.E. mit dem Begriff Mystik gegeben ist[24], in den zweiten Abschnitt seines Wirkens - und Lebens - über. Neben der Bibelübersetzung, gemeinsam mit Franz Rosenzweig, und der Erstellung bibelwissenschaftlicher Schriften macht er sich zwischen den beiden Weltkriegen ganz entscheidend für eine jüdische Volkserziehung und -bildung der deutschen Juden stark, die, bedingt durch das Nazi-Regime, auf herkömmlichem Weg nicht mehr zu realisieren ist. Im Gesamt betrachtet und etwas simplifizierend kann die Zeit von 1919 bis zu seinem Tod -1965 in Jerusalem - als BUBERs ‘dialogphilosophische Lebens-

[23] Nach der Entzweiung seiner Eltern verließ BUBERs Mutter das Haus. Eigenen Angaben zufolge sah er sie erst nach etwa 30 Jahren wieder (BUBER 1960, 6).

[24] s. MARCEL (1969, 70)

hälfte' angesehen werden.[25] BUBER steht der Nachwelt in erster Linie als ein Philosoph vor (KAUFMANN 1983, 28), der die existentielle menschliche Wirklichkeit im Hinblick auf die zwei prinzipiell in ihr möglichen Erfahrungsweisen zu differenzieren sucht - Dialogphilosophie. Den späteren Darlegungen zur Dialogphilosophie sei an dieser Stelle verständnishalber das folgende vorweggenommen: Ihre Grundauffassung besteht in der Überzeugung, der Mensch vereine, ontologisch gesehen, zwei miteinander verbundene Sphären der Beziehung (die unmittelbare und die mittelbare). In der unmittelbaren Beziehung, in der Ich-Du-Haltung zur Welt, wird dem Menschen diese in vergegenwärtigender unvermittelter Weise gewahr - „Ich-Du-Erfahrung" / „Duwelt". In der mittelbaren Beziehung, in der Ich-Es-Haltung zur Welt, steht der Mensch der Welt in der Weise der Subjekt-Objekt-Trennung distanziert gegenüber - „Ich-Es-Erfahrung" / „Eswelt" (siehe hierzu stellvertr. den ersten Teil von BUBERs Schrift „Ich und Du" (Wke I, 77-101/ DP, 7-38).

Die Bubersche Dialogik, die den hier erbrachten anthropologischen Grundlegungen als Leitkategorie zugrundeliegt, soll mit den folgenden Darlegungen verständlich gemacht werden. Der biographische Hintergrund für die 'Herauskristallisierung', für die Entwicklung des Buberschen Dialogdenkens, besteht maßgeblich aus dem von ihm erfaßten Zusammenhang einschneidender persönlicher Erfahrungen und eigener wichtiger Einsichten über den modernen Menschen. Unter den gesammelten Eindrücken der Zeit von 1912 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges sieht BUBER sich in die Pflicht genommen, den „Zusammenhang der damals gemachten Erfahrungen ins menschliche Denkgut einzufügen, aber nicht", gibt er zu verstehen, „als „meine" Erfahrungen, sondern als eine für andere und auch für andersartige Menschen gültige und wichtige Einsicht. Da ich aber keine Botschaft empfangen habe, die solcherweise weiterzugeben wäre, sondern nur eben Erfahrungen gemacht und Einsichten gewonnen habe, mußte meine Mitteilung eine philosophische sein, d.h. ich mußte das Einmalige und Wesenseinzige in >>Allgemeines<<, von jedem in seinem eigenen Dasein Auffindbares verwandeln, mußte das seinem Wesen nach Unbegriffliche in Begriffen, die (wenn auch zuweilen mit Schwierigkeiten) gehandhabt und übermittelt werden können, aussagen. Genauer: ich mußte aus dem Ich-Du und als Ich-Du Erfahrenen ein Es machen" (BUBER 1963 b, 589).

---

[25] BUBER verläßt Deutschland im März 1938, reist nach Palästina aus und lebt fortan in Jerusalem

Ganz wesentlich ist es BUBER mit seiner Dialogphilosophie um den Versuch bestellt, das vor der sprachlichen Mitteilbarkeit Liegende - die Erfahrung unmittelbarer Beziehung, die Du-Erfahrung - sprachlich mitzuteilen. Mensch und Welt stehen nach Bubers Auffassung im Widerspruch. Der Widerspruch zwischen Urdistanz und Beziehung ist fundamental und fordert seiner Ansicht nach ein dementsprechendes Widerspruchsdenken heraus. Das unbeirrbare Unterfangen BUBERs, die Möglichkeit der Du-Erfahrung in unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen des Menschen auszuweisen, sein Hinzeigen auf das dem Menschen prinzipiell mögliche unmittelbare Verhältnis zum Gegenüberstehenden, in das die Ratio nur in gebundener Form eingehen kann, wird ihm Ende des Ersten Weltkrieges zunehmend als seine zentrale Aufgabe deutlich. Bei der philosophischen (logisierenden) Bearbeitung seiner Erfahrungen kommt es ihm dabei darauf an,

> „daß das unentbehrliche Denkvermögen sein Amt nicht verkenne und sich nicht als der zuständige Empfänger gebärde. Es liegt ihm ob, das Überlogische, für das der Satz vom Widerspruch nicht gilt, zu logisieren, es liegt ihm ob, den inneren Widerspruch fernzuhalten; aber es darf der Konsistenz nichts von jener Wirklichkeit selber opfern, auf die hinzuzeigen die geschehene Erfahrung befahl“ (590).

Mit dem folgenden Teilabschnitt wird den Explikationen über das ’Grundgerüst’ und über Einzelheiten der Buberschen Dialogik eine knappe Schilderung der Vorstellungen darüber vorausgeschickt, wie sich aus der Sicht BUBERs die Krisis des modernen Menschen darstellt. Diese steht, wie gesagt, besonders mit den in der Zeit von 1912 bis 1919 gewonnenen Erfahrungen und Eindrücken in Zusammenhang. Aus dem Gewahrwerden dieser übergeordneten Problemsicht erwächst BUBERs dialogphilosophisches Gedankengut, sein Denken im Widerspruch - seine Dialogphilosophie.

2.1 Wider die Entwirklichung - Oder: Dem Menschen geben, was des Menschen ist

Das Leben des heutigen modernen Menschen befindet sich nach BUBER in einem steten Prozeß der Entwirklichung. Gemeint ist damit, in der Buberschen Terminologie bleibend, daß der einzelne Mensch zunehmend seltener aus der unmittelbaren

---

(WEHR 1992, 138).

Begegnung mit Anderem heraus lebt. Immer seltener„Du-Erfahrungen“, d.h. in immer geringerem Umfang, baut er unmittelbare Beziehungen zu seiner Lebenswelt auf. Um den Alltag bestreiten zu können, ist es in zunehmender Weise nicht mehr nötig, in unmittelbaren Kontakt zur Welt zu treten. Anteilig gesehen schwindet das unmittelbare Beziehungsverhältnis des Menschen zugunsten mittelbarer Beziehungen zu der Welt, in der er steht. Vor allen Dingen werden Beziehungen zwischen Menschen in wachsendem Maße auf vermittelte Weise vollzogen und nehmen vertrags- bzw. geschäftsähnlichen Charakter an. Zu viele Zusammenkünfte entstehen angesichts eines (vorher) ins Augenmerk genommenen Zweckes. Zunehmend möchte der Einzelne von vornherein etwas Bestimmtes von seinem jeweiligen Gegenüber haben, mit und durch den Anderen etwas Bestimmtes erreichen. Zwischenmenschliche Begegnungen - im Sinne der Buberschen Dialogik - geschehen daher in für ihn unzureichendem Maße. Ein übermäßiges bewußtes Zuschauertum und Benutzen (Instrumentalisieren) nimmt dem Leben die Unmittelbarkeit. Mehr und mehr zieht es der Einzelne vor, „die Wesen, die er auf seinem Lebensweg trifft, zu beobachten und zu gebrauchen, statt ihnen Seele und Tat zuzuwenden“ (BUBER 1993, 109). „Dem Wahrnehmen des Mitmenschen als einer - wenn auch zumeist recht mangelhaft entfalteten - Ganzheit, Einheit und Einzigkeit widerstrebt in unserer Zeit fast alles, was man als das spezifisch Moderne zu verstehen pflegt“, erklärt BUBER in seiner Schrift ‘Elemente des Zwischenmenschlichen’ (bereits) 1954.

> „In dieser Zeit“, so BUBER, seine personalistische Position darlegend, „herrscht ein analytisches, reduktives und ableitendes Blicken zwischen Mensch und Mensch vor. Es ist analytisch oder vielmehr pseudoanalytisch, da es das gesamte leibseelische Sein als zusammengesetzt und daher zergliederbar behandelt, nicht das sogenannte Unbewußte allein, daß einer relativen Objektivierung zugänglich ist, sondern auch den psychischen Strom selber, der in Wahrheit niemals als objektiv Bestehendes erfaßbar ist. Reduktiv ist das Blicken, weil es die aus der mikrokosmischen Fülle des Möglichen gespeiste Vielfältigkeit der Person auf schematisch überschaubare und überall wiederkehrende Strukturen zurückführen will. Und ableitend ist es, weil es vermeint, das Gewordensein eines Menschen, ja sein Werden, in genetische Formeln fassen und auch das dynamisch zentrale Individualprinzip dieses Werdens durch einen Allgemeinbegriff vertreten lassen zu dürfen“ (Wke I, 279 / DP, 284f.).

Die hieraus sich ergebende „>>Entzauberung<<“ der „Personhaftigkeit“ des Menschen ist BUBERs Ansicht nach durchaus wünschenswert, nicht aber die „radikale

Entgeheimnissung“, die dadurch „heute zwischen Mensch und Mensch“ hervorgerufen wird (Wke I, 279 / DP, 285).

Buber spricht hier über den modernen Menschen des 20. Jahrhunderts - maßgeblich aufgrund seiner Erfahrungen, die er in der ersten Hälfte dieses Zeitabschnittes gemacht hat. Die hier angeführten ersten Ausführungen über das Bubersche Dialogdenken erscheinen mir für das Verständnis und zur ‘Eröffnung’ der Darstellung seiner dialogphilosophischen Ideen als unentbehrlicher Vorspann. Der Versuch, in der Weise fortzufahren, daß mit der Nennung eines einzigen Schlag- oder ‘Hauptstichwortes’ die Krisis unseres Zeitalters, wie BUBER sie vernommen hat, angemessenen gekennzeichnet wird, ist sicher sehr gewagt. Der oben bereits verwendete Begriff der Entwirklichung erscheint mir jedoch für dieses Anliegen als stark genug. Mit ihm läßt sich für die Belange dieser Arbeit zusammenfassen, was BUBER als „das Problem des Menschen“ (s.o.) ausgewiesen hat.

Seiner Ansicht nach besteht es darin, daß dem Menschen in der von Wissenschaft und Technik bestimmten Welt des 20. Jahrhunderts zunehmend das spezifisch Menschliche am Menschen abhanden kommt. Das Menschliche an der menschlichen Wirklichkeit (ver)schwindet.[26] Die „Geschichte des Einzelnen und die Geschichte der Menschengattung“ stimmen für BUBER darin überein, daß in ihnen die Eswelt wuchert. Mit dem steten Anwachsen der Eswelt beginnt diese, BUBERs Ansicht nach, mehr und mehr über den Menschen zu herrschen. Die „fortschreitende Zunahme der Eswelt“[27] lenkt den Menschen davon ab, dialogische Beziehungen zu suchen, zu leben, die Duwelt aufzusuchen. Die Eswelt mit ihren vielen Spielformen vermittelter Beziehungsweisen hält den Menschen zu sehr in Atem. Sie lenkt ihn von Wesentlichem ab. Die übermäßige Flut der Esweltbezüge führt den Menschen zu einem gewissen oberflächlichen Genügen. Er ist, umgangssprachlich ausgedrückt, allzuoft mit bloßen Informationen abgefüllt, mit Informationen also, die die inhaltliche Seite etwaig bestehender zwischenmenschlicher Beziehungen kaum oder gar nicht betreffen und somit der Entfaltung der Dialogik wenig Raum zu deren Entfal-

---

[26] Ähnliche, jedoch nicht mit dialogphilosophischem Hintergrund versehene, kritische Gedanken hinsichtlich des ‘Verschwindens’ menschlicher Wirklichkeitsbestände finden sich, besonders aus sportpädagogischer Sicht interessanterweise, im derzeit geführten wissenschaftlichen und philosophischen Diskurs über die Vergessenheit bzw. das Verschwinden des Körpers innerhalb der Postmoderne-Diskussion wieder.

tung geben können.[28] Ein vermehrtes bzw. übermäßiges Erfahren und Gebrauchen der Eswelt steht für BUBER daher zumeist in Korrelation mit der „Minderung der Beziehungskraft des Menschen - der Kraft, vermöge deren allein der Mensch im Geist leben kann“.[29] Und im Zusammenhang hiermit steht die aus Buberscher Sicht unzureichende Berücksichtigung der Dialogik auf dem Gebiet der Erziehung und Bildung.

Schon lange vor der heutigen den Menschen im hohen Maße anfordernden elektronisch medialisierten (Kommunikations)Welt und unaufhörlichen Zeichenflut macht BUBER auf das „Problem des Menschen“ (Wke I, 307-408)[30] aufmerksam. „Ich kenne in der Geschichte keine so tiefgreifende und umfassende Krise wie die unsere“, gibt er kund, und „wenn ich unsere Krise auf eine Formel bringen soll, möchte ich sie die Krise des Vertrauens nennen“ (397). Heute steht, da die zwei hergebrachten Humanismen, der biblische und der griechische, nicht mehr tragen, „eine sich verlierende Menschheit“ (1108) vor der Aufgabe, nach einem neuen Humanismus zu suchen. Es geht um den Aufweis der Notwendigkeit, in unserer Zeit um einen „modernen gläubigen Humanismus“ ringen zu müssen.[31] Nach der Auffassung BUBERs ist es in diesem Zusammenhang nicht notwendig, daß dieser Humanismus „irgendein transzendentes Element“ enthält, da für ihn „das wahre humanum und die Glaubenserfahung in demselben Boden der Begegnung wurzeln“. Denn die „fundamentale Glaubenserfahrung selber darf als die höchste Steigerung der Wirklichkeit der Begegnung angesehen werden“ (BUBER 1993, 108f.).[32]

---

[27] BUBER Wke I, 102 / DP, 39

[28] Ein gutes Beispiel hierfür bietet derzeit das allerorts getätigte sogenannte Mailen über das Handy.

[29] BUBER Wke I, 103 / DP, 41

[30] Das gleichnamige Buch erscheint auf Hebräisch bereits 1943, auf Deutsch in ‘Dialogisches Leben’, Zürich 1947.

[31] Philosophen unserer Tage kommen zu Schlüssen, die in ähnliche Richtung weisen. So z.B. TOULMIN (1994, 280), wenn er die berechtigte Frage stellt, „ob wir wohl in der Zukunft die menschliche Weisheit der Renaissance wiedergewinnen können, ohne aber die Vorteile zu verlieren, die in den 300 Jahren der Herrschaft der Cartesischen Philosophie und der exakten Wissenschaften über das geistige Leben gewonnen worden sind“.

[32] Der Begegnungsbegriff ist im dialogischen Denken BUBERs zentral. Die Begegnung ist das Viatikum jeder (dialogischen) Beziehung. Unter den Erdenwesen ist nur dem Menschen die Möglichkeit zur (dialogischen) Begegnung eigen. Gemeint ist die prinzipielle menschliche „Fähigkeit, >>aus freien Stücken<<, also nicht wie das Tier aus Zwang seiner Nöte und Bedürfnisse, sondern aus dem Überfluß seiner Existenz mit jedem, dem er leiblich oder geistig begegnet, in unmittelba-

Das menschliche Problem des Vertrauens, das sich als die Folge geminderter „Beziehungskraft“ eingestellt hat, ist nach BUBER in unserer Zeit wesentlich durch zwei übergeordnete Faktoren „zur Reife“ gelangt (Wke I, 352). Der erste Faktor ist von „überwiegend soziologischer Art“, denn er betrifft das konkrete zwischenmenschliche Zusammenleben in der modernen Welt. Alte „organische Formen“ der Gemeinschaft wie die Familien, „Werk-Genossenschaften“, Dorf- und Stadtgemeinden, in die man hineingeboren wird und anschließend hineinwächst, „zersetzen sich innerlich“. Gründe für den „fortschreitende(n) Zerfall“ zwischenmenschlicher Bindungen innerhalb dieser Gemeinschaften sieht BUBER (Wke I, 329) vor allem in einem erneuten Gefühl der Hauslosigkeit, das den modernen Menschen überfallen hat und im Gegensatz zu zurückliegenden Phasen der Unbehaustheit nicht mehr in eine Epoche der „kosmologischen Sicherheit“ übergehen kann. Ein „Welthaus“ läßt sich „im kopernikanischen Raum“ nicht mehr bauen (Wke I, 332).

Ein „große(r) Sicherungsversuch“, wie er in der abendländischen Geistesgeschichte dreimal relativ erfolgreich vorgenommen werden konnte, kann nach der „politischen Freimachung des Menschen in der französischen Revolution“ BUBER zufolge nicht mehr gelingen.[33] Hierdurch steigert sich die menschliche Einsamkeit, die durch „geschäftige(s) Treiben nur betäubt und niedergehalten“ wird. Der Mensch fühlt, sieht sich allein(gelassen) und ausschließlich auf sich gestellt. Neue Gesellschaftsformen wie der Verein, die Partei, die Gewerkschaft u.ä., die die althergebrachten Gemeinschaftsformen mehr und mehr in den Hintergrund drängen, vermögen laut BUBER lediglich „kollektive Leidenschaften zu entzünden“ und können die „zerstörte Sicherheit“ nicht aufheben. „Wo immer der Mensch in die Stille, in die eigentliche Wirklichkeit seines Lebens einkehrt, da erfährt er die Tiefe der Einsamkeit, und in ihr erfährt er, mit dem Grund seines Daseins konfrontiert, die Tiefe der menschlichen Problematik“ (352).

---

ren Kontakt zu kommen“ (BUBER 1993, 107). Die dialogische Begegnung vollzieht sich innerhalb einer ‘intakten’ dialogischen Beziehung von Mal zu Mal, stellt deren akthafte Erfüllung dar und gewährleistet so ihren Fortbestand.

[33] Im ersten Teil des Buches „Das Problem des Menschen“ zeigt BUBER die Geistesgeschichte des Abendlandes in der Weise auf, daß er sie als einen dreimaligen Wechsel von einer Epoche der „Behaustheit“ zu einer Phase der „Unbehaustheit“ bzw. „Hauslosigkeit“ interpretiert. Der Übergang, der ‘Einzug’ in das jeweils neue „Welthaus“ geschah zunächst durch den „kosmologischen“ Sicherungsversuch Aristoteles’, dann durch den „theologischen“ des Thomas von Aquin und als drittes durch den „logologischen“ Hegels.

Mit diesen zentralen i.w.S. soziologischen Umständen steht der zweite Faktor in Zusammenhang. Er „kann als ein geistesgeschichtlicher oder besser seelengeschichtlicher bezeichnet werden“. Er ist durch einen eigentümlichen Grundverhalt der „modernen Krisis“ gekennzeichnet. BUBER bezeichnet ihn als das „Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken“ (Wke 353). Die Neuzeit ist im Bereich der Technik davon geprägt, daß die Maschinen den Menschen zunehmend in ihren Dienst nehmen. - Die Anpassung des menschlichen Arbeitstempos an die immer schneller werdenden ‘Kommunikationsmaschinen’ ist hierfür ein gutes Beispiel aus jüngster Zeit -. Im Bereich der Wirtschaft gelingt es nicht, im Hinblick auf Produktions- und Bedarfsplanungsaufgaben zu einer „vernünftigen Koordination“ zu gelangen. Und auf dem Sektor politischer Geschehnisse - in unermeßlicher Größenordnung bereits im Ersten Weltkrieg - erfährt der Mensch „mit immer größerem Schrecken“ das Ausgeliefertsein an entfesselte Mächte, die „alle menschlichen Zielsetzungen“ niederrennen und unfaßliche Vernichtung bringen (354).

Das besagte, von BUBER konstatierte, „Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken“ als Ausdruck entscheidender geistesgeschichtlicher Umbrüche in der Neuzeit erscheint mir vor dem Hintergrund moderner ‘Krisenschlagworte’ wie Atombombe, Holocaust, Gentechnik, BSE-Seuche, Massenarbeitslosigkeit, Atommüllendlagerung, Ozonloch ... keiner größeren Ausführungen bedürftig. BUBERs Einsichten zufolge (Wke I, 117-119) geraten die Werke des Menschen in wachsendem Maße in einen scheinbar nicht mehr zu kontrollierenden Selbstlauf. Und der Mensch verliert zusehends den Glauben daran, diesen Prozessen Einhalt gebieten zu können. Den Geschehnissen in der Welt, in seiner Welt (!), tritt der Mensch in der Weise gegenüber, daß er von deren für ihn unabänderlichen Ablauf überzeugt ist.

BUBERs Ansicht nach gewinnt der (einzelne) moderne Mensch zunehmend die Vorstellung oder Lebensauffassung davon, daß er nur noch eine untergeordnete Rolle im Weltgeschehen spiele, daß es auf ihn nicht mehr ankäme. Denn in einer mehr und mehr verzweckten und vermittelten Welt findet er zunehmend auch sich selbst nur noch verzweckt und vermittelt vor. Die Welt ohne Begegnung und ohne Gegenwart bzw. unmittelbare Beziehung faßt der Mensch fälschlicherweise als sein Verhängnis auf. Dieses Verhängnis besteht darin, zu vermeinen, es käme auf ihn, den Menschen, nicht mehr an, und eine ‘Umkehr’ zu anderen Lebensverhältnissen sei nicht möglich. So ist er „ins Unwirkliche verstrickt“, und das „entwirklichte Ich“

des heutigen Menschen verliert auf diesem Weg das Vertrauen in die prinzipielle Möglichkeit zur Abänderung dieser Verhältnisse. Dadurch gehört entscheidend die Erfahrung der Unfreiheit zum Grundbestand menschlicher Alltagserfahrungen im 20. Jahrhundert. Der Mensch wird entmenschlicht, indem man ihm die Freiheit zur Verantwortung seines Tuns und Unterlassens für die Welt, in der er steht, nimmt, bzw. er sich diese - schicksalsergeben - nehmen läßt. In dialogphilosophischer Denkart und Sprache erweist sich die Entmenschlichung des Menschen als Folge der zeitgeschichtlich bedingten Vernachlässigung einer Möglichkeit menschlichen Seins - der Möglichkeit zu unmittelbarer Erfahrung. Dies ist der „Grundverhalt im Leben jedes Menschen“ und zugleich eine „vernachlässigte, verdunkelte Urwirklichkeit“, auf die BUBER in seinen dialogischen Schriften hinzuzeigen sucht (BUBER 1963 b, 592).

Mit der an dieser Stelle zu beendenden Problemsicht BUBERs auf die moderne Krisensituation darf nicht die Notwendigkeit geschlußfolgert werden, ihn in die Reihe derjenigen Denker einzuordnen müssen, die eine grundsätzlich skeptische und negative Geschichtsauffassung vertreten. Zu dieser Position gelangt BUBER m.E. trotz - oder gerade wegen?! - der in seinen dialogphilosophischen Schriften vehement zur Sprache kommenden Kritik an Verabsolutierungen wissenschaftlicher Rationalität in humanwissenschaftlichen Zusammenhängen nicht. „Das einzige, was dem Menschen zum Verhängnis werden kann“, so gibt er zu verstehen, „ist der Glaube an das Verhängnis (Wke I, 116f. / DP, 60). [...] Der Glaube an das Verhängnis ist ein Irrglaube von Anbeginn“ (Wke I, 117 / DP, 60).

Der Entwirklichung menschlicher Lebenswirklichkeit, der Vernachlässigung bzw. der Vergessenheit unmittelbarer Weltbeziehung - sie stellt BUBERs Dialogvorstellungen gemäß die entscheidende menschliche Entwicklungsinstanz dar - kann, aus den dialogphilosophischen Grundüberzeugungen BUBERs heraus betrachtet, entgegengetreten werden. Die Suche nach menschenfreundlichen und das heißt vor allem vertrauenerweckenden Lebensverhältnissen erscheint BUBER aus ethischer und pädagogischer Sicht geboten. In diesem Zusammenhang stehen dementsprechend seine pädagogischen Ideen zu einer dialogischen Erziehung. „Soll die Menschenwelt eine menschliche Welt sein, so muß Unmittelbarkeit zwischen den Menschen walten [...] Und wie in allem, so müssen auch hier die institutionelle und die erzieherische Einwirkung einander ergänzen. Das heimliche Verlangen des Menschen nach einem

Leben in gegenseitiger Bestätigung muß durch Erziehung entfaltet werden, aber es müssen auch die äußeren Bedingungen geschaffen werden, deren es bedarf, um seine Erfüllung zu finden“ (BUBER 1993, 77f.). Die Antwort auf die Frage nach einer dem menschlichen Dasein zuträglichen Lebensgestaltung bzw. Lebensführung in einer menschenunfreundlich gewordenen Zeit liegt für BUBER im Hinweis auf die unbedingte Notwendigkeit dialogischer Beziehungen zwischen den Menschen, m.a.W.: sie liegt in der je und je gelebten Verwirklichung des „dialogischen Prinzips“ in einem gemeinschaftsdienlichen Leben eines jeden Menschen.

Um im Laufe der Arbeit dem Leser zunehmend genauer und umfassender die pädagogische Bedeutung des dialogischen Denkens BUBERs (auch) für den Zweck sportpädagogischer Theoriebildung erkennbar werden zu lassen, wird es im folgenden darum gehen müssen, die Kernbestände Buberscher Dialogik aufzuzeigen. BUBERs dialogphilosophisches Denken (dialogisches Prinzip), das im gesamt als ein sprachlich eigentümlich geäußertes philosophisch-anthropologisches und in Teilen ontologisches Verstehensmodell menschlicher Lebenswirklichkeit aufgefaßt werden darf, kann jedoch nicht in aller Ausführlichkeit und in allen Einzelheiten ausgebreitet werden. Der dementsprechende Umfang einer solchen Darlegung erscheint für das hier vorherrschende Interesse, leib- und dialoganthropologische Grundlagen für den Partnerkontaktsport vorlegen zu wollen, als unverhältnismäßig groß. Stattdessen ist es m.E. an dieser Stelle für den beabsichtigten Zweck als ausreichend anzusehen, ein ‘begriffliches Grundgerüst’ Buberscher Dialogik aufzustellen, das es erlaubt, dem in den nachstehenden Teilabschnitten der Arbeit aufgezeigten Gedankengang folgen zu können.

2.2 Grundpositionen Buberscher Dialogphilosophie

Wie oben bereits andeutungsweise erwähnt, weist die Wirklichkeit des Menschen gemäß dialogphilosophischer Anschauungen eine dialogische Struktur auf. D.h., ontologisch gesehen, geht BUBERs Dialogphilosophie von einer dialogischen Wesenheit des Menschen aus. Der Mensch steht in einem Doppelverhältnis zu allem Seienden.[34] Diese ontologische Annahme über den Menschen steht im Zusammen-

[34] In BUBERs philosophisch-anthropologischen Beitrag „Urdistanz und Beziehung“ (Wke I, 409-423), erstmals 1950 erschienen, wird dieses Doppelverhältnis, die Zweiheit der menschlichen

hang mit der hinter der Buberschen Dialogik liegenden philosophisch-anthropologischen Denkart. Die dialogische Wesenheit des Menschen wird vorausgesetzt bzw. gesetzt, und mittels der Schilderung ontologischer Sachverhalte und der Darstellung philosophisch-anthropologischer Analysen auf diese menschliche Wirklichkeit hingezeigt (s. BLOCH 1977, 17f.).

Als allgemeiner maßgeblicher Grundzug philosophisch-anthropologischer Untersuchungen ist das Ungenügen an bzw. die Unzufriedenheit mit der Aufteilung der Wirklichkeit in res extensa und res cogitans zu nennen. Wissenschaftliches Arbeiten allein auf empirische Gegenständlichkeit und logisch-wissenschaftstheoretischer Reflexion, auf synthetisch-empirische und philosophisch-analytische Urteile zu beschränken, so gibt HAEFFNER (1989, 11f.; 1980, 223f.) zu verstehen, hat den Verzicht auf Aussagen über den Menschen zur Folge. Der normative Aspekt der vorliegenden Arbeit besteht darin, aufgrund des hier vertretenen sportpädagogischen Interesses auf das Postulieren der dialogischen Wesenheit des Menschen nicht nur nicht zu verzichten, sondern diese zum zentralen Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen. Mit diesem Ansatz werden keine skeptischen Töne angestimmt. Die Bubersche Dialogphilosophie traut prinzipiell jedem Menschen die Verwirklichung seiner dialogischen Wesenheit zu und entspricht dabei dem Gebot zu Toleranz, als daß es BUBER nie darum bestellt ist, eine systematisch geschlossene Lehre abzuliefern, die es anschließend in monologisierender Weise zu vertreten bzw. zu verteidigen gilt. Buber weist auf die „Du-Erfahrung“ innerhalb unterschiedlicher menschlicher Wirklichkeiten und auf ihre Bedeutung für das menschliche (Zusammen)Leben hin (s. BUBER 1963 b, 592f.).

2.2.1 Die konstitutive Bedeutung der Duwelt für das Menschwerden

Es bedarf zunächst einer kurzen Erläuterung der in der Teilüberschrift vorgenommenen Begriffsverwendung „Menschwerden“[35], um im Anschluß daran mit der Darlegung der Buberschen Dialogik beginnen zu können. Die Vorstellung von (individuellem) Menschwerden führt zu einem befremdlichen widersprüchlichen Gedanken.

Haltung zur Welt, in prägnanter Form zum Ausdruck gebracht. [Erweitert um einen editorischen Anhang mit ergänzenden Texten ist dieser Beitrag (in 4., verbesserter Auflage) 1978 herausgegeben worden]

Wie kann ein lebendiger Mensch von Fleisch und Blut erst Mensch werden (müssen)? Ist sein Menschsein nicht schon durch sein Dasein gegeben? - Ja und Nein! Es entspricht der philosophisch-anthropologischen Perspektive, davon auszugehen, daß der Mensch das, was er ist, erst werden muß.[36] Die Konsequenz aus diesem Gegensatz ist, daß sich (philosophische) Anthropologie und Ontologie ständig in einem gegenseitigen Wechselverhältnis zueinander ausbilden (s. HAEFFNER 1989, 20-23; 1980, 222-224). „Der Weg von der (operativ verstandenen) Reflexion zum denkenden Subjekt und von diesem zum leibhaft lebenden Menschen kommt nicht ohne die Idee des Seins und somit (nicht; Anm. L.G.) ohne Ontologie aus“ (HAEFFNER 1980, 223).[37] Dabei wird Sein als „Vollzug von Selbigkeit in Andersheit“ verstanden (222). Zur Erläuterung des hier zugrundegelegten philosophisch-anthropologischen Seinsverständnisses kann mit HAEFFNER (1989) weiter ausgeführt werden: „Ein Seiendes nun, das sein Sein im Vollzug einer Beziehungseinheit hat, in der es selbst und jeweils Anderes für es als getrennte Einheiten heraustreten, wollen wir >>Subjekt<< nennen. Oder kürzer: Ein >>Subjekt<< ist ein Seiendes, das sich zu sich selbst verhält, indem es sich zu Anderem verhält“ (27).

Aus diesen Überlegungen ergibt sich die für anthropologische Bemühungen notwendige kritische Anmerkung, „daß auch die gelungenste Anthropologie und die vollkommenste Ontologie nur ein Bild oder die fragmentarische Rekonstruktion eines Originals bieten können, das uns niemals unmittelbar zu Gesicht kommen kann, weil wir dabei sind, es zu sein“ (HAEFFNER 1980, 225). Dieses Eingeständnis stellt sich allerdings aus pädagogischer Perspektive, die gemeinhin den ganzen Menschen nicht aus dem Auge verlieren will, als eine gewisse erleichternde Befreiung dar, da hiermit indirekt zum Ausdruck kommt, daß sich streng wissenschaftlich erarbeitete, abschließende definitorische Aussagen über den Menschen aus philosophisch-anthropologischer Sicht verbieten, wobei zu bedenken ist, daß bei ‘Zulassung’ solcher Aussagen Pädagogik letztlich überflüssig wäre.

---

[35] s. z.B. BUBER (1978, 20 / Wke I, 416)

[36] In diesem Zusammenhang ist für die philosophisch-anthropologische Disziplin das Fragen nach menschlichen Abhängigkeiten und Freiheiten gegenüber leiblichen (natürlichen) und umweltlichen (kulturellen) Gegebenheiten ein zentrales Thema (vergl. LORENZ 1990, 3-25).

[37] Die Einfügung in diesem Zitat erfolgt aufgrund der undeutlichen Formulierungsweise HAEFFNERs an dieser Stelle.

Auf den ersten Blick scheint sich das Bubersche Postulat von der dialogischen Wesenheit des Menschen vor dem Hintergrund der oben gegebenen anthropologischen Bestimmung des Subjekts nicht abzuheben. Die ‘Hauptidee’ dialogphilosophischen Denkens geht jedoch darüber hinaus.[38] Sie liegt auf dem soeben geschilderten Sachverhalt nur auf. So stellen BUBERs philosophische Ideen über die menschliche Dialogik nicht die in eine andere sprachliche Form gegossene Beschreibung eines akthaften Einheitsvollzuges dar, in dem „ein >>Subjekt<<“ - hier nun der Mensch - als „ein Seiendes [...] sich zu sich selbst verhält, indem es sich zu Anderem verhält“ (s.o.). Dieser anthropologische Grundverhalt ist mit der Vorstellung von der dialogischen Wesenheit des Menschen nicht gemeint. Er steht ihr auch nicht entgegen, sondern er kann, wie dem Sinne nach bereits gesagt, als Ausgangspunkt des Dialogdenkens veranschlagt werden. Im Mittelpunkt des dialogischen Denkens steht nicht das Subjekt als solches, sondern das Beziehungsverhältnis, die Beziehungswirklichkeit des einen - jeweils einmaligen - Menschen zu Anderen und Anderem. Dabei wird davon ausgegangen, daß das reale Verhältnis des Menschen zu Anderem und Anderen ein doppeltes Verhältnis, eine spezifische Zweiheit ist, daß der Mensch in abwechselnder Weise der Welt (dem Anderen) in einem Ich-Du-Verhältnis oder einem Ich-Es-Verhältnis (s.u.) gegenüberstehen kann. „Das Seiende ist dem Menschen entweder Gegenüber oder Gegenstand“, so BUBER (Wke I, 537).

> „In dieser Zwiefalt des Verhältnisses zum Seienden - Begegnung und Betrachtung - baut sich das Menschenwesen auf. Dies sind nicht zwei Erscheinungsformen, sondern die zwei Grundarten des Daseins mit dem Seienden. Das Kind, das seine Mutter anruft, und das Kind, das sich seine Mutter ansieht, in genauerer Beispielgebung: das Kind, das die Mutter stumm, durch nichts anderes als durch sein In-ihre-Augen-sehen, anspricht, und dasselbe Kind, das etwas an der Mutter wie irgendein anderes Objekt in Augenschein nimmt, zeigen die Zwiefalt an, in der der Mensch steht und besteht“ (537f.).

Diese Zweiheit des menschlichen Verhältnisses zur Welt ist der zentrale Ausgangspunkt der Buberschen Philosophie. Von dieser Dualität ausgehend erklärt sich das Menschwerden nach dem (dialogischen) „Prinzip des Menschseins“. Es gestaltet

---

[38] Die Dialogphilosophie, die sich zwischen den beiden Weltkriegen in Deutschland konstituierte, nimmt mit BUBER als ihrem maßgeblichen Vertreter, auch mit Ferdinand Ebner und Franz Rosenzweig ihren Ausgang. Zum Kreis bedeutender dialogphilosophischer Denker gehören neben anderen auch Eugen Rosenstock und der französische Philosoph und Dramatiker Gabriel Marcel (s. „Zur Geschichte des dialogischen Prinzips“ in: Wke I, 291-305 / DP, 299-320).

sich in der Weise einer „doppelten Bewegung“. BUBER nennt die erste Bewegung die „Urdistanzierung“ und die zweite das „In-Beziehungtreten“ (BUBER 1978, 11 / Wke I, 412). Der Mensch steht dem Seienden (Dingen und Menschen z.B.) in der „fundamentalen Tatsächlichkeit der Urdistanz“ gegenüber. Er kann grundsätzlich zum Distanzierten in der Urdistanz bleiben, oder diese anerkennen und zum „Distanzierten wesentlich in Beziehung“ kommen, also den „Distanzierungsakt selber mit dem Willen zur Beziehung“ füllen bzw. den „Beziehungsakt vollziehen“ (BUBER 1978, 19 / Wke I, 416).

Die Dualität der Bewegungen ist allerdings nicht im Sinne eines „zeitlichen Aufeinanderfolgens zu verstehen“, denn „es ist kein Einer-Welt-Gegenübersein denkbar, das nicht auch schon ein Zu-ihr-als-Welt-sich-Verhalten, und das heißt, der Umriß eines Beziehungsverhaltens wäre“ (BUBER 1978, 15 / Wke I, 414). Die erste Bewegung bildet die Voraussetzung der zweiten, „- nicht die Herkunft, sondern die Voraussetzung“. Die Begebenheit der Urdistanz bietet den Raum, die Möglichkeit, zum Beziehungsakt. Ob und wann und wie sich der Beziehungsakt, die zweite Bewegung im menschlichen Doppelverhältnis zur Welt, ereignet, läßt sich nicht mehr vom Distanzierungsakt her bestimmen. Die Überwindung der Urdistanz zur Einheit geschieht durch den menschlichen „Willen zur Beziehung“ in „Momenten und Gestalten der Gnade“ (BUBER 1978, 19 / Wke I, 416) .[39]

In den sog. Schriften zum dialogischen Prinzip[40], und hier besonders in „Ich und Du“, dem Grundstein Buberscher Dialogphilosophie, schreibt BUBER in sprachlich eigentümlicher Weise über das Doppelverhältnis des Menschen zur Welt. Dieser ontologische Sachverhalt menschlicher Wesensbeziehungen wird in seinem dialogphilosophischen Gesamtwerk im Hinblick auf unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche differenziert. Nach BUBER ist die „Haltung des Menschen“ zur Welt „zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte“, die er zu sprechen vermag. „Die Grund-

---

[39] „An diesem Punkte setzt die eigentliche Geschichte des Geistes, eben als Geschichte, ein, die ihren ewigen Ursprung im Maße des Anteils der zweiten Bewegung an den Kundgebungen der ersten, in den Maßen des Aufeinander-zu-wirkens, des Gegeneinanderwirkens und des Zusammenwirkens beider hat“ (BUBER 1978, 18f. / Wke I, 415f.).

[40] Namentlich sind unter dem dialogischen Prinzip die Schriften „Ich und Du“ als die bekannteste, weil BUBERs Dialogphilosophie ‘urhebend’, „Zwiesprache“, „Die Frage an den Einzelnen“, „Ele-mente des Zwischenmenschlichen“ und als Nachwort „Zur Geschichte des dialogischen Prinzips“ zusammengefaßt (s. DP).

worte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du“. Das andere „Grundwort“ hingegen ist das „Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann“. Ein „Ich an sich“ gibt es nach dem dialogischen Prinzip nicht, sondern nur das „Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es“. Das jeweilige Ich wird mitgesprochen, wenn „Du“ oder “Es“ gesprochen wird. Entscheidend ist der Gedanke, daß der Mensch die „Grundworte“ mit seinem Wesen spricht und daß das Grundwort „Ich-Du“ vom Menschen „nur mit dem ganzen Wesen“, das Grundwort „Ich-Es“ allerdings „nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden kann“ (Wke I, 79f. / DP, 7f.).[41]

BUBER spricht in seinem Werk (u.a.) auch vom „Dusagen“ und meint damit das Sprechen des Grundwortes „Ich-Du“, analog dazu ist unter „Essagen“ das Sprechen des Grundwortes „Ich-Es“ zu verstehen. Andere Synonyme für das Grundwort „Ich-Du“ sind u.a. die Termini „Ich-Du-Verhältnis“, „Du-Beziehung“ und „Duwelt“. Für das Grundwort „Ich-Es“ gebraucht BUBER analog die Begriffe „Ich-Es-Verhältnis“ und „Eswelt“. Mit der Verwendung derartiger begrifflicher Ergänzungen und Abwandlungen zur Beschreibung der menschlichen Dialogik - BUBERs Repertoire eigentümlicher und einprägsamer Begriffsschöpfungen ist hiermit noch nicht zu einem Ende gelangt - läßt sich die grundsätzlich zwiefältige Haltung des Menschen zur Welt unterscheiden und die konstitutive Bedeutung der Duwelt für das Menschwerden des Menschen besser herausstellen. Von außerordentlicher Wichtigkeit für ein sachgemäßes Verständnis der grundsätzlichen Buberschen Unterscheidung zwischen den zwei Grundworten, die seiner Auffassung nach jeder Mensch prinzipiell sprechen kann, erscheint mir der Hinweis darauf, daß BUBER mit den Grundworten das Einnehmen einer Haltung zur Welt versteht.

Dieses Einnehmen einer Haltung enthält einen aktiven Anteil auf seiten des Menschen, wodurch sich nach BUBERs Ansicht die Schlußfolgerung ergibt, daß der Mensch nicht in permanenter Weise eine Haltung, eine ‘Stellungnahme’ zur Welt einnimmt bzw. einnehmen kann. BUBER hält das „menschliche >>Innenleben<< im allgemeinen, und innerhalb seiner das menschliche Denken insbesondere, keines-

---

[41] Bei BUBER ist das Ich des Grundwortes Ich-Du als Person und das Ich des Grundwortes Ich-Es als (Denk)Subjekt zu verstehen (BLOCH 1977, 22). Besonders in ‘Ich und Du’ bezeichnet

wegs für ausschließlich“ aus den beiden Grundworten zusammengefügt. Hingegen ist er der Auffassung, „daß, wenn der Mensch sich zur >>Welt<< oder überhaupt zum Anderen stellt, wenn er eine >>Haltung<< einnimmt, wenn er >>ein Grundwort spricht<<, es entweder das eine oder das andere ist“, womit dann entweder das Ich des Grundwortes Ich-Es oder das Ich des Grundwortes Ich-Du „aktualisiert“ wird. BUBER meint auf keinen Fall, „daß das Leben des Menschen oder auch nur sein >>Innenleben<< eine Kontinuität solcher Haltungen, solchen >>Sprechens<<, solcher Aktualisierungen darstelle“ (BUBER 1963 b, 591).

Der Mensch steht im „Ich-Es-Verhältnis“ der Welt distanziert gegenüber, er betrachtet bzw. vergegenständlicht sie. Die Dinge und Menschen etwa sind ihm Objekte seines Wahrnehmens, Denkens und Handelns. Die „Eswelt“ wird vom Menschen erlebt, d.h. Eigenschaften der angetroffenen Gegenstände und Wesen in ihr werden von ihm vielfältig benutzt bzw. erfahren. Zustände, die das Gebrauchen des Angetroffenen herbeiführt oder vermittelt, werden von ihm erlebt. So spricht der Mensch das Grundwort „Ich-Es“. Anders, wenn der Mensch im „Ich-Du-Verhältnis“ zur Welt steht. Jetzt sagt er Du zu ihr, er tritt mit seinem ganzen Wesen zu ihr in Beziehung, die Welt ist ihm nicht (mehr) Objekt, sondern sie wird ihm Subjekt, genauer: sie wird ihm zu einem Du. In dem Augenblick, in dem von ihm das Grundwort „Ich-Du“ gesprochen wird, „stiftet“ sich die dialogische Beziehung zur Welt. In dieser „Duwelt“, in die er nun eingetreten ist, ist ihm sein ‘Gegenüber’, zu dem er in Beziehung getreten ist, zu dem er Du gesagt hat, gegenwärtig. Der Mensch steht nun im Grundwort „Ich-Du“, er ist, befindet sich, in der „Duwelt“. In ihr kann es im Gegensatz zur „Eswelt“ keinen „Zusammenhang im Raum und in der Zeit“ geben kann. Denn die ich-es-hafte Situation mit einem ihm gegenüberseienden ‘Gegenstand’ ist Gegenwart, Unmittelbarkeit geworden, der Eintritt in die unmittelbare Beziehung hat sich vollzogen (Wke I, 79-86 / DP, 7-17; Wke I, 146 / DP; 101).

Wie bereits in Kapitel 2.1 zur Problematik der Entmenschlichung andeutungsweise erkennbar geworden ist, spricht BUBER dem unmittelbaren Beziehungsgeschehen, der Duwelt, die vornehmlichste Bedeutung in der Entwicklung des Menschen zum Menschen zu. Indem der Mensch imstande ist, zu einem ihm gegenüber Seiendem dusagen zu können, um dann in Beziehung zu diesem Du zu stehen, verwirk-

---

BUBER den im Ich-Es-Verhältnis stehenden Menschen als „Eigenwesen“ (s.u.).

licht er sich - als Mensch zum Menschen. Im akthaften Moment des Dusagens wird dem Menschen das ihm gegenüber Seiende zum Du. Das ihm gegenüber Stehende, das Gegenstehende, wird Gegenwart. Er tritt aus der Eswelt in eine Duwelt. Mit dem vielzitierten, oft schlagwortartig verwendeten Satz „der Mensch wird am Du zum Ich“ (Wke I, 97 / DP, 32) weist BUBER auf diese maßgebliche konstitutive Entwicklungsinstanz, auf die Duwelt, hin. Mit jedem Eintreten des Menschen in dialogische Beziehungen verwirklicht der Mensch sein Menschwerden. Innerhalb der menschlichen Grundsituation, der Welt in der sog. Subjekt-Objekt-Spaltung gegenüber zu stehen (Ich-Es-Verhältnis / Urdistanz, s.o.) wird das Du, die prinzipielle und dem Menschen gegebene Möglichkeit zur unmittelbaren Beziehung, d.h. die zeitweise Überwindung bzw. Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, zur konstitutiven Kraft des Menschwerdens (Duwelt).

Exkurs:

Alle bisherigen Ausführungen zur Dialogik des Menschen betreffen den sog. erwachsenen, ich-haft gewordenen Menschen. Gemäß den Buberschen Anschauungen über die ontogenetische Entwicklung des Menschen (zum Menschen) befindet sich jeder Mensch in der Zeit seines kindlichen Entwicklungsabschnittes in einer vorichhaften Phase. Im Gegensatz zum Erwachsenen, der Mal um Mal aus der Urdistanz heraus in die (dialogische) Beziehung hineingeht, tritt das Kind nicht in Beziehung zur Welt, sondern das Kind ist in Beziehung. „Im Anfang“, so BUBER, „ist die Beziehung“ (Wke I, 90 / DP, 22). Die Weise eines Kindes, in der Welt zu sein, bzw. der Welt gegenüberzustehen, ist laut BUBER ein permanentes ursprüngliches Streben nach Beziehung. Im Hinblick auf die „Ursprünglichkeit des Beziehungsstrebens“ äußert Buber, daß sie sich „schon auf der frühesten, dumpfsten Stufe“ zeigt (Wke I, 95 / DP, 30f.).

> „Ehe Einzelnes wahrgenommen werden kann, stoßen die blöden Blicke in den ungeklärten Raum, einem Unbestimmten entgegen; und zu Zeiten, wo ersichtlich kein Begehren nach Nahrung besteht, allem Anschein nach zwecklos suchen, greifen die weichen Handentwürfe in die leere Luft, einem Unbestimmten entgegen. Mag man dies immerhin animalisch nennen, es ist nichts damit begriffen. Denn eben diese Blicke werden nach langen Proben auf einer roten Tapetenarabeske haften bleiben und sich nicht losmachen, bis die Rotseele sich ihnen aufgetan hat; eben diese Be-

> wegung wird an einem zottigen Spielbären ihre sinnliche Form und Bestimmtheit gewinnen und eines vollständigen Körpers liebevoll und unvergeßlich innewerden; beides nicht Erfahrung eines Gegenstandes, sondern Auseinandersetzung mit einem - freilich nur in der >>Phantasie<< - lebendig wirkenden Gegenüber. (Diese >>Phantasie<< ist aber durchaus keine >>Allbeseelung<<; sie ist der Trieb, sich alles zum Du zu machen, der Trieb zur Allbeziehung, der, wo ihm kein lebendig wirkendes Gegenüber, sondern dessen bloßes Abbild oder Symbol gegeben ist, das lebendige Wirken aus der eigenen Fülle ergänzt). Noch ertönen kleine, ungegliederte Laute sinnlos und beharrlich ins Nichts; aber eben sie werden eines Tags, unversehens, zum Gespräch geworden sein, womit wohl? vielleicht mit dem brodelnden Teekessel, aber zum Gespräch. Manche Regung, die Reflex heißt, ist eine feste Kelle im Weltbau der Person“ (Wke I, 95 f. / DP, 30f.).

Für Buber verhält es sich nicht in der Weise,

> „daß das Kind erst einen Gegenstand wahrnähme, dann etwa sich dazu in Beziehung setzte; sondern das Beziehungsstreben ist das erste, die ausgewölbte Hand, in die sich das Gegenüber schmiegt; die Beziehung zu diesem, eine wortlose Vorgestalt des Dusagens, das zweite; das Dingwerden aber ein spätes Produkt, aus der Zerscheidung der Urerlebnisse, der Trennung der verbundenen Partner hervorgegangen - wie das Ich-werden. Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; das eingeborene Du“ (Wke I, 96 / DP, 31).

Bisher ist auf die Duwelt vornehmlich in der Weise eingegangen worden, daß sie sich dem Menschen in seinem akthaften Geschehen auftun kann und daß sie für die Entfaltung des Menschlichen eine wesentliche / konstituierende Bedeutung hat. Mit den nachstehenden Ausführungen soll die Bubersche Dialogik des Menschen eingehender erläutert werden, um zu einem klareren Verständnisses des Grundwortes Ich-Du, der Duwelt, zu gelangen, wie sie nach den Vorstellungen BUBERs mit der Eswelt zusammenhängt und wie sie sich über die Dauer darstellt. In einem ersten Schritt ist es hierzu m.E. ratsam, auf die für das Verständnis der Buberschen Dialogphilosophie hilfreiche Unterscheidung zwischen Beziehung und Begegnung aufmerksam zu machen.

2.2.2 Dialog: gegenseitige Beziehung in der Sphäre des Zwischenmenschlichen

Der Sache nach setzt jede Dialogform, wie jede andere Form der Beziehung, das Vorhandensein zweier Partner, Gruppen o.ä. voraus. Durch gegenseitige Ansprache,

durch gegenseitiges Frage- und Antwortgeben, ereignet sich zwischen den Partnern ein Dialog. Dem obigen Abschnitt über die Dualität der menschlichen Haltung zur Welt gemäß muß nach dialogischer Denkweise jedoch zwischen einem Dialog, der der Eswelt zugehörig ist, von einem Dialog, der der Duwelt zugeordnet werden kann, unterschieden werden. Der der Eswelt zuzuschreibende scheinbare Dialog versteht sich aus dialogphilosophischer Sicht als monologische Kommunikationsform, als Monolog des einen und des anderen - ein gegenseitig aneinander vollzogener in Dialogform ‘verkleideter’ Monolog. Denn die bloße Anwesenheit zweier Dialogpartner ergibt noch nicht den aus dialogphilosophischer Sicht gemeinten und gesuchten Dialog.

Entscheidend ist für BUBER der „Geist in seiner menschlichen Kundgebung“. Dieser ist für ihn „Antwort des Menschen an sein Du. Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer, Antwort an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du. [...] Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest. [...] Vermöge seiner Beziehungskraft allein vermag der Mensch im Geist zu leben“ (Wke I, 103 / DP, 41). Den ‘dialogischen Dialog’ kennzeichnet das gegenseitige, d.h. von beiden Partnern vollführte Antwortgeben an das „aus dem Geheimnis ansprechende Du“, das jeweils von den sich gegenüber stehenden Partnern ‘gesprochen’ wird. „Beziehung ist Gegenseitigkeit“ (Wke I, 88 / DP, 19).

Der Mensch gewahrt ein Du, es ist ihm gegenüber und der Mensch geht in unmittelbare Beziehung zu diesem Du.

> „So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem. Wie denn eine Aktion des ganzen Wesens, als die Aufhebung aller Teilhandlungen und somit aller (nur in deren Grenzhaftigkeit gegründeter) Handlungsempfindungen, der Passion ähnlich werden muß. Das ist die Tätigkeit des ganz gewordenen Menschen, die man das Nichttun genannt hat, wo sich nichts Einzelnes mehr, nichts Teilhaftes mehr am Menschen regt, also auch nichts von ihm in die Welt eingreift; wo der ganze, in seiner Ganzheit geschlossene, in seiner Ganzheit ruhende Mensch wirkt; wo der Mensch eine wirkende Ganzheit geworden ist“ (Wke I, 129 / DP, 78). „Jede wirkliche Beziehung in der Welt vollzieht sich im Wechsel von Aktualität und Latenz, jedes geeinzelte Du muß sich zum Es verpuppen, um wieder neu sich zu beflügeln“ (Wke I, 145 / DP, 101).

Die Realisation eines Dialoges im dialogphilosophischen Sinne ist akthaft und von unbestimmter Dauer, oft blitzt das Dialogische / die dialogische Beziehung nur für einen kurzen Augenblick auf, um im gleichen Atemzug wieder zu ersterben. Ein erneutes Anheben dialogischer Beziehungsgeschehnisse durch das akthafte Dusagen, mit dem sich eine bereits existierende, jedoch bis zu diesem Zeitpunkt in der Phase der Latenz sich befindende dialogische Beziehung aktualisiert, sowie das erstmalige Erstehen dialogischer Beziehungsvorgänge durch das 'gesprochene' Du, nennt BUBER (dialogische) „Begegnung". Nicht selten bleibt es bei einem einzigen kurzen Begegnungsereignis, einem Du-moment. - Auch innerhalb einer bereits bestehenden dialogischen Beziehung kann dies so geschehen -. Die „Begegnung", die Realisation der Beziehung, ist nicht selten nur von momenthafter Dauer, der Dialog / die Beziehung bricht ab, kaum daß er / sie begonnen hat. Doch aus der ersten Begegnung heraus kann eine dialogische Beziehung erwachsen, die sich für die Zeit ihres dauerhafteren Bestehens fortwährend im Wechsel von „Aktualität und Latenz" vollzieht, sich von Mal zu Mal durch das Ereignis der Begegnung aktualisiert. „Jede wirkliche Beziehung in der Welt vollzieht sich im Wechsel von Aktualität und Latenz, jedes geeinzelte Du muß sich zum Es verpuppen, um wieder neu sich zu beflügeln" (Wke I, 145 / DP, 101).

BUBER unterscheidet drei Lebensbezüge, drei „Sphären", in denen sich für den Menschen die „Welt der Beziehung baut" (Wke I, 146 / DP, 103). Diese Wirklichkeitsbereiche sind nach BUBER das Leben des Menschen mit der Natur, mit anderen Menschen und mit den „geistigen Wesenheiten".[42] Innerhalb der drei verschiedenen „Sphären" gestaltet sich die Begegnung und Beziehung mit der Natur (von BUBER weiter aufgegliedert in Dinge und Tiere) in anderer Weise als im Leben des Menschen mit den „geistigen Wesenheiten".[43] Beide Beziehungssphären unterscheiden sich wiederum vom Leben des Menschen mit dem Menschen. Das auf Gegenseitigkeit, auf „faktisch umfangende Wechselseitigkeit", beruhende Ich-Du-Verhältnis

---

[42] „In jeder Sphäre, in jedem Beziehungsakt, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das ewige (Du; Anm. L.G.) an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise, alle Sphären sind in ihm beschlossen, es in keiner" (Wke I, 147 / DP, 103)

[43] BUBER versteht hierunter - im Hinblick auf den glaubenden Menschen - auch dessen Verkehr mit Gott. „Der Verbundene" bringt „Gottes Wirklichkeit eine menschliche entgegen" (Wke I, 148 / DP 105).

haftet im Leben mit der Natur an der „Schwelle zur Sprache“, im Leben mit den „geistigen Wesenheiten“ offenbart sich die sich aktualisierende dialogische Beziehung „sprachlos, aber sprachzeugend“. Im Bereich der Zwischenmenschlichkeit ist die Gegenseitigkeit jedoch „offenbar und sprachgestaltig“. Hier kann das Du empfangen und gegeben werden.

Aus diesem Grunde ist die Beziehung des Menschen zum Menschen nach BUBER „ausgezeichnet“. Sie ist ihm das „eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott“. Im Leben mit dem Menschen begegnet das „sprachgeformte Wort seiner Antwort. Nur hier geht das Grundwort gleichgestaltig hin und wider, in einer Zunge sind das (Grundwort; Anm. L.G.) der Ansprache und das der Entgegnung. [...] Die Beziehungsmomente sind hier, und nur hier, verbunden durch das Element der Sprache, in das sie eingetaucht sind“. Daher ist die Beziehung zum Menschen das „Hauptportal“, gibt BUBER zu verstehen, in dessen „umfangende Öffnung die beiden Seitenpforten (gemeint sind die zwei anderen menschlichen Beziehungssphären; Anm. L.G.) eingehen“. Zu dieser Auffassung über die Priorität der zwischenmenschlichen Beziehung gelangt BUBER, weil seinem Erkennen nach nur in der zwischenmenschlichen Beziehung „wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil“ wird.[44]

Nach BUBER findet der ‘dialogische Dialog’ stets zwischen zwei Dialogpartnern statt. Der zwischen den Partnern sich begebende Dialog stellt innerhalb seines dialogphilosophischen Denkens den zentralen Gegenstand seiner Überlegungen, den entscheidenden Dreh- und Angelpunkt seiner dialogischen Schriften dar. Entsprechend der unterschiedlichen menschlichen Beziehungssphären, in die sich der Mensch prinzipiell hineinbegeben kann (s.o.), sind dialogische Beziehungsvorgänge nicht ausschließlich zwischen Mensch und Mensch ‘anzutreffen’. Doch das o.g. „Hauptportal“, die Beziehung / das Beziehungsverhalten des Menschen zu anderen Menschen, ist auch für die Zwecke des hier verfolgten sportpädagogischen theoriebildenden Vorhabens zum Partnerkontaktsport verständlicherweise die maßgebliche menschliche Beziehungswelt.

Allen Buberschen dialogphilosophischen Untersuchungen und Interpretationen über die Aktualisierung der zwischenmenschlichen Beziehungswirklichkeit ist ge-

---

[44] Wke I, 81; 146-148 u. 161-170 / DP, 10; 103-105 u. 123-136

mein, daß sie in gewisser Weise vom (psychischen) Innenleben und von einem etwaigen kausalen sozialbedingten Bestimmtsein der jeweiligen Dialogpartner in der jeweiligen Dialogsituation absehen, das heißt, selbige Bedingtheiten in den Hintergrund stellen und stattdessen das Hauptaugenmerk auf das, was zwischen ihnen ist, legen. BUBER geht es in seiner Dialogik vornehmlich um das Dritte, welches sich der Möglichkeit nach zwischen zwei Partnern ergeben kann. Bildlich formuliert: Maßgeblich ist es BUBER um das B zwischen A und C bestellt, da die sich aktualisierende dialogische Beziehung ein Begebnis ist, das seinen Ort des Erstehens und (wieder) Vergehens im „Zwischen", in der „Sphäre des Zwischen", hat.[45] Und für BUBER ist die „Krisis des (modernen; Anm. L.G.) Menschen" vornehmlich als eine „Krisis des Zwischen" (Wke I, 275 / DP, 280) ersichtlich geworden.

Dem bisher Gesagten ist zu entnehmen, daß BUBER - seinem biblischen Menschenbild entsprechend - die Welt nicht unabhängig vom Menschen betrachtet. Die menschliche Erfahrung der Zugehörigkeit zur Welt, die Erfahrung des Menschen, Teil der Welt zu sein, ist für BUBER zugleich die Erfahrung, der Welt gegenüberzustehen. In der Eswelt steht der Mensch auch dem anderen Menschen in der (erkenntnistheoretischen) Subjekt-Objekt-Zuordnung gegenüber. Doch die (individuelle) Entwicklung des Menschen, in der ständig sowohl Abgrenzung bewirkende Individuationsprozesse als auch Einbindung herstellende Sozialisationsprozesse ablaufen, ist nach BUBER ein Der-Welt-Gegenüberstehen, in dem sich das „Zwischenmenschliche" auftun kann. Menschen untereinander sind sich nicht ausschließlich einander wechselseitig Erkennende und Zu-erkennende, denn sie können sich im „Bereich des Zwischenmenschlichen" begegnen (vergl. Wke I, 267-289 / DP, 269-298).

Mit der „Sphäre des Zwischenmenschlichen" meint BUBER „lediglich aktuale Ereignisse zwischen Menschen, sei es voll gegenseitige, sei es solche, die sich unmittelbar zu gegenseitigen zu steigern oder zu ergänzen geeignet sind; denn", so BUBER, „die Partizipation beider Partner ist prinzipiell unerläßlich. Die Sphäre des Zwischenmenschlichen ist die des Einander-gegenüber; ihre Entfaltung nennen wir

---

[45] An eine naive bzw. allzu wörtlich genommene lokale Bestimmung darf bei den dialogischen Begriffsverwendungen „Zwischen", „Sphäre des Zwischen" usw. selbstverständlicherweise nicht gedacht werden.

das Dialogische“ (Wke I, 272 / DP, 275).[46] Das Dialogische, d.h. die Bereitschaft zum Gegenüber, zum Du, auszugehen bzw. zu ihm in Beziehung zu treten - verbunden mit der prinzipiellen Möglichkeit, dann in der Beziehung zum Du stehen zu können - kann nach BUBER nicht primär (sozial)psychologisch verstanden werden. Mitmenschliche Verbundenheit im Sinne BUBERs ist ein „ontologischer und anthropologischer Sachverhalt“, und darf mit „gebräuchlichen psychologischen Kategorien und Praktiken“ nicht verwechselt werden (SCHORB 1958, 79f.).[47]

BUBER differenziert die Sphäre des Zwischenmenschlichen im Hinblick auf die Frage, welche Partner sich innerhalb dieser Sphäre zum Dialog, zur dialogischen Beziehung, bereit- und einfinden. Je nach ihrer Konstellation findet sich innerhalb der dialogischen Beziehung eine andere nur ihr zugehörige bestimmte „Art der Realisation“ (Wke I, 167 / DP, l31). BUBER meint hiermit die „Umfassungserfahrung“, eine dialogische „Erfahrung der Gegenseite“ (Wke I, 802). Mit der die konkrete Situation auslöschenden Empathie darf die „Umfassung“ nicht verwechselt werden. Bezüglich dieser für BUBER sehr gewichtigen Abgrenzung gibt er zu verstehen:

> „Einfühlung bedeutet, wenn irgend etwas, mit dem eigenen Gefühl in die dynamische Struktur eines Gegenstandes, einer Säule, eines Kristalls, eines Baumastes, wohl auch einer animalischen oder menschlichen Kreatur, zu schlüpfen und sie gleichsam von innen abzulaufen, die Formung und Bewegtheit des Gegenstandes mit den eigenen Muskelempfindungen verstehend; sich hinweg und hinein zu >>versetzen<<. Sie bedeutet somit Ausschaltung der eigenen Konkretheit, Verlöschen der gelebten Situation, Aufgehen der Wirklichkeit, an der man teilhat, in purer Ästhetik. Umfassung ist das Gegenteil: Erweiterung der eigenen Konkretheit, Erfüllung der gelebten Situation, vollkommene Präsenz der Wirklichkeit, an der man teilhat. Ihre Elemente sind: erstens ein irgendwie geartetes Verhältnis zweier Personen zueinander, zweitens ein von beiden gemeinsam erfahrener Vorgang, an dem jedenfalls eine der beiden tätig partizipiert; drittens das Faktum, daß diese eine Person den gemeinsamen Vorgang, ohne ir-

---

[46] Ergänzend hierzu BUBER 1963 b, 609f.: „Als Sphäre des Zwischenmenschlichen bezeichne ich nicht das Verhältnis der menschlichen Person zu ihrem Mitmenschen überhaupt, sondern die Aktualisierungen dieses Verhältnisses. Das Zwischenmenschliche ist etwas, was sich jeweils zwischen zwei Menschen begibt; damit es sich aber je und je begeben könne, damit echte Begegnungen geschehen und immer wieder geschehen, muß dem Menschen das Du zum Mitmenschen innewohnen“.

[47] Für die Erziehung bedeutet dies, daß BUBER mit dem, was er zu sagen hat, den „Mitteln psychologischen Verstehens und Erschließens“ nicht ‘den Kampf ansagt’. Diese Mittel ermöglichen es nach seiner Ansicht oft erst, den Schüler „bis an die Schwelle der mitmenschlichen Gegenseitigkeit“ heranführen zu können. Sie sind unabdingbares „Rüstzeug“ für den Erzieher, können jedoch nie dialogische erzieherische Verhältnisse hervorbringen (SCHORB 1958, 80).

> gend etwas von der gefühlten Realität ihres eigenen Tätigseins einzubüßen, zugleich von der anderen aus erlebt“ (Wke I, 802).

Und ein Verhältnis zwischen zwei Personen, das „in geringerem oder höherem Maß von dem Element der Umfassung bestimmt ist“, nennt BUBER „ein dialogisches“ (802).

Die menschliche „Person erscheint“ nach BUBERs dialogphilosophischer Auffassung, „indem sie zu anderen Personen in Beziehung tritt“. Die Person lebt vom Grundwort Ich-Du her. Und „wer in der Beziehung steht, nimmt an einer Wirklichkeit teil, das heißt: an einem Sein, das nicht bloß an ihm und nicht bloß außer ihm ist“. Für BUBER ist alle menschliche Wirklichkeit „ein Wirken“, an dem der Mensch teilnimmt, ohne es sich „eignen zu können“, denn „wo keine (dialogische; Anm. L.G.) Teilnahme ist, ist keine Wirklichkeit. Wo Selbstzueignung ist, ist keine Wirklichkeit“ (Wke I, 120 / DP, 65f.). In Abgrenzung zum „Eigenwesen“ - das ist der im Grundwort Ich-Es stehende Mensch - wird sich die Person „ihrer selbst als ein am Sein Teilnehmenden, als eines Mitseienden, und so als eines Seienden bewußt“. Hingegen wird sich das „Eigenwesen“ seiner selbst als eines So-und-nicht-anders-seienden bewußt“. Sagt die Person: „>>Ich bin<<“, so „das Eigenwesen: >>So bin ich<<“. Indem sich das „Eigenwesen“ auf diese Weise „gegen andere absetzt, entfernt es sich vom Sein“ (Wke I, 121 / DP, 66).[48]

Es sind nach Buber (Wke I, 803-806) drei „Hauptgestaltungen des dialogischen Verhältnisses“ (804) zwischen zwei Menschen zu unterscheiden. Als Unterscheidungskriterium führt BUBER die Art der Umfassung in den jeweils unterschiedlichen Verhältnissen zwischen zwei Personen an. Es handelt sich dabei um die Frage, ob sich die den drei Beziehungsformen jeweils zugehörigen Umfassungserfahrungen ein- oder wechselseitig, außerdem abstrakt oder in konkreter Weise vollziehen. Im einzelnen handelt es sich bei den drei Gestaltungsformen dialogischer Beziehungen zum einen um die Freundschaft, zum anderen um die Erziehung und als drittes um das verbale Gespräch. In dialogischen Freundschaften finden sich konkrete und gegenseitige Umfassungserfahrungen. Jedes dialogische erzieherische Verhältnis hat

---

[48] Hieran anschließend bemerkt BUBER folgendes: „Damit soll nicht gesagt sein, daß die Person ihr Sondersein, ihr Anderssein irgend >>aufgäbe<<; es ist ihr an ihr nur nicht Blickpunkt, nur eben da, nur eben die notwendige und sinnvolle Fassung des Seins. Das Eigenwesen dagegen

seinen „Grund in der konkreten, aber einseitigen Umfassungserfahrung“ (804). In Gesprächssituationen, sehr deutlich z.B. in Streitgesprächen oder Disputen, können sich gegenseitige, aber abstrakte „Umfassungen“ ereignen.

Im Hinblick auf die Besonderheit der Einseitigkeit der Umfassung innerhalb des erzieherischen Verhältnisses gibt BUBER zu verstehen, daß kein anderes Verhältnis so wie das erzieherische „sein inneres Leben aus dem Element der Umfassung“ heraus gewinnt. „Kein anderes aber ist wie dieses darin völlig auf die Einseitigkeit hingewiesen und büßt mit ihr sein eigenes Wesen ein“ (Wke I, 803f.).

Zur „vollen Mutualität“ kann /darf sich das erzieherische dialogische Verhältnis nicht entfalten: Der Erziehende begegnet zwar dem (von ihm) Zuerziehenden als „seinem Partner in einer bipolaren Situation“. Statt daß er ihn als eine „bloße Summe von Eigenschaften, Strebungen und Hemmungen“ betrachtet, umfaßt er ihn. Er wird „seiner als einer Ganzheit inne“ und bejaht sie. Darauf, ihn in seiner „Aktualität“ und in seiner „Potentialität“ zu meinen, kommt es an. „Damit seine Einwirkung auf ihn eine einheitlich sinnvolle sei, muß er diese Situation jeweils nicht bloß von seinem eigenen Ende aus, sondern auch von dem seines Gegenüber aus in all ihren Momenten erleben; er muß die Art der Realisation üben, die ich Umfassung nenne“, so BUBER (Wke I, 166f. / DP, 130f.). Würde allerdings seinerseits der Zuerziehende die „Umfassung“ innerhalb der erzieherischen Beziehung üben, sich also anschicken, „den Anteil des Erziehers an der gemeinsamen Situation“ zu gewahren, dann endet entweder das besondere erzieherische Verhältnis oder es mündet in eine andere Art der (dialogischen) Beziehung, in die einer Freundschaft, ein. - „Jedes Ich-Du-Verhältnis innerhalb einer Beziehung, die sich als ein zielhaftes Wirken des einen Teils auf den anderen spezifiziert, besteht kraft einer Mutualität, der es auferlegt ist, keine volle zu werden“ (Wke I, 168 / DP, 132). Dieser Umstand macht für BUBER die Dialogik in der Erziehung, wie in allen anderen ‘helfenden Tätigkeiten (dem zielgerichteten Bemühen des Arztes, des Therapeuten oder Seelsorgers bspw.), aus.

---

schlemmt an seinem Sondersein; vielmehr zumeist an der Fiktion seines Sonderseins, die es sich zurechtgemacht hat“ (Wke I, 121 / DP, 66f.).

2.2.3 Dialogische Erziehung und Selbsterziehung

Bei der dialogischen Erziehung - Erziehung im Sinne der erzieherischen Vorstellungen Buberscher Dialogphilosophie - ist davon auszugehen, daß der Erziehende den Educanden erreichen kann. „Das erzieherische Verhältnis ist ein rein dialogisches“ (Wke I, 803). Dialogische Erziehung fußt auf einer dialogischen Beziehung zwischen dem Erziehenden und dem Zuerziehenden, zwischen der erzieherisch wirkenden und der Erziehung empfangenden Person.[49] Dabei ist der Grund allen erzieherischen Handelns das dem Menschen „eingeborene Du“ (s.o.). In seiner Schrift „Über das Erzieherische“ spricht BUBER, ohne dabei etwas anderes oder etwas Gegensätzliches meinen zu wollen, nicht von dem dem Menschen einwohnenden „eingeborenen Du“ als dem „Apriorie der Beziehung“[50], sondern von dem menschlichen „Trieb nach Verbundenheit“ (Wke I, 792 / 1986, 20). [51]

Um der Entwirklichung des Menschen zu entgehen bzw. zu entgegnen, darf sich Erziehung BUBERs Auffassung zufolge nicht auf die Beförderung dessen beschränken, was er den „Urhebertrieb“ (Wke I, 789) nennt. Der „Urhebertrieb“, der unbedingte Wille des Menschen, Subjekt eines Herstellungs- oder (auch) Zerstörungsprozesses, eines „Produktionsvorgangs“ (789), zu sein, ist für das Anliegen dialogischer Erziehung unentbehrlich. Allerdings darf sich dialogische Erziehung nicht allein auf die „Ausbildung des Urhebertriebs“ gründen, denn das „Viatikum des Lebens“, die „Erfahrung des Dusagens“ wird auf diese Weise nicht gelernt.[52] Beschränkt sich eine erzieherisch wirkende Person auf das Arrangieren von Gelegenheiten, die es erlauben, dem „Urhebertrieb“ nachzugehen, würde sie eine „neue, schmerzliche Vereinsamung der Menschen bereiten“ helfen (792), denn „der Mensch als Urheber ist ein-

---

[49] „Person ist durch und durch Einmaligkeit, also Anderssein allem gegenüber“ (Wke I, 461).

[50] Wke I, 96 / DP, 31

[51] In seiner Schrift „Über das Erzieherische“ verwendet BUBER den Begriff „Trieb nach Verbundenheit“ synonym für den in den anderen Schriften zumeist verwendeten Terminus „das eingeborene Du“ bzw. "das Apriori der Beziehung“. Die unterschiedlichen Begriffsverwendungen weisen, wie gesagt, nicht auf einen Gegensatz hin. Unverkennbar hierbei ist jedoch das sprachliche Ringen Bubers bei dem Bemühen, die Dialogik des Menschen zu formulieren.

[52] Für die menschliche Entwicklung sind Vorgänge des (Er-)Schaffens und des Vernichtens BUBERs Ansicht nach von großer Relevanz, denn durch eigene Handlung entsteht, was zuvor noch nicht gegeben war (Wke I, 789). Den Urhebertrieb zu befördern ist Voraussetzung einer dialogischen Erziehung, aber eben nur Voraussetzung. Denn auf diesem Wege wird das „Objektsein der Welt von innen her“ gelernt, „aber ihr Subjektsein, ihr Ichsagen nicht, als auch ihr Dusagen nicht“ (792).

sam. Ganz unverbunden steht er im hallenden Raum seiner Taten“ (791). Die menschliche Möglichkeit der Erfahrung des Dusagens erklärt sich nicht durch den menschlichen „Urhebertrieb“ bzw. die Entfaltung oder Freimachung schöpferischer Kräfte, sondern, wie gesagt, durch den von BUBER so genannten „Trieb nach Verbundenheit“. Gemeint ist damit das „Verlangen, daß die Welt uns gegenwärtige Person werde, die zu uns ausgeht wie wir zu ihr, die uns erwählt wie wir sie, die sich in uns bestätigt, wie wir in ihr“ (792). Unmittelbar diesem Zitat nachstehend heißt es weiter:

> „Das Kind, das, halbgeschlossener Augen daliegend, mit ausgespannter Seele harrt, daß die Mutter es anspreche, - das Geheimnis seines Willens geht auf anderes als darauf, einen Menschen zu genießen (oder zu beherrschen), aber auch als darauf, von sich aus etwas zu tun; es geht darauf, im Angesicht der einsamen Nacht, die hinterm Fenster sich breitet und einzudringen droht, die Verbundenheit zu erfahren“ (Wke I, 792).

Den dialogphilosophischen Erziehungsvorstellungen BUBERs gemäß muß Erziehung in Verbundenheit geschehen. „Verbundenheit“ umfaßt „Aufgeschlossen- und Einbezogensein; Freiheit in der Erziehung, das ist Verbundenwerdenkönnen“, die Freiheit, sich zu binden, sich verbinden zu lassen. „Zwang in der Erziehung, das ist das Nichtverbundensein, das ist Geducktheit und Aufgelehntheit“ (Wke I, 795).

Mit dieser Idee eines menschlichen Triebes der Verbundenheit, der in jedem Menschen existent ist, zeigt BUBER für den Wirklichkeits- und Lebensbereich Erziehung den allgemeinen zentralen ontologischen Grundbestand an, der für seine Dialogphilosophie insgesamt bestimmend ist, nämlich daß der Mensch existentiell auf dialogische Beziehungen angewiesen ist. Für BUBER gilt ausnahmslos jeder Mensch als ein der personalen, dialogischen Erziehung bedürftiges, würdiges und fähiges Wesen / Subjekt. Aus der „Welt der Verbundenheit“ tun sich die „aufbauenden Kräfte der Welt“ auf. Und „es sind ewig die gleichen“ aufbauenden Kräfte, zu deren Organ sich der Erziehende zunächst und immer wieder von neuem selbst erziehen muß (Wke I, 807). In bezug auf diese (seine) pädagogischen Äußerungen stellt BUBER die rhetorische Frage, ob damit „das >>Prinzip<< der Erziehung, als ihre Norm und feste Maxime“ gegeben ist und antwortet unmittelbar im Anschluß:

> „Nein; nur das principium ihrer Wirklichkeit, der Anfang ihrer Wirklichkeit, - wo immer sie anfängt. Eine Norm und feste Maxime der Erziehung gibt es nicht und hat es nie gegeben. Was man so nennt, war stets nur die Norm einer Kultur, einer Gesellschaft, einer Kirche, eines Zeitalters, der,

> wie alle gebundene Regung und Haltung des Geistes, auch die Erziehung hörig war und die sie in ihre Sprache übertrug. [...] Erst [...] im Zerfall der überlieferten Bindungen, im kreisenden Wirbel der Freiheit ersteht die personhafte Verantwortung, die zuletzt mit ihrer Entscheidungslast keiner Kirche, keiner Gesellschaft, keiner Kultur mehr sich anlehnen kann, die einsame im Angesicht des Seienden“ (Wke I, 807).

In eben dieser Verantwortung sieht BUBER den Erzieher der modernen Zeit, in der die überlieferten Bindungen zerfallen sind, stehen. „Zu einer >>Stellungnahme, die den unbedingt geltenden Werten einen Vorzug vor allen anderen Werten im Handeln gibt<<, ist der Mensch, für den es keine unbedingt geltenden Werte [...] im universalen Sinne gibt, nicht zu erziehen. Aber er ist dazu zu erziehen, überhaupt erst wieder zu einer wirklichen Stellungnahme gelangen zu wollen“ (Wke I, 825). Für BUBER ist (spätestens nach dem 1. Weltkrieg) jedwede Erziehung zu einem sittlichen Charakter - im Sinne der Kantschen Tradition - hinfällig geworden (vergl. Wke I, 821-832). Stattdessen ist es seiner Überzeugung nach die Aufgabe des Erziehers, eine „Auslese der wirkenden Welt“ herbeizuführen und voranzutreiben. Diese Auslese geschieht seiner Überzeugung nach einzig und allein durch „Selbsterziehung“, in der es dem erzieherisch Wirkenden - gerade auch um seiner eigenen Wesensentwicklung / Menschwerdung, (s.o.) willen - darum bestellt ist, die „aufbauenden Kräfte der Welt“ aus der Welt zu „lesen und in sich zu ziehen“ (Wke I, 806f.). Der in der Verantwortung zur Erziehung stehende und daher auch zur Selbsterziehung aufgerufene Mensch „sammelt die aufbauenden Kräfte der Welt ein. In sich selber, in seinem welterfüllten Selbst scheidet er, lehnt ab und bestätigt“ (Wke I, 807).

Selbsterziehung ist nach BUBER Einübung in eine offene, immer wieder dusagende Haltung der Welt gegenüber, die an sich selbst gerichtete ‘Aufforderung’ zu einer dialogischen Lebensführung. Das Dusagen dem Educanden, der Welt (der „Natur und Gesellschaft“) und den ausgewählten Bildungsgegenständen gegenüber, ist seine selbsterzieherische Aufgabe. Die durch eine dialogische Lebensführung gewonnenen „aufbauenden Kräfte“ lebt der Erzieher seinen ihm überantworteten Educanden gegenüber von mal zu mal in erzieherischen Situationen, des Unterrichts bspw., dar (Wke I, 793f.). Sie erfahren so einen Menschen, der sich selbst erzieht, da er einer Welt - letztlich der einen gemeinsamen Welt - gegenüber beziehungsbereit und -fähig ist.

Der Begriff der Bildung wird von BUBER letztlich ebenfalls im Sinne dialogischer Selbsterziehung verwendet. Das Bildungsgeschehen beruht für ihn darauf, daß die sich bildende Person mit von ihr anerkannten allgemeingültigen Bildern konfrontiert. „Die Zeiten, die Bildung haben“, bemerkt BUBER im Jahre 1928 in geschichtlich-retrospektiver Weise, „sind Zeiten, wo ein allgemeingültiges Menschenbild über den Köpfen der Menschen steht. Das Aufschauen zu diesen unsichtbaren und doch in der Einbildung aller Einzelnen lebendigen Bildern macht das Leben der Bildung aus; ihr Nachbilden aus der Materie der Person ist das Bilden, das Menschenbilden“ (1993, 190f.). BUBER sieht in diesem Zusammenhang den aufkommenden existentiellen Zweifel des Menschen im 20. Jahrhundert gegenüber der „Bedeutung des geschichtlichen Erfolges“ (192). BUBER ist es mit seiner Dialogik nicht um den „auswertbaren, registrierbaren Erfolg“ bestellt. Der geschichtliche Erfolg wird vom „typischen modernen abendländischen Menschen“ angestrebt, indem er sich bestimmte „Zwecke“, Vorstellungen bzw. Bilder, „setzt“ und diese dann monologhaft „durchsetzt“ (192).

Doch „aller geschichtlicher Erfolg“ ist für BUBER „Scheinerfolg“, denn er „bedeutet Verzicht auf die Verwirklichung“ (193). Es ist hingegen so: „Nicht die Realisierung, sondern die verkappte, die eben durch den Erfolg verhüllte oder maskierte Nichtrealisierung, das ist das Wesen des geschichtlichen Erfolges. Dem steht gegenüber die Änderung des Menschen im Nichterfolg, die Änderung des Menschen dadurch, daß man wirkt, ohne einzugreifen“ (BUBER 1993, 193). Das „Nachbilden aus der Materie der Person, das Menschenbilden“ (s.o.) ist Selbsterziehung, ein lebenslanger persönlicher Prozeß, in dem auf die dialogische Verwirklichung, die Umfassungserfahrung, nicht verzichtet wird.

„Selbsterziehung“ geschieht nach BUBER nicht dadurch, daß „einer sich mit sich selber, sondern dadurch allein, daß er, wissend um was es geht, sich mit der Welt befaßt“ (Wke I, 806). Dabei konstituiert sich das jeweilige dialogische erzieherische Verhältnis in der erzieherischen Absicht, dem Zuerziehenden Vertrauen zu geben. „Vertrauen, Vertrauen zur Welt, weil es diesen Menschen gibt - das ist das innerlichste Werk des erzieherischen Verhältnisses. Weil es diesen Menschen gibt, kann der Widersinn nicht die wahre Wahrheit sein, so hart er einen bedrängt“, so BUBER (Wke I, 803). Hiermit ist ein Vertrauen darin gemeint, daß es dem Zuerziehenden - wie dem Erzieher - prinzipiell möglich ist und immer sein wird, dem „Trieb nach

Verbundenheit“ folgend in dialogische Beziehungen zur Welt - vornehmlich in Beziehungen zu anderen Menschen (s.o.) - eintreten zu dürfen und zu können, um durch die Erfüllung dialogischer Beziehungen Bestätigung im So- und Anderssein zu erfahren. Denn:

> „In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des anderen eine Gegenwart haben. Die menschliche Person bedarf der Bestätigung, weil der Mensch als Mensch ihrer bedarf. Das Tier braucht nicht bestätigt zu werden, denn es ist was es ist, unfraglich. Anders der Mensch: aus dem Gattungsbereich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins“ (Wke I, 423).

Exkurs:

Besonders der Zusammenhang von Erziehung und Selbsterziehung, wie er in den pädagogischen Ideen BUBERs aufgefaßt wird, läßt die der Buberschen Dialogphilosophie inhärente religiöse Thematik bzw. Problematik erkennbar werden. Eine religiöse Dimension im Leben jedes Menschen ist für BUBER unbestreitbar. RÖHRS (1979, 9) bspw. gibt zu verstehen, daß bei BUBER „die religiöse Problematik immer wieder in die ethische und von dort in die umgreifendere pädagogische Fragestellung“ einmündet. KRONE (1993, 30) zeigt diesbezüglich darauf hin, daß BUBERs Dialogphilosophie, seine Pädagogik und seine pädagogische Ethik „letztlich religiös fundiert“ sind und ihren „Grund und ihr Ziel im Religiösen“ haben. Daher erscheint auf den ersten Blick der Rekurs auf das (pädagogische) Denken BUBERs als äußerst ‘brisant’ bzw. gewagt. Jedoch weisen bei genauerem Hinsehen derartige Bedenken meiner Erkenntnis nach auf ein Scheinproblem hin. BUBERs Versuch, mit seiner Dialogphilosophie „das Faktum Mensch zu erklären“ (Wke I, 1112), stellt sich eigenen Angaben zufolge als ein Philosophieren dar, das „wesentlich ein anthropologisches“ Philosophieren ist (Wke I, 1113). Die dem Menschen prinzipiell mögliche Du-Erfahrung ist als eine Glaubenserfahrung keine theologische, sondern eine menschliche. BUBER sah sich, wie er sagt, „nicht befähigt noch auch befugt, so oder so von Gott zu lehren“. Trotzdem konnte er „nie außer acht lassen, daß er, der Mensch, Gott gegenüber lebt“ (Wke I, 1112). Dabei erschien es ihm jedoch ebensowenig richtig, „Gott selber“ (sein Wirken in und an der Welt) an irgendeinem Punkt seiner Erklärungen einzubeziehen, noch das ihm „unanzweifelbare Wirken Gottes in

der Geschichte aus ihr herauszulösen“ und zum Gegenstand seiner Betrachtungen zu machen. Mit anderen Worten: Aus der Sicht BUBERs ist es völlig absurd, etwas Geeinzeltes, einen speziellen Vorgang bzw. ein beschreibbares Geschehen, mit dem Wirken Gottes erklären zu wollen. Von daher kennt er „keine theologische Anthropologie in diesem Sinne“, sondern nur eine philosophische. Doch auch „nicht vom Sein“ war für BUBER in seinem Denken und Lehren zu handeln, „sondern einzig von dem menschlichen Doppelverhältnis zum Sein“. Dieser „Grundverhalt im Leben jedes Menschen mit allem Seienden“ wird in der modernen Zeit kaum beachtet. Daher mußte er seiner Ansicht nach „in den Grundfesten des Daseins aufgezeigt werden“ (Wke I, 1112f.).[53]

2.3 Die Dialogphilosophie Bubers in der Sportwissenschaft

Berufungen auf Aussagen bzw. Inhalte aus dem dialogphilosophischen Werk Martin BUBERs lassen sich auf dem Gebiet der Sportwissenschaft nur vereinzelt in einigen wenigen Theoriebeiträgen finden. Dabei erweisen sich die Rezeptionen aus meiner Sicht in allen Fällen als zumindest nicht umfänglich genug und können von daher zu Fehlschlüssen verleiten. Teilweise ist zu dem eine unsachgemäße Aufnahme und Verwendung Buberscher Dialogideen festzustellen. Mit den Ausführungen in diesem Abschnitt gilt es, hierauf in knapper Weise einzugehen. Im Vorwege soll jedoch eine Erklärung zu dem gegebenen Umstand versucht werden, daß die Dialogphilosophie

---

[53] „Man spricht von dem >>religiösen<< Menschen als einen, der in keiner Beziehung zur Welt und zu den Wesen zu stehen brauche, weil die Stufe des Sozialen, das von außen bestimmt werde, hier durch eine von innen allein wirkende Kraft überstiegen sei. Aber unter dem Begriff des Sozialen wird zweierlei Grundverschiedenes verquickt: die sich aus der Beziehung aufbauende Gemeinschaft und die Massierung beziehungsloser Mensch-Einheiten, die handgreiflich gewordene Beziehungslosigkeit des modernen Menschen. Der lichte Bau der Gemeinschaft aber, zu dem auch noch aus dem Verlies der >>Sozialität<< eine Befreiung führt, ist das Werk derselben Kraft, die in der Beziehung zwischen Mensch und Gott wirkt. Es ist jedoch diese nicht eine Beziehung neben den anderen; sie ist die Allbeziehung, in die alle Ströme sich ausgießen, ohne darum zu versiegen“ (Wke I, 150f. / DP, 108). Und im typisch eigenwilligen und sicher nicht jedem (Wissenschaftler) zusagenden leidenschaftlich-bewegten Sprachgebrauch heißt es weiter: „Meer und Ströme - wer will hier scheiden und Grenzen bestimmen? Da ist nur ein Fluten von Ich zu Du, immer unendlicher, die eine grenzenlose Flut des Wirklichen Lebens. Man kann sein Leben nicht zwischen eine wirkliche Beziehung zu Gott und ein unwirkliches Ich-Es-Verhältnis zur Welt aufteilen, zu Gott wahrhaft beten und die Welt benützen. Wer die Welt als das zu Benützende kennt, kennt auch Gott nicht anders. Sein Gebet ist eine Entlastungsprozedur; es fällt ins Ohr der Leere. Er - nicht der >>Atheist<<, der aus der Nacht und Sehnsucht seines Kammerfensters das Namenlose anspricht - ist der Gottlose“ (Wke I, 151 / DP, 108f.).

BUBERs bislang keinen umfänglichen und somit in besonderer Weise nennenswerten Einzug in die Sportwissenschaft gehalten hat. Eine plausible Ursache für diese Tatsache scheint mir zu sein, daß es sich mit der Buberschen Dialogik letztlich um eine metaphysische Anthropologie handelt.

Mit seiner Dialogphilosophie geht es BUBER nicht um den Versuch der Darlegung metaphysischer Vorstellungen, die es - zu einem geschlossenen System konzipiert - gegen andere Entwürfe abzugrenzen und zu verteidigen gilt. Einen die Metaphysik betreffenden Aspekt beinhalten BUBERs philosophisch-anthropologischen Dialogideen allerdings doch. Hierzu BUBER, am Ende seines Lebens auf Beiträge zu seinem Werk antwortend (1963 b, 592f.):

> „Nicht vom Sein war zu handeln, sondern einzig von dem menschlichen Doppelverhältnis zum Sein. Das Philosophieren mußte wesentlich ein anthropologisches sein; in seiner Mitte mußte [...] die Frage stehen, wie der Mensch möglich sei, eben die Frage, auf die die Wirklichkeit jenes Doppelverhältnisses unter der Voraussetzung der dem Menschen eigentümlichen Urdistanz die Antwort gibt. Ausblicke in das den Menschen Transzendierende waren gewährt, wo die Beziehung zu diesem zu klären war (BUBER meint hier die Frage nach der Offenheit der dialogischen Beziehung auf der Seite zum „ewigen Du“ hin; Anm. L.G.); aber die Tendenz zu einem die Situation des Menschen umgreifenden System konnte hier keinen Einlaß gewinnen. [...] Ich durfte nicht über meine Erfahrungen hinauslangen und wünschte mir nie es zu dürfen. Ich zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung. Die Erfahrung, für die ich zeuge, ist naturgemäß eine begrenzte. Aber sie ist nicht als eine „subjektive“ zu verstehen“ .[54]

Im Hinblick auf den menschlichen Weltbezug gelangen bei BUBER Fragen nach der Würde, Bedürftigkeit und Fähigkeit zu dialogischen Beziehungen in den Mittelpunkt seiner philosophischen Auseinandersetzungen. Die verbundene ‘unmoderne’ normative Setzung der dialogischen Wesenheit des Menschen fällt zwar - umfänglich gesehen - relativ gering aus, doch steht ein derartiges ontologisches Verstehen menschlichen Seinsvollzuges bzw. menschlicher Lebenswirklichkeit im Gegensatz zur allgemein vorherrschenden objektiv-naturwissenschaftlichen Ausrichtung der Sportwissenschaft(en) innerhalb der vergangenen drei Jahrzehnte. Auch auf dem - im weiten Sinne - sportphilosophischen Sektor ist innerhalb dieser Zeit eine Enthaltsamkeit gegenüber endgültigen Wesensbestimmungen unübersehbar (vergl.

---

[54] In ausführlicher Auseinandersetzung hierzu siehe BLOCH (1977).

TAMBOER 1994; PROHL/SEEWALD 1995 a; COURT 1996). Zu einem großen Teil unter Bezugnahme auf BUYTENDIJK (1956) und MERLEAU-PONTY (1966) konzentrieren sich die grundlegenderen sportpädagogischen Theoriebeiträge auf ein psychologisch-anthropologisches oder phänomenologisch orientiertes Verstehen sportlichen Bewegungs- und Ausdrucksgeschehens (vergl. GRUPE 1984; TREBELS 1992, FUNKE-WIENEKE 1993 u. 1997). Dabei tritt nach dem dialogischen Denken BUBERs nicht die Reflexion über das Ich-Du-Verhältnis in den Mittelpunkt des Interesses, sondern eine Reflexion über Ich-Es-Relationen - menschliche Bewegungskontexte werden bezüglich ihrer (anthropo-relationalen) Bedeutung, d.h. bezüglich ihrer Bedeutungsrelation, ihrer 'Funktion von etwas', - untersucht (s. hierzu. TAMBOER 1994, 33-50 u. v. WEIZSÄCKER 1963, 535f.).

In Abgrenzung zu einem substantiellen Personbegriff unternimmt MAIER (1985) aus einem relationalen Personverständnis heraus (vergl. 99-105) den Versuch einer philosophisch-anthropologischen „Begründung des Prinzips >>Menschlichkeit<< im Sport" (66-132) und bezieht sich dabei u.a. auf das dialogische Denken Martin BUBERs (70, 82, 101), da auch bei ihm „das dialogische Wesen des Menschen bedeutungsvoll wurde" (70).[55] Für MAIER ist das philosophisch-anthropologisches Fragen stets von einem kritischen Element begleitet (71). „Ein methodisch unbestreitbarer Ausgangspunkt" für das Hinterfragen selbstverständlichen In-der-Welt-Seins ist seiner Ansicht nach das „leibhaftige Dasein in der Welt inmitten anderer Menschen" (73). Da MAIER eine ethische Auseinandersetzung führt, kommt er nicht konkret und im einzelnen auf Möglichkeiten einer Dialogik im Bereich außersprachlicher (nonverbaler) Wirklichkeit auf dem Gebiet des zwischenmenschlichen Bewegungsdialoges zu sprechen. Zentrale 'Elemente' Buberscher Dialogik, wie etwa die Grundworte, das Zwischen oder die Umfassung bzw. die personale Vergegenwärtigung werden ebenfalls nicht ausdrücklich behandelt.[56]

---

[55] „Die Welt des Menschen ist vor allem eine personale Welt, wobei dem Menschen als Einzelperson unaufhebbare Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit zukommt. Ganz wesentlich ist aber der Bezug zum anderen, die personale Beziehung zwischen Ich und Du. Dieses personale Verhältnis zeigt eine ganz andere Struktur als das Verhalten zur gegenständlichen Welt" (MAIER 1985, 70).

[56] Im Hinblick auf die „Kommunikation von Du und Ich" (114) bezieht sich MAIER überwiegend auf den dialogphilosophisch orientierten Beitrag von Lotz, L. B.: Ich - Du - Wir. Fragen um den Menschen; Frankfurt 1968

Doch er betrachtet „gerade den Sport“ als „außerordentlich gut geeignet“ dafür, personale (dialogische) Beziehungen einzugehen (88). Er verweist dabei zu Recht auf den Unterschied zwischen den Ansätzen kommunikativer Sportpädagogik bzw. kommunikativer Sporttheorie, in der gelungene Interaktionen und der Erwerb sozialer Kompetenz zentral ist, und einer philosophisch-anthropologischen Betrachtungsweise, die ihrerseits die „>>personalen Begegnungen<<“ in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellt. Diese sind nicht als das Ergebnis sozialer Kompetenz anzusehen. Mit sozialer Kompetenz, die vermeintlich wie irgend ein anderer kognitiver Lerninhalt eben durch Lernen erworben werden kann, indem man MAIER zufolge bestimmte, in normativer Weise festgesetzte Regeln beachtet, darf der von ihm gemeinte „personale Bezug“ (70) nicht verwechselt werden. Ohne den Sport pädagogisieren zu wollen, geht es ihm stattdessen - BUBERs Dialogideen entsprechend - um die Einübung einer wesenhaften Haltung in Freiheit und Verantwortung (117f.). Im Hinblick auf seine Buberrezeption ist der von MAIER beschrittene Weg meiner Einsicht nach ‘sachgemäß’ und plausibel, weil er sich unter anderem in seinen Ausführungen - unausgesprochenerweise - auf ein Verständnis der Buberschen Dialogik als eine Ethik ohne Normen stützt.

In seinen Auseinandersetzungen mit der Geschichte des Sports und der Sportwissenschaft der Deutschen Demokratischen Republik gerät für den Historiker und Kulturanthropologen EICHBERG (1990) „das dialogische Prinzip“ (247) Martin BUBERs in den Blickpunkt.[57] Im Hinblick auf die von EICHBERG behauptete duale Gestalt der Sportwissenschaft (in Ost und West) diskutiert er aus einem körpergeschichtlichen und körpersoziologischen Interesse heraus „die anhaltende Frage nach dem Dritten“ (236) und meint damit das, was „in Dänemark die Trialektik der Körperkultur“ genannt wird. „Sport ist weder ein einheitliches Phänomen (eine Pyramide)“, so EICHBERG, „noch nur dual (zwischen Elitesport und Breitensport)“, gibt er zu verstehen. Seiner Ansicht nach gibt es „zumindest (!; Anm. L.G.) *ein drittes* Feld: dasjenige, das sich von der Körpererfahrung her konstituiert“ (236).

---

[57] Dadurch, daß sich EICHBERG ausschließlich auf die wohl bekannteste dialogphilosophische Schrift BUBERs - auf ‘Ich und Du’ (1923) - und auf einen kleinen Bericht über einen chassidischen Rabbi (aus den ‘Erzählungen der Chassidim’, 1949) bezieht, sind meines Erachtens Mißverständnisse fast unvermeidlich. ‘Ich und Du’ ist zum einen sprachlich sehr eigentümlich und kompakt. Zum anderen ist es das Werk, mit dem BUBER sozusagen seine dialogphilosophisch ausgerichtete zweite Lebenshälfte (von 1923-1965!) ‘einläutet’.

Vor diesem Hintergrund wird der Sport nach EICHBERG beschreibbar „(1.) an einem Leistungsmodell entlang (Resultatproduktion, Maximierung, Hierarchisierung), (2.) an einem Fitneßmodell (Sport für alle, Gesundheit, Sozialhygiene) und (3.) an einem Körpererfahrungsmodell (soziale Sinnlichkeit, volkliche Bewegungskultur, Expressivität etc.)“ (236). Eigenen Angaben zufolge „beruhen“ ebenso EICHBERGs wissenschaftstheoretische „Arbeiten seit Mitte der 1970er Jahre auf der Abweisung eines dualen Zuordnungszwangs“, der in der sogenannten Erklären-Verstehen-Debatte erkennbar ist (236f.). „Dieser fest etablierten Zweiteilung gegenüber steht eine dritte methodologische Operation: das Vergleichen“. Diese läßt sich weder auf das Erklären - Naturwissenschaft - noch auf das Verstehen - Hermeneutik - herabsetzen. „Der traditionellen Gegenüberstellung von quantitativen und qualitativen Verfahren erwächst damit ebenfalls ein Drittes: das konfigurale. Ergebnis ist weder Objektivität noch Subjektivität, sondern Relativität“ (237). EICHBERG ist der Auffassung, daß „BUBERs Philosophie vom Du als dem Dritten, das das Ich und das Es überwölbt und relativiert“, hierfür „einen Rahmen bietet“ und daß das dialogische Prinzip zu einer „dritten Wissenschaft“ führt (237).

Für EICHBERG ist der dialogphilosophische „Befund“, daß der Mensch „nicht nur in der Lage ist, „ich“ und „es“ zusagen, sondern auch „du““, genauso in der Wissenschaft zu berücksichtigen. Die prinzipielle Möglichkeit des Menschen, dusagen zu können, hat für den Wissenschaftler und die „wissenschaftliche Methode“ eine „fundamentale Bedeutung“ (1990, 248). Wissenschaft kann nach EICHBERG in dreifacher Weise vollzogen werden, nämlich als Es-, als Ich- und als Du-Wissenschaft. Hierzu EICHBERG: „Die Es-Wissenschaft, die den Gegenstand methodologisch zur „objektiven Sache“ macht, ist nicht der einzige Zugang (auch wenn sie in der Sportwissenschaft das Feld beherrscht). Eine Ich-Wissenschaft, die über Introspektion und Phänomenologie das Subjektive des Forschers als des forschenden Menschen einbezieht, ist legitim und notwendig. Und doch geht auch darin die Vielfalt, als Forscher Mensch zu sein, nicht auf“, so EICHBERG. „Erst wo wir in der Forschung „du“ sagen, im Gespräch miteinander, überschreiten wir die engen Begrenzungen der „Objektivität“ und der „Subjektivität“ und machen Wissenschaft in ihrer existentiellen Relativität sichtbar. Als das Dritte, als Du-Wissenschaft“ (EICHBERG 1990, 248).

Wie EICHBERG schreibe ich Fragen nach einem eigenständigen „>>dialogischen Erkenntnisinteresse<<“ (BRUNNHUBER 1993, 9) große Bedeutung zu, da dieses auch meiner Sicht nach gleichsam „als komplementärer Interpretationsschlüssel (neben Verstehen und Erklären) zur Rekonstruktion unserer Welt, Geschichte, unseres Bewußtseins und unserer Vernunft“ dienen kann (36). „Als autonome philosophische Kategorie „bleibt“ das „>>dialogisches Erkenntnisinteresse<<“ jedoch „verdeckt“, so BRUNNHUBER zu Recht. Auf der einen Seite geschieht dies „durch den Positivismus“ und auf der anderen Seite „durch die Entfaltung der hermeneutischen Wissenschaft“ (37).[58]

Diesen Sachverhalt beklagt auch EICHBERG. Doch müssen die von einer Rezeption Buberscher Dialogvorstellungen maßgeblich geleiteten Überlegungen EICHBERGs richtiggestellt werden. Im Sinne einer „ersten Näherung“ spricht BRUNNHUBER von einem „dialogischen >>Interesse<<“, wenn „der Bezug des empirischen Subjektes zur Welt, die Begegnung mit dem Anderen, das Verhältnis als Verhältnis selbst zu einer nicht weiter hintergehbaren, zusätzlichen Instanz für die Abbildung unserer Welt wird. Das Begegnungselement bedingt quasi Erfahrung. Sprache, Kommunikation, Handeln, Gestik stehen im Dienste dieses Interesses. [...] Sprache und kommunikatives Handeln dienen gleichsam außerhalb des reflektierenden Subjektes und noch vor der inneren Logik im Objekt einer Explikation des Bezugs selbst“ (1993, 40f.).

Vor dem Hintergrund dieser Kennzeichnung eines dialogischen Erkenntnisinteresses, aus dem heraus BUBER meines Erachtens seine Dialogik, den „dialogischen Aufbau der Wirklichkeit“ (BRUNNHUBER) zu fassen versucht hat, und unter Berücksichtigung der Ergebnisse aus meiner eigenen Buberrezeption erweisen sich EICHBERGs Überlegungen im Hinblick auf seine Buberinterpretation folgendermaßen als fehlerhaft.

Die Bubersche Dialogik beruht - wie bereits ausgeführt - auf der grundsätzlichen Annahme eines menschlichen Doppelverhältnisses zur Welt. Mit der Unterscheidung der beiden Grundworte Ich-Es und Ich-Du, der mittelbaren und der unmittelbaren

---

[58] „In jedem Fall verhindern die beiden legitimierten wissenschaftlichen Zugänge zu unserer Welt (Naturwissenschaft und Hermeneutik) gerade den typischen erkenntnislogischen Zugang zu einer

Beziehung[59] wird die Frage nach dem Kommen und Gehen des Dritten, des Zwischen elementar. Entgegen der Feststellungen EICHBERGs geht es BUBER in und mit seiner Dialogik um die Untersuchung menschlicher Beziehungswirklichkeit, in der der einzelne Mensch entweder im Grundwort Ich-Es oder im Grundwort Ich-Du steht. EICHBERGs Differenzierung zwischen einer Ich-Wissenschaft und einer Es-Wissenschaft ist daher nach den Buberschen Vorstellungen unverständlich. Neben einem Essagen oder Dusagen gibt es bei BUBER kein Ichsagen.

> „Jeder Versuch, den Monolog als vollgültiges Gespräch zu verstehen, [...] muß daran scheitern, daß ihm die ontologische Grundvoraussetzung des Gesprächs fehlt, die Anderheit, konkreter: das Moment der Überraschung. Die menschliche Person ist sich selbst nicht in dem Sinn unvorhersehbar wie irgendeiner ihrer Partner: darum kann sie sich selbst kein echter Partner“ sein (Wke I, 445).

Wer ich sagt, der steht nach BUBER zu seinem Gegenüber - einem Anderen oder Anderem - entweder in einem es- oder einem duhaften Verhältnis. Außerdem ist es meiner Meinung nach unerläßlich, darauf hinzuweisen, daß eine Du-Wissenschaft „als das Dritte“, in der die daran beteiligten Forscher „im Gespräch miteinander“ (EICHBERG, s.o.) dusagen, aus der Dialogphilosophie ebenfalls nicht abzuleiten ist.[60] Die oben zitierte „dritte methodologische Operation: das Vergleichen“ kann auf seiten des Wissenschaftlers nicht als zu seiner „Sphäre der Ganzheit“, sondern nur als zu der „Sphäre“ der „Sonderung und Aufteilung“ (Wke I, 1100) zugehörig betrachtet werden. Jede Wissenschaftsdisziplin hat einen - ihren - Gegenstand. Der Wissenschaftler ist mit seinem methodologischen Vorgehensweisen objektzentriert und der Objektivität bzw. Intersubjektivität verpflichtet. Das hat ganz sicher auch BUBER so gesehen. Wogegen sich seine Dialogphilosophie jedoch im vernunftkritischen Sinne wendet, das ist die Verabsolutierung wissenschaftlicher Rationalität, ihre Un(an)gebundenheit an die „menschliche Nichtvernunft“ (Wke I, 356). Dem Wissenschaftler darf nach BUBER eine ausschließlich objektiv-objektivierende

---

Reihe von Autoren bzw. philosophischer Stellungnahmen“, beispielsweise auch den Zugang zum Werk BUBERs (BRUNNHUBER 1993, 37).

[59] Ein anderer, in den späten dialogphilosophischen Schriften BUBERs vorkommender Versuch der begrifflichen Unterscheidung, die BUBER als Synonym für den Zusammenhang von Es- und Du-Beziehungen oder -momenten vornimmt, findet sich mit den beiden Begriffen „Sphäre der Sonderung“ und „Sphäre der Ganzheit“ (Wke I, 1100).

[60] Nicht jedes Gespräch ist zwangsläufig ein Dialog im Sinne einer dialogischen Beziehung, wie sie BUBER kennzeichnet.

Haltung (Ich-Es-Haltung) nicht zugestanden werden, sondern es ist vonnöten, daß er - um der Nützlichkeit seiner wissenschaftlichen Arbeit willen - seinem ‘Forschungsobjekt’ von mal zu mal auch konkret in einer Ich-Du-Haltung gegenübersteht.[61]

In bezug auf seinen körperanthropologisch orientierten Beitrag bespricht EICHBERG (1993) die derzeit vorherrschende duale Gestalt der Wissenschaft unter Zuhilfenahme der zwei Begriffe „Observation“ - für naturwissenschaftlich ausgerichtete Arbeiten - und „Introspektion“ - für psychologische und phänomenologische Bemühungen auf diesem Gebiet - (293f.). Das o.g. dritte „Feld“, welches sich von der „Körpererfahrung her konstituiert“ zeigt sich hier in der Annahme eines „Du-Körpers“ als „der dritte Körper“, neben einem „Es-Körper“ und einem „Ich-Körper“ (292).[62] Die beiden letztgenannten Aufmerksamkeitsformen“ bzw. „Diskurse“ sind nach EICHBERG „nicht ausreichend. Sie fordern als drittes den Umgang mit dem Du-Körper heraus, das Herstellen der Relation, den Dialog“ (293). Dieser „kann sich in sehr unterschiedlichen Formen entwickeln. Dazu gehört das Interview - allerdings nur insofern es nicht, wie üblicherweise, verdinglicht und vom Fragenden abgetrennt wird. Dazu gehört insbesondere auch die Aktionsforschung, die an der sozialen Aktion teilnehmende Erkundung im Sinne der anthropologisch-ethnologisch inspirierten Kultursoziologie“ (293f.). Außerdem „gehört“ nach EICHBERG zum „Dialog der Du-Körper“ auch „die >>Rezension<<, wie sie aus der Kritischen Theorie als Besprechung von sozialen und ökologischen Situationen vorgeschlagen worden ist (DIETRICH /LANDAU 1990 S. 252-296)“.[63] Jede Dialogform dieser Art ist nach EICHBERG „die Aufmerksamkeit, der sich in der Begegnung Alterität offenbart: >>du<<“ (294).

Dabei macht EICHBERG auf dem Weg zu seiner körperanthropologischen Konzeption einer „Trialektik der Aufmerksamkeit“ deutlich, „daß es sich beim Du-Verhältnis und beim >>ewigen Du<< nicht um eine etwas unklare Abart des >>Glaubens<< (= ein Es-Diskurs) und der >>Gefühligkeit<< (= ein Ich-Diskurs) handelt“ (1993, 291). Seiner Kenntnis nach geht mit dem Dusagen „etwas ebenso Rationales

---

[61] s. bspw. BUBER (1993, 117-123) u. v. WEIZSÄCKER (1963)

[62] Auf Seite 294 lautet eine bemerkenswerte appellative Frage EICHBERGs hierzu folgendermaßen: „Bei alledem soll nicht gesagt sein, daß es genüge, nur einen dritten Begriff vom Körper zu haben. Vielleicht muß man weiterdenken: ein vierter Körper ...?“.

[63] DIETRICH, K./LANDAU, G.: Sportpädagogik. Reinbek 1990

vor sich wie das Ich-sagen und das Es-Sagen, aber eben etwas anderes, eine dritte Rationalität“(!). Mit der unmittelbar im Anschluß an diese Darlegung getroffenen Ausführung wird nun bei EICHBERG noch deutlicher, daß das dialogische Denken, das ein Denken im Widerspruch ist, von ihm nicht richtig erkannt worden ist. Es heißt weiter: „Das Du läßt sich in der Es-Sprache nicht ausdrücken. (Womit sich m.E. die Frage ergibt, was EICHBERG dann als dritte Rationalität verstanden haben will; Anm. L.G.). Die schlichte Alltagswendung vom Es zum Du enthält das Aufblitzen jenes großen Du: Es gibt da ein anderes (EICHBERG meint hier das ewige Du, Anm. L.G.). Aber es entspricht alltäglicher, praktischer Vernunft, daß der Mensch zu anderen Wesen >>du<< sagen kann [...]. Die Mystik des >>ewigen Du<< ist vielmehr die existentielle Bedingung der Möglichkeit alltäglicher sozialer Praxis“ (291). Mit dem bisher Gesagten legt sich nach meinem Dafürhalten unweigerlich der Gedanke nahe, daß das Dusagen bei EICHBERG als eine Form des Essagens interpretiert wird. Es ist erstens zu fragen, wie man nach der Rezeption der Buberschen Dialogphilosophie davon ausgehen kann, daß einem Dialog (ein) Du / Gegenwart offenbart wird (s.o.). Und zweitens gilt es festzuhalten, daß es auch nicht ein Du-Körper ist, dem dies nach Buberschen Dialogideen widerfährt. Sondern dies erlebt, passiert dem (ganzen) Menschen in einer Beziehung der Gegenseitigkeit mit einem Partner als seinem Du.

Meine Auffassung, daß EICHBERG Buber fehlinterpretiert, verhärtet sich nicht zuletzt durch die schlichtweg falsche Behauptung, nach BUBER sei eine „Mystik des >>ewigen Du<<“ die „existentielle Bedingung“ des Dusagens, d.h. bei EICHBERG die Bedingung der „Möglichkeit alltäglicher sozialer Praxis“ (!). Weder ist nach BUBER das ewige Du, noch eine Mystik desselben Voraussetzung für das Dusagen bzw. für dialogische zwischenmenschliche Beziehungen. „Die verlängerten Linien der (dialogischen; Anm. L.G.) Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an“, so BUBER (Wke I, 128 / DP, 76), für den das ewige Du in seiner Philosophie für das Absolute, die Ewigkeit oder für Gott steht.[64] Doch nach

[64] „In der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins. Wer in die absolute Beziehung tritt, den geht nichts Einzelnes mehr an, nicht Dinge und nicht Wesen, nicht Erde und nicht Himmel; aber alles ist in der Beziehung eingeschlossen. Denn nicht von allem absehen heißt in die reine Beziehung eintreten, sondern alles im Du sehen; nicht der Welt entsagen, sondern sie in ihren Grund stellen“ (BUBER Wke I, 130 / DP, 80).

den Dialogideen BUBERs ist es vollkommen unerheblich, ob dies vom (einzelnen) Menschen geglaubt wird, oder nicht. Für BUBER kommt es nicht darauf an, daß der Mensch das ewige Du als „das Mittlertum des Du aller Wesen“ (Wke I, 128 / DP, 76) erkennt und anerkennt. Ihm geht es um Weltzuwendung und die Verwirklichung von Menschlichkeit. Wichtig und zu betonen ist, daß BUBER in seiner Dialogphilosophie zwischen dem ewigen Du und dem geeinzelten Du, zwischen seinem und einem Du des Menschen unterscheidet. Es gibt nach BUBER keine „Mystik des >>ewigen Du<<“ als „existentielle Bedingung“ für das Dusagen des Menschen.

Zu den beiden angeführten sportwissenschaftlich orientierten Theoriebeiträgen EICHBERGs, die mit einer Buberrezeption verbunden sind, sollen abschließend seine Überlegungen zum „Du“ im Zusammenhang mit einer „dritte(n) Bewegungskultur“ (1995, 104) Erwähnung finden. Innerhalb seiner Ausführungen bezieht sich EICHBERG (1995, 104-108) ebenfalls auf Martin BUBER „mit seinem „>>dialogischen Prinzip<<“, genauer allein auf „>>Ich und Du<<, 1923“ (104). Zu bemerken ist, daß mit ihnen keine Aussagen über das ewige Du oder die Dialogik gemacht werden. Allerdings treten Mißverständnisse auf, wie sie dem Sinne nach bereits oben angesprochen sind. Denn für EICHBERG ist klar. „Im Leistungssport geht es um das Es“ (105) und „Bewegungskultur besteht aus Begegnungen. Miteinander geschieht >>es<<, ja, sogar das Es der Leistung und auch die Selbstrealisierung der weitaus meisten Fitneßaktivitäten. Im Du, im dialogischen Prinzip von Körper zu Körper zeichnet sich eine dritte Dimension der Bewegungskultur ab“ (105).

Ähnliche Fehldeutungen im Hinblick auf das Verständnis der Buberschen Dialogphilosophie sind meines Erachtens auch bei MOEGLING (1995) unverkennbar. MOEGLING geht es - wie EICHBERG - in entscheidender Weise um die Förderung einer alternativen Bewegungskultur (nicht zuletzt im Sport). Die Mißverständnisse bei MOEGLING lassen sich in erster Linie dadurch erklären, daß er bei den Ausführungen zu seinem Bewegungsdialogverständnis maßgeblich über EICHBERG (1993) auf BUBER Bezug nimmt. ‘Folgerichtig’ spricht auch MOEGLING, sich unsachgemäß auf BUBER berufend, von einer „zeitgemäßen Entfaltung des >>Du<< als dritter, dialogischer Körper neben“ einem „>>Es-<< und >>Ich-Körper<<“, von dem aus „der Kern des Menschlichen wieder gelebt werden“ könne (1995, 17). Dazu behauptet MOEGLING, BUBER habe „in der historischen Veränderung des >>Du<< zum >>Es<< die verhängnisvolle Wendung hin zur Instrumentalisierung und Verge-

genständlichung der mitweltlichen Bezüge“ gesehen (17). Doch von einer „historischen Veränderung“ des Du zum Es ist bei BUBER nicht die Rede. Mehrfach betont er in seinem dialogphilosophischen Werk, daß dem Menschen das (geeinzelte) Du immer wieder zum Es werden muß. Dieser Sachverhalt ist tragend innerhalb seiner Dialogik und wird von ihm auch nicht als „verhängnisvolle Wendung“ betrachtet. In der Bejahung dieses Umstandes geht es BUBER allerdings darum, das Du, die Duwelt, deshalb nicht zu vernachlässigen bzw. zu verdunkeln (s. Kapitel 2.1).

Innerhalb seiner didaktischen Erwägungen zu einem „zeitgemäße(n) Sportunterricht“ unterbreitet MOEGLING (1997) sein Verständnis von der menschlichen Bewegung bzw. sein Vorstellungen „zum Verhältnis von Leib, Subjekt und Bewegungserfahrung“ (46-60). Sein vornehmlicher Ausgangspunkt hierzu ist der „Vorwurf einer künstlichen Entsubjektivierung der menschlichen Bewegung“ auf dem Gebiet „technologisch-naturwissenschaftliche(r) und technologisch-gesellschaftswissenschaftliche(r)“ Bemühungen um die menschliche Bewegung. „Derartige Bewegungslehreansätze verbleiben leblos und leer, solange sie nicht die Ganzheit des menschlichen Seins in der Bewegung in den Blick nehmen können“, meint MOEGLING (46).[65] In dem Abschnitt „Mensch und Welt, das Du und das Ich in der Bewegung“ (1997, 51-53) stützt sich MOEGLING (52) in derselben Weise auf BUBER wie bereits oben erwähnt - MOEGLING 1995, 17 -.

Es bleibt festzuhalten, daß MOEGLING (über EICHBERG) sein „dialogisches Bewegungsverständnis“ (1995, 16-18 u. 1997, 51-53) in einen falschen / unsachgemäßen Zusammenhang mit der Buberschen Dialogik gebracht hat. Dieser Tatbestand soll abschließend anhand seiner allgemeinen Beschreibung des Dialoggeschehens ausdrücklich nachgewiesen werden:

> „Entwickle ich das Bewußtsein für ein dialogisches Bewegungsverständnis sowohl auf der intuitiv-leiblichen als auch der bewußt-reflexiven Wahrnehmungsebene, so ist eine wichtige Voraussetzung für einen achtungsvollen Umgang mit der Welt gegeben. Wenn ich mir deutlich mache, daß Schritte und Worte Eindrücke hinterlassen, habe ich ebenfalls den Zugang zu Spuren, die der Sport, [...] hinterläßt. Doch die Eindrücke werden nicht nur in der Welt hinterlassen, sondern wirken - gemäß dem

[65] Meines Erachtens ist diesbezüglich anzumerken, daß innerhalb dieser Ansätze per se gar nicht anders verfahren werden kann (s. hierzu das nachfolgende Kapitel). Allem Anschein nach wird dies von MOEGLING nicht so gesehen.

> dialogischen Bewegungsverständnisses - auch wieder auf den Menschen zurück. Eine instrumentelle und lebensverneinende Zugangsweise zur Welt stellt ein inneres Erfahrungsmuster dar, bei dem die Welt diesen einseitigen Zugang in den Leib hineinbuchstabiert. Eine derart zugebrachte Lebensgeschichte hinterläßt ihre leiblichen Spuren. Der aufrechte Gang kann im Falle einseitiger Weltwahrnehmung leicht verloren gehen. Das Leben dringt in unsere Körperhaltung, in unsere muskulären Spannungszustände und in unsere Bewegungsweisen ein, wenn wir uns auf den instrumentellen Zugang zur Welt beschränken und unsensibel für die leibliche(n) Zugänge zur Wirklichkeit und den dort vorzufindenden Bewegungsantworten werden. Die menschliche Haltung und Bewegung drückt die eigenen Wahrnehmungsmuster, die grundlegenden Verhaltensweisen und die subjektive Verarbeitung des Kontakts zwischen Mensch und Welt aus“ (MOEGLING 1997, 52f.; vergl. 1995, 17f.).

Wie bei EICHBERG und MOEGLING, so ist es meines Erachtens auch bei TIWALD (1997), der sich innerhalb seiner theoretischen Auseinandersetzungen mit Fragen zum Bewegen(lernen) und dem Gestaltkreis v. WEIZSÄCKERs ebenfalls auf BUBERs „Ich und Du“ bezieht, nicht zu einer erforderlichen Berücksichtigung der Buberschen Ontologie des Zwischen gekommen. TIWALD vollzieht stattdessen in seinen Ausführungen das, was BUBER bspw. an anderen Stellen seines Werkes als „Verseelung der Welt“ bezeichnet und beklagt (1993, 134-143; Wke I, 140-142 / DP 94-97). Dieser Vorgang ereignet sich nach BUBER immer dann, „wenn die Welt so weit in die Seele hineingezogen wird, daß ihre unpsychische Realität verwischt“, wenn das „fundamentale Verhältnis des Ich zur Welt aufhört, ein Verhältnis von Ich zu Du werden zu können“ (1993, 134).[66]

TIWALD spricht hingegen davon, daß sich das Ich des Dusagenden zum Du „wandelt“ (1997, 94). Entgegen des Buberschen Umfassungsverständnisses heißt es weiter: „Sich selbst im Zustand des >>Du<< zu erleben, ist immer ein Zustand, der ein außerhalb der Person liegendes Zentrum erlebnisintensiv ahnt, aber in der Offenheit nicht genau orten kann. Dieses erahnte und Halt gebende Zentrum außerhalb nährt die Offenheit des eigenen und auch des anderen >>Du<<, die beide aber schon etwas lokalisiert sind. Das >>Du<< ist also nicht ein mir gegenüberstehendes >>Ich<<, zu dem ich bloß das Wort >>Du<< sage. Im echten >>Du-sagen<< werde ich selbst zum >>Du<<, zum selbst erlebbaren >>Du<< eines Anderen. Im Dialog mit einer anderen Person stehen sich also in mir (!; Anm. L.G.) zwei >>Dus<< gegenüber

---

[66] Im „Ich und Du“ spricht BUBER hinsichtlich derartiger ‘Vorkommnisse’ vom „Seelenwahn des Geistes“ (Wke I, 141 / DP, 95).

und nicht mein >>Ich<< einem anderen >>Du<<. Ein >>Ich<< kann gar nicht im eigentlichen Sinne >>Du<< sagen! Es muß selbst >>Du<< werden, damit dies geschehen kann. Das eigene >>Ich<< tritt dabei im Dialog als ein >>Etwas<< in den Hintergrund“, gibt TIWALD (1997, 95) zu verstehen, ohne darauf hinzuweisen bzw. zu erkennen, daß er damit im krassen Gegensatz zu den Grundaussagen des dialogischen Prinzips BUBERs steht. Das Selbsterleben „im Zustand des >>Du<<“, von dem Tiwald spricht, läßt im Buberschen Sinne nicht auf die Umfassungserfahrung schließen, sondern auf die Beendigung einer Ich-Du-Relation. Es wird von TIWALD nicht beachtet, daß es sich bei den Vorstellungen BUBERs über die zwei Grundworte, die der Mensch sprechen kann, um Wortpaare handelt, wobei BUBER davon ausgeht, daß es ein „Ich an sich“ nach seinem dialogphilosophischen Denken nicht geben kann (s. Kapitel 2.2.1).

TIWALD ist in der Lage, aus seinen Überlegungen heraus das Folgende zu schlußfolgern: „Die Dialektik (!; Anm. L.G.) zwischen >>Ich<< und >>Du<< spannt sich demnach nicht zwischen zwei Personen auf, sondern in der Person selbst“ (1997, 95). Damit steht er den äußerst zentralen dialogphilosophischen Aussagen BUBERs diametral entgegen.

Der Abschnitt dieser Arbeit kann nicht beendet werden, ohne auf einen Artikel der Zeitschrift Sportpädagogik[67] hinzuweisen. Mit ihrem Hauptbeitrag zum Thema Zweikämpfen äußert sich HAPP (1998, 13-23) zur sportpädagogischen Bedeutsamkeit von „Zweikämpfen mit Kontakt“ in vereins- und (schul)sportunterrichtlichen Zusammenhängen. Ihre Interpretation des partnerschaftlichen Zweikampfgeschehens ist im wesentlichen mit Hilfe entscheidender Grundgedanken aus der Buberschen Dialogik vollzogen. Die Ausführungen zielen ansatzweise in die Richtung der hier vorgelegten Arbeit. Denn das zwischenmenschliche Geschehen der „Begegnung im Zweikampf“ (18) versteht HAPP im Sinne der Buberschen Dialogik. Und ihre Ableitungen zur sportpädagogischen Bedeutsamkeit des Zweikämpfens folgen ausdrücklich auch dialogphilosophischen Erziehungsvorstellungen BUBERs (19f.).

---

[67] Sportpädagogik 22 (1998), Heft 5

3 Perspektiven auf den sportlichen Bewegungsdialog unter besonderer Berücksichtigung philosophisch-anthropologischer Vorstellungen über die menschliche Leiblichkeitsproblematik

3.1 Die Dimension der Leiblichkeit als Prüfstein zur philosophisch-anthropologischen Betrachtung unterschiedlicher sportwissenschaftlicher Bewegungsdialogvorstellungen

Bevor im weiteren unterschiedliche sportwissenschaftliche Erschließungsversuche des menschlichen Bewegungsdialoges im Sport in bezug auf das Faktum der menschlichen Leiblichkeit in philosophisch-anthropologischer Hinsicht diskutiert werden, ist zuvor der Begriff (sportlicher) Bewegungsdialog zu kennzeichnen.

3.1.1 Der sportliche Bewegungsdialog: eine vorläufige Begriffsbestimung

Für diesen Abschnitt genügt zunächst eine allgemeine und recht weit gefaßte Kennzeichnung des menschlichen sportlichen Bewegungsdialoges. Dabei ist zunächst von der Annahme auszugehen, daß die einzelnen miteinander im Zusammenhang stehenden Bewegungshandlungen des Sportlers - metaphorisch ausgedrückt - als das Resultat aus einer komplexen Verflechtung von umweltlichen Fragen und motorischen Antworten betrachtet werden können. Jede sportliche Handlung bedeutet für den Sportler die konkrete Wahrnahme einer je besonderen Auseinandersetzung mit situativ sich ihm auftuenden aktualen Ereignissen bzw. Widerfahrnissen. Diese werden ihm von gegenüberstehenden (anderen) Menschen oder von einer spezifischen vorgefundenen ‘Dingwelt’ hervorgerufen werden. Vordergründig sind diese sportlichen konkreten (Handlungs)Situationen an den Sportler gerichtete motorische Herausforderungen oder Reizkonstellationen (Fragen), auf die es für ihn mittels tätiger Auseinandersetzung, d.h. in erster Linie motorisch / durch eigenes Sich-bewegen zu antworten gilt.

Weiterhin lassen sich die im gesamt vollzogenen Bewegungen des Sportlers, die in Relation zu der von ihm vorgefundenen Bewegungssituation stehen, formal als „sinnvolles Verhalten im Zusammenhang der Welt und der Dinge“ (GRUPE 1984, 45), als Bewegungsdialog, verstehen. Der Sporttreibende befaßt sich mit der Aufga-

be, auf die ihm „begegnenden Situationen“ (45) bzw. physisch vermittelten Fragekonstellationen situationsadäquat zu antworten. Bei einer Kür am Reck, beim Klettern in den Bergen oder einer Skiabfahrt ins Tal ändern sich die herausfordernden Situationen in einer für den Sportler mehr oder weniger stark vorhersehbaren Folge unaufhörlich bis zu dem Punkt, an dem das Ende der Kür, das Gipfelziel oder das Tal erreicht ist. Dem Sinne nach wird auch jedes Scheitern an einer der Herausforderungen dieser Art und der Rückzug aus dem jeweiligen konkreten Geschehen als motorische Antwort verstehbar. In dieserart Fällen besteht die Bewegungsantwort des Sportlers in der Weise eines Abbruchs oder einer Umgehung der Auseinandersetzung mit der angetroffenen / begegnenden Situation.

In den Zweikampf- und Mannschaftssportarten stellt sich für den dort vorhandenen Gegner / Partner die jeweilige Situation umgekehrt ebenso dar. Mit diesem Sachverhalt ist eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen allen Sportarten und -spielen genannt, in denen zwei oder mehrere Personen (Sportler) mit- oder gegeneinander kämpfen oder spielen. Die den Aktiven anfordernden sportlichen Situationen / Aufgaben werden im wesentlichen durch das Verhalten, das sportliche Agieren, anderer Mit- oder Gegenspieler bestimmt. Die gemeinsamen Bewegungshandlungen entwikkeln sich, wenn man so will, zu einem motorischen Frage- und Antwortspiel zwischen gemeinsam (gegen- oder miteinander) sporttreibenden Menschen. Der Bewegungsdialog findet demnach maßgeblich zwischen zwei oder mehreren Sporttreibenden statt und nicht zwischen einem sporttreibenden Menschen und einer sportartbezogenen Ding- bzw. Sachwelt. Für den so verstandenen Bewegungsdialog zwischen zwei oder mehren Personen ist die folgende Anmerkung aus sportpädagogischer Sicht von großer Bedeutung:

In den einzelnen konkreten (Handlungs)Situationen ist der jeweilige Spiel- oder Kampfverlauf durch das selbstbestimmte Entscheidungsverhalten der Sportpartner in einem überwiegenden und entscheidenden Maße für alle Beteiligten unvorhersehbar. Anders hingegen ist es bei den Einzelsportlern. Bei der Ausübung ihres Sports sind sie - allein auf sich gestellt - mit der Aufgabe beschäftigt, auf einen für sie und die anderen Teilnehmer in gleicher Weise vorbereiteten ‘Fragebogen’ zu antworten. Während seines Sich-bewegens bieten sich dem Aktiven in mehr oder weniger stark wechselnder Weise bestimmte Situationen dar, in die er buchstäblich durch sein Sich-bewegen hineingerät.

Die gemeinten Bewegungssituationen im Einzelsport werden nicht direkt durch andere Menschen realisiert oder beeinflußt. Für den Einzelsportler, der eine sogenannte Verlaufssportart betreibt, z.B. der 5.000m-Läufer, ist der ‘Frage-bogen’ (in diesem Fall die Stadionlaufbahn) weitaus gleichförmiger als für jemanden, der in einer der sogenannten situativen Einzelsportarten aktiv ist - ein Abfahrtsskiläufer etwa, bei dem sich der ‘Fragenkatalog’ (hier nun die präparierte abgesteckte Piste) vielseitiger darbietet. Das allen Einzelsportarten Gemeinsame und aus meiner Sicht sportpädagogisch Interessante ist wie gesagt: Direkt mitspielende oder mitstreitende Partner, Gegner oder Mannschaftsmitglieder gibt es bei ihrer Durchführung nicht. Bei Einzelsportarten wie zum Beispiel dem Laufen oder der Ski-abfahrt ist dieser Tatbestand leicht einsichtig. Unmittelbarer ‘Bewegungsdialogpartner’ ist in erster Linie eine dingliche Umwelt (Landschaft; Sportstätte u.ä.).

Wegen der inhaltlichen Schwerpunktsetzung der vorliegenden Arbeit auf den Partnerkontaktsport liegt das Hauptaugenmerk bei der nachfolgenden Durchsicht sportwissenschaftlicher Forschungsansätze, die den menschlichen Bewegungsdialog betreffen, auf der ‘Suche’ nach Untersuchungsergebnissen und -schlußfolgerungen, die zum sportlichen Bewegungsdialog zwischen Menschen (also zum Zweikampf- und Mannschaftssport oder dementsprechenden Bewegungsformen) sportpädagogisch Nützliches ableiten bzw. abzuleiten erlauben. Im Sinne einer Vorausschau ist es meines Erachtens von daher legitim, bereits an dieser Stelle anzumerken, daß den Forschungen und Überlegungen zum sportlichen Bewegungsdialog zwischen einem einzelnen Sportler und einer dinglichen Umwelt / Bewegungswelt in der nachstehenden Untersuchung nicht die bevorzugte Bedeutung zugeschrieben werden kann.

Im voranstehenden Kapitel sind die für das Vorhaben notwendigen philosophischen Eckpunkte aus der Buberschen Dialogik aufgezeigt worden. Neben der soeben vollzogenen Begriffsklärung soll diesbezüglich in einem weiteren vorbereitenden Schritt eine Auseinandersetzung mit ausgewählten sportwissenschaftlichen Forschungsgebieten erfolgen, die die vom Sporttreibenden eingegangenen Bewegungsbeziehungen zur Welt - jeweils auf der Basis der ihnen angehörenden Theoriebestände - thematisieren, verstehen und beschreiben (Kapitel 3.2. bis 3.5). Zuvor erfolgt eine begriffliche Klärung zur menschlichen Leiblichkeitsdimension. Die Abfassung einer wissenschaftsgeschichtlichen Rekonstruktion ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig und von daher auch nicht vorgesehen. Stattdessen steht

die anstehende Untersuchung bzw. Prüfung einzelner sportwissenschaftlicher Forschungsansätze zum (menschlichen) Bewegungsdialog in der Absicht, ein angemessenes Vorverständnis für die in Kapitel 3 und 4 dargelegten anthropologischen Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung zu gewährleisten. Mit der folgenden prüfenden Durchsicht der einzelnen Forschungszweige wird ein systematisches Interesse verfolgt, daß dem Zweck dient, den Gegenstand und den Geltungsbereich der aufgezeigten Grundlagen in vertiefender Weise erkenntlich werden zu lassen. An eine Erörterung aller bewegungswissenschaftlichen und bewegungsphilosophischen Untersuchungs- bzw. Theorieansätze ist im Rahmen dieser Arbeit selbstverständlicherweise nicht zu denken.

Und um eventuell auftauchenden Mißverständnissen vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, daß die nachstehenden Überlegungen die jeweiligen perspektivischen Herangehensweisen an die Aufgabe der wissenschaftlichen Untersuchung des sportlichen Bewegungsdialoges nicht gegeneinander ausspielen sollen. Es wird ihre jeweils spezifische Bedeutung für den sportwissenschaftlichen Forschungsprozeß und für den Sport im allgemeinen nicht angezweifelt bzw. angefochten oder aus der hier vertretenen pädagogischen Sicht für ignorierbar gehalten. Einzig leitend ist die Frage danach, in welcher Verbindung ausgesuchte sportwissenschaftliche Forschungszweige, innerhalb derer der menschliche Bewegungsdialog zum Gegenstand philosophischer / theoretischer oder empirischer Untersuchungen gemacht wird, zu dem hier vertretenen sportpädagogischen Anliegen stehen. Im Sinne einer Gegenspiegelung wird mit dieser Vorgehensweise beabsichtigt, die vollzogene Ein- und Abgrenzung des eigenen Theorieansatzes deutlich werden zu lassen.

3.1.2 Die Leiblichkeit des Menschen in philosophisch-anthropologischer Hinsicht

Ausgangspunkt für das sportpädagogische Interesse an einer Theorie der Leibesbeziehung ist ‘naturgemäß’ die Leiblichkeit des Menschen.[68] Sie stellt innerhalb dieses Kapitels das leitende Kriterium dar. Die ausgewählten sportwissenschaftlichen Theorie- bzw. Forschungsansätze über den menschlichen Bewegungsdialog im Sport

werden im Hinblick auf die Art und Weise, wie in ihnen die Leiblichkeit des Menschen Berücksichtigung findet, einer Überprüfung unterzogen. Mit anderen Worten: Die unterschiedlichen Verstehensleistungen einzelner sportwissenschaftlicher Betrachtungsweisen auf den menschlichen Bewegungsdialog werden im Hinblick auf die Frage gemustert, wie in ihnen die Leiblichkeit des Menschen einbezogen und aufgefaßt wird. Bei dem Versuch einer Antwort auf diese Frage erfährt der Begriff der Leiblichkeit Verwendung im philosophisch-anthropologischen Sinn. Sie stellt sich als eine Grunddimension menschlichen Seins dar (HAEFFNER 1989, 88-105).[69]

Zum Zweck einer Darstellung der dialoganthropologischen Grundlagen für eine Theorie der Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport ist meiner Auffassung nach eine vorgeschaltete philosophisch-anthropologische Thematisierung des menschlichen Leibes hinsichtlich einer Untersuchung des menschlichen Bewegungsdialoges im Sport unbedingt erforderlich. Denn mit diesem Vorgehen wird dem dialogphilosophischen Interessenshintergrund entsprochen. Jedem im sportlichen Bewegungsdialog sich befindenden Menschen ist als ‘Dialogpartner’ entweder ein anderer Mensch oder ein Ding o.ä. gegeben. Das, was dem einzelnen sich bewegenden Menschen konkret wahrnehmbar bzw. gegenüber ist, besitzt - wie der sich bewegende Mensch selbst - stets feste Konturen. In diesem Zusammentreffen wird unmißverständlich erkennbar, was weder klar auf der einen noch auf der anderen Seite des Bewegungsdialoges sich befindet: der Leib des Menschen (des Sportlers) als beseelter Körper, mittels dessen der Mensch in einem äußerst komplexen sich stets verändernden Person-Leib-Welt-Verhältnis steht (vergl. HAEFFNER 1989, 88).[70]

---

[68] Für den Zweck, dem dieses Kapitel u.a. dienen soll, nämlich eine Beachtung der „Subjektivität des Leibes“ (HAEFFNER 1989, 99) einzufordern, können meines Erachtens im folgenden Begriffe wie Leiblichkeit, Leib, Leibsein u.ä. synonym verwandt werden.

[69] HAEFFNER macht Sprachlichkeit, Sozialität, Geschichtlichkeit und Leiblichkeit als Grunddimensionen des menschlichen Seins aus und erklärt dazu im Vorwege: „Um die Eigenheit des menschlichen In-der-Welt-Seins, der menschlichen Subjektivität näher zu kennzeichnen, ist es sinnvoll, dieses Sein nach einigen seiner wesentlichen Erstreckungen auszumessen. Ähnlich wie ein Körper sich wesentlich in die drei Dimensionen des Raumes erstreckt, lebt auch das menschliche Dasein - das Begegnende, die Welt und der individuelle Vollzug - aus gewissen Dimensionen, durch die ihm Art und Maß seines Seins vorgegeben sind“ (1989, 39).

[70] Hierzu GRUPE (1984) - ebenfalls aus philosophisch-anthropologischer Sicht: „Leibsein bedeutet im Zusammenhang menschlichen Lebens [...] nicht nur Ichsein: es bedeutet immer auch >>Welt haben<< (Langeveld 1964, 130). Leibverhältnis und Weltverhältnis sind aufeinander bezogen und ineinander verschränkt“ (59).

Wird, wie hier geschehen, dem Leib des Menschen eine irgendwie geartete, an dieser Stelle nicht näher zu bestimmende „Vermittlungsfunktion“ (GRUPE 1984, 60) zwischen dem Menschen und der Welt zugeschrieben, ist er - wie gesagt - zum Gegenstand philosophisch-anthropologischer Auseinandersetzungen gemacht worden.[71] Ein philosophisch-anthropologisches Verständnis der Leiblichkeit des Sportlers, das einer anthropologischen Erforschung der Leiblichkeit im Rahmen einer Einzelwissenschaft (wie z.B. der Biologie oder der Sportmedizin) entgegensteht, läßt sich nach meiner Erkenntnis mit den Anliegen einer sportpädagogischen Betrachtung des sportlichen Bewegungsdialogs ohne weiteres verbinden. Der Leib wird vor dem Hintergrund dieses Interesses nicht in objektivierender Denkart nach den Paradigmata der Naturwissenschaft zu einem ‘Körper’ vergegenständlicht, sondern es tritt stattdessen der Leib / die Leiblichkeit des Menschen als eine Grunddimension seines Lebens in das Zentrum des Interesses. Dabei zeigt schon die „Mehrschichtigkeit der Bedeutung des Wortes >>Leib<<“ die „ontologische Komplexität des Leibphänomens“ (HAEFFNER 1989, 91) an.72

Mit der Inanspruchnahme der menschlichen Leiblichkeit als Kriterium - und d.h. mit der Begriffsverwendung Leiblichkeit und ähnlichen Begriffen - wird ein konkreter Wirklichkeitsbestand in das Arbeitsfeld wissenschaftlicher Verstehensversuche hineingenommen. Es gilt zu bedenken, daß in der Auseinandersetzung mit den sportwissenschaftlichen Forschungsansätzen die Leiblichkeit des Menschen selbst - und nicht die durch Abstraktionen gewonnenen Begriffe - das Kriterium für die mit diesem Kapitel versuchte, sportpädagogisch geleitete Untersuchung darstellt. Die Leiblichkeit des Menschen ist de facto Voraussetzung für jeden menschlichen Be-

---

[71] Als philosophische Disziplin behandelt die philosophische Anthropologie gemeinhin Fragen nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen.

[72] In der Auseinandersetzung mit dem Problem des Körper- / Leib-Seele-Dualismus schreibt EICHBERG (1993, 258f.) zur Etymologie des Wortes Leib: „Sein Ursprung liegt im althochdeutschen >>lib<< mit der Bedeutung >>Leben<<, verwandt mit altnordisch >>lif<<, dänisch >>liv<< und englisch >>life<<. [...] Vom Komplex Leib / Leben führte keine Linie zum physikalischen Körperbegriff oder zum Materialismus. Im Gegenteil, hier konnte die christlich-spirituelle Bedeutung voll durchschlagen, die sich in der Formel des Abendlandes ausdrückte: >>Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis<<. Von hier aus wurde der ’’Leib’’ weitergereicht als Integrationsbegriff für Körper, Seele und Geist. Die christliche (und insbesondere die katholische) Körperphilosophie und Sportpädagogik hat daher den >>Leib<< als Grundbegriff gebraucht. Auch die idealistische Philosophie, die Phänomenologie und die Lebensphilosophie gaben dem >>Leib<< den Vorrang vor dem >>Körper<<. Der Leib war hier der belebte, erlebte, lebende und lebendige Körper“.

wegungsdialog. So gesehen sollte aus sportpädagogischer Sicht die Leiblichkeit des Menschen innerhalb jedweder sportwissenschaftlichen Betrachtung oder Analyse seines sportlichen Bewegungsdialoges als dessen Bedingung aufgefaßt und dementsprechend berücksichtigt werden.[73] Dieser elementare Tatbestand - die Leiblichkeit des Menschen als Bedingung für den menschlichen Bewegungsdialog - ist nun für die anstehenden Ausführungen in Richtung auf seine enorme inhaltliche Tragweite genauer kenntlich zu machen. Es gilt, die komplexe 'sportpädagogische Bedeutungsschwere' der Leiblichkeitsdimension anzuzeigen, um ein Verständnis für die Heranziehung dieses als Unterscheidungsmerkmal dienenden Wirklichkeitsaspektes ersichtlich werden lassen zu können. Hierfür ist es angebracht, in knapper Weise auf das mit dem Stichwort Leiblichkeit mitzudenkende Feld der Leib-Seele-Problematik einzugehen.

Mit dem Anliegen, vor einem philosophisch-anthropologischen Hintergrund die Dimension menschlicher Leiblichkeit als Prüfkriterium verwenden zu wollen, soll aus meiner Sicht an dieser Stelle mit SEEWALD (1996) daran erinnert werden, daß es *die* philosophische Anthropologie ob der Verschiedenheit der vorhandenen Ausführungen und Versuche nicht gibt. - Daraus folgt, daß auch die Ansichten über die Leib-Seele-Problematik von Verfasser zu Verfasser variieren kann -. Das Einende zwischen den unterschiedlichen Autoren ist, SEEWALD zufolge, „der auf das Ganze und den Sinn des Menschseins gerichtete Blick" (23) innerhalb der jeweiligen Entwürfe - beruhend auf dem Versuch eines reaktiven Zusammenschlusses unterschiedlicher wissenschaftlicher Erkenntnisbestände über den Menschen. Dabei sind (Denk)Ansätze einiger, nicht aller, Autoren metaphysisch / ontologisch fundiert bzw. von der Anschauung geleitet (SEEWALD 1996, 24f.).[74]

---

[73] An die stets gegebene Gefahr einer solchen 'Verwechslung' darf an dieser Stelle zu Recht erinnert werden: Auf die Verwechslung von dem eigentlichen wissenschaftlichen Gegenstand bzw. Kriterium mit dem durch Abstraktion gewonnenen Begriff von eben diesem Gegenstand bzw. Kriterium, mit dessen Hilfe der Gegenstand / das Kriterium denkend erfaßt wird. - Diese Anmerkung resultiert aus der 'vernunftkritischen Färbung', die die gesamte vorliegende Arbeit mit bestimmt. Bereits 1925 (erste Auflage) warnt GUARDINI in seinen philosophischen Versuchen zur Gegensatzidee vor den Folgen eines „begriffsverdorrten Erkenntnisbetriebes", in dem wissenschaftliche Arbeit in zirkulärer Weise vom Begriff ausgeht und bei ihm bleibt, mit ihm hantiert und als „Endergebnis Begriffsbearbeitungen von Begriffen" liefert (1955, 188).

[74] Als Beispiel für eine metaphysisch fundierte Anthropologie nennt SEEWALD Max Scheler und dessen Stufenlehre. Helmuth Plessner und Arnold Gehlen hingegen kommen bei der Erarbeitung ihrer (philosophischen) Anthropologie ohne metaphysische Annahmen aus. - Die Annahme BU-

Auf zwei Ebenen, die letztlich nicht streng voneinander geschieden werden können, handelt die philosophisch-anthropologische Thematisierung der menschlichen Leiblichkeit vornehmlich vom sogenannten Leib-Seele-Problem.[75] Auf der einen Ebene werden Beschreibungen darüber geliefert, wie der Mensch sein Leiblich-Sein erfährt, und auf der anderen Ebene wird das Erfahrene ontologisch zu deuten versucht (HAEFFNER 1989, 99). „Das Scheitern der cartesischen Ontologie des Leibes als eines ausgedehnten Etwas wirft zunächst auf die Ebene der Erfahrung zurück und verlangt dann die Ausarbeitung neuer ontologischer Kategorien“ (99).[76]

BÖHME (1985) gibt für diesen Zusammenhang zu verstehen, daß seiner Erkenntnis nach sich derjenige im Irrtum befindet, der Decartes als „Urheber des Schismas von Leib und Seele zu denunzieren“ (113) sich berechtigt sieht. Die Geschichte des Leib-Seele-Problems geht, so BÖHME, über den Aspekt einer gewissen „Leibfeindschaft“ im Christentum bis auf Platon zurück. „Die mit Descartes formulierte spezifisch neuzeitliche Wendung der Differenz von Leib und Seele hat gegenüber dieser Tradition aber besondere Charakteristika, aufgrund derer sie dann auch die naturwissenschaftliche Behandlung des Körpers ermöglicht. Denn in der älteren Tradition tritt der Leib in einer Rolle auf, wie wir sie als Rolle des Unbewußten oder des Es bei Freud kennengelernt haben: nämlich als eine Art Gegenspieler der Seele mit einem dunklen, diffusen Wollen, Ausdruck der Unmöglichkeit oder zumindest doch der Mühe des Menschen, über sich selbst Herr zu werden. So erfahren hatte der Leib stets etwas Dunkles, schwer Zugängliches, war in seinen Reaktionsweisen wie in

---

BERs, der Mensch sei ein dialogisches Wesen, muß nach meinem Wissen als eine metaphysische Setzung innerhalb seiner philosophischen Anthropologie gewertet werden.

[75] „Leib und Seele sind korrelativ. D.h., was der Leib ist, hängt davon ab, inwieweit der Mensch sich als Seele versteht. Aber der Verdacht liegt nahe, daß es sich hier um eine >>Differenz<< handelt, d.h. um einen Schnitt innerhalb des Menschseins, der ganz bestimmte Funktionen im Lebenszusammenhang zu erfüllen hat“ (BÖHME 1985, 113). Die Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele ist von der besagten Differenz bestimmt. Diese zeitigt sich von Mensch zu Mensch je unterschiedlich (einmalig). Die letztlich selbstverantwortete Gestaltung des Umgangs mit dieser Korrelation stellt einen sportpädagogisch sehr bedeutsamen / wesentlichen Ansatzpunkt für (selbst)erzieherische Prozesse dar.

[76] Die rationalistische dualistische Weltauffassung des Philosophen René Descartes (1596-1650) war bekanntermaßen von weitreichender (wissenschafts)geschichtlicher Wirksamkeit. Seiner Auffassung nach teilt sich die Welt rigide in zwei Substanzen auf, eine geistig-seelische, denkende und eine materielle, ausgedehnte Substanz (res cogitans und res extensa). Das Zusammenwirken beider Substanzen im Menschen sah Descartes mit / in der Zirbeldrüse (Epiphyse, Hirnanhangsdrüse) als einem Organ zur Vermittlung zwischen den genannten Bereichen gegeben (STÖRIG 1996, 318f.).

seiner Konstitution als Gegenpol der Seele das Irrationale“ (113f.). Das Dunkel- und Unzugänglichwerden des Leibes ist mit BÖHME als „Produkt seiner Verdrängung“ aufzufassen. Spätestens bei Descartes, genauer „seit der neuzeitlichen Betrachtung des menschlichen Leibes, die mit der Renaissance der Anatomie im 16. Jahrhundert einsetzte, schlägt die Verdrängung des Leibes in eine Entdeckung des Körpers um“ (114).[77]

Die grundlegende Möglichkeit des Menschen, zu sich selbst in Distanz treten zu können, ist laut BÖHME (1985, 114f.) der Grund für die oben bereits erwähnte und für den Menschen so bedeutungsvolle Differenz von Körper und Seele bzw. Leib und Seele. Eine „Radikalisierung“ dieser Differenz wird immer wieder dadurch hervorgebracht, daß der in und mit der neuzeitlichen Wissenschaft als Körper wiederentdeckte - damit vollständig verobjektivierte - Leib konsequenterweise als der Leib (je)des Anderen angesehen werden muß. Der wiederentdeckte Körper ist nicht der Körper, den der Mensch als seinen eigenen Leib vernehmen kann. Sondern er ist, den Vorstellungen Descartes’ gemäß, Teil der ausgedehnten Substanz, „geometrisch strukturiert“, und daher ein Ding unter Dingen, „etwas, das im Prinzip völlig durchsichtig und erkennbar“ ist. Der entdeckte Körper ist nicht etwas Einziges und Einzigartiges. Er ist nicht „mein Leib, den ich spüre, als der ich lebe, sondern eben das Körperding, das dem ärztlichen Blick sich preisgibt“ (114).[78] Daher hat die „Radikalisierung der Differenz“ (s.o.), die durch die naturwissenschaftliche Entdeckung und Eroberung des menschlichen Körpers begründet ist, gleichfalls eine „Radikalisierung der Verdrängung des Leibes“ zur Folge (BÖHME 1985, 114f.).

Nun geht es darum, wieder zur anthropologischen Dimension der Leiblichkeit als das Kriterium für die nachstehende Durchsicht verschiedener Theorieansätze über den menschlichen Bewegungsdialog im Sport zurückzukehren. Dies soll zunächst mit BÖHME/BÖHME (1992) geschehen. Der menschliche Leib wird von den Auto-

---

[77] Der terminologische Wechsel von Leib zu Körper wird von BÖHME absichtsvoll vollzogen, da sich der entdeckte Körper mit dem verdrängten Leib in ihrer Struktur nicht gleichen (BÖHME 1985, 114). Als terminologischer Schluß muß hieraus gefolgert werden, daß der (neuzeitlichen) Wissenschaftsperspektive bzw. einer streng wissenschaftlichen Denkart lediglich ein Körper-Seele-Problem ‘bekannt’ sein kann (115). - Für die hier versuchte Theorie erscheint mir daher in der Regel die Verwendung des Begriffs ‘Leib’ anstelle von ‘Körper’ als plausibel.

[78] - „Das Verständnis des eigenen Leibes als Körper bedeutet sozial [...] die Abhängigkeit von anderen und praktisch die instrumentelle Manipulation des Körpers“ (BÖHME 1985, 116) -.

ren als ein fundamentaler menschlicher Wirklichkeits- und Lebensbereich aufgefaßt, als ‘Ort’, durch den der Mensch „das Andere der Vernunft“ in Erfahrung bringen kann. Hierzu heißt es:

> „Das Andere der Vernunft: von der Vernunft her gesehen ist es das Irrationale, ontologisch das Irreale, moralisch das Unschickliche, logisch das Alogische. Das Andere der Vernunft, das ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle - oder besser: all dieses, insoweit es sich die Vernunft nicht hat aneignen können“ (BÖHME/BÖHME 1992, 13).

Nach BÖHME (1985, 11) bezwingt der mit der Aufklärung hervorgebrachte Vernunftmensch das „Andere der Vernunft“ durch ein „hohes Maß an Selbstbeherrschung, Kontinuität und Berechenbarkeit des Verhaltens“. Daher bleibt er „in bewundernswerter Weise arbeitsfähig“ und vermag ein „geordnetes und ereignisfreies Lebens zu führen“. Die Kosten dieser Verdrängung sind jedoch hoch:

> „Die aufklärerische Reinigung der Welt von Gespenstern, ihre Reduktion auf einen bloßen Tatsachenzusammenhang wird damit erkauft, daß der Mensch sich selbst fremd und unheimlich wird: Was nicht mehr >>Mächten<< zugeschrieben werden kann, muß nun seinen Ursprung in der eigenen Einbildung haben - womit die Phantasie zum beunruhigenden, zu fürchtenden Anderen der Vernunft im Menschen selbst wird“. Die stabile Vernunftzentriertheit des sogenannten Vernunftmenschen wird mittels einer „Apathie gegenüber Stimmungen und leiblichen Regungen“ aufrechterhalten, wobei die „leiblichen Regungen zu Symptomen“ ausarten, - zu „Symptomen einer als Maschine unheimlich und fremd gewordenen Leiblichkeit“ (Böhme, 1985, 11).

Zu schlußfolgern ist aus dem bisher Gesagten folgendes: Aus philosophisch-anthropologischer Sicht existiert für den Menschen die ihm prinzipiell gegebene Möglichkeit des Gewahrwerdens und der Bejahung der oben genannten Differenz zwischen Leib und Seele - als eine Schnitt- oder Bruchstelle mit gewisser Funktion für sein Personwerden. In gleicher Hinsicht läßt sich der Tatbestand der Differenz zwischen Leib und Seele mit der möglichen Bereitschaft verbinden, selbige zu ‘leben’, will heißen: lebensmäßig zu ‘thematisieren’ bzw. auszutragen. Die Absicht, ein solches Vorgehen befördern zu wollen, steht im Zusammenhang mit dem Gewahren, dem Erkennen und Anerkennen der benannten radikalisierten Verdrängung des Leibes in unserer wissenschaftsbestimmten Zeit.

Gleichzeitig besagt die Beachtung der menschlichen Leiblichkeit und ihrer Problematik für erzieherische und selbsterzieherische Zwecke (z.B.) im und durch

Sport, daß die Existenz dessen, was die Gebrüder BÖHME als „das Andere der Vernunft“ begrifflich zu fassen versuchen, vom Sporttreibenden intuitiv-lebensmäßig erfaßt und gegebenenfalls (zusätzlich) in distanzierter rationalisierter Form wahrgenommen (gewußt) werden kann. Es stellt sich aus meiner Sicht die Frage nach der Art und Weise, ob und gegebenenfalls wie in den ausgewählten sportwissenschaftlichen Perspektiven auf den menschlichen Bewegungsdialog im Sport diese Problematik berücksichtigt und wie ihr be- und entgegnet wird. Denn für den Zweck der nachstehenden theoretischen Untersuchung kann und muß das Kriterium Leiblichkeit maßgeblich als das Gewahr- oder Innewerden des eigenen Leibseins und, damit verbunden, die Erfahrung der diesem Leibsein inhärenten Problematik aufgefaßt werden. In dieser Weise ist nunmehr das Kriterium Leiblichkeit im Sinne der hier vertretenen sportpädagogischen Ansicht näher spezifiziert.

Zusammenfassend ist aus meiner Sicht allgemein zur Auseinandersetzung mit der subjektiven Dimension der eigenen Leiblichkeit festzuhalten: Die menschliche Leiblichkeit ist die vom einzelnen Menschen gespürte „Subjektivität des Leibes“ (HAEFFNER 1989, 99). Leiblichkeit schließt die je persönliche Konfrontation mit der Leib-Seele-Problematik ein. Sie meint dieses fundamentale Problem in der Konkretion, in der Verwirklichung des menschlichen Lebens, in der der einzelne Mensch stets mit dem „Anderen der Vernunft“ zu tun bekommt. Das Leib-Seele-Problem und das „Andere der Vernunft“ muß aus meiner philosophisch-anthropologischen Perspektive mit dem Begriff der Leiblichkeit[79] mitbegriffen werden. „Dabei ist der >>Leib<< nicht begrifflich identisch mit dem sicht- und tastbaren Körper, sondern das, was man in dessen Gegend spürt, ohne über ein >>Sinnesorgan<< wie Auge oder Hand zu verfügen, das man zum Zweck des Spürens willkürlich einsetzen könnte. Der Körper ist dagegen der vergegenständlichte, seiner Subjektivität entkleidete Leib“ (LANDWEER 1995, 81).

Leiblichkeit wird im folgenden als menschliche Erfahrungs- bzw. Grunddimension aufgefaßt. Die Erfahrung des eigenen Leibseins ist ein Modus menschlicher Selbsterfahrung. - „Als Leib ist dasjenige zu verstehen, als was ich mich selbst spüre“ (BÖHME 1985, 120) -. Mittels eigenleiblichen Spürbewußtseins befindet sich

---

[79] - bzw. mit dem Begriff des Leibes oder der Vorstellung über die menschliche Dimension der Leiblichkeit -

der Mensch in der Aus- und Ineinandersetzung mit seiner (eigenen) Leiblichkeit. Der Mensch als „Subjekt“ ist mehr, als die moderne „Engführung“ dieses Begriffs zu erkennen gibt, so MEYER-DRAWE (1996, 49). Er unterliegt entgegen dem modernen Subjektverständnis nicht ausschließlich „auf der Basis eines vernünftigen Willens“ der „Bestimmung durch sich selbst“. „Als Leibwesen“ ist der Mensch „vielfältigen Bedingungen unterworfen. Der Leib erinnert uns ständig an die Grenzen unserer Selbstverfügung“ (49). Seine Leiblichkeit ist dem Menschen spürbar. Eigenleibliches Spüren ist hier deshalb (auch) zu verstehen als leiblich vermittelte und damit konkret vernehmbare, letztlich stets gelebte und (gleichzeitig!) zu lebende Verbundenheit mit dem „Anderen der Vernunft“.

3.2 Die psychophysisch-funktionale Perspektive auf den Bewegungsdialog im Sport

Hinter dem psychophysisch-funktionalen Blick auf den menschlichen Bewegungsdialog steht ein anwendungsbezogenes / praktisches Interesse. Ziele wie die, einzelne Bewegungshandlungen bzw. Bewegungsabläufe der Sportler wirksamer gestalten oder die Athleten unter einem verminderten Unfallrisiko immer anspruchsvollere Bewegungen lernen und trainieren lassen zu können (etc.), stehen im Vordergrund. Für diese Belange wird auf der einen Seite neben einer morphologischen Verlaufsuntersuchung eine mechanisch-anatomisch-physiologische (biomechanische) Analyse der ausgeführten bzw. auszuführenden Bewegungen zentral. Der Bewegungsdialog stellt sich in diesem Zusammenhang als ein Geschehen dar, in dem sich der Mensch in Konfrontation mit einer gegenständlichen sportartbezogenen Umwelt befindet. Diese Sach- oder Dingwelt bietet je nach Art der sportlichen Aufgabe in mehr oder weniger variantenreicher Weise widerständliche Kräfte oder sie stellt in verschiedenen Gestaltungen Hindernisse dar. Mit diesen entgegenstehenden Hindernissen und entgegenwirkenden Kräften gilt es, die Auseinandersetzung zu führen. Das Springen über die Hürden beim Hürdenlauf, die Überwindung des Wasserwiderstandes beim Schwimmen oder das Blocken einer sog. rechten Geraden beim Boxen können als Beispiele für diesen Sachverhalt angeführt werden.

Mit Bezug auf das letztgenannte Beispiel gelingt es, in diesem Zusammenhang etwas Entscheidendes hinzuzufügen. Zu bedenken ist, daß Hindernisse bzw. widerständliche und zu widerstehende Kräfte im Bewegungsdialog zwischen zwei oder

mehreren Mitspielenden oder Gegenstreitern eben von anderen Sportlern ‘hergestellt’ werden. Für diese Art der sportlichen Zusammenkunft ist aus einer leiborientierten sportpädagogischen Sicht der Reduktionismus einer psychophysisch-funktionalen Betrachtungsweise auf den Bewegungsdialog bereits auf den ersten Blick offenkundig. Mit einem Bewegungsdialog zwischen einem Subjekt und einer Objektwelt ist im Hinblick auf dessen Durchführung eine Einseitigkeit bzw. ein Gefälle gegeben. Objekte haben kein Bewußtsein und können daher keine Bewegungshandlungen vollziehen. Hingegen ist der Bewegungsdialog zwischen zwei oder mehreren Subjekten (Menschen) wesentlich davon bestimmt, daß mit ihm Bewegungshandlungen unterschiedlicher Subjekte ineinandergreifen. Dieses komplexe In- bzw. Mit- oder Gegeneinander läßt sich nur bedingt analysieren.

Vom Grundsatz her lassen sich im Hinblick auf den psychophysisch-funktionalen Ansatz zwei Vorgehensweisen unterscheiden. Zum einen geht es um die Beschreibung und Erklärung eines Bewegungsdialoges anhand dessen, was von einem Untersuchenden mittels seiner distanzierten, visuellen Betrachtung einzelner Bewegungsabschnitte beschreibbar ist (morphologische u. biomechanische Verfahren). Zum anderen handelt es sich um Erklärungsversuche gegenüber der diesen äußerlich sichtbaren Bewegungsabläufen scheinbar zugrundeliegenden internen physiologisch-neurologischen Regelungs- und Steuerungsprozessen (Motorikforschung).

Bei den morphologischen und biomechanischen Untersuchungen werden die ausgesuchten, verobjektivierten Bewegungen des Sportlers mit der seiner Sportart zugehörigen beweglichen oder unbeweglichen Bewegungswelt physikalisch bzw. biomechanisch im Nachherein verrechnet. Der Bewegungsdialog wird in seine äußerlich sichtbaren Bewegungsmerkmale (Raum-, Zeit- und Geschwindigkeitsmerkmale) zerlegt und ein ihm zugehöriger und bezüglich seiner Raumlageposition sich verändernder Körperschwerpunkt ausfindig gemacht. Auf diese Weise kann der äußerlich sichtbare Verlauf des Bewegungsdialogs in bezug auf seine Struktur und Funktion nach naturwissenschaftlichen Methoden erforscht / erklärt und beschrieben werden. Die weniger genaue, weil maßgeblich auf Selbst- und Fremdbeobachtung beruhende, morphologische Blickweise besitzt einen hohen praktischen Wert, da sie relativ leicht in der sportlichen Praxis anwendbar ist (als Beispiel für eine morphologische Betrachtungsweise s. MEINEL/SCHNABEL 1987, 90-171).

Auf den umgekehrten Tatbestand trifft man bei der biomechanischen Betrachtungsweise und dem ihr zugehörigen Forschungsmethodenarsenal (Ort / Zeit- und Kraftmeßverfahren). Die mit diesem Vorgehen gewonnenen wissenschaftlich wesentlich exakteren Erkenntnisse können jedoch nicht unmittelbar in die Praxis überführt und angewendet werden.[80] Von der morphologischen wie von der biomechanischen Untersuchungsweise kann gesagt werden, daß es sich bei ihnen um eine Außenansicht auf den menschlichen Bewegungsdialog handelt. Ein Beobachter (Wissenschaftler, Trainer, Sportler) steht dem verobjektivierten Bewegungsverlauf gegenüber. Stets geht es um Ortsveränderungen menschlicher Körpermassen in Raum und Zeit. Vollzogene und erfaßte Bewegungen sollen streng wissenschaftlich erklärt und mit der (theoretischen) Ideallösung verglichen werden. Aus den Erklärungen und Vergleichen ergeben sich Hinweise zu einzelnen Lern- bzw. Trainingsabschnitten von Bewegungsabläufen.

Die Erforschung körperinterner Prozesse (motorischer Steuerungsvorgänge[81]), wie sie sich auf seiten des Sportlers während der Bewegungsausführungen ergeben, ist, wie gesagt, die andere Seite der objektiv-naturwissenschaftlichen Untersuchung und Beschreibung des sportlichen Bewegungsdialogs im Rahmen der psychophysisch-funktionalen Betrachtungsweise. Vor dem Hintergrund gezielter Fragestellungen und im Hinblick auf einzelne Aufgabenfelder im Sport widmet sich die sportwissenschaftliche Motorikforschung dem Gegenstand Motorik / motorisches Lernen. Die mittels unterschiedlicher sportmotorischer und sportpsychologischer Tests und Messungen gewonnenen Untersuchungsdaten zum einen und einzelne Wissensbestände aus verschieden Wissenschaftsdisziplinen zum anderen werden mit den aufgelaufenen Fragen zur Bewegungs(lehr-/lern)problematik in Zusammenhang gebracht. - Dabei ist die sportmotorische Forschung mit ihrer Arbeit vor die Aufgabe einer ‘interdisziplinären Zusammenschau’ gestellt. Innerhalb ihrer Auseinandersetzung mit dem menschlichen Bewegungsdialog integriert sie die Forschungsarbeit fremder Wissenschaftsbereiche, etwa der Systemtheorie(n), der Schematheorie, der Neurologie, der Entwicklungspsychologie oder der Angst- oder Motivationsforschung.

---

[80] - vergl. ROTH, K.-D. (1987, 57-66) in Sachen morphologische Betrachtung und WILLIMSZIK (1987, 70-80) für die Biomechanik -

[81] Gemeint sind die physischen und psychischen - körperinternen - Transformationsprozesse, wie sie sich aufgrund der Auseinandersetzung des Menschen mit seiner (Bewegungs)Welt ergeben.

Der Gegenstandsbereich der sportwissenschaftlich fundierten Bewegungslehre bzw. der Bewegungswissenschaft, die hier mit der psychophysisch-funktionalen Perspektive auf den menschlichen Bewegungsdialog gleichgesetzt wird, ist damit andeutungsweise abgesteckt (vergl. bspw. Dieckert/Petersen u.a. 1993, 67-115 u. 123-131). Zwei zentrale Gegenstände der Bewegungswissenschaft lassen sich festmachen: Zum einen die Bewegung, gemeint ist der äußerlich sichtbare Bewegungsvollzug; und zum anderen die Motorik, worunter die äußerlich nicht sichtbaren neurophysiologischen und psychischen Steuerungs-, Kontroll- und Regulationsprozesse des sichtbaren Bewegungsvollzuges zu zählen sind.

Die dabei auftauchende wichtige Frage danach, in welche Beziehung der Bewegungsvollzug und die Motorik innerhalb eines einzelnen theoretischen Ansatzes dieser Forschungsrichtung zu setzen ist (s. MESTER 1992, 319), braucht hier nicht diskutiert zu werden. Für das Anliegen der vorliegenden Arbeit kann festgehalten werden, daß sich die Bewegungswissenschaft des Sports ihrem Gegenstand mit einem psychophysisch-funktionalen Interesse widmet. Hierbei muß der Begriff Gegenstand durchaus wörtlich genommen werden. Die individuelle Einzigartigkeit der leiblichen Verfaßtheit eines jeden Sportlers und die damit einhergehende subjektive Konfrontation mit der o.g. Differenz und dem Anderen der Vernunft bleiben unberücksichtigt. Der menschliche Bewegungsdialog im Sport ist ausschließlich Objekt, Gegenstand wissenschaftlicher, ‘objektiver’ Betrachtung im Rahmen der Subjekt-Objekt-Spaltung. Die Bewegungswissenschaft abstrahiert - aufgrund ihrer objektiv-naturwissenschaftlichen Ausrichtung zwangsläufig - von der Leiblichkeit des Menschen im oben genannten Sinne. Sie vollzieht eine vollständige Objektivierung des menschlichen Bewegungsdialoges.

Die mit dieser einseitigen Versachlichung vorzufindende Begrifflichkeit gibt ein Denken zu erkennen, in dem der Mensch von seinem (!) Sich-bewegen abgespalten, mit anderen Worten eine gänzliche Trennung von Subjekt (Mensch) und Objekt (Bewegung) vollzogen wird. Innerhalb dieser Vorstellungswelt können die Begriffe Leiblichkeit mit Körperlichkeit gleichgesetzt bzw. synonym verwandt werden. Der menschliche Bewegungsdialog ist zu einer Sache ‘gemacht’ (gedacht), zu einem Ding unter Dingen, und deshalb objektivierbar. Die Bewegungswissenschaft verteilt den nunmehr übriggebliebenen ‘leblosen’ Bewegungsdialog einer ‘toten Körpermaschine’ mit dessen Umgebung auf zwei für diesen Vorgang künstlich errichtete For-

schungsbereiche (Biomechanik und Motorikforschung / Innen- und Außensicht der Bewegung der Körpermaschine). Anschließend werden die auf der jeweiligen Seite erbrachten Ergebnisse, Bewegungsleistungen und motorische Leistungen, in einen komplexen Zusammenhang gestellt, um Fragen des motorischen Lernens und Umlernens beantworten zu versuchen.

Die Bewegungslehre / Bewegungswissenschaft des Sports basiert auf Vorstellungen eines „substantiellen Körperbildes“, wie sie von TAMBOER (1994, 31-33) gekennzeichnet werden. Innerhalb dieser Vorstellungen werden TAMBOER zufolge Metaphern wie Uhrwerk, Dampfmaschine und Computer verwendbar. Dieses ‘neuro-technische’ Körperbild liegt der „innerhäutigen“ und „außerhäutigen“ Betrachtungsweise der (sportwissenschaftlichen) Bewegungswissenschaft - Motorik und Biomechanik - zugrunde (vergl. 39-50).

Die Forschungsresultate, die sich aus den Objektivationen ergeben, werden von Bewegungswissenschaftlern weder philosophisch-anthropologisch reflektiert noch mit phänomenologisch-anthropologischen Erkenntnissen über die Leiblichkeit des Menschen, wie sie etwa mit BUYTENDIJK (1956), Schmitz (1965), oder MERLEAU-PONTY (1966) und Grupe (1976; 1984) schon seit langem vorliegen, in Verbindung gebracht. Im Hinblick auf die äußerliche / sichtbare Bewegung begnügt man sich - rein sachbezogen - mit dem (i.w.S.) Messen dessen, was am menschlichen Bewegungsdialog meßbar ist oder als meßbar erscheint (Morphologie und Biomechanik). Damit rückt jedoch notgedrungen die Vorstellung in den Mittelpunkt, der menschliche Körper sei das Instrument des Menschen, der in der Folge als sein eigener Instrumentenspieler angesehen werden muß.

Theoriebildungen über die nicht sichtbaren (internen) Anteile der Bewegung, d.h. Antwortversuche auf Fragen zur Funktion und Regulation des Bewegungsdialoges, werden auf dem umfangreichen Gebiet der Motorikforschung - gleichermaßen unter naturwissenschaftlichen Paradigmata - mittels empirisch-analytischer Tests und Untersuchungen erarbeitet. Sie befördern ebenfalls die soeben genannten Vorstellungen. Das sog. Integrationstheorem erweist sich dabei als erwähnenswert. Es wird maßgeblich von NITSCH vertreten. Die sportliche Bewegung wird hier nicht allein als psychisch und somatisch, sondern auch als personell und ökologisch determiniert aufgefaßt. Sie wird vor dem Hintergrund dieser Einflußfaktoren in bezug auf ihre Regulation und Funktion analysiert (vergl. FRANKE 1992, 198).

Diesem Theorem entspricht NITSCH (1996) im Hinblick auf das von ihm thematisierte Leib-Seele-Problem, wenn er sagt: „Worauf es somit zukünftig ankommt, ist nicht nur der weitere theoretische und empirische Ausbau der einzelnen Regulationskonzepte, sondern die genauere Untersuchung und Konzeptionalisierung ihrer Überschneidungsbereiche im Rahmen einer integrativen Theorie intentionaler Verhaltensorganisation“ (84). Zu der Frage, ob auf diesem Weg das Leib-Seele-Problem schrittweise zu seiner Lösung bzw. ‘Auflösung’ geführt zu werden vermag, äußert sich NITSCH in seinem Beitrag hingegen weder im- noch explizit. Übrig bleibt stattdessen die auf einem sportpädagogisch inakzeptablen Reduktionismus beruhende Suggestion, daß es unter Verfolgung der finalen Fragestellung prinzipiell doch möglich sei, dem menschlichen Leib-Seele-Problem in streng wissenschaftlicher Vorgehensweise (allgemeingültig) auf den Grund gehen zu können.

Es kann festgehalten werden, daß das in der ‘Bewegungsgegenwart’ stets auszutragende Leib-Seele-Problem, wie es sich in philosophisch-anthropologischer Hinsicht darstellt, in der nach einem psychophysisch-funktionalen Verstehen ausgerichteten Bewegungswissenschaft nicht berücksichtigt wird. Allerdings ist das Bestreben, zu einem streng analytischen, funktionalen Verständnis der sportlichen Bewegung vorzustoßen, nach meiner Auffassung aus sportpädagogischer Sicht zunächst nicht bedenklich. Äußerst problematisch wird es ohne Frage dann, wenn diese Betrachtung des menschlichen Bewegungsdialoges in pädagogischen Zusammenhängen einen zentralen Stellenwert einnimmt, dem sich andere Interpretationen ‘unterzuordnen’ haben.[82] Eine Abstraktion vom Lebendigsein des Sportlers als eines je einmaligen Menschen und die damit verbundene - zumeist unausgesprochene - Annahme, „Bewegungen seien existierende Dinge, die man sich aneignen, in seinen Besitz bringen kann“ (VOLGER 1990, 142), stimmen aus sportpädagogischer Sicht nachdenklich. Sachverhalte, die das Funktionieren der menschlichen Bewegung zu erklären suchen, helfen in keiner Weise zu einem Verständnis über den sich bewegenden Menschen und dessen Bewegungslernproblematik.

Es existiert PROHL (1991 a) zufolge „kein Zweifel, daß die >>klassische<< Domäne sportwissenschaftlicher Bewegungsforschung, die Biomechanik, ihre theoreti-

---

[82] Kritik gegenüber derartigen Vereinseitigungen übt aus sportpädagogischer Perspektive seit geraumer Zeit bspw. TREBELS (1990; 1992; 1999).

schen Bemühungen auf die Kategorie des >>Funktionsverstehens<< konzentriert. Ähnliches gilt, wenn auch weniger eindeutig, für die sog. Motorikforschung im engeren Sinne“ (372). Aus dem hier vertretenen philosophisch-anthropologischen Leibverständnis und der dialogphilosophischen Auffassung über das menschliche Dasein erwächst hingegen das Bemühen, den sportlichen Bewegungsdialog im Hinblick auf seine dialogische Bedeutung bzw. seinen dialogischen Sinn hin zu verstehen.[83]

Ein nicht unerhebliches sportpädagogisches Interesse kommt der psychophysisch-funktionalen Untersuchung des menschlichen Bewegungsdialoges allerdings dadurch zu, daß sie zu sehr gezielten technischen Einzelfragen in bezug auf den motorischen Bewegungslern- oder Umlernprozeß des Menschen aus naturwissenschaftlicher Perspektive Stellung nehmen kann, d.h. eine teilweise Erhellung der „inner- und außerhäutigen“ Prozesse zu leisten und techno-motorische Anhaltspunkte und Hinweise auf dem Weg zur Erreichung motorischer Lernziele für den Sport innerhalb unterschiedlicher Adressatengruppen beizusteuern vermag. Die erfolgte Berücksichtigung dieser Forschungsrichtung über den menschlichen Bewegungsdialog[84] erfolgte zum einen aufgrund eben dieser sportunterrichtlichen Relevanz auf dem Gebiet unterschiedlicher Theorie-Praxis-Felder im Sport (Hilfeleistungen zum Problem Bewegenlernen aus naturwissenschaftlicher Perspektive).

Zum anderen wird bei den psychophysisch-funktionalen Erklärungsansätzen eines deutlich erkennbar: Die Eliminierung der der menschlichen Leiblichkeit inhärenten Problematik als notwendige Folge einer naturwissenschaftlichen Verstehensbemühung auf dem Gebiet menschlicher Lebenswirklichkeit (hier: Sport / Bewegungsdialog). Dieses ‘Herausstreichen’ der menschlichen Leiblichkeitsproblematik ergibt sich zwangsläufig dadurch, daß sich die psychophysisch-funktionale Sichtweise auf den menschlichen Bewegungsdialog im Sport in der Traditionslinie Descartes’ befindet. Die Leiblichkeit als Grunddimension des menschlichen Seins, ihre Problematik und damit das „Andere der Vernunft“, kann innerhalb einer naturwissenschaftli-

---

[83] Funktionsorientierte Forschungsansätze über den menschlichen Bewegungsdialog laufen in der Regel auf „subjektindifferente Theoriebildungen“ (PROHL 1996, 93) hinaus (vergl. 93-100).

[84] im Genaueren siehe u.a. WILLIMSZIK, K./ROTH, K. (1988, 10-140) und WILLIMSZIK, K. (1989, 9-125)

chen bzw. streng dualistischen Betrachtung logischerweise nicht berücksichtigt werden.

3.3 Der als Sozialbezug gedeutete menschliche Bewegungsdialog im Sport

Der menschliche Bewegungsdialog im Sport ist i.d.R. von sozialen Bezügen zu anderen Menschen gekennzeichnet. Sporttreiben ist immer mit einem sozialen Wirklichkeitsbestandteil versehen. Mit der Durchführung einer sportlichen Übungseinheit - Sportunterricht, -training oder -wettkampf - verbindet sich zumeist die Aufgabe, die zuweilen sehr unterschiedlichen Zielvorstellungen, Fähigkeiten und momentanen Interessenslagen der jeweiligen Teilnehmer ‘bündeln’ und aufeinander abstimmen zu müssen. Im Hinblick auf eine theoretische Auseinandersetzung und Fundierung dieser Zusammenhänge ist es möglich, mit einem soziologischen Problembewußtsein ‘zu Werke zu gehen’. Ein erstes Argument für die Wichtigkeit der Berücksichtigung sozialer Prozesse im Sport ist mit der Tatsache ausgewiesen, daß Sportler, wenn sie miteinander Sport zu treiben beabsichtigen, allein schon deshalb soziale Kontakte zueinander aufzubauen gehalten sind, um zunächst den äußeren Ablauf eines Spieles o.ä. vonstatten gehen lassen zu können. Erhalten bei der Betrachtung des menschlichen Bewegungsdialoges im Sport die Sozialbezüge, wie sie sich aus den gemeinsamen sportlichen Aktionen ergeben, das Hauptaugenmerk und nicht Fragen nach der ‘richtigen’ Bewegungsausführung und deren körperexterner und -interner Beschreibung (Kap. 3.2), dann wird der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit von der funktionsorientierten Bewegungserforschung und -erklärung auf das Vorhaben der Beobachtung und Beeinflussung des sozialen Geschehens zwischen den zusammengekommenen Sportlern und die dazugehörigen theoriebildenden Prozesse verlegt.

In diesem Kontext wird der menschliche Bewegungsdialog verstanden als eine menschliche „Möglichkeit, in sozialen Situationen zu handeln, soziale Verbindungen aufzunehmen, aufrechtzuerhalten oder sie auch abzubrechen“ (GRUPE 1976, 9). Von einem psychophysisch-funktionalen Ansatz her kann die Untersuchung dieser Thematik logischerweise nicht in Angriff genommen werden. Mit strengen objektivnaturwissenschaftlich orientierten Untersuchungs- und Meßmethoden oder mit einer morphologischen Bewegungsbetrachtung kann die soziale Wirklichkeit sportlichen

Bewegungsverhaltens nicht untersucht werden. Seit Anfang der 70er Jahre ist es innerhalb der Sportwissenschaft üblich geworden, dem Aspekt des Sozialen im Sportunterricht und -training, den Fragen nach der 'Sozialverträglichkeit des Sports' und den damit verbundenen Aufgaben des sozialen Lernens und Umlernens im und durch Sport, mit kommunikations- und interaktionstheoretischen Ansätzen sozialwissenschaftlich zu begegnen (PÜHSE 1990, 11-19 u. 106-148).[85] Einem sozialfunktionalen Verständnis folgend belaufen sich die größtenteils schulsportpädagogisch orientierten Arbeiten auf ein „intentionales, von gezielten methodischen und organisatorischen Maßnahmen unterstütztes soziales Lernen". Sie setzen sich somit von der gängigen und gegenläufigen Auffassung ab, die davon ausgeht, daß jeder betriebene Sport per se - pädagogisch wertvolle - soziale Erfahrungen beinhalten und dementsprechendes soziales Lernen ermöglichen würde. Sport ist, bei entsprechender Unterrichtung, der Möglichkeit nach geeignet, um in ihm und durch ihn soziales Lernen zu realisieren (PÜHSE 1990, 11f.).

Diese Annahme führt zu wissenschaftlichen Untersuchungen der konkreten sportlichen Unterrichts-, Trainings- oder Wettkampfereignisse. Neben dem Wunsch nach gewöhnlicher Ordnung bzw. Disziplinierung auf seiten von pädagogisch eher unmotivierten Verantwortlichen als ein Beweggrund für die Bearbeitung dieses Problemfeldes erwächst ein um so größeres Interesse daran, je stärker der Sport[86] - in Theorie oder Praxis - normativ-altruistischen oder emanzipatorisch-politischen Zielsetzungen unterworfen wird. Das Vorhandensein z.B. von i.w.S. pädagogischen Intentionen innerhalb des Schul- und Bildungswesens oder die Verfolgung pädagogisch-ethischer Leitziele im Leistungssportbereich kann dazu führen, den Bewegungsdialog der Aktiven im Hinblick auf die ab(zu)laufenden Interaktionsprozesse erfassen und regeln zu wollen. Im Mittelpunkt dieserart Bemühungen steht die Aufstellung sozialer Verhaltensnormen, die für alle am sportlichen Interaktionsprozeß Teilnehmenden verbindlich werden sollen. Es wird nach einem sozialen Rahmen gesucht,

---

[85] PÜHSEs Ausführungen basieren maßgeblich auf den Arbeiten von Cachay, K./Kleindienst C.: Soziales Lernen im Sportunterricht; In: Sportwissenschaft 5 (1975) 3-4, 339-367 u.: Soziale Lernprozesse im Sportspiel; In: Sportwissenschaft 6 (1976) 3, 291-310 bzw. Kleindienst-Cachay, C.: Gruppenarbeit im Sport. Pädagogische Begründung und Hinweise zur unterrichtspraktischen Realisierung. In: Sportunterricht 29 (1980) 5, 165-172 u. dieselbe: Soziales Lernen im Sport. In: Schulke, H.-J. (Hrsg.): 1983, 184-194

[86] Wird im folgenden ohne nähere Erläuterungen vom Sport gesprochen, dann ist stets im umfänglichen Sinne und allgemein Sportunterricht, Sporttraining und der Wettkampf gemeint.

der einen Konsens, eine Antwort hinsichtlich der Frage herzustellen erlaubt, wie das soziale Verhalten der Einzelnen konkret aussehen müßte, um einen reibungslosen, d.h. möglichst konfliktarmen Ablauf sichern und auftretenden Streitigkeiten mit der Fähigkeit zur Konfliktaustragung entgegentreten zu können. Damit zusammenhängend soll weiterhin - im Sinne eines Selbstregelungsprozesses - das Ziel einer möglichst großen Annäherung an die eigentliche Idee des jeweiligen Spiels, der Sportart oder Bewegungsaufgabe erreicht werden. In der Kenntnis der Idee (des guten Gelingens) eines Spieles z.B. und im Wissen um das zur Verwirklichung / Umsetzung dieser Spielidee notwendig zugehörige Verhalten soll es darauf ankommen, die Einsicht und Fügung in ein adäquates, der Spielidee entsprechendes Rollenverhalten / Interagieren zu vollziehen.

Die Möglichkeit sozialen Lernens im Sport ist aus meiner Sicht nicht bestreitbar. Gelegenheiten für soziales Lernen - im Sinne eines Selbstgängers der „Sache Sport“ (Fairneß-Ideologie), als „kritisches Regellernen“ im Sinne emanzipatorisch-politischer Denkart oder als „Erwerb der Grundqualifikationen des Rollenhandelns“ auf der Grundlage des symbolischen Interaktionismus - sind wegen der Handlungsorientierung im Sport stets in großer Zahl gegeben (vergl. bspw. POPPE 1982; FUNKE-WIENEKE 1997, 29-34).

Mit der Auffassung vom sportlichen Bewegungsdialog als einem sozialen Geschehen wird, wie gesagt, das in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit genommen, was sich durch dessen Vollzug an sozialen Interaktionen zwischen den Interaktionspartnern ergibt bzw. ergeben soll. Verdeutlichend kann zu dieser Perspektive auf den Bewegungsdialog gesagt werden, daß Sozialbezüge im Sport aus sozialen Kontakten resultieren, die sich durch Interaktionen zwischen den ‘Sozialpartnern’, d.h. durch gemeinsam ausgetragene Handlungs- bzw.- Bewegungssituationen, notwendigerweise ergeben. Dabei ist beispielsweise das soziale Verhältnis zwischen dem Libero und dem Torwart derselben Fußballmannschaft anders bestimmt als das Verhältnis zwischen einem Manndecker und seinem ihm zugeteilten Stürmer aus der gegnerischen Mannschaft. Die ‘offiziell vorgegebenen’ Rollenverständnisse über die verschiedenen Positionen im Fußball verschränken sich mit der persönlichen Rollenauslegung auf seiten derjenigen Personen, die diese Positionen bekleiden. So gesehen wird jegliches Sporttreiben als Rollenspiel interpretierbar. Ein Fußballspiel, um bei dem Beispiel zu bleiben, wird nach diesem Verständnis durch die Teilnehmer in Szene ge-

setzt, inszeniert, und zwar dadurch, daß alle Spieler auf irgendeine Weise eine - ihre - Rolle spielen.

Der sozialerzieherische Blick auf das sportliche Geschehen zwischen Menschen erweist sich im Kern als eine im weiten Sinne sozialisationstheoretische Betrachtung des menschlichen Bewegungsdialoges. Diese Perspektive stellt sich angesichts der Thematik ‘soziales Lernen im und durch Sport’ geradezu zwangsläufig ein. Denn sozialerzieherische Absichten folgen dem „Denkmodell >Sozialisation<“, innerhalb dessen die „funktionalen Bedingungen der Persönlichkeitsbildung“ (VOGEL 1996, 485) erklärt und entsprechende diesbezügliche Probleme - Störungen des Gleichgewichts zwischen personaler und sozialer Identität - geklärt werden sollen (s. DIETRICH/LANDAU 1990, 215-248 u. VOGEL 1996, 482-488).[87] Auf diesem Wege werden für den Sport(unterricht) soziale Lernziele aufgestellt und Maßnahmen zu deren Erreichung formuliert.

Das Gefüge sozialer Kontakte und Geschehnisse eines Spiel- oder Unterrichtsablaufes läßt sich theoretisch und prinzipiell mit Hilfe eines Soziogramms darstellen, wobei jedem Beteiligten (Trainer, Sportler, Lehrer, Schiedsrichter u.a.) ein gesonderter Platz in diesem Geflecht sozialer Beziehungen zuteilbar ist. Mit der metaphorischen Vorstellung davon, daß das zu jeder sportlichen Handlungssituation jeweils erstellbare Soziogramm - verstanden als graphische Darstellung einer Kommunikations- und Interaktionsstruktur - einem mehr oder weniger großen flexiblen Verkehrsnetz entspräche, dessen Verkehrsbetrieb mittels kommunikations- und interak-

---

[87] Ergänzend hierzu aus DIETRICH/LANDAU (1990): „In der Tradition der amerikanischen Interaktionisten (Mead, Goffmann) sind - aus der Sicht der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule - die klassischen Rollentheorien kritisch rekonstruiert worden. Dabei ist der Begriff der Ich-Identität als Leitkategorie eingeführt und expliziert worden (Krappmann 1971, Habermas 1975). Ich-Identität besagt, daß Personen ihre Identität in zwei Richtungen entwickeln und gegeneinander ausbalancieren müssen: die <<personale Identität>> garantiert die <<Kontinuität des Ich in der Folge der wechselnden Zustände der Lebensgeschichte>>; die <<soziale Identität>> wahrt die <<Einheit in der Mannigfaltigkeit verschiedener Rollensysteme, die zur gleichen Zeit <gekonnt> sein müssen>> (Habermas 1968, 13). Die Fähigkeit der Balance zwischen personaler und sozialer Identität besteht darin, in wechselnden Situationen ein unverwechselbares Bild seiner selbst zu wahren [...] bzw. trotz der Einzigartigkeit, die jede Person für sich beanspruchen kann, mit anderen in wechselseitige Beziehungen einzutreten (d.h. im begrenzten Maß zu sein wie alle anderen)“ (216).

tionstheoretischen Sprachgebrauchs beschreibbar wird, läßt sich im Hinblick auf die Deutung des Bewegungsdialoges als Sozialbezug folgendes feststellen.[88]

Der als Sozialbezug aufgefaßte Bewegungsdialog miteinander agierender Sportler ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß untereinander - auf dem besagten Verkehrsnetz - Mitteilungen verschoben werden. Jeder Akteur sendet bewegungssprachliche und verbal geäußerte Mitteilungen / Botschaften über sich aus - schickt sie auf den Weg. Die mitgeteilten Botschaften lassen für den beteiligten oder außenstehenden Beobachter interpretative Rückschlüsse auf vorhandene Handlungsabsichten, Erwartungen bezüglich der anderen und etwaige innere Befindlichkeiten zu. Gleichzeitig mit der Aussendung seiner Botschaften erreichen jeden Akteur bewegungssprachliche und verbal geäußerte und zu interpretierende Mitteilungen / Botschaften von anderen am gemeinsamen Streckennetz beteiligten Mit- oder Gegenspielern (Interaktion). Die in das Netz eingespeisten Mitteilungen / Botschaften enthalten Informationen über die momentanen Absichten und über die Erwartungen aller an der gemeinsamen Handlungssituation beteiligten Mit- und Gegenspieler.[89]

Mit dem Begriff der sozialen Kompetenz - er stellt den Versuch einer begrifflichen Zusammenfassung sozialerzieherischer Zielsetzungen dar - wird, immer noch metaphorisch gesprochen, die Fähigkeit zum Ausdruck gebracht, weitestgehend verständliche Botschaften in das soziale Verkehrsnetz einspeisen und bestmögliches Aufnehmen (Wahrnehmen) und Verstehen (Interpretieren und Reflektieren) der von den anderen ausgesandten Botschaften leisten zu können. Soziale Kompetenz des

---

[88] Hier wird der im Grundlagenwerk von WATZLAWICK u.a. (1990) unternommenen Unterteilung des Ausdrucks Kommunikation gefolgt. Auf Seite 50f. heißt es: „Eine einzelne Kommunikation heißt Mitteilung (*message*) oder, sofern keine Verwechslung möglich ist, *eine* Kommunikation. Ein wechselseitiger Ablauf von Mitteilungen zwischen zwei oder mehreren Personen wird als Interaktion bezeichnet“.

[89] Anmerkung zum Verhältnis von bewegungssprachlichen und verbal geäußerten Mitteilungen bzw. Handlungen: Neben und mit vollzogenen Bewegungshandlungen verbinden sich häufig, besonders in Mannschaftsspielen, auch Sprechhandlungen (zu Abgrenzung dieser Handlungsbegriffe s. u.a. TAMBOER 1994, 44-50). Die für die Belange des sozialen Lernens übliche Forderung danach, einander verstehen zu lernen, führte dazu, in verstärktem Maße auch die verbale Auseinandersetzung zu thematisieren (FUNKE-WIENEKE 1997, 29f. und 35). In Theorien über soziales Lernen im und durch Sport haben Sprechhandlungen eine hohe Gewichtung erhalten (FREI 1997, 83). Im Hinblick auf das zentrale Anliegen dieser Arbeit, den sportlichen Bewegungsdialog aus einer sportpädagogischen Perspektive zu untersuchen und nach der Bedeutung solcher Bewegungshandlungen für die Erziehung zu fragen, relativiert sich die Bedeutung von Sprechhandlungen (im Sport) zu Gunsten der Bewegungshandlungen.

Sportlers, wie gesagt das Leitziel sozialen Lernens im Sport(unterricht), findet seinen Maßstab darin, wie sehr ausgeprägt auf seiten eines Sportlers die o.g. Fähigkeit vorhanden ist, das eigene Einbezogensein in das prozessuale soziale Geschehen rational erfassen und per Reflektion gewonnener Einsicht ein situationsadäquates Rollenverhalten finden zu können. Selbst- bzw. Rollendistanz, Toleranz gegenüber festgesetzten Regelungen, auftretenden Widersprüchlichkeiten und Frustrationserlebnissen und die Fähigkeit, sich in die Erwartungshaltungen anderer hineinversetzen zu können (Empathie), sind in diesem Zusammenhang von entscheidender Bedeutung (siehe dazu u.a. die zusammenfassende Studie von PÜHSE 1990 u. POPPE 1982).

Eine Stellungnahme zu den oben andeutungsweise umschriebenen ‘klassischen’ Theorien über das soziale Lernen im Sport (kritisches Regellernen und Rollenhandeln) vor dem Hintergrund der philosophisch-anthropologischen Grundlegungen dieser sportpädagogischen Arbeit muß zu einer eher negativ-kritischen Auffassung über die Interpretation des Bewegungsdialoges als Interaktion bzw. Sozialbezug führen. Die Kritik gleicht dabei in gewisser Hinsicht derjenigen, die oben an einer bewegungswissenschaftlichen Analyse des menschlichen Bewegungsdialoges vorgenommen wurde. Beiden sportwissenschaftlichen Theorieansätzen ist in gewisser Weise die gleiche Aufteilung ihres Untersuchungsgegenstandes eigen. Wie in der Bewegungswissenschaft so ist unbestreitbar auch innerhalb der soziologischen Theoriebildung über das soziale Lernen im Sport eine vergleichbare Zweiteilung vorhanden. Zum einen teilt sich der Bewegungsdialog auf in das von außen beobachtbare Bewegungsverhalten der Interaktionspartner. Die einzelnen Handlungssituationen können auf herkömmliche Art und Weise - per Protokoll, Ton- und Filmaufnahmen usw. - dokumentiert bzw. beschreibbar gemacht werden. Zum anderen werden die einzelnen Handlungsabschnitte von den Interagierenden kognitiv verarbeitet. D.h. nach der zumeist visuellen und / oder auditiven Perzeption der Kommunikationen und Interaktionen werden diese von den einzelnen Teilnehmern des Kommunikations- bzw. Interaktionsprozesses in bezug auf die aufgestellten Regeln und die implizit oder explizit vorgegebenen sozialen Leitlinien analysiert und beurteilt. Anschließend ergibt sich auf seiten der Aktiven hieraus im besten Fall die richtige durch Einfühlung und Abwägung getroffene Entscheidung für ein sozial verträgliches Verhalten im Sinne der sozialerzieherisch als wertvoll erachteten Ziele: Förde-

rung sozialer Kompetenzen.[90] Diese psychischen / kognitiven Prozesse machen in den Theorien über das soziale Lernen und selbstverständlich auch in den Versuchen ihrer praktischen Umsetzung den inneren (unsichtbaren) Part des als Sozialbezug gedeuteten Bewegungsdialoges aus.

So wird im Vergleich zur psychophysisch-funktionalen Sichtweise auf den menschlichen Bewegungsdialog eine zweifache Feststellung möglich. In bezug auf den Außenaspekt wird innerhalb der Theorien über das soziale Lernen im und durch Sport statt einer physikalistischen Betrachtung (Untersuchung) der Bewegung eine i.w.S. soziologische - mehr oder weniger stark gesellschaftsideologisch getönte[91] - Sichtweise eingenommen. Anstelle der sportmotorischen Innensicht hingegen wird eine kognitivistische, mit (lern)psychologischer Begrifflichkeit erfaßbare Interpretation der internen Verstehens- und Entscheidungsprozesse gesetzt.

Einsichtig wird dabei, daß nicht nur die psychophysisch-funktionale Interpretation des sportlichen Bewegungsdialoges von der Leiblichkeit des Menschen abstrahiert. Die extreme Verkürzung des sich im Bewegungsdialog befindlichen Menschen auf die physikalistisch beschriebene Bewegung seiner Körpermasse zum einen (Außensicht) und die sportmotorische Erklärung der dazugehörigen internen Steuerungsprozesse zum anderen (Innensicht) wiederholt sich hier nicht. In gewisser Weise rückt die soziologische Deutung des sportlichen Dialoges den Menschen näher in den Mittelpunkt. Statt wie innerhalb der psychophysisch-funktionalen Auslegung als ein Ding unter Dingen angenommen zu werden, tritt hier der Mensch als soziales Wesen auf den Plan, dessen Aufgabe darin gesehen wird, sich durch den Erwerb sozialer Kompetenzen bzw. Qualifikationen im Sport möglichst soziabel zu zeigen (Sozialerziehung). Kennzeichnend hierfür ist jedoch, und darin besteht der nach meiner sportpädagogischen Ansicht unzulässige verkürzte Blick auf den Menschen innerhalb sozialerzieherischer Theorien im Sport, die Beschränkung auf ein Verständnis vom Sportler, das diesen nur als Vernunftwesen begreift (vergl. MEINBERG 1988, 38-201). Und von daher werden ausschließlich dementsprechende rationalistische

---

[90] vergl. PÜHSE (1990)

[91] Hiermit sind sportwissenschaftliche Ansätze zu verstehen, deren Hintergrundtheorien aus dem Feld Kritischer Theorie stammen.

didaktische, methodische und organisatorische Maßnahmen zur (Um)Gestaltung sportlicher Ereignisse zwischen Menschen als zulässig erachtet.

Eine rationalistische Auslegung des sportlichen Bewegungsdialoges als Sozialbezug bzw. als sozialer Interaktionsprozeß im Sport greift aus philosophisch-anthropologischer Perspektive entschieden zu kurz. Ganz unzweifelhaft hat die soziale Wirklichkeit im Sport einen maßgebenden körper- und bewegungsbezogenen Charakter. Eine wissenschaftliche (soziologische) Betrachtung gemeinsamen Sporttreibens kommt daher nicht umhin, diese Eigenart sportlicher sozialer Interaktion zu berücksichtigen. Nach der hier vertretenen sportpädagogischen Auffassung kann und darf dies jedoch nicht in eindimensionaler, einseitig vernunftbezogener Herangehensweise bzw. Denkart geschehen. Denn die Leiblichkeit des Menschen und damit auch „das Andere der Vernunft“ bestimmen die soziale Interaktion zwischen Menschen ganz entscheidend mit. Es ist unstrittig, daß besonders das auf die Leiblichkeit des Menschen bezogene „Andere der Vernunft“ immer dann in besonderer Weise zu großer konkreter Bedeutung gelangt, wenn Menschen nicht indirekt (durch Telefon oder über Internet beispielsweise), sondern direkt, das heißt zum Beispiel in Werkgemeinschaft an einer Baustelle oder durch sportliche Bewegungsdialoge innerhalb eines Mannschaftsspieles, kommunizieren und interagieren. Der sportliche Bewegungsdialog einer „Bewegungsgemeinschaft“ (FUNKE-WIENEKE 1997, 38) ist aus sportpädagogischer Sicht nicht hinreichend verstanden, wenn „das Andere der Vernunft“ außer Acht gelassen wird.

Vor dem Hintergrund des hier vertretenen sportpädagogischen Interesses ist eine soziologische Betrachtungsweise auf den konkreten Bewegungsdialog, wie sie oben geschildert wurde, verkürzend einseitig. „Das Andere der Vernunft“ wird nicht berücksichtigt. Die menschliche Vernunft wird nicht in der Eingebundenheit mit der menschlichen Nichtvernunft stehend erkannt und entsprechend bedacht. Mit Martin BUBER gesprochen:

> „Es geht nicht an, die Vernunft als das spezifisch Menschliche, hingegen das am Menschen, was nicht Vernunft ist, als das nicht spezifische, als das dem Menschen mit nichtmenschlichen Wesen Gemeinsame, als das >>Naturhafte<< am Menschen zu betrachten, wie es seit Descartes immer wieder unternommen worden ist. [...] Die menschliche Vernunft ist nur im Zusammenhang mit der Nichtvernunft zu verstehen“ (Wke I, 355f.).

Das bedeutet: Grundsätzlich kann die Leiblichkeit des Menschen in der - oben andeutungsweise geschilderten - soziologischen Auseinandersetzung mit dem Bewegungsdialog im Sport keine ausreichende Beachtung finden.

Meinem Verständnis nach tritt MEINBERG (1994) mit seinen Äußerungen diesem Außerachtlassen entgegen. Er geht davon aus, daß „die zurückliegenden sportpädagogischen Diskussionen zum sozialen Lernen“ die „emotionale Seite nicht hinreichend gewürdigt haben“ (69). Den als Sozialverhalten interpretierten Bewegungsdialog nimmt MEINBERG als einen dialektischen Zusammenhang von “Selbst und anderen“ (64) zum einen und als einen dialektischen Zusammenhang von „Verstand und Gefühl“ (66) zum anderen in seine bildungstheoretisch akzentuierten Überlegungen auf. Der Leib fungiert dabei gewissermaßen als Umschlagplatz dieser Dialektik. Letztlich nicht planbare, unverordnete, dialektische Sozialerfahrungen im Sport stellen aus seiner Sicht Bildungsmöglichkeiten dar. „In unseren coexistenzialen Beziehungen erleben wir uns und andere wahrhaftig als denkende und fühlende Doppelwesen“. Es gilt zu verstehen, daß das menschliche Sozialverhalten „nicht ausschließlich Produkt von Denkprozesse(n)“ ist und sich der Mensch in Situationen sozialen Handelns „weniger von der Ratio als vielmehr durch Gefühle lenken“ läßt, so MEINBERG (67). Der Verweis auf die Nicht-Intendierbarkeit von Bildungsprozessen ist aus meiner Sicht auch für den Bereich der Auseinandersetzung mit Fragen und Theorien zum sozialen Lernen im Sport eine unumgängliche vernunftkritische Anmerkung. Und die leibgebundene Verschränkung von Denken und Fühlen, von Ratio und Emotion, erscheint meiner Meinung nach als gänzlich unstrittig. Mit der von MEINBERG angestrebten verantwortungsbewußten „sozialen Sensibilität“, die „das Selbst schließlich zu entwickeln hat“ und den Sportler dazu führt, daß er „seine Gefühle zu kontrollieren vermag“, seinen Gegner „in der sportlichen Aktivität“ zu achten weiß, die ihn weiterhin dazu veranlaßt, mit den „Ansprüchen und Zumutungen der anderen emotional umzugehen“ und “seine Gefühle situationsspezifisch angemessen zur Geltung zu bringen“ (69f.), ist aus meiner Sicht bereits viel gewonnen. MEINBERG gibt zu verstehen, daß die Bildung einer „sozialen Sensibilität“ stets zu einer reflexiven Welterfassung führen könne und die bewußte Lenkung des Sozialverhaltens ermöglicht. „Was das Selbst schließlich zu leisten hat, ist die Ausbildung einer sozialen Sensibilität, dank derer Welt erfaßt und Sozialverhalten gelenkt werden kann“, so MEINBERG (1994, 70).

Nach meinem Dafürhalten erfährt der sportliche Bewegungsdialog, hier auch als Sozialverhalten im Sport interpretiert, durch die Zuspitzung auf prinzipiell nachvollziehbare intersubjektive und intraindividuelle dialektische Zusammenhänge ebenfalls eine überzogen kognitivistische und damit unangemessene Betrachtung. Eine bildungstheoretisch orientierte, zuweilen psychologisierende Thematisierung der Gefühlsebene innerhalb menschlicher Bildungsprozesse im Sport, wie sie MEINBERG hier umrißhaft andeutet, darf nicht zu der Annahme führen, daß auf diesem Wege „das Andere der Vernunft“ gebührend berücksichtigt werden kann. Die Bildung „sozialer Sensibilität“ in sportpädagogischen Zusammenhängen auf dem Gebiet sportlicher zwischenmenschlicher Bewegungsdialogformen kann - im Sinne MEINBERGs - nur auf der Basis einer gewissen vernunftkritischen Grundeinstellung gelingen. Die hier gemeinte und von mir im nachstehenden Kapitel weiter auszuführende vernunftkritische Haltung läßt sich - wiederum mit BÖHME - wie folgt kennzeichnen: „Jenseits radikaler Vernunftkritik geht es um eine Überwindung des Selbstverständnisses des Menschen als *animal rationale*. Es geht um eine Abkehr vom Ideal des autonomen Vernunftmenschen. Es geht um die Entwicklung eines Orientierungswissens für leibliches Dasein und den Umgang mit Atmosphären. Es geht um die Rehabilitation der Einbildungskraft als eines Erkenntnisvermögens. [...] Jenseits radikaler Vernunftkritik gilt es, die Balance zu wahren: weder ist der Sprung ins Irrationale die geforderte Konsequenz noch ist nun die Mobilisierung neuer Ressourcen für Rationalität eine Antwort auf die >>Not unserer Zeit<<“ (1993, 468). Dieser vernunftkritischen Haltung entspricht allerdings meiner Auffassung nach MEINBERG (1994) nicht. Dessen Haltung ist insofern hiervon abweichend, als daß die von ihm geforderte soziale Sensibilität zur Lenkung des Sozialverhaltens meinerseits als Mobilisierung einer Ressource für Rationalität angesehen werden muß. Diese Lenkung entspricht im Buberschen Sinne dem Führen eines Bewegungsdialoges vom Es her.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Ein sportpädagogisch motivierter theoretischer und in die Praxis übergeleiteter Zusammenschluß des psychophysisch-funktionalen mit dem (i.w.S.) soziologischen Verstehensansatz führt in diesem Zusammenhang nicht aus dem Problem heraus, sondern zu folgendem Vorgehen: Der psychophysisch-funktionale Ansatz wird dann herangezogen, wenn es um Klärungen zu Detailfragen bezüglich einzelner motorischer Lernziele und der motorischen Lernproble-

matik geht. Die Probleme auf dem Weg zur Erreichung sozialer Lernziele im Sport können hingegen durch eine i.w.S. soziologische Betrachtung des Bewegungsdialoges aufgeschlossen und hinsichtlich etwaiger Problemlösungsversuche theoretisch und praktisch aufgearbeitet werden. - Belange und Fragen des motorischen und des sozialen Lernens im und durch Sport stehen so in einer Weise nebeneinander, daß ein Zusammendenken dieser beiden 'Bezirke' nur im additiven oder komplementären Sinne möglich wird. Im Hinblick auf den sportlichen Bewegungsdialog der jeweiligen Sportler bleibt die Leiblichkeitsproblematik des Menschen und damit „das Andere der Vernunft" in jedem Fall unberücksichtigt. Diese aus sportpädagogischer Sicht bemerkenswerte 'theoretische Aussparung' bezieht sich sowohl auf das eigenleibliche Spüren und Bewegen der Aktiven selbst als auch auf ihre Wahrnehmung / ihr Sich-zur-Wahrheit-nehmen der ihnen im Bewegungsdialog mit Anderen und Anderem tatsächlich stets 'zugereichten' außerrationalen Wirklichkeitsbestände.[92]

Abschließend kann zu dem als Sozialbezug aufgefaßten menschlichen Bewegungsdialog im Sport kritisch angemerkt werden, daß m.E. mit der Interpretation des Sporttreibens als Sozialgeschehen und Möglichkeit zu sozialem Lernen - neben dem psychophysisch-funktionalen Ansatz - eine zweite Version theoretischer Einseitigkeit vorliegt, die die Gefahr von überhöhten - nicht erfüllbaren - Anforderungen an die aktiven Sportler hervorbringt. Im Sinne eines Selbstlaufes kann ein einseitig psychophysisch-funktionaler Blick auf den menschlichen Bewegungsdialog überhöhte technomotorische Ansprüche im Sinne (vermeintlich objektiver) Ideallösungen auf seiten der Lehrkräfte, Trainer und anderweitiger visuell konsumierender Bewegungsbeobachter[93] induzieren. Mit dem einseitig-verkürzenden Modell des „Sozialen Lernens" im Sport, mit der Interpretation des Sports als Sozialbezug, werden - zuweilen hochgesteckte - soziale Lernziele verbunden. In Folge dieser sozialerzieherischen Inbesitznahme des Sports werden an den Sportler häufig überzogene Ansprü-

---

[92] „Die ausdrückliche Herstellung einer Sphäre der Gemeinsamkeit als Zwischenleiblichkeit ist das, worum es beim gemeinsamen Sich-Bewegen zuallererst geht. [...] Damit wird die Unterscheidung von Verstehen und Verständigung bedeutsam. Üblicherweise wird für das soziale Lernen im Sportunterricht gefordert, dass die Beteiligten einander verstehen lernen müssten und dass darin das Soziale bestehe" gibt FUNKE-WIENEKE (1997, 34) zu erkennen. Die Verständigung wird durch das gemeinsame Tun im Sport (wörtlich) ausgehandelt. Jedwede Verstehensleistung gegenüber der gemeinsamen Sportpraxis ist dem Prozeß der Verständigung nachgeordnet (35).

[93] Unter dieser begrifflichen Formulierung soll die Personengruppe der Sportkonsumenten innerhalb des 'Medien-Sportzirkus' verstanden werden.

che in bezug auf soziales Lernen und die damit verbundenen (verbalen) Interaktionen wirksam. Diese drängen dann das genuine Faszinosum, das mit und in jedem sportlichen Bewegungsdialog gegeben ist, in übermäßiger Weise in den Hintergrund.

3.4 Der sportliche Bewegungsdialog aus phänomenologisch orientierter Perspektive

In diesem Teilabschnitt soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit dem in Kapitel 3.2 und 3.3 aufgelaufenen Ungenügen durch eine im weiten Sinne phänomenologisch orientierte Sichtweise auf den sportlichen menschlichen Bewegungsdialog in sportpädagogisch gesehen wünschenswerter Weise entgegnet werden kann. Ein Versuch der Beantwortung dieser Frage erfordert zunächst folgende Vorbemerkungen: Angesichts der meinerseits versuchten theoriebildenden Absicht kann sich die Berücksichtigung einer phänomenologischen Perspektive auf den menschlichen Bewegungsdialog größtenteils auf sportpädagogisch motivierte - also i.w.S. sozialphänomenologische - Rezeptionen stützen. Eine historisch-systematische Rekonstruktion und Analyse phänomenologischer Philosophie - mit dem damit verbundenen intensiven Studium der primär phänomenologischen ‘Ursprungsliteratur’ - kann hier im Vorwege verständlicherweise nicht erbracht werden. Dieser Umstand muß allein schon der umfangreichen Entwicklung und Ausdifferenzierung dieser Denkbewegung geschuldet sein (vergl. bspw. WALDENFELS 1992). Auch ist in diesem Zusammenhang die im Grunde erfreuliche Tatsache zu berücksichtigen, daß die ‘Konstruktion’, die Anlage, der von Edmund Husserl begründeten phänomenologischen Bewegung eine unorthodoxe, bewegliche, (end)gültig nicht fixierbare Stellung zwischen psychologistischen und logizistischen Positionen einnimmt, die von Autor zu Autor unterschiedlich ausfällt (vergl. 13-15).

THIELE (1994) gibt aus seiner Ansicht die allgemeine Problematik zu verstehen, die sich im Zuge der Rezeption und ‘Verwendung’ phänomenologischer Theoriebestände auf dem Gebiet der Sportwissenschaft häufig ergibt.

> „Eine Thematisierung der phänomenologischen Perspektiven auf Sozialität steht zumindest vor einem sehr schwer lösbaren Problem: der weitgehenden Unbekanntheit phänomenologischen Denkens und Forschens auf dem Terrain der Sportwissenschaft. Dies mag überraschen und der Einspruch ist schnell zur Hand: Phänomenologie heißt doch wohl Beschreiben, möglichst vorurteilslos, um so zum Wesen der Sachen vor-zudringen

> bzw. zurück-zugelangen. Nun, eine Vorstellung wie die gerade skizzierte, *kann* richtig sein, *muß* es aber nicht, und ein Blick auf die gängigen Mißverständnisse und Fehlinterpretationen bezüglich der Phänomenologie belehrt schnell über die konkreten Chancen eines angemessenen Verständnisses. Sie stehen eher schlecht. Die Gründe für die Kluft zwischen einer 'gängigen' und einer 'angemessenen' Auffassung von Phänomenologie sind ausgesprochen vielfältig, phänomenologieintern und phänomenologieextern und reichen in letzter Konsequenz bis in die (Ab-)Gründe transzendentalphilosophischen Forschens" (Thiele 1994, 73f.).

Die Frage nach einer angemessenen Auffassung darüber, wann Theorieansätze innerhalb der Sportwissenschaft eine angemessene Rezeption und Interpretation der Phänomenologie erfahren haben, ist demnach schwer zu beantworten. So verweist THIELE auch (1995, 57-68) auf die Problematik der vorschnellen Kennzeichnung eines Theoriekonzeptes über menschliches Sich-bewegen als einen phänomenologischen Ansatz bzw. eine phänomenologische Methode. Eine naives „Verständnis von Phänomenologie ("Bilderbuch-Phänomenologie")" führt „leicht in die Irre", so THIELE (1995, 59). „Vom eigentlichen Interesse wird Bewegung erst dort für die Phänomenologie, wo sie als eigenleibliche Bewegung auftaucht" (59). Vor dem Hintergrund dieser Etikettierungsproblematik empfiehlt PROHL (1996) die Begriffsverwendung „phänomenorientierte Theorien des Sich-Bewegens" für „sportpädagogische Bewegungstheorien" (105), die - phänomenorientiert konzipiert - „explizit auf ein philosophisches Verstehen des menschlichen Sich-Bewegens abzielen" und bei aller Heterogenität bezüglich der jeweiligen Konzeption die „Leiblichkeit und Eigenbewegung als Bedingung der Möglichkeit für das Zur-Welt-Sein des Menschen" (106) berücksichtigen.

Trotz oder gerade wegen dieser Schwierigkeiten befürwortet THIELE (1994) eine (sozial)phänomenologisch geleitete Untersuchung der Sozialität innerhalb der Sportpädagogik. Für den Aspekt des sozialen Lernens (!) im und durch Sport unternimmt er daher eine „phänomenologisch inspirierte Stippvisite in das Reich der Sozialität" und hält anschließend nach „pädagogischen und weitergehend sportpädagogischen Anknüpfungspunkten" Ausschau (73).[94]

„Sozialität" - THIELEs Kenntnis nach als Thema phänomenologischen Forschens „hinlänglich legitimiert und ausgewiesen" (1994, 75) - ist mit der Leiblichkeit ver-

---

[94] THIELE hat mit seiner Dissertation (1990) den Zusammenhang von Phänomenologie und Sportpädagogik analysiert.

flochten und darum ein dem phänomenologischen Sinn nach „zutiefst leiblich fundiertes Phänomen“ (77). Zudem ist, THIELE zufolge, phänomenologisches Forschen „Relationsforschung“ (76). Forschungsgegenstand der Phänomenologie ist nicht der eine (jeweilige) ‘Gegenstand’, sondern die „Relation“ bzw. die „Relationalität“ (76). In diesem Zusammenhang wiederum wird offenkundig: „Leiblichkeit und Bewegung sind [...] konstitutiv für unseren Zugang zur Welt und so auch in ausgezeichneter Weise geeignet, die Interpretation von Phänomenologie als Relationsforschung verständlich zu machen, die ihr Hauptaugenmerk auf die Verflechtungen und Verflechtungsstrukturen des Mensch-Welt-Verhältnisses richtet“ (THIELE (1995, 60).

Für „sozialphänomenologisch argumentierende Vertreter wie Waldenfels oder Meyer-Drawe“ steht nach THIELE die „Analyse der Strukturen und Gegebenheitsweisen der sozialen Situation im Mittelpunkt des Interesses“ (Thiele 1994, 76). Weiter gibt THIELE mit MEYER-DRAWE hierzu zu verstehen, daß - aus phänomenologischer Sicht - an sozialen Vollzügen „entscheidend“ ist, „was sich zwischen den Subjekten ereignet, das Feld ihrer sozialen Bezüge, für die sie nicht jeweils selbst aufzukommen haben, sondern das erst im gemeinsamen Verständigen entsteht“ (MEYER-DRAWE 1984, 129[95]; zit. n. THIELE 1994, 76f.). Innerhalb phänomenologisch geleiteter Vorstellungen über Sozialität steht nicht die idealistische Idee der Subjektivität im Mittelpunkt, sondern die konkrete „Praxis leiblicher Inter-Subjektivität“, für die es stets zu bedenken gilt, daß das Reflektieren über eine (soziale) Handlung und die Durchführung einer solchen nicht koinzidieren können (78). Die innerhalb der Sportpädagogik bisher nur in geringer Zahl vorhandenen phänomenologischen Zugriffe auf den Zusammenhang soziales Lernen / Sozialität im bzw. durch Sport, liegen daher nach THIELE „quer“ zu gängigen Theorien des sozialen Lernens im / durch Sport, da diesen überkommenen Theorien die Vorstellung „einer nahezu technologischen Fabrizierbarkeit von Sozialität“ innewohnt.[96] Aufgrund dessen, daß die phänomenologischen Ansätze, mit der ihnen zugrundeliegenden relationalen Denkweise, der Vorstellung einer Fabrizierbarkeit von Sozialität ablehnend

---

[95] MEYER-DRAWE: Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität. München 1984

[96] Mit gängigen Theorien sind von THIELE die von Sportpädagogen herangezogenen „bekannteren, etablierten Theorien sozialen Verhaltens“ gemeint, wie z.B. Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns, Meads symbolischer Interaktionismus oder gängige Rollentheorien (1994, 76).

gegenüberstehen, wird die „Phänomenologieabstinenz in der Sportpädagogik“ (80) plausibel.

In der phänomenologischen Auseinandersetzung mit „dem leiblich fundierten Phänomen“ Sozialität „spielt“ nach THIELE (1994, 82) „seit jeher das Fremde“ eine besondere Rolle.[97] Die Leiblichkeit wiederum ist ein zentraler Indikator für „Fremdheit“. Leiblichkeit bestimmt das Verhältnis des Menschen zur „Fremdheit“. Und die „Distanz zum Fremden“, so THIELE, „resultiert immer auch aus der Andersartigkeit seiner Leiblichkeit, die allerdings [...] nie vollständig sein kann“. Für THIELE gilt es zu erkennen, daß der „Umgang mit Fremdartigkeit“ gerade auch im Kontext von Sport „ein zentrales Zukunftsproblem“ werden wird - Stichwort Globalisierung und Interkulturalität. Hier sieht der Autor Chancen für einen sportpädagogischen Zugriff im Sinne einer phänomenologischen Sozialtheorie, insofern „der Bereich sportlichen Tuns“ als eine besondere „Stätte der Begegnung mit Fremdartigen“ betrachtet wird „mit allen Gefahren (der Ablehnung), aber auch Chancen (des Kennenlernens)“ (82). Zu warnen ist hierbei THIELEs Auffassung nach vor einer kurzschlüssigen „Kopplung von Leiblichkeit und Sport“, wenn dabei der „Stellenwert“ übersehen wird, den Leiblichkeit „für *alle* Bereiche der Welterschließung besitzt“ und von daher eher allgemeines pädagogisches Interesse am Platze sein müßte (THIELE 1994, 80f.).

Im Kontrast zu der Warnung vor einer kurzschlüssigen „Kopplung von Leiblichkeit und Sport“ im Sinne der Überlegungen THIELEs ist es an dieser Stelle im Interesse der Absichten dieser Untersuchungen notwendig, gleichfalls die Warnung vor einer kurzschlüssigen Abkopplung von Leiblichkeit und Sport auszusprechen. Denn daß sportliche Handlungskontexte soziale Situationen bzw. Vollzüge zwischen Menschen hervorbringen und dabei eine potentielle „Stätte der Begegnung mit Fremdartigen“ sein können, ist auch aus meiner Sicht nicht zu bezweifeln. Sportpädagogisch relevante Folgerungen aus der Untersuchung der phänomenologisch interpretierbaren / zu interpretierenden Erfahrungen von Sozialität, die in Bereichen sportlicher Praxis gemacht werden, fehlen in THIELEs Darstellungen. Sie bleiben auf den wissenschaftstheoretischen Aspekt beschränkt. Dieser Umstand ist aus meiner Sicht insofern erklärlich, als daß THIELEs Äußerungen eher als allgemein pädagogisch intendiert anzusehen sind. Konkretere Antwortversuche auf die Frage, was sich aus

---

[97] Als Beispiel siehe etwa WALDENFELS (1991).

einer phänomenologisch-sportpädagogischen Perspektive auf die von der menschlichen Leiblichkeit(sproblematik) bestimmten Begegnung mit Fremdheit - innerhalb des konkreten Bewegungsdialoges zwischen Sportlern - hinsichtlich der „Verflechtungsstruktur“ dieser spezifischen Relation zur Welt sagen läßt, sind in den Aussagen THIELEs daher auch in der Form von Andeutungen nicht angeführt.

Ebenfalls in Abgrenzung zu den herkömmlichen theoretischen Bemühungen zur Auseinandersetzung mit dem Themengebiet soziales Lernen im und durch Sport, doch wesentlich konkreter auf das Sporttreiben selbst bezogen, äußert sich FUNKE-WIENEKE (1997) und kennzeichnet soziales Lernen im Sport als „Kultivierung des <<Sozialleibs>>“ (34).[98] „Erst wenn man den Blick so unvoreingenommen wie möglich zurück auf das Phänomen des gemeinsamen Sich-Bewegens lenkt“, so FUNKE-WIENEKE in seinem Fazit, „kann entdeckt werden, dass sich gerade in der Bewegungsbeziehung, die sich an einer sachlichen Aufgabe entwickelt und die die Bedingung der Lösung dieser Aufgabe darstellt, Sozialität in einer ersten, ursprünglichen und nicht zu überspringenden Form als Zwischenleiblichkeit, als Aufgehen in einem personübergreifenden Sozialleib realisiert wird“ (38).

Eine so verstandene „Bewegungsbeziehung“ als Voraussetzung zur Bewältigung jedweder sportlicher Bewegungsaufgaben festzustellen, bedeutet nach meiner Auffassung, in das Zentrum des Gegenstandes sportpädagogisch geleiteter Auseinandersetzungen vorgestoßen, konkret zu einem zentralen Aspekt des menschlichen sportlichen Bewegungsdialoges vorgerückt zu sein. Denn aus dieser Betrachtungsweise heraus gesehen steht der einzelne Mensch im Mittelpunkt, ein sich bewegender Mensch, der, eventuell gemeinsam mit anderen, sich vor und insbesondere in einer sportlichen Aufgabe befindet, die ihm ihr gegenüber eine ureigene (persönliche)

---

[98] Eigenen Angaben zufolge (1997, 39) stützen sich FUNKE-WIENEKEs Darlegungen vorwiegend auf zwei Arbeiten Hermann COENENs zur phänomenologischen Soziologie (1979 a, b) und auf eine leibphänomenologische Veröffentlichung des Philosophen Hermann SCHMITZ (1986), einem Forschungsbericht des Autors über seine Beiträge, die er, größtenteils in seinem Werk ‘System der Philosophie’ (5 Bände in 10 Bänden, Bonn 1964-1980), zu einer phänomenologischen „Lehre vom Leib“ (SCHMITZ, Hermann: Phänomenologie der Leiblichkeit. In: Petzold, H. (Hrsg.); Leiblichkeit: philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. 2. Aufl., Paderborn 1986, 71) in einem philosophischen Interesse geliefert hat. Die von FUNKE-WIENEKE herangezogene übersichtliche Darstellung der „Lehre vom Leib“ findet sich ebenda (71-106).

Bewegungsantwort zu geben abverlangt.[99] Bei der Lösung eines jeweiligen ‘motorischen Problems’ geht es in erster Linie um einen „personübergreifenden Sozialleib“ und nicht etwa um eine vermeintlich objektiv feststellbare Leistungsrealisierung oder um abgehobenes rationalistisches soziales Lernen (s. Kap. 3.2 und 3.3).

Neben der Beschreibung eines Melonenwurfspiels als Beispiel für eine gelungene und aus sportpädagogischer Sicht erstrebenswerte „zwischenleibliche Praxis (37)“ beschreibt FUNKE-WIENEKE die „Bewegungsgemeinschaft“ (38) einer Ruderbootbesatzung: „Wenn sich vier Ruderer bemühen, ihr Boot zu bewegen, dann realisieren sie jene Zwischenleiblichkeit, die ihre primäre soziale Erfahrung prägt und die - wenn <<das Boot läuft>> - zu tiefer gegenseitiger Verbundenheit führt. Jedoch ist dieses Rudern ebenfalls nicht bloß ein hübsches Spiel, sondern es bedeutet etwas“ (38). Die „leibliche Handlung ist eben in besonderem Maß symbolisierungsfähig. Sie bietet sich an, über sich selbst hinauszuweisen und etwas und mehr zu bedeuten. Zwar läßt sich diese Bedeutung nicht vom unmittelbaren Vollzug abheben wie eine Schicht, unter der dann etwas anderes, das noch nichts bedeutet, verbliebe. Als gespieltes Spiel ist es ein sowohl spontan leibliches wie symbolisches Geschehen und es ist dies nur im Ganzen oder gar nicht“. Anschließend (!) können verdeutlichende aspekthafte Reflektionen „die bloß fungierende Symbolik des Geschehens“ bewußt machen (37f.). Im Hinblick auf das pädagogische Interesse dieser Arbeit erscheinen die Aussagen FUNKE-WIENEKEs als bedeutungsvoll, weil sie die Dimension der Leiblichkeit in Form einer faktisch gegebenen „Zwischenleiblichkeit“ herausstellen, welche sich der Möglichkeit nach im unmittelbaren Bewegungsvollzug realisieren kann. Das in diesen Geschehnissen auftauchende Andere der Vernunft kann aufgrund der phänomenologischen Sichtweise nicht weiter philosophisch-anthropologisch thematisiert / interpretiert werden. In dieser Perspektive bleibt es stattdessen die Aufgabe, auf die aus der Bewegungsgemeinschaft resultierende Symbolik zu reflektieren.

Auch TREBELS (1995 a; b; 1992) unternimmt in der Absicht einer pädagogischen Auslegung des menschlichen Sich-bewegens im Sport explizit Kritik an klassischen (Lern)Theorien über die sportliche Bewegung, die meines Erachtens einem psycho-

---

[99] Die sportlichen Aufgaben stellen die im einleitenden Abschnitt dieses Kapitels erwähnten „begegnenden Situationen“ dar, die als ein Frage- und Antwort(zusammen)spiel aufgefaßten Bewe-

physisch-funktionalen Verstehen entsprechen bzw. zugeordnet werden müssen. In weiten Teilen entspricht TREBELS' Kritik den in Kapitel 3.2 geäußerten negativ-kritischen Bedenken gegenüber diesem Ansatz, soweit er sportpädagogische Zusammenhänge in den Mittelpunkt rückt. Mit dem Willen zu einer eher weiten Auffassung von dem, was zu phänomenologischer Theoriebildung zu zählen ist und was nicht, kann das „dialogische Bewegungskonzept" TREBELS als eine phänomenologisch orientierte Sicht auf den menschlichen Bewegungsdialog betrachtet werden. Neben dem phänomenologischen Werk „Phänomenologie der Wahrnehmung" von MERLEAU-PONTY (1966)[100] stützen sich TREBELS Ausführungen zum dialogischen Bewegungskonzept größtenteils - in Verlängerung über TAMBOER (1989; 1985; 1979) - auf GORDIJN (1975).[101]

Wie THIELE (1994) betont auch TREBELS - mit MERLEAU-PONTY - die „relationale Struktur der Leiblichkeit" (1992, 28) des Menschen zur Welt. Leiblichkeit ist der „Modus unseres Zur-Welt-Seins" (27).[102] Dem wissenschaftskritischen Impetus phänomenologisch orientierter Denkansätzen entsprechend, ist es TREBELS in seiner pädagogischen „Auslegung von Bewegung" darum bestellt, auf eine - aus sportpädagogischer Perspektive gesehen bedeutsame - Differenz hinzuweisen. Diese bildet den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Gemeint ist die Differenz zwischen abstrakten Vorstellungen von (verschiedenen) einzelnen menschlichen Bewegungen,

---

gungshandlungen der Aktiven aufgefaßt werden

[100] Das Original erschien in französischer Sprache 1945 und ist durch eine „Phänomenologie des Leibes" grundgelegt (s. Vorwort des Übersetzers, V).

[101] TREBELS Bezugsquellen, Schriften TAMBOERs (1989 u. 1985), liegen ihm im Original (auf holländisch) vor. Der erste Titel erscheint allerdings 1994 von ihm und Michael Lockmann ins Deutsche übersetzt (siehe Literaturverzeichnis, TAMBOER 1994). Der Titel von 1985 lautet: Meensbeelden achter Bewegingsbeelden, Haarlem. Ebenso wie C.C. F. GORDIJN u.a. (1975); Waat beweegt ons, Barns, ist diese fremdsprachige Veröffentlichung meinem Kenntnisstand nach bisher nicht ins Deutsche übersetzt worden.

In bezug auf die Frage, welche sportwissenschaftlichen Autoren in die „Phänomenologen-Generation" einzuordnen seien und welche nicht, weist THIELE (1995, 61f.) darauf hin, daß u.a. TAMBOER und GORDIJN oftmals von (vermeintlich) phänomenologisch geleiteten Bewegungsforschern für deren Theoriebildungen herangezogen werden, obwohl deren gestalt(kreis)theoretischen und anthropologischen „Wurzeln" unverkennbar sind. Als „'irgendwie' phänomenologisch" können viele Ansätze inner- und außerhalb der Sportwissenschaft etikettiert werden (1995, 62).

[102] - „Unser Wahrnehmen ist leiblich; [...] Die Phänomenologie beharrt gegen das Vergessen darauf, daß mein Leib Angelpunkt der Welt ist. [...] Mein Leib kann mir nicht abwesenheitsfähig sein" (MÜLLER/TREBELS 1996, 128) -.

wie sie sich aus der Sicht der positiven Wissenschaften ergeben, auf der einen Seite und dem menschlichen Sich-bewegen, wie es sich aus einem persönlich-situativen Bezug zu einer konkreten Situation bzw. Bewegungsaufgabe ergibt, auf der anderen Seite. Mit dem Interesse an der zuletzt genannten Betrachtungsweise verbindet sich nun die wichtige Frage danach, welche Bedeutung die jeweilige Situation für den sich bewegenden Menschen hat. Denn die der konkreten Situation zugeschriebene Bedeutung ist es, die „die Bewegungsaktion leitet und sie in ihrer Struktur begreiflich macht“ (1992, 22). Infolgedessen geht es „um den je individuellen Bewegungsleib, um mein Spüren und Agieren, um die sich mir entfaltende Welt als meine Bewegungswelt, die sich im Prozeß des Sich-bewegens als ‘mein’ Bewegungsleib und ‘meine’ Bewegungswelt erst entfalten. Weder der Leib noch die sich mir eröffnende Welt sind konstant und unverrückbar, sie konstituieren sich allererst im Sich-Bewegen, im Dialog zwischen Mensch und Welt gewinnen sie jeweils Kontur, konstituieren sich erst in ihrem So-Sein“ (ebd., 24f.).

Mit dieser funktional-relationalen Bewegungsbetrachtung[103] unterscheidet TREBELS im Hinblick auf den durch präreflexive, leiblich fundierte Intentionalität bestimmten menschlichen Bewegungsdialog mit GORDIJN zwischen „drei Modi intentionaler Gerichtetheit auf die Welt“ (1995, 386; s. auch 1992, 25f.). Sie stellen in Abhängigkeit von der jeweils zu bewältigenden Aufgabensituation drei Weisen der Überschreitung einer bildlich vorgestellten Grenze zwischen Mensch und Welt dar. Jede Art des Gelernthabens einer Bewegung wird von TREBELS als Einverleibung einer neuen Bewegung aufgefaßt, die durch „Grenzüberschreitung“ im Bewegungsdialog mit der (gegenständlichen) Welt gefunden worden ist (ebd.).[104] Interessanterweise findet in den Ausführungen TREBELS der Bewegungsdialog bzw. die Bewegungsbeziehung zwischen zwei (oder mehreren) Personen in gemeinsamer Aktion miteinander keine gesonderte Berücksichtigung. TAMBOER (1979) gibt diesbezüglich folgendes zu bedenken, wenn er sagt: „Gordijn hat der Analyse der sich-bewegenden Bewegung mit den <<Dingen>> mehr Aufmerksamkeit geschenkt als dem Dialog mit den Menschen. Seine These <<daß die Beziehung zum Mitmen-

---

[103] vergl. MÜLLER/TREBELS (1996, 136-138) und TAMBOER (1994, 21-25)

[104] Da mit diesen Ausführungen nicht beabsichtigt sein soll, gesondert zur Problematik des Bewegenlernen Stellung zu nehmen, kann auf das Aufzeigen der unterschiedlichen Formen von „Grenzüberschreitung“ - die „direkte“, die „erlernte“ und die „inventive Geformtheit“ als „Endergebnis der Bewegungshandlung“ (TREBELS 1995, 386; 1992, 25f.) - verzichtet werden.

schen von der gleichen Struktur ist wie die zu den dingmäßigen Bedeutungen zur Außenwelt>> (GORDIJN, 1975, S. 18) muß doch erheblichen Zweifeln unterliegen“ (TAMBOER 1979, 19). Angesichts des hier versuchten Vorhabens, für den Partnerkontaktsport anthropologische Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung anzuzeigen, ist die bei TREBELS festzustellende ‘Aussparung' einer gesonderten Auseinandersetzung mit den Fragen zur Bewegungsbeziehung (und deren Struktur) zwischen mit- oder gegeneinander sich-bewegenden Menschen unbedingt zu vermerken.

Mit GRÖßING (1993) finden wir einen weiteren Versuch zur phänomenologisch orientierten Theoriekonzeption vor. Sie stellt eine relativ allgemein gehaltene Auseinandersetzung mit der Bewegung Heranwachsender und deren Bewegungswelt dar. GRÖßING versteht seine „Bewegungspädagogik“ als „humanwissenschaftliche Disziplin“ (233). Er faßt sie als ein „Stadium in der Wissenschaftsentwicklung“ auf, „der andere vorangegangen sind: die Theorie der Leibeserziehung und die Sportpädagogik als Theorie der Sporterziehung“ (233). „In der Gegenstandsbestimmung der Bewegungspädagogik sind neben Erziehung die beiden Begriffe und Phänomene Körper und Bewegung von tragender und konstituierender Bedeutung“ (238.) Als „erziehungswissenschaftliche Teildisziplin ist sie mit einem Nahverhältnis zur Musik-, Kunst- und Spielpädagogik“ konzipiert, so GRÖßING. Nicht „identisch“ mit der Sportpädagogik ist die „Bewegungspädagogik“, weil sie „über die sportlichen Bewegungshandlungen hinausgreift“ (234). Die von der Theorie der Leibeserziehung an die Sportpädagogik übergebenen Fragestellungen werden von der GRÖßINGschen „Bewegungspädagogik“ nach dessen Vorstellungen aufgenommen und weitergeführt (234). GRÖßING stützt sich dabei nach eigenen Angaben maßgeblich auf den Pädagogen und ‘Phänomenologieinterpreten’ Eugen Fink (254f.).[105]

Für die (phänomenologische) Bewegungspädagogik stellt die „Bewegungswelt“ einen zentralen Lebensbereich heranwachsender Menschen dar, ihr gilt das „erzieherische und bildende Bemühen des Bewegungsunterrichts“. Denn „für die Lebenspha-

[105] GRÖßING grenzt sich von der „vorgelegten phänomenologischen Sportpädagogik“ THIELEs (1990) ab. Seiner Einsicht nach stellt THIELE die (Begriffs)Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit und Räumlichkeit stärker in den Mittelpunkt. Hingegen vernachlässigt er Bemühungen zu sinnorientierten Theoriebildung. „Sinn und Kultur finden wiederum bei THIELE wenig Beachtung“, so GRÖßING (1993), „während sie in meinem Denken und in meiner sinnorientierten Bewegungspädagogik von konstitutioneller Bedeutung sind“ (254).

se der Kindheit ist die Bewegungswelt nicht nur ein Ausschnitt aus dem Lebensganzen, sondern ihr Mittelpunkt“ (237). Die Analyse dieser Lebenswelt hat alles zu erfassen, was zur Einschränkung, Verhinderung, Begrenzung, Förderung und Entfaltung der Bewegungswelt führen kann. Durch die gewonnenen Erkenntnisse und Ergebnisse bildet sich die „Basis bewegungspädagogischer Ziele, Inhalte und Vermittlungsverfahren für alle Maßnahmen der geplanten Bewegungserziehung“. Verständlicherweise gibt GRÖßING unmittelbar im Anschluß an diese Festlegung zu verstehen, daß sich die „phänomenologische Erforschung kindlicher Bewegungswelten“ aus bewegungspädagogischer Sicht jedoch nicht mit „Beobachtung und Befragung“ begnügen kann. Hinzukommen muß „das Verstehen und Sinnerfassen“ (s. auch 206-213).

Im weiteren ist es nicht notwendig, sehr ausführlich GRÖßINGs theoretische Grundlegungen seines Ansatzes wiederzugeben oder auf seine methodischen Vorstellungen - die „Lehrerforschung“ (245-251) - einzugehen. Stattdessen soll die mit diesem Abschnitt beabsichtigte Prüfung vorgenommen werden. Ihr gilt es, die folgende Bemerkung voranzuschicken. GRÖßING ist im Hinblick auf eine wissenschaftstheoretische bzw. -systematische Kennzeichnung seiner Theoriekonzeption in seiner Begriffsführung nicht einheitlich. Die grundständig komplexe und komplizierte leibliche Weltverbundenheit des Menschen, das Bild vom „Homo Mundanus“[106], sieht GRÖßING mit Recht nicht als ein „Privileg Phänomenologischer Pädagogik“ an, sondern als dem allgemein anerkannten philosophisch-anthropologischen Erkenntnisbestand zugehörig (210). Von daher ist auch die anthropologische Grundlegung seiner Theorie im zweiten Kapitel (74-89) verständlich. Durch diesen sehr groß gezogen ‘Theoriekreis’ erklärt sich, daß GRÖßING zeitweise von der „phänomenologisch-anthropologisch orientierten Bewegungspädagogik“ und dann wieder von der „Phänomenologischen Bewegungspädagogik“ spricht (s. beispielsweise 206f. oder 212f.).

Innerhalb seiner theoriekonzeptionellen Darlegungen zur Bewegungserziehung (59-98) behandelt GRÖßING den Bewegungsdialog des Menschen (des Heranwach-

[106] MEINBERG (1988); Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft, 256-306

senden). Er bestätigt die Wichtigkeit der Anregungen, die die „Didaktik der Körpererfahrung (FUNKE 1983)“ [107] enthält und kritisiert den „Sportkörper“, der

> „keine Chance zum Antworten im Sinne eines vernünftigen (!; Anm. L.G.) Dialogs zwischen Ich und Körper“ erhält. „Dialogfähigkeit zwischen Ich und Körper ist eine der Grundbedingungen der Gesundheitskultur und fordert ein Programm von Bewegungserziehung ein, in dem der eigene Körper (aber auch der Körper anderer) wahrgenommen, gespürt, erfahren, erlebt wird, bei dem Fragen an ihn gestellt und seine Antworten erlauscht werden, bei dem Körper- und Bewegungsempfindungen mit allen Sinnen und mit gelegentlicher Ausschaltung des Gesichtssinnes gemacht werden. [...] Ein Dialog braucht Weile, Offenheit beider Partner und die das >>Sprechen<< fördernde Atmosphäre“ (Größing 1993, 72).

Innerhalb seiner anthropologischen Grundlegungen sieht GRÖßING die erzieherische Bedeutung der Bewegung u.a. darin, daß sie ein „reichhaltiges Angebot an Ich- und Du-Erfahrungen“ in sich birgt (84).[108] „Der Partner; Gegner, Mitspieler, Wandergefährte zeigt sich in Bewegungssituationen oft nicht nur von anderen, sondern auch von wahrhaftigeren Seiten, und auch sich selbst erfährt der Mensch in herausfordernden Bewegungssituationen oftmals in unerwarteter Perspektive und Bewertung“ (84). Ohne an dieser Stelle seine Aussagen zu vertiefen, gibt GRÖßING unmittelbar im Anschluß hieran zu verstehen, daß er Bewegung als „eine lebenslange Aufgabe“ begreift, weil sie ein Leben lang „offen und entscheidbar bleibt und in keiner Zeit in jenen sicheren Instinktbahnen, die dem Tier eigen sind“, zu vollziehen ist. Im Laufe eines einzelnen menschlichen Lebens erhält die „lebenslange Aufgabe“ Bewegung eine unterschiedliche Gewichtung: „Bewegung ist mehr eine Lernaufgabe im Kindesalter und mehr die Variationstätigkeit in der Lebensmitte, wohingegen es im Alter darum geht, dem Verlust der Beweglichkeit entgegen zu wirken und motorische Bestände aus früheren Lebenszeiten möglichst lange zu erhalten“ (84).

Losgelöst von der mit diesen Zeilen ausgedrückten funktionalisierenden Tendenz bei dem Blick auf die menschliche Bewegung und damit auch losgelöst von der Frage danach, inwieweit diesen Ausführungen eine dualistische Betrachtungsweise des Leib-Seele-Problems zugrunde liegt, die eine phänomenologische Wissenschaftsauffassung allerdings zu überwinden vorgibt bzw. zu überwinden beabsichtigt: In GRÖßINGs „Bewegungspädagogik“, seinem „Entwurf einer phänomenologischen

---

[107] FUNKE, J.(Hg.): Sportunterricht als Körpererfahrung. Reinbek 1983

[108] Ganz sicher ist, daß diese Aussage nicht im Sinne der Buberschen Dialogik zu verstehen ist.

Theorie der Bewegungserziehung“ (Kapitel 5, 193-257), wird die Leiblichkeit im oben genannten Sinne (s.3.1) und die durch die eigene Leiblichkeit gegebene Konfrontation mit dem „Anderen der Vernunft“ nicht weitergehend thematisiert. Die spezifisch menschliche Problematik der Leiblichkeit (bei GRÖßING „Körperlichkeit“) wird in seinen anthropologischen Grundlegungen allerdings noch zaghaft angedeutet bzw. erahnbar, wenn er die „Körperlichkeit“ als „Wurzel der Sinnhaftigkeit“ (86) und zu dem als „Ziel der radikalen Sinnfrage“ (86) zu kennzeichnen sucht und seine anthropologische Auffassung über den „menschlichen Körper“ und das Ziel der Bewegungserziehung zu erkennen gibt: Der Körper, so GRÖßING, ist „nicht weniger rätselhaft als der Geist und die Seele, auch wenn er sichtbar und greifbar ist. Die Antworten auf die Fragen nach Sinngehalten der Bewegungstätigkeiten sind die Ziele der Bewegungserziehung. Sie lauten: Leistung, Beherrschung, Gestaltung, Spiel, Wettkampf, Erholung usw., und münden alle in einen Zielbegriff, in dem der Körper- und Bewegungskultur als individuelles und gesellschaftliches Ergebnis der Selbst- und Fremderziehung“ (86).

Ebenso wie innerhalb des theoriebildenden Abschnittes die Leiblichkeitsproblematik keine weitere Berücksichtigung mehr erfährt, so verhält es sich mit dem Bewegungsdialog zwischen sich mit- und gegeneinander bewegenden Sporttreibenden. Er findet in GRÖßINGs phänomenologisch geleiteten Theorieentwurf keine gesonderte Erwähnung.

Aus den herangezogenen Untersuchungen kann resümierend festgehalten werden: Die sportpädagogisch motivierten und i.w.S. phänomenologisch orientierten Theoriebeiträge THIELEs, FUNKE-WIENEKEs, TREBELS’ und GRÖßINGs basieren auf der Vorstellung eines wechselseitigen und leiblich bestimmten bzw. fundierten Verhältnisses des sich bewegenden Sportlers zur Lebens-, oder besser, Bewegungswelt. Die Ansätze lassen sich in eher phänomenologisch-soziologisch geleiteten Herangehensweisen (THIELE, FUNKE-WIENEKE) und in stärker phänomenologisch-anthropologisch geführten Auseinandersetzungen (TREBELS, GRÖßING) unterteilen. Die Leiblichkeit des Menschen wird innerhalb aller - exemplarisch - aufgeführten Beiträge als der entscheidende Brückenkopf zur Welt aufgefaßt. Durch die Leiblichkeit vermittelt wird Welt wahrgenommen. Sie ermöglicht die Wahrnehmung der Welt und ist von daher das wesentliche, das konstituierende Moment eines

persönlich-situativen Bezugs zu ihr.[109] Sich-bewegen - stets leiblich - wird aus dieser Perspektive als „teleologisches Verhalten“ bzw. „finale Relation“ (MÜLLER/ TREBELS 1996, 136f.) begriffen. In Gegenüberstellung und Abgrenzung zu den kausalen Erklärungsschemata der Bewegungslehre / Bewegungswissenschaft, die die verobjektivierte Bewegung des Menschen zum Gegenstand hat, tritt hier der in der konkreten Situation sich befindende Mensch und damit der jeweilige intentionale „Akt“ (137) eines sich-bewegenden Menschen in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses (137). Die phänomenologisch ausgerichtete Art der Bewegungsanalyse abstrahiert nicht von der konkreten Bewegungssituation. Sie untersucht die relationale (Verflechtungs)Struktur zwischen dem Sportler und seiner ihm jeweils gegebenen Bewegungssituation, d.h. sie fragt nach etwaigen relationalen subjektbezogenen Bewegungsbedeutungen und stellt diese in den Zusammenhang ihrer situativen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte. Dieser Sachverhalt erklärt die ‘Anziehungskraft’ phänomenologisch gestützter Theoriebildungs- und Forschungsbemühungen auf der Seite einzelner Vertreter der Sportpädagogik.

Nach TAMBOER (1994) steht hinter dem kausalen Verständnis der Bewegungslehre ein substantielles Körperbild galileischer Tradition und hinter teleologischen Verstehensweisen ein relationales Körperbild aristotelischer Tradition. Werden die Bilder verabsolutiert, so TAMBOER (1994, 39), dann schließen sie sich logischerweise gegenseitig aus und beginnen, „an einem Anspruch auf Allumfassenheit zu leiden. Gerade dann scheinen sie einander doch immer wieder hervorzurufen, wodurch die Beschränktheit von beiden deutlich wird. Beide Körperbilder füllen einander auf und hängen in dem Sinn miteinander zusammen, daß sie in letzter Instanz auf eine zugrunde liegende, relationale Grundstruktur verweisen, die sich in beiden, wenn auch auf verschiedene Weise, entfaltet. Es gibt deshalb auch keinen Grund, von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen ‘kausalen Relationen’ und ‘Bedeutungsrelationen’ auszugehen. Was der menschliche Leib ‘ist’, kann nur in Form von Bildern erkennbar werden. Ihre substantiellen und relationalen Varianten ordnen eine Wirklichkeit, in der sich klare Grenzlinien letztlich nicht zeigen“ (39).

---

[109] Unberücksichtigt bleibt hier - der letztlich unlösbare Zusammenhangs von Beziehung und Erkennen - das Zur-Wahrheit-nehmen und Wahrnehmen von Welt - einerseits durch eine unmittelbare und andererseits durch eine mittelbare (vermittelte) leibliche Beziehung zu ihr.

Die phänomenologisch orientierten Beiträge zum menschlichen Bewegungsdialog und die Sozialtät im Sport stützen sich zumeist und maßgeblich auf MERLEAU-PONTY[110] als ihren Gewährsmann. Beschrieben wird die Verschränktheit, die Verwobenheit zwischen dem menschlichen (Subjekt)Leib und der Welt. Die Ansätze warten nicht mit sportpädagogischen Ergebnissen bzw. Schlußfolgerungen auf, die die theoretische und oder praktische Auseinandersetzung mit der menschlichen Leiblichkeit und ihrer Verbundenheit zum Anderen der Vernunft (siehe Kapitel 3.1.2) betreffen. Als „>>Phänomen<< phänomenologischer Analysen“ werden „Leiblichkeit und Eigenbewegung“ in spezifischer Weise zum Gegenstand des Interesses, und zwar „im Sinne einer Bedingung der Möglichkeit für das Zur-Welt-Sein des Menschen“ (THIELE 1995, 59).

Die Leiblichkeit ist in den phänomenologisch orientierten Sichtweisen auf den sportlichen Bewegungsdialog und die Sozialität im Sport aus theorieimmanenten Gründen das zentrale Phänomen und der zentrale Begriff. Von dieser Basis ausgehend werden spezifische (phänomenologische) Aussagen und Vorstellungen über den menschlichen Bewegungsdialog bzw. die Intersubjektivität im Sport erarbeitet. Meines Erachtens bleibt innerhalb der phänomenologisch geleiteten Untersuchungen des menschlichen Sich-bewegens das „Andere der Vernunft“ zwangsläufig ‘ausgesperrt’. Die grundsätzliche Absicht, die Art und Weise der leiblich fundierten Verbundenheit des Menschen mit der Welt zu beschreiben, führt im Hinblick auf das „Andere der Vernunft“ zur Thematisierung dessen, was am “Anderen der Vernunft“ tatsächlich beschreibbar / logisierbar und von daher nicht mehr das „Andere der Vernunft“ ist. Anders gesagt: Die sportpädagogisch motivierten, phänomenologisch gestützten Theoriebeiträge befassen sich mit der Leiblichkeit des Menschen im sportlichen Kontext. Sie beschäftigen sich dabei auch mit dem hier stets ‘mitgegebenen’ Leib-Seele-Problem. Dies geschieht jedoch, ohne in diesem Zusammenhang Fragen nach dem Umgang mit dem „Anderen der Vernunft“, das das „Andere der Vernunft“ ist und bleibt, aus sportpädagogischer Perspektive zu berücksichtigen bzw. explizit zu behandeln. Dieser Tatbestand erklärt sich durch den grundsätzlichen Ansatz der Phänomenologie, als eine beschreibende Psychologie die menschliche

[110] MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966

Erfahrungswelt bzw. Wirklichkeit erfassen zu wollen (vergl. MERLEAU-PONTY 1966, 4-7).

Das „Andere der Vernunft“ kann nicht als Phänomen erscheinen. Es tritt gewissermaßen nur versteckt, indirekt bzw. implizit zutage. Eine „phänomenale Leiblichkeit“[111], und damit auch eine logisierende Verstehens- oder, im phänomenologischen Sinne besser, Beschreibensweise der „Zwischensphäre der Intersubjektivität“, dem „>>Zwischen<<, wie es bei Buber“, der „>>Zwischenwelt<< (intermonde), wie es bei Merleau-Ponty“ heißt, dem „>>Zwischenreich<<“, wie es Bernhard Waldenfels genannt hat (WALDENFELS 1992, 33), wird durch diese ‘Ausklammerung’ des „Anderen der Vernunft“ erst möglich. Die phänomenale Leiblichkeit geht stets mit dieser ‘Nicht-Berücksichtigung’ des „Anderen der Vernunft“ einher.[112]

In (traditionell) philosophisch-anthropologisch fundierten Auseinandersetzungen mit der Leiblichkeit hingegen wird das „Andere der Vernunft“ und ihre Problematik i.d.R. mitgedacht. Jedweder phänomenologisch orientierte Antwortversuch auf Fragen nach relationalen Strukturen und Bedeutungen des sportlichen Bewegungsdialoges und der Sozialität im Sport schließt diesen - für die hier beabsichtigte Theoriebildung zentralen - Wirklichkeitsbestand aus. In Anerkennung der personalistischen Auffassung davon, daß das Personsein des Menschen an seine Leiblichkeit gebunden ist und umgekehrt (vergl. GRØN 1992, 431-442), ergibt sich: Eine übergewichtete Fokussierung auf das, was aus phänomenologischer Perspektive am menschlichen Bewegungsdialog als Phänomen erscheint, eine Auffassung vom Menschen als Träger von (anonymen) Strukturen, stellt eine entpersonalisierende Sicht auf den menschlichen Bewegungsdialog dar. Vor diesem gedanklichen Hintergrund wird nun aus philosophisch-anthropologischer Sicht verständlich, warum in phänomenologischen Ansätzen der Bewegungsdialog zwischen zwei Sportlern bzw. Bewegungsdialogpartnern (versus Bewegungsdialog eines Sportlers mit der Sach- oder Dingwelt) nicht gesondert thematisiert werden kann.

---

[111] WORMSER, G.: Maurice Merleau-Ponty: Phänomenale Leiblichkeit und Rehabilitation der Erscheinung. In: Weiland, R.(Hrsg.); Philosophische Anthropologie der Moderne. Weinheim 1995, 130-139

[112] Auf Seite 66 zeigt WALDENFELS (1992) die „deutliche Distanz“ zwischen phänomenologischen Denkansätzen und der Dialogphilosophie BUBERs an. - Das Bubersche Zwischen ist letztlich nicht mit der Zwischenwelt im Sinne MERLEAU-PONTYs und auch nicht dem WALDENFELSschen Zwischenreich vergleichbar.

Die phänomenologische Perspektive erhält nach meinem sportpädagogischen Standpunkt dadurch Bedeutung, daß sie nicht von der konkreten, je einmaligen Bewegungssituation, in die der jeweilige Sich-bewegende gestellt wird, abstrahiert. Der Bewegungsdialog wird nicht in streng ‘naturwissenschaftlicher Gangart’ verobjektiviert. Allerdings interessiert der sich bewegende Mensch in phänomenologischer Hinsicht (ausschließlich!) bezüglich seiner Intentionalität bzw. seines intentionalen Verhaltens und der strukturellen Gegebenheiten seines relationalen Kontaktes mit (der) Welt. Der subjektindifferente Blick auf den Menschen, der Mensch als cartesisches Subjekt, ist damit ‘überwunden’ (Subjekt-Objekt-Spaltung). Die phänomenologische Sicht auf den Bewegungsdialog bedeutet nicht eine Verobjektivierung des Subjektes, sondern das (menschliche) Subjekt wird ohne Berücksichtigung seiner personhaften Daseinsweise betrachtet. Zwangsläufig wird vom Sich-bewegenden als Person abgehoben. Bestehen bleibt aber aus philosophisch-anthropologischer Perspektive: „Person ist durch und durch Einmaligkeit, also Anderssein allem gegenüber“ (Wke I, 461).

Den phänomenologischen Ansätzen geht es nach meiner Einsicht darum, ein sportpädagogisch relevantes, aus der Beobachterperspektive reflexiv abgeleitetes Wissen über anthropo-relational-strukturale Mensch-Welt-Zusammenhänge innerhalb sportlicher und etwaiger bewegungskultureller Kontexte zu erarbeiten. Hat die menschliche Bewegung generell ihren ‘Ort’ zwischen menschlicher Erfahrung und menschlicher Erkenntnis[113], so wird auf dem Gebiet phänomenologischer Untersuchungen diesbezüglich schwerpunktmäßig auf die Erkenntnis fokussiert. Und ein philosophisch-anthropologisch orientierter Ansatz, wie er z.B. hier verfolgt wird, hat hingegen maßgeblich nach der existentiellen / personhaften und (und in diesem Sinne) pädagogischen Bedeutung der Beziehungserfahrung durch Bewegung zu fragen.

Hingegen stehen in einer phänomenologisch-reflexiven Auseinandersetzung mit dem menschlichen Bewegungsdialog im Sport die für die menschliche Person bedeutungsvollen Bewegungserfahrungen nicht so sehr im Mittelpunkt. Sondern es geht vornehmlich um phänomenale Erschließungsversuche der strukturalen Verflechtung einzelner menschlicher Bewegungsintentionen und -aktionen mit dem je-

---

[113] siehe hierzu bspw.: Sportpädagogik: Sonderheft 1983; Annäherungen, Versuche, Betrachtungen; Bewegung zwischen Erfahrung und Erkenntnis.

weiligen Kontext, in dem diese geschehen. Im Gegensatz zu diesem, in gewisser Weise distanziert rationalen Vorgehen liegt in philosophisch-anthropologischen Betrachtungen der Schwerpunkt, wie gesagt, stärker auf dem Aspekt der für den einzelnen Menschen bedeutungsvollen Bewegungserfahrung. Bewegungserfahrungen bedeuten aus der Sicht des Sich-bewegenden primär Erfahrungen von Welt, Welterfahrungen als gleichzeitige Selbst- und Fremderfahrung in und durch Bewegung. Bewegungserfahrungen sind so gesehen individuelle und originäre Dialogerfahrungen, die unmittelbar Bedeutungen für die Person hervorbringen. Sie stellen in erster Linie keine durch Reflexion gewonnenen Erkenntnisse über strukturale Bedeutungsrelationen dar, in die die eigene Person verflochten ist.

Im Zuge einer dialogphilosophischen Interpretation des menschlichen Bewegungsdialoges, die - bildlich gesprochen - auf philosophisch-anthropologischem Grund steht, wird hier die Möglichkeit zu einer Schwerpunktverschiebung durch die mit der Dialogik einhergehenden Unterscheidung zwischen den prinzipiell unterschiedlichen Beziehungserfahrungen (Es- und Du-Erfahrung) besonders deutlich. Die Trennung zwischen Weltbeziehung und ‘objektivem’ Erkennen von (den Dingen der) Welt, die Dissoziierung zwischen der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit des Leibes zur Welt, ist im menschlichen Bewegungsdialog wegen der Persongebundenheit gering. Mit bzw. in ihm ist diesbezüglich ein in der Regel undurchdringbares Wechselspiel gegeben. Für die phänomenologische Reflexion des Bewegungsdialoges wird gewissermaßen eine Trennung zwischen Personbeziehung und Leibesbeziehung (zur Welt) notwendig. Bei der hier vorgesehenen dialogphilosophisch geleiteten anthropologischen Grundlegung kann es sich dementsprechend nicht in erster Linie um eine reflexive Erschließung phänomenologischer und anthropologischer Sachverhalte über den Bewegungsdialog handeln, sondern um die Erarbeitung von Ergebnissen, wie sie sich aus einer anthropologischen Besinnung auf den menschlichen Bewegungsdialog im Sport (siehe Kapitel 1.2) ergeben.

Für die Erstellung einer Theorie der Leibesbeziehung wird, mit einem Blick auf COENEN (1979 b), die hier angestrebte Schwerpunktverschiebung auf die außerrationale / außerphänomenale Seite des zwischenmenschlichen Bewegungsdialoges plausibel. COENEN äußert sich in bezug auf die Bedingtheit phänomenologisch geleiteter Verstehensansätze. Innerhalb seiner Ausführungen zur „Leiblichkeit und Sozialität“ als einem „Grundproblem der phänomenologischen Soziologie“ gibt er ein-

schränkend zu bedenken, daß Leiblichkeit „nicht eine natürliche Unterschicht des menschlichen Lebens, sondern ein stets lebendiges und sich entwickelndes Zusammenspiel von faktischer Gegebenheit und kreativer Erneuerung, passiver und aktiver Intentionalität“ ist (260).[114] Und weiter heißt es: „In der unmittelbaren, leiblichen Beziehung haben alle Dimensionen ihren Platz, die für die menschliche Sozialität kennzeichnend sind, so wie Typifikation, Relevanz, Institutionalisierung, Geschichtlichkeit, Sprache, Symbolik, instrumentelle Praxis, Transzendenz usw. Wenn wir den Begriff „Leiblichkeit“ verwenden, haben wir also impliziert zwar sehr vieles, aber expliziert kaum etwas gesagt. Die Unzufriedenheit darüber wird sich als äußerst fruchtbar erweisen, wenn wir sie als einen Ansporn zu weiterer Forschungsarbeit auffassen" (261).

3.5 Alternative Bewegungsdialogvorstellungen vor dem Hintergrund fernöstlicher Weisheiten und Philosophien

In der aktuellen sportpädagogischen Fachdiskussion über die Frage nach einer notwendigen Umorientierung der eigenen Disziplin spielen Überlegungen zu einer alternativen Bewegungspädagogik bzw. Bewegungskultur eine zentrale Rolle.[115] Den Vertretern alternativer Vorstellungen geht es nach der Ansicht von KRÜGER und GRUPE (1998) um eine „Änderung der Grundfragen und um eine Neuorientierung“ (180). Der Auseinandersetzung mit etwaigen oder nur vermeintlichen „Indizien für einen Paradigmenwechsel in der Sportpädagogik - ähnlich wie er am Ende der sechziger und zu Beginn der siebziger Jahre stattfand, als die alten Begriffe Turnen, Gymnastik, Leibesübungen und Leibeserziehung aus den Büchern, Zeitschriften und pädagogischen Konzepten und Programmen getilgt wurden“ (KRÜGER/GRUPE 1998, 181), soll angesichts der theoriebildenden Absichten dieser Arbeit kein Raum gewährt werden. Es kann jedoch festgehalten werden, daß es bereits seit ungefähr Anfang der achtziger Jahre verstärkt sportwissenschaftliche Beiträge im Sinne alternativer Überlegungen zum Problem- und Aufgabenfeld der sportlichen Bewegung

---

[114] „Sozialität“ wird von COENEN mit Mead (symbolischer Interaktionismus) als „Funktionszusammenhang leiblicher Bewegungen“ (1979 b, 255) begriffen.

[115] siehe bspw. GRÖßING (1993); PAWELKE (1995); TREBELS (1995 a); MOEGLING (1997); HEINZ /LAGING (1999)

gibt.[116] Nicht allen Autoren ist es dabei in erster Linie und ausdrücklich um ein sportpädagogisches Interesse bestellt (z.B. TIWALD 1981; FÖRSTER 1983; MOEGLING 1987).

Meiner Auffassung nach dürfen einige grundsätzliche Ergebnisse, die sich aus alternativen theoretischen Bemühungen zur sportlichen Bewegung des Menschen ergeben haben, von sportpädagogischer Seite her nicht unberücksichtigt bleiben. Dieser Umstand ergibt sich allein schon vor dem Hintergrund, daß mittlerweile so etwas wie eine alternative Sport- und Bewegungskultur in unserer Gesellschaft unübersehbar faktisch besteht. Bedenkenswert sind diejenigen Überlegungen, die versuchen, der sportlichen Betätigung eine wie auch immer im genauen geartete alternative Bedeutung zuzuschreiben und dabei über die (traditionellen) philosophisch-anthropologischen, sinnstiftenden Auswirkungen des Sporttreibens hinauszugehen trachten. Im folgenden sollen einschränkend allein alternative Bewegungsdialogvorstellungen, deren theoretischer Hintergrund aus dem Zugriff auf fernöstliche Philosophien und Weisheiten resultieren, in den Blick genommen werden.

Zu Beginn der anstehenden Erörterung soll auf ein grundsätzlich problematisches Vorgehen hingewiesen werden, das sich sehr häufig auftut, wenn auf seiten eines Autors der soeben genannte Bezug auf östliche (Bewegungs)Lehren vollzogen wird. Nicht selten lassen sich in Veröffentlichungen vorschnelle Urteile hinsichtlich der Frage finden, was die grundlegenden Kennzeichen der sogenannten östlichen und der sogenannten westlichen Kultur betrifft. In oft überzeichnender Art und Weise ist nach meiner Kenntnisnahme in der einschlägigen Literatur oftmalig eine polarisierende Zweiteilung anzutreffen. Auf der einen Seite wird der Versuch unternommen, eine für den Menschen äußerst zuträgliche östliche Bewegungs- und Übungskultur darzustellen, weil diese den (sportlichen) Übungsweg in seiner meditativen - innere Wandlung oder Befreiung hervorrufenden - Bedeutung in den Mittelpunkt stellt. Hingegen wird auf der anderen Seite die Bewegungskultur der allgemein als westlich bezeichneten Länder (Europa und USA) als überwiegend ziel- bzw. leistungsorientiert angesehen.[117] Auf diese im Grunde unhaltbare Gegenüberstellung von dem

---

[116] Hierzu ist meines Erachtens auch der fachdidaktische Ansatz der Körpererfahrung, federführend seit 1980 vertreten von FUNKE (Sportpädagogik 4. Jg., 1980, Heft 4), zu zählen.

[117] TIWALD (1981); FÖRSTER (1983); PÖHLER (1985); MOEGLING (1987); (1995 a) und (1997, 46-61). Als Beispiel für einen verkürzten und polarisierenden Blick kann die folgende, äu-

allgemein so bezeichneten Abendländer einerseits, der einem gewissen Ich-Wahn verfallenen sein soll, und dem Asiaten andererseits, der vermeintlich den besagten Ich-Wahn permanent zu überwinden zu suchen scheint, soll hier nicht weiter eingegangen werden.[118] Es kann mit dieser Arbeit nur darum gehen, auf diese extreme unrechtmäßige und häufig anzutreffende Simplifizierung hinzuweisen und gleichzeitig auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß es sich trotz der vorfindbaren Vereinfachungen als lohnend erweisen kann, darauf zu achten, welche sportpädagogisch gesehen bedenkenswerten Anstöße alternative Bewegungsdialogvorstellungen, die vor dem Hintergrund fernöstlicher Philosophien und Weisheiten formuliert sind, gegebenenfalls beinhalten.

Aus der Perspektive des Zen-Buddhismus und „am Beispiel des ostasiatischen Sports“ betrachtet HIRATA (1973) zunächst „das Verhältnis von Leib und Seele, Körper und Geist“ (656). Seiner Kenntnis zufolge hatte die „vorbuddhistische Philosophie Indiens“ diesbezüglich „ein antagonistisches Verhältnis angenommen und die religiöse Praxis in Übereinstimmung damit die Abtötung des Leibes durch Askese angestrebt, um den ihm innewohnenden Geist, d.h. das unsterbliche individuelle Selbst, den Atman, mit dem ihm wesensgleichen ewigen Selbst, dem Brahman, zu vereinigen. Demgegenüber verwarf Buddha Sâkyamuni den Leib-Seele-Dualismus - beide sind im Grunde substanzlos“, woraufhin die „buddhistische Versenkungspraxis“ nicht weiter die körperliche „Abtötung“ zu realisieren suchte, sondern nunmehr das Ziel verfolgte die „Körpertätigkeit“ zu regulieren (656).

> „Diese Tendenz verstärkte sich noch im Mahâyâna, der in Indien um die Zeitwende entstandenen und für Ostasien grundlegend gewordenen neuen Richtung im Buddhismus; und mit dessen Verpflanzung in den alten Kulturboden Chinas vollzog sich zudem eine gewisse Abwendung vom spekulativen Geist Indiens und eine Hinwendung zu einer mehr praktisch-konkreten Geisteshaltung, für die auch die leibliche Seite des Mensch-

---

ßerst fragwürdige Vorstellung herangezogen werden: „Zen in der Kunst des Sports ist tatsächlich die Bewegungskultur eines echten New Age, das an den Grundlagen der existierenden Gesellschaft ebenso rüttelt, wie es der meditativ begriffene Sport mit den Grundlagen des existierenden leistungssportlichen Systems tut“ (MOEGLING, K. 1987, 145).

[118] TIWALD, H. (1996) sagt bezüglich der auf unsachgemäßen Vorurteilen beruhenden, oftmalig anzutreffenden „Einstellungen“ gegenüber „der fernöstlichen Bewegungskultur“ das Folgende: „Ein häufiges Vorurteil führt dazu, im Fernöstlichen so etwas wie eine psychisch heile Welt zu sehen. Oft wird auch eine starke und kontinuierliche Tradition dieser Bewegungskulturen angenommen“ (33).
Zur „Ichhaftigkeit des Menschen“ aus ostasiatischer Sicht siehe bspw. HERRIGEL (1958, 79-83)

> seins ein neues Gewicht bekam. Führend bei dieser Sinisierung des Buddhismus war die Ch'an-, d.h. Meditationsschule, die viel aus altchinesischer, insbesondere taoistischer Tradition in sich aufgenommen hatte und die in ihrer japanischen Form als Zen-Buddhismus weithin bekannt geworden ist" (HIRATA 1973, 656).

Mittlerweile finden sich auf den unterschiedlichsten sportlichen Betätigungsfeldern Versuche, im weiten Sinne meditationsorientierte (zen)buddhistische Methoden im Übungsprozeß anzuwenden.[119] Dieses Vorgehen wird auf der theoretischen Seite durch entsprechende (sportwissenschaftliche) Veröffentlichungen in Gang gesetzt, befördert bzw. unterstützt (s. bspw. TIWALD 1981, PÖHLER 1985; JANALIK 1985 u. 1992; LENK 1989; PROHL 1997).[120]

Üblicherweise ist auf seiten der Aktiven weder im Rahmen ihrer Ausübung einer Sportart im Sinne der Zen-Übung noch beim Einbezug von Tai-Chi-Chuan- oder Yogaelementen in sportliche Trainings- und Unterrichtsprozesse eine philosophische oder theologische Auseinandersetzung mit (zen)buddhistischen und taoistischen Glaubenssätzen und Lehrmeinungen vorgesehen. In aller Regel sollen die Übungsinhalte praktisch wirksam werden. Ein entscheidender Grund für die verhältnismäßig gering ausfallende Auseinandersetzung mit den entsprechenden kulturellen Hintergründen ist meines Erachtens mit der Tatsache gegeben, daß besonders die Vertreter des Zen generell gegenüber jedweden 'positiven' und bildhaften Aussage über das Göttliche bzw. über das Absolute ablehnend eingestellt sind (vergl. HERRIGEL 1958, 17-19; SUZUKI 1990, 64-77).

Aus einer westlichen, sportwissenschaftlichen Perspektive interessiert (Zen)Buddhismus in aller Regel nicht als das, was er vom Ursprung her eigentlich ist, nämlich eine Religion mit dem ihr zugehörigen theologischen, kulturellen und traditionellen Hintergrund.[121] Zumeist handeln die Theoriebeiträge stattdessen von

---

[119] Hierzu gehört neben dem Zen oder der Zenmethode auch die Übernahme von Elementen aus dem (indischen) Yoga. Dabei handelt es sich in der Regel um Übungen aus dem körperorientierten sogenannten Hatha-Yoga und aus dem Tai Chi Chuan bzw. Qi-gong (siehe bspw. MOEGLING 1986).

[120] Um die Breite des Feldes deutlich zu machen, innerhalb dessen fernöstliche Bewegungsdialogvorstellungen ihren spezifischen Einfluß genommen haben, sei noch auf die folgenden Veröffentlichungen hingewiesen: TIWALD (1983 u. 1984); MOEGLING (1984); OBEREISENBUCHNER (1987) und SPINO (1988).

[121] Innerhalb sportwissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit dem Zen findet sich häufig die Bezugnahme auf HERRIGEL (1984). HERRIGEL, ein deutscher Philosophieprofessor aus Erlan-

„Aspekten buddhistischer Psychologie“ TIWALD (1981, 13). Sie befassen sich eher mit dem „buddhistischen umweltorientierten Zen“ als mit den „hinduistischen umweltisolierenden Versenkungspraktiken“ (TIWALD (1981, 15). Innerhalb der östlichen Bewegungskünste geht es nach TIWALD, im Sinne der Lehre Buddhas, um den Erwerb der Fähigkeit, durch eigenes Denken - und nicht durch eine Flucht vor dem Denken - das Denken überwinden zu können (15). Meditation findet nicht in zusätzlicher, gesonderter Weise neben den Übungen statt. „Sondern in der Tätigkeit selbst wird durch geistige Anstrengung, durch gedankliche Analyse der Situation und des eigenen Erlebnisses sowie durch Perfektionierung der Technik ein Prozeß in Gang gesetzt, der in seiner Differenzierung überwunden werden muß. [...] Diese Selbstanalyse deckt jene Faktoren im eigenen Bewußtsein auf, die der klaren Wechselwirkung mit der Umwelt (z.B. dem Siegen im Kampf, der Darstellung in der Kunst, dem Gestalten eines Kunstwerkes) entgegenstehen“ (1981, 13f.).

In bezug auf die Auseinandersetzung mit dem Bewegungsdialog in einer Sportart, die unter Zuhilfenahme (zen)buddhistisch geprägter Bewegungsvorstellungen betrieben werden soll, geht es in der Regel nicht um ein religiös intendiertes / gebundenes Anliegen, sondern - wie gesagt - um die bloße Anwendung des Zen (u.ä.) als eine Methode, als maßgebliches Instrumentarium zur Erreichung sportlicher Leistungs- und, damit unauflöslich verbunden, geistiger Übungsziele. Die bewegungsdialogische Auseinandersetzungen mit der Umwelt korrelieren mit etwaigen, im einzelnen sehr unterschiedlich ausfallenden psychischen Vorgängen auf seiten des Übenden. Jeder Übungsprozeß im Sinne des Zen bezieht sich nun auf die individuelle, durch meditativ geprägte Übungsformen zu erreichende Erhellung dieses Wechselverhältnisses von Innen und Außen (vergl. SEKIDA 1993, 96-105).

Hier setzen in der Regel die zenorientierten Überlegungen zum sportlichen Bewegungsdialog an. Dabei geht es immer um den Übungsweg des Einzelnen. Sie betreffen dessen Intensivierung und Lenkung der Aufmerksamkeit bzw. Bewußtheit des Übenden gegenüber den eigenen Körper- und Bewegungsempfindungen und der mit

---

gen (†1955), berichtet in diesem Buch, wie er in Japan bei einem Zenmeister die Übung des Bogenschließens erlernt. Die religiöse Verankerung des Zen wird z.B. an dem folgenden ‘Bekenntnis’ seines Meisters deutlich: „Ich jedenfalls weiß, daß nicht ‘ich’ es war, dem dieser Schuß angerechnet werden darf. ‘Es’ hat geschossen und hat getroffen. Verneigen wir uns vor dem Ziel (der Scheibe; Anm. L.G.) als vor Buddha!“ (74).

den Bewegungen zu vollbringenden Atmungsaktivität. Es geht dabei zumeist nicht um den Weg zur mystischen Erfahrung der „Mitte des Seins“ (HERRIGEL 1958, 85). Die mit diesem Weg verbundene „*Mitte des Seins* steht insofern *jenseits* von Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit, als sie *nicht* jenseits davon steht“. Sie „kann durch Mittel des Denkens überhaupt nicht beschrieben werden, nicht einmal andeutend beschrieben werden. Wer wissen will, was sie ist, muß den Zen-Weg beschreiten - es gibt keine andere Wahl“ (85). Im traditionellen Sinne ist der „Zen-Weg“ in einer der Zen-Künste Japans stets mit dem dazugehörigen, über Jahre dauernden, strengen Meister-Schüler-Verhältnis verbunden. Hierbei nehmen Meditationsübungen des meditierenden Sitzens (Zazen) und die gedankliche Betrachtung und Bearbeitung unterschiedlicher, widerspruchsvoller Texte bzw. Sprüche (Koans) einen großen Raum ein (SEKIDA 1993, 29-125; HERRIGEL 1958 u. 1984).

Auf dem Feld zenorientierter Bewegungsdialogvorstellungen wird somit die Leibthematik in zentraler Art und Weise zum Gegenstand der Auseinandersetzung. Dieser Sachverhalt ist durch den praktisch-konkreten Charakter sportlicher Übungsformen und durch die mit den Übungen anzustrebende „praktisch-konkrete Geisteshaltung“ erklärbar (HIRATA 1973, 656). Die menschliche Grunddimension Leiblichkeit wird dabei nicht in erster Linie im Sinne ihrer allgemeinen anthropologischen Problematik thematisiert. In den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestellt werden stattdessen leiblich bestimmte Fähigkeiten[122], die sich in ihrer bewußten Nutzung für den Übungsweg des Einzelnen sehr vorteilhaft auswirken können bzw. sollen. Im wesentlichen geht es darum, zu einer gesteigerten geistesgegenwärtigen Grundhaltung und einer fließenden, zur jeweiligen Bewegung adäquaten Atemtätigkeit zu gelangen. Auf diesem Weg wird beabsichtigt, die jeweiligen Bewegungsvollzüge in der für sie erforderlichen Aufmerksamkeit und Lockerheit durchzuführen und so ein optimales Bewegungsergebnis (TIWALD 1981, 34f.) zu erreichen.

Beim Zazen, dem Meditationssitzen, ist die „Körperverfassung“ des Übenden „tatsächlich genau die gleiche wie beim Spannen des Bogens“, so HIRATA (1973, 657). Generell „gilt das Prinzip des Gelockertseins, das aber natürlich nicht Erschlaffung meint, sondern eine von lebendiger Spannung erfüllte Gelöstheit“. Das Ziel span-

---

[122] z.B. Methoden der Wahrnehmungslenkung und Atemtechnik

nungserfüllter Lockerheit wird maßgeblich durch die Übung zu erreichen gesucht, die zu vollziehenden Bewegungen mit einem geeigneten (analogen) Atemrhythmus zu verbinden. Der Atem ist nach zenbuddhistischem Denken das, „was Körper und Geist verbindet" (HIRATA 1973, 657).[123]

Daß „in den japanischen Bewegungskünsten" auf das „richtige Atmen" besonders geachtet wird, gibt auch TIWALD (1981, 47) zu verstehen. Die hohe Bedeutung des Atems trifft für den Zeitraum der einzelnen Vorbereitungen und ebenfalls für die Ausführung jeder entsprechenden Bewegung zu. „In allen Fällen geht es aber nicht nur um das richtige Atmen wegen der Sauerstoffversorgung, sondern auch in psychischer und rhythmischer Hinsicht um ein Mittel zur Konzentration und Entspannung" (47). Im Mittelpunkt eines hiermit verbundenen geistigen Ansinnes steht der Versuch, den oben erwähnten „Ich-Wahn" (TIWALD 1981, 45; 59) zu überwinden und zu einer ichlosen, das bedeutet absichtslosen und ungestörten, Aufmerksamkeits- bzw. Übungshaltung zu gelangen.[124] Auf dem Weg zur angestrebten Versenkung in die Ichlosigkeit geht es, mit HERRIGEL (1984) gesprochen, darum, „den Geist nicht nur beweglich, sondern frei zu machen" (45). Zwischen den zwei Verfassungen „körperlicher Gelockertheit einerseits" und „geistiger Freiheit andererseits" besteht ein „Niveauunterschied, der nicht mehr durch die Atmung allein, sondern nur durch ein Sich-zurücknehmen aus allen wie auch immer gearteten Bindungen, durch ein Ichlos-werden von Grund aus, überwunden werden kann" (45). Die Atemübung (im Bauchraum) wird zu einer geistigen Übung, in der versucht wird, sich in das 'Hier und Jetzt' einzusammeln, auf die Gegenwart hin zu konzentrieren. Der an Umfang und Häufigkeit in unterschiedlicher Weise ausfallende geistesgegenwärtige Zustand der Ich- bzw. Absichtslosigkeit ist durch ein Unbetroffensein gegenüber jeglichen

---

[123] HIRATA bemerkt, daß das Wort, welches im Sanskrit (der in Indien als Gelehrten- und Literatursprache verwendeten altindischen Sprache) für das >>Selbst<< steht, „nämlich >>âtman<<, ursprünglich Atem bedeutet und auch mit diesem deutschen Wort etymologisch identisch ist" (HIRATA 1973, 657).

[124] TIWALD gibt allgemein zu den fernöstlichen Vorstellungen über die Übung der Atmung das Folgende zur Kenntnisnahme: „Ist es im buddhistischen Zen die Absicht, mit Hilfe des richtigen Atmens in eine Entspannung und Versenkung zu kommen, um in diesem Prozeß in einer vereinfachten Situation mit seinem Ich-Wahn fertig zu werden, so ist es in den auf dem Taoismus basierenden chinesischen Atemübungen das Ziel, in der Atmung mit der Natur bzw. mit den Gesetzen der Natur in Einklang zu kommen" (1981, 50).

während des Bewegungsvollzuges sich einstellenden Gedanken, Stimmungen, Sorgen, Ängsten und Wünschen und dergleichen gekennzeichnet.[125]

Tatsächlich gehen in den einzelnen zenorientierten Übungsprozessen die konkreten Zielsetzungen weit auseinander. Es ist dabei ein sportwissenschaftliches Interesse anzutreffen, bei dem dem Sportler zunächst im weiten Sinne zenbezogene Einstellungen und Übungsweisen übermittelt werden (sollen), um mit Hilfe der sich daraufhin verändernden Einstellungen allein eine Verbesserung der sportlichen Leistung oder des körperlichen Befindens während des Trainingsprozesses erreichen zu können.[126] Jede sportwissenschaftlich gestützte praxisanleitende Verwendung fernöstlicher Übungs- und Bewegungsvorstellungen dieser Art übersieht oder ignoriert einen grundsätzlichen Zusammenhang, auf den TIWALD (1981) aufmerksam macht. Für TIWALD „kann eine Sache mit nur einer einzigen Absicht betrieben werden, aber doch viele verschiedene Wirkungen haben! So ist es auch im psychischen Training, das auf Zen basiert. Seine Absicht ist nur die Selbstverwirklichung, die Wirkung ist dagegen aber auch und vorerst die Verbesserung der persönlichen psychischen Kampfkraft“ (35). Die Anwendung des Zen als Methode hat nach TIWALD einen paradoxen Hintergrund. Er besteht für ihn darin, „daß man mit diesem psychischen Verfahren seine Kampfkraft umsomehr verbessert, je klarer und ausschließlicher man die Absicht hat, seine eigene Persönlichkeit zu verwirklichen“. Trotzdem sind „die auf dem Zen basierenden psychischen Trainingsmethoden“ TIWALDs Ansicht nach selbstverständlich „auch dann etwas wirksam, wenn man sie mit der offenen oder versteckten Absicht realisiert“, ein stärkerer Kämpfer werden zu wollen. Doch die „höchste Kampfkraft“ wird allein dann erzielt, „wenn dieser am Trainingsanfang bei nahezu allen Kampfsportlern bestehende Wunsch radikal eliminiert und nicht nur etwa ins Unterbewußtsein verdrängt wird“ (35).

Die Ausführungen TIWALDs können meiner Ansicht nach als ein beispielhafter Beleg dafür angesehen werden, daß mit den Bewegungslehren, die sich vor dem Hintergrund fernöstlicher Weisheiten und Philosophien herausgebildet haben, eine intensive individuelle Auseinandersetzung mit der Leiblichkeitsproblematik verbun-

---

[125] vergl. HERRIGEL (1984, 43-51, 70f.) und TIWALDs Ausführungen zum „Training der Geistesgegenwart“ (1981, 59-64)

[126] vergl. bspw. GEHLEN: Yoga für Sportler. Sinnvolle Ergänzung - nützlicher Ausgleich. Oberhaching 1986

den ist. Dabei ist es aus meiner Sicht unerheblich, ob es sich um Ansätze handelt, die dem Übenden eher ein Leben aus dem Zen anraten (vergl. bspw. HERRIGEL 1958 u. 1984; SEKIDA 1993), oder ob es in eher pragmatischer (psychologischer) Orientierung darum geht, Gründe für die methodenhafte praktische Anwendung fernöstlicher Übungsvorstellungen zu liefern und dementsprechende Anleitungen für Sporttreibende auszusprechen (vergl. bspw. TIWALD 1981; MOEGLING 1995 a; PROHL 1997). Die aus dem meditativen / geistesgegenwärtigen Bewegungsdialog resultierenden Erfahrungen mit der Dimension der eigenen Leiblichkeit sind in jedem Fall der maßgebliche Ausgangspunkt für die daraus folgenden unterschiedlichen Ableitungen für die Praxis. Durch die im weiten Sinne meditative Ausrichtung einer von fernöstlichen Vorstellungen geleiteten Bewegungs- bzw. Übungskultur wird die Öffnung gegenüber bewegungsbezogenen Erfahrungen des Anderen der Vernunft möglich. Hierdurch erklärt sich meiner Meinung nach die Attraktivität und der gesellschafts- bzw. sportkritische Impetus fernöstlich orientierter Bewegungsdialogvorstellungen, wie sie zum Beispiel bei PÖHLER (1985, 5-16) oder MOEGLING (1987 u. 1995 a) zu finden sind.

Allen konzeptionellen Versuchen zum Aufbau einer alternativen Bewegungskultur im Sinne fernöstlicher Weisheiten und Philosophien gegenüber ist meines Erachtens das Folgende kritisch anzumerken: Bei diesen Unternehmungen handelt es sich maßgeblich auch um das grundsätzliche übergeordnete Problem der Übernahme fernöstlicher Ideen zur Übung von Sportarten oder etwaiger Bewegungskünste (etwa dem Tai-Chi-Chuan) in die westlich verwurzelte Übungskultur. Eine instrumentalisierende, methodenhafte Verwendung bspw. des Zen, die dessen religiös-weltanschaulichen und kulturellen Kontext ausklammert oder in unsachgemäßer Weise verkürzt zu vermitteln sucht, ist genauso fragwürdig wie eine unreflektierte, kritiklose Nachahmung asiatischer Traditionen. Mit anderen Worten: eine Berücksichtigung des Zen (des Joga u.ä.) erweist sich letztlich nur dann als sinnvoll, wenn damit entweder ein tatsächlich spirituell-religiöses Interesse verfolgt wird oder wenn ausdrücklich die Absicht besteht, dezidierte Verbesserungen bezüglich des Bewegungsdialoges erreichen zu wollen (rehabilitative Entspannung, Streßabbau, ‘Inner-Training’ u. dergl.). Daher ist es im Rahmen sportpädagogischer Bemühungen um mögliche Theoriegrundlagen meiner Ansicht nach nicht unbedingt notwendig, in dieser Weise auf fernöstlich bestimmte Bewegungsdialogvorstellungen und -theorien

zurückzugreifen. Mit dem etablierten und nunmehr ausdifferenzierten sportdidaktischen Ansatz ‘Körpererfahrung’ ist bereits ein ausreichendes Instrumentarium gegeben, um im Sport und Sportunterricht auf die subjektiven körperlichen Wahrnehmungsprozesse und leiblichen Erlebensweisen fokussieren und auf diesem Wege ein vertieftes, nachhaltigeres Sporttreiben erreichen zu können. Dabei werden Anregungen aus der (traditionellen) fernöstlichen Bewegungskultur in ausreichendem Maße berücksichtigt (siehe bspw. JANALIK 1992). Auf seiten der von fernöstlichen Weisheiten und Philosophien beeinflußten Bewegungsdialogvorstellungen ist allerdings in positiver Weise eine gewisse Selbstverständlichkeit gegenüber dem Anderen der Vernunft herauszustellen. Hierzu TIWALD : „Was sinnvoll ist, bestimmt die Wechselwirkung mit der Umwelt, letztlich die Praxis. Wichtig hierbei ist, daß das Sinnvolle paradox sein kann, daß es z.B. sinnvoll ist, um treffen zu lernen, vorerst nicht zu zielen, um zu siegen, sich selbst im Kampf zu vergessen oder um nach außen zu wirken, sich nach innen zu konzentrieren, usw.“ (1981, 14).

3.6 Der sportliche Bewegungsdialog vor dem Hintergrund einer philosophisch-anthropologischen Auffassung über die Leiblichkeit

Die bisherigen Darlegungen lassen den Zusammenhang zwischen sportwissenschaftlichen Perspektiven auf den menschlichen Bewegungsdialog und den damit jeweils verbundenen, im- oder explizit enthaltenen, theoretischen / philosophischen Ansichten über die Leiblichkeit des Menschen erkennbar werden. Den ausgewählten sportwissenschaftlichen Betrachtungsweisen kommen derzeit aus meiner sportpädagogischen Einschätzung heraus beurteilt eine jeweils spezifische sportpädagogische Relevanz zu. Im folgenden Abschnitt wird der Absicht nachgegangen, die Leiblichkeit bzw. das Leibsein des Menschen gemäß der bislang vertretenen philosophisch-anthropologischen Auffassung näher zu besehen. Die menschliche Leiblichkeit ist als Grundlage bzw. als der unhintergehbare Ausgangspunkt jedweder Beziehungsgeschehnisse zwischen Mensch und Welt anzusehen. Qua seines Menschseins kann sich der Einzelne seiner Leiblichkeit und der damit verbundenen Leibproblematik letztlich nicht entziehen. Dieser Umstand gewinnt allgemein im Sport, besonders aber im Partnerkontaktsport, eine hohe Bedeutung.

Im Sinne einer hierzu als notwendig erachteten Vorarbeit geht es mit den nachstehenden Ausführungen darum, allgemein aus einer philosophisch-anthropologischen Sicht aufzuzeigen, warum und wie die Leiblichkeit des Menschen in sportpädagogischer Hinsicht als Aufgabe oder Auftrag verstanden werden kann. Einem Auftrag, mit dem sich auf den Feldern sportlicher Betätigungen in zentraler Weise eine sehr persönliche, jeweils einmalige und intime In- und Auseinandersetzung mit der anthropologischen Dimension der eigenen leiblichen Daseinsweise verbindet. Dabei ist zu sehen, daß diese persönliche Konfrontation mit der eigenen leiblichen Verfaßtheit verknüpft ist mit einem vielschichtigen Berührtsein bzw. Berührtwerden vom Anderen der Vernunft. Dieser Tatbestand wird innerhalb des sportlichen Bewegungsdialoges, nicht selten in sehr prägnanter Art und Weise, offenkundig und zu einer ihn maßgeblich bestimmenden Größe.

Das hiermit verfolgte theoretische Vorgehen ist nach meiner Kenntnisnahme in keinem gegenwärtig diskutierten sportwissenschaftlichen Theorie- bzw. Forschungsstrang zum sportlichen menschlichen Bewegungsdialog in ausschlaggebender Weise inbegriffen. Der Grund dafür findet sich nach meiner Einsicht darin, daß das hier vertretene philosophisch-anthropologische Leibverständnis - entsprechend der Dialogphilosophie Martin BUBERs - ausdrücklich auf einem biblischen Menschenbild aufruht.[127] Innerhalb der jüngsten Vergangenheit ist diesem Menschenbild im sportpädagogischen Diskurs ein - aus meiner Sicht - ungenügender Zuspruch widerfahren. Diese unzureichende Berücksichtigung steht im Zusammenhang mit der Ablösung der bildungstheoretisch-fundierten Theorie der Leibeserziehung durch die Sportpädagogik (GRÖßING 1993, 219-222) und deren Subsummierung unter die verschiedenen Teildisziplinen der derzeitigen Sportwissenschaft. Die Ablehnung gegenüber jeder Art biblisch orientierten Denkens auf dem Gebiet der Sportpädagogik kann durch den damit einhergehenden inhärenten Anthropozentrismus, dem die (vermeintlich überkommene) Theorie der Leibeserziehung entsprochen hat, und der derzeit ebenfalls wenig Zuspruch erhält, eine Erklärung finden (vergl. DREXEL 1990, 213-239). ‘Naturgemäß’ gelangten diesem allgemeinen Richtungsverlauf entgegenstehende Arbeiten nicht dahin, in durchschlagender Weise von sportpädago-

---

[127] Der Frage danach, ob nicht letztlich jede philosophisch-anthropologisch orientierte Theorie über die Leiblichkeit ein biblisches Menschenbild enthält bzw. transportiert, soll hier nicht nachgegangen werden.

gisch orientierten Autoren rezipiert, gegebenenfalls verbessert und weiterentwickelt worden zu sein (s. bspw. PESTALOZZI-BRIEDEL 1983; MAIER 1985).[128]

Mit Hilfe des in Kapitel 3.2 bereits erwähnten Beitrages von NITSCH (1996) soll die hier versuchte leibanthropologische Orientierung bezüglich des menschlichen Bewegungsdialoges in einem ersten Schritt näher dargelegt werden. Der in diesem Zusammenhang zu Recht fragwürdige Bezug auf NITSCH geschieht deshalb, weil der Autor mit seinen Ausführungen zur Intentionalität und Handlungsregulation ebenfalls das Leib-Seele-Problem behandelt und dabei unbedingt als (maßgeblicher) Vertreter einer grundsätzlich anderen - gegensätzlichen - wissenschaftlichen / philosophischen Orientierung und Problemsicht aufgefaßt werden muß. Im Sinne einer Abgrenzung ermöglicht dies ein leichteres Sichtbarwerden der hier vertretenen Problemauffassung. Desweiteren ist es jedoch innerhalb dieser Arbeit nicht notwendig, auf das naturwissenschaftlich geleitete, sportmotorische / sportpsychologische Ansinnen NITSCHs genauer einzugehen.

Für NITSCH stellt sich mit dem Versuch der Beschreibung und Erklärung der menschlichen Verhaltensorganistion unter Bezugnahme auf mehreren „Systemebenen“, die jeweils ontologisch verschiedene „Real-Welten“ (70) repräsentieren (biologisches, psychisches System usw.), das Leib-Seele-Problem als ein „Konflikt dreier Annahmen“ dar (71).[129] Erstens: „Der Leib ist physisch-materiell und die Seele ist nicht physisch-materiell (These des ontologischen Dualismus)“. Zweitens: „Die Seele hat auf den Leib eine kausale Wirksamkeit (These der psychischen Verursachung)“. Und drittens: „Der Bereich des Physisch-Materiellen ist kausal geschlossen“. Nach NITSCHs Ausführungen implizieren stets zwei herangezogene Annahmen die „Falschheit der dritten“ (71). Das Leib-Seele-Problem kann von daher „letztlich nicht gelöst, sondern nur aufgelöst werden, indem eine der Annahmen fallengelassen wird“ (!). Je unterschiedlich ist dies, NITSCHs zufolge, in den „klassischen Grundantworten auf das Leib-Seele-Problem, dem dualistischen Interaktionismus, dem Parallelismus und in den verschiedenen Versionen des Materialismus“

---

[128] Zur vergangenen und möglicherweise zukünftigen Bedeutung „normativer Bildungsanthropologie“ (MEINBERG 1986, 130) in ‘der’ Sportpädagogik siehe MEINBERG (1995) und zur in großen Teilen angezweifelten Bedeutung philosophischer Anthropologie innerhalb der jüngeren Beiträge unterschiedlicher sportwissenschaftlicher Teildisziplinen siehe ders. (1992 u. 1987).

geschehen (71). NITSCHs Überlegungen zum Intentionsbegriff und zur intentionalen Organisation menschlichen Verhaltens - zur „Intentionalitätsdebatte“ (75) - behandeln maßgeblich das Problem des Übergangs von der physisch-materiellen zur nicht physisch-materiellen Welt auf dem Gebiet des menschlichen Verhaltens. Seine Ausführungen beruhen dabei auf der Vorstellung, es sei prinzipiell möglich, das intentionale Verhalten des Menschen zu logisieren, dementsprechende kognitionspsychologische Grundstrukturen erkennen und zu einer „integrativen Theorie intentionaler Verhaltensorganisation“ (84) gelangen zu können.

Bereits mit dem wenigen Gesagten kann - im Sinne einer Gegenspiegelung - die für die leibanthropologischen Untersuchungen dieser Arbeit eingenommene (weltanschaulich-)paradigmatische Position plastisch werden. Da meinerseits von einer durch das biblische Menschenbild geprägten Deutung des Menschen ausgegangen wird, bedeutet dies grundsätzlich für meine Überlegungen, daß die menschliche Leiblichkeit und das Selbsterleben des Menschen als mit seinem Personsein verbunden zu denken ist.[130] Bei diesem Blick auf das personale Selbsterleben, der Besinnung des Menschen auf sich selber als Person, ist die Sinnlichkeit des Menschen mit der Verwendung des Begriffs Leiblichkeit stets mitzudenken. Der Versuch, die menschliche Leiblichkeit als Auftrag zu fassen, steht vor dem Hintergrund der anthropologischen Annahme, daß die prinzipiell unterschiedlich denkbaren Seinsarten von Leib und Seele (oder von Körper und Geist) hinsichtlich des menschlichen Selbsterlebens nicht als ursprünglich unabhängig anerkannt und in irgendeinem mehr oder weniger harmoniehaften Wirkungszusammenhang gedacht werden können. Es kommt nach meinem Verständnis darauf an, dem besagten leibbezogenen Anderen der Vernunft gedanklich nicht aus dem Wege zu gehen, weil das Andere der Vernunft im konkreten sportlichen Bewegungsdialog eine erhebliche Rolle spielt und von daher auf dem Gebiet der (leibanthropologisch orientierten) Sportpädagogik mitbedacht werden muß.[131]

---

[129] Über WERBIK (1991, 249) bezieht sich NITSCH auf Bieri: Generelle Einführung. In: Bieri, P. (Hrsg.): Analytische Philosophie des Geistes. Königsstein 1981, 1-28

[130] Die Begriffe Selbsterleben und Selbsterfahrung werden im folgenden synonym verwandt. Sie stehen für die greifbarste Form der Evidenz menschlicher Erfahrungsmöglichkeit. In diesem Zusammenhang ist die ursprüngliche personhafte Einheit menschlicher Existenz (voraus)gesetzt.

[131] Zur zukünftigen Berücksichtigung des Anderen der Vernunft äußert sich GLOY (1996) resümierend aus philosophischer Sicht wie folgt: „Verstand sich die klassische Philosophie als Verherrli-

Als leiblich-sinnliches Wesen befindet sich der Mensch in der Welt. Das Selbsterleben des Menschen ist entscheidend leiblich-sinnlich und damit auch vom Anderen der Vernunft bestimmt. Der hierauf angemessene Ansatzpunkt besteht in der Auffassung davon, daß der Leib und die Seele des Menschen, sein Körper und sein Geist, zu allererst (ursprünglich) „das unmittelbare und für ihn unhintergehbare Präsentsein der einheitlichen Sphäre seiner personalen Existenz“ (HERMS 1991, 32) bedeutet, einer Existenz, „in der die Identität seines Personseins und dessen Wandel ihm gleichursprünglich erschlossen sind, voneinander unterschieden und zugleich aufeinander bezogen“ (32). Der Leib des Menschen ist aus dieser Sicht als sein erlebter Leib zu verstehen. Und seine Sinnlichkeit kommt nicht „als der physische Apparat seiner Sinnesorgane und seines Nervensystems in Betracht“, sondern sie muß als ein sinnliches Selbsterleben des Menschen aufgenommen werden, in dem zugleich das Andere der Vernunft hineinwirkt. Aus diesem Verständnis kann mit HERMS der philosophisch-anthropologische Sachverhalt abgeleitet werden, daß der Begriff des „sinnlichen Erlebens“ von einer physiologisch bestimmten Begrifflichkeit über den menschlichen Sinnesapparat ebensowenig eingeholt werden kann wie der Begriff des „erlebten Leibes“ vom Begriff des Körpers (HERMS 1996, 32).

Es ist offenkundig, daß die von NITSCH dargestellte Leib-Seele-Problematik im Vergleich zu der hier vertretenen Problemsicht als unzureichende Verkürzung aufgefaßt werden muß. Aus meiner philosophisch-anthropologischen Sicht muß sich die Annahme von einer “psychischen Verursachung“ auch umdrehen lassen dürfen. Der Leib eines Menschen mit einer körperlichen Behinderung oder einer sogenannten körperlichen Entstellung beispielsweise läßt fast unwillkürlich die Annahme einer kausalen Wirksamkeit des Leibes auf die Seele aufkommen. Erfahrungen der körperlichen Berührung und Selbstberührung, körperliche Schmerzen oder Ermüdungserscheinungen legen als weniger krasse Beispiele die Annahme einer physischen Verursachung seelischer Befindlichkeiten, Zustände oder Prozesse nahe.[132] Im Hin-

---

chung der Vernunft, die in der Aufklärung bis zur Vergottung gesteigert wurde, so ist die postmoderne Philosophie zum Gegenteil übergewechselt, zur Hypostasierung des Anderen der Vernunft: der Kunst, des Mythos, der Erzählung, der Geschichte sowie außervernünftiger Erfahrungsweisen, wie Ekstase, Meditation, Vitalität, Triebhaftigkeit, Sinnlichkeit und anderem. Zu einer Vermittlung zu kommen, sei es über eine komprehensive Vernunft, wenn es so etwas gibt, oder über Komplementaritätsstrukturen, dürfte die Aufgabe der Zukunft sein“ (562).

[132] zu den gegenseitigen Wechselwirkungen zwischen Physischem und Psychischen im hier gemeinten Sinne siehe bspw. GRUPE (1984, 77-81)

blick auf die These einer kausalen Geschlossenheit des "Physisch-Materiellen", liegt als theoretisch mögliche Ergänzung die Behauptung einer kausalen Geschlossenheit der Gesamtheit seelischer Vorgänge im Menschen nicht fern. Auch die Vorstellung einer strikten Trennung zwischen dem körperlich-stofflichen Leib und der nicht-körperlichen, unstofflichen Seele führt fast unweigerlich zur ontologischen Gegenbehauptung im Sinne einer monistischen Position.

Mit dem Gesagten kann deutlich hervorgehoben werden, daß sich die Leib-Seele-Problematik aus philosophisch-anthropologischer Sichtweise grundsätzlich nur bedingt logisieren läßt. Sportpädagogisch gesehen wird meines Erachtens der Einbezug des Anderen der Vernunft notwendig, wenn es darum geht, das Leib-Seele-Problem zu thematiseren. Neben der Feststellung, daß NITSCH in seinem theoretischen Beitrag eine reduzierte Darstellung des Leib-Seele-Problems aufzeigt, gilt es zu erinnern, daß dessen Problemaufriß und die daran angehängte Thematisierung der menschlichen Intentionalitätsproblematik als ein Beitrag zum sportwissenschaftlichen Forschungsfeld Sportmotorik gemeint ist.

Sehr weitläufig betrachtet, handelt es sich beim wissenschaftlichen Gegenstand der zur Sportmotorik gehörenden sportwissenschaftlichen Teildisziplinen letztlich um den ganzen Menschen im Kontext von Sport, Spiel und Bewegung. Die menschlichen Bewegungshandlungen auf diesem Wirklichkeitsfeld, die einzelnen menschlichen Bewegungsdialoge, gerinnen aufgrund der naturwissenschaftlichen Orientierung zur empirischen Gegenständlichkeit und Thematik logisch-wissenschaftstheoretischer Reflexion, womit die Beschränkung auf synthetisch-empirische und philosophisch-analytische Urteile einhergeht. Dieser Hintergrund führt zu dem Umstand, auf Aussagen über den (konkreten) Menschen verzichten zu können (HAEFFNER 1980, 223f.). Dadurch wird der Mensch bei NITSCH im Grunde allein als ein rein wissensmäßig erfaßbarer Gegenstand angesehen. Mit diesem Kapitel geht es jedoch um die Bereitstellung bzw. Sichtbarmachung von 'Maßstäben', die sich aus dem Faktum der menschlichen Leiblichkeit ergeben und die in der Regel in den Untersuchungen auf dem großen Gebiet der einzelnen empirischen Wissenschaften unreflektiert bleiben (siehe Kapitel 3.2).[133] Im Falle des hier herangezoge-

[133] Durch (i.w.S.) hermeneutische Untersuchungen herausgestellte 'Maßstäbe' machen auf die Bedeutungsgehalte eines Gegenstandes aufmerksam. Zur Hermeneutikrezeption innerhalb der über-

nen Beitrages von NITSCH liegt m.E. eine gewissermaßen entmenschlichte Version des Leib-Seele-Problems vor. Er handelt von Fragen bezüglich der wissenschaftlichen Erforschung und theoretischen Erklärung inwendiger, körperinterner menschlicher Vorgänge, den Intentionen eines handelnden Menschen. Deutlich geworden ist, daß NITSCH (zwangsläufig) vom stets leiblich bestimmten Selbsterleben des Menschen als Person und von der ihm aufgetragenen Leiblichkeit im Sinne einer anthropologischen Grunddimension abstrahiert. Der menschlichen Dimension der Leiblichkeit ist aus philosophisch-anthropologischer Sicht das menschliche (vs. theoretische) eingegeben. Dem von jedem einzelnen Menschen auszuhandelnde Leib-Seele-Problem ist das Berührtwerden oder Berührtsein vom Anderen der Vernunft zugehörig.[134]

3.6.1 Leiblichkeit als widersprüchlicher Wurzelgrund menschlicher Lebenswirklichkeit

Um die Leiblichkeit als einen höchst widersprüchlichen Wurzelgrund menschlicher Lebensführung deutlich zu machen, ist sie zunächst aus philosophisch-anthropologischer Sicht in bezug auf die menschliche Dimension der Zeitlichkeit und auf das in ihr enthaltenen geschichtliche Moment zu betrachten (Kap. 3.6.1.1). Anschließend erfolgen die hierfür als notwendig erachteten Überlegungen zum Aspekt der Räumlichkeit (Kap. 3.6.1.2). Das leiblich bestimmte Selbsterleben ist auf seiten des Menschen ganz maßgeblich mit der Entdeckung seiner konkreten ‘Lebensumstände’, und das heißt hier, mit dem anthropologischen Grundverhalt seiner Zeitlichkeit und seiner (unmittelbaren) Räumlichkeit verbunden. Jedes menschliche Zeit- und Raumerleben, die subjektive Zeit und der subjektive Raum, sind allgemein mit der Möglichkeit versehen, widersprüchliche Erfahrungen sammeln zu können. Im speziellen beinhaltet der sportliche Bewegungsdialog diesbezüglich besonders vielfältige und intensive Gelegenheiten.

---

wiegend empirisch-analytisch orientierten Sportwissenschaft äußert sich MEINBERG (1994 a, 38-43).

[134] Um eventuellen Mißverständnissen vorzubeugen, sei betont, daß die hier vorgenommene Gegenspiegelung lediglich auf das nähere Kenntlichmachen des eigenen Leiblichkeitsverständnisses abzielt und nicht den Weg zur theorieinternen Auseinandersetzung mit den Positionen NITSCHs ebnen kann und soll. Für das sportpädagogisch geleitetes Ansinnen dieser Arbeit sind die getätigten

Gewissermaßen als Präambel hierzu soll aus dem „Gestaltkreis“, einem viel beachteten medizinisch-anthropologisch intendierten Buch Viktor von WEIZSÄKKERs (1950), ein ungewöhnlich langer Textauszug zitiert werden. Er steht dem dialogischen Denken BUBERs und dem dazugehörigen weltanschaulich-paradigmatischen Hintergrund in keiner Weise entgegen. Außerdem entspricht er der wissenschaftstheoretischen Haltung, die mit dem Verfahren einer anthropologischen Besinnung auf den menschlichen sportlichen Bewegungsdialog verbunden ist (Kap. 1.3). Von WEIZSÄCKER äußert sich in wissenschaftstheoretischer Hinsicht zum „biologischen Akt“ wie folgt.[135]

> „Wenn die Schöpfung allgegenwärtig ist, dann gibt es kein Verfahren, ihre Grenzen festzustellen, denn dann wäre sie nicht mehr die Schöpfung und ihr Wunder kein rechtes Wunder mehr. Jede Begrenzung erweist sich als ein Sicherungsversuch gegen die Unbegrenztheit der Schöpfung, die Allmacht des Schöpfers. [...] Niemals hat jemand beobachtet, daß der biologische Akt: Sprung oder Lauf, Sehen oder Hören, durch den Eingriff des Wunders i n d i e M a s c h i n e erfolgte und dadurch verständlich wurde (diese Formulierung steht i. Zshg. mit WEIZSÄCKERs Konfrontationskurs gegenüber vitalistischen Positionen i. d. Biologie; Anm. L.G.). Es ist gerade umgekehrt. Alles, was wir von gegenwärtiger Leistung verstehen, verstehen wir nur durch die Organe, ihren Bau, ihre Funktion, ihre Regeln und ihre Bedingungen. Wenn wir also gläubig werden, müssen wir uns schon entschließen, es nicht teilweise, sondern ganz werden zu wollen (vom Können wäre anders zu sprechen), und müssen dann sagen: jedes Ding und Geschehen ist und geschieht nur durch das Schöpfungswunder, und es gibt auch keine Grenze, von der ab es natürlich zugeht und ohne den Schöpfer geschieht. Dies ist aber die einzige Voraussetzung, unter der auch ein Stück davon durch Beobachtung und Analyse verständlich wird, denn sonst würde überhaupt nichts verständlich. Damit entsteht eine von dem systematischen Verfahren der Naturwissenschaften abweichende Einstellung. Denn das systematische Verfahren zielt darauf ab, das Schöpferische, oder sagen wir aufrichtiger, den Schöpfer aus der Natur fernzuhalten. Man versucht einen möglichst umfassenden logischen Zusammenhang alles Wissens, der ohne den Schöpfer Bestand hat, herzustellen. Dies ist der Begriff des natürlichen Systems. Der Schöpfer entspricht dann dem außerhalb des Systems liegenden Punkte, auf den man aus dem System

---

Aussagen NITSCHs über die Intentionalität des Menschen allein als kontrastierende Negativfolie zum eigenen Vorhaben genutzt worden.

[135] Nicht selten wird v. WEIZSÄCKER - aus meiner Einsicht unverständlicherweise - als Rezipient phänomenologischen Denkens verstanden (z.B. TREBELS 1996, 138). Zur Kennzeichnung des „Gestaltkreises“ als einen Beitrag zur medizinischen Anthropologie siehe u.a. v. WEIZSÄCKERs Vorwort. Zur Frage des wissenschaftstheoretischen Standortes v. WEIZSÄCKERs bzw. dessen Gestaltkreistheorie bemerkt THIELE (1995): „Der Rückgriff auf v. WEIZSÄCKER als Phänomenologe bedürfte schon einer genaueren und sicher nicht einfachen Begründung“ (62).

> schließen kann oder muß. Der entgegengesetzte und an die Stelle des Systems zu entwickelnde Weg besteht aber darin, der Gegenwart des Schöpfers die naturwissenschaftlichen Bestimmungen, wie Gesetze, Ordnungen, Bedingungen, Einschränkungen, abzugewinnen und diese zu beherrschen. Dieser Zusammenhang ist es jetzt, der durch die Wissenschaft entsteht und außerhalb der Schöpfung steht. Da die Biologie mit Lebewesen zu tun hat, kennt sie kein System widerspruchsloser Aussagen, sondern sie muß einen Weg der Bemächtigung eigentümlicher, ja einmaliger Ereignisse und Wesen gehen. Die Gegenwart enthält ihre eigene Verwirklichung, aber doch nur als Gegenwart von aus Vergangenheit in Zukunft durchgehenden Wesen. Diese Wirklichkeit spielt sich also nicht im Raum und in der Zeit ab, sondern sie läuft durch Raum und Zeit h i n d u r c h und besteht in diesem Durchgang und nicht im Darin-enthalten-sein. [...] Jede Leistung ist Original, im Ganzen und in den Teilen nicht ersetzbar“ (von WEIZSÄCKER 1950, 22f.).

3.6.1.1 Der Mensch in seinem leiblichen Verhältnis zur Zeit

Besinnungen auf die Dimension der (eigenen) Leiblichkeit rufen fast unmittelbar den Gedanken an ihre Begrenzt- bzw. Bedingtheit und - damit verbunden - auch ‘Erinnerungen’ an ihre Vergänglichkeit wach (WULF 1982[136]). Hintergrund für Gedankenvorgänge dieser Art sind ganz entscheidend und in Abgrenzung zu rein theoretisch erworbenem Wissen die Erfahrungen, die der Mensch zwangsläufig mit seiner eigenen Leiblichkeit macht. Als Anlässe für ein solches Innewerden können beispielsweise eine morgendliche Katerstimmung, Verspannungen bzw. die durch Streßalltag hervorgerufene sog. Abgespanntheit, krankheitsbedingte Schmerzen oder Müdigkeit und dergleichen angeführt werden. Zuweilen genügt ein Blick in den Spiegel, in dem der Betrachter an sich selber die ‘Zeichen der Zeit’, wie sie sich in sein Gesicht geschrieben haben, erkennt.

Der Mensch in seinem leiblichen Verhältnis zur Zeit ist auf dem Gebiet des Sports problemlos auszumachen. Der sportliche Bewegungsdialog birgt in besonders zahlreicher und vielfältiger Art und Weise Möglichkeiten, sich selbst ‘in der Zeit stehen’ zu sehen. Das Vergehen von Zeit und Leben und zu dem die Unzulänglichkeiten des Leibes sind hier relativ klar zu vernehmen. Die Anführung von Stichworten wie, Reaktionszeit, Regenerationszeit, Verletzungspause, Strafzeit, Trainingszeitplan, Kampfzeit, Spieldauer, sportliche Laufbahn, Vorbereitungs- und Wettkampfphase

---

[136] In seinem Beitrag deutet der Autor die Geschichte des Menschen (der Menschheit) als die Geschichte der Auseinandersetzung mit seinem eigenen Tod.

konkretisieren beispielhaft diesen Umstand. Mit anderen Worten: Sporttreiben ermöglicht es relativ leicht, eigenes Begrenztsein und den viel besagten Zahn der Zeit am eigenen Leibe eindrücklich spüren zu können.

Jeder Sporttreibende ‘weiß’ aus seinem Selbsterleben innerhalb dieses Lebensbereiches mehr oder weniger, und je nach der Art seiner (gewählten) Sport- bzw. Bewegungswelt in unterschiedlicher Gewichtung, um Dinge wie das Versagen der Kräfte, die Sperrigkeit des eigenen Leibes bei dem Versuch, eine neue Bewegung zu erlernen usw. Er kennt schmerzhafte, vielleicht auch langwierige Verletzungsphasen und die Auswirkungen metabolischer Anpassungsprozesse auf (längerfristige) Übungsverläufe. Sehr wahrscheinlich weiß er aber auch um die Abnahme seiner Leistungsfähigkeit bei eingeschränkter Trainingstätigkeit. In der Regel ist dem Sporttreibenden ganz und gar nicht unbekannt, was sich hinter dem (ursprünglich in einem anderen - biblischen - Kontext stehenden) Spruch >>der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach<< verbirgt. Gleichfalls markant und von den Ausübenden oftmals als faszinierend empfunden sind die leiblich bestimmten Erfahrungen der gegenteiligen Art. Als Beispiele hierfür mögen das unerwartete, beglückende Gelingen einer Übung oder das sprichwörtlich gewordene ‘Über-sich-hinaus-wachsen’ in einer Extremsituation, in der die Relation zur Zeit, das Zeitempfinden, abhanden gekommen ist und der Sportler sozusagen in Raum und Zeit aufgeht, dienen. Weiterhin kann das rauschartige sogenannte Flow-erlebnis in einer Ausdauerbelastung (vergl. bspw. GRUPE 1984, Kap. II), beim Klettern oder Rock-Tanzen exemplarisch angeführt werden.[137]

Sport erscheint in offenkundiger Weise als ein praktisch tätiger Weg der menschlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Zeitlichkeit, wie sie sich leiblich, am eigenen Leibe äußert.

> „Als leiblich sind in diesem Sinne sowohl Phänomene wie Krankheit und Müdigkeit, Erschöpfung und Ermattung, Hunger und Durst, Ekstase und Lust, Vitalität und Befinden, Lachen und Weinen, Temperament und Gefühle anzusehen wie auch jene Vorgänge in meinem Organismus, von denen ich kaum etwas weiß, und jenes System von körperlichen Mechanismen und Regulationen, die uns nur beunruhigen, wenn sie nicht richtig funktionieren. Hier zeigt sich der Leib als eine Art Last und als Möglichkeit zugleich; er begrenzt uns und befreit uns, ist Grundlage unseres Kön-

[137] zu den beiden letztgenannten Beispielen siehe CSIKSZENTMIHALYI (1985, 104-158)

> nens und Ursache unserer Mangelhaftigkeit. Er ist unsere Vergangenheit und Zukunft, unser Hier und Jetzt, Träger unserer zeitlichen, räumlichen und naturhaften Bedingungen und unserer Erhebung über diese“ (GRUPE 1984, 103).

Die Leiblichkeit, verstanden als menschliche Seinsdimension, in dieser Weise spüren - leben und erfühlen -, impliziert, Lebensspuren mit und am eigenen Leibe zu gewahren, leibbezogene Selbsterfahrungen zu machen, die einer grundsätzlichen Widersprüchlichkeit entsprechen.[138]

Das Bekannt-werden mit den unterschiedlichsten Situationen innerhalb eines sportlichen Bewegungskontextes bringt - in die Reflexion eingeholt oder nicht (!) - die lebensmäßige und intensive Bekanntschaft mit dem mit sich, was in der theoretischen und philosophischen Reflexion das Leib-Seele-Problem genannt wird. Eine große Bedeutung erhält das eigene (dauerhafte) Sporttreiben dadurch, daß die Leib-Seele-Problematik gerade in und mit der eigenen sportlichen Übung konkret / praktisch und intensiv, ganz wörtlich, ausgetragen, ausgefochten wird (vergl. BOLLNOW 1991). Über die Dauer werden diese sportlichen Erfahrungen der Auseinandersetzung mit der eigenen leiblichen Dimension des Daseins zu einem maßgeblichen Bestandteil innerhalb der Biographie eines Sporttreibenden bzw. Übenden. Im Sport wird die menschliche Leiblichkeit in besonders deutlicher Weise als ständig fließende und sich wandelnde Manifestation einer persönlichen Lebensgeschichte erkennbar.

Aus philosophisch-anthropologischer Sicht kann allgemein über die menschliche Lebenswirklichkeit festgehalten werden: „Der Mensch ist ein geschichtlich lebendes Wesen“ (HAEFFNER 1989, 75). Der spezifisch menschliche Seinsvollzug, in dem sich der Mensch durch sein Weltverhalten in der Gegenwart zur Zukunft und zur Vergangenheit situiert (75), ist allgemein - und meines Erachtens auf dem Gebiet sportlicher Betätigung in intensiver und besonders spürbarer Weise - primär durch die Leiblichkeit des Menschen bestimmt. Sie ist, wenn man so will, die ‘weltliche

---

[138] Aus evolutionstheoretisch-soziobiologischer Sicht gibt CLAESSENS zu verstehen, daß der Mensch dem Phänomen der Zeit „von Anfang an sehr viel hilfloser“ gegenübersteht als dem „Raumphänomen“ (1980, 132). Jahreszeitenwechsel, Wachstum, Älterwerden und Sterben sind ihm seit jeher rätselhaft und geheimnisvoll. „Der Mensch steht in einer objektiv >>vergehenden<< Zeit, die ihm ständig irgendwie phänomenal gegenwärtig ist, die nicht da und gleichzeitig doch wieder da ist, dadurch daß sie sich in Phänomenen zeigt“ (132).

Bedingung' für die je individuelle Lebensgeschichte des Menschen schlechthin.[139] Zusammenfassend beschreibt GRUPE (1984) den stets leiblich grundgelegten, menschlichen Geschichtsprozeß, indem er sagt,

> daß, „Person, Leib *und* Welt" ein „Verhältnis" hervorbringen, „dem Veränderlichkeit zu eigen ist, das nie in sich gleich ist, das stets neue >>Bedeutungen<< haben kann, das bei aller äußeren >>Stetigkeit<< des Leibes in Gestalt und Form immer auch >>Prozeß<< ist. Es ist dynamisch und offen und damit Zeichen des dynamischen und prozeßhaften Charakters menschlichen Daseins überhaupt" (63).[140]

Sportliche Aktivität bietet dem Einzelnen auf vielfältige Art und Weise die Möglichkeit, sich selbst als geschichtlich existente (individuelle) Person zu erleben. Für den Sich-bewegenden (Sich-übenden) gilt in besonderer Weise das, was HERMS (1991) ganz allgemein so zum Ausdruck bringt: „Er wird seiner selbst inne, indem er >>erlebt<<: die Existenz der Identität seines Personseins im Wandel seines Personseins. [...] Die Existenz seines identischen Personseins erlebt der Mensch nur als eine im *Wandel* stehende; und umgekehrt erlebt er das Geschehen, diesen Wandel nur als die Existenz seines *identischen*, unverwechselbar eigenen Personseins" (HERMS 1991, 29). Für einen menschlichen Lebenslauf läßt sich unter Zuhilfenahme eines doppelsinnigen Wortgebrauchs aus dem bisher Gesagten schlußfolgern, daß sich dieser als sehr 'bewegt' darstellen kann, zumindest der Möglichkeit nach (!) in besonderer Weise dann, wenn es sich um eine sportlich bestimmte, oder besser gesagt, wenn es sich um eine bewegungsreiche und bewegungsvielfältige Biographie handelt.

---

[139] So banal diese Feststellung auf den ersten Blick auch klingen mag, vor dem Hintergrund des hier versuchten sportpädagogischen Ansinnens stellt sie einen derart grundlegenden philosophisch-anthropologischen Sachverhalt dar, auf den hinzuweisen im Zusammenhang mit einer Kennzeichnung der menschlichen Leiblichkeit als Auftrag m.E. nicht verzichtet werden kann. Unterstellt wird hierbei ein auf seiten der Sportpädagogik vorhandenes pädagogisches Interesse an der Lebensgeschichte derer, die von ihren Bemühungen profitieren können.

[140] In bezug auf die „Breite der >>Bedeutungen<<, die das Leibliche innerhalb der menschlichen Lebensvollzüge besitzt" (1984, 102) kann ebenfalls mit GRUPE darauf hingewiesen werden, daß sich das Leibliche / die Leiblichkeit „eben nicht als das Instrument unseres ihm gegenüber souveränen Geistes" anzeigt, „wie manche Theorien angenommen haben; das gegebene Verhältnis zwischen Ich und Leib läßt sich auch nicht als Wechselwirkung bzw. als funktionale Abhängigkeit beschreiben, noch kann schließlich seine offensichtliche Bedeutungsbreite und Vielfältigkeit von der Auffassung einer undifferenziert-harmonischen Leib-Seele-Einheit oder von dualistischen Auffassungen her sichtbar gemacht werden" (102).

Die Interpretation der menschlichen Leiblichkeit als Ausdruck eines geschichtlichen Werdegangs, einer Lebens- und damit Leibesgeschichte, verweist auf eine dem Menschen eigentümliche Erfahrung von Zeit. Der Mensch erlebt sein gesamtes Leben, seine Lebenszeit, im Modus seiner Leiblichkeit. So wie v. WEIZSÄCKER für die Gegenwart konstatieren muß, daß sie sich nicht im Raum und in der Zeit abspielt, nicht in Raum und Zeit gegeben ist, sondern durch Raum und Zeit hindurchläuft (s.o.), so verhält es sich mit dem Menschen und seiner Leiblichkeit. Denn leiblich verfaßt steht er in der Gegenwart. Im anthropologischen Sinne gibt es für ihn in seinem leiblichen Dasein *den* Raum und *die* Zeit nicht. In Analogie zu den Ausführungen über die Gegenwart bei WEIZSÄCKER gibt es für das menschliche Selbsterleben, für den als ein nicht objektiviertes Subjekt verstandenen Menschen, Raum und Zeit nur in der Weise, als daß er durch Raum und Zeit hindurchgeht. In anthropologischer Perspektive ist der Mensch nicht als ein Objekt in Raum und Zeit enthalten. Die Gegenwart des Menschen, sein je eigener Raum und seine jeweilige Zeit setzt sich für ihn nicht aus einem Ortspunkt in einem Koordinatensystem und einem Zeitpunkt auf dem Zahlenstrahl eines objektiven Zeitkontinuums zusammen. Insofern sind in der subjektiven Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Leiblichkeit die physikalische Zeit (und der physikalische Raum) nicht eigentlich relevant.

In gleiche Richtung zielt PROHL (1995 b) mit dem Zwischenergebnis aus seiner hermeneutisch-phänomenologisch geleiteten Untersuchung der Heideggerschen Analysen zur Zeitlichkeit des Menschen:

> „Als wesentliches Ergebnis des Existenzverstehens der Zeit von HERAKLIT bis HEIDEGGER bleibt festzuhalten“, so Prohl, „daß das menschliche Handeln als Dasein im Vollzug strukturelle zeitliche Merkmale (Zeitlichkeit) aufweist, die sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Zeitmomente aufbauen: Während die eigentliche, subjektive zyklische Zeit als das ‘Wie’ des Daseins aus der Zukunft gleichsam in die Vergangenheit zurückläuft und dabei die Gegenwart (den Augenblick) aufspannt, fließt die datierbare, intersubjektive, pfeilförmige Weltzeit als datier- und meßbarer Strom aus der Vergangenheit durch das Jetzt in die Zukunft. Die Zeitlichkeit des Menschen verläuft also in zwei Richtungen;

> der Mensch lebt und handelt in zwei Welten zugleich, und diese Zeiten sind zueinander diachron“ (39).[141]

Aus dem Blickwinkel ‘anthropologischer Vernunft’[142] ergibt sich somit ein Bild auf den Menschen in Raum und Zeit, das dem objektiven (naturwissenschaftlichen) Standpunkt diametral entgegenstehend:

> Der Leib „ist unsere Geschichtlichkeit und unsere Stellung in der Kontinuität der Erfahrung. Er ist das, von dem wir Abstand halten können und in dem wir beschlossen sind, was uns fremd erscheinen kann und dem wir in unaufhebbarer Einheit doch auch verbunden bleiben“ (GRUPE 1984, 103).

Das hier verfolgte Anliegen, das leibliche Selbsterleben des Menschen im Sport in der Verbindung zu seiner individuellen, persönlichen Lebensgeschichte zu bedenken, steht fernerhin vor dem Hintergrund anthropologischer Aussagen über den Zusammenhang von menschlicher Leiblichkeit und (menschlicher) Zeit, wie sie bspw. von PETZOLD (1982) vorgetragen werden.

> „Zeit ist der Fluß meines Lebens, der Fluß des Jungseins und Altwerdens meines lebendigen Leibes“, so PETZOLD (68).[143] „Zeit ist bemessen. Ein jeder hat seine Zeit und seinen Augenblick. Daß uns der Augenblick unbekannt ist, prägt uns tiefgreifend. [...] Unser Leib bemißt unsere Zeit. Das heißt auch, daß wir an unseren Leib, an unsere Zeit ausgeliefert sind. Bei aller Planung, bei aller Ordnung der Zeit durch soziale Konventionen, durch die Einigung auf physikalisch bemessene Zeit, durch gesetzlich festgesetzte >>govermental time<< von 60 Minuten und 60 Sekunden, ist uns die Zeit unverfügbar. Wir leben in der Illusion ihrer Verfügbarkeit, und je feiner wir sie planen, quanteln, zerstückeln in Mikrosekunden, desto stärker wächst in uns die Illusion, daß wir die Zeit *haben*, daß wir zu ihr in einer Possessivrelation stehen: *unsere* Zeit, *meine* Zeit. Genauso wie wir in der Illusion leben, daß wir eine Possessivrelation, ein Besitzverhältnis zu unserem Leib haben: *mein* Leib“ (69).

Mit dem „Vollzug eines Selbstverhältnisses“, welches aus philosophisch-anthropologischer Sicht gleichzeitig „ein Verhältnis zum Anderen ist“ (HAEFFNER 1989, 88) erfährt bzw. erlebt der Mensch sein Ausgeliefertsein an seinen Leib und

---

[141] Nach PROHL kennzeichnet KAEMPFER (1994, 18) dieses „anthropologische Merkmal“ (PROHL 1995 b, 39) als „>>Doppelspiel der Zeit<<“.

[142] vergl. GLOY (1996, 529)

[143] Auf denselben anthropologischen Sachverhalt macht auch MARCEL (1978) aufmerksam. Dort heißt es u.a.: Es gilt zu beachten, „daß ich mir einen lebendigen Leib nur vorstellen kann als einen Leib von jemanden, der geboren worden ist, aufgewachsen ist, möglicherweise geheiratet hat,

seiner Zeit. Die Geschichte, die er lebt, ist in grundlegender Weise von leiblich bestimmten In- und Auseinandersetzungen mit 'Welt' geprägt. Diese resultieren aus dem Widerspruch einer gleichzeitigen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit der eigenen „Leibzeit" (PETZOLD 1982, 70). „Leibzeit bedeutet: uns in der Zeit verstehen lernen. Nur wenn wir wissen, was *unsere* Zeit ist, wenn wir erkennen, wie wir im Zeitstrom stehen, können wir uns begreifen, können wir Identität finden" (70). Der Einzelne kann prinzipiell auch über die Tatsache der eigenen „Leibzeit" reflektieren. Vor dem Hintergrund der sportpädagogischen Möglichkeit, durch sportliche Bewegungserfahrungen auf die anthropologische Dimension des Zeiterlebens hinzuweisen, ist die Frage bedeutsam, welchem Zeitverständnis der Mensch anhängt bzw. mit welchem Zeitbewußtsein er sein eigenes Sporttreiben begeht. Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang zu betonen, daß die In- und Auseinandersetzungen des einzelnen Menschen mit seiner persönlichen Leiblichkeitsproblematik und die damit verwobene 'Entdeckung' seiner ihm zur Verfügung stehenden Leibzeit ihn unwillkürlich zum Kontakt mit dem Anderen der Vernunft führen.

Die Berührung mit dem Anderen der Vernunft besteht meiner Auffassung nach maßgeblich in den Folgen und Nachwirkungen des Umstandes, daß niemand wissen kann, wie lange seine Leibzeit (noch) dauert. Allgemein im Sport, und ganz besonders im 'modernen Sport' (Stichwort 'Fit-for-Fun'-Bewegung / Kommerzialisierung des Sports u.ä.) gewinnt die Leiblichkeitsproblematik meiner Einsicht nach immer dann an Brisanz, wenn sich der Sportler in wachsender „Unbewußtheit der >>ganzen Zeit<<" (Petzold 1982, 76) befindet[144], wodurch das Problem der „persönlichen Endzeit" (74) unter großem Verdrängungsaufwand und vermehrten Zukunftsplanungen scheinbar unter den Tisch fällt.

> „Das Hier-und-Jetzt ist ein flüchtiges Phänomen, und die Vergangenheit wird so schnell durch die Zukunft entwertet, daß wir aus der Vergangenheit nicht mehr lernen können. Wir haben in unserer Zeit, in unserer Epoche, ein ganz bestimmtes Zeitbewußtsein. Wir leben in der Zukunft, und mehr als das, wir versuchen, die Zukunft zu machen, etwa durch langfristige Planung, ohne daß dabei ein Bewußtsein von der Unverfügbarkeit

---

Vater oder Mutter von Kindern ist, sterben wird, kurzum, der eine Lebensgeschichte sein eigen nennt. Mit der Leiblichkeit ist immer die Geschichtlichkeit gegeben" (49).

[144] Mit der „Unbewußtheit" gegenüber der „>>ganzen Zeit<<" ist vom Autor ein fehlendes bzw. unzureichendes (Geschichts)Bewußtsein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gemeint (PETZOLD 1982).

> der Zukunft, von der Nichtplanbarkeit, von der Begrenztheit alles Planbaren in uns wach wäre. Genauso wie wir die Begrenzung unserer Lebensspanne verdrängen, so wird kollektiv die Unverfügbarkeit der Zukunft verdrängt“ (75f.).

Exkurs:

BETTE (1989) äußerst sich im Zusammenhang seinen Darlegungen über die beiden gleichzeitig auftretenden Phänomene der Körperdistanzierung und Körperaufwertung innerhalb moderner komplexer Gesellschaften aus systemtheoretischer Sicht ebenfalls zum „Primat der Zukunft“ (30). Wie die Ausführungen von PETZOLD, so erweisen sich auch BETTEs Überlegungen in alarmierender Weise als zutreffend, brisant und bis heute aktuell. Bette: „Das Zukünftige wird zur dominanten Referenzgröße einer Gesellschaft, die ihre eigene Komplexität temporalisieren muß. Die Gegenwart als eine eigenständige, zwischen Vergangenheit und Zukunft angesiedelte Erfahrungsdimension verkommt in zunehmendem Maße. Der Genuß der Jetzt-Zeit wird zu einem knappen Gut, weil die Futurisierungserfordernisse durch die Köpfe der Menschen gehen und einen Anpassungsdruck hervorrufen“ (30). Wegen „der biologischen Begrenztheit des menschlichen Lebens können hochgeschraubte gesellschaftliche Zukunftsentwürfe von einem besseren Leben besonders dann keinen Ersatz für eine intensiv erlebte Gegenwart versprechen, wenn die seit der Aufklärung projizierten Fortschrittshoffnungen als nicht mehr durchsetzbar erscheinen. Es kann nicht überraschen, daß die entwickelten Industriegesellschaften des Westens mit ihren Freizeit- und Konsummöglichkeiten und ihrer für viele durchgesetzten sozialen Sicherheit Bewegungen hervorbringen, die dem einzelnen als einem zeitlich gebundenen Wesen im Gegensatz zur allgemeinen zukunftsorientierten Systemausrichtung eine Rückbesinnung auf die Gegenwart nahelegen“. Vor diesem Hintergrund wird eine Aufwertung des Körpers „wahrscheinlich“, da er „permanente Gegenwart darstellt und Sinnhaftigkeit selbst dann noch signalisiert, wenn andere soziale Formationen keinen überzeugenden Sinn mehr zur Verfügung stellen können“ (30f.).

Nach dem hier aufgezeigten anthropologischen Zusammenhang zwischen menschlicher Leiblichkeit bzw. leiblich bestimmten Selbsterleben zum einen und menschlicher Geschichtlichkeit und Zeiterfahrung zum anderen soll - um etwaigen fälschlichen Schlußfolgerungen vorzubeugen - mit KAMPER (1996) auf einen grundsätzlichen Unterschied im (impliziten) Gegenwartsverständnis innerhalb vorhandener leib- bzw. körperbezogener Theoriebestände hingewiesen werden.

KAMPER kennzeichnet den hier gemeinten allgemeinen Unterschied dadurch, daß er auf eine Differenz zwischen dem, was sich gemeinhin hinter einer Verwendung der Begriffe Dasein und Gegenwart verbirgt, aufmerksam macht: Aus der griechischen Denktradition heraus resultiert nach KAMPER ein Denken, das für die heutige Theorie „maßgeblich geworden ist“. Es „kennt Gegenwart nur als Dasein, deutet Präsenz als Dasein für die Augen“ (259). - „Dasein gibt es von Gnaden des Auges“- (259). Im Gegensatz hierzu heißt es KAMPER zufolge nach der traditionellen jüdischen Auffassung: „Gegenwart ist mit allen Sinnen, vornehmlich mit den Ohren“ (259). Durch die „Differenz von Sehen und Hören gibt es zwei verschiedene Gegenwarten. Körpergegenwart für das Hören, Tasten, Schmecken, Riechen ist eine andere als die, die das Bild suggeriert“ (259f.).

Im Sinne des dialogphilosophisch fundierten sportpädagogischen Interesses der vorliegenden Arbeit sind (auch) die Ausführungen dieses Abschnittes in Entsprechung mit der jüdischen / biblischen Denktradition gemeint und aufzunehmen. Das Gewahren und Leben, die Aus- und Ineinandersetzung mit der Geschichtlichkeit der eigenen Leiblichkeit mit allen Sinnen und die damit verbundenen Zeit- und Gegenwartserfahrungen kennzeichnen die Lebensgeschichte einer Person ganz entscheidend. Die menschliche Lebensgeschichte kommt in sportlichen bewegungsdialogischen Kontexten konkret zum Ausdruck. Sie wird vollzogen und dadurch wesentlich Leibesgeschichte, weil sie vollumfänglich sinnlich-leiblich gespürt und begriffen wird und (erst) daraufhin eingesehen und reflektiert werden kann.

Dieser Möglichkeit des Spürens der eigenen ‘Leibesspuren’, dem Wahrnehmen - Zur-Wahrheit-nehmen - derjenigen Lebensspuren, die sich am eigenen Leibe abzeichnen (sich ihm ‘einschreiben’), fällt meines Erachtens aus sportpädagogischen Sicht eine gewichtige Bedeutung zu. Das Auffinden der Leibesspuren ist sportpädagogisch besonders deshalb relevant, weil dieses Spüren und Begreifen auf dem Gebiet des sportlichen Sich-bewegens und Übens relativ leicht gelingt. Der diesbezügliche Übungsprozeß im Spüren und Begreifen kann relativ problemlos initiiert und auf intensive Weise vollzogen werden, weil jede sportliche Bewegungswelt einen eingeschränkten, hilfreich komplexitätsreduzierten und von daher leichter gestaltbaren Lebensbereich darstellt. Insbesondere die Partnerkontaktsportarten und -bewegungsformen sind aus meiner Sicht in erster Linie mit der Chance zu einem (leiblichen) Spüren im oben genannten Sinne, zu einem Spüren mit allen Sinnen,

ausgestattet. Innerhalb des Gefüges leiblich-sinnlichen Erlebens auf dem Gebiet des Partnerkontaktsports kann dem Gesichtssinn problemlos eine relativ geringe Bedeutung zugesprochen werden.

Bezüglich dieser Überlegungen macht BITTNER (1985, 320-324)[145] in seiner psychologisch-anthropologischen Betrachtung des Kindes auf eine wichtige Unterscheidung im Zusammenhang mit den menschlichen Wahrnehmungsweisen aufmerksam. Sie zielt im Grunde in die gleiche Richtung, in die auch KAMPERs Hinweis zeigt. Er grenzt die „diakritische Wahrnehmung“ von der „coenästhetischen Wahrnehmung“ ab. „Coenästhetische Wahrnehmung bedeutet die Orientierung mit den Nah-Sinnen, die Tast-, Geschmack-, Haut-, und Tiefensensibilität, mit denen der Mensch, wenn er Außeneindrücke verarbeitet, zugleich seinen eigenen Körper, seine eigene Befindlichkeit wahrnimmt (daher *koin-ästhetisch*). [...] Die diakritische Wahrnehmung hingegen ist die uns allseits vertraute Orientierung mit den Fern-Sinnen Gesicht und Gehör“ (320). Nach der Auffassung BITTNERs besteht ein wesentliches pädagogisches Problem unserer heutigen Zeit darin, daß die „westlich zivilisierten Menschen“ (321) die Fähigkeit zur coenästhetischen Wahrnehmung in zunehmendem Maße verlieren. Als Kind empfindet der Mensch, so BITTNER, noch überwiegend coenästhetisch. Mit Beginn der Pubertät wachsen die coenästhetische Wahrnehmungsweise und die an das menschliche Sprachvermögen gekoppelte diakritische Wahrnehmung verstärkt zusammen. In den Schulen wird die Sinnlichkeit übergangen, die coenästhetische Wahrnehmungsweise erfährt zu wenig Berücksichtigung, es kommt zur (vielbesagten) „Kopfherrschaft“ (323).

Zum Ende dieses Abschnittes kann zusammenfassend das Folgende festgehalten werden: Im leiblichen Selbsterleben gewahrt / erkennt der Mensch den ‘Geschichtlichkeitsaspekt’ und die Vergänglichkeit seiner Leiblichkeit dadurch, daß er an sich selber leibliche Veränderungen (Bewegungslern- und Bewegungsverlernprozesse, Alterungserscheinungen, Regenerations- und Verletzungsprozesse, Muskelwachstum oder -schwund u.v.m.) durch Sichtbarwerden entsprechender ‘Symptome’ / Ergebnisse vernimmt. Diese Abläufe sind gerade auch in coenästhetischer Wahrnehmungsweise erleb- und vernehmbar. Unter der Berücksichtigung der Aussagen BITTNERs kann geschlußfolgert werden, daß sich aus einer längerfristigen sportli-

---

[145] mit dem Verweis auf SPITZ (1980)

chen Betätigung heraus eine relativ intensive coenästhetische Wahrnehmung der Geschichtlichkeit bzw. der Zeit- und Endlichkeit des leiblichen Daseins ergibt, so denn dieser Aspekt die entsprechende (sportpädagogisch geleitete) Berücksichtigung bzw. Aufmerksamkeit erfährt.

Da die gelebte und erlebte Leiblichkeit die Möglichkeit zum Gewahren, Verstehen und Erkennen der Zeit und deren Vergehen mit sich bringt, führt dies wiederum mal um mal zur Berührung des Menschen mit dem Anderen der Vernunft. Das Andere der Vernunft kann der Sache nach nicht rationalisiert oder in ein ‘objektives’ Wissen umgemünzt werden, ohne aufzuhören, das Andere der Vernunft zu sein. Dies zu berücksichtigen anstatt zu verdrängen bzw. innerhalb der Theoriebildung auszuschließen, bedeutet eine sportpädagogische Chance. Die ‘lebensmäßigen Kontakte’ mit den beglückenden Erfahrungsweisen, die die sportliche Bewegung und der sportliche Übungsweg bereithalten, und die aus dem Sporttreiben resultierenden Fragen nach dem Umgang mit den sich einstellenden bedrückenden Erlebnissen (s.o.), verweisen auf den unbestreitbaren anthropologischen Sachverhalt, daß alles seine Zeit hat. Und sie sind in letzter Konsequenz ein Fingerzeig auf den persönlichen Tod.

Das Selbsterleben auf dem Gebiet sportlicher Aktivität zeigt in vehementer Weise das Schwinden der Lebenskraft an. Dies kann zur Erfahrung menschlicher Gebrochenheit führen. Prinzipiell wird die eigene in Leiblichkeit und Sinnlichkeit eingefaßte Person lebensmäßig als verletzlich und sterblich begreifbar. Dies geschieht im steten Wechsel zwischen einem gelingenden leibübergehenden und einheitstiftenden Tun zum einen und einem den Leib als unwilliges Hindernis erlebendes, scheiterndes und zur jeweiligen Bewegungswelt Distanz schaffendes Bewegungsverhalten zum anderen. Innerhalb einer ‘sportlichen Leibesgeschichte’ wird die sogenannte Leib-Seele-Problematik im widersprüchlichen Doppelspiel der Zeit am eigenen Leib erfahrbar.

Gänzlich fehl am Platze wäre es aus meiner Sicht, angesichts dieser Feststellungen die ‘sportpädagogische Maxime’ auszurufen, in stark forcierender Weise die Problematik der menschlichen, leiblich vermittelten und vernehmbaren Schwächen, Unzulänglichkeiten, Bedingtheiten, Grenzen etc., explizit, gewissermaßen künstlich, in den Mittelpunkt erzieherischer Bemühungen stellen zu sollen. Die Didaktisierung eines solchen Vorhabens ist aus meiner Sicht nur schwer vorzustellen. Das leiblich bestimmte Selbsterleben im Sport allerdings gar nicht mit der individuellen Leib-

lichkeitsproblematik in Verbindung zu bringen, ist meiner Meinung nach gleichbedeutend mit dem Verzicht auf einen vielversprechenden sportpädagogischen Gesichtspunkt, womit der Zusammenhang von menschlicher Leiblichkeit und menschlicher Lebensgeschichte gemeint ist, in dem das Andere der Vernunft stets mitbegriffen werden kann.

3.6.1.2 Der Mensch in seinem leiblichen Verhältnis zum Raum

Im vorangegangenen Abschnitt wurde das stets leiblich bestimmte Selbsterleben des Menschen hinsichtlich des individualgeschichtlichen Aspektes menschlicher Leiblichkeit in Augenschein genommen. Dabei konnte es an der einen oder anderen Stelle nicht ausbleiben, bereits im Vorwege auf das menschliche Verhältnis zum Raum zu sprechen zu kommen. So wie die Erfahrungen des Menschen mit ‘der’ Zeit und deren Vergehen auf dem Gebiet sportlichen Sich-bewegens bzw. sportlicher Übung vielfältig und zum Teil sehr intensiv ausfallen können, so ist es auch im Hinblick auf das menschliche Raumerleben. In beiderlei Hinsicht findet sich der Mensch auch in und durch seinen sportlichen Bewegungsdialog in Auseinandersetzung mit der Leib-Seele-Problematik vor und sieht sich - von mal zu mal - mit dem Anderen der Vernunft konfrontiert. Die nachfolgenden Erörterungen befassen sich demgemäß inhaltlich ebenfalls mit der Leiblichkeit aus philosophisch-anthropologischer Perspektive. Allerdings geschieht dies nun im Hinblick auf zwei grundsätzlich voneinander unterscheidbare, momenthafte oder zeitüberdauernde Erlebnisweisen der eigenen Leiblichkeit, die vornehmlich nicht in bezug auf die Zeit, sondern stattdessen maßgeblich mit dem Leib-Raum-Verhältnis zusammenhängen.

Mit dem Gesichtspunkt des (subjektiven) Raumes und der unmittelbaren Umgebung des menschlichen Leibes wird gleichzeitig der Aktionsraum menschlicher Bewegungen in wesentlicher Weise belangvoll. Dabei muß m.E. an dieser Stelle mit BOLLNOW (1994) darauf hingewiesen werden, daß sich „das Problem des erlebten Raumes nicht einfach als ein Gegenstück zu dem der erlebten Zeit entwickeln läßt, sondern in ganz andersartige Fragen hineinführt“ (16). Der erste Schritt einer philosophisch-anthropologischen Betrachtung des menschlichen Raumerlebens legt allerdings, so BOLLNOW, das gleiche anfängliche theoretische Vorgehen nahe, wie es

bei der Auseinandersetzung bzw. der Erfahrungsmöglichkeit mit dem menschlichen Zeitproblem als sinnvoll erscheint.[146] „Ebenso wie man in bezug auf die Zeit zwischen der mit Uhren zu messenden abstrakten mathematischen Zeit und der vom lebendigen Menschen konkret erlebten Zeit unterschieden hat, so kann man auch beim Raum zwischen dem abstrakten Raum der Mathematiker und Physiker und dem konkret erlebten menschlichen Raum unterscheiden“ (16).[147]

Der mathematisch-physikalische Raum ist nach BOLLNOW (1994) in entscheidender Weise dadurch gekennzeichnet, daß er „Homogenität“ (17) besitzt. Kein einziger Punkt noch irgendeine Richtung ist vor einem anderen Punkt bzw. einer anderen Richtung „ausgezeichnet“ (17). Der mathematische Raum ist „in sich ungegliedert und durch und durch gleichmäßig und erstreckt sich in dieser Weise nach allen Seiten hin in die Unendlichkeit“. Der erlebte Raum hingegen besitzt diese Homogenität nicht. Er ist in gegenteiliger Weise bestimmt. Es gibt in ihm einen „ausgezeichneten Mittelpunkt, der [...] durch den Ort des erlebenden Menschen im Raum gegeben ist“. Mit diesem vorhandenen Mittelpunkt ist der Sachverhalt verbunden, daß es im erlebten Raum ein „ausgezeichnetes Achsensystem“ gibt, das „mit dem menschlichen Körper und seiner aufrechten, der Schwerkraft entgegengestellten Haltung zusammenhängt“ (17). Vor dem Hintergrund des vollumfänglichen menschlichen Lebens, der Vielfalt menschlicher Verhaltensweisen bzw. Lebensbezüge, tritt die enorme Abstraktheit des mathematisch-physikalischen Raumes deutlich hervor. In reduktiver Weise ergibt sich aus dem erlebten Raum der mathematische Raum, indem von den konkreten Lebensverhältnissen des Menschen abgesehen wird. Jeder objektivierende Blick auf den sporttreibenden Menschen, der ihn als in einem mathematisch-physikalischen Raum sich befindlich denkt, begreift den sich bewegenden Akteur nicht anders als ein bloßes Verstandessubjekt. Sein Bewegungsdialog resultiert nach dieser Ansicht aus einer relativ schnell von statten gehenden distanziert-rational gesteuerten Verarbeitung und Koordination von zuvor objektiv vorgefundenen Raum- und Zeitdaten.

---

[146] siehe hierzu auch BUYTENDIJK (1956, 43-57); v. WEIZSÄCKER (1950, 138-145)

[147] BOLLNOW konstatiert innerhalb des philosophiegeschichtlichen Verlaufes des 20. Jahrhunderts - maßgeblich hervorgerufen durch Heideggers ‘Sein und Zeit’ - eine Vorrangigkeit der Zeitlichkeit gegenüber der Räumlichkeit hinsichtlich der Einschätzung ihrer Bedeutung. „Erst in jüngerer Zeit ist die Frage nach dem erlebten Raum wieder stärker in den Vordergrund getreten“ (1994, 15 - 1. Aufl. 1963! -).

Unberücksichtigt bleibt dabei das stets leiblich bestimmte Selbsterleben des Menschen in seinem (Bewegungs)Raum. Und dieses hängt zusammen mit den beiden zueinander im Widerspruch stehenden ‘Leibesverfassungen’ / Modi, mit denen sich der Akteur zu dem ihn umgebenden Raum verhält. Gemeint sind hiermit die zwei sich entgegenstehenden Arten der menschlichen ‘Grenzbeziehung’ zum Raum. Jede der beiden ‘Grenzbeziehungen’ verbindet sich mit einer dementsprechend anderen leiblichen Verfassung im Bewegungsdialog.

Auf der einen Seite beginnt die Grenze des Menschen zu seiner unmittelbaren Umgebung mit seinem Leib. In diesem Fall ist der Leib der Grenze bzw. der räumlichen Umgebung insofern zugehörig, als daß sich der Mensch auch zu ihm verhält. Er muß hier zu seinem Leib Stellung beziehen, sich zu ihm in ein Verhältnis setzen. Der Leib des Menschen wird von ihm als zu seiner unmittelbaren Umgebung zugehörig erlebt, er wird für ihn auffällig (Leib-Haben). Auf der anderen Seite wird immer wieder, in der jeweiligen Situation gänzlich unbemerkbar, die Empfindung der (Leib)Grenze aufgehoben, bzw. es wird eine Grenze im jeweiligen Tun von vornherein nicht vernommen. In diesem Modus zur Welt ist der eigene Leib dem Menschen als Leib(grenze) nicht auffällig. Gewissermaßen geht der Mensch in diesem Fall in seiner Welt auf. Eine durch seine Leiblichkeit hervorzubringende ‘Grenzfrage’ stellt sich ihm in der unmittelbaren Selbsterfahrung seines jeweiligen Tuns nicht (Leib-Sein).

Dieser Sachverhalt kann mit einem Bild veranschaulicht werden, und zwar mit dem physiologischen Vorgang des Sehens mit dem Auge: Mit Hilfe eines ‘gesunden’ Auges, d.h. mit einem Auge, das weder durch Eintrübungen der Hornhaut oder des Glaskörperraumes oder anderer Einschränkungen versehen ist, gelingt der Sehvorgang, ohne daß das Auge, mit dessen Hilfe der Mensch sieht, vom Menschen vernommen wird. Das Auge wird beim Sehen quasi übersehen. Bei vorhandener Schädigung oder Beeinträchtigung des Auges jedoch ist der (physiologische) Sehvorgang gestört, ist das Einfallen des Lichtes / des Bildes auf die Netzhaut, durch die Eintrübungen nach einem unserer Beispiele etwa, nur teilweise ungestört möglich. Jedes beeinträchtigte Sehen ist dadurch gekennzeichnet, daß das Auge beim Sehen auffällig wird (durch dunkle Flecken auf einem somit eingeschränkten Gesichtsfeld, durch Schmerzen im Auge, Eintrübungen, nervalbedingtes Zittern der Augen etc.). - Das ungestörte Sehen gleicht einem unmerklichen Übergehen des Leibes, der Leibgrenze

(des Auges). Im beeinträchtigten Sehen hingegen wird der Leib (das Auge) auffällig, ‘gegenständlich’.

In der Verflechtung zwischen dem Menschen und seinem Bewegungs- bzw. Aktionsraum im Bewegungsdialog geht es bezüglich seines leiblich bestimmten Selbsterlebens um zwei Seinsweisen, die sich aus den oben erwähnten Leibverfassungen ergeben. Genauer gesagt: Es geht darum, daß sich der Mensch phasenweise zwischen den beiden Seinsweisen in einem dynamischen wechselhaften Prozeß permanent hin- und herbewegt: Auf der einen Seite ist sein (leiblich bestimmtes) Selbsterleben im Tun davon bestimmt, daß sein Leib dabei gar nicht auffällig wird. Der Leib wird einfach ‘übergangen’. In diesem Modus bleibt seine Existenz verborgen. Hier ist der Mensch nicht bei seinem Leib, sondern über seinen Leib hinaus bei den Dingen, mit denen er sich beschäftigt (BOLLNOW 1994, 289). Auf der anderen Seite wird der Leib des Menschen zu Beginn oder während seines Sich-bewegens bzw. so und so Bewegen-wollens zum - wörtlich - unhintergehbar störenden, zuweilen auch unüberwindbaren Hindernis für die Ausführung seiner Bewegungsabsichten.

Hier nun macht der Mensch - gleichzeitig im doppelten Sinne - gewisse Grenzerfahrungen. Diese stehen nach meinem Dafürhalten maßgeblich in Verbindung zum Anderen der Vernunft. Eine auftauchende und sich einstellende Sperrigkeit des Leibes verhindert das Gelingen des intendierten Bewegungsvollzuges (vergl. TREBELS 1992, 22-29). Eine „erlernte Geformtheit“ (25) als ein Bewegungsergebnis will sich nicht einstellen. Der sich dem Menschen in seinem Dienst versagende Leib wird sein Problem - zum ‘Problemgegenstand’. Er zeigt dem Menschen die Tatsache seiner nur bedingten Möglichkeiten, sein grundsätzliches Unvollkommen- bzw. Unzulänglichsein auf. Diese Art des Leib-Habens birgt die menschliche Möglichkeit zu schmerzlichen Leiberfahrungen im sowohl wörtlichen (sinnlich-körperlichen) als auch übertragenen Sinne in sich.[148] Diese Art der Erfahrungen gehören ganz selbstverständlich (natürlich) zum menschlichen Leben dazu. Im Sport sind sie in besonderer Weise ein konstitutiver Bestandteil der bewegungsbezogenen Auseinanderset-

[148] Um hier nicht den Anschein zu erwecken, einem anthropologischen Dualismus Folge geleistet zu haben, soll darauf hingewiesen werden, daß m.E. der sinnlich-körperliche und der seelische Schmerz letztlich nur als stets miteinander verschränkt und untrennbar miteinander verwoben denkbar sind.

zungen. Gerade „im Hin und Her zwischen dem Leib-Haben und Leib-Sein liegt die menschliche Leiblichkeit. Weder Nietzsches Wort >>Leib bin ich ganz und gar<< noch Sartres Deutung des Leibes als der kontingenten Gestalt meiner Kontingenz treffen die Sache zentral“ (HAEFFNER 1989, 105).

Das menschliche Verhältnis und Verhalten zu seiner Grenze, der Zusammenhang von Leib-Haben und Leib-Sein[149], beschäftigt auch Helmut PLESSNER in seinem Hauptwerk ‘Die Stufen des Organischen und der Mensch’.[150] PLESSNER (1982) gibt zu verstehen, daß auch die Lebensweise des Tieres davon bestimmt ist, daß es sich zu sich selbst verhält. Es kann sich „zu seiner Positionalität in Beziehung“ (10) setzen. Eine Verschränkung von Leib-Haben und Leib-Sein findet sich daher, PLESSNER zufolge, bereits beim Tier. Doch „die volle Reflexivität ist dem lebendigen Körper auf der tierischen Stufe verwehrt. [...] Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung aufzugeben, *exzentrisch*“ (10). Das Selbsterleben des Menschen, wie es mit diesem Abschnitt aufzufassen ist, läßt sich annähernd auch mit der folgenden PLESSNERschen Äußerung zur „exzentrischen Positionalität“, die das Wesen des Menschen ausmacht[151], kennzeichnen:

> „Exzentrizität ist die Positionalität des Menschen, die Form seiner Gestelltheit gegen das Umfeld. Der Mensch, in seine Grenze gesetzt, lebt über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding, begrenzt. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben. Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Körper und Seele *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie läßt ihn nicht über sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte“ (PLESSNER 1982, 10f.).

Der Mensch kann zwar nach PLESSNER über die Doppelaspektivität seiner Existenz reflektieren - und hierin unterscheidet er sich in bezug auf den Doppelaspekt

---

[149] siehe hierzu auch BOLLNOW (1994, 286-291)

[150] - Erstmals erschienen 1928 -. Zentrale Abschnitte dieser Arbeit finden sich in seiner Anthologie ’Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie’ (1982) wieder.

[151] Die Verschränkung vom Leib-Haben und Leib-Sein des Menschen ist bei PLESSNER ontologisch bestimmt, denn die „Exzentrizität“ des Menschen ist seiner Auffassung nach eine „Seinsform“ (1982 13; siehe auch SEEWALD 1996, 27f.).

von Leib-Haben und Leib-Sein vom Tier.[152] Jedoch kann er dadurch nicht die Notwendigkeit überwinden, dieses ‘Sowohl-als-auch’ lebensmäßig auch austragen zu müssen. „Positional“ liegt mit dem Menschen ein „Dreifaches vor“. Er „*ist* Körper, *im* Körper (als Innenleben der Seele) und *außer* dem Körper als Blickpunkt“, von dem aus er beides ist (11). Er „ist Körper“ meint das PLESSNERsche Körper- bzw. Leibsein. „Im Körper“ ist als das Körper- bzw. Leibhaben zu verstehen. Das Sein „außer dem Körper als Blickpunkt“ meint die sogenannte exzentrische Position. Vor dem Hintergrund dieser dreifachen Charakterisierung sieht PLESSNER den Menschen als Person.[153] Aus meiner Sicht entscheidend ist die Vorstellung davon, daß eine mögliche psychophysische Einheit nicht versöhnt.

Der oben genannte wirkliche Bruch des Menschen mit seiner Natur, der durch seine „dreifach gebrochene Positionalität“ (WEILAND 1995, 114) hervorgerufen ist, führt PLESSNER zu dem Schluß, daß die „doppelte Existenzweise“ des Menschen seine „>>konstitutive Gleichgewichtslosigkeit<<“ bedeutet (114). Vor diesem Hintergrund ist „das Problem der räumlichen Verfassung des menschlichen Daseins“ (BOLLNOW 1994, 15) ein weiterer Ausdruck des Leib-Seele-Problematik „mit eigenem Gewicht und eigener Fragestellung“ (15) neben dem Problem der Zeitlichkeit / Geschichtlichkeit. Hier zeigt sich indirekt ebenfalls die damit verbundene Konfrontation mit dem Anderen der Vernunft, die durch entsprechende Bewegungsdialogerfahrungen unschwer bestätigt werden kann. Dabei ist es meines Erachtens notwendig, (mit Bollnow) darauf hinzuweisen, daß das menschliche Raumerleben nicht als „gleichbedeutend mit dem „Erlebnis des Raums“ im Sinn einer nur psychischen Gegebenheit“ anzusehen ist (18). Der erlebte Raum ist „nichts Seelisches, nichts bloß Erlebtes oder Vorgestelltes oder gar Eingebildetes, sondern etwas Wirkliches: der wirkliche konkrete Raum“, in dem das menschliche Leben stattfindet (19). Der Raum ist in der hier gemeinten Auffassung nicht eine vom „konkreten Bezug zum Menschen losgelöste Wirklichkeit“ (18), sondern stets an den „in ihm lebenden Menschen gebunden“ (20). Dem Menschen ist der Raum sowohl in fördernder als auch in hemmender Weise gegeben, als etwas, was ihm auf der einen Seite als Teil

---

[152] siehe hierzu SEEWALD (1996, 26f.)

[153] Zur Abgrenzung des Personbegriffs bei PLESSNER im Vergleich zu anderen philosophisch-anthropologischen Positionen und deren Vertretern, die sich allesamt einer theoretischen (philosophischen) Rechtfertigung des ‘ganzen Menschen’ verpflichtet sehen, siehe MEINBERG (1988, 256-306).

seiner selbst gewissermaßen zugehörig ist, und auf der anderen Seite als etwas, was ihm „von außen her als feindlich oder zumindest als fremd gegenübertritt“ (20). Die oftmals leidvollen Probleme auf dem Gebiet des Bewegenlernens geben hierfür ein eindrückliches Beispiel.

Der Raum stellt sich sogesehen als menschliche Lebens- und damit auch Möglichkeitsbedingung dar. Der (menschliche) Leib ist stets auf Welt, d.h. auf seinen (Lebens)Raum bezogen. - „Als Leib bin ich in geheimnisvoller Weise immer schon auf alles, was da ist, bezogen. Ich bin leibhaft der Welt verwachsen“, so MARCEL (1978, 48) in unmißverständlicher Weise -. Und PETZOLD kennzeichnet diesen zentralen philosophisch-anthropologischen Sachverhalt in der Weise, daß er folgendes zu erinnern gibt:

> „Unser Leib gliedert uns aus, aus diesem kollektiven Leib >>Menschheit<<, aus diesem kollektiven Leib biologischen Lebens, aus diesem kollektiven Leib >>Kosmos<<. So sind wir ausgegliedert und eingegliedert zugleich. Ausgegrenzt aus dem Strom des Lebens und verbunden mit dem Strom des Lebens. Denn Ausgegrenztsein bedeutet Verbundensein. Grenze bedeutet Kontakt, ist Abgrenzung und Berührung zugleich“ (1982, 70).

Doch auch der andere Tatbestand ist entscheidend: Daß jeder einzelne Mensch seinen ‘eigenen’ Raum zur lebensmäßigen Verfügung hat - solange er ihn zur Verfügung hat. Der jedem Menschen gegebene Raum, in dem er sich selbst - in leiblicher Verwobenheit mit ihm - vorfindet, ist von dem Raum jedes anderen Menschen grundverschieden. Besonders hervorzuheben ist hierbei der bedeutungsschwere Tatbestand, daß jede Veränderung des Menschen, jede Änderung seiner intentionalen Bezogenheit - zu der auch Änderungen seines motorisches Verhalten zu zählen sind -, jede Änderung seiner Einstellung oder seelischen Verfassung, eine „Änderung seines gelebten Raumes“, und damit ein sich änderndes Raumerleben, bewirkt (Bollnow 1994, 20f.).[154] Die Frage nach der Art der Verfügbarkeit des eigenen Raumes bzw. das „Problem der räumlichen Verfassung menschlichen Daseins“ währt über die Länge jeder menschlichen Lebensspanne hinweg. Die „eigene Lebensspanne“

---

[154] „Das Bewegungsgesetz ist vielmehr immer ein solches, als sei das Räumliche eine Funktion der Zeit (und umgekehrt). Man kann diesen Sachverhalt auch so ausdrücken: die Bewegung formt jeweils ein bestimmtes Verhältnis von Raum zu Zeit, nicht nur eine Raumfigur unabhängig von der Zeit“ (v. WEIZSÄCKER 1950, 142).

allerdings, „die ich nicht *habe*, sondern die ich bin, bemißt mir mein Leib“ (PETZOLD 1982, 71).

Die Frage nach der Vergänglichkeit des Lebens soll hier jedoch nicht (wieder) interessieren (s. Kapitel 3.6.1.1). Was hingegen an dieser Stelle in das Blickfeld der Aufmerksamkeit gelangen soll, sind diejenigen Erfahrungen, die sich aus der Verfügbarkeit und der Unverfügbarkeit des individuellen (d.h. einzigartigen und einmaligen) Lebens- bzw. Bewegungsraumes eines Menschen ergeben. Mit den je unterschiedlichen Verhältnissen jedes Menschen zu seinem Raum verbindet sich - wie dargestellt - die menschliche Leibproblematik, hier nun die Widersprüchlichkeit von Leib-Sein und Leib-Haben. Ein sportpädagogisch relevantes, anthropologisch angemessenes Verständnis der menschlichen Räumlichkeit ist aus meiner Sicht nur dann erbracht, wenn auch in bezug auf diesen konkreten Lebenszusammenhang das leiblich bestimmte Selbsterleben in einer Weise thematisiert wird, die die individuelle menschliche Konfrontation und Erfahrungsmöglichkeit mit dem Anderen der Vernunft nicht außer Acht läßt.

Jedwedes sportliche Tun ist in seiner Spezifik an ständig sich verändernde räumliche (und zeitliche) Situationsmerkmale gebunden und beeinflußt von daher das menschliche Selbsterleben im Sport auf eine individuelle, verschiedenartige und streckenweise äußerst intensive Weise. Im Rahmen der beabsichtigten anthropologischen Grundlegungen ist es notwendig, diesen bedeutungsvollen Erfahrungsbereich zu berücksichtigen (vergl. GEBAUER 1993, 39f.). Das Feld bewegungsbezogener Selbsterfahrungsmöglichkeiten steht im Zusammenhang mit der soeben beschriebenen wechselhaften räumlichen Verfassung des menschlichen Daseins und ist dabei ganz offenkundig mit der prinzipiellen Möglichkeit zu bestimmten Erlebnissen durchzogen, die ein leb- und leibhaftes Berührtwerden und Betroffensein vom Anderen der Vernunft zum Inhalt haben. Jedes beispielhafte Aufzeigen sportlicher Bewegungsdialogsituationen, die derartige Geschehnisse potentiell hervorzubringen in der Lage sind (s.u.), läuft zwangsläufig auf eine subjektivierende Sichtweise hinaus.[155]

---

[155] Dieses Vorgehen, das gemäß einer anthropologischen Besinnung auch für das Kapitel 3.6.1.1 notwendig wurde, steht somit vor dem an die eigene Erfahrung appellierenden Hintergrund dessen, worauf v. WEIZSÄCKER im Vorwort zu seinem ‘Gestaltkreis’ (1950) in philosophisch-anthropologischer Einsicht hinweist: „Um Lebendes zu erforschen, muß man sich am Leben be-

Das menschliche Raumerleben ist, wie gesagt, vom Hin und Her zwischen den beiden Leibmodi gekennzeichnet. Der Sachverhalt des stetigen Wechsels zwischen Leib-Haben und Leib-Sein hängt mit der Verfügbarkeit bzw. Unverfügbarkeit des Raumes zusammen. In Analogie zur Verwobenheit von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit des Raumes steht das in sich verschlungene Hin und Her zwischen der Verfügbarkeit und der Unverfügbarkeit des Leibes. Aus dem Blick geraten darf nicht, daß es sich hierbei um einen widersprüchlichen philosophisch-anthropologischen Sachverhalt handelt:

> „Sich-Einfinden zu voller leiblicher Präsenz ist mehr als bloß körperliches Vorhandensein oder kognitives Feststellen des Ortes, an dem man sich befindet“, so HAEFFNER. „Leiblich sind wir jeweils räumlich, in einem Raum. Wir sind aber auch >>in<< unserem Leibe, den wir (dann; Anm. L.G.) von einem Zentrum her in die Extremitäten hinein durchleben, - wobei dieses Zentrum, je nach Charakter und Situation, in der Zwerchfellgegend, in der oberen Brust oder zwischen den Augen liegen kann. [...] Es gibt ein System automatischer Raumorientierung und Bewegungskoordinierung, das durch Lernen und Übung zwar in den rechten Gang kommt, schlechthin aber schon vorgegeben ist. Sein-im-Leibe und Sein-im-Raume gehören zusammen, wobei das Sein im Spielraum des Leibes aber eine relative Priorität hat. Unser Leib ist jeweils der Ort, den wir immer schon eingenommen haben müssen, um Orte einnehmen zu können. Nur weil ich letzten Endes so *im* Leibe bin, daß ich selbst mein Leib *bin*, kann ich in Räumen da-sein“ (HAEFFNER 1989, 101f.).[156]

Eine gelingende (gekonnte) sportliche Bewegung geschieht im Modus des Leib-Seins. Die Beziehung zum (Bewegungs)Raum ist ungestört, unmittelbar und harmonisch. Das grundständige Kennzeichen gelingender Bewegungen ist es, daß sie nicht als ein (erworbenes) theoretisches Handlungswissen in instrumenteller Weise eingesetzt (vollzogen) werden, sondern sie geschehen durch Auswirkung / Zeitigung eines verleibten Körperwissens in unmittelbarer Verwobenheit mit dem Raum. Dabei wird kein „Umweg über das Denken“ (GEBAUER 1993, 40) genommen. Ein derart unvermitteltes Sich-Bewegen „ohne theoretische Schau, ohne Anwendung von Gesetzen oder Regeln, ohne Nachdenken ist typisch für die Praxis des Sports“, so

---

teiligen. [...] Leben finden wir als Lebende vor; es entsteht nicht, sondern es ist schon da, es fängt nicht an, denn es hat schon angefangen“ (Seite V).

[156] Die Erforschung der Struktur und der Bedingungen „automatischer Raumorientierung und Bewegungskoordinierung“ wird in streng wissenschaftlicher (objektiver) Weise vorgenommen und kann nicht durch philosophisch-anthropologische Reflexion geschehen. Die aus sportpädagogischer Sicht eher als ungünstig anzusehende Attribuierung „automatisch“ läßt sich jedoch vor dem Hintergrund dieser Überlegung akzeptieren.

GEBAUER (40). Hier tritt der Raum dem Menschen in fördernder Weise entgegen, und er ist in seinem Bewegungsraum ‘zuhause’. Ein solches „Sich-Einfinden zu voller leiblicher Präsenz“ in einer sportlichen Bewegungssituation (das Sein-im-Raume) kann ebenfalls ein Berührtsein mit dem Anderen der Vernunft zum Hintergrund haben. Auf den Gebieten sportlicher Betätigung zeitigt sich ein solches - in ‘unterirdischer’ Verbindung zum Anderen der Vernunft stehende - Leib-Raum-Verhältnis in Form von Erlebnisweisen, die unter anderem als Verschmelzungs-, Einheits- oder Flowerlebnis bezeichnet werden. Im Vollzug solcherart gelingender (störungsfreier) Bewegungsdialoge ist, wie gesagt, das leiblich bestimmte Selbsterleben im Verhältnis zum Raum durch ein Aufgehen in der eigenen Aktivität und so auch durch ein harmonisches Eingebundensein in den eigenen Bewegungs- oder Aktionsraum gekennzeichnet.[157]

Im Widerspruch zur Bewegungserfahrung im Modus des Leib-seins steht die Erfahrung im Modus des Leib-Habens: In sportlichen Aktionen, mit denen Bewegungen nicht realisiert werden können, mit denen versuchte Bewegungen nicht gelingen wollen, Bewegungsabläufe gestört und abgebrochen werden, scheitern und dergleichen - in Bewegungssituationen also, die von einem Nicht-Können bzw. Nicht-Gelingen bestimmt werden - scheitert die ‘automatische’ Raumorientierung und Bewegungskoordinierung. Es herrscht in diesen Fällen die Weise der Unverfügbarkeit des Leibes innerhalb des jeweiligen Verhältnisses zum Raum vor. Das Verhältnis zur Welt ist gebrochen. Es findet eine ‘Auseinander-Setzung’ zwischen dem sich bewegenden Menschen und seiner unmittelbaren Umgebung statt. Der gestörte Bewegungsdialog, verstanden als ein gebrochenes Verhältnis zum Raum, ist mit einem „Sein-im-Leibe“ (s.o.) verknüpft, indem der Leib als störendes, sperriges Ding in Erscheinung tritt. In einem solchen Bewegungsdialog findet der Sporttreibende seinen Raum in ihn hemmender Weise vor. Er ist ihm fremd und gewissermaßen feindlich geworden, worauf sich gemeinhin zunächst eine Irritation einstellt. Ihr folgen häufig sehr schnell Rationalisierungsversuche, um im Hinblick auf den mißlungenen Bewegungsdialog beispielsweise negative (Selbst)Zuschreibungen der unterschiedlichsten Art von sich fern zu halten oder dem Anderen der Vernunft aus dem Wege zu gehen.

---

[157] einen Überblick hierzu bietet LENK (1989); als vertiefenden Beitrag hierzu siehe TIWALD

Auf den beiden gegenteiligen Seiten der räumlichen Verfassung seines Daseins innerhalb einzelner sportlicher Bewegungssituationen gerät der Sportler von mal zu mal und mit mehr oder weniger groß ausfallender Intensität in Berührung oder in Konfrontation mit dem Anderen der Vernunft. Sportliche Bewegungssituationen, innerhalb derer sich der Sporttreibende im Modus des Leib-Habens befindet, können beispielsweise mit folgenden Weisen leiblich bestimmten Selbsterlebens der betreffenden Person in Verbindung stehen: Höhenangst im Turm- oder Skispringen, am Hochreck oder Stufenbarren; Fallangst im Judo; klaustrophobieähnliche Zustände im Ring- oder Judokampf (insbesondere in der Bodenlage bei Festhaltegriffen) oder auf einer zu kleinen Tanzfläche; Versagensängste bei zu hartem oder zu weichem Wasser bei Hochleistungsschwimmern, Verwirrung bzw. räumliche Orientierungslosigkeit bei ungewöhnlich schnell ablaufender Bewegungsabfolge im Zweikampf oder Sportspiel; ‘Platzangst’ auf einsamer Strecke im Langstreckenschwimmen oder -laufen; Bewegungsgehemmtheit bzw. -unvermögen aufgrund vermeintlicher (phantasiegesteuerter) oder berechtigter Ängste vor tätlichen Angriffen eines Gegners (z.B. brutale versteckte Foulspiele) u.v.m. Der unmittelbare Bewegungsraum des sich bewegenden Sportlers erscheint ihm ‘dunkel’, gefahrvoll, und von daher ist er nur sehr bedingt oder gar nicht in der Lage, mit und in ihm in einen vertrauensvollen und ungenierten Bewegungsdialog zu treten.

Sportliche Bewegungserlebnisse dieser oder ähnlicher Art sind daher in aller Regel unangenehm, ungewollt oder unerwünscht. Sie können aus meiner Sicht als Betroffensein bzw. Berührtwerden vom Anderen der Vernunft aufgefaßt werden. Dies ist dann der Fall, wenn die unangenehm angstvollen Bewegungserlebnisse bzw. Selbsterfahrungen nicht sofort nach ihrem Auftreten rationalisiert, d.h. verdrängt werden (können).[158] Durch hierbei hervorgerufenes leiblich-seelisches Mißbefinden erfährt der Aktive eine zunehmend dominierende ‘negative’ (störende) Beeinflussung seiner Bewegungsdialoge. Auf dem Weg zur Erreichung vorgegebener oder selbstbestimmter Leistungs- oder Lernziele stellt dieser unmittelbare Einfluß des Anderen der Vernunft ein Hindernis dar. So wird das Spiel bzw. der Spielfluß ‘krampfig’, Bewegungen unrhythmisch, die Spielfreude gehemmt usw. Üblich ist es

---

(1996)

[158] s. Kapitel 3.1.1

daher sowohl auf seiten des Sporttreibenden als auch auf seiten seines unmittelbaren sozialen Umfeldes (Trainer, Lehrer, Wissenschaftler), schnellstmöglich zu einer Rationalisierung bzw. Psychologisierung zu gelangen. Die Thematisierung der Konfrontation des Sportlers mit dem Anderen der Vernunft geschieht dann jedoch nur insofern, als daß diese als Problem - ganz wörtlich - wegrationalisiert wird. Denn Ziel innerhalb derartiger Konstellationen ist es, Lernerfolge sicherzustellen oder zu einem verbesserten Selbststeuerungsvermögen, zu einer effektiveren Psycho- bzw. Handlungsregulationsfähigkeit, zu gelangen, um letztlich verbesserte (Lern)Leistungen erbringen zu können. Verständlicherweise wird dieses Interesse desto größer, je häufiger vergleichbare Erfahrungen mit dem Anderen der Vernunft beim Sporttreibenden auftreten.[159]

Fazit:

Dem persönlichen Nachsinnen über die außervernünftigen (Selbst)Erfahrungsmöglichkeiten auf dem Feld menschlichen Zeit- und Raumerlebens im Medium der sportlichen Bewegung gegenüber kann eine vorschnelle ‘theoretische Reaktion’ vorgezogen werden. Gemeint ist damit die verkürzende, allzu eilfertige Beschränkung auf diejenigen Aspekte der vom Sporttreibenden gemachten Bewegungserfahrungen, die sich von ihm (und zudem auch von seinem Beobachter: Sportlehrer oder -trainer, Zuschauer etc.) leicht und in gewohnter Manier und Begrifflichkeit rationalisieren bzw. psychologisieren lassen, um daraufhin relativ problemlos zu einem theoretischen Handlungswissen zu gelangen.[160] Bezogen auf das Personsein des Menschen sind die in diesem Kapitel besprochenen sportwissenschaftlichen Bemühungen um den Bewegungsdialog ihrem Inhalt nach notgedrungen reduktionistisch. Sie beschränken, fixieren sich entweder auf Fragen der Machbarkeit und Steuerbarkeit von Leistung und Erfolg (Kapitel 3.2). Sie belaufen sich vor dem Hintergrund pragmatisch orientierter Handlungsbedürfnisse im Bereich des Schul-, Vereins- oder des Freizeitsports auf vernunftsbezogene und anthropo-relational-strukturale Ansätze (Kapitel 3.3 u. 3.4), oder sie versuchen sich darin, alternative (z.T. religiös-esoterische) Theorieangebote vorzuschlagen (Kapitel 3.5). Die hier vertretene philo-

---

[159] beispielhaft siehe hierzu (für den Leistungssport) SONNENSCHEIN (1989); zur Lernproblematik BREMER/SPERLE (1984).

[160] „Menschliche Bewegungsvorgänge wurden und werden analysiert, ihre Zusammensetzung nach bestimmten Regeln festgehalten und benannt, wodurch sie aufschreibbar, erlernbar und vor allem reproduzierbar werden“ (GOETZ 1990, 44).

sophisch-anthropologische Perspektive auf den sportlichen Bewegungsdialog ist mit ihnen allen nicht (ausreichend) eingenommen. Beziehungsweise die persönliche Auseinandersetzung mit der Leiblichkeitsproblematik im hier gemeinten Sinne wird nicht thematisiert. Diese erlaubt es jedoch, den in die jeweilige einmalige Bewegungssituation hineingestellten Menschen in einer Weise zu berücksichtigen, bei der dessen Leiblichkeit notwendigermaßen als der widersprüchliche Wurzelgrund seiner Lebenswirklichkeit erfaßt und aufgefaßt werden kann. Maßgeblicher Problemgegenstand in bezug auf den sportlichen Bewegungsdialog ist dabei das deutlich zutage tretende Andere der Vernunft, und zwar in der Weise, als daß dieses Andere der Vernunft als das Andere der Vernunft erkannt wird und anerkannt bleibt, eben weil es per definitionem von der menschlichen Vernunft nicht eingeholt werden kann. Die Berücksichtigung gerade dieses Aspektes ist meiner Auffassung nach von entscheidender sportpädagogischer Bedeutung.

3.6.1.3 Die lebendige Widersprüchlichkeit menschlicher Leiblichkeit

Die bisherigen Ausführungen zur menschlichen Leiblichkeit weisen diese aus philosophisch-anthropologischer Sicht als eine komplexe, in sich widerspruchsvolle und aus sportpädagogischer Sicht besonders beachtenswerte „Grunddimension des menschlichen Seins“ (HAEFFNER 1989) aus. Die Auffassung von der menschlichen Leiblichkeit als Grund und Erfahrungsmöglichkeit lebendiger Widersprüchlichkeit im Selbsterleben des Menschen resultiert entscheidend aus dem mit ihr einhergehenden widersprüchlichen Zeit- und Raumerleben, den entgegengesetzten Zeitrichtungen als dem sogenannten Doppelspiel der Zeit zum einen und der Doppelaspektivität der menschlichen Existenzweise zu seinem Leib- bzw. Bewegungsraum zum anderen.

Von daher ergibt sich für jeden Menschen mit seiner Leiblichkeit das sogenannte Leib-Seele-Problem in einer einmaligen, einzigartigen Weise. Die jedem Menschen zugehörige Leib-Seele-Thematik ist von dessen Seite aus ein Leben lang auszuhandeln bzw. tätig auszutragen. Sie setzt dabei jeden Menschen in die ebenfalls lebenslange Konfrontation mit dem Anderen der Vernunft. Dies geschieht, wie gesagt, im

steten Hin und Her zwischen subjektivem und objektiven Zeiterleben[161] und zwischen Leib-Sein und Leib-Haben im Raumerleben. Anders gesagt, die Auseinandersetzung muß sich im steten Wechsel zwischen Phasen des ‘Erleidens’ der eigenen Leiblichkeit in der Art und Weise des Habens (Habenmodus) einerseits und Phasen eines selbstüberschreitenden / selbsttranszendierenden Tuns im Sinne eines Seinsmodus andererseits vollziehen.

Zur Verwendung des Begriffs sportliche Erfahrung ist hier anzumerken, daß es sich bei dem Gemeinten um ein Verständnis von Erfahrung handelt, bei der ein konkretes Erlebnis / Selbsterleben, ein ‘In-der-Situation-stehen’ zugrunde liegt. In diesem Zusammenhang ist der Hinweis darauf notwendig, daß hiermit nicht (ausdrücklich) eine Du-Erfahrung im Sinne der Buberschen Dialogik gemeint ist. Die Verwendung des Begriffs Erfahrung, wie sie hier stattdessen vorgenommen wird, kann wie folgt spezifiziert werden: Zum einen handelt es sich bei sportlichen Bewegungserfahrungen um konkrete In- und Auseinandersetzungen mit Welt, mit Dingen und Menschen der ‘Sportwelt’, mit denen (oder gegen die) ein Bewegungsdialog geführt wird. Diese Bewegungsdialogerfahrungen heben sich von entsprechenden Erfahrungen im Alltags dadurch ab, daß in ihnen die Dimension der Leiblichkeit von vornherein eine zentrale Rolle spielt. Zum anderen sind die sportlichen Bewegungsdialogerfahrungen dadurch gekennzeichnet, daß sie vom Sporttreibenden aktiv gesucht werden. Es gilt für ihn, die gewählte Sport- bzw. Bewegungswelt aufzusuchen und die darin gegebenen sportlichen Bewegungsgelegenheiten aktiv wahrzunehmen.

Jedes Selbsterleben im Sport basiert auf einem je subjektiven Zeit- und Raumerleben des Sporttreibenden in der Bewegungssituation. Mit dem Heranwachsen bzw. im Laufe der individualgeschichtlichen Entwicklung des Einzelnen werden durch die gesammelten sportlichen Erfahrungen die Phänomene Zeit und Raum in zunehmender Weise als ein geordneter Zeit-Raum-Zusammenhang entdeckt und erforscht. Erforscht insofern, als daß der sporttreibende Mensch im Zuge seines wachsenden Erfahrungshorizontes, bewußt oder unbewußt, ein Wissen über die Strukturen der Zeit und des Raumes sammelt. Die chronologische Zeit und der euklidische Raum werden per eigener Erfahrung zunehmend entdeckt als wichtige Orientierungshilfen, als Voraussetzungen zur rationalen Durchdringung und ‘Berechnung’ des eigenen

---

[161] - zwischen vollbrachter und verbrachter, zwischen der eigentlichen und der datierbaren Zeit -

Tuns.[162] In Buberscher Terminologie kann zu den hier gemeinten Bewegungserfahrungen gesagt werden, daß sich mit ihnen auf seiten des Aktiven dessen sportlich-bewegungsbezogene Eswelt herausbildet.

Mit diesem Entwicklungsprozeß hängt meines Erachtens die Leib-Seele-Problematik und das damit verbundene Berührtwerden vom Anderen der Vernunft aufs Engste zusammen, gewissermaßen als die andere Seite der Medaille. Die Verbindung des leiblich bestimmten Selbsterlebens mit dem Anderen der Vernunft im Bewegungs(lern)prozeß, das außerrationale und konkrete, weil leiblich vermittelte Gewahrwerden der Leib-Seele-Problematik stellt sich grundsätzlich unter zwei voneinander unterschiedlichen Bedingungsgefügen ein. Zum einen dann, wenn der soeben beschriebene geordnete Zeit- und Raumzusammenhang auf den Akteur (!) keinen Einfluß hat, weil in der Situation auf ihn nicht zurückgegriffen wird - weil er in der gelingenden bzw. gekonnten Bewegung übersehen wird (Seinsmodus).[163] Zum anderen ereignet sich die (o.g.) Verbindung dann, wenn der Sich-bewegende oder sich zu bewegen beabsichtigende Mensch sich in einer Situation der persönlichen und bewegungsbezogenen Auseinandersetzung darüber befindet, daß es ihm nicht gelingt, sich situationsadäquat zu bewegen, mit anderen Worten, daß es ihm verwehrt zu sein scheint, im Sich-bewegen vom Habenmodus zum Seinsmodus zu gelangen.

Ein Nachdenken über diese Erlebnisse, das nicht an eine bestimmte Reflexionsstufe, an den Grad eines gewissen Abstraktionsniveaus gebunden ist, kann den Sporttreibenden zu einem symbolischen Verstehen seiner eigenen Leiblichkeit führen. Hierzu bemerkt GOETZ allgemein einleitend zu ihrem Systematisierungsversuch

---

[162] Zur Ausbildung des Raum-Zeit-Begriffs beim Kind stellt BERTRAND (1982) aus entwicklungspsychologischer Sicht fest: „Das Alter zwischen sechs und zwölf Jahren führt das Kind zum euklidischen Raum und zur Abstraktion, wodurch es, nachdem es eine Vorstellung des eigenen Körperraumes erworben hat, imstande ist, seinen Körper auf den eigenen Standpunkt zu fixieren und sich in Gedanken an einen anderen Ort zu begeben und von dort her, räumliche Vorstellungen zu entwickeln“ (139). Ebenfalls erst mit ungefähr sechs Jahren ist das Kind imstande, „die zeitliche Abfolgeordnung von der räumlichen Abfolgeordnung zu trennen. Bis dahin beherrscht das Kind noch nicht die physikalische Zeit, sondern operiert allein mit einer Art anschaulicher Zeit, die sich mit den sichtbaren Ereignissen eines Ablaufs vermengt“ (141).

[163] Die besondere Entwicklungsinstanz, die Kinder für Erwachsene bedeuten können, liegt meiner Einsicht nach u.a. auch darin, daß sich kleine (sog. gesunde) Kinder in aller Regel und gänzlich ungestört im Modus des Leib-Seins befinden und bewegen (vergl. SCHELLENBAUM 1996, 9-70).

einzelner Aspekte der Struktur und der Bedeutung einer „symbolischen Bewegung“ (1990) für „das Phänomen Sport“ zutreffend, daß mit ihm „nicht nur Bewegungsformen symbolisiert werden“, sondern daß es „in seiner Existenz und Übungsweise(,) selbst wieder symbolisch ist“ (18). Nach GÖTZ’ Überlegungen ist ein Symbol „ein Zeichen, welches nur dort einen Sinn ergibt, wo es sich entwickelt und verstanden wird“ (21). Auf dieser Gegebenheit beruht für sie die faszinierende Kraft des Sports. Hierin liegt ihrer Ansicht nach „die Beantwortung der Frage, weshalb der Mensch Sport betreibt“. Denn „das Phänomen Sport ist in seiner Erscheinung typisch menschlich“ (18).

Strenggenommen liegt ein Symbol nur da vor, wo es sich als ein „Produkt kommunikativen Handelns“ innerhalb eines sozialen oder kulturellen Kontextes ergibt und „wo es von dem Bezeichneten abhebbar wird und etwas anders bedeutet als es selbst ist“ (18). Ein Symbol ist somit „eine verdichtete, auf die wesentlichen Grundzüge zusammengezogene, repräsentative Gestaltung des Gemeinten, die, ohne bloßes Abbild zu sein, das Wesenhafte einfängt und in einem höheren Sinne gleichnishaft zur Anschauung bringt“ (18). Die symbolische Bewegung, die von GOETZ auch als „komprimierte Bewegungsform“ (23) gekennzeichnet wird, erfährt durch ihre zusammenziehende, auf das Wesenhafte verdichtende Funktion ihren Wert und setzt sich von der Repräsentationsfunktion jeder anderen erworbenen (nicht symbolischen) Bewegungsform dadurch ab, daß sie auf einen „außerhalb der Bewegung liegenden Sinn“ (24) verweist.

Sich bewußt einem grundständigen Widerspruch stellend, versucht GOETZ mit ihren theoretischen Untersuchungen, die als Symbol eingesetzte Bewegung, den instrumentenhaften Gebrauch „symbolischer Bewegungen“, mit Betrachtungen zur Aufgabe einer Bewegungserziehung bzw. Bewegungsbildung in Verbindung zu bringen. Da es mir mit meinen Ausführungen - im Gegensatz zu GOETZ - nicht darum geht, im Hinblick auf ein bewegungserzieherisches Ansinnen Problematisierungen zur Instrumentalisierung des symbolischen Faktors sportlicher Bewegungsformen vorzunehmen, beschränke ich mich im folgenden auf die allgemein im Sporttreiben vorfindbare lebendige Widersprüchlichkeit der menschlichen Leiblichkeitsproblematik.

In bezug auf ihr Vorhaben zeigt GOETZ eine aus sportpädagogischer Sicht nicht zu akzeptierende Richtung an, die darin besteht, daß im Zuge einer stark überwie-

genden „Verdinglichung des Leibes“ bzw. „Ausnutzung der instrumentalen Möglichkeiten“ die „Gefahr der Aushöhlung sinnbezogener Systeme“ liegt (39). Diese von GOETZ wahrgenommene Gefahr sinnloser Bewegungsformen beruht auf einem „Dilemma der >>leeren<< Bewegungsformen als Folge instrumentaler Möglichkeiten und unreflektierten Handelns, als Resultat rationaler Bestrebungen und äußerer Zielsetzungen“ (GOETZ 1990, 39). Mit Rekurs auf das berühmte ‘Marionettentheater’ von Kleist[164] thematisiert die Verfasserin eine menschliche Bewußtseinsproblematik. Sie kommt auf zwei darin enthaltene vielsagende Schilderungen zu sprechen, mit deren Hilfe sie auf das außervernünftige Element im Bewegungsvollzug hinzudeuten versucht. Es geht um die Darstellung, wie ein Jüngling[165] „>>die Sicherheit der Grazie, die ihm bewohnte<<“ [166] (42) verlor als er in den Spiegel guckte und wie ein Bär in einem Fechtkampf mit einem Menschen „ohne reflektorisches Bewußtsein“ in instinktiver Weise und dabei „unfehlbar mit zweckgerichteten Bewegungen reagiert, ohne überflüssige Bewegungen auszuführen“, noch auf Finten zu reagieren (42).

Die Bewußtseinsproblematik ist bereits mit der prinzipiellen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit der (eigenen) Zeit und mit der prinzipiellen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit des eigenen Leibes in bezug auf dessen Verhältnis zum Raum angezeigt worden. Mit Hilfe der Darstellungen Kleists läßt sie sich gut veranschaulichen.

> „Neben den mechanistischen Verfahrensweisen, die der Mensch entwikkelt hat“, so gibt GOETZ zu verstehen, „ist es der Verlust der verlorengegangenen >>natürlichen Grazie<<, der immer wieder die Kritik an der Instrumentalisierung der menschlichen Verhaltensweisen hervorruft. Es ist das Wissen um die Unordnung, die das Bewußtsein im >>ungebrochen natürlichen<< Verhältnis des Menschen zu seiner Körperlichkeit, im Einssein mit seinem Leib, anrichten kann. Das vom Bewußtsein hervorgerufene Wissen um die Unordnung löst Widerspruch zum bewußten Ausnutzen der Instrumentalität der menschlichen Bewegungsmöglichkeiten aus. Diesen Widersprüchen schließt sich ein >>Streben nach Natürlichkeit<< an, das sich gleichsam wie die Suche nach einem verlorengegangenen paradiesischen Zustand, wie ein roter Faden durch die Geschichte irrationaler Geistesrichtungen zieht, das aber immer wieder zum Scheitern verurteilt war, da es von den eigenen Methoden überrollt wurde“ (43).

---

[164] Heinrich v. Kleist: Werke, München 1966, herausgegeben von H. Sembdner

[165] (dadurch, daß er sich selbst durch den Spiegelungseffekt einer Wasseroberfläche bewegen sah)

[166] Heinrich v. Kleist: Werke, München 1966, 806

GOETZ weist - „ohne einer totalen Instrumentalisierung, wie sie z.B. im asketischen Verhalten der Mönche zu finden ist, das Wort reden zu wollen“, auf die „Paradoxität“ aller aktiven Bemühungen gegen eine Funktionalisierung bzw. Instrumentalisierung der unterschiedlichen menschlichen Bewegungsmöglichkeiten hin. Sie besteht ihrer Ansicht nach in dem letztlich widersprüchlichen Unterfangen, „mit Mitteln, die man kritisiert, einen Idealzustand erreichen zu wollen“ (43).[167]

Meines Erachtens lassen sich die von GOETZ vorgetragenen Ausführungen zur Thematik bewegungserzieherischer Fragen in puncto symbolische Bewegung als einen exemplarischen Versuch bewerten, die aus sportpädagogischer Sicht notwendige Auseinandersetzung mit der lebendigen Widersprüchlichkeit der menschlichen Leiblichkeit nicht umgehen zu wollen. Die Widerspruchsproblematik der Instrumentalisierung der Bewegung und die Notwendigkeit, den damit gegebene Schwierigkeiten nicht aus dem Wege gehen zu wollen, bezieht sich ganz allgemein auf alle Bereiche, in denen menschliche Bewegungsmöglichkeiten funktionalisiert bzw. instrumentalisiert werden sollen. Aus einer philosophisch-anthropologischen Perspektive heraus betrachtet kann dieses Vorgehen - die Anerkennung und Berücksichtigung der der menschlichen Leiblichkeit inhärenten lebendigen Widersprüchlichkeit - zu einer zentralen Aufgabe sportpädagogisch geleiteter Auseinandersetzungen mit dem menschlichen Bewegungsdialog gemacht werden. Denn in besonders offenkundiger Weise wird auf dem Gebiet sportlichen Tuns das Fazit Weilands einsichtig, welches dieser aus seiner Beschäftigung mit der PLESSNERschen Anthropologie gezogen hat: Die „menschliche Person“, so heißt es, sei „ein lebendes Paradoxon prinzipieller Unerschöpflichkeit bei leibbedingter Begrenztheit“ (WEILAND 1995, 119).

Auch HERMS (1993) widmet sich, aus theologisch-anthropologischer Richtung kommend, der menschlichen Leibproblematik und liefert eine symbolische Interpretation der menschlichen Leiblichkeit, die dem Sinn nach ebenfalls ihre Widersprüchlichkeit herausstellt. In Kenntnisnahme und Berücksichtigung der „sich immer wieder bestätigenden Ergebnisse der Lutherforschung“ macht HERMS darauf auf-

---

[167] Beispiele rational-instrumentaler Sport- und Bewegungsprogramme zum Ziel der Förderung von Natürlichkeit (u.ä.) finden sich innerhalb der heutigen Fitneß(studio)szenerie ebenso wie in der Deutschen Turnbewegung des 19. Jahrhunderts oder im sogenannten Natürlichen Turnen auf dem Gebiet der Reformpädagogik in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg (vergl. GOETZ 1990, 43f.).

merksam, daß der Reformator, „wo immer er vom >>äußeren<< Menschen, von seinem >>körperlichen<< oder >>fleischlichen<< Sein auf der einen Seite und von seinem >>geistlichen<< Sein auf der anderen Seite spricht, nicht zwei Teile im Blick hat [...], sondern die beiden Grund*relationen*, in denen der Mensch lebt“ (HERMS 1993, 13). Der Autor gibt zu verstehen, daß die evangelische Theologie nicht zuletzt hieraufhin „>>Körper<< und >>Geist<<“ nicht als die „zwei Grund*komponenten* der menschlichen Natur“ auffaßt, sondern als „die beiden wesentlichen Verhaltensdimensionen der menschlichen Existenz“ (13).

Die glaubensmäßige Überzeugung der stets (in jedwedem menschlichen Handeln) gegebenen gleichzeitigen Welt- und Gottesbezogenheit des Menschen darf nun nicht zu dem - aus theologischer Sicht auch wenig plausiblen - Fehlschluß verleiten, „>>Weltverhältnis<<“ und „>>Körper<<“ zum einen, sowie „Geist und Gottesverhältnis“ zum anderen gleichsetzen zu können (HERMS 1993, 14f.). „Vom Geist als einer zweiten Grundrelation oder Verhaltensdimension des Menschen“ zu sprechen, ist in theologischer Hinsicht hingegen deshalb erforderlich, „weil menschliches Leben sich nicht im Verhalten zur Welt erschöpft“ (15). Vielmehr ist „alles menschliche Verhalten“ „umschlossen“, von einem „Sichverhalten des Menschen zu sich selbst“. In seinen körperlichen Verhaltensweisen zur Welt, so HERMS, kann jeder Mensch nicht anders, als sich auch zu sich selbst zu „bestimmen“, dies wiederum vermag der Mensch nur, indem er sich „körperlich zur Welt“ verhält (15). In philosophisch-anthropologischer ‘Schreibweise’ zeigt HAEFFNER den gleichen anthropologischen Sachverhalt an: „Ein Seiendes nun, das sein Sein im Vollzug einer Beziehungseinheit hat, in der es selbst und jeweils Anderes für es als getrennte Einheiten heraustreten, wollen wir >>Subjekt<< nennen. Oder kürzer: Ein >>Subjekt<< ist ein Seiendes, das sich zu sich selbst verhält, indem es sich zu anderem verhält“ (1989, 27).

Mit diesem Verhalten zu sich selbst, so HERMS, verhält sich der Mensch nach theologischem Verständnis „faktisch auch immer zum Grunde seiner Existenz. Er kann sich nicht zu sich selbst verhalten, ohne in diesem Verhältnis zu seiner eigenen Existenz vor die Frage nach dem Grunde dieses seines Existierens zu treten und diese Frage auch existentiell, durch seinen Lebensvollzug, zu beantworten“ (1993, 15). In theologischer Konsequenz gegenüber dieser Auffassung vom menschlichen Verhalten zu sich selbst verbindet sich die Frage nach der „Anerkennung oder

Nichtanerkennung der Geschöpflichkeit des Menschen“, was wiederum die Frage nach der „Anerkennung oder Nichtanerkennung Gottes des Schöpfers“ nach sich zieht (15). Hieraus entsteht die theologisch-anthropologische Feststellung, daß sich der menschliche Körper und der menschliche Geist als zwei „Verhaltensdimensionen“ manifestieren. Körper und Geist des Menschen werden als seine beiden „Dimensionen menschlicher Freiheit und Abhängigkeit“ offenbar. Diese beiden (Verhaltens)Dimensionen treten stets zugleich auf und bilden eine „zielstrebige Einheit“ (15).[168] Diese „zielstrebige Einheit“ drückt sich für den Menschen „in der Gestalt seines Leibes“ aus, weil der Leib (!), die „existentielle *Einheit* des körperlichen und geistigen Lebens erfaßt“ (17).

Mittels der Anerkennung dieses anthropologischen Grundgedankens - daß der Mensch einen Körper hat und sein Leib ist (18) - kennzeichnet HERMS die Widersprüchlichkeit der menschlichen Leiblichkeit folgendermaßen: „Es scheint Erfahrungen zu geben, die zeigen, daß man >>seine Hand<< ebenso verlieren kann wie >>seinen Hut<< und dann eben ohne Hand oder Hut weiterhin man selbst ist. Aber es gibt dagegen stets auch die Erfahrung, daß mit einem Körperglied auch ein Stück des eigenen Selbst verloren ist. Und diese Art der (doppelten; Anm. L.G.) Erfahrung“, so HERMS, „ist Erfahrung unserer Leiblichkeit“ (18). Unmittelbar im Anschluß heißt es über die menschliche Leiblichkeit weiter: „Sie entlarvt, daß die - immer auch mögliche - Betrachtung und Behandlung unseres Leibes lediglich als eines physiologischen Systems eine - u.U. lebensgefährliche - Abstraktion ist“ (HERMS 1993, 18).

Mit einem Blick auf die Zeitlichkeit wird das Besagte deutlich. Körperliche Veränderungen und Prozesse betreffen den (ganzen) Menschen - verstanden als zielstrebige Einheit von Körper und Geist - da er ein leibliches Wesen ist. - „Als leibliche Wesen sind *wir* - und nicht nur unser Körper - zum Reifen, zum Altern, zum Sterben bestimmt“ (18). - Doch gleichzeitig mit dem „Faktum der zielstrebigen Einheit unseres körperlich-geistigen Lebens“, verbindet sich HERMS zufolge unabdingbar das „Für-uns-Erschlossensein dieses Faktums, unser Konfrontiertsein“ mit dem eigenen Leibsein (18). Wir „erleben“ die o.g. Einheit so,

---

[168] Hierin spiegelt sich der theologische Standpunkt von der gleichzeitigen Welt- und Gottesbezogenheit des Menschen wider (HERMS 1993, 15-19).

> „daß wir *in diesem Erleben unseres Leibes* überhaupt *unseres Selbst innewerden* (der Lebenswirklichkeit als *unserer eigenen*). Alles, was wir durch Reflexion und Beobachtung über die Entwicklung der menschlichen Person wissen, spricht dafür, daß die Reifung der Person sich vollzieht in der Durcharbeitung und Klärung jenes Grunderlebnisses, daß ein individueller Körper da ist *als* je mein eigener; oder: in der Durcharbeitung des Grunderlebnisses, daß eine Person in der Gestalt ihres Leibes vor sich selbst gebracht und für sich selbst da ist“ (HERMS 1993, 18f.).

Durch sein ‘Körperverhältnis’ steht der Mensch vor seinem Körper. Mittels seines ‘Leibverhältnisses’ steht er vor sich selbst.

Vor diesem Hintergrund gelangt HERMS zu einem Symbolverständnis des menschlichen Leibes, in dem die Widersprüchlichkeit der Leiblichkeit klar und einprägsam ins Auge fällt. Für ihn ist der Leib „das Symbol menschlicher Freiheit und Abhängigkeit“ (19). Seiner Ansicht nach ist der menschliche Leib (als Symbol für den Menschen der „Inbegriff aller Symbole“. Der Leib als Symbol, der Leib als „Inbegriff von allem“, was für den Menschen in „bedeutungsvoller Weise da ist“, fordert ihn dazu heraus, den Leib „wahrzunehmen und ihm zu entsprechen“ (19). Dem normativen Impetus dieser Ableitung kann und soll aufgrund des dialogphilosophischen Hintergrundes dieser Arbeit nicht entgegengetreten werden. Dabei ist meiner Meinung nach in diesem Zusammenhang der Hinweis wichtig, daß HERMS mit seinen weiteren Ausführungen keinerlei Vorschläge oder Vorstellungen darüber aufstellt, wie diese Herausforderung im Laufe des Lebens eines einzelnen Menschen lebensmäßig zu bestehen sei. Er zeigt keine Normen darüber auf, wie im Konkreten dem Inbegriff aller Symbole, dem Leib, durch das gelebte Leben entsprochen werden kann und soll. Stattdessen macht er, nach meiner Auffassung sehr zu Recht, auf die bedeutungsschweren Folgen einer Verkennung oder Mißachtung der Herausforderung, dem Symbol des Leibes zu entsprechen, aufmerksam. Vom Umgang des Menschen mit dem Leib als Symbol menschlicher Freiheit und Abhängigkeit hängt HERMS zufolge die „Gesundheit“, die „Schönheit“ und letztlich die „Ganzheit des menschlichen Lebens“ ab (1993, 19-23).

HERMS anthropologischen Erläuterungen zu diesen Aspekten kann meines Erachtens auch ohne den von ihm in seinen Ausführungen dargelegten ‘theologischen Überbau’ Folge geleistet werden - den allerdings darzulegen, sich der Theologe

HERMS verständlicherweise verpflichtet sieht.[169] Im Interesse der hier beabsichtigten leib- und dialoganthropologischen Grundlegungen ist indessen in jedem Fall ein Hinweis HERMS' von Belang, der die benannte Herausforderung betrifft, den eigenen Leib als Symbol menschlicher Freiheit und Abhängigkeit anzuerkennen und adäquate Konsequenzen aus diesem 'Umstand' zu ziehen. HERMS gibt zu verstehen, daß mit der „Konkretheit des Erkennens und Anerkennens" dieser Herausforderung „immer eine soziale Dimension" verknüpft ist. Seiner Einsicht nach geht es „nicht nur um die Frage, wie ich mit *meinem* Leib umgehe, sondern auch darum, wie ich dabei - also *im* Umgang mit meinem Leib - zugleich mit dem dadurch betroffenen Leib der anderen umgehe" (22).

Den letztgenannten Auffassungen entsprechend äußert sich für den Bereich des Sports auch MEINBERG (1991, 162-165):„Co-Existenz ist Faktum und Wert; sportliches Handeln ist eine co-existenziale Tätigkeit und vermag dennoch die Co-Existenz zu verfehlen" (163). In strikter Abgrenzung zu der (auch aus meiner Sicht als überkommen einzuschätzenden) „reine(n) Fairneßethik" gibt MEINBERG als ein wesentliches Kennzeichen einer „co-existenziale(n) Ethik des Sports" einen für die Belange dieser Arbeit wichtiges Moment an: „Was Co-Existenz ist, wie sie interpretiert wird, das geht selbst aus co-existenzialen Ver-Handlungen hervor. Co-Existenz ist dynamisch" (164).

Aus den bis hierhin dargelegten Ausführungen zur Widersprüchlichkeit der menschlichen Seinsdimension Leiblichkeit kann aus sportpädagogischer Sicht folgendes festgehalten werden: Der Sache nach verbindet sich in konstitutiver Weise mit jedwedem Sporttreiben ein eindringliches bewegungsbezogenes Befaßtsein mit der eigenen Leiblichkeit. Auf diesem Weg wird ein intensives und vielschichtiges, leiblich bestimmtes Selbsterleben möglich, das Erfahrungen mit dem Anderen der Vernunft einschließt. Hierzu gehören die widersprüchlichen Erfahrungen im Raum- und Zeiterleben und das Gewahren-können der eigenen Geschichtlichkeit. Mit der wachsenden Fähigkeit zur Besinnung auf die eigenen sportlichen Bewegungserfahrungen und im Zuge einer (langfristigen) reflexiven Auseinandersetzung mit dem

---

[169] Die Frage nach der Notwendigkeit eines (i.w.S.) 'theologischen Überbaus' bzw. einer theologischen Fundierung der leibanthropologischen Vorstellungen HERMS' ist dem „Wahrheitsbewußtsein" jedes einzelnen anheim gestellt (HERMS 1993, 15). Dieser Auffassung kann aus meiner Sicht zugestimmt werden.

eigenen sportlichen Tun kann der Sporttreibende - der Möglichkeit nach und im zunehmenden Alter zunehmend - zu einem existentiellen Verständnis seiner Leiblichkeitsproblematik gelangen. Seine gesamten Bemühungen, sich im Kontext sportlicher Bewegungsdialogsituationen den eigenen Vorstellungen und Wünschen gemäß zu bewegen, führen ihn so ganz wesentlich in die Auseinandersetzung mit seinem Leibsein bzw. mit sich selbst. Über die Dauer entsteht durch diese Auseinandersetzungen mit dem unmittelbaren (subjektiven) Verhältnis zum eigenen Leib eine mittelbare, selbstreflexive Beziehung zur eigenen Leiblichkeit. Der Übende lernt sich jeweils als in seiner (Bewegungs)Zeit und seinem (Bewegungs)Raum stehend erkennen. Seine subjektive Zeit und sein subjektiver Raum erscheint ihm dabei immer wieder als ein im Letzten unlösbares Ganzes.

Diese i.w.S. anthropologische Perspektive ist gegensätzlich zum üblichen ('vorherrschenden') Wissen über den Bewegungsdialog, welches von einem Betrachterstandpunkt aus erarbeitet wird und in dem Überlegungen und Untersuchungen bezogen auf die physiologische Bewegung, der physikalischen Zeit, dem euklidischen Raum oder zu phänomenal-strukturalen Zusammenhängen zentral sind. Mit Hilfe anthropologischer Überlegungen wird eine Antwort auf die Frage nach einem persönlichen Umgang mit dem grundsätzlichen Widerspruch - zwischen der physikalischen (chronologischen) Zeit und dem physikalischen Raum auf der einen Seite und dem einzigartigen (subjektiven) Verhältnis zur Zeit und zum Raum auf der anderen Seite - thematisiert. Die Notwendigkeit zur lebensmäßigen Beantwortung ist mit jedem menschlichen Dasein mitgegeben. Dieser Auftrag stellt sich nun insbesondere für den Sporttreibenden als ein unhintergehbares, letztlich aber nicht lösbares Problem innerhalb seiner Beziehung zur eigenen Leiblichkeit dar. Durch seine Bewegungsdialoge wird ihm die Leiblichkeit in ihrer anhaltenden lebendigen Widersprüchlichkeit in vielschichtiger und lebhafter Weise spürbar. Neben den Ansätzen zu einem rationalen Verstehen der eigenen Leib-Seele-Problematik widerfährt dem Sporttreibenden im steten Hin und Her einer gelingenden und mißlingenden Leibesbeziehung das Betroffensein vom Anderen der Vernunft.[170]

Aus meinem sportpädagogischen Interesse an einer theoretischen Verknüpfung der Buberschen Dialogik mit Partnerkontaktsportarten und -bewegungsformen heraus

---

[170] vergl. GRUPE (1984 Kap. I u. II)

erwächst vor diesem Hintergrund die Notwendigkeit, die hier als menschlichen Auftrag verstandene Leiblichkeit näher zu kennzeichnen. Im Hinblick auf die Fragen und Belange zu einer Theoriebildung für den Partnerkontaktsport kommt der individuellen Beziehung zur eigenen Leiblichkeit eine besondere Bedeutung dadurch zu, daß sie für ein derartiges Anliegen zum zentralen sportpädagogischen Ansatzpunkt gemacht werden kann. Denn im Partnerkontaktsport haben (die jeweiligen) zwei Partner grundsätzlich ein gleiches Problem, das sich im gemeinsamen Bewegungsdialog mit- oder gegeneinander in sehr unterschiedlicher Weise zeigen kann.

3.6.2 Leiblichkeit als Auftrag im Partnerkontaktsport

Mit den vorangegangenen leibanthropologischen Ausführungen zum widersprüchlichen Wurzelgrund menschlicher Lebenswirklichkeit kann darauf geschlossen werden, daß jedem einzelnen Menschen in gewisser Weise seine Leiblichkeit aufgetragen ist. Es fällt ihm der Auftrag zu, seine Leiblichkeit zu leben, zu erfüllen, d.h. sie lebensmäßig und lebenslänglich in ihrer widersprüchlichen Doppelaspektivität anzunehmen und zu wagen. Jeder Mensch ist vom Leib-Seele-Problem betroffen. Dieses ist aus der Sicht des einzelnen Menschen kein abstraktes Problem. Es ist für ihn in erster Linie nicht ein theoretisches oder philosophisches Schlachtfeld, auf dem unentwegt - mit mehr oder weniger großem Erfolg - gerungen oder das permanent gemieden wird. Leiblichkeit als Auftrag meint das lebendig-konkrete, lebensmäßige Sich-befinden in der Auseinandersetzung mit der eigenen Leiblichkeit und dem damit einhergehenden Berührtsein bzw. -werden vom Anderen der Vernunft. Dabei ist es, wie gesagt, völlig unerheblich, ob der einzelne (konkrete) Mensch von den theoretischen und philosophischen Thematisierungen seines ‘alltäglichen Problems’ weiß, sich gar mit derartigen Unternehmungen auskennt, oder ob dies eben nicht der Fall ist.

Dem eben beschriebenen Kontext kann nun gerade auf dem Feld sportlicher Betätigung eine große pädagogische Bedeutung beigemessen werden. Das von relativer „Freiheit, Offenheit und Unbestimmtheit des Menschen“ bestimmte „Leibverhältnis“ ist „letztlich unvollendet und unabgeschlossen“. Dieser Umstand zwingt dazu, „es ist immer neu zu entwickeln“, so GRUPE (1984, 105). Der dem Menschen somit prinzipiell zuschreibbare Auftrag, sich zu seiner Leiblichkeit zu verhalten, meint den permanenten und letztlich stets nur versuchsweisen Vollzug einer lebensmäßigen

Antwort auf die eigene leibliche Existenz bzw. Daseinsweise. Der ‘Umstand’ leiblichen Daseins nötigt dem Einzelnen den Umgang, das heißt die Auseinandersetzung und nicht das ‘Umgehen’ mit dem lebendigen Paradoxon auf, das er selber ist.

Desweiteren verbindet sich mit dem gemeinten Auftrag, die Leiblichkeit zu leben, die allgemeine Frage nach dem anderen Menschen. Innerhalb einer Leibesbeziehung (im Bewegungsdialog) gilt die Aufmerksamkeit wesentlich auch dem Mitmenschen als einem Partner im Bewegungsdialog. Denn er ist ebenfalls vor die Aufgabe gestellt, seiner leiblichen Dimension ganz allgemein und somit auch im Bewegungsdialog mit seinem Partner zu entsprechen. Der Einbezug des Bewegungsdialogpartners resultiert somit aus dem anthropologischen Sachverhalt der grundsätzlichen, für alle Menschen konstitutiven Widersprüchlichkeit der menschlichen Leiblichkeit. Eine Förderung der Bereitschaft und Fähigkeit, die Leiblichkeit in diesem Sinne als einen Auftrag (an)zuerkennen und lebensmäßig zu erfüllen, stellt für die Belange dieser Arbeit einen sportpädagogischen Ausgangspunkt und das leitende Kriterium dar. Die Widersprüchlichkeit menschlicher Leiblichkeit ist umwelt- bzw. mitweltbezogen. Sie besteht aus dem gleichzeitigen Aufeinandertreffen von zwei wesenseigenen leiblichen Gegebenheiten. Zum einen ist dies eine den Leib bedingende und den Leib begrenzende Weltgebundenheit und zum anderen ist dies eine den Leib bedingende und den Leib überschreitende - analogielose (!) - Weltoffenheit.

Mit dem Versuch der Kennzeichnung dieser ‘anthropologischen Bestimmung’ einer gleichzeitigen leibgebundenen Weltgebundenheit und Weltoffenheit verbindet sich die Frage nach einer für die Ausführung dieser Aufgabe als wesentlich zu erachtenden menschlichen Fähigkeit. Diese kann meines Erachtens unter Bezugnahme auf BÖHMEs kritischer Stellungnahme zu den Leiblichkeitsanalysen Schmitz’[171] und Sartres[172] mit dem potentiellen Vermögen des Menschen benannt werden, „zwi-

---

[171] H. SCHMITZ: System der Philosophie. II. Band, 1. Teil: Der Leib. Bonn 1965; 2. Teil: Der Leib im Spiegel der Kunst. Bonn 1966; und III. Band 1. Teil: Der leibliche Raum. Bonn 1967; 2. Teil: Der Gefühlsraum. Bonn 1969. Zur Einseitigkeit bei Schmitz äußert sich BÖHME (1995) auch innerhalb seiner Essays zu einer neuen Ästhetik der Atmosphären: „So stark der Schmitzsche Ansatz als Rezeptionsästhetik ist, insofern er nämlich von der Wahrnehmung im vollen Sinne als affektiver Betroffenheit durch Atmosphären Rechenschaft geben kann, so schwach ist er auf der Seite der Reproduktionsästhetik. Seine Rede von den Atmosphären widerstreitet geradezu der Möglichkeit, daß sie durch dingliche Qualitäten erzeugt werden könnten. Damit fällt der ganze Bereich ästhetischer Arbeit aus der Perspektive dieses Ansatzes heraus“ (1995, 31).

[172] J. P. SARTRE: Das Sein und das Nichts. Hamburg 1962

schen verschiedenen Weisen des Leibseins“ wechseln zu können (1969, 191). „Der Leib ist eben nicht schlechthin, sondern nur in Abhängigkeit von unserer Weise, Leib zu sein“, gibt BÖHME zu verstehen (189). Zu Recht stellt BÖHME dazu schlußfolgernd fest: „Leibsein ist heute eine Aufgabe“ (190).[173] Das Leben in einem steten Wechsel zwischen den verschiedenen Weisen des Leibseins ist seiner Ansicht nach eine „mittlere Seinsweise zwischen Erleiden und Tun, zwischen Bewirken und Empfangen“ (190). Hierunter ist eine doppelte Bereitschaft bzw. Fähigkeit zu verstehen, die in ihrer Bedeutung besonders im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem persönlichen Bewegungsdialog klar ersichtlich ist: Zum einen geht es um die Offenheit zu leiblich-sinnlicher Aufnahme im Sinne „leibliche(r) Empfänglichkeit“ und zum anderen geht es um die Bereitschaft und Fähigkeit, sich selbst zu übersehen, sich selbst zu übergehen, im Sinne „transzendierenden Weltverhalten(s)“. So hält BÖHME die Aufgabe der „mittlere(n) Seinsweise“ auch dort für geboten, „wo die Erfahrung leiblicher Regungen, ein Versinken im eigenen Leib, wesentlich ist und doch gleichzeitig eine Art Handeln, ein Transzendieren und Wegsehen vom eigenen Leibe erforderlich ist“ (190).[174]

In bezug auf den sportlichen Bewegungsdialog des Menschen kann die „mittlere Seinsweise“ meines Erachtens als eine Seinsweise zwischen bewegungsbezogener Aktionsbereitschaft und -fähigkeit und gewahrender leiblich-sinnlicher Passionsbereitschaft und -fähigkeit aufgefaßt werden. Diese grundständige Vorstellung einer so verstandenen „mittleren Seinsweise“ deckt sich nach meiner Ansicht in Teilen mit dem, was TREBELS (1990) in seiner sportpädagogischen Auseinandersetzung als „Bewegungsgefühl“ bezeichnet, welches er als einen „Zusammenhang von Spüren und Bewirken“ (12) im Vollzug einer Bewegung ausmacht. Dieser Zusammenhang

---

[173] Da die Verwendung des Wortes ‘Aufgabe’ nach meinem Dafürhalten allzu leicht in die Richtung auf ein schulisches Verständnis dieser Bezeichnung assoziieren läßt, verwende ich stattdessen den Ausdruck Auftrag.

[174] Die umfassende und detaillierte Schmitzsche Phänomenologie des Leibes bleibt bei ihren Beschreibungen, bspw. der „leiblichen Regungen“ in der „geschlechtlichen Ekstase (III, 1, § 124a)“, nach BÖHMEs Ansicht, „in der reinen Immanenz, wobei der Andere wie auch das quasi-aktive Verhalten zum Anderen übergangen wird“ (BÖHME 1969, 190). Hingegen „erreicht“ Sartre „weder die leiblichen Regungen in der Liebe, noch gelingt es ihm, das Tun in der Liebe anders als eine transzendierende Aktion, als einen Werkzeuggebrauch“ zu begreifen (190). „Es gilt aber zu verstehen, wie leibliche Liebe in einer weltlichen Situation als ein Verhalten zum Anderen geschehen und dennoch die Erfahrung von Regungen, die einen übermächtig ergreifen, soll sein können“ (190f.).

beruht auf der mit jeder Bewegungshandlung gegebenen Einheit von Wahrnehmung und Bewegung (im Sinne des Gestaltkreises von v. WEIZSÄCKER). Vor diesem Hintergrund begreift TREBELS das Bewegungsproblem unter maßgeblichem Bezug auf ENNENBACH (1989) in einsichtiger Weise darin, „sich zunehmend im Bewegungsvollzug differenzierter spüren zu lernen und in Abgleichung mit den situativen Gegebenheiten sich so in die Bewegung einzuspielen, daß Überschuß und Unterschuß schrittweise abgebaut werden können“(15).[175]

Für den Wirklichkeitsbereich Partnerkontaktsport ist die genannte doppelte Bereitschaft und Fähigkeit des Menschen - die bewegungsbezogene Aktionsbereitschaft und -fähigkeit und die gewahrende, leiblich-sinnliche Passionsbereitschaft und -fähigkeit - in zentraler Weise bedeutsam. Hier ermöglicht eine philosophisch-anthropologische Betrachtungsweise des menschlichen Bewegungsdialoges, die besondere Bedeutung des Partnerkontaktes herauszustellen. Zunächst meint diese Seinsweise eine Haltung bzw. Einstellung im Vollzug leiblicher Existenz, die das spezifisch Menschliche an ihr - ihre Widersprüchlichkeit und damit ein leiblich bestimmtes Berührtsein vom Anderen der Vernunft - vernehmbar werden läßt. Sie ist die Basis für ein leiblich bestimmtes, konkretes Verstehen des Leib-Seele-Problems, von dem jeder Sportler qua seines Menschseins betroffen ist. Eine Haltung mittlerer Seinsweise gegenüber der eigenen Leiblichkeit(sproblematik) widerfährt dem Einzelnen mittels einer Art leiblich bestimmter Souveränität, die mit SCHELLENBAUM (1996) auch als „Spürbewußtsein für die eigene Leiblichkeit“(264) bezeichnet werden kann. „Spürbewußtsein“ versteht SCHELLENBAUM als die Haltung einer „spürende(n) Aufmerksamkeit“ (32).[176] Spürbewußtsein ist „immer leiblich“ (64).[177] Es geschieht „nur in Offenheit, Durchlässigkeit, Verfügbarkeit“ (273). Nach SCHELLENBAUM erwächst aus einer spürbewußten Lebens-

---

[175] Im Hinblick auf die Belange dieser Arbeit darf es nicht unerwähnt bleiben, daß sich TREBELS (1990) in seinen Ausführungen zum Zusammenhang von „Spüren und Bewirken“ zum zwischenmenschlichen Bewegungsdialog nicht in gesonderter Weise äußert.

[176] Die „spürende Aufmerksamkeit“ gilt in der von SCHELLENBAUM entwickelten „Psychoenergetik“ als zentraler Ausdruck zur Bezeichnung der Wahrnehmung (1996, 32) und stellt innerhalb seiner Ausführungen einen Schlüsselbegriff dar.

[177] „Unter Leib verstehe ich im Anschluß an Merleau-Ponty und Graf Dürckheim den beseelten Organismus des Menschen“ (SCHELLENBAUM 1996, 64).

gestaltung das, was er „>>leibhaftige Vernunft<<“ nennt und die er als „Funktion des Denkens innerhalb des Spürbewußtseins“ bestimmt (78).[178]

Die Einübung in eine mittlere Seinsweise bzw. in eine spürbewußte Grundhaltung bedeutet als erstes die Möglichkeit zur Gewahrung (Erkennung und Anerkennung) der eigenen Leiblichkeit und deren spezifisch menschlicher Problematik. Besonders vor dem Hintergrund theoriebildender Bemühungen auf dem Gebiet des Partnerkontaktsports verbindet sich, wie gesagt, mit der Leiblichkeit als Auftrag in einsichtiger Weise der zweite, weitergehende sportpädagogisch relevante Gesichtspunkt. Er betrifft nicht das Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit, sondern das Faktum der Leiblichkeit des Anderen, des Partners, mit dem gemeinsam geübt wird.

Mit einem solchen Bewegungsdialogverständnis erscheint der eine dem Anderen jeweils als Gleicher. Beide Übende sind von der gleichen Leiblichkeitsproblematik betroffen, und gleichzeitig rücken sie sich gegenseitig, ganz wörtlich, zu Leibe. Sie sind einander mit dem Auftrag, ihrer Leiblichkeit zu entsprechen, konkret gegenüber und verbunden. Bedingt durch den ständigen, leiblich engen Kontakt zueinander werden den Partnern sehr häufig die jeweils persönlichen, von widersprüchlichen und außerrationalen Erfahrungen im Raum- und Zeiterleben geprägten Auseinandersetzungen des jeweiligen Gegenübers offenkundig / spürbar. Der gegenseitige permanente und unmittelbar leibliche (bewegungsbezogene) Kontakt zwischen den Bewegungsdialogpartnern läßt sich aus sportpädagogischer Sicht hinsichtlich des Leiblichkeitsauftrages insofern thematisieren, als daß der Bewegungsdialog ganz wesentlich vom Element der Erfüllung dieses Auftrages bestimmt sein kann. Für das gemeinsame Sich-bewegen in einem Partnerkontaktsport tritt in bezug auf eine ‘souveräne’ spürbewußte mittlere Seinsweise auf seiten der zwei Beteiligten entscheidend das in den Vordergrund, was an dieser Stelle zunächst schlicht als gegenseitiges Mitteilen im und durch den Bewegungsdialog benannt werden soll.

Die gegenseitigen Mitteilungen betreffen das Denken innerhalb des Spürbewußtseins. Diese Form des Denkens resultiert aus dem, was SCHELLENBAUM (1996, 78) die „>>leibhaftige Vernunft<<“ nennt. Tauschen die Bewegungsdialogpartner

---

[178] Vergl. MÉTRAUX, A./WALDENFELS (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München 1986. SCHELLENBAUM bezieht sich in seinem Buch sowohl auf

hinsichtlich ihrer eingegangenen Bewegungsbeziehung ihr aktuales Befinden und ihre diesbezüglichen aktualen Vorstellungen und Zielsetzungen untereinander in Form von bewegungssprachlichen oder verbalen Mitteilungen aus, so errichten sie damit, philosophisch-anthropologisch gesehen, einen mittleren, ihnen gemeinsam gehörenden symbolischen Zwischenraum. Mit LORENZ (1990) kann dieser Zwischenraum als „dialogische(r) Spielraum der Handlungs- und Redezusammenhänge" zwischen Menschen, die sich in einer ihnen gemeinsamen Situation befinden, bezeichnet werden (96).[179]

> „Das (sinnliche) Erkennen der eigenen Perspektive in der Gemeinsamkeit des miteinander Handelns und Redens verwirklicht gegenseitige Abgrenzung der Subjekte in Gestalt einer schrittweisen Ausprägung von Individualität. Hingegen ermöglicht das damit einhergehende (begriffliche) Erkennen, daß jeder vor der gleichen Chance und Aufgabe 'seiner' Selbstbestimmung, gegenseitige Verbundenheit der Subjekte in Gestalt einer ebenso schrittweisen Entwicklung von Sozialität. Im geteilten und damit gegenseitig anerkannten Wissen um die Verschiedenheit der Subjekte ist ihre in einem gemeinsamen Handeln und Reden vollzogene begrenzte Gleichheit [...] begriffen" (LORENZ 1990, 96f.).

Ein Blick auf den Bewegungsdialog zwischen zwei im Kontakt zueinander stehenden Partnern, der dieserart den dialogischen „Spielraum" zwischen den Bewegungspartnern zu erkennen und zu begreifen sucht, ermöglicht die Einsicht in die folgende allgemein gehaltene Feststellung LORENZ': „Von einem allgemeinen Subjekt zu reden, wie es in der neuzeitlichen Tradition, aber auch schon früher, [...] aufgrund einer Objektivierung verlangt worden ist", erweist sich aus philosophisch-anthropologischer Sicht als sinnlos.

> „Ein zum Gegenstand gemachtes Subjekt ist keines mehr - ebensowenig wie eine zum Gegenstand gemachte Aussage noch eine Aussage ist" (98).

MERLEAU-PONTY (Phänomenologie der Wahrnehmung) als auch auf BUBER (Das dialogische Prinzip).

[179] LORENZ' gesamten Ausführungen sind dadurch charakterisiert, daß mit ihnen auf die Frage nach der Differenz zwischen einem Dialog im Sinne der Buberschen Grundworte Ich-Es und Ich-Du nicht ausdrücklich eingegangen wird. Hinsichtlich der menschlichen Fähigkeit, Leistungen vollbringen bzw. mit einem handlungsbezogenen Können und Erkennen aufwarten zu können, stellt der Autor gegenüber der rekonstruierenden Darstellungsweise eines Entstehungsprozesses mittels empirischer Wissenschaft(en) die philosophisch-anthropologische Reflexion über den dialogischen Erwerbsprozeß in den Mittelpunkt seiner Ausführungen über den Menschen als animal symbolicum.

Festzuhalten ist, daß im Bewegungsdialog auf dem Feld des Partnerkontaktsports der einzelne Mensch dem Anderen in besonderer Weise durch das Faktum seiner Leiblichkeit, als eine Grunddimension seines Seins, in Erscheinung tritt. Im Vollzug der gemeinsamen Situation(en) rückt entscheidend die jeweilige Subjektivität der miteinander Übenden durch deren leibliche Daseinsweise in den Mittelpunkt. Vor dem Hintergrund des Auftrages einer Verwirklichung der eigenen Leiblichkeit, für den eine mittlere Seinsweise (BÖHME) und leibliches Spürbewußtsein erforderlich ist (SCHELLENBAUM), gelangt die für den Bewegungsdialog konstitutive, permanente leibliche Anwesenheit eines Anderen in den Blickpunkt sportpädagogischen Interesses. Bezüglich der hier verfolgten theoretischen Absichten ergibt sich als das entscheidende Moment der (gegenseitigen) leiblichen Anwesenheit im Partnerkontaktsport die Notwendigkeit des andauernden gegenseitigen Berührens und des gegenseitigen Berührtwerdens.

Diese für den Partnerkontaktsport zentrale Koinzidenz von Berühren und Berührtwerden - der Kontakt - ist sowohl im ganz wörtlichen als auch im übertragenen Sinne zu verstehen. Die jeweils persönliche Leiblichkeitsproblematik erfährt in und durch diese Berührungen / in und durch den Kontakt zueinander eine bemerkenswerte und in Teilen brisante Ausdehnung. Im gemeinsamen Bewegungsvollzug werden dem Anderen prinzipiell wesentliche Aspekte der Gestaltung des eigenen Leibverhältnisses offenbar / spürbar. Bis zu einem gewissen Grad kann spürbewußt werden, wie der Partner / Gegner die eigene Beziehung zu dem Faktum seiner Leiblichkeit ausfüllt und bewertet. Sportpädagogisch relevant ist es, daß hierbei die Möglichkeit besteht, voneinander lernen zu können. LORENZ gibt hierzu, meines Erachtens besonders auch für den Bewegungsdialog in zutreffender Weise, zu verstehen:

> „Der Prozeß der Individuation (Abgrenzung) und Sozialisation (Verbundenheit) ist ein Prozeß der *Selbsterziehung*, der seine Gestalt darin findet, die eigene Subjektivität, wie sie in Weltsicht und Lebensweise erscheint, durch eine fremde erweitern und ändern zu lassen“ (1990, 105).

Die aus dem Leibsein der Partner resultierende gegenseitige Mitteilung und Verständigung bezüglich der Leiblichkeitsproblematik und die damit verbundenen Erfahrungen mit dem Anderen der Vernunft stellen sich aus dieser Sicht als eine ‘bewegungsdialogische Gesprächsgrundlage’ für den Partnerkontaktsport dar.

Der Sache nach ist der „Prozeß der Selbsterziehung“ in den Partnerkontaktsportarten ein Prozeß auf Gegenseitigkeit. Diese Gegenseitigkeit ist in Bewegungsformen mit permanentem gegenseitigen Körperkontakt stets impliziert. Im Zusammenhang mit dem Leiblichkeitsauftrag gelangt durch sie die (o.g.) leibhaftige Vernunft bzw. das Denken innerhalb des Spürbewußtseins in den Mittelpunkt. Das Spürbewußtsein ist nunmehr nicht allein auf die eigene Leiblichkeit bezogen, sondern das Spürbewußtsein richtet sich hier auch auf die leibliche Anwesenheit des Anderen, schließt die Leiblichkeit des Gegenüber mit ein. Im Sinne meines philosophisch-anthropologischen Verständnisses beruht die leibhaftige - die am Leib haftende, lebendige - Vernunft nicht aus einer distanzhaften rationalen Verarbeitung des Bewegungsdialoges, die durch rekonstruierende Objektivierungen der gemeinsamen Bewegungsvollzüge erbracht wird.[180]

Primär hingegen ist der Vollzug des Bewegungsdialoges, die Bewegungshandlungsebene: die bewegungsbezogene Mitteilung des eigenen momentanen individuellen Leibverhältnisses zum einen und die unmittelbare Gewahrung dessen auf der Seite des Partners (im und durch das gemeinsame Sich-bewegen) zum anderen. Im und durch den Bewegungsdialog befinden sich die Partner somit in einem gegenseitigen leiblich bestimmten spürenden Entdeckungs- und Erschließungszusammenhang. Aus dem aktualen spürbewußten Bewegungsdialog resultiert - in der Haltung einer mittleren Seinsweise - das abgeleitete Wissen über die eigene, in großen Teilen situationsbedingte, leibliche Verfaßtheit und ein Erkennen derselben auf der Seite des Partners.

Situationen, in denen das jeweils eigene leibliche Befinden dem Partner gegenüber durch den Bewegungsdialog zum Ausdruck gebracht wird und in denen zugleich dessen momentane leibliche Verfaßtheit erschlossen bzw. gespürt wird, ereignen sich im Partnerkontaktsport ständig. Dieser Grundverhalt ist die Folge des steten Partnerkontaktes. Mit der Auffassung davon, daß die Leiblichkeit als Auftrag anzusehen und vom Sportler zu üben ist, ist es aus philosophisch-anthropologischer Sicht angeraten, jeden Bewegungsdialog spürbewußt in der Haltung einer mittleren

---

[180] Letztlich ist dieses Vorgehen das des außenstehenden (wissenschaftlichen) Beobachters. Auf den Umstand, daß auch diese externe Position keinen neutralen (objektiven) Standort jenseits zwischenmenschlicher Gefüge ergibt, kann hier nur hingewiesen werden (s. hierzu bspw. LÉVINAS 1986).

Seinsweise zu vollziehen. Denn auf diesem Wege kann eine gegenseitige bewegungsbezogene und sprachliche Mitteilung darüber gelingen, welche (momentane) leibliche Befindlichkeit sich - in Relation zum jeweils gerade ereignenden bewegungsdialogischen Geschehen - bei einem selbst und auf seiten des Partners eingestellt hat. Solch ein gegenseitiges Mitfühlen und Mitteilen führt zu der Einsicht darin, daß beide Partner durch die Situation des gemeinsamen Bewegungsdialoges von der Leiblichkeitsproblematik des Anderen und dem damit verbundenen Auftrag betroffen sind. Die Bewegungsdialogpartner stehen so in einer Leibesbeziehung zueinander. Der Bewegungsdialog im Partnerkontaktsport erweist sich - aufgrund der permanenten unmittelbaren leiblichen Verbundenheit der Partner - als eine besondere Form der zwischenmenschlichen Beziehung.

Die Frage nach der Leibesbeziehung im Bewegungsdialog zwischen den Partnern hängt mit der Frage nach der Zielsetzung und dem Erreichen eines gelingenden Bewegungsdialoges zusammen. Der Einfluß vom Anderen der Vernunft spielt dabei eine wesentliche Rolle. Beispielhafte Situationen hierfür sind Begebenheiten wie die, daß während einer Übungsphase zwischen den Partnern trainings-, alters-, gewichts- oder anderweitig bedingte Unterschiede im Kraftvermögen, der Ausdauerfähigkeit oder im technischen Können auftreten und nun ‘zum Thema werden’. Auch beeinflussen unterschiedlich ausfallende persönliche Zielsetzungen, Risikobereitschaften und Versagensängste den gemeinsamen Bewegungsdialog unmittelbar. Ebenso sind unterschiedliche Einstellungen und Reaktionen gegenüber dem Fremden bzw. Anderen, beispielsweise in bezug auf das andere Geschlecht innerhalb koedukativer Bemühungen oder zu behinderten Sportlern im Bereich des sogenannten Integrationssports, im gemeinsamen Bewegungsdialog auffällig, das heißt spürbar, und geben der jeweiligen gemeinsamen Situation ein je spezifisches Gepräge. Entscheidend für einen spürbewußten (verständigungsreichen und verständnisvollen) Bewegungsdialog ist die Frage, inwiefern zwischen den Dialogpartnern deren Leiblichkeitsproblematik Berücksichtigung erfährt.

Ein gegenseitiges bewegungsdialogisches (und sprachliches) Verstehen des Leiblichkeitsaspektes durch die spürbewußte unmittelbare leibliche Begegnung im Bewegungsdialog ist meines Erachtens als das ‘Haupteingangstor’ auf dem Weg zu einer dialogphilosophisch geleiteten Pädagogisierung des Partnerkontaktsports anzusehen. Gegenseitiges Verstehen ist hier bezogen auf das Andere der Vernunft ein

ich-es-haftes Verstehen, solange der Partner aspekthaft verstanden und als ein Gleicher angesehen wird, der mit dem gleichen widerspruchsvollen Leiblichkeitsproblem zu tun hat wie sein Gegenüber.

In den Bemühungen um eine leibhaftige Vernunft bzw. in der spürbewußten Haltung einer mittleren Seinsweise realisiert der ‘Partnerkontaktsportler’ ‘zwangsläufig’ das, was FUNKE-WIENEKE (1993) als „Beziehungsleib“ bezeichnet. Mit der Aufnahme einer „fühlbare(n) Beziehung“ wird FUNKE-WIENEKEs Ansicht nach „gerade die Durchlässigkeit des eigenen Körpers für das begegnende andere“ entwickelt (33f.). In der Form „der Begegnung mit anderen Menschen“ ist diese „beziehungsleibliche Kompetenz“ unter dem Aspekt des Helfens im Sport(unterricht) „vorausgesetzt und zu erwerben“ (34), so FUNKE-WIENEKE. Hervorzuheben ist nun, daß das Element des Beziehungsleibes und der Aspekt gegenseitigen Helfens für den Partnerkontaktsport zu jeder Zeit seiner Ausübung konstitutiv ist. Es handelt sich dabei um eine gegenseitige Erschließung leiblich bestimmter Gegebenheiten oder Befindlichkeiten innerhalb der fühlbaren Beziehung, dem ein Einander-verstehen folgt, das, wie gesagt, der Erkenntnisweise nach dem Buberschen Grundwort Ich-Es entspricht.

> „Die Zusammengehörigkeit meines Körpers mit der Umwelt macht meinen Leib aus“, gibt MARCEL zu verstehen (1978, 72). „Doch das Denken muß noch einen Schritt weitergehen“, heißt es. „Diese Zusammengehörigkeit ist lediglich *ein* Aspekt der Leibhaftigkeit. Wie gesagt worden ist, Leben sei immer mehr als Leben, so läßt sich auch sagen, der Körper als dieser mein Körper ist immer mehr als nur Körper; dieses ‘mehr’ ist Entfaltung und Beziehung: es ist mein Leib. Denn als die Gestalt meiner lebendigen Anwesenheit in Zeit ist mein Leib immer schon einbezogen: die leidvoll, aber auch verheißungsvoll offene Beziehung zu allen“ (72).

Mit diesen Gedanken ist indirekt MARCELs Nähe zur Buberschen Dialogik angedeutet (vergl. MARCEL 1963). Sie können hier als Überleitung dienen. Denn die dialogphilosophische Interpretation der Leibesbeziehung im gemeinsamen - zwischenmenschlichen - Bewegungsdialog ist der Gegenstand des folgenden Kapitels. Im Mittelpunkt steht dabei nicht das Verstehen(können) im Grundwort Ich-Es, sondern das Verstehen(können) durch dialogische Beziehungsvorgänge, ein Verstehen im Sinne bzw. aus dem Grundwort Ich-Du.

4 Bewegungsdialogik und Partnerkontaktsport

In Kapitel 2 ist der dialogphilosophische Hintergrund der Theorie der Leibesbeziehung formuliert. Bezüglich des gewählten Theorieansatzes finden sich in Kapitel 3 sowohl Abgrenzungen von anderen sportwissenschaftlichen Bewegungsdialogvorstellungen als auch leibanthropologische Grundgedanken. Der Bewegungsdialogpartner ist bisher ausschließlich als in einem Ich-Es-Verhältnis zu seinem Gegenüber stehend betrachtet worden. Sein widersprüchliches und mit außervernünftigen Erfahrungsmöglichkeiten einhergehendes Leibsein, sein leiblich bestimmtes Selbsterleben ist aus einer philosophisch-anthropologischen Sicht geschildert worden. Allgemein konnte dadurch der nach meiner Auffassung sportpädagogisch bedeutungsvolle Leiblichkeitsauftrag abgeleitet werden.

Die gegenseitige leibliche Anwesenheit zweier Menschen, die sich innerhalb der Bewegungsformen eines Partnerkontaktsports im Bewegungsdialog miteinander befinden, ist auch der theoretische Ausgangspunkt der folgenden Darlegungen. Das zentrale Charakteristikum im Bewegungsdialog zwischen zwei Partnern ist ihr permanenter gegenseitiger und unmittelbarer Kontakt miteinander. Auf der inhaltlichen Seite dieser Konstellation gerät - aus sportpädagogischer Sicht - ein Moment in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, das in seiner engen Zusammengehörigkeit mit dieser formalen Kennzeichnung des Partnerkontaktsports zu betrachten ist: Der unmittelbare Kontakt im Bewegungsdialog ermöglicht und erfordert, daß der eine den Anderen - mittels seiner Fähigkeit zu leiblichem Spürbewußtsein und leibhaftiger Vernunft (!) - jeweils als in einem Leibverhältnis zu sich selbst stehend, als vor seine persönliche Leiblichkeitsproblematik gestellt, begreifen kann - wörtlich und im übertragenen Sinne. Auf diese Besonderheit für den Bereich der Bewegungsformen mit ständigem Partnerkontakt ist, wie gesagt, zum Schluß des vorherigen Kapitels aufmerksam gemacht worden. Mit der dialogphilosophischen Besinnung auf den Partnerkontaktsport ist das Interesse in der Auseinandersetzung nun auf den ‘Aspekt’ der Zwischenmenschlichkeit im gegenseitigen Kontakt zu legen.

Auf dem relativ weiten Feld der unterschiedlichen Bewegungsformen, die dem Partnerkontaktsport zuzurechnen sind, steht der individuelle Leiblichkeitsauftrag immer in einem besonderen Abhängigkeitsverhältnis zum jeweiligen Bewegungspartner. Die persönliche Auseinandersetzung mit der je eigenen Leiblichkeitspro-

blematik und die damit einhergehenden Erfahrungen mit dem Anderen der Vernunft sind stets mit einer gemeinsamen Partnerübung verknüpft, in die sich zwei Menschen, Partner oder Gegner, faktisch dadurch eingelassen haben, daß sie die gleiche Bewegungsaufgabe bzw. -situation miteinander bestreiten. Ihre Leibesbeziehung zur Welt ist dabei in erster Linie eine Leibes- und Bewegungsbeziehung zu einem anderen Menschen, keine Beziehung zu einem Ding bzw. einer dinglichen Umwelt. In Anbetracht dieser Art des sportlichen Bewegungsdialoges wird für den Partnerkontaktsport ein weiteres, besonderes konstitutives Element erkennbar: eine Art der Gegenseitigkeit in Gestalt eines direkten gegenseitigen - unmittelbar menschlichen - Kontakts.

Bereits im Interesse eines gelingenden Bewegungsdialoges im sportmotorischen Sinne gelangt dieser Umstand zu zentraler Bedeutung. Bei der Frage nach dem (leiblichen) Befinden, die im gemeinsamen sportlichen Tun zweier Bewegungspartner stets eine Rolle spielt, zumal dann, wenn mit der gemeinsam zu erfüllenden sportmotorischen Aufgabe schwerwiegendere Probleme oder der Vollzug ‘gefährlicher’ Bewegungselemente verbunden sind, ist jeder Partner ob der genannten Gegenseitigkeit darauf angewiesen, seine fragende - spürbewußte - Aufmerksamkeit nicht nur auf sich selbst, sondern gleichzeitig auch auf den Partner auszudehnen. Die sportpädagogisch beachtenswerte Erweiterung / Ausdehnung des Leiblichkeitsauftrages auf den Partner ergibt sich der Sache nach durch den permanenten Partnerkontakt und damit ohne Zwang oder ‘didaktische Raffinesse’. Dies gilt auch für den zwischenmenschlichen Aspekt. Der Bewegungsdialog ist nicht allein von der Frage bestimmt, wie sich die beiden Partner jeweils zu ihrer eigenen Leiblichkeit stellen bzw. verhalten, das heißt, ob und wie sie ihrem persönlichen Leiblichkeitsauftrag nachkommen. Es geht auch nicht nur im weiteren Sinne um die Frage, wie der Einzelne mit dem erweiterten Leiblichkeitsauftrag zurechtkommt. Sondern es geht aus dialogphilosophischer Sicht entscheidend auch um die Frage, ob und wie die Partner ihre Auseinandersetzungen dem Anderen auf der Beziehungsebene (!) mitteilen und ob sie hinsichtlich des Leiblichkeitsauftrages - durch eine engagierte Ausrichtung auf ihren Partner in tätiger Art und Weise - wirklich Verantwortung für ihn und das gemeinsame Tun vollziehen (können).

Bei der hier gemeinten Verantwortungsübernahme handelt es sich nicht um eine von außen herangetragene ethisch-moralische Forderung, sondern um ein den Part-

nerkontaktsportarten inhärentes (pädagogisches) Element, das sich aus deren konstitutiven Gegenseitigkeitscharakter, der unmittelbaren Auswirkung des je eigenen Tuns und Unterlassens auf den Bewegungspartner, ergibt. Anders gesagt: Das, was der einzelne im Bewegungsdialog macht, das macht immer auch etwas mit dem Anderen. Jedes Tun und Unterlassen hat unmittelbare Auswirkungen auf das stets gemeinsam zu gestaltende Bewegungsdialoggeschehen.

4.1 Gegenseitige leibliche Anwesenheit im Bewegungsdialog und das Gegenwartsverständnis der Buberschen Dialogik

Der Sachverhalt gegenseitiger leiblicher Anwesenheit im gemeinschaftlichen Vollzug eines Bewegungsdialoges kann in Anlehnung an MARCEL (1978) als die von beiden Partnern gemeinsam getragene, dynamische Gestaltung ihrer lebendigen Anwesenheit in Zeit betrachtet werden. Im gegenseitigen Kontakt zueinander ist das Leibsein der Partner immer schon einbezogen, und zwar im dialogphilosophischen Sinne als die „leidvoll, aber auch verheißungsvoll offene Beziehung“ (MARCEL 1978, 78) zum Anderen, zum Gegenüber. Dieses menschliche Spezifikum ist - ganz konkret - in jeder sportlichen Leibesbeziehung vorzufinden. Mit der Besinnung auf die anthropologischen Bedeutung dieser menschlichen Beziehungsform gelangt der „große Vorzug des Menschen vor allen andern uns bekannten Lebewesen“ fast unwillkürlich und in markanter Weise in den sportpädagogischen Blick. Fast unwillkürlich fällt hier das prinzipielle Vermögen des einzelnen Menschen ins Auge, nämlich „>>aus freien Stücken<<, also nicht wie das Tier aus Zwang seiner Nöte und Bedürfnisse, sondern aus dem Überfluß seiner Existenz mit jedem, dem er leiblich oder geistig begegnet, in unmittelbaren Kontakt“ (BUBER 1993, 107) kommen zu können.

Für den Partnerkontaktsport den gedanklichen Weg vom Sachverhalt des mit ihm gegebenen Bewegungsdialoges zwischen zwei Partnern hin zu einer Bewegungsdialogik im Sinne BUBERs zu beschreiten, erfordert, bezüglich des menschlichen Bewegungsverhaltens auf die Zwiefalt der Grundworte zu sprechen zu kommen. So kann eine sportpädagogisch geleitete, dialogphilosophische Interpretation des zwi-

schenmenschlichen Bewegungsdialoges ihren Anfang nehmen.[181] Unbedingt klarzustellen ist dabei zu allererst, daß es sich mit dem permanenten, unmittelbaren, zwischenleiblichen Kontakt nicht schon von vornherein - eben ob der herrschenden leiblichen Unmittelbarkeit zwischen den Bewegungspartnern (Partnerkontakt) - um die unmittelbare Beziehung, um das Stehen im Grundwort Ich-Du, handeln kann.

Das Verständnis von menschlicher Leiblichkeit als Auftrag läßt die Auffassung plausibel erscheinen, daß dem Menschen mit seinem Leibsein eine besondere Erkenntnisweise gegeben ist. Diese ist auf der Metaebene weder mit den unterschiedlichen Formen naturwissenschaftlicher (objektiver) Paradigmata vergleichbar, noch läßt sie sich als eine Spielart rationaler (verstandesmäßiger) Erkenntnisweise ausmachen. Bei genauerem Hinsehen erweist sich m.E. jedoch die Formulierung, daß dem Menschen mit seinem Leibsein eine besondere Erkenntnisweise gegeben ist, als ungeschickt, weil sie eine Überbetonung des substantiellen Körperbildes (TAMBOER 1994) suggeriert. Nicht mit der Leiblichkeit bzw. mit dem Leibsein ist dem Menschen eine besondere Erkenntnisweise gegeben, sondern seine Leiblichkeit, sein Leibsein ist die andere, dem Menschen durch sein Personsein in individueller Weise eignende Erkenntnisweise. „Sich-Bewegen ist eine der Formen, in denen der Mensch als Personeinheit Mitmenschen und Dingen begegnet“ gibt TAMBOER (1979, 19) zu verstehen. Ganz im Sinne leiblicher Vernunft und der Frage nach den anthropologischen Bedeutungen des Bewegungsdialoges heißt es unmittelbar im Anschluß daran: „Es gilt zu lernen, im Sich-Bewegen einen persönlich optimalen Dialog mit der Welt zu finden und die Welt der motorischen Bedeutungen so zu entdecken, daß die Vertiefung und Ausdehnung dieser Welt durch das Subjekt selbst bewirkt werden“ (19). Nicht der Leib des Menschen ist es, der hier erkennt, sondern der Mensch selber. Seine leiblich bestimmte, bewegungsbezogene Erkenntnisweise, seine Fähigkeit zu leiblicher Vernunft, ist personhaft, d.h. an sein Personsein gebunden.[182]

---

[181] Die hier beabsichtigten Überlegungen zu einer Zwischenleiblichkeit unterscheiden sich maßgeblich von phänomenologisch orientierten Vorstellungen in dieser Richtung (vergl. Kapitel 3.4).

[182] Auch mit diesen Formulierungen wird die - philosophisch-anthropologisch betrachtet - unhintergehbare Widersprüchlichkeit der menschlichen Leiblichkeit erkennbar. Hierzu MARCEL: „Eingangs haben wir gesehen, daß ich mein Leib bin und nicht bin. Vielleicht sollte man sagen, die Aussage >>Ich bin mein Leib<< hebt sich auf oder verneint sich, sobald sie verlautet. >>Ich bin mein Leib<<, das heißt in Wirklichkeit, daß ich mein Leib nicht bin, denn soll die Aussage Sinn haben, so kann sie nicht von meinem Leib getan werden“ (1969, 129).

Nach BUBER ist (eine) Person „durch und durch Einmaligkeit, also Anderssein allem gegenüber“ (Wke I, 461), und das personhafte „Anderssein allem gegenüber“ ist ihm zufolge in maßgeblicher Weise leibhaft, d.h. ein an der Leibhaftigkeit des Menschen gebundener Lebensvorgang bzw. -prozeß. „Aufzeigen kann ich, was ich im Sinn habe, nur an Gegebenheiten, die in einer echten Wandlung aus der Kommunikation zur Kommunion, also in einer Verleiblichung des dialogischen Wortes münden“ (Wke I, 177 / DP, 144). Nach BUBERs Dialogdenken erfüllt sich die menschliche Dialogik „in der Ganzheit des menschlichen Lebens leibhaft“ (Wke I, 358), worunter das Gesamt der menschlichen Lebensbezüge zur Welt zu fassen ist.

Leibliche Vernunft im Vollzug eines Bewegungsdialoges mit einem Partner, verstanden als ein Denken innerhalb des leiblich bestimmten Spürbewußtseins, entspricht, wie gesagt, einer Haltung im Grundwort Ich-Es. Mittels einer spürbewußten Aufmerksamkeit gelangt der Sich-bewegende zu einer Kenntnisnahme über die momentane, stets leiblich bestimmte Befindlichkeit der eigenen Person und über die des Bewegungspartners. Mit anderen Worten: Im und durch den Bewegungsdialog erfährt das sich selbstbewußte Ich des einzelnen - das Ich des Grundwortes Ich-Es - ein Etwas (etwas Inhaltliches). Genauer: Der Einzelne erfährt etwas über das leibliche Befinden bzw. Bewegungserleben seiner selbst und seines Partners, und er wird dabei, mehr oder weniger bewußt, von dem Wissen geleitet, daß jedes jeweilige (momentane, persönliche) Befinden / Bewegungserleben einen entsprechenden Einfluß auf die Einstellung zur eigenen Leiblichkeit und damit zum eigenen Bewegungsverhalten mit sich bringt.

Vor dem Hintergrund der Feststellung dieses Sachverhaltes ergibt sich nun die theoretische Frage, wie die Verbindung, der Wechsel oder Überschlag von einer ich-es-haften zu einer ich-du-haften Grundhaltung in der Situation gemeinsamen Sich-bewegens zu denken ist. In diesem Zusammenhang tritt eine zentrale Schwierigkeit auf den Plan, die mit jeder Buberrezeption einhergeht, da das dialogische Denken BUBERs auf die Widersprüchlichkeit menschlicher Wirklichkeit fokussiert. Für BUBER gelangt der einzelne Mensch permanent in Situationen bzw. er wird in dieselben hineingestellt. Im Gegensatz zu Prinzipien, sie sind nach BUBERs Auffassung „>>reine<< Abstraktion“ (1963 b), sind Situationen, in die die Menschen hinein geraten, die „>>unreine<< Wirklichkeit“. Und auf diese Wirklichkeit kommt es ihm in seinem dialogischen Denken an. Die Situationen „tragen den Widerspruch in

sich“, so BUBER, „sie heben ihn uns ins Gesicht, und wir dürfen ihn nicht ignorieren, denn die Wirklichkeit steht im Widerspruch“ (BUBER 1963 b, 618). Es entspricht nun zweifellos der Buberschen Dialogik, wenn sportliche Bewegungsdialogsituationen im Partnerkontaktsport im Hinblick auf diese dialogphilosophische Auffassung Berücksichtigung finden.

Verständlich zu machen ist, daß einerseits nicht außer Acht gelassen werden darf, daß Ich-Du nicht Ich-Es ist und daß andererseits die beiden Grundworte nur als in einer wesenhaften Verwobenheit miteinander vorstellbar sind, denn Ich-Du kann nicht nicht Ich-Es sein. Die widerfahrende Wirklichkeit der Du-Erfahrung ist für BUBER letztlich eine begriffssprachlich unbestimmbare Erfahrung. Sie ist insofern untradierbar, als daß von ihr nicht in begrifflich allgemein verständlicher Weise gesprochen werden kann. Die Du-Erfahrung ist nach BUBERs Ansicht für die menschliche Entwicklung allerdings so entscheidend, daß man vor diesem Hintergrund trotzdem nicht verzichten kann, von ihr zu sprechen. Die Du-Erfahrung ist die Erfahrung, in der das Erfahrene mit dessen inhaltlicher Seite ineins fällt. Von der Du-Erfahrung läßt sich - nach dialogischem Denken - kein Inhalt der Erfahrung abstrahieren (s. hierzu BLOCH 1977 u. 1983).

Um das Gegenwartsverständnis der Buberschen Dialogik zu kennzeichnen, erfolgt im weiteren die nähere Charakterisierung der Entstehung des Buberschen Zwischen. Geklärt werden soll die Frage nach dem Aufkommen der Sphäre des Zwischen, die BUBER als das faktisch gegebene Dritte zwischen zwei Dialogpartnern ansieht, sobald und solange sich zwischen ihnen ein dialogisches Beziehungsgeschehen ereignet. Die Duwelt - die erstmals /anfangs sich begebende dialogische Beziehung (die Begegnung) und die sich aktualisierende (vormals schon bestehende) dialogische Beziehung zwischen den Dialogpartnern (s. Kap. 2.2.2) - soll hinsichtlich ihrer Voraussetzungen in den Blick genommen werden. Es geht demnach an dieser Stelle nicht um eine Abgrenzung der Duwelt von der Eswelt, sondern um die Frage nach der Schwelle, dem Schwellenbereich, zwischen dem Ich-Es-Verhältnis und dem Ich-Du-Verhältnis. Selbstverständlich muß außerdem trotz der genannten Schwierigkeiten der Versuch einer Beschreibung (eine Umschreibung) der duhaften Beziehungsereignisse im Bewegungsdialog auf dem Felder des Partnerkontaktsports erfolgen. Hierzu gehört das Aufzeigen derjenigen Ableitungen und Überlegungen aus der

Dialogphilosophie BUBERs, die sich durch eine Berücksichtigung der Duwelt im Partnerkontaktsport für das hier vertretene sportpädagogische Anliegen ergeben.

4.1.1 Realphantasie und Grundbewegungen im Bewegungsdialog

Mit dem Begriff der „Realphantasie“ bezeichnet BUBER[183] die potentielle Fähigkeit des Menschen, sich auf die ihn gegenübertretende leiblich anwesende (reale) Person einschwingen und sie erschließen zu können. Nach BUBER „besitzt“ jeder Mensch „etwas“ von dem, was er als „Realphantasie“ kennzeichnet (Wke I, 422 / 1978, 33). Seiner Auffassung nach lebt diese „Gabe“ als „Aschenbrödel und vorbestimmte Prinzessin in der Innerlichkeit des Menschen“ (Wke I, 279f. / DP, 286). Die „Realphantasie“ ermöglicht dem Menschen das Sprechen des Grundwortes Ich-Du, das Dusagen und so in der Folge die „volle Vergegenwärtigung“ des Anderen.[184] BUBER gibt zu verstehen, daß die „Realphantasie“ seiner Sicht nach nicht als Intuition bezeichnet werden darf, da dieser Begriff nicht eindeutig ist. Das Dusagen, das „Einschwingen ins Andere“, geschieht zwar nach der „Art aller echten Phantasie“, doch nicht auf das „Allmögliche“, heißt es, sondern auf eine dem Menschen „entgegentretende besondere reale Person“ hin, die von ihm grundsätzlich als „eben so und nicht anders in ihrer Ganzheit, Einheit und Einzigkeit und in ihrer all dies immer neu verwirklichenden dynamischen Mitte“ vergegenwärtigt werden kann. Daher kommt es für BUBER darauf an, dem Menschen die Gelegenheit zu geben, die „Realphantasie“ mit dem gelebten Leben (!) „ausbilden“ zu können (Wke I, 280 / DP, 286).

Dies kann seiner Ansicht nach letztlich nur „in lebendiger Partnerschaft“ geschehen, d.h., wenn „ich in einer gemeinsamen Situation mit dem andern stehend, mich seinem Anteil daran, als dem seinen, vital aussetze“. Trifft diese „Grundhaltung“ auf der anderen Seite nicht auf Erwiderung, dann erstirbt die Dialogik, kaum daß sie begonnen hat. „Gerät die Gegenseitigkeit aber“, dann realisiert sich die dialogische Sphäre des Zwischenmenschlichen, die Duwelt (Wke I, 280 / DP, 286f.).

Im konkreten Beieinandersein zweier Menschen innerhalb einer gemeinsamen (Lebens)Situation bedeutet der Bubersche Begriff der „Realphantasie“ die Vorstel-

---

[183] Wke I, 280 / DP, 286 u. Wke I, 422 / 1978, 33

[184] Wke I, 422f. / 1978, 33-37

lung davon, was der andere Mensch „eben jetzt“ - in der gemeinsamen Situation - „will, fühlt, empfindet, denkt, und zwar nicht als abgelösten Inhalt, sondern eben in seiner Wirklichkeit, das heißt, als einen Lebensprozeß dieses Menschen“ (Wke I, 422 / 1978, 33). Die Umfassung (s. Kapitel 2.2.2) bzw. die volle (personale) Vergegenwärtigung - BUBER verwendet diese Begriffe synonym - hat die Realphantasie zur Voraussetzung. Doch geht die „volle Vergegenwärtigung“, die „Erfahrung der Gegenseite“ (Wke I, 802), in entscheidender Weise über die Realphantasie hinaus. „Der Vorstellung (im Sinne der Realphantasie; Anm. L.G.) gesellt sich etwas vom Charakter des Vorgestellten selber, das heißt, meiner Vorstellung eines Willensaktes des andern ist etwas vom Wesen eines Willensaktes beigetan, und so fort. Als ein geläufiges Beispiel dafür mag das sogenannte Mitgefühl dienen, wofern man nur die vage Sympathie außer Acht läßt und den Begriff auf jenen Vorgang beschränkt, in dem ich etwa den spezifischen Schmerz eines andern so erfahre, daß mir das Spezifische an ihm, also nicht ein allgemeines Unbehagen oder Leidwesen, sondern dieser besondere Schmerz, und doch eben als der des andern, fühlbar wird“. Unmittelbar im Anschluß an diese Erläuterung fährt BUBER mit einem Beispiel fort, das sich im Hinblick auf den Bewegungsdialog im Partnerkontaktsport als besonders eindrücklich erweist:

> „Zur Paradoxie der Seele steigert sich die Vergegenwärtigung, wo ich und der andere von einer gemeinsamen Lebenssituation umschlossen sind und etwa der Schmerz, den ich ihm zufüge, in mir selber aufzuckt, bis daß die Widersprüchlichkeit des Lebens zwischen Mensch und Mensch sich abgründig offenbart“ (Wke I, 422 / 1978, 33).

Zu dieser realphantastischen Art der Erfahrung der Gegenseite heißt es an gleicher Stelle weiter: „Da kann etwas erstehen, was nicht anders aufgebaut zu werden vermag“. Daß dieserart Realphantasie voraussetzende (personale) Vergegenwärtigung nach BUBERs Vorstellung nicht rechtmäßig mit dem Begriff der Sympathie überein gebracht werden kann, wird an zwei eindrücklichen Beispielen deutlich, die er in seiner „Rede über das Erzieherische“ aufzeigt. Sie sollen an dieser Stelle nicht zuletzt wegen ihrer Nähe zur menschlichen Leiblichkeitsthematik genannt werden. Beide Beispiele geben etwas von dem Schwellenbereich zwischen dem Ich-Es-Verhältnis und dem Ich-Du-Verhältnis, dem gleichzeitigen Hinüberschwingen und Hinübergetragenwerden von der Eswelt in die Duwelt kund. Im ersten von BUBER genannten Beispiel schlägt ein Mensch auf jemanden ein,

> „der stillhält. Nun geschehe es urplötzlich dem Schlagenden, daß er einen Schlag, den er führt, empfängt. Denselben Schlag (!; Anm. L.G.). Als der andere, der Stillhaltende. Einen Augenblick lang erfährt er die gemeinsame Situation von der Gegenseite aus. Die Wirklichkeit tut sich ihm an. Was wird er tun? Er übertobt die Seele oder sein Trieb kehrt um“ (Wke I, 801).

Das zweite Beispiel bezieht sich auf den Bereich erotischer Beziehungen zwischen Menschen.[185]

> „Ein Mann liebkost eine Frau, die sich liebkosen läßt. Nun geschehe ihm, daß er die Berührung doppelseitig verspürt: noch mit seiner Handfläche und schon auch mit der Haut der Frau. Die Zwiefältigkeit der Gebärde, als einer zwischen Person und Person sich ereignenden (!; Anm. L.G.), zuckt durch die Geborgenheit seines genießenden Herzens und rührt es auf. Wenn er sein Herz nicht übertäubt, wird er - nicht etwa dem Genuß absagen: er wird lieben müssen“ (Wke I, 801).[186]

Eine solche doppelseitige Empfindung, die sich, besonders in ihrer äußersten Zuspitzung, nicht mit jedem Beieinandersein zweier Menschen einstellt, kann nach der Buberschen Dialogik entweder eine dialogische Beziehung zwischen den Partnern stiften, bzw. es beläuft sich - bei einmaligem derartigen zwischenmenschlichen Aufeinandertreffen - gegebenenfalls auf eine einzelne (dialogische) Begegnung (s. Kapitel 2.2.2).

Wichtig ist es festzuhalten, daß es nach BUBER unangebracht ist, das (o.g.) realphantastische „Einschwingen ins Andere“, mit dem „geläufigen, aber wenig sagenden Terminus der >>Einfühlung<< zusammenbringen zu wollen“ (Wke I, 802). Mit diesem Begriff ist etwas anderes - gegenteiliges - ausgesagt bzw. gemeint: „Einfühlung bedeutet, wenn irgend etwas, (dann; Anm. L.G.) mit dem eigenen Gefühl in die

---

[185] Der Eros bzw. das Erotische ist für BUBER in außerordentlich wundersamer Weise „zusammengesetzt“. Entgegen etwaiger erster Vermutungen liegt mit dem Erotischen nach seiner Auffassung keine „rein(e) Verdichtung und Entfaltung“ der menschlichen Dialogik, - der „Zwiesprache“- vor (Wke I, 176 / DP, 144). Für BUBER gibt es „keinen andern Bereich, in dem so wie in diesem [...] das Dialogische und das Monologische sich miteinander vermengen, aber auch wieder gegeneinander streiten. Manche berühmten Liebesverzückungen sind nichts als Ergötzen an den in nicht geahnter Fülle aktualisierten Möglichkeiten der eigenen Person“ (Wke I, 176f. / DP, 144).

[186] Mit dem Hinweis auf die dialogische „Zwiefältigkeit der Gebärde“ ist nach BUBER nicht der Gedanke in Verbindung zu bringen, daß der Menschen, dem diese „widerfährt, fortan in jeder Begegnung solchermaßen doppelseitig empfinden sollte - daß müßte seinen Trieb vielleicht entmächtigen“, so BUBER, „aber die eine äußerste Erfahrung macht ihm den andern für alle Zeit gegenwärtig: es hat eine Transfusion stattgefunden, nach der eine bloße Auswirkung der Subjektivität nicht mehr möglich, dem Täter nicht mehr erträglich ist“ (BUBER Wke I, 801).

dynamische Struktur eines Gegenstandes, [...] auch einer animalischen oder menschlichen Kreatur, zu schlüpfen und sie gleichsam von innen abzulaufen, die Formung und Bewegtheit des Gegenstandes mit den eigenen Muskelempfindungen verstehend; sich hinweg und hinein zu >>versetzen<<“. Doch damit ist für BUBER die „Ausschaltung der eigenen Konkretheit“, das „Verlöschen der gelebten Situation“ verbunden und das heißt „das Aufgehen der Wirklichkeit, an der man teilhat, in purer Ästhetik“ (802).

Im Partnerkontaktsport beruht das realphantastische Einschwingen ins Andere auf dem menschlichen Vermögen zu leiblichem Spürbewußtsein. In Analogie zu dem soeben Gesagten kann - wenn man so will - das Spürbewußtsein als ‘leibliche Einfühlung’ verstanden werden. Auf dem Betätigungsfeld des Partnerkontaktsports ist die aus dem Spürbewußtsein erwachsende menschliche Fähigkeit zur Realphantasie in der Folge ausdrücklich an die Dimension der menschlichen Leiblichkeit gebunden. Auf dem Weg der Explikation des - im Buberschen Sinne - dialogischen Bewegungsgeschehens in partnerschaftlichen Bewegungswelten ist dieser Umstand als grundlegender theoretischer Ausgangspunkt anzusehen.

Der nächste Schritt besteht in der Darlegung zweier unterschiedlicher Ausrichtungsformen bzw. Aufmerksamkeitsrichtungen auf seiten der an einem ‘partnerkontaktsportlichen’ Bewegungsdialog beteiligten Partner. Sie hängen gemäß der dialogischen Denkweise mit dem Vermögen zur Realphantasie zusammen. BUBER spricht von „Grundbewegungen“, die ein Mensch vollziehen kann (Wke I, 195 / DP, 170). Diese sind bezüglich einer Betrachtung der zwischenmenschlichen Beziehungen im Partnerkontaktsport ebenfalls von weitreichender Bedeutung für dessen dialogphilosophische Interpretation.

> „Grundbewegung nenne ich eine Wesenshandlung des Menschen (man mag sie als eine >>innere<< verstehen, aber sie ist nicht da, wenn sie nicht bis in die Spannung der Augenmuskeln und bis in den Auftritt der Sohle da ist), um die sich eine Wesenshaltung aufbaut“, erklärt BUBER (Wke I, 195 / DP, 170).

Dabei betont er, daß die „einmalige Handlung“ einer Grundbewegung nach seiner Vorstellung nicht - der „dauernden Haltung“ vorausgehe. Es geht hier im ontologischen Sinne der Buberschen Dialogik nicht - wie beim Spürbewußtsein - um eine Art Erwerbsprozeß. Es ist nicht so, daß sich durch den Vollzug einzelner Wesenshandlungen in sukzessiver Weise eine Wesenshaltung einstellt.

> Sondern eine dauernde Wesenshaltung hat umgekehrt „ihre Wahrheit darin, daß die Grundbewegung immer wieder, ohne Vorsatz, aber auch ohne Gewöhnung, vollzogen wird. [...] Die bekannte Maxime, man möge erst eine Haltung einnehmen, das weitere ergebe sich von selber, bewährt sich nicht im Umkreis von Wesenshandlung und Wesenshaltung, also wo es um die Ganzheit der Person geht“ (Wke I, 195 / DP, 170).

Dem Menschen ist nach BUBER sowohl eine monologische als auch dialogische Grundbewegung möglich. „Die dialogische Grundbewegung ist die Hinwendung“. Sie findet zu jeder Zeit statt und ist deshalb gerade nicht belanglos. „Hinwendung“ geschieht beispielsweise dann, wenn man „jemand(en) ansieht, anredet“ - dies „naturgemäß körperlich, aber auch in dem erforderlichen Maße mit der Seele“. Mit bzw. in der „Hinwendung“ richtet sich der ‘hinwendende Mensch’ auf einen Andern hin aus.

> In der dialogischen Grundbewegung wendet er sich einer anderen Person zu, die für ihn „hervortritt und zur Gegenwart wird“. In der „Wahrnahme“ des Sich-hinwendenden ist seine ihm vorhandene unumfaßliche Welt nun „nicht mehr eine indifferente Vielfältigkeit von Punkten, von denen“ er einen eine „momenthafte Beachtung“ schenkt, sondern die Welt ist ihm jetzt „ein schrankenloses Wogen um einen schmalen, hellumrissenen, tragstarken Damm, - schrankenlos, aber eben durch ihn eingeschränkt, somit wenn auch nicht umzirkt, so doch mitteninne endlich geworden, bildhaft geworden, von der eigenen Indifferenz erlöst“ (Wke I, 195 / DP, 170f.).[187]

„Die monologische Grundbewegung ist nicht etwa die Abwendung als Gegensatz zur Hinwendung, sondern die Rückbiegung“ (Wke I, 196 / DP, 171). Der Vorgang der „Rückbiegung“, der als seine Folge die dialogische Begegnung unmöglich werden läßt, vollzieht sich dann,

> wenn „einer sich der wesensmäßigen Annahme einer anderen Person in ihrer seinem Selbstkreis schlechthin nicht einschreibbaren, seine Seele wohl substantiell berührenden und bewegenden, aber nirgends ihr imma-

---

[187] In zeitkritischer Weise äußert sich BUBER hinsichtlich der Bedeutung dialogischer Hinwendung innerhalb der Schrift „Zwiesprache“ (erstmals bereits 1930 veröffentlicht) folgendermaßen: Die Vorstellung des modernen Menschen, Hinwendung sei sentimental und entspreche nicht der Dichtigkeit heutigen Lebens, ist ein grotesker Irrtum, wie seine Versicherung, Hinwendung sei im Getriebe dieses heutigen Lebens unpraktizierbar, nur das maskierte Eingeständnis seiner Initiativschwäche der Zeitlage gegenüber ist; er läßt sich von ihr diktieren, was möglich oder zulässig sei, statt als gelassener Partner mit ihr zu vereinbaren, was mit jeder Zeitlage zu vereinbaren ist, welchen Raum nämlich und welche Gestalt sie dem kreatürlichen Dasein zuzugestehen gehalten sei“ (Wke I, 195f. / DP 171).

> nenten Sonderheit entzieht und den Andern nur als das eigene Erlebnis, nur als eine Meinheit bestehen läßt“(Wke I, 197 / DP, 173).

Für BUBER ergibt sich mit der Rückbiegung, daß sich „der geheimnishafte Verkehr zwischen menschlicher Welt und menschlicher Welt“ nicht wirklich ereignen kann, er „wird nur noch gespielt“, denn „in der Ablehnung des gegenüberlebenden Wirklichen beginnt sich die Essenz aller Wirklichkeiten zu zersetzen“ (Wke I, 197 / DP, 173).

Bezogen auf den Partnerkontaktsport erlauben diese Ausführungen nach meinem Verständnis, die monologische Grundbewegung der Rückbiegung (im Bewegungsdialog) als eine Flucht vor dem Anderen der Vernunft, das jeder Bewegungsdialogik inhärent ist, aufzufassen. Rückbiegung im Bewegungsdialog bedeutet einen Versuch der Meidung der Auseinandersetzung mit dem Anderen der Vernunft, so wie diese mir von und durch den Partner - als ein mögliches Du - in der gemeinsamen Situation buchstäblich näher gebracht wird. Der jeweilige Bewegungsdialogpartner wird so nicht zu dem Anderen, der als ein Du unwiderruflich der Andere bleiben muß. BUBER zufolge richtet die betreffende Person mit der Rückbiegung ihre Aufmerksamkeit in den vermeintlich gemeinsamen Situationen nicht in aller Konsequenz auf den Andern, sondern sie fällt verfrüht auf sie zurück.[188]

> In der Grundbewegung der „Rückbiegung“ äußert sich für BUBER der „ichsüchtige Mensch“, der „statt irgend etwas, eine Wahrnehmung, eine Zuneigung, unmittelbar zu leben, auf sein wahrnehmendes oder zugeneigtes Ich reflektiert und damit die Wahrheit des Vorgangs verfehlt“ und der somit die Voraussetzungen zu einer dialogischen Begegnung zunichte macht (Wke I, 157 / DP, 117).

Im Gegensatz hierzu bietet die dialogische Grundbewegung der Hinwendung prinzipiell die Möglichkeit zur dialogischen Begegnung bzw. Beziehung, zur Duwelt.

---

[188] In der religiösen Beziehung zu Gott verläuft die Rückbiegung BUBER zufolge in umgekehrte Richtung, auf Gott als ein vermeintliches Gegenüber: Dadurch, daß sich der Gläubige der Welt versagt, um sich stattdessen in seinem Innern mit Gott als seinem religiösen Gegenstand (!) zu befassen, verfehlt er die Begegnung mit ihm (BUBER Wke I, 150-152, 197 u. 230 / DP, 108-110, 173 u. 218; 1963 a, 744). „Wer wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus“, nicht umgekehrt. (Wke I, 142 / DP, 96). Für BUBER vollzieht sich die Gottesbegegnung in der leibhaften Begegnung des Menschen mit dem ihm zugereichten Weltkonkretum: „Auch der Glaube ist nicht Glaube, daß etwas ist, nicht inhaltliche Erkenntnis, sondern faktisches Ereignis, gelebtes Leben im Zwiegespräch: im Angesprochenwerden durch Worte und Zeichen, im Antworten durch Tun und Unterlassen, durch Standhalten und Verantworten im gelebten Alltag. Die religiöse Aussage ist Zeugnis dieses Zwiegesprächs“ (BUBER 1993, 120).

Denn zu der „Hinwendung“ kann hinzukommen, daß im Anschluß daran ein dialogischer Beziehungsvorgang realisiert wird. Das bedeutet in den Worten BUBERs:

> „Daß man den Andern in dessen eigentümlichen Dasein vergegenwärtigt, ja ihn umfaßt, so daß man die ihm und einem selber gemeinsamen Situationen auch von seinem, des Andern, Ende aus erfährt“ (Wke I, 197 / DP, 173).

Die Beziehungsvorgänge oder Umfassungserfahrungen (Vergegenwärtigungen) schließen sich, wie gesagt, der Hinwendung nicht zwangsläufig an, sondern sie gehören ‘nur’ prinzipiell dazu. Demnach steht die Grundbewegung der Rückbiegung im Grundwort Ich-Es und die Grundbewegung der Hinwendung in der Nähe zum Grundwort Ich-Du.[189]

4.1.2 Das Akthafte zur Realisierung einer dialogischen Beziehung

Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur Realphantasie und der monologischen und dialogischen Grundbewegung ist im folgenden Schritt genauer aufzuzeigen, was an einem aufkommenden dialogischen Beziehungsgeschehnis auf das Dazutun des einzelnen Dialogpartners zurückzuführen ist. Die Frage nach seinem Anteil an der dialogischen Begegnung oder Beziehung kann - Buberschem Sprachgebrauch entsprechend - als die Frage nach dem Akthaften der Du-Beziehung bezeichnet werden. Was ist nach BUBER auf seiten des Einzelnen die Voraussetzung dafür, daß dieser in den konkreten Situationen seines Lebens möglicherweise das Begegnen oder Widerfahren der geheimnishaften Wirklichkeit der Duwelt erfahren kann? Konkreter gefragt: Was ist notwendigerweise das Mitwirken des Bewegungsdialogpartners, damit sich zwischen ihm und seinem Gegenüber eine dialogische Beziehung erfüllen kann? Respektive was ist auf seiten der zwei Partner bzw. Gegner zu tun, damit aus ihrer gemeinsamen Bewegungssituation ein dialogischer Bewegungsdialog generieren kann?

Im Vorwege der Beantwortung der Frage nach der akthaften Realisierung dialogischer Beziehungsvorgänge muß auf eine von BLOCH (1977) getroffene Feststellung aufmerksam gemacht werden. Ihr kann nach meiner eigenen Kenntnisnahme der Bu-

---

[189] An dieser Stelle ist der Hinweis angebracht, daß BUBERs Unterscheidung zwischen den beiden Grundbewegungen nicht in Zusammenhang mit einer moralistischen Unterscheidung von Egoismus und Altruismus gebracht werden darf (vergl. Wke I, 193f. u. 197 / DP, 168 u. 173).

berschen Dialogphilosophie nicht widersprochen werden. BLOCHs Feststellung lautet:

> „Wenn BUBER sagt, es sei die >>gelebte Konkretheit<<, so meint er das, was auch der Atheist und der bedenkenlos den Alltag hinnehmende Mensch als >>konkret<< bezeichnen könnte. Das ist die Grundehrlichkeit BUBERs, daß sein Denken uns dahin stellt, wo wir noch unbefangen von Philosophie und Theologie stehen: in die Welt hinein, die nicht auf irgend etwas >>zurückgeführt<< wird. Weder auf einen gleichsam im Durchstieg durch mein Ich zu findenden >>Entwurf<<; noch auf ein Absolutum, Geist oder Gott, das ich im Überstieg über Welt oder >>neben<< Welt oder durch die >>Arbeit des Begriffs<< erfassen könnte, und das sich dann als die Wirklichkeit des nur vermeintlich wirklich gelebten Hier und Jetzt entpuppte. Das Hier und Jetzt ist wirklich zu leben - nichts anderes“ (BLOCH 1977, 179f.).

Hier wird BUBER deutlich und zu Recht als ein den Widerspruch aufnehmender Denker des Konkreten beschrieben. Dieses Verständnis von BUBER als einen ‘pädagogisch orientierten Informanten’ über das Konkrete ist es, was ihn meiner Ansicht nach gerade für sportpädagogisch orientierte Überlegungen zur menschlichen Leiblichkeitsproblematik und zum Bewegungsdialog im Partnerkontaktsport bedeutsam macht. Daß die Ereignisse im Dialogischen, das heißt in der Sphäre des Zwischen, BUBERs weltanschaulich-paradigmatischer Auffassung nach „jeweils schon Bezug auf das Ewige“, d.h. auf Gott, haben (BLOCH 1977, 180), braucht meines Erachtens innerhalb sportpädagogischer Bemühungen um den Bewegungsdialog nicht weiter zu interessieren. Denn BUBER wehrt sich allein gegen unrechtmäßige Entgeheimnisungen menschlicher Weltbezüge (s. Kapitel 2.2).

Mit den folgenden Überlegungen zum Akthaften an der dialogischen Beziehung erfahren die bereits in Kapitel 2.2.2 getätigten Ausführungen eine Vertiefung. Begonnen werden muß mit der Charakterisierung des Grenzverhältnisses zwischen den beiden Buberschen Grundworten. Es geht zunächst also um das Verhältnis des Du zum Es.

Mit den Darlegungen entspreche ich der Buberinterpretation BLOCHs, der über Elemente aus der Buberschen Dialogik 1968 promovierte, und verweise zugleich auf seine hiermit gemeinten Arbeiten (BLOCH 1977 u. 1983). BLOCHs Verständnis darüber, daß die dialogische Beziehung „gleichsam nach zwei Seiten hin durchbrochen“ ist (zum Es und zum ewigen Du), steht im krassen Gegensatz zu der Buberinterpretation THEUNISSENs (1964 u. 1965). THEUNISSEN faßt die Zweiheit der

beiden Grundworte als radikal voneinander getrennt auf. BLOCH widerspricht dieser Rezeption und meint hingegen, daß die dialogische Beziehung den Menschen nicht aus einem „Jenseits, der >>Transzendenz<<“ überfällt. Sie löst ihn nicht von seiner „Ichhaftigkeit“, um ihn dann in die „>>Transzendenz<<“ zu reißen, so daß das „Ich seines empirischen Menschseins versinkt“ (BLOCH 1977, 306). Der einzelne Mensch spricht Du. Die dialogische Beziehung ist die Beziehung des Menschen, sie ist seine Beziehung. Und ihre Verwirklichung geschieht von ihm her, indem er in die Beziehung eintritt (306). Das „Ineins von Erfahrung und Erfahrenem“ läßt ihn (die) Gegenwart akzeptieren, ihre Wirklichkeit zumindest beginnen (306f.).

Die - der prinzipiellen Möglichkeit nach - Aktualität der Beziehung schaffende dialogische Beziehungsbereitschaft und -fähigkeit auf seiten des einzelnen Menschen läßt sich im Hinblick auf das mit ihr erforderlich werdende (aktive) Dazutun am ehesten als ein Beginnen oder Anfangen kennzeichnen. Dieses Beginnen oder Anfangen resultiert aus der prinzipiellen Fähigkeit des Menschen, dialogische Beziehungen eingehen zu können. Es beruht auf dem menschlichen „Willen zur Beziehung“[190], welcher wiederum durch das eingeborene Du hervorgerufenen wird. Das Beginnen oder Anfangen läßt sich als das aktive Einnehmen einer Du-Haltung zur Welt (zum Sein), das heißt genauer, zur jeweils konkreten Situation im Hier und Jetzt, verstehen. Das Einnehmen einer Du-Haltung, mit BUBER gesagt, das Dusagen, obliegt dem einzelnen Menschen. Es gehört zum Bestand seiner prinzipiellen Möglichkeiten. Neben der bestehenden Eventualität, daß ihm ein Du begegnet, daß ein Du, eine Person, zu ihm dusagt und dieses Du dann von seiner Seite aus eine Entgegnung, eine Antwort, erfährt, kann auch er - losgelöst von derartigen Begebenheiten - das Grundwort Ich-Du selbst aktiv sprechen (ebenso verhält es sich mit dem Essagen). Das Dusagen geht dann von ihm aus. Dahinter steht ein entschlossenes Sich-hinein-begeben in die konkrete Situation. Bezogen auf den Bewegungsdialog ist das hier gemeinte Anfangen bzw. Beginnen eine Art Suche nach Beziehung in und durch das Sich-bewegen mit dem jeweiligen Partner oder Gegner.

Als ein wesentlicher Umstand des akthaften Sich-hinein-begebens in die vorgefundenen Gegebenheiten ist hervorzuheben, daß mit diesem Sich-einlassen in die konkrete Situation alles weitere (zukünftige) Geschehen als unvorhersehbar bzw.

---

[190] BUBER Wke I, 416 / 1978, 19, s. Kapitel 2.2.1

unberechenbar anerkannt wird / werden muß. Die dialogphilosophische Grundidee des menschlichen Doppelverhältnisses zum Sein - die begrifflich letztlich unentwirrbare Verwobenheit der beiden Grundworte Ich-Es und Ich-Du - ist für BUBER nicht denkbar, ohne dabei von der prinzipiellen menschlichen Möglichkeit zum Wagnis auszugehen. In diesem Zusammenhang besteht das Wagnis eben im besagten Anfangen bzw. Beginnen, das heißt im akthaften Eintritt in die Beziehung. Das Beginnen, verstanden als das Offensein für Begegnung, erweist sich somit, Buberschen Dialogvorstellungen zufolge, nicht als nicht machbar. Dies wiederum kann jedoch nicht heißen, daß Begegnung oder die Aktualisierung einer bereits bestehenden dialogischen Beziehung vom Menschen machbar sei (!). Prinzipiell aber kann in diese Richtung hin begonnen werden.

Die Eigenschaft, „Gegenstand der Beobachtung werden zu können“, teilt der Mensch mit allen anderen Dingen, sagt BUBER (Wke I, 271 / DP 275). Doch gegen die Überzeugung, wie sie von „manche(n) Existentialisten“ vertreten wird, besteht seiner Ansicht nach „das Grundfaktum zwischen Menschen, daß einer dem andern Objekt ist“ (Wke I, 271 / DP 274), nicht. Das Entscheidende nach Buberscher Auffassung hingegen ist, daß das „Geheimnis des Kontaktes“ im Zwischenmenschlichen nicht vollständig ausgeschaltet werden kann. Grundsätzlich ist der Mensch befähigt, durch „die verborgene Aktion“ seines „Seins“ seiner „Objektivierung eine unübersteigbare Grenze zu setzen“ (Wke I, 271f. / DP 275). Der Mensch ist von sich aus in der Lage, einem ‘Verschlungenwerden’ von der Eswelt entgegenzutreten. Hierbei darf jedoch nicht im Sinne irgendeiner ethisch-moralischen Forderung gedacht werden. „Wenn wir eines Wegs gehen und einem Menschen begegnen, der uns entgegenkam und auch eines Wegs ging“, gibt BUBER zu verstehen, „kennen wir nur unser Stück, nicht das seine, das seine erleben wir nur in der Begegnung“. Was BUBER anschließend über die Begegnung mit dem ewigen Du aussagt, gilt in gleicher Weise auch für die Begegnung des Menschen, mit einem sogenannten geeinzelten Du (bspw. mit einem anderen Menschen in einem Bewegungsdialog). Die Passion, das Widerfahrnishafte, des dialogischen Beziehungsvorganges ist unbestimmbar, aber, so BUBER: „Womit wir uns zu befassen haben, worum wir uns zu kümmern haben, ist nicht die andere, sondern unsere Seite“ (Wke I, 129 / DP, 77).

Der vor oder, besser, in eine konkrete Situation gestellte Einzelne steht in einem Moment der Entscheidung. Daher geht es auch zu Beginn einer Bewegungssituation

mit einem anderen Menschen für den einzelnen um die Frage, wie er der Situation mit dem Anderen zu entgegnen, mit anderen Worten, wie er auf die sich nun gestaltende Bewegungssituation zu antworten habe. Für die konkreten Zusammenkünfte zwischen Menschen gibt es aus BUBERs Sicht keinen Fundus an bestimmten Wertorientierungen oder Verhaltensnormen. Maßgebend ist allein die jeweils konkrete Situation selber.[191]

Hinsichtlich seines zwischenmenschlichen Verhaltens ist der Einzelne der jeweiligen Situation gegenüber letztlich nicht durch äußerliche Begebenheiten festgelegt. Sondern nach BUBER kann er hier eine unmittelbare persönliche (freie) Entscheidung und Verantwortung vollziehen. „Der freie Mensch ist der ohne Willkür Wollende“ (Wke I, 118 / DP, 62). Die „unvermeidliche Begegnung des Menschen mit sich selbst wird sich nur als Begegnung des Einzelnen mit dem Mitmenschen vollziehen können und wird sich als sie vollziehen müssen“, resümiert BUBER in seiner Schrift über ‘Das Problem des Menschen’ (Wke I, 403). Der von der dialogischen Grundbewegung der Hinwendung bestimmte realphantastische Durchbruch zum Anderen, das Erkennen und Anerkennen seiner „Anderheit“, bedingt nach BUBER die „Aufrüttelung der Person als Person“ (403).

Im Hinblick auf das Vorhaben, mit einem Anderen einen Bewegungsdialog zu führen, läßt sich aus dialogphilosophischer Sicht die Frage nach dem Beginnen auch anders formulieren. Der Bewegungsdialog kann auf seiten der Dialogpartner nach der Weise ihrer Beteiligung an der Bewegungsbeziehung ‘befragt’ werden. Beteiligen sie sich am gemeinsamen Bewegungsdialog als Eigenwesen oder als Person (s. Kapitel 2.2.2)? Wird ihre Bewegungsbeziehung maßgeblich von der monologischen oder dialogischen Grundbewegung bestimmt? Letzteres bedeutet, sich auf ein Wagnis einzulassen, in dem der Andere nicht als Objekt betrachtet und behandelt wird, sondern „als Partner in einem Lebensvorgang“ (Wke I, 271 / DP 274). Mit dem Akt

---

[191] Mit dem folgenden Zitat wird die Aktualität des Buberschen Denkens deutlich. Denn aus einer grundständig toleranten Haltung heraus bietet es pädagogische Orientierung, ohne damit feste (konkrete) Normen zu verbinden. So handelt das Zitat von dem für BUBER gänzlich unverzichtbaren, notwendigen Widerstreit der Werte, der von jedem Menschen Zeit seines Lebens im doppelten Sinne auszuhandeln ist: „Freunde und Gegner halten mir vor, daß ich weder einen überlieferten Zusammenhang von Gesetzen und Vorschriften als absolut gültig anerkenne, noch aber auch ein eigenes System der Ethik zu bieten habe. In der Tat, das Manko besteht; und es ist mit der Ganzheit meiner Erkenntnis so eng verbunden, daß eine Ausfüllung undenkbar ist. Wenn ich eine versuchte, würde ich damit den Kern meiner Anschauung verletzen“ (1963 b, 615).

des Beginnens, des Dusagens nach der dialogischen Grundbewegung der Hinwendung, tritt der (beginnende) Bewegungsdialogpartner in ein Bewegungsabenteuer mit seinem Partner ein. Der Eintritt in die Bewegungsbeziehung ist durch die Akzeptation der Gegenwart und damit durch das Gewahren des gemeinsamen Lebensvorganges bestimmt. Hieraus kann sich eine gegenseitige (!) Umfassungserfahrung anschließen. Ihre Dauer bzw. Intensität entscheidet über die dialogische Bewegungsbeziehungserfahrung (Ich-Du-Erfahrung).

Wie jede andere dialogische Beziehung ist auch diese „von der Seite des Es her durchbrochen. Aber dabei muß verstanden sein: sie ist selber dieser Durchbruch!“ (BLOCH 1977, 308). Das Dusagen, das Beginnen, wird von BUBER in seinen dialogphilosophischen Schriften unablässig und in vielfältiger Weise thematisiert. Innerhalb unterschiedlicher Lebenskontexte - etwa im Hinblick auf die Wissenschaft, das Denken, die Erziehung, die Politik, die Psychotherapie etc. - hat er mit ihnen auf diese elementare Möglichkeit aufmerksam gemacht. Auf den sportlichen Bewegungsdialog ist er nicht ausdrücklich eingegangen.

Exkurs:

In seinen den Chassidismus erschließenden und interpretierenden Arbeiten befaßt sich BUBER ebenfalls mit der Frage nach der menschlichen, dialogischen Verantwortung innerhalb konkreter Lebenszusammenhänge. Er berücksichtigt dabei jedoch ausdrücklich die religiöse Sinndimension bzw. Sinnsuche des Menschen. Es kann ihm mit seinen Schriften zum Chassidismus der Sache nach nicht in eigenständiger Weise um zwischenmenschlich-dialogische Begebnisse bestellt sein, wie es in seinen dialogphilosophischen Arbeiten der Fall ist. In seiner kurzen und prägnanten Schrift „Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre“, die BUBER 1948 erstmals veröffentlichen ließ, geht es ihm um den allgemeinen Hinweis darauf, daß der Chassidismus der „Betrachtungsweise, in der der Einzelne sich nur als Individuum ansieht, dem andere Individuen entgegenstehen“ (BUBER 1963 a, 728), zu widersprechen sucht, weil sie die menschliche Dialogik ignoriert. Der Lehre des Chassidismus entsprechend kommt es „einzig darauf an, bei sich zu beginnen“ (BUBER 1963 a, 729). „Der archimedische Punkt, von dem aus ich an meinem Orte die Welt bewegen kann“, heißt es im weiteren Verlauf der Ausführungen, „ist die Wandlung meiner selbst; setze ich anstatt seiner zwei archimedische Punkte, den hier in meiner Seele und den dort in der Seele meines mit mir in Konflikt stehenden Mitmenschen, dann

entschwindet mir alsbald der eine, auf den sich mir eine Sicht eröffnet hatte“ (729). Doch so sehr der Chassidismus BUBER zufolge die Wichtigkeit der Selbstbesinnung erkannt hat, so sehr warnt diese geistige Bewegung auch vor der Gefahr, die von einem übersteigerten Selbstverkehr ausgeht. Diese besteht darin, daß eine übertriebene Beschäftigung mit sich selbst das Ausgehen zur Welt verhindert. Daher heißt es nach chassidischer Lehre auch: „Bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden; von sich ausgehen, aber nicht auf sich abzielen; sich erfassen, aber sich nicht mit sich befassen“ (731). Im Chassidismus ist die Auffassung darüber zentral, daß die Beschäftigung mit sich und den eigenen Problemen einzig dazu dienen darf, von diesen absehen zu lernen (731f.).

In jeder dialogischen Beziehung gibt es einen persönlichen, akthaften Anteil im hier aufgezeigten Sinn. Diese Form des Beteiligtseins hat nach BUBER seine Gültigkeit sowohl in der dialogischen Begegnung bzw. Beziehung zu einem geeinzelten Du, einem Gegenüber, als auch zum ewigen Du, dem menschlichen Gegenüber schlechthin. Mit der hier versuchten dialogphilosophischen Untersuchung der Leibes- und Bewegungsbeziehung im Partnerkontaktsport geraten, wie gesagt, die zwischenmenschlichen Beziehungszusammenhänge mit einem Bewegungspartner als einem Es und als einem geeinzelten Du (entsprechend dem o.g. Doppelverhältnis jedes Menschen zum Seienden) ins Blickfeld der sportpädagogischen Betrachtung. Die konkreten Situationen des bewegungsdialogischen Zusammenseins zweier ‘Partnerkontaktsportler’ unterscheiden sich hinsichtlich der in ihnen vorkommenden dialogischen Beziehungsvorgänge von den außerhalb der Zwischenmenschlichkeit liegenden Beziehungsereignissen (etwa zu den Dingen oder zum ewigen Du). Sie sind der vornehmlichen, der eigentlichen menschlichen Beziehungswelt - dem Bereich des Mitmenschlichen - zuzuordnen, obwohl mit ihnen nicht das verbal gesprochene Wort zentral wird. Der Mensch mit dem Menschen ist der zentrale Gegenstand der Dialogik BUBERs.[192]

---

[192] Sie betrifft seiner philosophisch-anthropologischen Auffassung nach ausnahmslos jeden Menschen - und nicht nur den sich in einer religiösen Wirklichkeit Wissenden und sich darin Bewährenden. Hierzu BUBER (Wke I, 537): „Ich-Du findet seine höchste Verdichtung und Verklärung in der religiösen Wirklichkeit, in der das uneingeschränkt Seiende als die absolute Person zu meinem Partner wird; Ich-Es findet seine höchste Verdichtung und Verklärung in der philosophischen Erkenntnis, in der die Herausholung des Subjekts aus dem Ich des unmittelbar gelebten Zusam-

Die Bewegungswelt im Partnerkontaktsport erweist sich diesbezüglich in zweifacher Weise als besonders konkret / menschlich. Zum einen dadurch, daß sich im Partnerkontaktsport zwei Menschen einander zuwenden. Zum anderen dadurch, daß diese Zuwendung durch den permanenten gegenseitigen unmittelbaren Körperkontakt der beiden Partner bzw. Gegner gekennzeichnet ist. Sehr bedeutsam dabei ist, daß dieser Kontakt der Sache nach für die Dauer der Bewegungsbeziehung nicht (gänzlich) abreißen kann. Dieser Umstand der gegenseitigen leiblichen Anwesenheit im Partnerkontaktsport führt zum Interesse an seiner dialogphilosophischen Interpretation (im Sinne der anthropologischen Besinnung nach Buber). Partnerkontaktsport ist maßgeblich eine von der Dimension der menschlichen Leiblichkeit und der Bewegungssprache bestimmte zwischenmenschliche Dialogform.

Die mit diesen Überlegungen verbundene dialogphilosophische Vorstellung von einer im Partnerkontaktsport implizit stets gegebenen Möglichkeit zu einer leiblich bestimmten zwischenmenschlichen Dialogik resultiert aus der Annahme BUBERs, daß sich das Dusagen und das dialogische Gespräch, der Dialog im Sinne des Grundwortes Ich-Du, nicht allein auf dem Gebiet der Wortsprache begibt bzw. begeben kann. Für BUBER ist nicht allein das gesprochene (lautierte) Wort Wort bzw. Antwort. Auch die wortlautlosen Zeichen und Begebenheiten konkreter Situationen, in denen nicht verbal gesprochen wird, können den Menschen ansprechen, anreden als ein Du. Besonders in seinen Schriften zum dialogischen Prinzip geht es BUBER um den Aufweis von Beziehungsprozessen, in denen sich die menschliche Dialogik verleiblicht.

Im Zusammenhang mit den Überlegungen zu einer wortlautlosen bzw. maßgeblich leiblich bestimmten, bewegungsbezogenen Dialogik ist m.E. aus sportpädagogischer Sicht die Erinnerung an BUYTENDIJKs (1956) kritische und berechtigte Feststellung gegenüber den (damaligen) „Systeme(n) der Leibeserziehung“ legitim und angebracht. Durch die Überbetonung eines „bestimmten Typus von Natürlichkeit“ verkannten diese Ansätze seiner Ansicht nach „nicht nur die Vielgestaltigkeit des menschlichen Daseins, sondern ebensosehr, daß es für den Menschen keine nur-

---

menseins von Ich und Es und die Verwandlung des Es in das prinzipiell abgesonderte Objekt das strenge Denken des gedachten Seienden, ja des gedachten Seins stiftet“.

leibliche Natürlichkeit gibt, da alle Natur im Menschen erst menschlich ist durch den Geist“ (356).

Der „Geist in seiner menschlichen Kundgebung“ wiederum ist für BUBER „Antwort des Menschen an sein Du. Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer, Antwort an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du. Geist ist Wort“ (Wke I, 103 / DP, 41) in diesem weiten Sinne. BUBERs Denken über die Möglichkeiten des Menschen zum Dusagen und zum Dialog geht davon aus,

> daß sich zwar beispielsweise das „sprachliche Reden“ im menschlichen Gehirn „worten“ und „dann in seiner Kehle sich lauten mag“ (!). Doch sind diese Vorgänge „nur Brechungen des wahren Vorgangs“, denn „in Wahrheit nämlich steckt die Sprache nicht im Menschen, sondern der Mensch steht in der Sprache und redet aus ihr, so alles Wort, so aller Geist. Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest“ (ebd.).

Mit der Wirklichkeit des in der Sprache stehenden Menschen verhält es sich nach BUBER so, daß sich mit und in ihm „gewissermaßen die Kategorie der Möglichkeit verkörpert hat“ (Wke I, 646). Das menschliche (Da)Sein wird „unablässig von den Möglichkeiten umwittert“. Dieser Umstand ist seiner Ansicht nach der Grund dafür, daß der Mensch das einzige Lebewesen ist, daß nach der „Bestätigung“ seiner selbst verlangt bzw. bedürftig ist.[193] „In einer Werdezeit, die zumeist mit der Pubertät koinzidiert, ohne an sie gebunden zu sein“, wird nach BUBER einzig die „menschliche Person“ in für sie unausweichlicher Weise „der Seinskategorie der Möglichkeit inne“ (646).

> Das „Wirkliche“ ist für den Menschen „dauernd vom Möglichen umrandet“. Der von der „Fülle der Möglichkeiten“ überfluteten „schmale(n) Wirklichkeit“ der werdenden menschlichen Person kann nach BUBER alles, was ihr „erscheint und widerfährt, sich ins Motorische, in ein Tunkönnen und ein Tunwollen“, wandeln (646).

---

[193] „Der Mensch ist als Mensch ein Wagnis des Lebens, undeterminiert und ungefestigt; er bedarf der Bestätigung, und diese kann er naturgemäß nur als der einzelne Mensch empfangen, indem die andern und er selbst ihn in seinem Dieser-Mensch-Sein bestätigen. Immer wieder muß das Ja zu ihm gesprochen werden, vom Blick des Vertrauten und von der Regung des eigenen Herzens her, um ihn von der Bangigkeit des Preisgegebenseins zu befreien, die ein Vorgeschmack des Todes ist“ (Wke I, 646).

Vor diesem Hintergrund wird die hier versuchte dialogphilosophische Interpretation des partnerschaftlichen Bewegungsgeschehens im Partnerkontaktsport plausibel. Mit der Absicht, einen wirklichkeitsangemessenen, sinnstiftenden und wahrheitserhellenden Zusammenhang zwischen der Buberschen Dialogphilosophie und dem Bewegungsdialog im Partnerkontaktsport herzustellen (vergl. DREXEL 1996, 253), verbindet sich aus meiner Sicht im folgenden die Notwendigkeit, über die bereits gemachten Aussagen hinausgehend auf die prinzipiell mögliche Dialogik abseits der verbalen Sprache - hier auf die Bewegungsdialogik für den Bereich der Partnerkontaktsports - näher einzugehen.

4.1.3 Zur Buberschen Dialogik abseits der Sprache

Die hier vertretene Auffassung darüber, daß sich die Bubersche Dialogik als 'Instrumentarium' für eine sportpädagogische Interpretation des Bewegungsdialoges zwischen zwei im Bewegungsdialog miteinander stehenden Partnern oder Gegnern eignet, hängt mit der oben genannten menschlichen Möglichkeit des Beginnens zusammen. Aufgrund seiner „Beziehungskraft" vermag der Mensch „im Geist" zu leben (Wke I, 103 / DP, 41). Dies gilt auch für den Bewegungsdialog zwischen zwei Menschen. Denn der von BUBER vertretene Dialog ist, wie bereits ansatzweise dargelegt, nicht an die Wortsprache gebunden, sondern er kann sich auch als bewegungssprachlicher Dialog ereignen. Dusagen, das Du vernehmen und das (eventuelle) Begebnis eines sich daran anschließenden „echten Gesprächs" - gemeint ist hiermit der „unmittelbare, rückhaltlose Dialog" (BUBER 1953, 315), und besonders hierbei der zunehmend „schwerer und seltener werdende Dialog „zwischen Menschen verschiedener Art und Gesinnung" (315f.) - kann sich auch im sportlichen Bewegungsdialog zwischen Menschen einstellen.

> Denn alles, so BUBER, „was mir widerfährt, ist Anrede an mich. Als das, was mir widerfährt, ist das Weltgeschehen Anrede an mich. Nur indem ich es sterilisiere, es von Anrede entkeime, kann ich das, was mir widerfährt, als einen Teil des mich nicht meinenden Weltgeschehens fassen. Das zusammenhängende, sterilisierte System, in das sich all dies nur einzufügen braucht, ist das Titanenwerk der Menschheit" (Wke I, 183f. / DP, 154).

Wie bei jeder anderen Dialogform, so ist auch bezüglich des Bewegungsdialoges die aus der menschlichen Ganzheit hervorgehende dialogische Haltung der am jeweiligen Bewegungsdialog Beteiligten entscheidend.

Der Bewegungsdialog zwischen zwei miteinander sich bewegenden Partnerkontaktsportlern ist in der Regel bestimmt von ihrem Interesse, aus dem heraus sie sich in die Bewegungssituation mit dem Anderen begeben haben. Ihre jeweilige Einstellung bzw. Haltung zur gemeinsamen Bewegungssituation wiederum steht im Zusammenhang mit der Frage danach, was sich in der Folge ihrer (o.g.) Grundbewegungen zwischen ihnen eingestellt hat und einstellen wird. Mit der permanenten Veränderung der gemeinsamen Bewegungssituation, das heißt durch den äußerlich gesehen stets dynamischen Verlauf des Bewegungsdialoges, läßt sich auch die Einstellung der beiden Partner zueinander nur sehr schwer als dauerhaft unveränderbar (im übertragenen Sinne statisch), sondern, im Gegenteil, als zumindest potentiell stets veränderbar, begreifen.

Die Sprache, in der jeweils der Einzelne auf die ihm durch die Bewegungsbeziehung mit seinen Partner ‘zugereichten’ konkreten Situation antworten kann, ist eine elementare, keinesfalls jedoch eine primitive, Sprache. Hierzu BUBER:

> „Es gibt eine Sprache, in der wir antworten können; das ist die unserer Handlungen und Haltungen, unserer Reaktionen und Unterlassungen; in der Gesamtheit dieser Antworten ist das beschlossen, was wir im eigentlichen Sinn unsere Verantwortung nennen dürfen“ (1993 a, 170f.).

Alles was dem Menschen widerfährt, alles was ihm geschieht, ist für BUBER Sprache. Dabei steht der Mensch mit jedem Angesprochen-werden in der Zwiefalt der Grundworte. Entsprechend diesem universalen Sprachdenken BUBERs, welches deutlich erkennbar in jüdisch-biblischen Welt- und Menschenauffassungen wurzelt, vermag der Mensch als Person auf alles, was er „zu sehen, zu hören, zu spüren bekommt“, zu antworten und so sein Dasein zu verantworten. „Jede konkrete Stunde mit ihrem Welt- und Schicksalsgehalt, die der Person zugeteilt wird, ist dem Aufmerkenden Sprache“ (Wke I, 189 / DP, 161). Anrede geschieht demnach gerade auch in einer äußerst konkreten zwischenmenschlichen Situation, wie sie der Bewegungsdialog mit einem anderen Menschen darstellt.

Das o.g. Wagnis des Beginnes besteht im Hinblick auf den gemeinsamen Bewegungsdialog darin, diesen verantworten zu wollen. „Echte Verantwortung gibt es nur, wo es wirkliches Antworten gibt“ (Wke I, 189 / DP, 161). Antworten ist hier das ‘Reagieren’, das Tun und Unterlassen innerhalb einer dialogischen Beziehungsbereitschaft, durch die sich mal um mal das Stehen im Grundwort bzw. in der Hal-

tung Ich-Du verwirklichen kann. Diese Weise der Verantwortung ist nach BUBER nicht psychologisch verstehbar. Für ihn ist Psychologie die „Erforschung der Seele in einer gesetzten Abgezogenheit von Welt“ (1993, 142). Gegen ein psychologisches Verständnis des menschlichen Antwortens, das derartige Vorgänge im Sinne einer „Verseelung der Welt“ als im Menschen stattfindend betrachtet, bemerkt BUBER: Das „Wesentliche ist das Gegenüberstehen von Ich und Welt. Daß die Welt mir und ich ihr gegenüberstehe und daß zwischen uns das Wirkliche geschieht, dieses wesentliche Grundverhältnis, von dem unser Leben seinen Sinn bekommt, wird verletzt, wenn die Welt so weit in die Seele hineingezogen wird, daß ihre unpsychische Realität verwischt, daß dieses fundamentale Verhältnis des (zwiefältigen; Anm. L.G.) Ich zur Welt aufhört, ein Verhältnis von Ich zu Du werden zu können“ (1993, 134). Und eben zur Möglichkeit dieses Werdenkönnens sagt BUBER, seine dialogphilosophische Position erläuternd: „Die Wirklichkeit, in der sich der unverbildete Mensch vorfindet, ist die Wirklichkeit eines unmittelbaren Zusammenhangs von Ich und Welt, ein Zusammenhang, der aber kein Verschmolzensein, kein Vermischtsein bedeutet, sondern ein Zusammenhang der Relation“. Ich und Welt sind „deutlich voneinander getrennte Wesenheiten. Der Bogen der Beziehung erhebt sich gleichsam auf diesen zwei deutlichen einzelnen Pfeilern“ (135).

Mit einem Bewegungsdialog, der sich durch einen ‘beginnenden’, dusagenden Partner zur Gegenseitigkeit / zur dialogischen Bewegungsbeziehung öffnet bzw. steigert, wird kein Inhalt, kein Etwas, kein bestimmtes in der Zukunft liegendes Bewegungsziel verantwortet. Sondern in dieser wesen- bzw. personhaft gewordenen dialogischen Leibes- und Bewegungsbeziehung „reichen“ sich die Bewegungsdialogpartner immer wieder einander - von „menschlicher Person zu menschlicher Person“ - das „Himmelsbrot des Selbstseins“ (Wke I, 423).

Nach dem Buberschen Dialogdenken braucht das Bewegungsgeschehen im Partnerkontaktsport nicht als wortlos angesehen zu werden (vergl. DREXEL 1996, 252). „Das Wort, das gesprochen wird“, so der gleichnamige Titel einer kleinen philosophisch-anthropologischen Schrift (Wke I, 442-453), ist für BUBER „aktuelles Begebnis“ und als solches eine der „drei Seinsweisen der Sprache“ (442). Diese von BUBER gemeinte dritte Seinsweise sucht er auch mit den Ausdrücken „Gesprochenheit“ (442) bzw. „Gesprochenwerden“ (443) zu benennen. Im Gegensatz zu den beiden anderen „Seinsweisen der Sprache“, dem „präsente(n) Bestand“ und dem

„potentiale(n) Besitz“ (442), die jeweils ein „geschichtlich Erworbenes“ bedingen (443), ist mit dem „Wort, das gesprochen wird“ allein der „verwirklichungsfähige Wille von Menschen zur Kommunikation“ erforderlich. „Diese stiftet sich in einem Sich-einander-Zuwenden von Menschen“ (443).

Mit Hilfe der „wachsenden Fruchtbarkeit dieser Grundhaltung“ - der Grundhaltung gegenseitiger personhafter Zuwendung - werden „die Gebärde, die Lautgebärde“ und „das Wort“ gewonnen. Im Sinne eines „dialogischen Vorgangs“ haben diese Formen der „Gesprochenheit“ ihren „Ort“ im Zwischen (443).[194] Dieser dialogische Gesprächsvorgang kann nicht „durch die psychophysische Erfassung zweier individueller Einheiten in einem gegebenen Zeitablauf zulänglich“ erfaßt werden.

> „Das (dialogische, Anm. L.G.) Wort, das gesprochen wird, begibt sich vielmehr in der schwingenden Sphäre zwischen den Personen, der Sphäre, die ich das Zwischen nenne und die wir niemals in den beiden Teilnehmern aufgehen lassen können“, so BUBER (Wke I, 443f.).

Im Bewegungsdialog geht es um einen bewegungssprachliches - wortlautloses - Sich-bewegen zum Bewegungsziel (Essagen) bzw. um das Sich-bewegen zum und - gegebenenfalls - im Dialog (Dusagen). Zur Verdeutlichung kann im Sinne einer Analogie hierzu das verbale Sprachverhalten der Menschen untereinander angeführt werden. Einerseits ist das gegenseitige wortsprachige Sprechen-über das Sich-bewegen zum Ziel, das Essagen. Andererseits ist das Sprechen-zu das Sich-bewegen zum (im) Dialog, das Dusagen. Im Bewegungsdialog zwischen Partnern realisiert sich mit jeder Du-Erfahrung das von BUBER gemeinte Zwischen (wortlautlos) ganz und gar bewegungssprachlich. Das Wort, das gesprochen wird, ist dann ein Bewegungsdialog.

Vor dem Hintergrund der Buberschen Dialogphilosophie ist bezüglich des zwischenmenschlichen Bewegungsdialoges im Partnerkontaktsport ersichtlich, daß mit ihm prinzipiell die Möglichkeit zur Realisierung einer bewegungsbezogenen Ich-Du-

---

[194] Für BUBER gilt neben der geäußerten Gebärde und dem verbalen Dialog auch das Schweigen als eine dem Menschen mögliche Beziehungsform. Das Schweigen als ein dialogisches Gespräch ist das „mitteilende Schweigen“ (Wke I, 175 / DP 141). In diesem Schweigen ist kein gesprochenes Wort, es äußert sich mit ihm keine „Gebärde, eine körperliche Haltung des einen zum andern“. „Sprache“ begibt sich hier „aller Sinnenfälligkeit“ und „bleibt Sprache“ (Wke I, 175 / DP 142). Dort, „wo Rückhaltlosigkeit zwischen Menschen, sei es auch wortlose, gewaltet hat“ ist nach BUBER „das dialogischen Wort sakramental geschehen“ (Wke I, 176 / DP 143).

Beziehung, das bedeutet die Eventualität zur Dialogisierung des Bewegungsdialoges im Sinne einer Bewegungsdialogik, besteht. Der Bewegungsdialog ist in diesem Zusammenhang meines Erachtens als ein im weiten Sinne kulturelles Bewegungsgeschehen aufzufassen. Innerhalb dieser kulturellen Begebnisse ist aus dialogphilosophischer Sicht das Miteinander - und in den das Agonale einbeziehenden Bewegungsformen auch das Gegeneinander - von Mensch und Mensch zentral.

Dieses Verständnis läuft zum Teil mit dem von WATZLAWICK u.a. (1990) formulierten ersten pragmatischen Axioms über die menschliche Kommunikation zusammen. Das von den Autoren aufgestellte metakommunikative Axiom lautet: „Man kann nicht nicht kommunizieren“ (53).[195] Für den (sportlichen) Bewegungsdialog zwischen zwei Bewegungspartnern erscheint das Postulat insofern als zutreffend, weil es das wortlautlose Kommunizieren mit einschließt. Das menschliche Sich-Bewegen als eine grundständige Beziehungsform zur Welt ist gleichzeitig ein Bewegungsdialog zwischen Mensch und Mensch. Es findet ein ‘Gespräch’ zwischen ihnen statt, das auf dem allgemeinen menschlichen Bewegungsvermögen und dem menschlichen Bewegungsgefühl (Kinästhesie) beruht. Dabei ist davon auszugehen, daß dieser Bewegungsdialog stets auf zwei Ebenen gleichzeitig verläuft, auf einer sportlich-inhaltlichen und einer Beziehungsebene. Dabei wird der sportlich-inhaltliche (sachliche) Aspekt von der Beziehungsebene zwischen den Bewegungsdialogpartnern bestimmt.[196] Die Möglichkeit zu seiner Dialogisierung der Kommunikation im Sinne Bubers wird von den Autoren allerdings mit nur einer Äußerung sehr zaghaft vermutet (s. WATZLAWICK u.a. 1990, 85)

Weiterhin geht es darum, das hier zugrunde liegende Bewegungs(sprach)-verständnis auszuweisen. Die auf BUBER beruhenden dialoganthropologischen Grundlagen implizieren ein Bewegungs(sprach)verständnis wie es auch von HILDENBRANDT (1976) vertreten wird, insofern dieser ebenfalls Sprache als Bewegung und, umgekehrt (!), Bewegung als Sprache erachtet (168-171). „Bewegungen - und zwar einzelne Bewegungselemente als auch ganze Bewegungskomplexe

---

[195] Es ist hier nicht die Absicht, auf die psychologisch-pädagogische Problematik dieses Postulats näher einzugehen Siehe hierzu GIRGENSOHN-MARCHAND (1994).

[196] WATZLAWICK u.a. (1990, 53-56)

werden [...] zu bedeutungstragenden Einheiten und bilden die materielle Seite eines spezifischen Zeichensystems innerhalb der menschlichen Kommunikation“ (169).

Unbedingt zu bemerken ist, daß die menschliche Bewegung hier von mir in einem sehr weiten Sinne verstanden wird. Sie wird weder allein biomechanisch bzw. sportmotorisch noch ausschließlich als menschliches Ausdrucksverhalten aufgefaßt. Bewegungseinheiten müssen nach dialog(philosoph)ischer Bewegungsauffassung auch als menschliches Beziehungs- bzw. Antwortverhalten registriert werden. Im Partnerkontaktsport sind die einzelnen Bewegungsvollzüge stets gleichzeitig sowohl für den inhaltlichen als auch für den beziehungsmäßigen Aspekt des Bewegungsdialoges bedeutungstragend.

Die sachlich-inhaltliche Seite der bedeutungstragenden Bewegungseinheiten betrifft den äußeren, den sportmotorischen Bewegungsverlauf, das heißt das sportmotorische / biomechanisch-physiologische Bewegungsprodukt des gemeinsamen Bewegungsdialoges. Das jeweilige Wissen über ihr gemeinsames Bewegungsergebnis erwerben die Übenden durch die ‘objektiv-phänomenal’ vernehmbaren „bedeutungstragenden“ Bewegungseinheiten. Die Frage nach dem inhaltlichen Verlauf des Bewegungsdialoges kann folglich auch aus der rekonstruierenden Zuschauerperspektive (FRANKE 1996, 80) gestellt werden. Denn die sportlich-inhaltlichen Bedeutungen der gemeinsam vollzogenen Bewegungen betreffen den (wissenschaftlich) ‘objektiven’ Verlauf des Bewegungsgeschehens. Sowohl der Akteur als auch der Beobachter / Wissenschaftler / Lehrer etc. können den Bewegungsdialog vergegenständlichen.

Angesichts des Beziehungsaspektes zwischen den Dialogpartnern beziehen sich die bedeutungstragenden Bewegungseinheiten auf das subjektive Erleben und die Psyche (das Seelenleben) der beiden am Bewegungsdialog beteiligten Sportler. Dabei ist zunächst nicht an die Bubersche Dialogik zu denken. Es rückt hier zunächst die (implizite) „Akteurs-Perspektive“ (FRANKE 1996, 80) in den Mittelpunkt. Die gegenseitige leibliche Anwesenheit der beiden Partner als Ausgangspunkt für ihre Leibes- und Bewegungsbeziehung ist in einem ersten Schritt im weiten Sinne anthropologisch zu verstehen. Gegenseitig treten die beiden Sportler durch ihr jeweiliges Sich-bewegen dem Anderen in Erscheinung. Zu bedenken ist hier die bestehende „Differenz zwischen dem, was ein Mensch innen (als Person) ist“ und dem, was man

gemeinhin seine „Erscheinung“ (BÖHME 1995, 192) nennt, mit anderen Worten: Die „Differenz zwischen Sein und Erscheinung des Menschen“ (193).

Bezogen auf den Beziehungsaspekt im Bewegungsdialog ist die beiderseitige leibliche Anwesenheit - im phänomenalen Sinne des In-Erscheinung-tretens - für beide Akteure meiner Auffassung nach immer die Wirklichkeit einer Eswelt (!). „In der Erscheinung hat man eben nur mit der Erscheinung zu tun“ (BÖHME 1995, 192). Doch jede Erscheinung ist „die Erscheinung eines Menschen, gelesen als das In-Erscheinung-treten einer Person“ und, BÖHME zufolge, „nicht Phänomen“ im althergebrachten Sinn (1995, 194). In phänomenologischer Absicht kommt es für BÖHME daher darauf an, die konkrete „Erscheinung eines Menschen“ (194), die „spürbare Anwesenheit eines Menschen“ als „Atmosphäre“ zu bezeichnen und zu verstehen (195) und für eine „Phänomenologie der menschlichen Erscheinung“ (196) eine „genetische“ Zugangsweise aufzusuchen.[197] Dies würde seiner Ansicht nach zu einer phänomenologischen „Analyse der menschlichen Erscheinung als Lebensäußerung im Sinne subjektiven Aus-sich-Heraustretens“ führen können (200).

„Der genetische Zugang zu den Phänomenen“, so BÖHME, „scheint erneut dem Reich des Ausdrucks Gewicht zu verleihen. Aber es geht darin weder um das Ausdrucksverstehen, noch werden irgendwelche Hypothesen über den inneren Menschen, seine affektiven Zustände und Intentionen bemüht. Die Subjektivität des In-Erscheinung-tretens ist nicht an die Existenz eines Persönlichkeitskerns gebunden, wohl aber an Leiblichkeit“, gibt BÖHME zu verstehen. Wobei „neben dem Spüren“ seiner Auffassung nach „gleichermaßen ursprünglich das Sich-äußern als Lebensvollzug“ zur Leiblichkeit gehört. Das Sich-äußern ist für BÖHME „im weiteren Sinne ontologisch“ als dem „Ekstatischsein der Dinge“ zugehörig zu denken (200).

> „Hier, wo es um die Erscheinung des Menschen geht, ist für die Subjektivität des Sich-äußerns rudimentäre, in der Regel nicht entfaltete Reflexion entscheidend. Indem ich mich äußere, schaffe ich jeweils meine persönliche Anwesenheit, fülle den Raum in gewisser Weise, tangiere oder tingiere die Anwesenheit aller anderen. Nur indem ich aus mir herausgehe, mich in meine leibliche Anwesenheit auslege, bin ich auch betreffbar“ (BÖHME 1995, 200).

---

[197] Für BÖHME ergibt sich nach seinen Überlegungen die „Möglichkeit eines Studiums der Phänomene von den Bedingungen des Erscheinens her, d.h. einer genetischen Phänomenologie“ (1995, 200).

Es ist hier meiner Ansicht nach nicht notwendig, den weiteren, die Phänomenologie betreffenden Überlegungen BÖHMEs zu folgen. Für die Erörterung des beziehungsmäßigen Aspektes im Bewegungsdialog kann, mit BÖHME bis hierhin übereinstimmend, davon ausgegangen werden, daß mit dem Bewegungsdialog zwei Menschen - als Personen - im Sinne eines Lebensvollzuges zueinander in Erscheinung treten, sich selbst äußern, und somit einander beeinflussende Atmosphären stiften, wobei für dieserart Sich-äußern „rudimentäre, in der Regel nicht entfaltete Reflexion entscheidend“ ist. Aus dialogphilosophischer Sicht beinhaltet das gegenseitige In-Erscheinung-treten als Person im und durch einen Bewegungsdialog und den dadurch realisierten bedeutungstragenden Einheiten die prinzipielle Möglichkeit, daß sich der Bewegungsdialog dialogisieren kann.

Die von BÖHME getätigte Unterscheidung zwischen einem In-Erscheinung-treten als Erscheinung und einem In-Erscheinung-treten als Sein bzw. Person kann meiner Meinung nach mit der Schaffung einer monologischen und einer dialogischen Atmosphäre im Sinne der o.g. Grundbewegungen in Verbindung gebracht werden. Das In-Erscheinung-treten als Erscheinung entspricht dem Ergebnis, das sich aus dem Begebnis einer monologischen Grundbewegung ergibt. Stattdessen ist das In-Erscheinung-treten als Person als der Vollzug der dialogischen Grundbewegung / der Hinwendung anzusehen: Der einzelne Bewegungsdialogpartner legt sich selbst in seine leibliche Anwesenheit dem anderen gegenüber aus und schafft dadurch - über das Sich-bewegen (!) - personhafte Atmosphäre. Dieser Vorgang kann meines Erachtens als eine Art im Bewegen sich vollziehende ‘dusagende Selbst-Äußerung’ verstanden und bezeichnet werden. Dem Anderen wird im Sinne des o.g. Anfangens gewissermaßen das ‘Angebot’ der eigenen Person gemacht. Denn dessen Partner überläßt sich dem gemeinsamen Bewegungsdialog, er läßt sich ganz in die gemeinsame Bewegung ein. Diesem Bewegungsgeschehen zwischen den Partnern / Gegnern kann sich prinzipiell ein ‘echter’ Bewegungsdialog, ein dialogischer Bewegungsdialog zwischen ihnen, anschließen.

Die Frage, ob es zu einem ‘echten Bewegungsdialog’ im Sinne einer Bewegungsdialogik kommen kann, oder nicht, hängt, BUBERs Dialogideen entsprechend, mit der „eigentliche(n) Problematik im Bereich des Zwischenmenschlichen“ (Wke I, 273 / DP, 277) zusammen. BUBER meint damit das Problem der „Zwiefalt von Sein und Scheinen“, mit der sich einer „anthropologischen Betrachtung einer ihrer wichtigsten

Gegenstände“ eröffnet. Dieser „Zwiefalt“ besteht in der Unterscheidung „zwischen zwei Arten menschlichen Daseins“. Die eine menschliche Daseinsweise bezeichnet BUBER „als ein Leben vom Wesen aus“. Es ist ein Leben, das „bestimmt“ ist von dem, „was einer ist“. Die andere Daseinsweise ist „bestimmt von dem, wie einer erscheinen will“. Sie kann charakterisiert werden als „ein Leben vom Bilde aus“. BUBER geht allerdings davon aus, daß diese menschlichen Daseinsweisen in der Regel „vermischt“ auftreten. Es wird seiner Ansicht nach nur „wenige Menschen gegeben haben, die völlig unabhängig von dem Eindruck waren, den sie auf andere machten“.[198] Ebenso denkt BUBER über die Frage nach der Anzahl derer, die Zeit ihres Lebens in ausschließlicher Weise von dem Eindruck ihres Erscheinens geleitet gewesen sein mögen.[199] Es gilt - nach BUBER - zum einen, sich „damit zu begnügen, Menschen, bei denen in ihrem wesentlichen Verhalten das eine, und solche, bei denen das andre vorherrscht, zu unterscheiden“. Zum anderen geht es ihm darum, zu erkennen, daß sich dieser Unterschied „am stärksten“ auf dem Gebiet des „Zwischenmenschlichen, also im Umgang von Menschen miteinander geltend“ machen läßt (Wke I, 273 / DP, 277).

Letztlich ist unbedingt darauf hinzuweisen, daß BUBER auch um das „Reich des >>echten Scheins<<, in dem etwa ein Jüngling sein heldisches Vorbild nachahmt und mitten in seinem Gebaren das heroisch Faktische ihn ergreift“, weiß. Hier, wie auch in der von ihm ebenfalls bedachten Möglichkeit der „Darstellung eines Schicksals, die das authentische Schicksal herbei beschwört“ (Wke I, 274 / DP, 278), kann es sich nicht um die mehr oder weniger absichtsvolle Präsentation einer unauthentischen Scheinwirklichkeit handeln. Der selbstaufrufende Satz: „>>So laß mich scheinen, bis ich werde<<“, rührt für BUBER „genau“ an das „Geheimnis“ derartiger Situationen, in denen es „nirgends etwas Vorgebliches“ gibt, wie zum Beispiel in einem gelungenen (echten) Schauspiel. - „Nachahmung“ ist in solchen Begebnissen

---

[198] Ein solcher Mensch wäre BUBER zufolge als der „Grundtypus“ eines „Wesensmensch(en)“ verstehbar (Wke I, 273 / DP, 278).

[199] Es würde sich für BUBER in diesem Fall um das Beispiel für den „Grundtypus“ eines „Bildmenschen“ handeln (Wke I, 274 / DP, 279).

„echte Nachahmung und die Darstellung echte Darstellung, auch die Maske ist eine Maske und keine Vortäuschung“ (Wke I, 274 / DP, 278f.).[200]

Im Zuge einer voranschreitenden Explikation der hiermit bereits postulierten und besprochenen Bewegungsdialogik erscheint die weiterführende Übertragung der bisher getätigten dialogisch-anthropologischen Aussagen auf das Bewegungsverhalten der Bewegungsdialogpartner im Partnerkontaktsport angebracht, legitim und plausibel.

4.2 Leibesbeziehung und dialogische Souveränität im Partnerkontaktsport

Zu Beginn der nachstehenden Darlegungen über dialogische Souveränität in den sportlichen Leibesbeziehungen des Partnerkontaktsports ist zunächst festzulegen, was in diesem Zusammenhang unter der Verwendung des Ausdrucks Leibesbeziehung verstanden werden muß. In den bisherigen Ausführungen zum Bewegungsdialog und zur Bewegungsdialogik hat die zusammenfassende Bezeichnung ‘Leibes- und Bewegungsbeziehung’ genauso Verwendung gefunden wie die ‘isolierten’ Bezeichnungen Leibesbeziehung oder Bewegungsbeziehung. Auf diesem Wege ist die bestehende Möglichkeit einer bewegungssprachlichen Dialogik zwischen den Bewegungsdialogpartnern erkennbar geworden. Im weiteren Verlauf der Ausführungen ist der Leser gehalten, bei der Begriffsverwendung Leibesbeziehung zugleich eine sportliche Leibes- und Bewegungsbeziehung innerhalb einer Partnerkontaktsportart als gemeint zu denken. Im Genaueren benennt der Ausdruck Leibesbeziehung den Tatbestand des konkreten Zusammenseins zweier Menschen in Form ihrer bewegungsdialogischen Übungen innerhalb der Bewegungswelt(en) einer partnerkontaktsportlichen Aktivität.

Das entscheidende formale Merkmal der Leibesbeziehung - neben dem permanenten gegenseitigen Körperkontakt zwischen den Partnern - ist die mit ihr gegebene Sachlage, daß sie sich für die Beteiligten zu dem als ein handlungsentlastender „Möglichkeitsraum“ (vergl. LANDWEER 1996, 110-113) darstellt. Gegenüber der Ge-

---

[200] Dieser letztgenannte Hinweis ist besonders für diejenigen sportlichen Bewegungsdialogformen von Bedeutung, mit denen es im wesentlichen darum geht, darstellerisch zu wirken, so zum Beispiel bei tänzerischen Darbietungen.

staltung bzw. Bewältigung der meisten alltäglichen, kontextuell vielschichtigen Lebenssituationen eines jeden Einzelnen ist der „Möglichkeitsraum“ der von ihm eingegangenen Leibesbeziehung eine spezielle, deutlich komplexitätsreduzierte Bewegungs- und damit Lebenswelt.

Die ihm und seinem Partner gemeinsame sportliche Bewegungswelt reduziert sich in der als „Möglichkeitsraum“ aufgefaßten Leibesbeziehung auf das, was jeweils mit ‘nur’ einem Anderen unternommen, getan und unterlassen, wird. Außerdem ist das, was an gemeinsamen Bewegungsdialogen möglich ist, inhaltlich gesehen auf das entsprechende Bewegungsrepertoire der jeweiligen Sportart oder Bewegungsform begrenzt. Besonders herauszustellen ist hierbei die Konsequenz, die sich aus dem permanenten gegenseitigen Partnerkontakt ergibt: Jeder Bewegungsakt des einzelnen konstituiert sich erst durch eine gleichzeitige, unterschiedlich umfängliche und eher aktive oder eher passiv gehaltene Mitbewegung / Mitgestaltung des Bewegungsdialogpartners. Der Bewegungsdialog in einer Partnerkontaktsportart stellt somit - von außen gesehen - ein aufs Äußerste miteinander ‘verklebtes’ bzw. verschlungenes sportmotorisches Wechselspiel zwischen zwei Partnern dar. Das bewegungssprachliche Wechselspiel in der Leibesbeziehung kennzeichnet diese als handlungsentlastenden Möglichkeitsraum zur dialogischen, bewegungssprachlichen Begegnung zwischen den jeweiligen Partnern.

Im Möglichkeitsraum der Leibesbeziehung stehen die Bewegungspartner in besonderer Weise gleichzeitig in ihrer Leiblichkeitsproblematik und vor dem Auftrag dieser zu entgegnen. Zum einen tritt die Leiblichkeitsproblematik je nach der gewählten Partnerkontaktsportart von mal zu mal umfänglich unterschiedlich auf.[201] Zum anderen ist die Ausführung des Leiblichkeitsauftrages in weiten Teilen abhängig bzw. mitbestimmt vom Tun und Unterlassen des jeweiligen Partners, der sich letztlich stets in seiner unverwechselbaren Eigen- und Einzigartigkeit dem Anderen gegenüber ‘darzeigt’ und zum Partner ‘sprechend’ sich verhält. Die sich vollziehende Leibesbeziehung, die gegenseitige unmittelbare leibliche Anwesenheit im Bewe-

[201] Einsichtig ist zum Beispiel, daß sich die Leiblichkeitsproblematik nach Art und Umfang beim Ringen anders zeigt als etwa beim Rock ‘n’ Roll. Man denke dabei zum Beispiel an den Aspekt der Scham oder der Aggression. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang meines Erachtens auch die Frage, ob es sich jeweils um Übungs- oder Wettkampfgeschehnisse innerhalb der entsprechenden Partnerkontaktsportart handelt.

gungsdialog zwischen zwei Menschen, ist Sprache in einem weiten dialogphilosophischen Sinn, eine Form der menschlichen Beziehung. Hinzu kommt, daß der Partner, ebenfalls je nach Sportart in verschiedener Weise, wechseln kann und somit eine veränderte Einstellung dem neuen Partner (Gegner) gegenüber erforderlich wird.

Mit dem Abschnitt 3.6.2 ist deutlich herausgestellt, daß bereits diese tragenden Elemente einer jeden Partnerkontaktsportart den Charakter der Gegenseitigkeit aufweisen. Zu fragen ist nun, wie (!) in einer als Möglichkeitsraum verstandenen Leibesbeziehung geübt werden kann, um die Erfahrung eines dialogischen Bewegungsdialoges / einer dialogischen Leibesbeziehung zeitigen zu können.[202] In theoriebildender Absicht und im Sinne einer Bewegungsdialogik kann dieser Frage meines Erachtens ansatzweise mit dem Entwurf einer speziellen, d.h. allein die Partnerkontaktsportarten betreffenden, sportpädagogischen Bewegungslerntheorie entgegnet werden. Diese kann formelhaft als ‘Dialog lernen - Lernen im und durch Dialog’ umrissen werden.

4.2.1 Dialog lernen - Lernen im und durch Dialog

Im folgenden wird weiterhin versucht, eine spezifische dialogische Theorie für die Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport darzulegen. An dieser Stelle gilt es, den ihr zugrunde gelegten zentralen Begriff der dialogischen Souveränität kenntlich zu machen. Aufzuzeigen ist, was hier unter dialogischer Souveränität innerhalb einer Leibesbeziehung zu verstehen ist, wie sich diese Fähigkeit bzw. dieses Können gestaltet und wie dialogische Souveränität befördert werden kann. Zur ‘Durchmenschlichung’ der konkreten bewegungsdialogischen Aktivitäten im Partnerkontaktsport zeigt sich das, was mit diesem Terminus gemeint ist, als eine unabdingbaren Fähigkeit auf seiten der Dialogpartner.

---

[202] Im Gegensatz zu den relativ bekannten Textstellen aus dem ersten Teil von ‘Ich und Du’, in denen BUBER die Erfahrung als der Eswelt zugehörig kennzeichnet, ist die Verwendung des Ausdrucks Erfahrung hier als dialogische Erfahrung, zu verstehen. Unter anderem macht BUBERs Uneinheitlichkeit im Umgang mit dem Begriff der Erfahrung deutlich, wie sehr er hinsichtlich der gleichzeitig gegebenen „Berechtigung und Vergeblichkeit des dialogischen Denkens“ (BLOCH 1983) um die Angemessenheit seiner sprachlichen / begrifflichen Mitteilung gerungen und gelitten hat (s. auch BLOCH 1983 u. 1977).

Bei den nachstehenden Ausführungen zur dialogischen Souveränität handelt es sich nicht um den Versuch einer (empirisch-wissenschaftlichen) Rekonstruktion eines Entstehungsprozesses. Denn mit einer Untersuchung der Leibesbeziehung ist bezüglich der darin gegebenen Möglichkeit zur dialogischen Souveränität nicht ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung aufzudecken. Bestimmend für alle dialogischen Lebensvorgänge ist deren antistruktureller Impetus. In Bezugnahme auf diese Unstrukturiertheit des Zwischenmenschlichen und der Gemeinschaft im Werk BUBERs macht TURNER (1989) in seiner Auseinandersetzung mit dem von ihm sogenannten „Communitas-Konzept“ zu Recht darauf aufmerksam, daß, „im Gegensatz zum normengeleiteten, institutionalisierten, abstrakten Wesen der Sozialstruktur“, das spontane, unmittelbare und konkrete Dialogische nicht leicht zu bestimmen bzw. zu fassen ist (124). Aufgrund der großen anthropologischen Wichtigkeit des Gegenstandes ist es nach TURNER notgedrungen erforderlich, sich immer wieder mit Metaphern und Analogien zu behelfen, was seiner Ansicht nach keinesfalls als „Zufall oder Ausdruck mangelnder wissenschaftlicher Präzision“ angesehen werden kann (124). „Communitas hat eine existentielle Qualität; sie betrifft den ganzen Menschen, der in Beziehung zu anderen ganzen Menschen steht. Struktur andererseits hat eine kognitive Qualität; sie ist, wie Lévi-Strauss erkannt hat, im wesentlichen ein Klassifikationssystem, ein Denk- und Ordnungsmodell, mit dessen Hilfe man über Kultur und Natur nachsinnen und das öffentliche Leben regeln kann“ (124f.). Hingegen impliziert „Communitas“ den „Aspekt der Möglichkeit; sie trifft häufig im Konjunktiv auf“ (125). In diesem Sinne geht es hier um die Darlegung eines dialogphilosophischen Begründungszusammenhangs, aus dem heraus der Weg zur Förderung der Fähigkeit, in einer Leibesbeziehung dialogisch souverän sein zu können, verständlich wird.[203]

Zu betonen ist hierbei der Sachverhalt, daß die Fähigkeit zur dialogischen Souveränität innerhalb einer Leibesbeziehung auf gar keinen Fall als eine Voraussetzung anzusehen ist, die es im Vorwege zu erwerben gilt, um im Anschluß daran, überhaupt erst in der Lage sein zu können, im Partnerkontaktsport Du-Erfahrungen machen zu können. „Das Leibliche“ kann nicht allein als Signale gebendes bloßes Me-

---

[203] Die hier eingenommene theoretische Anschauungsweise ist die, die sich im Sinne einer Handlungsperspektive (versus Beobachterperspektive, s. VOGEL 1996, 486-488) aus der Buberschen anthropologischen Besinnung ergibt.

dium, als „Träger und Vermittler unserer auch wandelbaren Beziehungen zum anderen Menschen“ (GRUPE 1984, 49) aufgefaßt werden. Sondern das Leibliche ist aus meiner Sicht zugleich auch ein durch dialogische Souveränität beeinflußbares Können. Bewußt im Sinne eines Denkens im Widerspruch formuliert: Der Weg zur dialogischen Souveränität innerhalb einer Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport erweist sich gewissermaßen als sein Ziel, da dialogische Souveränität gleichzeitig als Voraussetzung einer leiblich bestimmten, bewegungssprachlichen Verwirklichung dialogischer Beziehungsvorgänge innerhalb einer Leibesbeziehung angesehen werden darf. Der „Zweck“ jedes dialogischen Beziehungsvorganges ist sein „eigenes Wesen“ (Wke I, 120 / DP, 65). Die dialogische Beziehung wird, wie gesagt, von der Seite des Es her durchbrochen (BLOCH 1977; 1983).

Auch die Vorstellung von einer dialogischen Souveränität im Bewegungsdialog mutet zunächst widersprüchlich an. Denn im Grunde scheint eine mit dem Bewegungsdialog hervorgerufene Beeinflussung oder Beschneidung durch den dazugehörigen Dialogpartner mit der Freiheit persönlicher (selbstbestimmter) Souveränität unvereinbar. Diese vordergründige Vermutung ist hilfreich für ein vertieftes Verständnis der getätigten Begriffswahl. Denn mit dem Attribut ‘dialogisch’ kommt zum Ausdruck, daß es sich mit der hier gemeinten dialogischen Souveränität nicht um die Bestimmung bzw. Durchsetzung von selbstbezogenen, eshaften Eigeninteressen handeln kann. Im Mittelpunkt einer Bewegungsdialogik steht nicht das (Bubersche) Eigenwesen, sondern die Person, so wie sie in den dialogphilosophischen Schriften BUBERs aufgefaßt und vom Menschen als Eigenwesen unterschieden wird. Die Person setzt sich vom Eigenwesen in der Weise ab, als daß sie im Sinne dialogischer Freiheit die Souveränität besitzt, sich nicht gegen Anderes und Andere abgrenzen zu brauchen. Die so verstandene dialogische Souveränität besteht demnach in der aktualen Fähigkeit, sich selbst rückhaltlos in die Leibesbeziehung hineinbegeben, das oben besagte Beginnen wagen zu wollen. Denn es handelt derjenige dialogisch souverän und somit als Person im Sinne BUBERs, der sich nicht gegen andere abzusetzen braucht. Dialogische Souveränität ist somit Voraussetzung und Bestandteil jeder Bewegungsdialogik.

„Der Mensch kann nur anfangen; aber um dieses Anfangens willen, das ihm niemand abnimmt, ist er da“ (BUBER 1993 a, 231). Diese Aussage besitzt ebenso für die Leibesbeziehung Gültigkeit. Auch in der Leibesbeziehung kann dem oben bereits

deutlich herausgestellten Sachverhalt entsprochen werden: BUBER, für den alles, was dem einzelnen Menschen widerfährt, Wort ist, betrachtet den „Verlauf des menschlichen Daseins“ als „im Zeichen der Sprache“ stehend. Das, was einem Menschen widerfährt, was ihm geschickt wird“, empfindet und denkt BUBER als „Anrede“. Für die Leibesbeziehung gilt in gleicher Weise der Umstand, daß die durch sein „eigenes Tun und Lassen“ notwendige Antwort im „Zwiegespräch“ vom Menschen „stammelnd erfolgen“ kann, „wenn nur eine unbedingte Entscheidung [...] in ihr rückhaltlos zum Ausdruck kommt“ (BUBER 1993 a, 231). Sich solchermaßen entscheiden und dementsprechende ‘Taten’ folgen lassen zu können, resultiert aus einer dialogisch souveränen Haltung.

Die Entscheidung für oder gegen ein rückhaltloses Sich-einlassen in die Leibesbeziehung kann aus dialogphilosophischer Sicht nicht in der Weise moralisch-appellativer Beeinflussung von seiten des Partners oder von seiten eines Dritten (bspw. durch einen Sportlehrer) erzwungen bzw. gesteuert werden. Ein solches Vorgehen liefe der Buberschen Dialogik zuwider. Sittlich-moralische Nötigung führt ein dialogphilosophisch orientiertes Vorgehen ad absurdum, weil Zwang - das heißt eine moralische Bevormundung im Sinne des Vorschreibens konkreter Handlungsweisen in bezug auf eine konkrete zwischenmenschliche Begebenheit - jeder rückhaltlosen Bejahung bzw. jeder Annahme und Bestätigung eines Menschen in seinem So- und Anderssein entgegensteht. Es kann in jedem Fall davon ausgegangen werden, daß bestimmte Kausalitäten dafür existieren, warum jemand innerhalb einer Leibesbeziehung das besagte Anfangen nicht unternimmt. Den betreffenden Dialogpartner daraufhin zu analysieren, ihn zu entlarven und die Ursache für sein Tun und Unterlassen durchschauen zu wollen, fällt nicht in den vornehmlichen Bereich des dialogisch denkend Handelnden. Denn auf diesem Wege kann keine dialogische Beziehung gewonnen werden. Der ‘Dialogiker’ ist überzeugt davon, daß das Bestreben zur Durchschauung bzw. Entlarvung, dort wo sie vorherrscht (!), auf der ‘Objektseite’ (auf der Seite des Zuanalysierenden bzw. Analysierten) ebenso die Tendenz zur Durchschauung / Entlarvung weckt und daß somit der Samen existentiellen Mißtrauens gesät wird. Existentielles Mißtrauen wiederum vermindert die Möglichkeit zum Dialog auf das äußerste (s. hierzu bspw. BUBER 1953, 313-326).

Es besteht nun die grundsätzliche Idee, das Sich-bewegenlernen im und durch den Bewegungsdialog im Partnerkontaktsport einerseits mit dem Dialoglernen in und

durch die mit diesem Bewegungsdialog gegebenen Leibesbeziehung andererseits aus dialogphilosophischer Perspektive theoretisch zusammenschließen zu wollen. Daraus resultiert das, was im folgenden mit einem Wortspiel als ‘Einander-Theorie’ bezeichnet werden kann. Grundlegend für die Ausführungen zu dieser Einander-Theorie ist eine wesentliche Eigenart des Partnerkontaktsports und vergleichbarer Bewegungsformen. Aus sportpädagogischer Sicht ist für diesen Bereich hervorzuheben, daß sich in ihm der sachbezogene Bewegungsdialog und die Leibesbeziehung als Möglichkeitsraum, bedingt durch die konstitutiven Elemente dieser Bewegungswelten, ohne Umschweife ergeben. Und um zur Entwicklung einer Einander-Theorie zu gelangen, drängt sich auf der anderen Seite die Dialogphilosophie als Theorie- bzw. Interpretationsgrundlage geradezu auf. Aufgrund der Konstitution des Partnerkontaktsports stellt ihre Heranziehung gewissermaßen eine sehr naheliegende ‘Theorieanwendung’ dar.

In der Leibesbeziehung verbindet sich der Leiblichkeitsauftrag mit der Frage nach der dialogischen Souveränität. Allgemein zeichnet sich sportliches Sich-bewegen dadurch aus, daß der einzelne Mensch auf diesem ‘Betätigungsfeld’ in besonders intensiver und vielschichtiger Weise auf seine Leiblichkeitsproblematik gestoßen wird. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich die Vorstellung von der Notwendigkeit, die Leiblichkeit als Auftrag wahrzunehmen und zu leben. Mit dem Leiblichkeitsauftrag verbindet sich zwangsläufig, doch von Person zu Person je unterschiedlich, die Erfahrung und die Auseinandersetzung mit dem Anderen der Vernunft. Als außergewöhnlicher anthropologischer Sachverhalt ist deutlich erkennbar, daß sich im Betreiben einer Partnerkontaktsportart der je individuelle Leiblichkeitsauftrag fortdauernd in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Leiblichkeitsproblematik des jeweiligen Bewegungspartners befindet. Hinsichtlich der Frage nach dialogischer Souveränität muß eine doppelte spürbewußte Grundhaltung als sehr entscheidend angesehen werden: Das Spürbewußtsein gegenüber der eigenen momentanen leiblichen Verfaßtheit zum einen, und die Aufmerksamkeit gegenüber den momentanen Befindlichkeiten bzw. leiblich bestimmten Gemütszuständen auf seiten des Partners zum anderen. Der Möglichkeitsraum Leibesbeziehung wird von der Frage nach Spür(un)bewußtsein im wesentlichen Maße beeinflußt. Daß die Frage nach dem Umgang mit der eigenen Leiblichkeit die Frage nach der Leiblichkeit desjenigen berührt, der von ihr durch das Sich-bewegen im Bewegungsdialog betroffen ist, ist

für den Bereich des Partnerkontaktsports ganz offenkundig. Und dieser Zusammenhang beruht auf Gegenseitigkeit. Dementsprechend wird dieser Zusammenhang aus einem sportpädagogischen Interesse heraus thematisiert.

Im Sinne einer Zuordnung läßt sich über den Zusammenhang zwischen dem Leiblichkeitsauftrag einerseits und der dialogischen Souveränität im Partnerkontaktsport andererseits folgendes feststellen: Das Sich-bewegenlernen innerhalb der Bewegungswelt einer Partnerkontaktsportart ist überwiegend bestimmt von der Frage, wie auf seiten des Übenden dem persönlichen Leiblichkeitsauftrag entsprochen wird. Spürbewußtsein für sich und den Bewegungsdialogpartner ist in umfassender Weise sinnenfällig. Die Fähigkeit, spürbewußt zu sein, beruht auf dem Vermögen zu einem leiblich-sinnlichen Erkennen in Ruhe und Bewegung. Hingegen steht das Dialoglernen innerhalb der Leibesbeziehung enger im Verhältnis mit dem, was hier als dialogische Souveränität benannt wird. Diese wiederum muß in erster Linie dem „existenzverbindlich(en)“ menschlichen Geist (BUBER 1963 a, 936) zugeordnet werden, der auf die Beförderung des Menschlichem im Menschen ausgerichtet ist (vergl. BUBER 1963 a, 935-940).

In bezug auf den jeweiligen Dialogpartner existieren mit der Leibesbeziehung somit zugleich zwei Möglichkeiten zur leiblich bestimmten Begegnung mit dem Anderen der Vernunft.

Einerseits in demjenigen Tun und Unterlassen, das die Anforderung betrifft, der eigenen Leiblichkeitsproblematik zu entgegnen und eben diese Notwendigkeit auch auf seiten des Dialogpartners als gegeben zu entdecken und im Sinne leibhaftiger Vernunft zu berücksichtigen. Hier geraten die Bewegungsdialogpartner gegenseitig als diejenigen in den ‘Blick’, die vor einer gleichen Aufgabe stehen. Der Andere erscheint in diesem Zusammenhang als der Gleiche und kann eben so erlebt und begriffen werden. Denn bezogen auf die anthropologische Dimension der Leiblichkeit haben beide im übergeordneten, existentiellen Sinn mit dem gleichen Problem bzw. den gleichen anthropologischen Problemstrukturen zu tun wie jeder andere. - Der Andere ist der Gleiche.

Im Gegensatz zu dieser anthropologischen, intersubjektiven ‘Parallele’ birgt die Leibesbeziehung andererseits die Möglichkeit zur Bewegungsdialogik durch dialogische Souveränität. Die Konfrontation mit dem Anderen der Vernunft bezieht sich

hier nicht mehr auf die eigenleiblichen Erfahrungen bezüglich der anthropologischen Dimensionen des Raumes und der Zeit, wie sie in gleicher Weise auch vom jeweiligen Partner gespürt und gedacht werden können. Sondern hier bezieht sich die Rede vom Anderen der Vernunft auf die dialogischen Beziehungserfahrungen im Sinne der unstrukturierten und unstrukturierbaren Buberschen Du-Erfahrung.

Das heißt: Realisierte Bewegungsdialogik in der Leibesbeziehung ist dadurch bestimmt, daß ein Anderer einem Anderen nicht allein als ein Gleicher begegnet, sondern, zugleich und unaufhebbar (!), als ein einzigartig Anderer - als ein Du. Nicht gegenseitiges Begreifen im Grundwort Ich-Es steht hier im Mittelpunkt, sondern ein voneinander Ergriffensein im wörtlichen und übertragenen Sinne, die bewegungssprachlich bestimmte Umfassungserfahrung aus dem Grundwort Ich-Du.

Aus dieser theoretischen Zweiteilung der Leibesbeziehung in den Aspekt des Leiblichkeitsauftrages zum einen und den Aspekt der Bewegungsdialogik zum anderen ergeben für das Bewegenlernen in einer Leibesbeziehung folgende Aussagen:

Erstens befördert der Auftrag, Leib zu sein, das unlösbare Leib-Seele-Problem zutage. Es erscheint aus sportpädagogischer Sicht sowohl aufgrund der spezifischen konstitutiven Anlage des Partnerkontaktsports als auch im Hinblick auf den personalistischen Standpunkt, der mit der Buberschen Dialogik impliziert ist, nicht vielversprechend, um der systematischen Geschlossenheit theoriebildender Bemühungen willen vor der Widersprüchlichkeit des Leib-Seele-Problems ausflüchtig zu werden. Stattdessen kann mit einem dialogphilosophischen Verständnisbemühen um die Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport das Standhalten gegenüber der in philosophisch-anthropologischer Betrachtung aufgezeigten Widersprüchlichkeit der menschlichen Leiblichkeit (Kap. 3.6) zentral werden.

Zweitens stehen wir des weiteren mit der Bewegungsdialogik vor der „Widersprüchlichkeit des Lebens zwischen Mensch und Mensch“ (Wke I, 422 / 1978, 33), vor der Dualität der Grundworte. Der Leiblichkeitsauftrag betrifft die Eswelt. Die dialogische Souveränität zielt auf die Duwelt. Dieser aus dialogphilosophischer Sicht theoretisch unauflösbare Zusammenhang sowohl für das zwischenmenschliche Dialoglernen als auch das Bewegenlernen im und durch den Bewegungsdialog macht die hier gemeinte Bewegungsdialogik im wesentlichen aus.

> „Die (als weltanschaulich ungebunden anzusehende; Anm. L.G.) >>religiöse<< Situation des Menschen, sein Dasein in der Präsenz, ist durch ihre wesenhafte und unauflösbare Antinomik gekennzeichnet. Daß diese Antinomik unauflösbar ist, macht ihr Wesen aus. [...] Wer eine Synthese zu denken sucht,“, so BUBER, „zerstört den Sinn der Situation. Wer die Antinomik zu relativieren strebt, hebt den Sinn der Situation auf. Wer irgendwie anders als mit dem Leben den Widerstreit der Antinomik austragen will, vergeht sich gegen den Sinn der Situation. Der Sinn der Situation ist, daß sie in all ihrer Antinomik gelebt und nur gelebt und immer wieder neu, unvorhersehbar, unvordenkbar, unvorschreibbar gelebt wird“ (Wke I, 142f. / DP, 97).

In doppelter Hinsicht erweist sich vor diesem Hintergrund die als Möglichkeitsraum begriffene Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport als eine Bewegungswelt zweier Dialogpartner, die es gemeinsam im Konkreten wagen können, dem Widerspruchscharakter ihres Daseins entgegenzutreten, bezüglich der ihnen gemeinsamen Leiblichkeitsthematik und bezüglich ihres gemeinsamen situationsbedingten Doppelverhältnisses zum Sein. Hier kann der Sinn der (gemeinsamen) Situation in besonderer Weise gelebt werden. Gemeint ist damit, das Menschsein als - Eigenwesen und als Person - durch gemeinsames Sich-bewegen unmittelbar zu teilen und mitzuteilen.

Für BUBER, der das Dasein des Menschen durch die Betrachtung seines Sprachvermögens zu durchdringen sucht, ist es

> „von höchster Wichtigkeit“, daß jeder Dialog auch „einen Gehalt habe, nur daß dieser Gehalt um so wichtiger ist, je konkreter, je konkretisierender er ist, je mehr er dem Einmaligen, dem sich Ereignenden, dem Gestalthaften gerecht wird und auch das Geistige ihm einzuverleiben vermag, nicht metaphorisch, sondern realiter, weil der Geist den Leib sucht“ (1963 b, 595f.).

In der konkreten, von den Partnern zu gestaltenden Leibesbeziehung ereignet sich Bewegenlernen und menschliche Dialogik. Hier verbindet sich die leiblich-sinnliche Sprechweise im menschlichen Bewegungsdialog mit unterschiedlichen, äußerst konkreten bewegungssprachlichen Gestaltungsweisen des zwischenmenschlichen Dialoges.

> „Eines Menschen innewerden heißt [...] seine Ganzheit als vom Geist bestimmte Person wahrnehmen, die all seiner Äußerung, Handlung und Haltung das erfaßbare Zeichen der Einzigkeit aufprägt“ (BUBER Wke I, 278 / DP, 284).

Dieses Innewerden ist prinzipiell möglich, wenn und solange der Einzelne zu seinem Gegenüber „elementar in Beziehung tritt“, das heißt, wenn und solange dieser ihm „Gegenwart wird“ (Wke I, 278 / DP, 284).[204]

4.2.2 Dialogische Souveränität im Miteinander einer Leibesbeziehung

Eine Leibesbeziehung, in der es im wesentlichen darauf ankommt, sich mit dem Partner nicht in einem gegenläufigen, sondern in einem ‘mitläufigen’ Sinne gemeinsam zu bewegen, läßt sich hinsichtlich der Art der darin herrschenden Gegenseitigkeit als ein Miteinander typisieren. Im Miteinander steht das partnerschaftliche Zusammenwirken im eigentlichen Interesse der zwei Übenden. Der sportpädagogisch-normative Aspekt, mit dem hieraufhin die folgenden Ausführungen unterzogen sind, ist der, daß mit der Vorstellung einer dialogischen Souveränität in diesem Miteinander die dialogphilosophische Überzeugung zum Ausdruck kommt, der Person bzw. dem Personwerden unbedingten Vorzug vor einem Leben als Eigenwesen geben zu müssen. Das Miteinander in der Leibesbeziehung ermöglicht die Übung zu dialogischer Souveränität.

Dieses pädagogische Ansinnen steht im Zusammenhang mit der Besonderheit der Partnerkontaktsportarten, nämlich ihrer Eigenheit, daß in ihnen der permanente gegenseitige Kontakt das grundlegende inhaltlich-strukturelle Merkmal im Übungsprozeß ist. In einen Sportunterricht auf dem Feld des Partnerkontaktsports, der diesem Umstand Rechnung trägt, ergibt sich ein gangbarer Weg zur dialogischen Erziehung und Selbsterziehung des Menschen. In der Folge können einseitige, übertrieben technomotorisch ausgerichtete, den menschlichen Körper und das menschliche Sichbewegen instrumentalisierende Ausbildungs- und Disziplinierungsabsichten in Schulsport- und Vereinstrainingsstunden ebenso entfallen wie die Ansetzung überzogener pädagogischer Ansprüche, beispielsweise zu guten Charaktereigenschaften erziehen (überkommene Theorie der Leibeserziehung) oder hochgesteckte, einseitig

---

[204] BUBER gibt gegenüber diesem Vorgang, den er als „personale Vergegenwärtigung“ (BUBER Wke I, 278 / DP, 284) bezeichnet hat, die folgende zeitkritische Auffassung zu erkennen: „Dem Wahrnehmen des Mitmenschen als einer - wenn auch zumeist recht mangelhaft entfalteten - Ganzheit, Einheit und Einzigkeit, widerstrebt in unserer Zeit fast alles, was man als das spezifisch Moderne zu verstehen pflegt“ (BUBER Wke I, 279 / DP, 284f.).

rational-argumentativ begründete, soziale Lernziele erreichen zu wollen (Curriculumtheorie, Soziales Lernen).

In seiner Wahrnehmung vollzieht der „ichsüchtige Mensch“, der Mensch als Eigenwesen, die monologische Grundbewegung der Rückbiegung. Dadurch ‘flüchtet’ er vor dem ihn anfahrenden Sinn der konkreten Situation, in die er mit seinem Dialogpartner gestellt ist. Die dialogische Sphäre des Zwischenmenschlichen kann nicht erstehen. „Statt irgend etwas, eine Wahrnehmung, eine Zuneigung, unmittelbar zu leben“, vollführt der in diesem Moment ich-es-haft Orientierte mit der Rückbiegung die Reflexion auf sein „wahrnehmendes oder zugeneigtes Ich“. Für BUBER ist damit die „Wahrheit des Vorgangs“ verfehlt“ (Wke I, 157 / DP, 117).[205]

Daß dieserart der „zurückgebogene Geist“ seinem „Beziehungssinn absagt“ (Wke I, 141 / DP, 94), begibt sich meiner Einsicht nach auch innerhalb jeder Leibesbeziehung mal um mal und ist - wie oben deutlich gemacht - sportpädagogisch nicht bedenklich oder problematisch. Es handelt sich um die Konsequenz aus dem prinzipiellen menschlichen Doppelverhältnis zum Sein, das ein andauerndes dialogisches Miteinander - in der Duwelt - unmöglich macht. Bei der Verknüpfung von Bewegenlernen einerseits und Dialoglernen andererseits kommt es nun darauf an, den Unterricht bzw. den Übungsprozeß so zu gestalten, daß den Bewegungsdialogpartnern in der Leibesbeziehung das (o.g.) Beginnen nicht als ein unnötiges oder gar absurdes Unterfangen erscheint. In diesem Zusammenhang können allerdings aus plausiblen Gründen keine pädagogischen Normen diktiert werden, um mit ihnen die dialogische Ausrichtung auf den Partner abzufordern. Ein solches pädagogisches Vorgehen auf seiten eines Lehrers und Trainers hieße nach BUBER, daß dieser als „>>der Mensch des Machtwillens<<“, als „Abgesandte(r) der Geschichte“ dem anderen Menschen einfach überlieferte Wertvorstellungen entgegenwirft (Wke I, 798 / 1986, 30).[206]

---

[205] Nach BUBER ist ‘auf der anderen Seite’ der „gottsüchtige Mensch“ der, der auf seinem ausdrücklich religiösen Weg die dialogische Wahrheit (das Zwischen) verwirkt. Er „reflektiert“ - in umgekehrter Richtung - anstelle die „Gabe sich auswirken zu lassen, auf das Gebende, und verfehlt beides“. Immer wieder stellt er ein „Gottes-Es in die Dinglichkeit ein“ (Wke I, 157 / DP, 117).

[206] Siehe hierzu auch BUBERs Frankfurter Lehrhausrede (April 1934) über den Zusammenhang von der Lehre und der Tat (1993 a, 649-656).

Im Hinblick auf eine mögliche Bewegungsdialogik und im besonderen bezüglich der soeben genannten Problematik bietet jede partnerkontaktsportliche Übung ihrer Sache nach zwei Ansatzpunkte, die in sportlichen Bewegungswelten ohne permanenten gegenseitigen Körperkontakt in der Weise nicht vorhanden sind. Der erste Ansatzpunkt zur Förderung dialogischer Souveränität ist mit der besonderen Bewegungslern- bzw. -übungssituation innerhalb einer jeden Partnerkontaktsportart gegeben: Jede Bewegungslern- oder -übungssituation ist ein konkretes Miteinander und dieses Miteinander ist permanent und gegenseitig. In diesem leiblichen Miteinander gelingt das besagte Anfangen in realphantastischer Hinwendung gemäß der Buberschen Dialogik von mal zu mal, weil sich der eine dem anderen nicht vollends entziehen kann. Dies ist der erste und entscheidende Schritt zu einem dialogisch-souveränen Beziehungsverhalten.

Vorauszusetzen ist allerdings, daß es sich dabei tatsächlich um eine Bewegungslernsituation handelt. Diese ist der Sache nach dadurch gekennzeichnet, daß die beiden Übenden wirklich (neu) lernen oder üben wollen. Die Partner stehen in einem echten Interesse an einer gelingenden, beiden zuträglichen Leibesbeziehung. In der Regel erwächst eine solche Übungssituation und Lernbereitschaft in unkomplizierter und direkter Art und Weise bereits allein dadurch, daß die Partner in der gemeinsamen Bewegungssituation stets so aufeinander bezogen sind, daß sie sich einander brauchen und sich nicht aus dem Weg gehen können. Für gewöhnlich ist auf seiten des Partnerkontaktsportlers in bezug auf dessen Bewegenlernen ein - bereits durch seine ersten Bewegungsdialogversuche vermitteltes - Erfahrungswissen vorhanden: Durch ein im doppelten Sinne zu verstehendes Begreifen gelangt er schnell dahin zu ‘wissen’, daß das eigene Sich-bewegen, daß die persönliche Übung bestimmter Bewegungsformen, Techniken u.ä., nur dann gelingen kann, wenn der Andere jeweils mitmacht, das heißt, wenn die jeweiligen ‘Anteile’ an dem gemeinsamen Bewegungsvorgang in genügender Weise miteinander harmonisiert haben.

Die Übenden einer Partnerkontaktsportart stehen bezüglich ihrer Bewegungslernprozesse somit in einem gegenseitigen sport- bzw. technomotorischen Abhängigkeitsverhältnis. - Im Zweifelsfalle ist dem unwissenden Schüler dieser Sachverhalt durch den Unterrichten bewußt zu machen -. Mit ihrer Leibesbeziehung zueinander bewegen sich die Dialogpartner gemeinsam auf ein in Kooperation zu erreichendes ‘Bewegungsprodukt’ hin. Es muß hervorgehoben werden, daß beide stets ein ihnen

gemeinsames Bewegungsergebnis schaffen. Unter pädagogischer Anleitung kann über diesen Tatbestand in der Regel schnell Klarheit gewonnen werden, da jedwedes Agieren im Partnerkontaktsport, salopp formuliert, der Sache nach nicht im luftleeren Raum verpuffen kann, eine Rückmeldung bezüglich des eigenen Tuns gewissermaßen garantiert ist. Bei gegebenenfalls vorhandener unzureichender Kenntnis dieser Sachlage kommt es, wie gesagt, aus sportpädagogischer Sicht unbedingt darauf an, diese Grundeinsicht auf verschiedenste Art und Weise deutlich werden zu lassen. Dabei geht es darum, konkrete Erfahrungen der gegenseitigen Abhängigkeit machen oder in Erinnerung rufen zu lassen. Mit jeder Übung ergibt sich die Notwendigkeit einer gegenseitigen Abstimmung zwischen den Partnern. Verdeutlichend hierfür ist beispielsweise die folgende grundsätzliche Erklärung zur Partnerakrobatik (LEIST /MÜLLER 1995, 57):

> „Die Schwerelinie, die der Mensch in sich spürt und an der sich der Gleichgewichtsinn orientiert, wird bei akrobatischen Gebilden oft nach außen verlagert. Die agierenden Personen müssen sich nach der *gemeinsamen* Schwerelinie ausrichten. Diese ist ein von den Handelnden wahrnehmbarer Sachverhalt, der durchaus den physikalischen Gegebenheiten entspricht. [...] Über die Orientierung an der gemeinsamen Schwerelinie kann eine Sicherheit aufgebaut werden, die einen trägt, wenn es Neues zu wagen gilt“. Die ausgleichenden Bewegungen sind so zu dosieren, „daß das gesamte System im Gleichgewicht bleibt. Anstatt danach zu streben, sein eigenes Körpergleichgewicht zu halten, muß jeder Partner [...] sein eigenes Gleichgewicht zugunsten eines Systemgleichgewichts aufgeben“.

LEIST und MÜLLER sprechen vom „Ins-Gleichgewicht-Kommen“ durch „stetiges dynamisches Balancieren“ (1995, 57). Im Gegensatz zu dieser Art ‘ruhigen’ Leibesbeziehung, bei der in bezug auf den Bewegungsumfang zum erheblichen Teil von Mikrobewegungen gesprochen werden kann, ist zum Beispiel die gemeinsame Schwerelinie eines Tanzpaares aufgrund der umfänglicheren (großen und raumgreifenden) Bewegungen in ihrem Entstehen und Vergehen wesentlich fließender bzw. flüchtiger.

„Gestaltet sich“ generell die „spezielle Form der Bewegung“ zu allererst „in der Auseinandersetzung mit dem Umweltvorgang“ und ist „niemals schon da, sondern entsteht“ (CHRISTIAN 1963, 22),dann zeichnen sich diese Vorgänge in der Leibesbeziehung dadurch als besonders aus, als daß das Entscheidende am „Umweltvorgang“ nicht eine (bewegte oder unbewegte) dingliche Umwelt ist, sondern ein anderer Mensch. Jede gemeinsam vollzogene Bewegung in der Leibesbeziehung kann als

ein ‘Erzeugnis’ oder Werk zweier Partner angesehen werden, das in einem beiden zugehörenden Bewegungs- bzw. Beziehungsvorgang geschaffen wurde, je und je unterschiedlich bezüglich der jeweiligen eher aktiven oder eher passiven Teilhabe (Sich-bewegen und Sich-bewegen-lassen). In jedem Fall kann das eine Bewegungsergebnis zweifach, von der einen und von der anderen Seite aus, in Erfahrung gebracht werden. Die Situation einer eingegangenen Leibesbeziehung ‘nötigt’ zu einer gesteigerten Selbst- und Fremdwahrnehmung (vergl. BINHACK 1998, 156-159).

Eine gewöhnliche umgangssprachliche Formulierung auf dem Gebiet des Tanzens ist hilfreich, um das hier Gemeinte verdeutlichen zu können. Gemeinhin heißt es, daß ein Tanzpaar einen Tanz tanzt, etwa einen Tango. Der getanzte Tango ist der Tango des Tanzpaares. Die Umgangssprache weist hier deutlich das Vorhandensein des einen Bewegungsergebnisses, und damit auf die Werkgemeinschaft hin. Auf dem Feld der in weiten Teilen äußerst versporteten Partnerkontaktsportart Judo findet sich ebenfalls eine gewöhnliche, den allgemeinen verbalen Gepflogenheiten geschuldete, den oben genannten Sachverhalt jedoch nicht wiedergebende umgangssprachliche Formulierungsweise. Als Beispiel dieserart ist die übliche und schlichte Übungsaufforderung anzuführen, Judoka A möge Judoka B mit der zu übenden Wurftechnik werfen. Das faktische Bestehen einer Werkgemeinschaft während jeder Judowurfausführung wird mit dieser Formulierung in keiner Weise sprachlich angedeutet bzw. assoziierbar. Zumindest im gemeinsamen Üben von Judo (Kata, Randori) ist jedoch der objektive Tatbestand der, daß zwei Judoka gemeinsam eine ‘Judotechnik’, beispielsweise einen Judowurf, realisieren, das heißt hervorbringen.

Der Leibesbeziehung ist hier ein Bewegungsdialogverständnis zugrunde gelegt, das zum einen von dem gemeinsamen Vorgang einer kooperativen ‘Bewegungsproduktion’ ausgeht. Zum anderen gehört zu dieser partnerschaftsorientierten Bewegungsauffassung, daß das aus dem gemeinsamen Bewegungs- und Beziehungsvorgang resultierende Bewegungswerk als ein Drittes beiden Dialogpartnern zukommt. Beide haben zu verantwortende Teilnahme am Entstehen, beide haben Anteile an dem einen ‘vollendeten’ Bewegungswerk. Die Bewegungsleistung kann sich weder der eine noch der andere ganz zu eigen machen, zuschreiben. Sie entstammt stets aus einer dyadischen Werkgemeinschaft, einer vom Miteinander bestimmten, kooperativen Leibesbeziehung. Die an dieser Beziehung Beteiligten sind schlicht wirkliche Beteiligte. Die Einsicht in diesen prinzipiell für jede Partnerkontaktsportart zutref-

fenden Sachverhalt, die es innerhalb der Unterrichts- bzw. Übungsstunden auf seiten der Sporttreibenden zu befördern gilt, ist die erste notwendige Bedingung dafür, daß in der als Möglichkeitsraum verstandenen Leibesbeziehung die Chance zur Entwicklung dialogischer Souveränität im Miteinander bestehen kann. Auf seiten der Übenden wächst - unter sportpädagogischen Vorzeichen - diese umfassende Einsicht, der Sache der jeweiligen partnerkontaktsportlichen Aktivität entsprechend, in problemloser Weise.

Die zweite Bedingung, die der Partnerkontaktsport als einen besonderen Ansatzpunkt bietet und mit der sich der Möglichkeitsraum zur Entwicklung dialogischer Souveränität konstituiert, fußt auf dem Umstand, daß das Miteinander einer Leibesbeziehung ein permanentes unmittelbares und enges Partnerkontaktverhältnis darstellt. Die in der Regel ununterbrochene und relativ extreme leibliche Nähe zueinander, der der Sache nach nur durch ein völliges Aufkündigen (Abbrechen) der Leibesbeziehung entronnen werden kann, ermöglicht zwischen den Partnern viele Gelegenheiten, die Leiblichkeitsproblematik zu thematisieren. Die Leiblichkeitsproblematik und der daraus abgeleitete Leiblichkeitsauftrag hängt mit den gemeinsamen Übungsprozessen zum Bewegenlernen zusammen. Und auch dieser Sachverhalt kann für die Aktiven auf pädagogischem Wege ohne Schwierigkeiten einsichtig gemacht werden.

Der Charakter der Werkgemeinschaft zum einen und die extreme permanente gegenseitige leibliche Anwesenheit im Miteinander einer Leibesbeziehung zum anderen kann dialogische Souveränität auf seiten von Partnerkontaktsportlern befördern. Diese Annahmen resultieren aus der dialogphilosophischen Vorstellung davon, daß sich die menschliche Bewegung, als Sprache aufgefaßt, nicht im Menschen, sondern daß der Mensch sich in (der) Bewegung befindet.[207]

Im Partnerkontaktsport rücken, so gesehen, die jeweiligen Bewegungswelten zweier Menschen in einen engen, beweglichen und ‘unauflösbaren’ Kontakt zueinander, sodaß die Partner auf diese Weise permanent und gegenseitig Mitteilungen voneinander und übereinander tätigen, besser gesagt, permanente gegenseitige Anrede vollziehen. Dieses gegenseitige Zueinander-sich-bewegen läßt sich als dialo-

[207] Siehe hierzu die oben erfolgten Darlegungen zu BUBERs Sprachdenken.

gische In- und Auseinandersetzung verstehen. Jedwede Verständigung ist bewegungsbezogen und meint etwas sowohl in bezug auf die menschliche Grunddimension Leiblichkeit als auch in bezug auf das Bewegenlernen. Gleichzeitig ist hier die Möglichkeit zur Realisierung der Bewegungsdialogik gegeben. Diese beiden Aspekte im Miteinander können aus dialogphilosophischer Sicht theoretisch nicht isoliert voneinander betrachtet werden. Die Frage nach dem Leiblichkeitsaspekt und dem Bewegenlernen, will heißen die Frage nach Bewegungsdialog zwischen den Partnern, und die Frage nach der Bewegungsdialogik fällt ineins.

Mit jeder konkreten Übung stehen die Übenden in der Zwiefalt der Grundworte, in der Zwiefalt von Sein und Scheinen, das bedeutet, sie stehen jeweils vor der die dialogische Souveränität bestimmenden Frage nach der ‘Art’ der Beteiligung am gemeinsamen Bewegungsgeschehen - Beteiligtsein als Eigenwesen oder als Person im Buberschen Sinne. Dialogische Souveränität im Miteinander geschieht als ein existentielles / existenzverbindliches Begebnis zwischen zwei Menschen im und durch gemeinsames Sich-bewegenlernen. Dabei tritt die Leibesbeziehung zwischen den beiden Übenden wechselhaft stets in unterschiedlicher Art und Weise als eine auf das gemeinsame Bewegungsergebnis und den Leiblichkeitsaspekt fokussierte Bedeutungsrelation (TAMBOER 1994) in Erscheinung und kann außerdem dialogphilosophisch interpretiert werden.

Im Zuge dialogischer Souveränität ergeben sich innerhalb jeder gemeinsamen Übungsphase von mal zu mal existenzverbindliche, dialogische Situationen im Sinne BUBERs. Bezüglich derartiger Beziehungsvorgänge ist gemäß der Buberschen anthropologischen Besinnung mit LÉVINAS von der Vorstellung auszugehen, daß „Sinnlichkeit einen Zugang zum Anderen auf *andere* Weise finden“ kann als „auf dem Wege der >>Gnosis<< des Berührens oder des Sehens - sei es auch durch den Blick und den Kontakt von Leib-zu-Leib“ (LÉVINAS 1986, 53).[208]

Weil das von LÉVINAS gewählte, seine Gedankenführung erläuternde, Beispiel (der gegenseitige Händedruck) eine große Nähe zur Leibesbeziehung hat, eignet es sich meines Erachtens, um an dieser Stelle aufgenommen zu werden. Lévinas’ Ausführungen verdeutlichen die hier für die zwischenmenschliche Leibesbeziehung ein-

[208] „Wege der >>Gnosis<< des Berührens oder des Sehens“ (LÉVINAS 1986, 53) beschreitet nach LÉVINAS die Phänomenologie (LÉVINAS 1986).

geschlagene dialogphilosophische Interpretationsrichtung. LÉVINAS fragt - rhetorisch -, ob

> „das Wesentliche des Händedrucks, das über das Erkennen hinausgeht, nicht im Vertrauen, in der Ergebenheit und in dem Frieden, die er stiftet und die er bedeutet“, liege. Ist dieser Vorgang „nicht gepaart mit einem Moment der Gabe von mir an den Anderen, mit einer gewissen Gleichgültigkeit im Hinblick auf die Belohnungen und ihre Gegenseitigkeit, gepaart also mit ethischer Selbstlosigkeit? Und ist schließlich der Händedruck nicht mehr als bloß der Kode, der die Nachricht überträgt? So wenig wie die Liebkosung, die die Liebe ausdrückt, nur die Botschaft und das Symbol der Liebe, sondern schon vor dieser Sprache diese Liebe selber ist, so wenig ist der Händedruck nur Kode, der die Information übermittelt“ (1986, 53).

Der Händedruck zwischen zwei Menschen, wie er von LÉVINAS geschildert wird, ist meines Erachtens ein Beispiel für die Durchbrochenheit der dialogischen Beziehungen vom Es her (s.o.). Der anthropologische Unterschied zwischen Kommunikationen bzw. Interaktionen auf der einen und dem zwischenmenschlichen Dialogik auf der anderen Seite wird hier in markanter Weise erkenntlich. Der zur dialogisch-souveränem Bewegungs- und Beziehungsverhalten ‘auffordernde’ Möglichkeitsraum im Miteinander einer Leibesbeziehung besteht, dialogphilosophisch betrachtet, in dem spannungsvollen Wechsel zwischen ich- bzw. selbstverhaftetem rationalem Begreifen der konkreten Situation einerseits (Eswelt) und einem weltoffenen Ergriffensein in der konkreten Situation, dem Sich-einlassen im Sinne dialogischer Souveränität andererseits (Dusagen). Auch der hier gemeinte Möglichkeitsraum des Miteinander resultiert aus der Zwiefalt der Grundworte, die der Mensch eben auch in einer Leibesbeziehung sprechen kann. Dialogische Souveränität im Miteinander einer Leibesbeziehung, von beiden Bewegungsdialogpartnern akthaft vollzogen, stiftet gegenseitiges Vertrauen zwischen ihnen. Der Grund hierfür liegt darin, daß sich beide Partner jeweils gleichzeitig sowohl dem anderen überantworten als auch daß beide gleichzeitig Verantwortung für den anderen übernehmen, die gemeinsame Situation verantworten.

Beide Partner haben zugleich eine doppelte Aufgabe zu vollziehen. Zum einen üben sie sich darin, sich dem Anderen vertrauensvoll auszuliefern, sich vom Gegenüber führen / bewegen zu lassen. Hierbei kann von der bewegungsdialogischen Überantwortung in der Leibesbeziehung gesprochen werden. Zum anderen geht es für beide zur gleichen Zeit auch immer darum, das vom Partner entgegengebrachte

Vertrauen zu verantworten. Es ist meines Erachtens angemessen, in diesem Zusammenhang von der bewegungsdialogischen Verantwortung innerhalb der Leibesbeziehung auszugehen. Ein dialogisch-souveränes Miteinander realisiert sich immer dann, wenn in der Leibesbeziehung nicht allein auf den Vollzug eines ‘richtigen’ (funktionierenden) Bewegungsablaufes und auch nicht allein auf die Leiblichkeit und die leibhaftige Vernunft geachtet wird, sondern wenn außerdem auch das Andere der Vernunft in der Weise einbezogen wird, als daß die Partner ihre Leibesbeziehung wesentlich vom Moment der Überraschung, vom Du her, bestimmen lassen. Auf diesem Wege entsprechen die Übenden dem dialogischen Prinzip Martin BUBERs. Sie verwirklichen es im Sinne einer menschlichen Bewegungsdialogik innerhalb ihrer Leibesbeziehungen.

Zur Anführung eines konkretisierenden Beispiels für ein solches Bewegungsgeschehen, bei dem zwei Personen im ständigen Körperkontakt zueinander miteinander auf sportliche Weise üben, bietet sich die getanzte Kontaktimprovisation an. Die Frage danach, inwieweit diese nachstehende exemplarische Ausführung auch auf die anderen, sportkonzeptionell situierteren Paartanzformen übertragbar sind, kann im Einzelfall geprüft und entschieden werden. Die Übungsvorgänge in der Kontaktimprovisation lassen nach meinem Dafürhalten problemlos eine dialogphilosophische Interpretation und sportpädagogische Betrachtungsweise im Sinne des Miteinander einer Leibesbeziehung zu.

„Die Kontaktimprovisation setzt keine spezifischen Fertigkeiten oder ein vorab zu lernendes Bewegungsrepertoire voraus, sondern basiert auf elementaren Bewegungen“, so BRINKMANN-HAGEDORN (1996, 59). Weiter heißt es:

> „Die zentrale Handlungsweise dieser Tanzform ist die Improvisation, ein Entstehenlassen von Bewegungen aus dem Moment heraus. Sie fordert und fördert ein Sich-Lösen von festen Bewegungsformen sowie Mut zu spontanen Entscheidungen und zum eigenständigen Handeln. Dies geschieht im direkten Körperkontakt mit einem anderen Menschen“. Dieser muß „ständig (nicht dogmatisch) aufrecht erhalten werden“ (59).

Für diese partnerschaftliche Improvisation von Kontakt ist gegenseitiges „Geben und Nehmen von Gewicht“ entscheidend, wobei der Punkt bzw. die Fläche der gegenseitigen Berührung zu „<<wandern>>“ beginnt (59). Bei BRINKMANN-HAGEDORN findet sich zur Kontaktimprovisation weiterhin eine Ausführung, die

auf den Leiblichkeitsauftrag und die Bewegungsdialogik in der Leibesbeziehung bezogen werden kann.

> „Doch es sind nicht nur zwei *Körper*, die gemeinsam tanzen, sondern Menschen treten in Beziehung miteinander und bringen ihre momentanen Stimmungen und Bedürfnisse, ihre persönlichen Qualitäten und Eigenheiten, aber auch ihre Ängste und Hemmungen in diesen Dialog ein“ und diese werden „<<leibhaft>> erfahren“(1996, 60).

In Hinsicht auf das zwischenmenschliche Vertrauen gibt BRINKMANN-HAGEDORN in ihren Beschreibungen zu verstehen, daß es nicht allein darum gehen kann, „Vertrauen in den eigenen Körper“ zu haben bzw. zu gewinnen, sondern auch „Vertrauen in den Partner“ aufzubauen (1996, 60). - „Lehne ich mich z.B. an ihn an, begebe ich mich vertrauensvoll in seine Hände. Mißbraucht er dieses Vertrauen, indem er einfach zur Seite geht, werde ich buchstäblich <<auf die Nase fallen>>, und es wird schwer sein, ein neues Vertrauensverhältnis“ entstehen zu lassen. Dabei ist zu sehen, daß „dieses gegenseitige Vertrauen“ stets „mit der physischen Verantwortung füreinander“ einhergeht, ohne dabei die Verantwortung für die eigene Person aus den Augen verlieren zu lassen.

> „Verantwortungsbewußtes Handeln bedeutet, immer aktiver Teilnehmer einer Interaktion zu sein. Aus der Passivität heraus, also ohne eine Situation mitzubestimmen, bin ich nicht fähig, Verantwortung zu übernehmen“ (60).

Den ‘Wegcharakter’ der Kontaktimprovisation, und damit ihren zentralen erzieherischen Wert, formuliert BRINKMANN-HAGEDORN in der Weise, daß sie sagt, daß das „Aufbauen von Vertrauen eine Voraussetzung für diese Tanzform“ sei und Vertrauen zugleich durch ihre (Aus)Übung befördert und entwickelt wird (60f.).[209]

Mit diesen Erläuterungen BRINKMANN-HAGEDORNs wird der Doppelsinn einer Leibesbeziehung klar ersichtlich, nämlich angesichts eines sportpädagogischen Zugriffs auf den Partnerkontaktsport und den daraus entwickelbaren Erziehungsvorhaben (im Falle dieser Arbeit ist es die dialogische Souveränität) Weg und Ziel in einem zu sein.

---

[209] Zur Vertiefung in das Themenfeld Kontaktimprovisation siehe: BRINKMANN, U.; Kontaktimprovisation - Neue Bewegung im Tanz. 2. Aufl. Frankfurt 1992

4.2.3 Dialogische Souveränität im Gegeneinander einer Leibesbeziehung

Es gibt partnerkontaktsportliche Betätigungsfelder, auf denen nicht allein, wie etwa bei den Standardtänzen, kooperative Übungen im Sinne des Miteinander vollzogen werden. Übungsformen, in denen sich die beiden in einer Leibesbeziehung zueinander stehenden Sportler über ihren Bewegungsdialog zu dem auch gegeneinander wenden können, finden sich vorzugsweise in den beiden Partnerkontaktsportarten Judo oder Ringen. Vergleichbare Bewegungsformen, denen heute besondere (schul)sportpädagogische Relevanz zuzuschreiben ist, haben sich mittlerweile mit den Begriffen >>Ringen und Raufen<< bzw. >>Zweikämpfen (mit Kontakt)<< etabliert. Zu den einzelnen dazugehörigen Übungs- bzw. Lernphasen im Miteinander kommt hier der Sache nach die Möglichkeit hinzu, relativ ernsthafte Zweikämpfe austragen zu können.[210]

Die Leibesbeziehungen erhalten hier das Gepräge eines unmittelbaren Gegeneinanders von Mensch und Mensch. In der zweikämpferischen, will heißen, in der nicht mehr in erster Linie spielerisch-kooperativen, Leibesbeziehung, kämpft jeder Übende mit einem gewissen Ernst gegen einen anderen Menschen. Dadurch verdichtet sich gewissermaßen die ‘face to face - Situation’ der Leibesbeziehung. In einem verhältnismäßig hohen Maße wird gemeinsam ein ernsthaftes und verantwortungsvolles zwischenmenschliches Kampfgeschehen gestaltet. Jeweils zwei Partner stellen sich in eine kämpferische Beziehung zueinander und fügen sich damit zugleich dem (‘objektiven’) Gesetz von Sieg und Niederlage.

Zunächst ist in bezug auf diese zwischenmenschliche Konstellation aus sportpädagogischer Sicht zu bemerken, daß mit ihr primär eben nicht der Kampf jedes Einzelnen etwa gegen (menschlich bewirkte) physische Kräfte, gegen die Zeit oder gegen den mittlerweile sprichwörtlich gewordenen ‘inneren Schweinehund’ u.ä., in den Mittelpunkt gestellt werden kann. Eine derartig orientierte Einstellung bzw. Interessenslage auf seiten der Aktiven zu befördern, bedeutet letztlich nichts anderes als den Partner der Leibesbeziehung für ein persönliches (selbstbezogenes) Anliegen instrumentalisierend zu gebrauchen (Ich-Es-Verhältnis). Bei dem Interesse, die menschliche Dialogik auch in der kämpferischen Leibesbeziehung zu berücksichti-

---

[210] vergl. Sportpädagogik 12 (1988), Heft 4: „Ringen und Raufen“ und Sportpädagogik 22 (1998), Heft 5: „Zweikämpfen“;

gen, ist hingegen die Frage - wörtlich und im übertragenen Sinne - nach einem Ringen um die Realisierung einer dialogischen Beziehung entscheidend (Ich-Du-Verhältnis).

Vordergründig verhält es sich im Gegeneinander einer Leibesbeziehung wie in jedem Miteinander einer Leibesbeziehung. Die Partner, nunmehr einander zu Gegnern geworden, versuchen sich jeweils auf die Hervorbringung eines Bewegungsproduktes im oben genannten Sinn. Dieser Gedanke kann mit deren unaufhebbaren Kontakt zueinander begründet werden. Die Aussage über den Zweikampf, daß die Partner miteinander kämpfen, erscheint jedoch nur auf den ersten Blick als zutreffend. BINHACK (1998) folgend ist der wesentliche Charakter der kämpferischen Leibesbeziehung damit nicht getroffen. Sowohl von der bewegungsbezogenen energetischen und sportmotorischen Betrachtung, als auch im Hinblick auf das Intendieren und Erleben der gemeinsamen Situationen heraus beurteilt, wird diese Einschätzung dem Agonalen einer Leibesbeziehung nicht gerecht. Beide Partner wollen ihr Gegenüber mit den ihnen erlaubten und zur Verfügung stehenden Mitteln besiegen. So gesehen richten sich die beiden Kämpfer eines wirklichen, sportlichen Zweikampfes in vollem Ernst gegeneinander. Sie kämpfen gegeneinander.

> „Der Begriff Zweikampfsport bezeichnet“ nach BINHACK (1998, 116) „ein körperbetontes, sportlich reglementiertes, eingeschränkt ernstkampfähnliches Bewegungsgeschehen, worin man in reziproker aktiv-antagonistischer Bezogenheit auf einen individuellen Gegner anstrebt, dessen jeweilige Kampffähigkeit - unter Beibehaltung der eigenen - zu überwinden“.

Bestenfalls befinden sich die zwei Kämpfer in einem (!) Kampf. Sie machen, salopp formuliert, eine Sache. Doch die Bewegungen bzw. Kampfaktionen der Übenden sind stets insofern gegen den Anderen gerichtet, als daß - zumindest bei jeder vorteilschaffenden oder gar siegreichen Aktion - gegen den erklärten und durch dessen Tun und Unterlassen bezeugten Willen des Gegners gehandelt wird. Dieser Sachverhalt ist auch nicht mit dem Einwand von der Hand zu weisen, daß ein einfühlsames aufnehmendes Mitgehen mit den Bewegungen des Gegners für den angestrebten Sieg von großem Vorteil ist, wie es etwa beim (traditionell orientierten) Ju-

do mit dem Prinzip des Nachgebens aufgezeigt und zur Übung aufgetragen wird (KANO 1981).[211]

Um im weiteren erkennbar werden zu lassen, was hier vor einem dialogphilosophischen Hintergrund unter dialogischer Souveränität im Gegeneinander einer Leibesbeziehung verstanden werden muß, soll vorerst das Gegeneinander noch deutlicher vom Miteinander einer Leibesbeziehung abgehoben werden.

Im Kontext dialogphilosophischer Erwägungen wird unmittelbar einsichtig, daß das hier gemeinte Gegeneinander auf keinen Fall mit den modernen (hoch)leistungssportlichen Wettkämpfen auf dem Gebiet der organisierten Sportarten Judo oder Ringen in Verbindung gebracht werden kann, in denen aus dialogphilosophischer Sicht schon seit längerem entmenschlichende Tendenzen beobachtbar sind, da in ihnen der jeweilige Gegner in der Regel nicht als Person im Buberschen Sinne, sondern in Theorie und Durchführung als ein Es, als ein bloßes Mittel, als verzweckter Gegenstand erwogen und behandelt wird.[212]

Allgemein ist nach dialogphilosophischen Vorstellungen davon auszugehen, daß auch im Gegeneinander einer Leibesbeziehungen auf dem Gebiet des versporteten Wettkampfbetriebes dialogische (ich-du-hafte) Beziehungen verwirklicht werden können. Die unbedingte Berücksichtigung des dialogischen Prinzips ist jedoch nicht das, worum es im leistungssportlich orientierten Wett- bzw. Zweikampf in erster Linie gehen kann. Eine sportpädagogisch geleitete Ausrichtung auf die Bewegungsdialogik findet - systembedingt - sicher nur in Ausnahmen statt, da sich auf diesem Weg die objektive sportliche Leistung nicht optimieren bzw. maximieren und der Erfolg nicht berechnen und sicherstellen läßt.

Mit dem hier gemeinten Gegeneinander in einer Leibesbeziehung ist zwar formal, wie im organisierten Wettkampfbetrieb ebenfalls, ein Gegeneinander-kämpfen, ein ernstkampfähnlicher Zweikampf, gemeint. Allerdings handelt es sich in Abgrenzung zum leistungssportlichen Training und Wettkampf, wie beim Miteinander einer Leibesbeziehung, um ein personhaftes Einander, in dem eine lebendige Unmittelbarkeit

---

[211] Zum gleichzeitigen „Aufeinander-bezogen-Sein“ und „Gegeneinander-gerichtet-Sein“ im Zweikampf mit Kontakt siehe HAPP (1998, 15-18)

[212] Zu den Tendenzen der Entmenschlichung auf dem Gebiet des Sports vergl. bspw. SCHMIDT-MILLARD (1996).

zwischen (zwei) Menschen angestrebt wird. Dabei steht im Gegeneinander einer Leibesbeziehung nicht die bewegungsdialogische Werkbeziehung zwischen den Bewegungspartnern im Mittelpunkt des Interesses, wie es im Miteinander einer Leibesbeziehung der Fall ist. Sondern ein Kampfgeschehen zwischen zwei Gegnern (Personen) ist davon bestimmt, daß die Beteiligten gerade die Kooperation untereinander entschieden ablehnen.

Für beide Gegner bleibt es zwar in jedem Fall über die Dauer der Leibesbeziehung bei der Aufgabe, spürbewußt und mit den Mitteln leiblicher Vernunft der eigenen Leiblichkeitsproblematik (und der des Gegners) im o.g. Sinne zu entgegnen - Übernahme von Verantwortung -. Doch im Gegensatz zum Miteinander verhält es sich im Gegeneinander einer Leibesbeziehung von mal zu mal so, daß einem der beiden Gegner / Partner diese Möglichkeit, die Möglichkeit zur Verantwortung der eigenen und der fremden Leiblichkeitsthematik, durch den Anderen völlig aus der Hand genommen wird. Das Wesentliche im Gegeneinander einer Leibesbeziehung besteht in der Möglichkeit, zeitweise dem Gegner voll umfänglich - wiederum wörtlich und im übertragenen Sinne - ausgehändigt, ausgeliefert zu sein.

Dies ist stets in dem Moment Wirklichkeitsbestand bzw. -zusammenhang zwischen den jeweiligen Kämpfern, wenn sich die körperliche und / oder bewegungstechnische Überlegenheit des Gegners tätig am anderen auswirkt und dies dem Überlegenen de facto zu einem Vorteil oder gar seinem Sieg verhilft. Für den Moment, in dem eine erfolgreiche kämpferische Aktion, eine (be)zwingende Kampfbewegung bzw. -technik, ihre ernstkampfähnliche Wirkung zeigt, ist der dabei Unterlegene dem Überlegenen wirklich überlassen, überantwortet.

Die Entfaltung einer Bewegungsdialogik basiert hierbei auf einer Bestätigung des Anderen in seinem So- und Anderssein. Im Gegeneinander einer Leibesbeziehung findet das besagte Anfangen, dadurch statt, daß der Gegner über eine durchs Spürbewußtsein geleitete Anerkennung seines leiblichen So- und Andersseins als unverwechselbar einzigartige Person erschlossen wird und so seine Würde als Person behält. Die dialogische Souveränität im Gegeneinander läßt sich beispielsweise daran erkennen, daß der (später) obsiegende Kämpfer die faktisch gegebene Unterlegenheit seines Gegners (z.B. einen verhältnismäßig großen Unterschied im Gewicht, in der körperlichen Kraft oder dem technomotorischen Vermögen) zunächst spürbewußt vernehmen und dieses Wahrnehmen dem Gegenüber auch bewegungssprachlich

mitteilen kann. Desweiteren gehört zur dialogischen Souveränität des derart Überlegenen hinzu, diesen Umstand auch im Vollzug jeder den Gegner (be)zwingenden Kampfbewegung deutlich spürbar (und Dritten gegenüber in Teilen sichtbar) werden lassen zu können.

Der hierzu gehörende unterlegene Kämpfer erweist in der bestehenden Leibesbeziehung dadurch dialogische Souveränität, daß er die Überlegenheit des Gegners vernehmen und annehmen kann. Desweiteren ist er dialogisch souverän, wenn er diesen erkannten und anerkannten Sachverhalt zum Anlaß nehmen kann, zu jeder Zeit auf eine dialogische Kampfhaltung und Kampfhandlungsweise des Gegners zu vertrauen, wodurch es ihm möglich wird, dementsprechend wagemutig zu kämpfen.[213]

Im Falle des Vernehmens einer übermäßig ich-es-haften Kampfeinstellung auf seiten des überlegenen Gegners besteht die dialogisch-souveräne Leistung des ‘Schwächeren’ darin, den Gegner auf die ausgebliebene, aber mögliche, stets für beide gewinnbringende Bildung einer Kampfgemeinschaft hinzuweisen. Jede Bemühung um körperliche Unversehrtheit und um eine kämpferische Beziehung zeugt von einer dialogisch-souveränen Haltung im Gegeneinander der Leibesbeziehung. Vor dem Hintergrund der vereinbarten, gegenseitigen Ausrichtung auf einen beiderseitig gewollten dialogischen Kampf kann desweiteren in Gesprächen über die Geschehnisse in der Leibesbeziehung von persönlichen Anschuldigungen abgesehen werden. Im Sinne der Bewegungsdialogik ist ein ich-es-hafter Bezug zum Gegner zunächst nichts Ungewöhnliches oder Verwerfliches. Pädagogisch problematisch ist allein das Ausbleiben der dialogischen Hinwendung. Ohne dialogische Hinwendung kann sich in der Folge eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Gegner einstellen. Im Extremfall - bei leistungssportlicher ‘Übermotivation’ - können sich Gewalttätigkeiten gegenüber dem Gegner anschließen. Diese wiederum bestätigen den großen ernstkampfähnlichen Charakter, der jedem Gegeneinander einer Leibesbeziehung eigen ist.

Die Begebenheit der vom Leiblichkeitsaspekt bestimmten Verantwortlichkeit ist in der Realisierung einer Leibesbeziehung zwischen zwei Gegnern gleichzeitig aufs

---

[213] Konkretisierende (sportpädagogisch intendierte) Überlegungen zur Übung des Vertrauens im Zweikämpfen mit Partnerkontakt finden sich bei HAPP (1998, 20-22) und GERDES (1999 u. 1998)

engste und untrennbar verbunden mit einem weiteren Unterschied zwischen dem Mit- und dem Gegeneinander einer Leibesbeziehung. Er bezieht sich nicht auf den beiderseitigen Leiblichkeitsauftrag, sondern auf den bewegungsdialogischen Werkcharakter innerhalb dieser Leibesbeziehung, genauer, auf das ‘Bewegungsresultat’, welches letztlich stets gegen den erklärten Willen des unterlegenden Gegners und dessen ungewollter ‘Mithilfe’ zustande gekommen ist. Konnte oben für das kooperative Miteinander einer Leibesbeziehung mit Fug und Recht auf das Vorhandensein einer Werkgemeinschaft bzw. das Zustandekommen eines Bewegungsproduktes, das die Partner gemeinsam verantworten, hingewiesen werden, so ist im Falle des Wirksamwerdens kämpferischer Überlegenheit auf seitens eines Partners davon nicht mehr zu sprechen. In einem wirklichen Gegeneinander müssen die zwingenden Bewegungsaktionen des Zweikampfes, die sieg- oder vorteilschaffende Durchsetzung einer Bewegung oder Kampftechnik, allein dem obsiegenden Kämpfer zugesprochen werden. Das Gegeneinander einer Leibesbeziehung ist dadurch gekennzeichnet, daß sich nach dem Willen der Kämpfer jedes auftretende Miteinander zu einer derartig einseitigen Konstellation umgestalten kann und darf, sodaß sich eine solche radikale Polarisierung (der Verantwortung und Zuschreibung des Bewegungsergebnisses) vollziehen möge.

Im Zweikampf wird um diese radikal polarisierende Verteilung - die sich nur von außen gesehen zugunsten der obsiegenden Person ereignet - gerungen. Aus dem Gegeneinander einer Leibesbeziehung erwächst nicht eine Werkgemeinschaft, sondern in der Form des Zweikampfes bildet sich aus dem Bewegungsdialog zwischen zwei Menschen ein anderes Drittes, konkret: ein Kampf bzw. eine Kampfgemeinschaft.

Verteilt sich bei der bewegungsdialogischen Werkgemeinschaft sowohl das tätige Wagen bzw. Verantworten der gemeinsamen Leibesbeziehung (Verantwortung übernehmen) als auch das Sich-ausliefern an bzw. Sich-überantworten in die gemeinsame Leibesbeziehung (Verantwortung abgegeben) immer zugleich mehr oder weniger auf die Schultern beider Partner, so ist dies in der Kampfgemeinschaft, im Gegeneinander einer Leibesbeziehung, anders. In wechselhafter Art und Weise liegt hier in den entscheidenden Situationen das tätige Wagen / Verantworten bzw. das tätige Sich-ausliefern / Sich-überantworten stets getrennt voneinander ganz auf je einer Seite der beiden Dialogpartner.

In Analogie zu diesen - inwendigen - Vertrauenshandlungen verhält es sich mit den faktischen (auswendigen) zweikämpferisch wirksam gewordenen Bewegungshandlungen der Kämpfer. Jede kämpferisch gelungene Aktion bedeutet die (teilweise oder ganze) Durchsetzung gegen den Gegner. Aus einer sport- bzw. technomotorisch orientierten Perspektive heraus beurteilt ist sie daher allein dem in dieser Situation - vordergründig gesehen - Überlegenen zuzuschreiben. Ein beiden Kämpfern gemeinsames Bewegungsprodukt, wie im Miteinander einer Leibesbeziehung, liegt dabei nicht vor. Auf den ersten Blick ist der jeweils Unterlegene an diesen zweikämpferischen Bewegungshandlungen allein insofern beteiligt, als daß mit ihm verfahren wird. Er wird scheinbar zwangsläufig ein Es und eben so in die Eswelt des Obsiegenden hineingenommen. Doch von grundlegender Bedeutung ist es, daß sich die beiden Gegner innerhalb kampfentscheidender Bewegungssituationen nicht zwangsläufig ausschließlich in einem Ich-Es-Verhältnis zueinander befinden müssen.

Dialogische Souveränität im Gegeneinander einer Leibesbeziehung konstituiert und legitimiert sich dadurch, daß von seiten des übenden Sportlers (auch) der Zweikampf als Möglichkeit ernstgenommen wird, eine bewegungsbezogene Beziehung zu einem anderen Menschen wagen, seinem jeweiligen Gegner als einem Du, begegnen zu können. Gemäß des dialogischen Prinzips BUBERs ist eine dialogische Gegnerschaft zwischen zwei agierenden Zweikämpfern dann gegeben, wenn sich die Gegner begegnen, weil sie um die Verwirklichung echter Zwischenmenschlichkeit ‘ringen’. Die Erfüllung einer solchen gegnerischen bzw. kämpferischen Bewegungsdialogik geschieht dann, wenn die Kämpfer mal um mal mit den eigenen Taten nicht sich selbst meinen, wenn sie stattdessen immer wieder von sich absehen und das oben genannte realphantastische Beginnen üben, weil es ihnen letztlich um das ‘Dritte’ zwischen ihnen, um den Kampf als eine echte Dialogform, bestellt ist. Mit und in der Realisierung des Zweikampfes als Dialog wird die Frage nach seinem Ausgang, seinem Ergebnis nicht gestellt. Hier begibt sich der Kampf, frei nach BUBER, wie er sich begibt (Duwelt).

Von sportpädagogischer Bedeutung ist die Tatsache, daß es mit dem Partnerkontaktsport, der die Möglichkeit des Zweikämpfens beinhaltet (Judo, Ringen und vergleichbare, zumeist in ihrer Komplexität reduzierte Bewegungsformen wie das Sichbalgen), per se in zweierlei Hinsicht gelingen kann, die Möglichkeiten monologi-

scher Kampfweisen problemlos gering zu halten (monologische versus dialogische Grundhaltung).

Zweikämpfen mit Kontakt erlaubt zunächst, unter Einhaltung der für sie geltenden (Fairneß)Regeln[214], einen hohen Einsatz körperlicher Kräfte, von dem noch dazu eine relativ geringe Gefährlichkeit ausgeht. Nach BINHACK (1998, 116-119) kann im Hinblick auf eine vergleichende Zusammenschau von Kampfsportdisziplinen" eine bemerkenswerte Tendenz festgehalten werden:

> „Mit steigender *Kampfdistanz* steigt die *Aktionsgeschwindigkeit*, erhöht sich die potentielle Gefährlichkeit (der 'Waffenwirkung') und vergrößert sich notwendigerweise der Grad von Abstraktion und Symbolisierung der unmittelbaren Kampfaktionen" (116f.).[215]

Im „Ringen" und in „ringkampfähnliche(n) Disziplinen wie z.B. Judo" ist die Kampfdistanz

> „>>hautnah<<, die zulässigen Kampfaktionen zielen unmittelbar darauf ab, den Gegner in seiner physischen Kampffähigkeit möglichst vollständig zu kontrollieren. Sie zeigen eine sehr unmittelbare Körperlichkeit, die große Kraft und Ausdauerresourcen erfordert. Der kampfsportimmanente Abstraktionsgrad ist eher gering, der Gegner wird nicht symbolisch, sondern wirklich geworfen"(117).[216]

Die Unmittelbarkeit in der zweikämpferischen partnerkontaktsportlichen Leibesbeziehung erschwert somit aufs Äußerste, daß sich auf seiten der Kämpfenden sehr abgehobene Vorstellungen bezüglich der symbolischen Ausdrucksseite ihres Tuns ergeben können, wodurch deren Aufmerksamkeit für den ihnen zugeteilten Leiblich-

---

[214] Ganz im Sinne des zum Zweikampf gehörenden Leiblichkeitsauftrages äußert sich FUNKE (1988, 20) folgendermaßen: „Als Lehrer die Zeichen des Kampfes im Sinne der Kämpfenden richtig zu deuten, ist schwierig und mißlingt auch immer wieder. Das relative Maß richtet sich nach den zu vereinbarenden Regeln, die eine Versehrung des Gegners ausschließen und Fürsorge für ihn zur Pflicht machen. Innerhalb dieses Maßes aber existiert auch noch der sich jeweils äußernde Grad der erwünschten Zumutung, den sich die Partner gegenseitig signalisieren. [...] Immer kommt es darauf an, daß auch für diese innere Spielregel die Kämpfenden sensibilisiert werden müssen, daß sie lernen müssen, die Unterschiede zu erkennen, die hier von Partner zu Partner sichtbar (spürbar; Anm. L.G.) werden".

[215] Weiterhin heißt es: „Zieht man diese Kennzeichnung des Kampfsports in Betracht, so gibt es streng genommen nur drei, in Grenzfällen vier grundlegende Richtungen des Kampfsports zuzüglich gewisser Mischformen, die allesamt ihre Ursprünge im real kriegerischen Kämpfen haben und in den ältesten Kulturen der Menschheit nachweisbar sind: Ringen, Boxen, Fechten und eventuell Schießen" (BINHACK 1998, 117).

[216] Der Treffer im üblichen Karate mit gar keinem oder sogenannten Semi-Kontakt zum Gegner spiegelt hingegen einen relativ hohen Abstraktionsgrad der 'Waffenwirkung' wider.

keitsauftrag und für die Bewegungsdialogik weniger leicht in den Hintergrund treten kann. Der Ernstcharakter im Gegeneinander einer Leibesbeziehung erhöht die Chance, daß die Übenden konkret und unmittelbar auf die zwischenmenschliche Bedeutung derjenigen ernsthaften Tat aufmerksam werden können, die den Willen zum Dialog mit dem Du anzeigt.

> „Nichts Menschliches“, so BUBER, „ist so groß wie die Tat; sie allein legt die Unendlichkeit in unsere lebenden Hände. Aber nichts ist so erbärmlich, wie der Wahn zu >>tun<<, wie die Geste des Täters ohne die Tat, wie die Phraseologie des Getues“ (1993 a, 741).

4.3 Der Sportlehrer als aktiver Anthropologe und die pädagogische Leibesbeziehung

Die Idee einer Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport und die mit ihr möglich werdende dialogische Souveränität soll mit den nachstehenden Darlegungen in ein dialogphilosophisch fundiertes und ausdrücklich sportpädagogisch intendiertes Bezugsfeld eingefaßt werden. Dieser sportpädagogische Wirkbereich ist so allgemein skizziert, daß er entsprechende Ableitungen sowohl für den schulischen als auch für den außerschulischen sportpädagogisch ausgerichteten Unterricht zuläßt.

Zunächst ist die mit den Ausführungen verbundene, als notwendig erachtete pragmatische Begriffsabgrenzung zwischen Sporttraining und Sporttrainer auf der einen und Sportunterricht und Sportlehrer auf der anderen Seite zu tätigen. Das von einem Sporttrainer geleistete Sporttraining auf dem Gebiet des Partnerkontaktsports ist in bezug auf die nachstehenden Ausführungen gegensätzlich zu dem von einem Sportlehrer durchgeführten Sportunterricht. Letzterer ist bewußt primär auf pädagogisch motiviertes Dialoglehren und -lernen innerhalb der Leibesbeziehungen hin angelegt. Mit seinem Unterrichtsvorhaben tritt der Sportlehrer absichtsvoll in Distanz zu einem sport- bzw. system-affirmativen Standpunkt mach dem traditionellen Sportartenkonzept. Dem entspricht der hier vertretene Theorieansatz, in dem die Dialogik BUBERs und ein philosophisch-anthropologisches Verständnis der menschlichen Leiblichkeit(sproblematik) Mittelpunkt des unterrichtlichen Geschehens ist.

Ein derart intendiertes unterrichtliches Handeln erlaubt es meiner Einsicht und Erfahrung nach, die Dialogphilosophie als Bezugsgrundlage sowohl für einen schulischen als auch für einen außerschulischen Partnerkontaktsportunterricht heranziehen

zu können. BUBERs Philosophie und ein philosophisch-anthropologisches Leibverständnis im Sport stehen im Kontrast zu den üblichen theoretischen Fundierungen und zielbegründenden Legitimationsversuchen des Trainings in einer Partnerkontaktsportart. Innerhalb gewöhnlicher sportlicher Trainingseinheiten und -prozesse ist auf seiten der Beteiligten zumeist das Üben im 'verwestlichten', herkömmlich-sportlichen Sinn zentral. Der Einzelne und zumeist gleichzeitig dessen optimale oder maximale Leistungserbringung mit dem damit verbundenen sportlichen Erfolg und (zuweilen) der kurzzeitige Spaß stehen hier üblicherweise im Vordergrund. Diesem, in einem weiten Sinne breiten- und leistungssportlichen Charakter von Sporttraining, dem Trainieren auf ein mehr oder weniger äußerliches Ziel hin (Fitneß, Spaß haben, Wettkampferfolg u. dergl.), steht das Bestreben nach dialogischer Souveränität und die Erfüllung dialogischer Leibesbeziehungen entgegen. Ausdrücklich pädagogische Absichten und die konkreten Bemühungen zu deren Umsetzung spielen nach dem hier zugrunde gelegten allgemein üblichen Begriffsverständnis im Sporttraining, wenn überhaupt, nur eine Nebenrolle.[217]

Im Sinne dieser zwei begrifflichen Festlegungen ist meiner Ansicht nach davon auszugehen, daß sich im derzeitigen Schulsport(betrieb) Lehrkräfte häufig gegen einen so verstandenen Sportunterricht und stattdessen für ein im schulischen Kontext stattfindendes Sporttraining entscheiden und dementsprechend agieren. Umgekehrt ist meiner Ansicht nach zu betonen, daß es sich öfters bei außerschulischen Sporttrainingsangeboten per se doch um sportunterrichtliche Vorgehensweisen handelt - bei denen dialogphilosophische Ideen auf fruchtbaren Boden fallen könnten -, weil in ihnen alternative Bewegungsvorstellungen und subjektdifferente Konzeptionen zentral sind.

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht diejenige Person, die - ob nun nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch als Sportlehrer oder Sporttrainer tituliert, nach dem soeben geäußerten Verständnis als Sportlehrer aufzufassen ist. Leitend ist für ihn die Absicht, im und durch seinen Partnerkontaktsportunterricht pädagogisch dadurch wirksam zu werden, daß von ihm die Leibesbeziehung und die mit ihr zu verbindende dialogische Souveränität als die maßgeblichen pädagogischen Orientie-

---

[217] Zur Frage nach dem (hypothetischen) Erziehungs- und Bildungspotential des Sports siehe bspw. SCHALLER (1992); MEINBERG (1995); FUNKE-WIENEKE (1997); LAGING (1998) und für

rungen seiner gesamten Bemühungen angesehen werden. In Anlehnung an v. HENTIG (1976, 32-35) kann aus meiner Sicht ein in dieser Art und Weise ausgerichteter und motivierter Sportlehrer als ein aktiver Anthropologe betrachtet werden.

Diese Sichtweise vom Sportlehrer legitimiert sich meines Erachtens bereits dadurch, daß ohne weiteres davon ausgegangen werden kann, daß der besagte Sportlehrer im Laufe seiner konkreten (praktischen) und reflexiven Auseinandersetzungen mit dem Problemfeld Sport mehr oder weniger bewußt anthropologische Grundpositionen erwirbt, die für sein Denken und sein jeweiliges entschiedenes Tun und Unterlassen leitend sind. In aller Regel verändern, erweitern oder korrigieren sich seine anthropologischen Auffassungen auch im Zuge der Zeit. Des weiteren wird die Annahme des Sportlehrers als ein aktiver Anthropologe aufgrund der folgenden Überlegung plausibel: Die situationsabhängigen Entscheidungen für oder gegen die Heranziehung / Nutzung eines bestimmten bewegungsdialogischen Theorieansatzes innerhalb seiner sportunterrichtlichen oder trainingsbezogenen Bemühungen spiegeln bestimmte der jeweiligen Entscheidung zugehörige sinnbezogene Vorstellungen vom menschlichen Sich-bewegen und der menschlichen Leiblichkeit wider. Jeder bewegungstheoretischen Erörterung und sportwissenschaftlichen Untersuchung ist ein Bild vom Menschen, ein Menschen- und Leibbild, inhärent. Dieser Tatbestand findet in den theoretischen Auseinandersetzungen und praktischen Einschätzungen und Entscheidungen des aktiven Anthropologen Berücksichtigung.

Bei der Besinnung auf das persönliche Tun und Wollen im eigenen, zu verantwortenden Unterricht oder Training und mit dem theoretischen / sportwissenschaftlichen Wissen und (Vor)Verständnis über den menschlichen Bewegungsdialog (i.w.S.) spielen individuelle anthropologische Vorstellungen über den Menschen und die menschliche Bewegung eine wichtige Rolle. Vor dem Hintergrund ‘seiner’ Anthropologie(n) und seiner Bewegungsauffassung wird der Sportlehrer zu einem aktiven Anthropologen (siehe Kapitel 3 u. vergl. stellvertretend DREXEL 1990; TAMBOER 1994, 9-21).[218] Festgehalten werden kann ferner und etwas lax formu-

---

den Kampfsport im allgemeinen BINHACK (1998, 174-185).

[218] Mit v. HENTIG (1977) können theoretisch vier Arten von Anthropologien unterschieden werden: a) „Bestimmungen des Menschen aus einer transzendentalen Sich“; b) „Bestimmungen des Menschen aus der Geschichte“; c) „Bestimmung des Menschen aus der Analyse synchroner psychischer und sozialer Funktionen“; d) „Bestimmung des Menschen von den gegebenen, wenig

liert, daß der Sportlehrer grundsätzlich nicht in der Lage ist, seine anthropologischen Vorstellungen vor Beginn seines Unterrichts oder Trainings in den Kleiderschrank oder in die Trainingstasche zu sperren. Als handelndes menschliches Subjekt ist er nie anthropologisch neutral oder gar 'leer'. Er handelt mit seinem jeweiligen Vorverständnis, mit seiner jeweiligen impliziten oder expliziten Anthropologie, genau so wie er stets mit seinem impliziten, einverleibten bzw. leiblichen Wissen handelt (vergl. GEBAUER 1993).

Weiterhin ist der dialogphilosophisch orientierte Sportlehrer mit seiner Vorstellung davon, daß jeder Mensch stets in der Dualität der Grundworte stehe, als Vertreter einer dialogischen Anthropologie anzusehen. Sein gesamtes unterrichtlich-erzieherisches Handeln ist entscheidend aus den Konsequenzen seines dialogischen Denkens bestimmt. Eine - wörtlich - „aktive Anthropologie der Sportlehrer" (v. HENTIG 1977, 33) ist aus dialogphilosophischer Perspektive in plausibler Weise denkbar.

Der Sportlehrer kann in seiner Funktion als aktiver Anthropologe seine Intentionen nicht hinter vorgeschobenen Sachzwängen verstecken. Er steht in dialogischer 'Ver-Antwortung' seines Daseins und Wirkens. Aus seiner dialogischen Haltung heraus unternimmt er immer wieder das Du-sagen. Er versucht zu dem, jedem ihm begegnenden Du zu antworten und entspricht so seinem „Du-Sinn" (Wke I, 131 / DP, 81). Aus einer dialogischen Verantwortung heraus hebt er seine Anthropologie(n) auf die Stufe der kritischen Auseinandersetzung mit den sportpädagogischen Zielen seines Unterrichts und macht seine Intentionen einer rationalen Reflektion zugänglich.[219] Ein dialogphilosophisch ausgerichteter Partnerkontaktsportunterricht fokussiert auf eine dialogische Souveränität in der Leibesbeziehung. Er führt den als aktiver Anthropologe tätigen Sportlehrer zu der Aufgabe, das formale „Metakonstitutivum" der Leibesbeziehung - die „Dualität" bzw. ihre formale „duale Grund-

---

oder gar nicht veränderbaren physischen Bedingungen seiner Existenz her ". [...] „Alle diese Maße sind Konstrukte", so v. HENTIG. „In der Realität mischen sich die Ansprüche, sie widersprechen einander, sie relativieren sich gegenseitig, sie stellen das Problem" (34).

[219] Eine Klärung der Ziel- und Inhaltsfragen für den Sportunterricht ist pädagogisch erst dann sinnvoll, wenn die Begründungen für oder gegen Ziele und Inhalte des Unterrichts einbezogen werden.

struktur“ (BINHACK 1998, 21)[220] - zu fassen und inhaltlich konkret (d.h. dialogisch im Sinne der Dialogphilosophie) zu füllen.

Innerhalb jeder Leibesbeziehung wird der in Kapitel 3.6 aufgezeigte widersprüchliche Wurzelgrund des Menschen, seine Leiblichkeit und die mit ihr gegebene Problematik, zum Thema der jeweils miteinander Übenden oder gegeneinander Kämpfenden. Die paarweise ‘Behandlung’ dieser sensiblen, streckenweise sehr intimen, an persönliche Tiefenschichten rührenden Problematik, führt zu der sportpädagogisch geleiteten Konsequenz, die Leiblichkeit des Menschen als dessen Auftrag anzusehen und diesen Umstand im Unterricht entsprechend zu integrieren. Der spürbewußte Sportlehrer als ein aktiver Anthropologe weiß um den letztlich unauflösbaren Zusammenhang der Leiblichkeitsproblematik. Er setzt daher den von ihm erkannten und anerkannten Leiblichkeitsauftrag und das sportpädagogische Ziel einer dialogischen Souveränität in der Leibesbeziehung in Verbindung zueinander. Hierzu ist es im Unterricht allerdings nicht notwendig, permanent auf diesen sehr komplexen Sachverhalt in ausdrücklicher Weise abzuheben.

Maßgebliches Gewicht im Partnerkontaktsportunterricht hat der allgemein in der Praxis mögliche und ständig nötige Wechsel zwischen einer rekonstruierenden Zuschauersicht auf der einen Seite (die ‘objektive’ Beobachterposition) und einer impliziten Akteurs- bzw. Handlungsperspektive auf der anderen Seite (der sich selbst hineinversetzende Nachvollzug bzw. die einfühlende Vorstellung). Mit diesem wechselhaften Vorgehen findet der Sportlehrer ein geeignetes Verständnis für die vorzufindenden einmaligen ‘leibesbeziehlichen’ Bewegungssituationen, die sich zwischen den Übenden jeweils ereignen. Dieser ‘anthropologische Brückenschlag’ zum paarweisen Geschehen ist insofern eswelt-bezogen, als daß er sich in beobachtender oder einfühlender, reflexiver Distanz auf die beiden komplexen Aspekte Leiblichkeitsauftrag einerseits und das Sich-bewegenlernen andererseits beziehen kann und muß. Er ist duwelt-bezogen, wenn es mit ihm um den ganzen Menschen bestellt ist, will heißen, wenn es ihm um die Förderung realphantastischen Beginnens und um Belange dialogischer Souveränität innerhalb der Leibesbeziehung geht.

---

[220] vergl. BINHACK (1998, 21-43); Die strukturbezogenen Ausführungen des Autors über die „Dualität“ beziehen sich auf das Gegeneinander einer Leibesbeziehung, wobei er innerhalb seines Begriffssystems vom „Kampf“ und von der „Kampfbeziehung“ spricht

In seiner dialogphilosophischen Perspektive verbindet sich für den aktiven Anthropologen mit dem in den Leibesbeziehungen vorfindbaren zwischenmenschlichen Kontakt ein besonderer sportpädagogischer Ansatzpunkt. Gemeint sind die (pädagogischen) Leibesbeziehungen, die zwischen ihm und seinen Schülern gestiftet werden können. Sie stehen für ihn im Licht der elementaren Aussagen BUBERs über den Kontakt in der Erziehung. BUBER (1993) beginnt seine diesbezüglichen Ausführungen mit der rhetorischen Frage danach, ob „Unterricht erziehen" könne, und gibt unmittelbar im Anschluß daran seine Auffassung zu verstehen:

> „Unterricht will das Denken der Schüler beeinflussen, Erziehung ihr Wesen und Leben. [...] Nicht der Unterricht erzieht, aber der Unterrichtende" (85).

Der im Sinne des dialogischen Prinzips erzieherisch wirkende Lehrer ist für BUBER der „gute Lehrer".

> Dieser „erzieht mit seiner Rede und mit seinem Schweigen, in den Lehrstunden und in den Pausen, im beiläufigen Gespräch, durch sein bloßes Dasein, er muß nur ein wirklich existenter Mensch sein und er muß bei seinen Schülern wirklich gegenwärtig sein; er erzieht durch Kontakt" (1993, 85).

Bereits mit diesen wenigen Worten läßt sich die dialog-erzieherische Chance des unmittelbaren (leiblichen) Kontaktes, wie er in der Leibesbeziehung zwischen dem Sportlehrer und dem Schüler aufgebaut werden kann, unschwer erahnen.[221] „Kontakt" ist für BUBER das „Grundwort der Erziehung" (BUBER 1993, 85). Seiner Ansicht nach beinhaltet dies,

> „daß der Lehrer den Schülern nicht von Gehirn zu Gehirnen, von entwickeltem Gehirn zu unfertigen, sondern von Wesen zu Wesen, von gereiftem zu werdenden Wesen gegenüberstehen soll, wirklich gegenüber, das

---

[221] „Der Mensch ist nicht in seiner Isolierung, sondern in der Vollständigkeit der Beziehung zwischen dem einen und dem andern anthropologisch existent" (BUBER Wke I, 283 / DP, 290). Innerhalb seiner Auseinandersetzungen mit der Frage nach dem Unbewußten und der Dialogik im psychotherapeutischen Verhältnis äußert sich BUBER (im Jahre 1957) zum zwischenmenschlichen Kontakt folgendermaßen: „Wir brauchen neue Begriffe und eine neue Art, die Dinge anzupacken. [...] Wenn das Unbewußte der Teil des Daseins einer Person ist, in dem die Bereiche von Leib und Seele nicht getrennt sind, dann bedeutet die Beziehung zwischen zwei Menschen die Beziehung zwischen zwei ungeteilten Existenzen. Da würde der höchste Augenblick der Beziehung das sein, was wir unbewußt nennen. Aber >das Unbewußte< sollte, mag und wird mehr Einfluß auf das Zwischenmenschliche haben als das Bewußte. Zum Beispiel beim Hände-Schütteln: wenn der wirkliche Wunsch besteht, in Berührung zu sein, dann ist der Kontakt weder körperlich noch seelisch, sondern eine Einheit aus beidem" (BUBER 1993, 164f.).

> heißt nicht in einer Richtung von oben nach unten, von Lehrstuhl auf Lehrbänke hin wirkend, sondern in echter Wechselwirkung, im Austausch von Erfahrungen, Erfahrungen eines erfüllten Lebens mit denen unerfüllter, die aber nicht weniger wichtig sind, nicht bloß Auskunftsuchen von unten und Auskunftgeben von oben, auch nicht bloß Fragen und Antworten hinüber und herüber, sondern echtes Wechselgespräch, das der Lehrer zwar leiten und beherrschen, in das er aber eben doch auch mit seiner eigenen Person unmittelbar und unbefangen eintreten muß. Dieses Gespräch aber soll sich ins schweigende Miteinanderdasein hinein fortsetzen, ja hier wohl erst eigentlich kulminieren. Das ist es, was ich das dialogische Prinzip in der Erziehung nenne“ (BUBER 1993, 85f.).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird deutlich erkennbar, welche sportpädagogischen Chancen dem Bemühen um ein dialogisches, ein echtes Wechselgespräch in der Leibesbeziehung zwischen dem Lehrer und seinen Schülern beigemessen werden können. Die pädagogische Leibesbeziehung sowie die Leibesbeziehungen der Schüler untereinander beziehen sich auf den Bereich des Erzieherischen und des Selbsterzieherischen. - Es geht mit den dialoganthropologischen Grundlegungen der Leibesbeziehung im genaueren um dialogische Erziehung und eine dem dialogischen Prinzip verpflichtete Selbsterziehung im und durch Partnerkontaktsportunterricht -.

Die Begriffe Erziehung und Selbsterziehung sind allein und ausdrücklich im Sinne des dialogischen Denkens BUBERs aufzunehmen. Dialogische Erziehung geschieht nach BUBER zwischen einem gereiften Wesen, einem sogenannten Erwachsenen, und einem werdenden Wesen, einem Kind oder einem heranwachsenden Jugendlichen. Sie beruht auf einer dialogischen erzieherischen Beziehung, in der konkrete, einseitige Umfassungserfahrungen stattfinden. Die Einübung in eine dialogische Haltung bzw. Lebensgestaltung führt für BUBER über gegenseitige konkrete oder (weniger häufige) abstrakte Umfassungserfahrungen auf den Weg zu einer dialogischen Selbsterziehung als Erwachsener (s. Kap. 2).

Auf seiten der dialogphilosophisch orientierten Sportlehrer und Sportler steht die große zwischenmenschliche / zwischenleibliche Konkretheit auf dem Gebiet des von ihnen gewählten Partnerkontaktsports im Mittelpunkt ihrer dialogischen erzieherischen oder selbsterzieherischen Absichten.

Im und durch Partnerkontaktsport selbsterzieherisch aktiv ist diejenige erwachsene (oder noch jugendliche) Person, für die die Verwirklichung dialogischer Leibesbeziehungen im Moment des sich vollziehenden persönlichen Übungsprozesses Prio-

rität besitzt. Demnach besteht diesbezüglich zwischen einem Sportlehrer, der in seinem Partnerkontaktsportunterricht die auf dem Buberschen Dialogdenken beruhende Bewegungsdialogik in den Mittelpunkt seiner pädagogischen (und didaktischen) Bemühungen stellt, und jedem ebenfalls im Sinne des dialogischen Prinzips ‘absichtsvoll’ und bewußt übenden erwachsenen ‘Schüler’ kein wesentlicher Unterschied. Mit seiner Unterrichtsdurchführung leistet der Sportlehrer in seiner Funktion als aktiver Anthropologe dieser Personengruppe gegenüber, wenn man so will, Hilfe zur Selbsthilfe (s. hierzu BUBER 1993, 171). Hinsichtlich der Personengruppe der Jugendlichen realisieren sich in unstetiger und wechselhafter Weise erzieherische und selbsterzieherische Prozesse. Die Heranwachsenden vollziehen schrittweise den Übergang aus ihren erzieherischen Verhältnissen heraus hin zu immer mehr eigenverantwortlichen Selbsterziehungsprozessen. Dabei gewinnen ihre selbsterzieherischen Bemühungen um die Verwirklichung dialogischer Leibesbeziehungen in zunehmender Zeit an Kontinuität.

Innerhalb seines Unterrichts ist es dem Sportlehrer möglich, mit seinen Schülern (seien es nun Kinder, Jugendliche oder Erwachsene) Leibesbeziehungen einzugehen und zu gestalten. Diese Leibesbeziehungen sind insofern ‘pädagogische Leibesbeziehungen’, als daß sie den Lehrer in seiner Funktion als übendes Vorbild - im doppelten Sinne - begreifbar machen. Die häufig schwierige und zuweilen auch tabuisierte leibliche Berührung zwischen Schüler und Lehrer ist im Sportunterricht häufig weniger problematisch als in anderen (unterrichtlichen) Kontexten. In der Leibesbeziehung auf dem Gebiet des Partnerkontaktsports ist sie nun sogar Voraussetzung! Dabei ist eine sich erfüllende dialogische Leibesbeziehung von gegenseitigem duhaften Vertrauen bestimmt. Jedes vertrauensvolle Mit- und Gegeneinander basiert im Sinne BUBERs auf einem dialogischen „Status des Kontakts“ (Wke I, 654). Der faktische leibliche Partnerkontakt in der Leibesbeziehung zwischen Lehrer und Schüler fördert die kommunikativen Chancen zum Durchbruch von einer Ich-Es- zu einer Ich-Du-Erfahrung zwischen Schüler und Lehrer in einer Weise, wie es in sportlichen Bewegungsdialogsituationen ohne ständigen gegenseitigen Kontakt nicht der Fall ist. Metaphorisch ausgedrückt kann der unmittelbare leibliche Kontakt als ein Katalysator (Beschleuniger) auf dem Weg von einem monologischen und zu einem dialogischen zwischenmenschlichen Kontakt dienen.

Die mit jeder Leibesbeziehung gegebene Ambivalenz darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben: Aufgrund der in ihr herrschenden leiblichen Unmittelbarkeit kann auch viel Vertrauen zerstört werden. Durch den unmittelbaren Kontakt erhöhen sich auch die Möglichkeiten zur gegenteiligen, ich-es-haften Entwicklung. - Extreme Situationen schaffen die Möglichkeit zu extremen Antworten auf diese Situationen sowohl in die eine als auch in die andere Richtung (Eswelt; Duwelt) -.

Der dialogische Kontakt trifft nach BUBER für die zwei Grundformen des Vertrauens, für die zwei menschlichen „Glaubensweisen“ (Wke I, 653), zu. BUBER spricht von dem „Vertrauensverhältnis“ des Menschen zu einem anderen Menschen und von einem menschlichen „Anerkennungsverhältnis“ (654), dem Verhältnis des Menschen zu einem für ihn wahren „Sachverhalt“ (653).[222] „Beide lassen sich von schlichten Tatsachen unseres Lebens aus anschaulich machen“ (Wke I, 653). Bei der ersten Grundform handelt es darum, daß eine Person „zu jemand Vertrauen“ hat, ohne dieses „zulänglich >>begründen<< zu können“. Die zweite Art des Vertrauens geht „von der Tatsache aus“, daß ein Mensch, „ebenfalls ohne es zulänglich begründen zu können, einen Sachverhalt als wahr“ anerkennt. „Beidemal handelt es sich bei dem Nichtbegründenkönnen nicht um eine Mangelhaftigkeit“ des „Denkvermögens, sondern um eine wesenhafte Eigentümlichkeit“ des „Verhältnisses“ zu dem, dem (akt- bzw. prozeßhaft) vertraut wird. „Es ist ein Verhältnis, das sich seinem Wesen nach nicht auf >>Gründen<< aufbaut, wie es auch nicht aus solchen hervorgeht; wohl lassen sich Gründe dafür geltend machen“ (653).

- Nach der Bewegungsdialogik in der Leibesbeziehung bezieht sich das Vertrauensverhältnis auf die zwei in der Leibesbeziehung Übenden. Das Anerkennungsverhältnis betrifft das aus der dialogisch-souveränen Haltung sich ergebende Bewegungsgeschehen zwischen den Übenden, quasi das Inhaltliche ihrer Bewegungsbeziehung -.

Angeführte Gründe werden jedoch stets dem bestehenden Vertrauens- und Anerkennungsverhältnis nicht gerecht werden können. „Das >>Warum<< ist hier immer nachträglich, auch wenn es schon in frühen Stadien des Prozesses auftaucht; es taucht nämlich mit den Zeichen der Nachträglichkeit versehen auf. Damit soll kei-

[222] Die hier angeführten Überlegungen BUBERs beziehen sich ausschließlich auf den Bereich des Bedingten, nicht jedoch auf den des Unbedingten.

neswegs gesagt sein, daß es um >>irrationale Phänomene<< gehe“. Jedwede „Rationalität“ bzw. „rationale Denkfunktion ist ja eben nur ein Teil, eine Teilfunktion“ des „Seins“. Mit jedem Vertrauen der einen oder anderen Art aber „tritt mein ganzes Sein, tritt die Ganzheit meines Seins in den Vorgang ein“, so BUBER (Wke I, 653). Das Vertrauensverhältnis ermöglicht sich erst dadurch, daß es „ein Verhältnis meines ganzen Seins ist. Personale Ganzheit in diesem Sinn kann aber nur zustande kommen, wenn auch die gesamte Denkfunktion, ohne beeinträchtigt zu werden, in sie eingeht und in ihr wirken darf, als ihr eingeordnet und von ihr bestimmt. Es geht hier freilich nicht an, an Stelle der Ganzheit das >>Gefühl<< zu setzen. Gefühl ist eben durchaus nicht >>alles<<, es ist im besten Fall nur ein Anzeiger dafür, daß das Sein des Menschen im Begriff ist, sich zur Ganzheit zusammenzuschließen; in andern Fällen ist es eine Illusion des Ganzwerdens ohne seinen Vollzug“ (Wke I, 653).

> Ein „Vertrauensverhältnis beruht auf einem Status des Kontakts, eines Kontakts meiner Ganzheit, mit dem, zu dem ich Vertrauen habe, das Anerkennungsverhältnis auf einem Akt der Akzeptation, einer Akzeption durch meine Ganzheit, dessen, was ich als wahr anerkenne. Sie beruhen darauf; sie sind es nicht. Der Kontakt im Vertrauen führt naturgemäß zur Akzeptation dessen, was von dem ausgeht, dem ich vertraue. Die Akzeptation der von mir anerkannten Wahrheit kann zum Kontakt mit dem führen, von dem sie Kunde gibt. Aber primär ist dort der bestehende Kontakt, hier die geschehene Akzeptation. Und selbstverständlich hat auch das Vertrauen einen Anfang in der Zeit, nur daß der Vertrauende ihn nicht kennt: er identifiziert ihn, wie notwendigerweise, mit dem Anfang des Kontakts; hinwieder verhält sich der Anerkennende zu dem, was er als Wahrheit anerkennt, nicht als zu etwas Neuem, eben jetzt Auftretendem und Anforderndem, sondern als zu etwas Ewigem, nur eben jetzt aktuell Gewordenem; dennoch ist dort der Status, hier der Akt das Entscheidende“ (654).

Der Sportlehrer mit einer dialogischen Anthropologie vertritt die grundsätzlichen Auffassungen BUBERs über die zwei „Glaubensweisen“, die dem Menschen möglich sind. Es ergeben sich daraus für ihn zwei weitreichende Orientierungspunkte für seinen Unterrichts und der Aufgabe, die er darin als aktiver Anthropologe wahrnimmt. Neben der Möglichkeit, pädagogische Leibesbeziehungen einzugehen, ist für ihn die Art und Weise des Kontaktes auch das Kriterium für die inhaltlich-sachliche Gestaltung seines Unterrichts. Der Partnerkontakt in der Leibesbeziehung vereint die zwei Glaubensweisen. Der Kontakt ist hier stets doppelsinnig. Bei der Beantwortung der Frage nach dem Übungsinhalt hinsichtlich der in seinem Unterricht möglichen Leibesbeziehungen zwischen den Übenden kann er relativ leicht eine Verknüpfung

vollziehen. Durch seine gesammelten Leibesbeziehungserfahrungen ist es ihm möglich, sich mit einem verbesserten Selbstverständnis über sein anthropologisches Handeln einzubringen. Hintergrund hierfür ist der sehr enge Zusammenhang zwischen einem prinzipiell möglichen geschehenden Vertrauen - dem Status des Kontakts bzw. der Verwirklichung einer Sphäre des Zwischenmenschlichen - einerseits und dem permanenten und konkreten leiblichen Partnerkontakt innerhalb der Leibesbeziehungen andererseits. Mit anderen Worten: Ihm kann in der Gestaltung seines Unterrichts eine Verknüpfung zwischen den notwendigen Bedingungen zur potentiellen Erstehung einer Duwelt auf der einen und den konstituierenden sportmotorischen und leibanthropologischen Elementen des Partnerkontaktsports auf der anderen Seite gelingen.

Dabei ist die Realisierung pädagogischer Leibesbeziehungen enorm hilfreich. Mit ihnen gewinnt der Unterrichtende Authentizität. Die akthafte Anerkennung eines leibbezogenen Sachverhaltes, der sich jeweils durch das unmittelbare partnerschaftliche oder gegnerische Zusammenwirken der Übenden konstituiert, und das akthafte Dusagen mit der realphantastischen Möglichkeit zu einem Vertrauensverhältnis, einem Status des Kontakts, gelangen zu können, läßt die Ausübung von Partnerkontaktsport zu einer Übung im zwischenmenschlichen Vertrauen werden.

Die „wirklichkeitsaffizierende Tendenz“ (BINHACK 1998, 74) des Kampfes, der Leibesbeziehung im Gegeneinander, ist für den ‘aktiven Anthropologen’ aus dialogphilosophischer Sicht besonders bedeutsam. Hier tritt die Wichtigkeit der Vertrauensfrage innerhalb der Leibesbeziehungen sehr klar zu Tage. So stellt das von einer gewissen Ernsthaftigkeit geprägte sportliche Gegeneinander in einer Leibesbeziehung für den anthropologisch orientierten Sportlehrer eine besonders reichhaltige Bezugsgrundlage für die Erfüllung seiner dialogerzieherischen Unterrichtsaufgaben dar. Im Gegensatz zum spielerischen Miteinander in einer Leibesbeziehung ist das Gegeneinander ‘von ernster Natur’. Der Zweikampf ist im Sinne BINHACKs (1998)

> „nicht abgehoben von seinen jeweiligen Determinanten wie das Spiel als Phänomen, sondern zutiefst von den Verfaßtheiten seiner Träger und den Bedingtheiten der ihn bestimmenden Situation abhängig“ (67). Er „neigt stets dazu, Folgen zu haben, die nicht trivial sind“ (74). Der reale (echte) Kampf „spitzt die Realität in kaum mehr überbietbarer Weise zu und läßt damit zumindest im momentanen Erleben seiner hochpräsenten, zeit- und raumgreifenden Aktualisierung - ganz anders als das Spiel - [...] keine Möglichkeit interpretativer Variationen und Symbolisierungen zu“ (167).

Der sportliche Kampf ist vom realen Ernstkampf grundsätzlich verschieden, er ist stets mehr oder weniger reglementiert und indirekt, so BINHACK. Bezogen auf die „symbolisch-repräsentative Ästhetik“ (BINHACK 1998, 167f.) sportlicher Kampfhandlungen gibt BINHACK (1998, 167) daher folgendes zu verstehen:

> „Je indirekter und reglementierter sich sportliches Kämpfen bzw. kampfsportliches Agieren vollzieht, desto zeichenhafter wird es, desto stärker verdichten sich die Zeichen zu Symbolen, die auf eine dahinterliegende Wirklichkeit verweisen und desto mehr bedarf ein solches Kämpfen eines interpretierenden Zugriffs, um adäquat verstanden zu werden. Dies ist z.B. dann gegeben, wenn Wirkungstreffer nicht real angestrebt werden, sondern durch Wertungspunkte symbolisiert werden oder wenn gänzlich auf Wirkungstreffer verzichtet wird (traditionelles Karate, Sportfechten etc.)“.

Die besondere, aus den Leibesbeziehungen im Gegeneinander abzuleitende sportpädagogische Relevanz ist meines Erachtens die, daß in dieserart Kampfbeziehungen die erforderlichen Symbolisierungen der Kampfhandlungen minimal sind.

Die Aussagen BINHACKs lassen erkennen, daß er - seinen eigenen Angaben nach ein ehemaliger Karatelehrer - Repräsentant einer Distanz-Kampfsportart ist. Ihnen gegenüber ist in bezug auf den Partnerkontaktsport eine Ergänzung hinzuzufügen.[223] Aus philosophisch-anthropologischer und dialogphilosophischer Sicht heraus beurteilt ist nicht allein das sportlich-kämpferische Gegeneinander einer Leibesbeziehung wenig zeichenhaft und in weiten Teilen alles andere als in seinen Folgen trivial. In einem großen Umfang gilt dieser Umstand ebenfalls für das spielerische Miteinander einer Leibesbeziehung. Auch die paarweise Übenden in ihrem Miteinander können sich nur bedingt auf einen „eigentümlichen ästhetischen Schwebezustand ‘oberhalb der Wirklichkeit’“ (BINHACK 1998, 69) einlassen, weil das „schwerelos-spielerische Moment der Scheinhaftigkeit“ (69), das ihr Miteinander ausmacht, dadurch erheblich eingeschränkt wird, daß jeweils beide im konkret-unmittelbaren bewegungsbezogenen Kontakt zueinander stehen. Der bestehende Leiblichkeitsauftrag und die in dialogischer Hinsicht notwendige realphantastische gegenseitige Hinwendung zueinander, sowie die damit verbundene Verantwortung füreinander bringen zur Geltung, daß die Folgenhaftigkeit im Miteinander einer Leibesbeziehung in der Regel nicht trivial und zeichenhaft ist. Denn jedes Agieren wirkt sich unmittelbar am

---

[223] Zum Vergleich zwischen Kontakt- und Distanz-Kampfsportarten und deren jeweilige pädagogische Relevanz siehe HAPP (1998, 14-18).

anderen aus und entscheidet über Gelingen oder Mißlingen der (spielerischen) Bewegungsaufgaben. Die Übungspartner stehen dabei in der Pflicht, ihre eigene Unversehrtheit, vor allem aber auch die des Gegenübers, zu (be)wahren. Die formale duale Grundstruktur jeder Leibesbeziehung ist inhaltlich von vornherein ein dialogisches 'Wechselspiel', in der konkrete Humanität im Sinne BUBERs verwirklicht wird (vergl. LENK 1998, 455-458).

Die hohe anthropologische und sportpädagogische Relevanz beider Formen der Leibesbeziehung - in Abgrenzung zu distanzhaften Bewegungsbeziehungen zu einem Gegner oder Partner (!) - wird ebenfalls deutlich erkennbar, wenn man sich darüber im Klaren wird, daß ausnahmslos alle partnerkontaktsportlichen Betätigungen im Mit- und Gegeneinander stattfindender Leibesbeziehungen ohne nennenswerte Probleme unter Ausschaltung des Gesichtssinns vollzogen werden können.[224] Dieser Tatbestand lenkt das Denken - fast unwillkürlich - auf den Aspekt des zwischenmenschlichen und über den Bewegungsdialog vermittelten Vertrauens. Anders gewendet: Im leiblich distanzierten miteinander Üben oder gegeneinander Kämpfen (z. B im Karate) besteht zwangsläufig maßgeblich ein visueller Kontakt zum Partner oder Gegner. Die gemeinsamen Bewegungssituationen werden von den an ihnen beteiligten Sportlern zumeist visuell (und auditiv) wahrgenommen.

Aus dieser vorwiegend diakritischen Wahrnehmungsweise ergibt sich für diese Übungs- und Kampfformen, daß sich die bewegungssprachlichen Chancen zum Durchbruch von einer Ich-Es- zu einer Ich-Du-Erfahrung zwischen den Übenden / Kämpfenden schwerpunktmäßig in sinnlich-eindimensionaler Weise ergeben müssen. Die erforderliche coenästhetische Wahrnehmung im Partnerkontaktsport ist demgegenüber von großem Vorteil. Denn für eine dialogische Entwicklung des Menschen ist nach Buberschen Vorstellungen der Gesichtssinn im Vergleich zu den anderen Sinnen am wenigsten dienlich.

Zur Hegemonie des Gesichtssinns äußert sich BUBER in philosophisch-anthropologischer Hinsicht auf die philosophiegeschichtlichen 'Eckpfeiler' Aristoteles und Platon. Der Hintergrund seiner philosophiegeschichtlichen Äußerungen zur Entwicklung der (spezifisch) menschlichen Problematik ist die Absicht, mit ihnen sein

---

[224] s. hierzu bspw. SCHERER (1983, 226-233 u. 240-260); WURZEL (1991); INNENMOSER u.a. (1992, 113f., 117f. u. 162-164); GERDES (1998)

Verständnis und sein Interesse an einer philosophisch-anthropologischen Besinnung im Sinne der vierten Frage Kants (Was ist der Mensch?) deutlicher werden zu lassen. Da mit diesem Abschnitt die anthropologische Besinnung auf den Bewegungsdialog im Partnerkontaktsport ein Ende findet, sei es an dieser Stelle (nochmals) erlaubt, BUBER mit einem längeren Zitat heranzuziehen.[225]

Nach der Auffassung BUBERs hört mit Aristoteles der Mensch in gewisser Weise auf, „problematisch zu sein". Im Grunde spricht der Mensch seit Aristoteles „von sich in dritter Person", er ist für ihn selbst „nur >>ein Fall<<, er gelangt letztlich „nur als >>er<<, nicht als >>ich<< zum Bewußtsein seiner selbst" (Wke I, 317f.). In bezug auf das aristotelische Denken und die darin gegebene Hegemonie des Gesichtssinns heißt es weiter:

> „Die Sonderdimension, in der der Mensch sich selbst erkennt wie nur er sich selbst erkennen kann, bleibt unbetreten, und eben deshalb bleibt die Sonderstellung des Menschen im Kosmos unentdeckt. Der Mensch wird nur in der Welt, nicht auch die Welt in ihm erfaßt. Die Tendenz der Griechen, die Welt als einen in sich geschlossenen Raum zu fassen, in dem auch der Mensch seinen festen Platz hat, hat sich in dem geozentrischen Kugelsystem des Aristoteles vollendet. Die Hegemonie des Gesichtssinns über die anderen Sinne, die im griechischen Volk zum erstenmal und als ungeheures Novum in der Geschichte des Menschengeistes erscheint, eben die Hegemonie, die dieses Volk befähigt hat, ein *bildnerisches* Leben zu führen und eine Kultur auf das Bilden zu gründen, waltet auch in seiner Philosophie. Ein optisches Weltbild entsteht, aus den optischen Sinneseindrücken geschaffen, gegenständlich objektiviert wie nur der Gesichtssinn gegenständlich zu objektivieren vermag, und die Erfahrung der anderen Sinne sind in dieses Bild gleichsam nachträglich eingetragen. Auch die Ideenwelt Platons ist eine optische Welt, eine Welt geschauter Gestalten. Aber erst bei Aristoteles erfährt das optische Weltbild seine unüberbietbar deutliche Realisierung, als eine Welt von Dingen, und der Mensch ist nun ein Ding unter diesen Dingen der Welt, eine objektiv erfaßbare Gattung neben anderen Gattungen, nicht mehr ein Gast in der Fremde wie der platonische Mensch, sondern mit einer eigenen Wohnstätte im Welthaus belehnt, nicht in einem der obersten Stockwerke zwar, aber auch nicht in einem der untern, vielmehr in einer ansehnlichen Mitte.

---

[225] Das Zitieren innerhalb der vorliegenden Arbeit ist davon geprägt, Buber - teilweise auch mit recht langen Textabschnitten - zitiert bzw. sprechen gelassen zu haben. Dieses Vorgehen ist einerseits den grundlegenden Ideen und den damit verbundenen theoriebildenden Bemühungen dieser Arbeit geschuldet. Um Mißverständnissen vorzubeugen, ging es mir andererseits mit meinem Zitierverhalten darum, Bubers Dialogdenken und die darin auffindbaren Besonderheiten deutlich zu machen, was nach meiner Kenntnisnahme und meinem Dafürhalten innerhalb der neueren Literatur, die sich auf Buber bezieht bzw. beruft, nicht immer ausreichend der Fall ist.

> Für eine philosophische Anthropologie im Sinne der vierten Frage Kants fehlt hier die Voraussetzung“ (Wke I, 317f.).

Innerhalb des Vorhabens, im Partnerkontaktsportunterricht der Entfaltung einer Bewegungsdialogik zwischen den übenden Partnern oder kämpfenden Gegnern einen möglichst großen Raum geben zu wollen, gelingt es durch den gegebenen permanenten gegenseitigen Kontakt problemlos, der genannten Hegemonie des Gesichtssinns entgegenzutreten. Für den Bewegungsdialog im Partnerkontaktsport ist in der Regel die Nutzung der visuellen Wahrnehmungsfähigkeit nicht zwingend erforderlich. Die seit langem vorhandene hohe Anziehungskraft und Bedeutung des Judo für blinde und sehbehinderte Menschen (GEPPERT 1983) bestätigen diesen, bereits logisch leicht einsichtigen, Sachverhalt sehr deutlich. Im Hinblick auf den Bereich der beiden im Partnerkontaktsport möglichen Leibesbeziehungen ist das Judo / der Judounterricht meiner Ansicht nach als ein ‘Modellsport’ anzusehen. Beide Formen der Leibesbeziehung werden im Judounterricht erprobt. Sie können jeweils vom Lehrenden sehr vielgestaltig und hinsichtlich der vorhandenen sportmotorischen Eigenschaften der Übenden / Kämpfenden variabel initiiert bzw. von den Partnern verabredet werden.[226]

Das Agonale im Gegeneinander einer Leibesbeziehung findet - im besten Fall - auf dem Terrain offizieller Judomeisterschaften bzw. -wettkämpfe seine (mit Trainingsprozessen allerdings nicht einhohlbare!) Zuspitzung und ist - im schlimmsten Fall - eine Pervertierung dialogischer Souveränität, eine organisierte Summation von Eswelt-bezügen und auf diesem Weg die willentliche Förderung des Menschen als Eigenwesen. Von dem Ausgangspunkt her betrachtet, daß das traditionell gebundene und ursprünglich ausdrücklich pädagogisch intendierte Judo als ein sportpädagogisch gesehen vorbildhaftes Übungsfeld für die Verwirklichung einer Bewegungsdialogik im Partnerkontaktsportbereich anzusehen ist, wird nachstehend exemplarisch in bezug auf diese partnerkontaktsportliche Bewegungswelt ein sportpädagogischer Kommentar dargelegt.[227]

---

[226] Es ist für den Bereich außerhalb des partnerkontaktsportlichen Zweikampfes davon auszugehen, daß sich z.B. ein Tanzpaar mit jedem praktizierten Bewegungsdialog ausschließlich im Miteinander einer Leibesbeziehung befinden kann. Dies ändert sich auch nicht mit einer Teilnahme des Paares an einem Tanzturnier oder ähnlichem.

[227] Mit der hier vertretenen Auffassung davon, daß es sich beim Judo(unterricht) um eine partnerkontaktsportliche ‘Paradedisziplin’ handelt, klingt bereits an dieser Stelle auf indirektem Wege

4.4 Zu den Bedingungen einer Bewegungsdialogik im Partnerkontaktsport Judo

Ein dialogphilosophisch bestimmter sportpädagogischer Kommentar zum Judo erfolgt hier aus dem Grund, weil diese Partnerkontaktsportart meiner Erkenntnis und Erfahrung nach für (dialogphilosophische) Bemühungen um eine Bewegungsdialogik prädestiniert ist. Die Stellungnahme befaßt sich mit den derzeit üblichen Vermittlungs- bzw. Lehrweisen des Judo, wie sie aus der deutschsprachigen Literatur zum (schulischen und verbandsgebundenen) Judo, den mehr oder weniger zur Diskussion einladenden Veröffentlichungen im ‘Judo-Magazin - Organ des Deutschen Judo-Bundes’ (DJB), aus dessen ‘halboffiziellen’ Lehrbüchern, sowie aus dessen offiziellen Lehrbriefen für die Trainer-C und Fachübungsleiterausbildung (DJB 1995) im gesamt abgeleitet werden können.

Es geht darum, skizzenhaft festzuhalten, welche Einsichten und diesen Auffassungen entsprechenden Ansätze bei denjenigen Autoren vorzufinden sind, die den Judosport (offiziell) vertreten, ihn befürworten und befördern wollen (Kap. 4.4.1). Gefragt wird danach, ob eine Bewegungsdialogik im Sinne dieser anthropologischen Untersuchungen angesichts der ‘herrschenden’ Meinungen, Interessen und des vorherrschenden Theoriehintergrundes zum Judounterricht und Judotraining als eine sportpraxisrelevante Theoriegrundlage denkbar ist. Damit verbunden ist die Frage, ob die Bewegungsdialogik auch innerhalb des derzeit im DJB ansatzweise geführten sportpädagogischen Diskurses als ein von offizieller Seite akzeptabler und praktisch umsetzbarer Theorieansatz angenommen werden könnte. Im Anschluß an diese exemplarische Durchsicht relevanter Theoriebeiträge und offizieller Lehranweisungen (i.w.S.) ergibt sich für diesen Zusammenhang die Frage nach den vorauszusetzenden Bedingungen für eine (theoretisch und praktisch) mögliche, vom DJB unterstützte Förderung eines Judounterrichts, der in ausdrücklicher Weise auf die sportpädagogischen Chancen einer Bewegungsdialogik setzt (Kap. 4.4.2).

---

meine negativ-kritische Haltung gegenüber übertriebenen ‘Versportlichungsinteressen’ dieser genuin pädagogisch intendierten partnerschaftsbezogenen Zweikampfbewegungswelt (siehe KANO 1981) an. In bezug auf die beabsichtigte Kommentierung verbindet sich für meine Person der förderliche Umstand, selbst über eine erfahrungsreiche Biographie als Judokämpfer und als Vereinstrainer (sowohl im Leistungssportbereich als auch auf dem Gebiet des Judounterrichts für Judoka mit Behinderung) verfügen und auf diese zurückgreifen zu können.

Für die Untersuchung der derzeit richtunggebenden Literatur sind aus meiner Sicht die folgenden zwei Kriterien heranzuziehen. Zunächst dient das innerhalb der einzelnen Veröffentlichungen und Lehr(hin)weisen konstatierbare Verhältnis zwischen den unterschiedlichen inhaltlichen Vermittlungsvorhaben und Trainingsabsichten auf der einen Seite[228] und den dabei (im- oder explizit) ausgesprochenen erzieherischen Intentionen im und durch Judounterricht auf der anderen Seite als Untersuchungsmerkmal. Nach dialogphilosophischer Auffassung soll den Ausführungen verständnishalber die folgende Einsicht vorangestellt werden: Je polarer sich das Verhältnis zwischen Vermittlung(sabsicht) und Erziehung(sabsicht) gestaltet, desto geringer sind die Chancen für eine Pädagogisierung des Judounterrichts im Sinne der Bewegungsdialogik.[229]

Die Frage nach der Art der Berücksichtigung dessen, was in dieser Arbeit mit dem Leiblichkeitsauftrag und der Rolle des Lehrenden als aktiver Anthropologe benannt wird, ist bei der Beurteilung der heute allgemein üblichen Judolehr- und Übungsweise das zweite Kriterium. Mit der alleinigen Absicht zu bloßer Bewegungs- und Körpererfahrungsvermittlung und der damit verbundenen Sensibilisierung der Wahrnehmung kann der Bewegungsdialogik lediglich im Sinne der Zufälligkeit eine Entfaltungsmöglichkeit eingeräumt werden. Sie bleibt zu dem unreflektiert, insbesondere dann, wenn solcherart Vermittlungsvorhaben (isolierte Wahrnehmungsförderung u.ä.) nicht die Erfüllung des oben genannten Leiblichkeitsauftrages einschließt.

---

[228] Hiermit sind das Lernen / Üben von Judobewegungen, Judotechniken und der Erwerb von zweikampfrelevanten physischen und mentalen Fähigkeiten und dergleichen gemeint.

[229] Die ursprüngliche Konzeption des Judo ist ebenfalls von einer gewissen Verwobenheit zwischen Vermittlungs- und Erziehungsabsichten im hier gemeinten Sinne gekennzeichnet. KANO (1981), der das Judo zum Ende des 19. Jahrhunderts in Japan begründete, gab zu verstehen, daß von ihm mit dem Begriff Judo der Weg bzw. der Grundsatz des Jiu-Jitsu (‘sanfte Kunst’) bezeichnet wird (Ju-Do = der sanfte Weg). Mit der Lehre von Judo verfolgte KANO die Absicht, zur Befolgung zweier Grundsätze zu erziehen. Der erste ist der „Grundsatz des möglichst wirksamen Gebrauchs von Geist und Körper“, der sich u.a. im Siegen durch Nachgehen verwirklichen läßt (1981, 174f.). Nach diesem ökonomischen „Prinzip der größten Wirksamkeit“ (182) gilt es für KANO auch bei vorhandener körperlicher Überlegenheit über den Gegner zu handeln, denn ausschließlich auf diesem Weg kann der Gegner seiner Ansicht nach von seiner Niederlage überzeugt werden. Der zweite Grundsatz bzw. das zweite Prinzip des Judo wurde von KANO als das „Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt und des Glücks“ (182) bezeichnet. Es wird durch „gegenseitige Hilfe und Nachsicht“ (181) erreicht und steht im Gegensatz zu dem die moderne Welt prägenden Prinzip von Leistung und Gegenleistung“ (182).

Im Vorwege der Auseinandersetzung kann mit PROHL (1997) allgemein über den „Judo-Sport“ ausgesagt werden, daß er grundsätzlich „als ein Medium >>leiblicher Bildung<<“ begreifbar ist, wenn „das Erlernen der Judo-Techniken als eine spezifische Form des >>Problemlösens<< und der Aneignung von >>Allgemeinem<< aufgefaßt wird“ (30). Das Entscheidende im Judounterricht sind für PROHL die mit der Judoübung gegebenen „vielfältigen Erfahrungsmöglichkeiten, die sich den Schüler/innen [...] auf dem Weg vom >>Nicht-Können<< zum >>Können<< bieten“. Insbesondere „vor dem Hintergrund der Zen-Tradition der Budo-Kampfkünste ist die anfängliche Ich-Zentrierung der Aufmerksamkeit in der Bewegung, die sich im Zuge des Lernens und Übens in eine zunehmende Umfeldzentrierung wandelt, hervorragend geeignet, um Bildungsvorgänge im gemeinten Sinne zu initiieren“, so PROHL. Kennzeichnend für alle Bewegungserfahrungsmöglichkeiten in der „Judo-Praxis“ ist, „daß sie über ihr bloßes Sich-ereignen hinausweisen und den Schülern die Möglichkeit bieten, etwas über sich selbst in Erfahrung zu bringen“. Voraussetzung hierfür ist jedoch, so PROHL, das Folgende: „Der Judo-Lehrer hat dies selbst (bewußt) erfahren und weiß die eigene Erfahrung pädagogisch zu nutzen“ (30).

PROHLs Ausführungen machen zunächst deutlich, daß die Sportart Judo (bereits aufgrund ihrer geschichtlichen Wurzeln) relativ problemlos auf Bahnen gelenkt werden kann, die den traditionell wettkampforientierten Sportkonzeptionen kritisch gegenüberstehen und so als alternativ angesehen werden müssen. Weiterhin kann zu PROHLs Aussagen über das Judo bemerkt werden, daß er mit ihnen im Grunde die oben vertretene Auffassung davon vertritt, daß ein Sportlehrer in seinem Unterricht grundsätzlich als ein aktiver Anthropologe fungieren kann und sollte (!). Im Zuge einer dialogphilosophischen Orientierung des Unterrichtenden, die das Bestreben und die Möglichkeit eine Bewegungsdialogik zu realisieren mit sich bringt, ist hinsichtlich der über den Bewegungsdialog gesammelten (Schüler)Selbsterfahrungen auf diejenigen Übungsphasen, in denen dialogisch souverän agiert wurde, zu fokussieren, und auf etwaige damit in Zusammenhang zu bringende Du-Erfahrungen hin zu sensibilisieren. Der oben genannte Wandlungsprozeß von einer „anfängliche(n) „Ich-Zentrierung der Aufmerksamkeit in der Bewegung“ zu einer „zunehmende(n) Umfeldzentrierung“ erhält auf diese Weise im Laufe des Judolernweges ein vorwiegend personales Gepräge. Die Umweltzentrierung schließt so von vornherein neben der Wahrnehmung von Eswelt-bezügen auch das Zur-Wahrheit-nehmen der gegen-

überstehenden Person als Person und damit die Möglichkeit zu dialogischer Beziehungserfahrung in der Leibesbeziehung (Duwelt) mit ein.

Daher kann in Anspielung auf CHRISTIANs sportpädagogisch relevanten Ausdruck vom „Wertbewußtsein im Tun“ (1963) mit Hilfe eines Wortspiels die gemeinte, im Judo problemlos zu bewerkstelligende ‘dialogphilosophische Akzentverschiebung’ in der Weise zu verstehen gegeben werden, als daß hinsichtlich der Unterrichtsvorbereitung und -durchführung ein Personwertbewußtsein im Tun zum zentralen Ausgangspunkt der konkreten Überlegungen gelangt. Zum Ort des Entstehens eines (hier so genannten) Personwertbewußtseins im Tun äußert BUBER folgendes:

> „Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen. Was die Menschenwelt eigentümlich kennzeichnet, ist vor allem andern dies, daß sich hier zwischen Wesen und Wesen etwas begibt, dessengleichen nirgends in der Natur zu finden ist. [...] Es wurzelt darin, daß ein Wesen ein anderes als anderes, als dieses bestimmte andere Wesen meint, um mit ihm in einer beiden gemeinsamen, aber über die Eigenbereiche beider hinausgreifenden Sphäre zu kommunizieren“ (BUBER 1962, 404f.).

In der Leibesbeziehung im Judo ist - aufgrund des Kontaktes und der Konkretheit der Situation - diese den Partnern gemeinsame, aber über ihre beiden Eigenbereiche hinausgreifende Sphäre buchstäblich greif- und begreifbar, so daß bezogen auf (selbst)erzieherische Prozesse im Judo(unterricht) eine weitestgehende dialogerzieherische (Bewegungs)Handlungsorientierung möglich ist. Aufgrund der unmittelbaren Auswirkungen des Tuns des einzelnen Übenden am Andern besteht für ihn als sein orientierendes Kriterium für alles, was er auf der Judomatte geschehen läßt und geschehen lassen will, die Sorge um das andere Sein, das Sein des Partners / Gegners als Person bzw. Mitmensch.

Hieraus ist für den Unterricht die pragmatische Maxime: Spüre, was es beim Andern macht, was du machst (!), abzuleiten und anzuweisen. Unbedingt zu sehen ist dabei aus theoretischer Sicht, daß die Schüler dieser Anforderung in doppelter Weise gegenüberstehen. Zu spüren und nachzuspüren (und eventuell zu überlegen), was das eigene Tun beim Andern macht bzw. gemacht hat, belangt sowohl die sportmotorischen Frage nach der Ökonomie und dem Gelingen der Bewegungen als auch die Frage nach dialogischer Souveränität innerhalb der Leibesbeziehung.

Derjenige, der Judo auf dialogphilosophischer Basis vermittelt, ist allerdings gehalten, im Laufe seines Unterrichts dafür Sorge zu tragen, daß die sich ereignenden Übungsprozesse und die daraus erwachsenden Resultate nicht von den Übenden in theoretisierender bzw. philosophierender Weise in die beiden soeben genannten Aspekte aufgeschlüsselt werden. Solche (und andere) reflexiven Vorhaben sind den eigens dafür ‘anzusetzenden’ Reflexionsphasen vorbehalten (vergl. FUNKE 1986). Innerhalb der Übungsphasen geht es dem Lehrenden maßgeblich darum sicherzustellen, daß die Partner wirklich als Partner miteinander zu tun bekommen. Bei der Gestaltung derjenigen Unterrichtsphasen, in denen der Übungskampf ausgetragen wird (Randori), geht es darum, daß es die jeweiligen Gegner wirklich als Gegner miteinander zu tun bekommen.

Die vornehmliche Aufgabe des Judolehrers besteht demnach darin, den Möglichkeitsraum zur Erfahrung einer Judo-Bewegungsdialogik herstellen und zu gewährleisten, wodurch er gleichzeitig die Fähigkeit zur selbsttätigen Erschaffung dieses Möglichkeitsraumes vermittelt. Sein entscheidendes Vorgehen besteht in dieser Absicht darin, die einzelnen im Judounterricht sich konstituierenden Partner- und Gegnerschaften inhaltlich zu füllen und in pädagogischer Hinsicht zu ‘kommentieren’.

Mit anderen Worten: Es ist ihm darum bestellt, daß die Übenden jeweils konkrete Vorstellungen darüber erhalten, wie ihre Übungsabschnitte oder ihre Übungskämpfe konkret von statten gehen müssen, damit beide im Sinne des Dialogs zu ‘Gewinnern’ werden. Als aktiver Anthropologe sensibilisiert er seine Schüler für den dialogisch-anthropologischen Unterschied zwischen Gewinnen und Siegen. Nach meinem bewegungsdialogischen und pädagogischen Verständnis ist der nach ‘objektiven’ Maßstäben als Sieger anzusehende Schüler häufig nicht gleichzeitig der Gewinner. Im Mit- und Gegeneinander einer ‘Judo-Leibesbeziehung’ gewinnt derjenige (hinzu), der durch die Übung oder das Kämpfen spürbewußter und dialogisch souveräner wird (die Entwicklung des Ich am Du). Zu diesem Erfolg ist auch der Verlierer bzw. der Erduldende[230] imstande.

---

[230] Im Judo ist dies der sogenannte Uke. Uke in der ‘Judo-Leibesbeziehung’ ist zum Beispiel derjenige, der von seinem Partner zur Übung oder im Kampf mit einem Judowurf geworfen wird.

4.4.1 Judo: Derzeit vorherrschende Vermittlungsvorstellungen in Schule, Verband und Verein

Im folgenden geht es darum, ein ungefähres Bild davon aufzuzeigen, wie die Partnerkontaktsportart Judo heute allgemein im Schulsport und in den Vereinen und Trainings- und Ausbildungseinrichtungen des Deutschen Judo-Bundes aufgefaßt und was gelehrt wird. Um die in der derzeit maßgeblichen Fachliteratur vorfindbaren richtungsweisenden Grundzüge bezüglich dieser Vermittlungsvorstellungen in Schule, Verband und Verein darlegen zu können, empfiehlt es sich aus meiner Sicht, schrittweise den zwei folgenden Fragen nachzugehen. Erstens: Was soll nach gängiger Ansicht in erster Linie im Judounterricht bzw. Judotraining vermittelt und gelernt werden? Zweitens: Welche Funktion bzw. leitende Vorstellung vom übenden Judoka und von den Judolehrern bzw. Judotrainern implizieren die vorhandenen grundsätzlich unterschiedlichen Vermittlungsschwerpunkte? Oder, anders gefragt: Worum geht es den verantwortlichen verbands- oder schulsportpolitisch orientierten Förderern des Judo bei ihren jeweiligen Vermittlungsintentionen im Hinblick auf ihre Vorstellungen zur persönlichen Entwicklung der Judoka im und durch Judo im erzieherischen und selbsterzieherischen Sinne?

Nach der Kenntnisnahme der zur Zeit geläufigen einschlägigen Judo-Fachliteratur lassen sich nach meiner Auffassung bezüglich einer Beantwortung der ersten Frage drei Vermittlungsfelder festmachen. Die am häufigsten anzutreffenden Vermittlungsansätze bzw. -bemühungen im und durch Judo beziehen sich nach meiner Ansicht in erster Linie auf das Erlernen / Erwerben der Judo(kampf)technik. Auf diesem Gebiet findet sich zuweilen die Bestrebung, den Geist des Judo zu vermitteln. Das in der Judo-Fachliteratur auffindbare Zusammentreffen dieser beiden Vermittlungsanliegen besteht darin, daß neben einer vorwiegenden Absicht zur Vermittlung von Judotechnik eine tradierte Form der ‘Erziehung’ zum ursprünglichen Geist des Judo hinzukommt. Diese vermeintliche Erziehung aus dem Geist und zum Geist des Judo betrifft die sogenannte Judoetikette (wie Grußrituale, Sitzverhalten und Sitzordnung), das Bestreben zur Achtung des Partners, zur Herausbildung eines Kampfwillens und dergleichen mehr (Kap. 4.4.1.1). Ein anderer Vermittlungsansatz besteht in der Verwendung des Judo als pädagogisch-konzeptionelle Basis einer differenzierten Förderung der Wahrnehmungsfähigkeit und Körpererfahrung - Judo als Bewegungskunst (Kap. 4.4.1.2). Desweiteren zielen einige Vermittlungsbemühungen

schwerpunktmäßig auf Prozesse sozialen Lernens durch den Partneraspekt im Judo. Hierzu zählen aus meiner Sicht Vorstellungen zum Judo als behindertensportpädagogisches Instrumentarium (Reha-sport), als Bewegungstherapie auf dem Gebiet des Sporttreibens mit verhaltensauffälligen Personen oder als Integrationssport für behinderte oder ausländische Menschen und dergleichen (Kap. 4.4.1.3).

Diese drei Vermittlungsschwerpunkte sollen nun getrennt voneinander Erwähnung finden, obwohl sie in den unterschiedlichen Veröffentlichungen zumeist nicht gänzlich isoliert voneinander vorkommen, sondern stattdessen häufig in der Weise ‘gemischt’ vorhanden sind, als daß bei der (teilweise massiven) Dominanz eines Vermittlungsvorhabens zur Ergänzung Einzelaspekte aus den beiden anderen Bereichen hinzukommen. Hinsichtlich der hier gemeinten Verquickung einzelner Vermittlungsschwerpunkte ist aus meiner Sicht die besonders häufig vorzufindende Verbindung der beiden letztgenannten Vermittlungsinteressen hervorzuheben (Nutzung der dem Judo zugehörigen Notwendigkeit zur kooperativen und zweikämpferischen Auseinandersetzung mit einem Partner für die Belange sozialer Lernvorgänge zum einen und pädagogisch intendierte Vorhaben zur Förderung der Wahrnehmung und Körpererfahrung durch Judo zum anderen).

4.4.1.1 Technikvermittlung und der Geist des Judo

Innerhalb der einschlägigen Veröffentlichungen, die Vorschläge bzw. Beiträge zur Vermittlung bzw. zum Lehrvorgehen im Judounterricht oder Judotraining darlegen, sind, wie gesagt, diejenigen ‘Theorieangebote’ anteilsmäßig am stärksten vertreten, die sich mit ihren Problem- und Aufgabenstellungen auf die Vermittlung von Judotechniken und die dabei hinzukommende theoretische Behandlung methodischer Vorgehensweisen konzentrieren und sich hierauf zugleich auch beschränken. In erster Linie und durchlaufend finden sich isolierte Technik- bzw. Bewegungsdialogbetrachtungen im Judo-Magazin (Fachorgan des DJB). Dabei weisen aus meiner Perspektive die Vielzahl der vergleichbaren Veröffentlichungen zu einzelnen Lehrserien u.ä. eine maßgebliche Orientierung an Judowettkampftechniken und am Judowettkampferfolg von Spitzensportlern auf.[231] PÖHLER (1999 b) informiert den Leser zu seinen bebilderten Darlegungen folgendermaßen: „In unserer Lehrserie

>>Technik im Detail<< demonstrieren namhafte Judoka Wettkampf-Techniken. Sie alle hatten teilweise großen Wettkampferfolg mit >>ihrer<< Technikausführung. [...] Interessant für alle Judoka, die ein gewisses technisches Niveau mitbringen, ist, worauf die Top-Judoka bei der Demonstration ihr Hauptaugenmerk richten. [...] Dennoch ist die Serie nicht allein für fortgeschrittene Judoka bestimmt. Die tolle Technikdemonstration der Spitzenjudoka“, so gibt PÖHLER, derzeit DJB-Vizepräsident, mahnend zu verstehen, „sollte uns alle motivieren, an der eigenen Technikausführung zu arbeiten und noch besser zu werden“ (38).

Auf den ersten Blick erscheint eine einseitige Konzentration auf bewegungstechnische Zusammenhänge insofern ein wenig verständlich, als daß festgehalten werden kann, daß die Sportart Judo unumstritten eine vergleichsweise große Vielzahl von Techniken bzw. Bewegungsabläufen auf dem Gebiet von sehr unterschiedlichen Bewegungsfeldern vorsieht (Fall-, Wurf-, Würge- und Armhebeltechniken). Dabei sind viele Techniken - für sich genommen - sportmotorisch gesehen äußerst anspruchsvoll und - bei ‘unrechtmäßigem Gebrauch’ - zum Teil nicht ungefährlich. Der Umfang und die Komplexität des zu offerierenden Lernstoffes bzw. Übungsgutes ist beträchtlich. Bezogen auf den ständigen Eintritt der Judoka in eine Leibesbeziehung ist jedoch bemerkenswert, daß dieses Faktum einer bestehenden Leibesbeziehung zwischen den Partnern / Gegnern in den entsprechenden Veröffentlichungen nur in der Weise Berücksichtigung findet, als daß die Leibesbeziehung im Sinne psychophysisch-funktionaler Ansätze (s.o.) betrachtet und dementsprechend in die Überlegungen zur Vermittlung des Judo einbezogen wird. In der Regel handelt es sich dabei einzig um morphologische und funktional-anatomische Hinweise und Erläuterungen. Psychische Aspekte etwa finden in der Regel nicht einmal im Sinne eines substantiellen Körperbildes Berücksichtigung. Außerdem richtet sich zudem die Aufmerksamkeit der Auseinandersetzung in einem unverhältnismäßig großen Umfang auf den sogenannten Tori. Hingegen wird das notwendige Tun und Unterlassen von Uke aus meiner Sicht in nur unzureichender Weise thematisiert.[232]

---

[231] Siehe zum Beispiel die Serienbeiträge von LIPPMANN (1999 a, b) und PÖHLER (1999 a, b).

[232] Im Mit- und Gegeneinander einer Leibesbeziehung (im Judo) ist Tori derjenige, der beispielsweise einen Judowurf mit seinem Partner übt / an seinem Partner vollzieht (der Aktivere, der Angreifer). Wie oben bereits erläutert ist hingegen Uke derjenige, der Tori gewähren läßt und gegebenenfalls mithilft (Miteinander) oder der eine Judotechnik ‘erleidet’, abwehrt oder zu kontern

Allgemein kann bezüglich des Interessensschwerpunktes Technikvermittlung und Methodenfragen gesagt werden, daß in diesem Zusammenhang der jeweiligen Lehrperson als Hauptaufgabe zugedacht wird, dafür Sorge zu tragen, daß deren Judoschüler bzw. zu trainierenden Wettkämpfer eine große Anzahl von judospezifischen Fertigkeiten und Fähigkeiten erwerben mögen. Den den Judolehrkräften in diese Richtung hilfegebenden Autoren geht es, bildlich gesprochen, letztlich in erster Linie um Ziele, Maßstäbe und Orientierungen für einen Judounterricht (bzw. ein Judotraining) zu liefern, der (das) in der Lage sein soll, Judoka die Möglichkeit zu verschaffen, sich letztlich ein möglichst großes und im Gesamt sinnvolles Arsenal von unterschiedlichen Judotechniken (insbesondere Spezialtechniken[233]) anlegen zu können.

Das Bestreben zum Erwerb eines für den Wettkampf erforderlichen, möglichst breit gefächerten, individuellen Technikprofils findet sich in derjenigen Fachliteratur über den Judosport, die nicht ausdrücklich breiten- und schulsportpädagogische Erwägungen und Hilfestellungen zu leisten beabsichtigt.[234] Neben diesen eher der Vereins- und Verbandsarbeit zugedachten praxisnahen theoretischen Hilfestellungen gibt es zudem eine Vielzahl von breiten- und schulsportpädagogisch orientierten Veröffentlichungen, die schwerpunktmäßig ebenfalls auf die Judotechnikvermittlung und den dazugehörigen methodischen Fragen abheben. Im Mittelpunkt steht dabei nicht die (eher leistungssportlich orientierte) Erarbeitung eines Technikrepertoires für (werdende) Judowettkämpfer, sondern die derzeit ‘herrschende’ Prüfungs- und Ausbildungsordnung des Deutschen Judo-Bundes.[235]

---

versucht (Gegeneinander). Vor dem Hintergrund der Theorie der Leibesbeziehung kann eine gebührende Berücksichtigung derjenigen Anteile an einem gelingenden oder mißlingenden Leibesbeziehung, die Uke betreffen, gelingen.

[233] Unter dem Begriff Spezialtechnik wird im Judo geläufigerweise eine Judo(kampf)technik verstanden, die individuell auf einen Judoka und dessen motorischen und konstitutionellen Bedingungen, aber auch auf dessen kämpferische Vorlieben, zugeschnitten ist. Spezialtechniken sind in einem hohen Maß kämpferisch wirksam / ‘gefährlich’ und werden dementsprechend intensiv trainiert und zu verbessern versucht.

[234] Siehe etwa das Fachblatt „Judo Sport Journal“ und dort bspw. die Beiträge von KLOCKE (1999 a, b) zu den Serien „Top-Technik“ und „Top-Fight“ (der Autor ist Herausgeber der Zeitschrift) oder die Buchveröffentlichungen von BIROD (1979) und SCHIERZ (1989). Zu den zwei letztgenannten Angaben ist aus meiner Sicht zu sagen, daß der Titel tatsächlich auch das darin enthaltene (sportpädagogisch enthaltsame) Programm benennt.

[235] Siehe bspw. STRESO (1996). Die gängigen DJB-Lehrbücher von KLOCKE (1997 a und b) können ebenfalls als Beispiele für eine derart isolierte Technikvermittlungsabsicht genannt wer-

LIPPMANN (1999 b) betont bezüglich der Lehrserie zur Ausbildungs- und Prüfungsordnung (!) des DJB zu Beginn der neunten Folge einen Gedanken, der die systemkonforme, technisch-zweckhafte Wettkampforientiertheit auch dieser Serie deutlich werden läßt: „Der Übergang vom Stand in die Bodenlage gewinnt immer mehr an Bedeutung. Zum einen lassen die (offiziellen; Anm. L.G.) Wettkampfregeln kaum noch längeren Bodenkampf zu, um Bodentechniken systematisch zu erarbeiten, zum anderen ist das Verteidigungsverhalten gegen bekannte Bodentechniken so ausgereift, daß es günstiger erscheint, diese bereits im Stand vorzubereiten“ (LIPPMANN 1999 b, 22).

Als Hintergrund der derzeit gültigen Prüfungs- und Ausbildungsordnung ist aus meiner Sicht das bundesverbandspolitische Interesse an einer möglichst sinnvollen und effizienten Förderung der technischen Entwicklung einer möglichst hohen Zahl von Nachwuchsjudoka zu nennen. Mit der unverkennbaren schwerpunktmäßigen Orientierung auf die Vermittlung von Judotechnik in der Trainerausbildung (DJB 1995) fungiert der Judotrainer bzw. der Judolehrer - aus sportpädagogischer Perspektive betrachtet - in erster Linie als ein Zuarbeiter bzw. Komplice des DJB. Die einseitige Konzentration auf Technikvermittlung und Methodik schließt für den Judolehrenden weiterführende pädagogisch intendierte Vorgehensweisen im und durch Judo insofern aus, als daß ihm keine Mittel und Wege aufgezeigt werden, über die Vorstellung eines instrumentenhaften Gebrauch des Körpers im Judo hinaus zu denken und pädagogisch relevante leibthematische Überlegungen zum Bewegungsdialog im Judo anzustellen. Das für die Bewegungsdialogik vorauszusetzende Verständnis vom Judolehrer als ein den allgemeinen Leiblichkeitsauftrag berücksichtigender aktiver Anthropologe rückt angesichts der benannten Hintergründe somit in ungreifbare Ferne.

GRÖBEN (1997) hingegen versucht, „die spezifische Problematik des Bewegungslernens“ im Judo „vor dem Hintergrund eines phänomenorientierten Bewegungsverständnisses“ zu reflektieren und anschließend „mit Bezug auf einige allgemeine lernmethodische Prinzipien“ zu diskutieren (35). Denn weder Vorstellungen von einer permanenten bewußten Bewegungssteuerung, noch die Fiktionen von ma-

---

den. Sportpädagogische Aspekte können hier lediglich aufgesetzt (additiv im Sinne des Baukastensystems) hinzukommen.

schinengleichen Kontrollen der Bewegungsausführung durch „(neuromotorische) Programme“ erlauben lernpraktisch relevante Aussagen über das komplexe Zusammenwirken von „>>Wollen<< und >>Können<<“ bzw. „Intention und Bewegung“ (41).

Die leibphänomenologischen Grundsatzüberlegungen, die GRÖBEN unter Berufung auf MERLEAU-PONTY und TAMBOER herausstellt, führen ihn im Hinblick auf das „Erlernen der judospezifischen Bewegungsfolgen“ (42) zu phänomenorientierten „Lehrprinzipien“, die seiner Ansicht nach ein „praktisches Verstehen der Sportart“ möglich machen kann. GRÖBEN (1997, 44f.) beschreibt die Prinzipien der „Ganzheitlichkeit“, der „Sachlichkeit“ und der „schöpferischen Freiheit“ ganz allgemein. Zweifelsohne ist damit der enge Bedeutungshorizont, der sich auf den Werkzeuggebrauch der körperlichen Bewegungen beschränkt, aufgerissen, Kritik an der oben genannten Einseitigkeit vollzogen. Bedauerlicherweise kommt GRÖBEN hierbei jedoch nicht auf die pädagogisch bedeutsame Besonderheit des Zustandekommens von Leibesbeziehungen zwischen Partnern und Gegnern im Judo, auf den permanenten unmittelbaren Partnerkontakt, zu sprechen. Sein Beitrag schließt damit, auf das letztlich individuumbezogene Ziel einer Art des Wertbewußtseins im Tun hinzuweisen, bei dem es darauf ankommt, die „Übereinstimmung“ von „Intention und Vollzug“ zu erfahren (45).

Nicht selten verbinden sich die letztlich auf einen effizienten Technikerwerbsprozeß ausgerichteten ‘monokulturellen’ Vermittlungsabsichten in der Theorie und in der Praxis zum Judo mit dem Ansatz, gleichzeitig den Geist des Judo aufleben zu lassen bzw. weiterzugeben. Wohlwollend erklärbar wird dieses Vorgehen aus meiner Sicht mit dem Umstand, daß hier einerseits aus Gewöhnung / unreflektierter Traditionsübernahme und andererseits aus einem latent gespürten Ungenügen gegenüber bloßer (‘kalter’) Technikvermittlung heraus gehandelt wird.

Nach meinem Dafürhalten ist weiterhin die Existenz des bereits erwähnten deutschsprachigen Aufsatzes von Jigoro KANO (1981) als ein maßgeblicher Hintergrund für das Interesse, der oben geschilderten ‘sportlichen Monokultur’ entfliehen zu wollen, anzusehen. Der mehrfach veröffentlichte Aufsatz vom Begründer des Judo mit dem Titel „Der Beitrag des Judo zur Erziehung“ ist in den dreißiger Jahren des 20. Jahrunderts zu Papier gebracht und (mir unbekannterweise) übersetzt worden. Er stellt so etwas wie eine kurze allgemeine philosophische Leitidee zur Judo-

übung und deren Übertragbarkeit und Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen dar. Am Ende dieses sicher vielsprechenden und wichtigen, jedoch wenig umfänglichen und hinsichtlich seiner Geschichtlichkeit in der 'Judoszene' kaum reflektierten Aufsatzes heißt es zum sogenannten moralischen Prinzip im Judo: „Das letzte Ziel vom Judo ist also, in den Geist eines jeden Respekt für das Prinzip der größten Wirksamkeit einzupflanzen und so allgemeine Wohlfahrt und Glück zu verbreiten" (KANO 1981, 181f.).

Hinter der Verwendung der Termini Geist des Judo, Judogeist oder Geist KANOs und den Versuchen, das Gemeinte zu realisieren oder zu berücksichtigen, verbergen sich nach meiner Kenntnisnahme ganz bestimmte Erfahrungen von hiesigen Judoka, die sich für sie aus ihren Kontakten mit japanischen Judoka, deren kulturellem Hintergrund und Judotraditionen ergeben haben.[236] Persönliche Verbindungen mit dem Kodokan, der Judoschule Jigoro KANOs in Japan, führen hierzulande seit der Pionierzeit des Judo in Deutschland[237] zur Entwicklung von (wagen) Vorstellungen über den sogenannten Geist des Judo. Bis zur vollständigen Versportlichung des Judo[238], während der Zeit also, in der die sogenannte Meisterlehre noch nicht von der Sportwissenschaft abgelöst bzw. entwertet und aufgehoben war, war auf der Judomatte das gemeinte Judoethos zentral. Dies bedeutet, daß bis zur - immer massiveren - Schwerpunktverschiebung auf den offiziellen Judowettkampf(sport) die traditionelle Übung des Judo nach den Vorstellungen Jigoro KANOs praktisch möglich und zudem auch als plausibel angesehen werden konnte.

In einem althergebrachten, heute jedoch noch relevanten / verwendeten Lehrbuch zur Übung der Kata heißt es pathetisch: „Die Techniken der Kata sind das Ereignis langjähriger Erfahrungen und gründlicher Überlegungen der alten Meister. Jede Stellung und jede Bewegung sind bis ins kleinste ausgewählt und vervollkommnet worden. Die festgelegten Formen versinnbildlichen schön und technisch vollendet

---

[236] Nicht selten fällt nach meiner Erfahrung auf der Judomatte (im Zusammenhang Geist und Judo) auch der Begriff des Kampfgeistes. Eine unreflektierte / unkommentierte Verwendung dieses Ausdrucks ist nach meiner Ansicht gewagt, weil hier pädagogisch als negativ zu bewertende Konnotationen spielend leicht möglich sind.

[237] Ein sehr kurzer Abriß über die historische Entwicklung der Sportart Judo findet sich beispielsweise in INNENMOSER u.a. (1992, 59-61).

den Geist des Judo“ (GÖRTZ 1985, 6). Die japanischen Judomeister, die sich nach dem zweiten Weltkrieg massiv als ‘Judopioniere’ für die Verbreitung des Judo in (West)Europa eingesetzt hatten, wurden nicht müde, gemeinsam mit ihren europäischen Mitstreitern der europäischen Vorstellung von Judo als Körperkultur entgegenzutreten und stattdessen Judo als Mittel zur Erreichung geistiger Ziele bzw. zum Zweck der Persönlichkeitsentwicklung zu propagieren (s. hierzu GEELS 1979, 9-36 u. 137-145).

Überlegungen und Vorschläge in bezug auf das Aufgabenfeld einer (erzieherischen) Auseinandersetzung mit / zum Geist des Judo finden sich auch in neueren Veröffentlichungen zum Judo. KAUER-BERK (1999) hält dafür, das moderne Judo stünde derzeit in Gefahr, „seinen Ethos“ zu verlieren (8).[239] Bezüglich der Frage nach einer Vermittlung des Judogeistes kann heute nach meiner Kenntnisnahme innerhalb des organisierten Judosports in etwas vereinfachender Weise von einer Blockbildung, die stattgefunden hat, gesprochen werden. Einerseits gibt es innerhalb der Arbeit im organisierten Judosport diejenigen, die die wurzelhaften Verbindungen zum traditionellen Ehren- und Moralkodex des ‘klassischen’ Judoübungsweges gänzlich gekappt haben. Hierunter finden sich häufig die Vertreter eines systemaffirmativen spitzensportlich orientierten Standpunktes wieder. Pikant widersprüchlich ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die „Kampfregeln der Internationalen Judo-Föderation“ die Disqualifikation eines Kämpfers vom Wettkampf vorsieht („Hansoku-Make“), wenn dieser eine Handlung vollzieht, die „gegen den Geist des Judo ist“ (LERCH 1998, 26), wenngleich das Regelwerk - aus naheliegenden Gründen - eine genauere Bestimmung desselben nicht anführt.

Andererseits finden sich, auch auf seiten leistungssportlich ausgerichteter, dem offiziellen Wettkampf nahestehender Autoren, zaghafte Versuche, zusätzlich zu der Technikvermittlungsabsicht den Geist des Judo zu tradieren. Wie bereits erwähnt, wird dabei im Genaueren nicht darauf eingegangen, was unter dem Begriff ‘Geist des Judo’ verstanden werden könnte. KRIEGELs und SÜSSENGUTHs (1997)

---

[238] Judo ist bereits im Jahre 1964 olympische Disziplin für die Männer geworden, die seit 1969 in der eingeführten Judo-Bundesliga kämpfen (können). Für die Frauen wurde das Judo (erst) 1992 olympisch.

[239] Als neueres Beispiel kann auch der Beitrag von ROSENBERG angeführt werden, der unter anderem vom „Geist Kanos“ (2000, 8) handelt.

schlußfolgern beispielsweise ohne nähere Erläuterungen folgendes: „Der >>Geist des Judo<< offenbart sich nicht im Wissen um die >>Geheimnisse<< einer Technik, sondern über die soziale Interaktion im Kontext von Übereinkünften und Regeln“ (387). Ebenfalls versuchen mehr oder weniger (sonder)pädagogisch, sozialpsychologisch oder therapeutisch interessierte Judofachleute hin und wieder, innerhalb ihrer unterschiedlichen praxisorientierten Theoriekonzeptionen eine Vermittlung des Judogeistes anzustreben.[240]

Bereits in allgemein sportpädagogischer Hinsicht erscheinen nach meiner Auffassung die in der heutigen Judo-Fachliteratur anzutreffenden Rekurse bzw. Berufungen auf den Geist des Judo als äußerst fragwürdig. Anhand ihrer Veröffentlichungen ist auf seiten der Vertreter dieser Vermittlungsvorstellungen innerhalb ihrer ansatzhaften erzieherischen Überlegungen eine ausreichend fundierte, substanzhafte Rückbindung an Übungsvorstellungen mit japanischem oder anderweitig fernöstlichem Weisheits- und Philosophiehintergrund nicht zu erkennen. Eine ausgearbeitete, spezifisch auf das Partner- und Gegnerschaftsgeschehen im Judo zugeschnittene sportpädagogisch intendierte Theorie, auf die im Sinne einer Alternative zum Geist des Judo zurückgegriffen werden könnte, existiert derzeit nicht. Versuche, den Geist des Judo zu vermitteln, sind angesichts mangelnder Kenntnisse über die Hintergründe japanischer Traditionen und aufgrund einer unzureichenden wurzelhaften Verbindung mit der japanischen Geschichte und Kultur schlicht als auf Sand gebaute Notlösungen aufzufassen.

Bezogen auf die Befürworter einer traditionellen Vermittlung des Judogeistes legt sich meines Erachtens einerseits die Vermutung nahe, daß mit ihnen uneingestandenerweise beabsichtigt ist, einen gewissen (zuweilen japanophilen) Hauch fernöstlicher Atmosphäre zu produzieren, innerhalb derer sich die Rolle des Lehrenden (des Meisters!) besonders gut ‘anfühlt’. Dem unter der Obhut eines solchen Meisters übenden Judokas fällt konsequenterweise die Rolle des mehr oder weniger unterwürfigen Schülers zu. Angesichts der ‘didaktischen Verbindung’ zwischen einer maßgeblich von Methodenfragen geleiteten Technikschulung einerseits und einer Vermittlung des Judogeistes andererseits drängt sich aus meiner Sicht der Gedanke auf,

---

[240] Als Literaturbeispiele aus dem Bereich dieser Randgruppen sind u.a. zu nennen: WORMS/HAEP (1999); INNENMOSER u.a. (1992).

ob es sich bei dieserart Rückbezug auf den Geist des Judo nicht um den Versuch handelt, eine vordergründige ‘sportpädagogische’ Legitimation bzw. Beschwichtigung einer stupiden Technikausbildung zu versuchen. Denn eine bloße Technikvermittlung läuft im Hinblick auf den übenden Judoka schließlich auf dessen verbandspolitisch verzwecktes Sportlerdasein hinaus, innerhalb dessen die Dimension seiner Leiblichkeit auf die Instrumentalität des Körperlichen reduziert wird. Und Lehrende und Trainer sind in diesem Zusammenhang logischerweise als Erfüllungsgehilfen der leistungssportorientierten Sportfunktionäre anzusehen.

4.4.1.2 Körper- und Selbsterfahrung im Judo

Der zweite nennenswerte Vermittlungsschwerpunkt, auf den sich meines Erachtens der hier versuchte sportpädagogische Kommentar beziehen muß, steht mit den meisten ihm zuzuordnenden Theoriebeiträgen in einem relativen Gegensatz zu den geläufigen judoverbandspolitischen Interessen in Verein (und Schule!). Die gemeinten Vermittlungsvorstellungen verfolgen schwerpunktmäßig das Ziel, im und durch Judo die sinnliche Wahrnehmung, die Körpererfahrung und die körperbezogene Selbsterfahrung zu fördern bzw. zu sensibilisieren und zu differenzieren.[241] Die Vertreter dieses Ansatzes, allen voran Heinz JANALIK, sehen in der Sportart Judo - zu Recht - eine besonders sinnvolle Bezugsgrundlage für die pädagogisch-konzeptionelle Ausgestaltung ihrer explizit sportpädagogisch geleiteten Vermittlungsintentionen.

JANALIK wendet sich mit seinen Vermittlungskonzept(en) von „Ju-Do“ (JANALIK 1997, 60) gegen die in Schule und Verein derzeit übliche Judopraxis. „Was heute als Judo gelehrt und gelernt wird“, so konstatiert JANALIK (1992) meiner Sachkenntnis und Erfahrung nach rechtmäßig und einsichtig, „bezieht sich zumeist nur noch auf die handwerklich-technische Ebene einer ursprünglich mehrdimensionalen, ganzheitlichen (Judo-)Leibeserziehung. [...] Leistungsoptimierung und Konkurrenzdruck, Merkmale des modernen Hochleistungssports, entfremden nicht nur vom eigenen Körper, sondern lassen auch die partnerschaftliche Interaktion auf der Matte in den Hintergrund treten“ (JANALIK 1992, 112). Nach seinen konzeptionellen Vermittlungsvorstellungen geht das moderne Judo seiner Ansicht nach mit

einer „ein-sinnigen Sportdeutung“ (1997, 60) einher. Im Hinblick auf die Sportart (!) Judo ist es ihm hingegen um „nachhaltige Änderungen im Umgangsmodus und Wirkungsbereich dieser ehemaligen Bewegungskunst“ (60) zu tun. Im Sinne einer eher ganzheitlich orientierten Sicht der Mehrdimensionalität im Judo kommt es darauf an, den Bewegungsdialog im Judo in bezug auf die einzelnen mit ihm gegebenen Sinndimensionen sportpädagogisch zu nutzen. „Durch die bloße Übernahme und Reproduktion enger gesellschaftlicher Sinndeutung (Judo ist Wettkampf- und Zweikampfsportart) verliert diese Bewegungskunst an Bedeutung für die Möglichkeit individueller Persönlichkeitsentwicklung und Lebensgestaltung“ (62).

Sein hierzu alternativ gedachtes mehrperspektivisches Konzept zum Ju-Do darf jedoch nicht als ein „inhaltlich und methodisch festgelegter Kurs“ aufgefaßt werden, sondern es geht um eine nach der Zielgruppenanalyse jeweils unterschiedlich zu gestaltende „Kombination von Bausteinen eines umfassenden >>Bausatzes Ju-Do<<. Dieser Bausatz umfaßt einerseits vielfältige Ju-Do-spezifische Elemente. Dazu zählen z.B. alle bekannten Techniken, spezielle Wahrnehmungs- und Sensibilisierungsformen, aber auch Übungsmethoden. Andererseits gehören Elemente dazu, die aus anderen Bewegungsfeldern entliehen sind, weil sie wertvolle Dienste bei der Auseinandersetzung mit Ju-Do leisten können, z.B. Spielformen, die das soziale Miteinander fördern, Formen zur Sinnesschulung und Übungen zur Körpererfahrung“ (JANALIK 1997, 62).

Für JANALIK fußt Ju-Do auf einem „Bewegungsdialog“ (1992, 15; 1997, 61). Der zu beschreitende Weg der Übenden „setzt Körpererfahrung voraus und bringt diese mit sich“ (116). Es ist nicht notwendig, auf die Übungsfelder, die JANALIK vorschweben, konkret einzugehen. Es genügt, den oben genannten Andeutungen ergänzend hinzuzufügen, daß die Aufgaben im Ju-Do nach JANALIK schwerpunktmäßig neben der persönlichen Auseinandersetzung mit dem Gleichgewicht, der Körperspannung und dem Körperzentrum die mit dem Bewegungsdialog verbundene Emotionalität betreffen.

Nach meiner Auffassung ist die den Vermittlungsvorstellungen JANALIKs zugehörige Notwendigkeit einer Auseinandersetzung des Judoka mit sich selbst das kriti-

---

[241] siehe z.B. KRÜGER (1983), JANALIK (1985); (1992); (1997)

sche Moment seiner Beiträge. Bei der „Ich-Analyse“ (JANALIK 1992, 115) wird die besagte Mehrdimensionalität des Bewegungsdialoges im Judo deutlich erkennbar. JANALIK (1992, 113): „Die überragende Bedeutung, die KANO dem Kämpfen zugewiesen hat, läßt sich aus der Tatsache ableiten, daß diese Form der Auseinandersetzung dem Judoka eine radikale Möglichkeit zur Überprüfung seines aktuellen körperlich-geistigen Entwicklungsstandes bietet. Unter den erschwerten Bedingungen des Wettkampfes [...] hat sich das >>Erreichte<< zu bewähren. Jede kleinste Schwäche im geistig-körperlichen Zustand, jede emotionale Irritation, jede Halbherzigkeit im Handeln“, so JANALIK, wird im Ju-Do-Kampf „schonungslos rückgemeldet“ (113).

Hierbei ist jedoch nicht allein an die von außen offenkundig sichtbare Unterlegenheit zu denken. Bedrückender ist für den im doppelten Sinne „begreifenden Judoka das Erkennen seiner Rückschritte“ auf dem Weg seiner persönlichen Entwicklung, dem Ju-Do. Unzureichende Besonnenheit, Abgelenktsein oder „die Unfähigkeit, sich dem Zwang des Zieles zu entziehen“, sind Niederlagen, die von ihm in Siege verwandelt werden können, „wenn es ihm gelingt, aus einer ehrlichen Ist-(Ich-)Analyse Konsequenzen für seinen weiteren Entwicklungsweg zu ziehen“ (1992, 113). Eine „Entstörung des Bewegungsdialoges“ (115) durch dieserart Ich-Analyse ist nach JANALIK im Ju-Do unbedingt erforderlich. Allein technische Analysen eines problematischen Lernprozesses reichen nicht aus. Denn aus dem Blickfeld gerät dabei, daß „Störungen im Rahmen judospezifischen Bewegenlernens häufig auf psychischen Barrieren der Lernenden [...] oder körperlichen Unzulänglichkeiten [...] beruhen“. Beide Aspekte erhalten bei JANALIK auch in bezug auf die körper- bzw. bewegungsdialogischen Kommunikationsprozesse, wie sie zwischen den jeweils miteinander übenden / kämpfenden Partnern stets stattfinden, eine große Bedeutung (115).

Vermittlungsansätze zum Judo im Rahmen eines mehrperspektivisch orientierten Bewegungsdialogverständnisses, wie es mit JANALIKs Beiträgen in sehr ausdifferenzierter Form vorliegt, weisen dem Judolehrer / -trainer in erster Linie eine ausgesprochen pädagogische Aufgabe zu. In weiten Teilen befindet sich die Erfüllung dieser Aufgabe, wie gesagt, im Gegenkurs zu den üblichen einseitig technikbezogenen judoverbandspolitischen Vermittlungsansichten. Auch wenn sich JANALIK innerhalb seiner Theoriebeiträge unverkennbar eines überwiegend psychologisch gepräg-

ten Sprachgebrauchs bedient, so wird mit ihnen aus meiner Sicht trotzdem deutlich, daß es ihm im Judounterricht um das bestellt ist, was in dieser Arbeit mit dem Leiblichkeitsauftrag und der Funktion des Sportlehrers als ein aktiver Anthropologe gemeint ist. Eine Bewegungsdialogauffassung im Sinne der Bewegungsdialogik (Kapitel 4) wird mit diesem Ansatz jedoch nicht vertreten. Nicht die Personwerdung im Sinne der Buberschen Dialogik ist hier das zentrale sportpädagogische Moment, sondern eine zunehmende Erkundung leibthematischer Dimensionen „in einem Körper- und Bewegungsdialog zweier Partner“ (1992, 15) innerhalb ihres ‘Mediums’ Judomatte. Hinzu kommt das Bemühen, die Übenden im und durch reflektierte Bewegungsdialogerfahrungen zu einer gesteigerten, Selbständigkeit, Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung führen bzw. befähigen zu wollen (‘Do-Charakter’ des Übungsweges).[242]

4.4.1.3 Judo und soziales Lernen

Den Anlauf, einen weiteren Vermittlungsschwerpunkt im Judo zu setzen, stellen all diejenigen Theoriebeiträge dar, die die Übung des Judo mit dem Aspekt des sozialen Lernens zu verbinden suchen. Ausgangspunkt der entsprechenden Autoren ist der Gedanke an die vorzügliche Eignung dieser partnerschaftlichen Bewegungsform für die Verfolgung sozialerzieherischer Interessen, insbesondere wenn diesbezügliche Zielsetzungen im Rahmen schulischer Kontexte verfolgt werden können. Unternehmungen in diese Richtung sind den derzeitigen judoverbandspolitischen Interessen insofern sehr nahestehend, als daß mit ihnen - ohne besonderen (kritischen) pädagogischen Aufwand - scheinbar eine pädagogische Legitimation dieser Sportart gelingt. Dem Judo auf einem solchen Weg das Prädikat ‘pädagogisch wertvoll’ verleihen zu können, hilft problemlos dem Ansehen und verspricht eine Steigerung des Mitgliederaufkommens.

---

[242] Es darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, daß sich in der Vergangenheit immer wieder auch andere Autoren den grundsätzlichen Anliegen JANALIKs entsprechend geäußert haben. Die gemeinten Beiträge - aus dem schulsportpädagogischen Bereich - sind allerdings weit weniger umfassend (sie betreffen in der Regel Teilaspekte der JANALIKschen Konzeption) und sind theoretisch in einem geringeren Maße fundiert und abgegrenzt (z.B. KRÜGER 1983 oder ZIELKE 1996).

Nach meiner Einschätzung muß dem DJB gegenüber in puncto soziales Lernen im und durch Judo eine äußerst kritische Haltung eingenommen werden. Es ist zu bezweifeln, daß der Verband den Veröffentlichungen zum Thema Judo und soziales Lernen offen und ernst gegenübersteht. In dessen offiziellen Lehrbriefen zur Trainer - C und Fachübungsleiter Ausbildung zumindest heißt es im Kapitel „Pädagogik / Psychologie“ (DJB 1995, Kapitel 7; ohne Seitenangaben!) im Hinblick auf mögliche „sozialbezogene Störfaktoren“ von „Unterricht und Training“ (DJB 1995, Kapitel 7.2): „Der einzelne Übende kann stören, indem er - unpünktlich ist; - sich Anweisungen nicht unter- und in die Gruppe nicht einordnet; - nicht aufmerksam zuhört; - Regeln nicht einhält; - nicht hilfsbereit ist“ und dergleichen.

Soziale „Störfaktoren“ liegen nach der Ansicht des DJB auf der persönlichen Ebene. Sie bestehen u.a. darin, daß der Übende „ - desinteressiert ist; - faul ist, sich nicht anstrengen will; - Furcht vor Verletzungen und bzw. oder Mißerfolg hat; - mit Mißerfolgen schlecht umgehen kann; - Furcht hat, sich vor der Gruppe zu blamieren“ usw. Nach meinem Dafürhalten wird eine ‘objektive’ Leistungsorientierung bereits durch dieserart Sprachgebrauch unterschwellig deutlich erkennbar. So ist nach den Vorstellungen des DJB der Unterricht und das Training durch möglichst gezielte Leistungsdifferenzierungen und Homogenisierungen der Gruppen zu entstören. Das heißt, Unstimmigkeiten des sozialen Gefüges und Störungen der sozialen Geschehnisse innerhalb einer Übungsgruppe werden nicht zum Ausgangspunkt einer genuin sportpädagogisch geleiteten Entgegnung. Die Unterschiedlichkeit und Einmaligkeit jedes Einzelnen wird hier nicht als pädagogische Chance, als pädagogischer Ansatzpunkt, aufgefaßt. Es gilt stattdessen, die einzelnen im Übungsprozeß auftretenden Frustrationen und Ängste auf seiten der Übenden durch (trivial)psychologisch hergeleitete / begründete verhaltensmodifikatorische und moralisch-appellative Maßnahmen und durch Korrekturen der handlungsleitenden Zielvorstellungen abzubauen (siehe DJB 1995, Kapitel 7.2).

Dieser simple bzw. vordergründige pädagogisch-psychologische Problemlösungsansatz wird verständlich, wenn man sich das Anforderungsprofil eines Lehrers oder Trainers im Judo vor Augen hält, wie es den Verantwortlichen des DJB vorschwebt. Im o.g. Kapitel „Pädagogik / Psychologie“ heißt es hierzu (DJB 1995, Kapitel 7.3): „Um die konkreten Tätigkeitsanforderungen für einen Fachübungsleiter oder Trainer zu bestimmen, grenzen wir uns dahingehend ein, daß die Zielstellung für die jeweili-

ge Trainingsgruppe die Vorbereitung und erfolgreiche Teilnahme an Wettkämpfen und - je nach Alter und Leistungsstand - eine weitere systematische und langfristige Leistungsentwicklung ist. Aus dieser Zielstellung leiten sich konkrete Tätigkeitsanforderungen ab, [...] die im Trainings- und Wettkampfprozeß bewältigt werden müssen“. Angesichts der vom Judotrainer und -lehrer geforderten „komplexe(n) Verhaltensqualititäten“, die in ihrer „Gesamtheit“ vom DJB als „trainingsmethodische Befähigung“ charakterisiert werden, spielt der sozialerzieherische Aspekt im Judo eindeutig eine dem klassischen Sportkonzept untergeordnete bzw. dienliche Rolle. Der das Kapitel „Pädagogik / Psychologie“ beendende Abschnitt „Erziehung zum leistungsorientierten Verhalten“ (DJB 1995, Kapitel 7.4) läßt daran keine Zweifel offen. In diesem Teilkapitel findet sich - ‘naturgemäß’ - keine sozialerzieherisch intendierte Aussage.

Mit der Veröffentlichung von CLEMENS u.a. (1989) liegt aus meiner Sicht ebenfalls ein Versuch vor, „Judo als Schulsport“ unter herkömmliche judoverbandspolitische Interessen zu stellen. Dabei treten die Autoren dennoch für eine „Erziehung zum Judo durch Judo“ (CLEMENS u.a. 1989, 22) ein. Nach ihren Vorstellungen hat der Schulsport - im Gegensatz zum verbandsbezogenen Vereinssport - den Schwerpunkt auf die erzieherischen und lernprozessualen Vorteile eines „kooperierenden Partners“ (23) zu setzen. Dieser nämlich „gibt Hilfestellungen beim Fallen, macht somit im Anfängerstadium die Ausführung einer Technik durch sein aktives >>Mitgehen<< erst möglich, und verhilft damit dem Partner zu ersten Erfolgserlebnissen“. Jedoch vermeintlich ganz im Sinne der Idee des Judo werden im „Judo als Schulsport“ „Schüler, die diese soziale Tugend der Hilfsbereitschaft nicht an den Tag legen“ können, „als Übungspartner abgelehnt und auf diese Weise zu besserer Kooperation genötigt“ (23).

Eine letztlich inhaltslose Legitimation erfährt dieses Vorgehen im „Judounterricht“ durch das Gebot, „daß jeder mit jedem Partner üben *muß*, sofern dem nicht extreme konstitutionelle Unterschiede entgegenstehen. Sympathie und Antipathie dürfen nicht so in den Vordergrund treten, daß zwei Partner grundsätzlich immer zusammen üben wollen, oder andere sich weigern, miteinander zu üben“ (24). Vorrangig ist die „Verantwortung von Tori gegenüber Uke“, nicht zuletzt auch wegen des Gesundheitsaspektes. „Dieses Primat der Verantwortung vor dem Kampferfolg“, ist nach Ansicht der Autoren, „ein >>Luxus<< den sich der Judo-Schulsport (im Ge-

gensatz zur heute leider üblichen Einstellung im Vereinssport) leisten kann und muß“. Die (sozialen bzw. erzieherischen) „Ideale des Judo [...] wieder in den Mittelpunkt der Praxis zu stellen“, schließt einen „gewissen Reifegrad“ ein, der im Judounterricht „erst allmählich entwickeln wird, auf den im Unterricht jedoch beständig hingearbeitet werden muß“ (CLEMENS u.a. 1989, 24).

Die Sportart Judo erscheint hier als einfache und naive, für sozialerzieherische Vorhaben geeignete Bewegungswelt, die eine tiefergehende anthropologische und pädagogische Betrachtung entbehrlich zu machen scheint. Judo mit seinem - auch nach meiner Auffassung tatsächlich - implizit enthaltenen sozialerzieherischen Potential kann aus der Sicht von CLEMENS u.a. ohne Umschweife, und das bedeutet ohne eine explizite, weitergehende pädagogische Fundierung und (sozial)erzieherische Zielsetzung, betrieben werden.

Eine vergleichbare sportpädagogische und anthropologische Schlichtheit findet sich auch in den Beitragen zum sozialen Lernen im Judoschulsport, die von KRIEGEL/SÜSSENGUTH (1997; 1998) geliefert worden sind. Auch hier erscheint eine soziale Erziehung im und durch den Judosport ein ‘Selbstgänger’ zu sein. Die sachimmanente Logik des Judo reicht den Autoren hierzu jedenfalls aus. Die „Besonderheiten des sozialen Lernens im Judo“ können ihrer Ansicht nach sowohl in den „nichtwettkampfnahe(n)“ (KRIEGEL/SÜSSENGUTH 1997, 379) als auch in den „wettkampfnahe(n) Formen“ (382) für erzieherische Zwecke nutzbar gemacht werden. Die „Anwendung“ der typischen „Trainingsmittel“ ohne „Wettkampfcharakter“ (namentlich „das Üben ohne Partner [...], die Technischen Übungen und das Üben von Teilbewegungen und einzelnen Bewegungsphasen mit Partner“) führt zu „positiven Wirkungen auf die Übenden“. Dies geschieht dadurch, daß die mit der Anwendung der Trainingsmittel erforderlich werdende Realisierung von „Interaktionsmustern“, deren Ziel die Schaffung einer „Verständigungsbasis“ ist, einen „motorischen Lernprozeß“ ermöglicht, bei dem ein „Miteinander“ vorherrscht. Der Konkurrenzcharakter gelangt dabei in den Hintergrund (KRIEGEL/SÜSSEN-GUTH 1997, 379).

„Dafür lernen beide Partner, Normen zu akzeptieren und auch gegenüber dem Handeln des anderen Partners Vertrauen zu haben“ (381, s. auch 386). Die ‘Sozialerfahrung’ im Judo zeigt: „Die eigene Handlungssteuerung ist nicht zu trennen von der sozialen Kontrolle“ (381). So können die „persönlichkeitsfördernden Potenzen“

(386) des Judosports auch durch den Einsatz „wettkampfnaher Trainingsmittel“, an derem Ende die „Nutzung des Übungskampfes“ steht, hervorgebracht werden. Nach KRIEGEL/SÜSSENGUTH ist in diesem fortgeschrittenen Stadium primär das „Beherrschen der sportlichen Technik“ wichtig (382). Denn der „>>Geist des Judo<< „offenbart sich [...] über die soziale Interaktion im Kontext von Übereinkünften und Regeln“ (387).

Die von KRIEGEL/SÜSSENGUTH sehr ‘kopflastige’, von der Bewegungserfahrung der am Bewegungsdialog jeweils beteiligten Personen abgekapselte Auseinandersetzung mit den Geschehnissen auf der Judomatte wird auch durch die Berufung auf ein mögliches Berührtwerden vom Geist des Judo (!; s.o.) nicht übersehbar. Mit ihrer Veröffentlichung von 1998 wird die Fertigkeitsorientierung und Verbandstreue der Autoren besonders deutlich. Obwohl die „Betrachtungen zum Miteinander und Gegeneinander auf der Judomatte“ nach eigenen Angaben ausdrücklich auch eine schulsportpädagogische Bedeutung zugemessen werden soll, heißt es bspw. zu Beginn der Ausführungen unmißverständlich: „Das Miteinander ist Kooperation und Partnerschaft und prägt im Judo den sporttechnischen Lernprozeß. Im Mittelpunkt stehen (allerdings; Anm. L.G.) koordinative Bewegungsanforderungen, die mit judospezifischen motorischen Trainingsmitteln vor allem im nicht- und wettkampfnahen Bereich geschult werden“ sollen (KRIEGEL/SÜSSENGUTH 1998, 50).[243]

Vorausgesetzt wird folgende Rollenannahme bzw. -identifikation. „Ein Übungs- oder Trainingspaar besteht aus dem Aktivträger Tori und dem Aktivität ermöglichenden Uke“ (51). Ihr jeweiliges Vorankommen im Bewegenlernen wird durch das „gemeinsame positive soziale Verhalten bestimmt“ (51). Nach den Vermittlungsvorstellungen der Verfasser „dient“ das Sozialverhalten in den Situationen des Miteinanders „der Erprobung einzelner Bewegungsakte, dem Kräfteausgleich und der gegenseitigen Fehlerkorrektur“. Im Sinne eines gegenseitigen Vergleiches bezüglich der „qualitative(n) Abstufung“ des Lernerfolges kommt bereits im Miteinander (!) der „Faktor des gemeinsamen Wetteiferns als Motiv zur Verwirklichung der von den Partnern gleichermaßen erreichbaren Zielstellung“ wirksam hinzu. Dies und nicht

---

[243] Mit den „judospezifischen motorischen Trainingsmitteln“ meinen KRIEGEL/SÜSSENGUTH (1998, 50) Übungsformen des „Uchi-Komi-Geiko“ (Ansatztraining), sowie „einfache technisch-taktische Übungen“: das „Kakari-Geiko“ (Üben mit immer anderen, stets ausgeruhten Partnern) und das „Yaku-Soku-Geiko“ (Üben unter vereinbarten Verhaltensweisen).

die „direkte Konkurrenz“ ist hier das Erfolgskriterium, so KRIEGEL/SÜSSENGUTH (51).

„Geregeltes und geordnetes Zusammenwirken begründet Kooperation und Informationsaustausch“. Schlüssigerweise erachten die Verfasser daher das „Miteinander im Judo als Verhaltensmodifikation“. Wie vor diesem Hintergrund im Miteinander „dem persönlichen Vermögen zur Einfühlung in die Lage des jeweils anderen [...] eine wichtige Bedeutung“ (51) zukommen kann, ist aus meiner Perspektive gänzlich unverständlich. Von KRIEGEL/SÜSSENGUTH wird der hohe Stellenwert des persönlichen Einfühlungsvermögens an dieser Stelle zwar betont. Nachvollziehbar ist jedoch der Sachverhalt, daß der gesamte Text keine weiterführenden Gedanken zu diesem Aspekt liefert.

Insgesamt sind aus meiner Sicht die vorfindbaren i.w.S. sozialerzieherisch intendierten Vermittlungsversuche im und durch Judo kritisch zu bewerten. Sie stellen für das Übungsgeschehen auf der Matte unmißverständlich dessen sozialen Charakter heraus. Kooperative bzw. partnerschaftliche Prozesse werden als Ansatzpunkt für das soziale Lernen einsichtig gemacht. Eine tiefergehende ausdrücklich pädagogische Fundierung hingegen fehlt oder Ansätze in diese Richtung bleiben in vordergründigen Überlegungen stecken. Stattdessen herrscht ein handlungs- bzw. (schul)praxisanleitendes Interesse vor, das eine letztlich unkritische, judoverbandskonforme Haltung voraussetzt. Thematisierungen zur Leiblichkeit und somit die Berücksichtigung der persönlichen Bewegungsdialogerfahrungen auf seiten der Übenden finden in der Auseinandersetzung mit dem sozialen Aspekt des Judo keine entscheidende Berücksichtigung. Vorherrschend ist eine objektivierende Außensicht auf die jeweils Übenden, die die sozialen Implikationen innerhalb der Sportart Judo für die Frage nach einem effizient zu gestaltenden Technikerwerbsprozeß oder für den Wunsch nach einem reibungslosen Sportunterricht zu nutzen sucht. Anläufe zu einer umfassenden, grundständigen und alternativen sportpädagogischen Theoriebildung zum Judo wird mit ihnen nicht erkennbar.

Exkurs:

Eine relativ eigenständige und in einem gewissen Sinne eigenweltliche Auseinandersetzung mit der Sportart Judo liegt nach meiner Einschätzung mit all denjenigen Theoriebeiträgen vor, die rehabilitativen, das heißt sport- / bewegungstherapeuti-

schen Praxisfeldern im Bereich des Judo(schul)sports zuarbeiten (BONFRANCHI 1980; AMIRPOUR 1985; INNENMOSER u.a. 1992; WORMS u.a. 1999). Die entsprechenden Beiträge zu diesem Bereich können nach meiner Auffassung nicht einem der drei oben genannten Vermittlungsansätze im und durch Judo zugeordnet werden. Sie beinhalten insofern eine relative Distanzierung vom herkömmlichen, verbandsgelenkten Judotreiben, als daß sie die gängigen 'objektiven' Leistungsvorstellungen ignorieren bzw. als marginal erachten. Dies geschieht in erster Linie deshalb, weil die verschiedenen von ihnen berücksichtigten, sehr randständigen Adressatengruppen, denen das Judo nahegebracht werden soll, diese Bewegungsform notwendigerweise nur in mehr oder weniger stark modifizierter Form auszuüben in der Lage sind. Dadurch wird in der Regel ein 'objektiver' Leistungsvergleich mit Judoka, die der jeweiligen Zielgruppe nicht angehören, von vornherein unsinnig. Ein weiteres Kennzeichen für die hier gemeinte behindertenpädagogisch geleitete Aufarbeitung des Judo ist ihr einseitiger und unkritischer Rückgriff auf die traditionellen (erzieherischen) Vermittlungsvorstellungen im Sinne KANOs (siehe z.B. WORMS u.a. 1999, 13-22). Diese werden mit den jeweiligen behinderungsspezifisch unterschiedlichen therapeutischen / rehabilitativen Aufgabenstellungen in Verbindung gesetzt. So spielt etwa bei WORMS u.a. (1999) hinsichtlich der inhaltlichen Strukturierung einer „Judorehastunde" (46) die durch Judoaktivitäten relativ leicht zu bewerkstelligende Förderung unterschiedlicher Wahrnehmungsbereiche die entscheidende Rolle (46-49). Bei BONFRANCHI (1980) hingegen sind es psychologische Mittel, wie etwa das der sozialen Verstärkung (155f.), auf die im „Judounterricht innerhalb der Resozialisierungsarbeit mit (sogenannten; Anm. L.G.) Verhaltensauffälligen" (177) der Schwerpunkt gesetzt wird. Den Veröffentlichungen zum 'Reha-Judo' ist nach meiner Kenntnisnahme gemein, daß mit ihnen kein genuin sportpädagogisch geleiteter Theorieansatz zum Judo geliefert worden ist. Wie der Name Rehasport bereits vermuten läßt, liegt den Ansätzen die Vorstellung eines substantiellen Körperbildes zugrunde. Vorherrschend ist hier ein Denken im Sinne des naturwissenschaftlich-medizinischen Paradigmas. Zielvorgaben entwickeln sich aus rein rationalistischen Betrachtungen des Bewegungsdialoges. Einer relativ weitgehenden (theoretischen) Verobjektivierung der Judoübenden als Patienten / Behinderte folgen, etwas zynisch kommentiert, spezifische Vorgehensweisen der Verabreichung des therapeutischen Reha-mittels Judo.

4.4.2 Bewegungsdialogik als sportpädagogische Judotheorie

Im vorstehenden Abschnitt wurde ein ungefähres Bild über die derzeit maßgeblichen Vermittlungsvorstellungen im Judo aufgezeigt. Zu dem ist andeutungsweise auf die mit ihnen implizierten Auffassungen gegenüber den Übenden und dem Charakter ihrer Bewegungsdialoge aufmerksam gemacht worden. Resümierend läßt sich meines Erachtens feststellen, daß sich aus dem heute existierenden Theoriebestand zur Vermittlung der Sportart Judo keine nennenswerte pädagogisch orientierte Anschlußstelle ergibt, an die die Bewegungsdialogik für den Partnerkontaktsport anknüpfen könnte. Dies gilt, auch wenn mit den Judovermittlungsvorstellungen von JANALIK einem wesentlichem Aspekt der Bewegungsdialogik - die Berücksichtigung der menschlichen Leiblichkeit als Auftrag jedes Einzelnen - nachgegangen wird. Dialogische Erziehungs- und Selbsterziehungsansätze im Sinne der Dialogphilosophie Martin BUBERs sind mit seinen Beiträgen nicht realisiert.

Versuche, auf die Leiblichkeitsthematik zu fokussieren und dialogphilosophisch fundierte Überlegungen und Intentionen in die Auseinandersetzungen mit einfließen zu lassen, sind mit den Beiträgen von HAPP (1998) und GERDES (1998) gegeben. Sie sind allerdings allgemein auf das in erster Linie schulsportpädagogisch relevante sogenannte Ringen und Raufen (Zs. Sportpädagogik 12, 4/88) bzw. auf das Zweikämpfen mit Kontakt (Zs. Sportpädagogik 22, 5/98) bezogen. Mit ihnen wird beispielhaft auf die ‘Judowelt’ Bezug genommen, sie betreffen jedoch nicht ausdrücklich spezifische Vermittlungsfragen und -aufgaben innerhalb eines herkömmlichen (verbandsorientierten) Judotrainings und Judounterrichts. Die versuchsweise Darstellung der prinzipiellen Möglichkeit, Judo und die Dialogphilosophie im Rahmen sportpädagogischer Zielsetzungen zusammenzuführen, stellt der Beitrag von GERDES (1999) dar. Dabei beschränkt sich der Beitrag auf den Aspekt des Bewegenlernens / der Werkgemeinschaft im Judo (vergl. Kap. 4.2).

Insgesamt kann mit den erwähnten Beiträgen nicht behauptet werden, im Sinne sportpädagogischer Theoriebildung in ausreichendem Maße die Bubersche Dialogik rezipiert und diese daraufhin zu einer Bewegungsdialogik im Sinne einer sportpädagogisch geleiteten dialogphilosophischen Judotheorie konzeptualisiert zu haben. Mit ihnen ist auch keine allgemeine, umfassende und grundlegende dialogphilosophische Interpretation des Partnerkontaktsports versucht worden.

Als ein Hoffnungsschimmer für eine zukünftige grundsätzliche Besinnung des Deutschen Judo-Bundes auf die - maßgeblich durch den ständigen Partnerkontakt - im Judo gegebenen pädagogischen Implikationen erweist sich aus meiner Sicht der im Jahr 1999 vom Verband auf Bundesebene bestrittene Workshop „Judo & Pädagogik“. Nach jahrzehntelanger Ignoranz gegenüber einer ausgewiesenen, ausdrücklichen (sport)pädagogischen Auseinandersetzung mit dem Judo stellt der Deutsche Judo-Bund ‘offiziell’ fest, daß er eine „Pädagogik-Diskussion“ benötige.

Über den besagten Workshop „Judo & Pädagogik“ wird im Fachorgan des Deutscher Judo-Bundes e. V. (SCHLADT 1999; PÖHLER 1999 c u. d) berichtet. Er wurde in vier sogenannten Arbeitskreisen abgehalten: Im „Arbeitskreis >>Üben<<“ ging es entscheidend um eine Distanzierung von der verbreiteten Auffassung, Judo ausschließlich als einen Sport anzusehen, in dem traditionelle Übungsvorstellungen aus dem Bereich der sogenannten Budokünste und des Zen keine Rolle zu spielen haben. Der „Arbeitskreis >>Erziehen<<“ verfolgte Fragen nach der Bedeutung und Bewerkstelligung ‘judointerner’, pädagogischer Prozesse. Im „Arbeitskreis >>Helfen<<“ wurde der Einsatz des Judo als verhaltensmodifikatorisches Mittel in der Arbeit mit verhaltensauffälligen Kindern behandelt. Und der „Arbeitskreis >>Vermitteln<<“ sorgte sich um das in der Regel anzutreffende enge (reduktionistische) Begriffsverständnis von Methodik, das häufig zu einer Außerachtlassung genuin pädagogischer Erwägungen und Zielstellungen beiträgt (SCHLADT 1999).

Etwaige konkrete Vermittlungsvorstellungen oder theoretische Erörterungen zu einer zukünftigen Judotheorie, die einem anthropologischen Bewegungsdialogverständnis im Sinne der Buberschen Dialogik nahestehen, finden sich weder in den Dokumentationen über die Veranstaltung, noch wurden diese während der Tagung thematisiert bzw. diskutiert. Dabei ist gegenüber dieser Feststellung einschränkend festzuhalten, daß FUNKE-WIENEKE in seinem Grundsatzreferat auf die leibthematischen Dimensionen im Kampfsport zu sprechen kam und die Notwendigkeit und Möglichkeit der Schaffung eines „>>erziehlichen Milieu(s)<<“ auf der Judomatte deutlich machte (s. SCHLADT 1999, 23). Auch die gemeinsame Arbeit im „Arbeitskreis >>Erziehen<<“ bewegte sich nicht in eine dialogphilosophisch orientierte Richtung. Nach meiner Einschätzung liegt dieser Umstand unter anderem daran, daß allgemein (auf seiten der Durchführenden und der Teilnehmer) das Bedürfnis bestanden hat, sich zunächst allgemeiner / grundlegender dem Thema Judo und Päd-

agogik nähern zu wollen. Dieses Bestreben auf seiten der Teilnehmer, die zumeist auf erhebliche Erfahrungen als Judotrainer zurückgreifen konnten, ist aus meiner Sicht logisch mit der jahrelangen Aussparung expliziter pädagogischer Fragestellungen innerhalb der Verbands- und Vereinsarbeit im DJB zurückzuführen. Entsprechend dieser Lage, dieses Ist-Standes, haben die Verantwortlichen des Workshops agiert.

In seinen Darlegungen zum Workshop antwortet PÖHLER hinsichtlich der (rhetorischen) Frage, ob Vorstellungen über „Judo-Erziehung“ und „Judo-Unterricht“ idealistisch und fern der Praxis seien, damit, daß der „Kern von Judo die direkte körperliche Auseinandersetzung ist“, so daß dadurch entstehende „Körper-, Partner- und Gruppenerfahrungen nicht aufgesetzt“ sind (PÖHLER 1999 d, 42). „Pädagogische Situationen“ resultieren „aus dem Judo-Unterricht selbst und sie ergeben sich auf jeder Leistungsniveau- und Altersstufe“, gibt PÖHLER der Sache nach richtig zu verstehen. Bezogen auf die zukünftige Verbands- und Vereinsarbeit im Judo sieht PÖHLER daher zu Recht ein „wesentliches Ziel“ darin, daß die einzelnen Vereine und Verbände sich „nicht nur als Sportgemeinschaften verstehen“ lernen sollten, „sondern als Wertegemeinschaften, mit Wertvorstellungen, die sich aus dem vielsinnigen Judo-Treiben herausgebildet haben“ (42).

An gleicher Stelle heißt es zum Aufgabenverständnis des „Judo-Lehrer(s)“ - ganz im Sinne meiner Vorstellung, daß er sich als ein aktiver Anthropologe auf der Judomatte betätigen könne - daß er sein Menschenbild zu bedenken und zu berücksichtigen habe. PÖHLER (1999 d, 42): „Neben der Liebe zur Sache, die viele Fachleute in die Lehrerrolle drängt, muß vor allem die Liebe zum Menschen hinzukommen, um einen verantwortungsvollen Judo-Unterricht im Sinne KANOs anzubieten“.

Mit seinen Ausführungen bestätigt PÖHLER (1999 d) ebenfalls die herausragenden sportpädagogischen Ansatzmöglichkeiten der Partnerkontaktsportart Judo. Es ist aus meiner Sicht jedoch darauf aufmerksam zu machen, daß seine Auffassungen über das partnerschaftliche Geschehen im Judo äußerst dichotomisch ausfallen. Mit anderen Worten: Judounterricht bzw. Judotraining erscheinen in PÖHLERs Gesamtbeurteilung jeweils als aus zwei Dingen zusammengesetzt. Die Beteiligten nehmen sowohl an einer Trainings- als auch an einer Sozial- bzw. Wertegemeinschaft teil. Dichotom bzw. additiv zusammengesetzt erscheinen diese beiden wesentlichen Aspekte des Übens auf der Judomatte insofern, als daß von PÖHLER keine theoreti-

schen Überlegungen dahingehend angesprochen werden, wie diese beiden Gesichtspunkte theoretisch zusammengedacht werden könnten. Eine Andeutung in diese Richtung hat PÖHLER mit seinen Darlegungen zum besagten Workshop nicht unternommen. Dadurch erscheint allerdings das soziale Element bzw. eine Werteorientierung als ein notwendig dazugehörender Moralismus, der dem Judosport - wenn überhaupt gewünscht - von außen aufgesetzt werden kann.

Eine explizite pädagogische Beantwortung der Frage nach dem Warum gebotener gegenseitiger Fairneß und partnerschaftlicher Verantwortungsübernahme wird von PÖHLER (1999 c, d), wie gesagt, nicht angesprochen. Die häufig anzutreffende grundsätzliche Forderung, als Judoka selbstverständlicherweise den Partner achten und für dessen Unversehrtheit Verantwortung tragen zu müssen, konnte bislang nicht mit einer sportpädagogisch geleiteten Theorie über die Besonderheiten der Leibesbeziehung im Judo legitimiert werden. Antworten auf die Fragen danach, was im Judo dessen „Wert als Lifetime-Sportart ausmacht, wodurch und wie die vielbeschworene Persönlichkeitsentwicklung stattfindet“, gibt es nach PÖHLER (1999 c, 18) nur wenige. Dies ist seiner Kenntnisnahme nach nicht verwunderlich: „Ist doch innerhalb der Judo-Gemeinschaft die Diskussion um Erziehung durch Judo und im Judounterricht in den Diskussionsansätzen der 70er Jahre [...] steckengeblieben und kaum weiter geführt worden, zumindest nicht öffentlich. Die Fragen, welches denn das pädagogische Potential von Judo ist, was Judounterricht ehrlicherweise zur Erziehung beitragen kann, wodurch und wie Persönlichkeitsentwicklung im Judo stattfindet, sind nach wie vor offen“ (18).

Die mit dieser Arbeit vollzogenen übergeordneten sportpädagogischen geleiteten anthropologischen Bemühungen um eine Dialogik im Partnerkontaktsport lassen sich problemlos auf den Judosport, als die Partnerkontaktsport par excellence, anwenden. Es können alle Altersstufen Berücksichtigung finden. Dabei steigt mit zunehmendem Alter der Judoschüler bzw. -übenden der Reflexionsgrad gegenüber dem eigenen Lern- bzw. Übungsweg zunehmend. Idealtypischerweise gehen auf diesem Weg die erzieherischen Prozesse im Hinblick auf den Leiblichkeitsauftrag und die Bewegungsdialogik allmählich im Sinne einer zunehmenden dialogischen Souveränität in selbsterzieherische Tätigkeiten über. Die aufgezeigte Bewegungsdialogik ist ein ‘sportanthropologisches Theoriegrundlagenangebot’ auch und gerade für den Judosport. Dieses Angebot in die derzeitige sportpädagogische Diskussion in-

nerhalb des Deutschen Judo-Bundes zu transportieren und die Fragen nach seiner praktischen Bedeutung gemeinsam zu klären, erscheint aus meiner Sicht ein gangbarer Weg und eine annehmbare Basis für die anstehende Aufgabe, das soeben skizzierte sportpädagogische Theorieloch ansatzweise zu füllen (selbstverständlich nicht zu schließen!).

Es ist dabei aus meiner Sicht in keiner Weise davon auszugehen, daß sich nicht neben dieser (dialog)anthropologischen Grundlegung - gemäß möglicher anderer menschenbildlicher und paradigmatischer Orientierungen - alternative theoretische Bemühungen zur sportpädagogischen Bedeutungen des permanenten gegenseitigen Partnerkontaktes im Judo entwickeln ließen. Das sportliche Geschehen bzw. den Bewegungsdialog auf der Judomatte dialogphilosophisch zu interpretieren, bedeutet gewissermaßen die pädagogische Orientierung an einer dialogphilosophischen Idee, Vorstellung bzw. Theorie von Judo. Die Bewegungsdialogik ermöglicht es, Judovermittlungsvorhaben sportpädagogisch zu fundieren, ohne es dabei auf die Dichotomie der Judoübung in den Aspekt der produktorientierten Techniktrainingsgemeinschaft und der sozialerzieherisch orientierten Wertegemeinschaft hinauslaufen zu lassen. Der Grund hierfür liegt darin, daß sich in der Partnerkontaktsportart Judo prinzipiell und der Sache nach eine Technikbezogenheit (Trainingsgemeinschaft) und eine Wertorientierung (Wertegemeinschaft) unter der pädagogischen Führung eines dialogphilosophisch orientierten aktiven Anthropologen zu einer Tugendgemeinschaft verschmelzen läßt.

Die Verwendung des Begriffs Tugendgemeinschaft rührt daher, daß sich nach meinem Verständnis jedwede Tugend ausschließlich im (eigenen) Tun realisieren und bewähren kann. Entscheidend ist letztlich nicht eine gewisse Werthaltung, sondern das entsprechende Tun, das aus ihr heraus folgt, so es denn aus ihr heraus folgt. Die Bewegungsdialogik im Mit- und Gegeneinander einer Leibesbeziehung meint das Zusammentreffen (die Koinzidenz) der Thematik des Sich-bewegenlernens (des Tuns) einerseits und der Du-Haltung gegenüber dem Partner / Gegner (Werteaspekt) andererseits. Diese Tugendgemeinschaft resultiert aus einem Personwertbewußtsein im Tun durch erzieherische und selbsterzieherische Prozesse innerhalb der Leibesbeziehungen (dialogische Erziehung). Sie ist die Folge des Dusagens im konkreten gegenseitigen Tun, die Konsequenz der realisierten Bewegungsdialogik im leiblich unmittelbaren, bewegungsdialogischen Kontakt zueinander.

5 Zusammenfassende Schlußbetrachtung

Die erfolgten Untersuchungen resultierten aus dem Interesse, das pädagogische Potential des permanenten gegenseitigen Kontaktes im sportlichen Bewegungsdialog zwischen zwei Partnern herauszustellen und im Sinne eines sportpädagogischen Ansatzes aufzunehmen. Vor dem Hintergrund eines dialogischen Erkenntnisinteresses sind hiermit erstmals dialoganthropologische Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung bereitgestellt, die sich als grundlegende anthropologische Ergebnisse aus dialogphilosophischen Auffassungen über hiesige moderne zwischenmenschliche Lebensumstände und aus einer bewegungsdialogischen Betrachtung über die Besonderheiten im Partnerkontaktsport in sportpädagogischer Hinsicht entwickeln ließen.

Mit der Begriffsfassung Dialogik im Partnerkontaktsport ist das Bündel der anthropologischen Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung meines Erachtens bestmöglich gekennzeichnet.

Die Verwendung des Begriffs Partnerkontaktsport (und dergleichen) erfolgte im Wissen darum, daß mit ihm der in dieser Arbeit implizite alternative Ansatz zur anthropologisch fundierten Bewegungsforschung und Theoriebildung nicht angezeigt wird. Gegenüber diesem Nachteil überwiegt aus meiner Sicht der Vorteil der getätigten Begriffsbestimmung. Sie macht deutlich, daß die Dialogik gerade auch im Bereich des herkömmlichen organisierten Sports und des Schulsports anzusiedeln ist und nicht allein auf dem Gebiet bewegungskulturell-alternativer Bemühungen Geltung beanspruchen kann. Hinter der Verwendung des Begriffs Partnerkontaktsport steht das konstituierende Element, mit dieser Bezeichnung alle Sportarten und Bewegungsformen zusammenfassen zu können, bei denen permanenter gegenseitiger Partnerkontakt die wesentliche und sportpädagogisch entscheidende Rolle spielt.

Unter der Bezeichnung Dialogik ist BUBERs dialogphilosophische Lehre zu verstehen, die er aus der ontologischen Setzung eines menschlichen Doppelverhältnisses zu allem Seienden entwickelt hat. Aus BUBERs dialogphilosophischer Sicht besteht ein wesentlicher, problematischer Brennpunkt heutiger Lebensweisen in einer wachsenden Abnahme von Unmittelbarkeitserfahrungen zwischen Mensch und Mensch. Die menschlichen Erfahrungen bestehen für ihn in einem unverhältnismäßig hohen Maß aus Eswelt-bezügen. In einem unakzeptabelen Ausmaß erfährt der

einzelne Mensch Anderes und Andere vermittelt, aus der Distanz. Für die Personwerdung, für die Entwicklung des Menschen zum Menschen als Person sind allerdings Unmittelbarkeits- bzw. Du-erfahrungen zwischen (zwei) Menschen unabdingbar (Duwelt). BUBERs These von der Entmenschlichung innerhalb moderner Lebensweltbezüge beruht dementsprechend auf Vorstellungen über derzeit vorherrschende Vernachlässigungen der Duwelt, die sich zwischen den Menschen auftun. Eine unzureichende Berücksichtigung der Duwelt führt die moderne Welt nach BUBERs Ansicht in den Zustand ihrer existentiellen Bedrohung. Das meint, der moderne Mensch gelangt in die Gefahr, sich selber zu verlieren, da er - letztlich selbstverantwortet - nur in ungenügender Weise Zwischenmenschlichkeit im Sinne der Buberschen Dialogik realisiert. Die Vielzahl der heute möglichen - und überaus zahlreich genutzten - unterschiedlich mittelbaren Kommunikationsformen bzw. -techniken des modernen elektronisch medialisierten Lebens bieten aus dialogphilosophischer Sicht ein eindrückliches Beispiel für eine wuchernde Eswelt.

Mit dieser Diagnose legt die Dialogphilosophie ihren Fokus auf den Menschen als ein Beziehungswesen. Anderweitige, in ihrer Bedeutungsschwere von ihr nicht geleugnete, Lebenszusammenhänge und Sinndimensionen werden den Fragen nach der Dialogik untergeordnet. Die dialogphilosophische Problemsicht BUBERs geht fernerhin von der philosophisch-anthropologischen Vorstellung aus, daß prinzipiell jeder Mensch einer personalen, dialogischen Erziehung würdig, fähig und bedürftig ist, die ihn im Erwachsenenalter maßgeblich in den lebenslangen Prozeß einer dialogischen Selbsterziehung bzw. auf den Weg zu einer dialogischen Lebensgestaltung führen kann.

Meine sportpädagogische Einsicht in die Gegebenheiten des Partnerkontaktsports gewann ich durch eine anthropologische Besinnung auf diese Bewegungswelt, wie sie BUBER als Denkmethode grundsätzlich vorschwebt. Mit diesem Vorgehen sind meine persönlichen Erfahrungen in der Partnerkontaktsportart Judo eng verknüpft. Nach meiner Erkenntnis bietet der Partnerkontaktsport die Möglichkeit zu umfassenden gegenseitigen Unmittelbarkeitserfahrungen von Mensch zu Mensch. Die Umstände dieser partnerschaftlichen Bewegungswelt erlauben es relativ problemlos, erzieherische und selbsterzieherische Prozesse eingehen und vollziehen zu können. Pädagogisch braucht hier nichts künstlich aufgesetzt bzw. installiert zu werden. Per se ist dem Partnerkontaktsport eine pädagogische Dimension inhärent. Im Rahmen

einer dialogphilosophischen Interpretation kann er sozusagen natürlich pädagogisch funktionalisiert werden, weil sich damit keine Entfunktionalisierung der partnerschaftlichen Bewegung verbindet.

Im Rahmen einer näheren Bestimmung des Partnerkontaktsports ging es somit um eine dialogphilosophische Interpretation dieser Bewegungswelt. Hierbei verfolgte ich die Absicht, durch (teilweise recht lange) Zitate BUBER selbst sprechen zu lassen. Dieses Vorgehen ist dem begrifflich relativ unsystematischen philosophischen (ungefähr 45 Jahre währenden!) Näherungsversuch BUBERs an die menschliche Du-Erfahrung geschuldet. - Nach seiner Überzeugung verträgt ein solches Unterfangen (der Sache nach) keine Systematik.

Zuvor sind für diesen Zweck die Grundpositionen der Dialogphilosophie Martin BUBERs dargestellt, um dessen Dialogik als Leitkategorie für die nachstehenden leib- und dialoganthropologischen Grundlagen einer sportpädagogischen Theorie der Leibesbeziehung erkennbar werden zu lassen. Aufgabe konnte es nach meinem Dafürhalten nicht sein, die Eckpunkte der Buberschen Dialogphilosophie in die Kontexte derzeitig geführter philosophischer Diskurse zu stellen und zu diskutieren. Notwendig hingegen war die kritische Auseinandersetzung mit Positionen sportwissenschaftlicher Autoren, die sich auf Aussagen aus der Dialogik BUBERs beziehen. Innerhalb der besprochenen Beiträge sind dialogphilosophische Gedanken Martin BUBERs sehr verkürzt und dadurch unzureichend und zuweilen mißverständlich oder sogar nachweislich sachlich falsch rezipiert worden. Gegenüber diesen tendenziell synkretischen Arbeiten hat die hier versuchten anthropologischen Untersuchungen zur Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport ein gewisses monotheoretisches Gepräge erhalten.

Dieser Tatbestand kam nicht zuletzt auch dadurch zustande, daß die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Bewegungsdialogvorstellungen innerhalb der Sportwissenschaft aus dem Blickwinkel philosophisch-anthropologischer Vorstellungen über die menschliche Leiblichkeit zu erfolgen hatte. Die unter philosophisch-anthropologischer Hinsicht vorgenommene Betrachtung des menschlichen Bewegungsdialoges, aus der die menschliche Leiblichkeitsproblematik ersichtlich wird, ist meiner Auffassung nach einerseits einem grundsätzlichen sportpädagogischen Interesse am sportlichen Bewegungsdialog angemessen. Andererseits stehen die hier vertretenen philosophisch-anthropologischen Ansichten über das menschliche - nicht

philosophische (!) - Leib-Seele-Problem nicht im Widerspruch zum philosophisch-anthropologischen Dialogdenken BUBERs. Dadurch ist der theoretische Hintergrund der Dialogik im Partnerkontaktsport in sich konsistent.

Es sind aus philosophisch-anthropologischer Sicht vielfältige leiblich bestimmte Selbsterfahrungsmöglichkeiten, die über die (Selbst)Bewegungen auf den Gebieten unterschiedlicher Bewegungsdialogformen im Sport getätigt werden können, aufgezeigt worden. Dargestellt wurde das gebrochene und das ungebrochene Verhältnis des Sich-bewegenden zur Zeit und zum Raum. Innerhalb seiner sportlichen Betätigungen wird die Zeit zu seiner Zeit und der Raum zu seinem Raum. Dabei macht er immer wieder außervernünftige Erfahrungen bzw. er erfährt von mal zu mal auch das Andere der Vernunft. Durch die Verwobenheit von Weltbezug und Selbstbezug, durch das Verschränktsein von Welt- und Selbstauseinandersetzung, ist es ihm prinzipiell möglich, die (anthropologische) Dimension der eigenen Leiblichkeit als widersprüchlichen Wurzelgrund seiner Lebenswirklichkeit, seiner menschlichen Existenz zu erkennen und anzuerkennen.

Aus dieser widersprüchlichen Doppelaspektivität des menschlichen Leibverhältnisses zur Welt ergibt sich nach meiner Auffassung allgemein die Konsequenz, die eigene Leiblichkeit als einen Auftrag aufzunehmen und auszutragen. Die lebensmäßige und lebenslange Erfüllung dieser Aufgabe gelingt durch die Entwicklung eines akausalen bzw. vorrationalen Bewußtseins, welches mit dem Begriff des leiblichen Spürbewußtseins näher zu bestimmen versucht wurde und aus dem die Fähigkeit zur leibhaftigen Vernunft erwächst.

Aus sportpädagogischer Perspektive kann der Auseinandersetzung mit dem Partnerkontaktsport eine besondere Brisanz zugesprochen werden. Der Grund hierfür liegt darin, daß der permanente gegenseitige Partnerkontakt auch ein permanentes gegenseitiges Spürbewußtsein für die jeweilige Leiblichkeitsdimension des Anderen, des Partners, erfordert.[244] Die Partner einer Leibesbeziehung befinden und bewegen

[244] Seine gesellschaftliche Bedeutung des Partnerkontaktsports wird bereits hinsichtlich des mit ihm geforderten und - unter pädagogischen Umständen (!) - durch ihn geförderten leiblichen Spürbewußtseins deutlich. Spüren zu können, was es bei mir selbst und beim Anderen (Fremden) macht, was ich mache, stellt sich heute angesichts zunehmender körperlicher Gewalt (gegen Andere / Fremde) als eine mögliche ‘not-wendige’ Eigenschaft heraus, die in dialogphilosophischer Perspektive noch dazu Wegbereiter zu echter Zwischenmenschlichkeit sein kann (Gewaltprävention und Bewegungsdialogik).

sich stets in der gleichen Situation. Mittels einer (zu fördernden) leibhaftigen Vernunft besteht in diesem Punkt die Möglichkeit zu einer konkreten, ich-es-haften Verständigung zwischen ihnen. Hierin erscheint der Andere als Gleicher, nicht als Du. Es kann in diesem Zusammenhang von einer gewissen Ausweitung der eigenen Leiblichkeitsproblematik bzw. von einer Erweiterung des persönlichen Leiblichkeitsauftrages auf den Bewegungsdialogpartner gesprochen werden. Dabei gerät (gegenseitiges) leibliches Spürbewußtsein zur Voraussetzung für eine sportpädagogisch intendierte, der Buberschen Dialogik entsprechende Dialogisierung des Bewegungsdialoges im Partnerkontaktsport (Bewegungsdialogik).

Mit den Auffassungen über ein leiblich-sinnliches Spürbewußtsein konnte der (theoretische) Brückenschlag vom Bewegungsdialog zwischen zwei Partnern zur Bewegungsdialogik zwischen ihnen vollzogen werden. Auf der Basis von Spürbewußtsein und leibhaftiger Vernunft (dem Denken im Spürbewußtsein) kann unter dialogphilosophischen Gesichtspunkten prinzipiell in der gemeinsamen Bewegungssituation schrittweise eine dialogische Souveränität auf seiten der Übenden erworben werden. Sie besteht in der (einzubringenden) Fähigkeit, sich auf den Anderen als Anderen, der also in seinem Anderssein der Andere bleiben wird, und auf die gemeinsame letztlich unvorhersehbare Bewegungssituation mit ihm wirklich ganz einlassen zu können. In dieser Weise geschieht das Werden am Du. Dialogische Souveränität ist ich-du-haftes Verhalten innerhalb der Leibesbeziehung.

Dialogisch souverän zu sein und sich zu bewegen, ist zugleich Bedingung und die Folge des Lernens im und durch die Leibesbeziehung. Angesichts dieser Koinzidenz konnte die Leibesbeziehung deutlich als komplexitätsreduzierter Möglichkeitsraum charakterisiert werden, in dem sich der Zusammenhang von Leibesbeziehung und Bewegungsdialogik auftut. Grundsätzlich konstituiert sich der Möglichkeitsraum einer Leibesbeziehung in zwei voneinander unterscheidbaren Modi: Im Mit- und im Gegeneinander. Sportpädagogisch bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang diejenigen partnerkontaktsportlichen Bewegungswelten, die ihrer Anlage nach beide Modi zur Verfügung stellen können, vornehmlich also die Sportarten Judo und Ringen oder dem angenäherte sportliche Aktivitäten.

Dialogische Souveränität im Miteinander einer Leibesbeziehung (zum Beispiel im Partnertanz) gestaltet und entwickelt sich in anderer Art und Weise als dialogische Souveränität im Gegeneinander einer Leibesbeziehung (gegeneinander ringen, rau-

fen, kämpfen u. dergl.). In formaler Hinsicht ist ihnen allerdings - entsprechend dialogphilosophischer Denkweise - eines gemeinsam. Mit der Verwirklichung der Dialogik in der jeweiligen Leibesbeziehung entsteht etwas Drittes, das Dritte zwischen den Partnern, auf das hin sich die an der Leibesbeziehung Beteiligten in dialogischer Souveränität ausrichten (können). Inhaltlich ist damit im Miteinander einer Leibesbeziehung das Begebnis eines von beiden Partnern zu verantwortenden Bewegungsergebnisses zu verstehen. Im Gegeneinander einer Leibesbeziehung ist es der echte kämpferische Dialog, um den jeweils gerungen wird. In beiden Fällen realisiert sich Beziehung (hier die Leibesbeziehung) als ein (reales, real gegebenes) Drittes zwischen den Partnern.

Die hier aufgezeigten Grundlegungen der Leibesbeziehung im Partnerkontaktsport favorisieren einen individuellen, selbstverantworteten Lernprozeß - seitens aller Übenden und damit auch seitens des Sportlehrers. Dieser Sachverhalt einer prozessualen Offenheit, dieser dialogische Wegcharakter, trifft auf das Sich-bewegenlernen und auf das Kämpfenlernen zu. Die unterrichtliche Umsetzung der aufgezeigten Ideen zu einer Dialogik als Leitkategorie im Partnerkontaktsport setzt selbstredend das Vorhandensein oder die Übernahme dialogphilosophischer (Selbst)Erziehungsvorstellungen und ein Denken im Widerspruch voraus.

Mit den anthropologischen Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung ist theoretisch eine - meines Erachtens die gangbaren - Gratwanderung vorgezeichnet: Der Prozeß der Erziehung und Selbsterziehung im und durch Partnerkontaktsport. Die erstellten Grundlagen messen dem Sporttrainer oder Sportlehrer eine besondere Bedeutung in seiner Eigenschaft als ein aktiver Anthropologe bei. Er wirkt gewissermaßen als spürbewußter ‘Vermittler’ der / zur Buberschen Duwelt, im Wissen darum, sie nicht direkt vermitteln bzw. lehren zu können. Neben einer inhaltlich und didaktisch-methodisch relativ offenen Unterrichtsgestaltung besteht seine Aufgabe maßgeblich auch in der Erfüllung einer Vorbildfunktion, die er besonders gut in der pädagogischen Leibesbeziehung wahrnehmen kann.

Der gemeinte Grat, auf dem es für den jeweiligen Lehrer (Trainer) und die mit ihm Lernenden zu ‘wandern’ gilt, resultiert aus dem menschlichen Doppelverhältnis zum Sein. Denn auf diesem Grat treffen, weiterhin bildlich gesprochen, zwei Lernwelten aneinander, die ich-es-hafte Auseinandersetzung mit Leiblichkeitsaspekten einerseits und das ich-du-hafte Dialoggeschehen in der Leibesbeziehung andererseits. Dieser

bestehende Grat ist letztlich der Grund für die „vermittelnde Position“ (FUNKE-WIENEKE 1999, 64) des Lehrenden im dialogphilosophisch verstandenen Partnerkontaktsportunterricht. Sein pädagogischer Bezug als aktiver Anthropologe erwächst durch seine Funktion als dialogischer (dusagender) Beziehungspartner in der Leibesbeziehung und als „Mitinterpret“ (66) der Bewegungsdialogereignisse und unterrichtlichen Geschehnisse.

Mit dem konkretisierenden Kommentar zum Judo wurde offenkundig gemacht, daß es sich hierbei um ein Paradebeispiel des Partnerkontaktsports handelt. Judo erweist sich aus der Perspektive der Buberschen Philosophie des Zwischen (des Dialoges) als pädagogisch besonders wertvoll, weil in dieser Sportart drei Dinge zusammenkommen. Zunächst ermöglicht das (traditionelle) Judo grundsätzlich die Realisierung vielfältiger und variabler Formen im Mit- und Gegeneinander einer Leibesbeziehung, die mit den unterschiedlichsten Adressatengruppen in Verbindung gebracht werden können. Desweiteren erhält der Judolehrer durch die vielfältigen Bewegungs- und Übungsformen im Judo ein großes Repertoire zur pädagogischen Einflußnahme (nicht Lenkung!) in seiner Funktion als aktiver Anthropologe und Beziehungspartner. Schließlich fallen dialogphilosophisch orientierte erzieherische und selbsterzieherische Intentionen bzw. Vorhaben im Judo insofern auf fruchtbaren Boden, als daß Judo ursprünglich unter (damaligen) erzieherischen Gesichtspunkten entwickelt wurde. Nach meiner Erkenntnis fordert die Beschaffenheit der Partnerkontaktsportart Judo eine pädagogische Interpretation im Sinne der dialogischen Philosophie geradezu heraus und macht die entsprechenden Umsetzungen im praktischen Tun problemlos möglich.

Festzuhalten ist abschließend, daß zum Partnerkontaktsport bislang keine Ansätze im Sinne der formulierten Bewegungsdialogik erbracht worden sind. Eine der Bewegungsdialogik entsprechende anthropologische dialogerzieherische Fundierung zu einer einzelnen Partnerkontaktsportart ist meinem Kenntnisstand nach ebenfalls nicht vorhanden. Mit der derzeit entfachten Pädagogikdiskussion im Deutschen Judo-Bund (DJB) besteht aus meiner Sicht zumindest die Hoffnung, zukünftig im Verband auf die Offenheit stoßen zu können, die es sinnvoll erscheinen läßt, mittels didaktischer und methodischer Ableitungen aus der (allgemeinen) Bewegungsdialogik eine sportpädagogische praxisrelevante Judotheorie zu konzipieren und in das Lehrwesen des DJB zu überführen.

Für den Bereich der schulischen Bemühungen um Judounterricht sehe ich bezüglich einer theoretischen Übertragung und praktischen Umsetzung der aufgezeigten Dialogik im Partnerkontaktsport keine nennenswerten Hindernisse. Aus meiner Sicht macht ihr ausdrücklicher sportpädagogischer Charakter eine entsprechende Didakterisierung für den Schulunterricht innerhalb der verschiedenen Schularten problemlos möglich.

Literaturangaben

Abkürzungen:

DP: BUBER, Martin: Das Dialogische Prinzip. Orig.-Ausg., 6. durchges. Aufl., Gerlingen 1992

Wke, I: BUBER, Martin: Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie. München, Heidelberg 1962

Literaturverzeichnis:

AMIRPOUR, K.: Judo als Rehabilitationssport für bewegungsgestörte und behinderte Kinder und Jugendliche. Bonn - Bad Godesberg 1985

BERTRAND, L.: Die Entwicklung des Raum-Zeit-Begriffs beim Kind. In: Motorik 5 (1982), 4, 136-142

BETTE, K.-H.: Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit. (Habilitation, Dt. Sporthochschule Köln, 1988) Berlin, New York 1989

BINHACK, A.: Über das Kämpfen. Zum Phänomen des Kampfes in Sport und Gesellschaft. (aktualisierte Fassung d. Dissertationsschrift „Zur Phänomenologie des Kampfes im Sport“, Universität Frankfurt, Fachbereich Sportwissenschaft 1996) Frankfurt / a. M. 1998

BIROD, M.: Judokurs. Training, Technik, Taktik. Reinbek 1979

BITTNER, G.: <<Auf zwei Beinen stehe...>>. Eine pädagogische Vergegenwärtigung des Leibes. In: Becker, G./Becker, H./Huber, L. (Hrsg.); Ordnung und Unordnung. Hartmut von Hentig zum 23. September 1985. Weinheim, Basel 1985, 301-325

BLOCH, J./GORDAN, H. (Hrsg.): Martin Buber. Bilanz seines Denkens. (Übersetzung und Schriftleitung: Y. Amir) Freiburg i. Br. 1983

BLOCH, J.: Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers. Heidelberg 1977

BLOCH, J.: Berechtigung und Vergeblichkeit des dialogischen Denkens. In: Bloch, J./Gordan, H. (Hrsg.); Martin Buber. Bilanz seines Denkens. (Übersetzung und Schriftleitung: Y. Amir) Freiburg i. Br. 1983, 62-86

BÖHME, G.: Leibsein als Aufgabe. In: Hippokrates 40 (1969), 5, 186-191

BÖHME, G.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt am Main 1985

BÖHME, G./BÖHME, H.: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1992

BÖHME, G.: Jenseits radikaler Vernunft. In: Maresch, R. (Hrsg.); Zukunft oder Ende. Standpunkte - Analysen - Entwürfe. Wien 1993, 462-468

BÖHME, G.: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt a. M. 1995

BOLLNOW, O. F.: Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen. 3. durchges. u. erw. Aufl., Stäfa 1991

BOLLNOW, O. F.: Mensch und Raum. Stuttgart 1994

BONFRANCHI, R.: Sport als erziehungstherapeutisches Mittel für verhaltensauffällige Kinder und Jugendliche. Dargestellt am Beispiel Judo. Berlin 1980

BREMER, D./SPERLE, N. (Hrsg.): Fehler, Mängel, Abweichungen im Sport. Von der fertigkeits- zur handlungsorientierten Fehlerkorrektur und Mängelreduktion. Wuppertal 1984

BRINKMANN, U.; Kontaktimprovisation - Neue Bewegung im Tanz. 2. Aufl. Frankfurt 1992

BRINKMANN-HAGEDORN, U.: Kontaktimprovisation - getanztes Verständnis. In: Sportpädagogik 20 (1996), 2, 59-63

BRUNNHUBER, S.: Der dialogische Aufbau der Wirklichkeit: gemeinsame Elemente im Philosophiebegriff von Martin Buber, Martin Heidegger und Sigmund Freud. (Dissertation, Universität Ulm 1993) Regensburg 1993

BUBER, M.: Hinweise. Gesammelte Essays. Zürich 1953

BUBER, Martin: Begegnung. Autobiographische Fragmente. Stuttgart 1960

BUBER, M.: Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie. München, Heidelberg 1962

BUBER, M.: Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus. München, Heidelberg 1963 a

BUBER, M.: Antwort. In: Schilpp, P. A./Friedman, M. (Hrsg.); Martin Buber. Stuttgart 1963 b, 589-639

BUBER, M.: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. 3 Bände. (Band I: 1897-1918, 1972; Band II: 1918-1938, 1973; Band III: 1938-1965, 1975). Hrsg. u. eingeleitet von Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon und unter Mitwirkung von Rafael Buber, Margot Cohn und Gabriel Stern; Heidelberg 1972-1975

BUBER, M.: Urdistanz und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie. 4., verbesserte u. erw. Aufl., Heidelberg 1978

BUBER, M.: Reden über Erziehung. Nachdruck der Erstausgabe 1953, 7. Aufl., Heidelberg 1986

BUBER, M.: Das dialogische Prinzip. Orig.-Ausg., 6., durchges. Aufl., Gerlingen 1992

BUBER, M.: Nachlese. 3. Aufl., Gerlingen 1993

BUBER, M.: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. 2. durchges. u. um Reg. erw. Aufl., Neuausg.; Gerlingen 1993 a

BUYTENDIJK, F. .J. J.: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung. Als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956

CSIKSZENTMIHALYI, M.: Das Flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen. Stuttgart 1985

CHRISTIAN, P.: Vom Wertbewußtsein im Tun. Ein Beitrag zur Psychophysik der Willkürhandlung. In: Buytendijk, F.J.J./Christian, P./Plügge, H.; Über die menschliche Bewegung als Einheit von Natur und Geist. Schorndorf 1963, 19-44

CLAESSENS, D.: Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie. 1. Aufl., Frankfurt a. Main 1980

CLEMENS, E./Metzmann, Otto/Simon, K.H: Judo als Schulsport. Schorndorf 1989

COENEN, H.: Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenmenschlichen Verhaltens. (Dissertation Kath. Hochschule Tilburg 1979 a, Niederlande) Tilburg 1979

COENEN, H.: Leiblichkeit und Sozialität. Ein Grundproblem der phänomenologischen Soziologie. In: Philosophisches Jahrbuch 86 (1979 b), 2. Halbband, 239-261

COURT, J. (Hrsg.): Sport im Brennpunkt - philosophische Analysen; St. Augustin 1996

DEGENHARDT, H.: Sporttreiben allein initiiert noch keine Erziehung. Erst die Leib-Seele-Einheit als anthropologische Voraussetzung kann durch Sport Erziehung möglich machen. In: Sportunterricht 36 (1987), 6, 213-217

DIECKERT, J./PERTERSEN, U. u.a. (Hrsg.): Sportwissenschaft im Dialog. Bewegung - Freizeit - Gesundheit. Bericht des 10. Sportwissenschaftlichen Hochschulkongresses in Oldenburg 1991, Aachen 1993

DIETRICH, K./LANDAU, G.: Sportpädagogik. Reinbek 1990

DJB (Deutscher Judo-Bund e. V.): Lehrbriefe. Trainer - C und Fachübungsleiter Judo. 1. Aufl., Dreieich-Sprendlingen 1995

DREXEL, G.: Sprachphilosophie und Sport. In: Haag, H. (Hrsg.); Sportphilosophie - ein Handbuch. Schorndorf 1996, 251-288

DREXEL, G.: Existentielle Krise und sportanthropologisches Denken. In: Gabler, H./Göhner, U. (Hrsg.); Für einen besseren Sport ...: Themen, Entwicklungen und Perspektiven aus Sport und Sportwissenschaft. Schorndorf 1990, 213-235

EICHBERG, H.: „Gefährlich denken“: Über Rationalität und Angst in der Sportwissenschaft. In: >>Stadion<< Internationale Zeitschrift für Geschichte des Sports 16 (1990), 2, 223-255

EICHBERG, H.: Der dialogische Körper. Über einen dritten Weg der körperanthropologischen Aufmerksamkeit. In: Dietrich, K./Eichberg, H. (Hrsg); Körpersprache. Über Identität und Konflikt. Frankfurt am Main / Griedel 1993, 257-301

EICHBERG, H.: Leisten, Heilen, Feste feiern: zur Anthropologie der Bewegungskultur. In: Moegling, Kl./Anacker, H. (Hrsg.); Die menschliche Bewegung: ein bewegter Kongress in Theorie und Praxis. Kassel 1995, 93-108

ENNENBACH, W.: Bild und Mitbewegung. Köln 1989

FRIEDMAN, M. S.: Begegnung auf dem schmalen Grat: Martin Buber - ein Leben (Übersetzung: R. Graf-Taylor) Münster 1999

FÖRSTER; A.: Neue Perspektiven für den Sport durch die Philosophie und Praxis der fernöstlichen Kampfkünste. In: Lenk, H. (Hrsg.); Aktuelle Probleme der Sportphilosophie. Schorndorf 1983, 211-240

FRANKE, E,: Theorie der Praxis - eine Herausforderung für die Sportphilosophie. In: Court, J. (Hrsg.); Sport im Brennpunkt - philosophische Analysen; St. Augustin 1996, 55-82

FRANKE, E.: Handlung. In: Röthig, P. u.a.(Hrsg); Sportwissenschaftliches Lexikon. 6., völlig neu bearb. Aufl., Schorndorf 1992, 197-199

Frankl, V. E.: Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. 4. erw. Aufl., München, Zürich 1991

FREI, P.: Die Bedeutung einer kommunikativen Sportpädagogik für Erziehung im Sportunterricht - Sichtweisen und Bedeutungsbeimessung von Sportlehrern und Schülern. In: Friedrich, G./Hildenbrandt, E. (Hrsg.); Sportlehrer-in heute: Ausbildung und Beruf. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 23.-25.5.1996; Hamburg 1997, 79-88

FUNKE, J.: Ringen und Raufen. Sportpädagogik 4 (1980), 4

FUNKE, J. (Hrsg.): Sportunterricht als Körpererfahrung. Reinbek 1983

FUNKE, J.: Gespräche. In: Sportpädagogik 10 (1986), 2, 10-17

FUNKE, J.: Ringen und Raufen. In: Sportpädagogik 12 (1988), 4, 13-21

FUNKE-WIENEKE, J.: Die pädagogische Bedeutung der Körpererfahrung im Kindesalter. In: Die Grundschulzeitschrift 7 (1993), 70, 32-35

FUNKE-WIENEKE, J.: Soziales Lernen. In: Sportpädagogik 21 (1997), 2, 28-39

FUNKE-WIENEKE, J.: Bewegungslernen im Kontext von Schule. In: Heinz, B./Laging, R. (Hrsg.); Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11.-13.06. 1998 in Magdeburg. Hamburg 1999, 53-67

GAULHOFER, K.: System des Schulturnens und weiterer Schriften aus dem Nachlass Gaulhofers. hrsg. von Groll, H.; Wien 1966

GEBAUER, G.: Welche Wissenschaft für den Sport? In: DIECKERT, J. u.a. (Hrsg.); Sportwissenschaft im Dialog. Bewegung - Freizeit - Gesundheit. Bericht des 10. Sportwissenschaftlichen Hochschulkongresses in Oldenburg 1991. Aachen 1993, 39-47

GEELS, A.: Judo. Bodentechnik von „Opa“ Schutte. Aus dem Schwedischen von Ingomar Rauch. Malmö 1979

GEHLEN, S.: Yoga für Sportler. Sinnvolle Ergänzung - nützlicher Ausgleich. Oberhaching 1986

GEPPERT, H.: Judo mit Blinden und Sehbehinderten. In: Scherer, Friedrich; Sport mit blinden und sehbehinderten Kindern und Jugendlichen. Schorndorf 1983, 226-233

GERDES, L.: Zweikämpfen mit Kontakt als Übung im Vertrauen. In: Sportpädagogik 22 (1998), 5, 50-53

GERDES, L.: Partnerkontakt und dialogisches Bewegenlernen. In: Heinz, B./Laging, R. (Hrsg.); Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11.-13.06.1998 in Magdeburg. Hamburg 1999, 167-172

GERNER, B. (Hrsg.): Martin Buber. Pädagogische Interpretationen zu seinem Werk. München 1974

GIRGENSOHN-MARCHAND, B.: Der Mythos Watzlawick und die Folgen. Eine Streitschrift gegen systemisches und konstruktivistisches Denken. 2. Aufl., Weinheim 1994

GLOY, K.: Vernunft und das Andere der Vernunft. Eine modelltheoretische Exposition. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Band 50 (1996), 4, 527-562

GÖRTZ, V.: Nage no Kata. Die 15 Grundwürfe des Judo. 14. Aufl., Berlin 1985

GOETZ, H.: Untersuchung zur Struktur und zur Bedeutung der symbolischen Bewegung in der sportlichen Bewegungserziehung. (Dissertation, Universität Düsseldorf 1990, Philosophische Fakultät) Neuss 1990

GORDIJN, C.C. F. u.a.: Waat beweegt ons. Barns 1975,

Gordon, H.: Der geborgene Ästhet - Eine neue Deutung von Bubers Leben. In: Bloch, J./Gordan, H.; Martin Buber. Bilanz seines Denkens. (Übersetzung und Schriftleitung: Y. Amir) Freiburg i. Br. 1983, 45-60

GRÖBEN, B.: Bewegungslernen im Judo. In: Mosebach, U.; Judo - Wurf und Fall: Beiträge zur Theorie und Praxis der Kampfsportart Judo. Schorndorf 1997, 33-46

GRÖßING, S.: Bewegungskultur und Bewegungserziehung: Grundlagen einer sinnorientierten Bewegungspädagogik. Schorndorf 1993

GRØN, A.: Französische Philosophie. In: Hügli, A./Lübcke, P. (Hrsg.); Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1, Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie; (aus dem Dänischen von Ulli Zeitler) Reinbek 1992, 407-535

GRUPE, O.: Was ist und was bedeutet Bewegung? In: Hahn, E.; Preising, W. (Red.); Die menschliche Bewegung. 1. Aufl., Schorndorf 1976, 3-19

GRUPE, O.: Grundlagen der Sportpädagogik: Körperlichkeit; Bewegung und Erfahrung im Sport, 3., überarb. Aufl., Schorndorf 1984

GUARDINI, R.: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten. 2. Aufl., Mainz 1955

HAAG, H.: Zum Standort der Sportpädagogik im Rahmen einer Systematik der Sportwissenschaft. In: Schaller, H-J./Pache, D. (Hrsg.); Sport als Bildungschance und Lebensform. Schorndorf 1995, 11-19

HAEFFNER, G.: Ontologische Randnotizen zum Sinn der Frage >>Was ist der Mensch?<<. In: Zeitschrift für katholische Theologie 102 (1980), 217-225

HAEFFNER, G.: Philosophische Anthropologie. 2., durchges. Aufl., Stuttgart, Berlin, Köln 1989

HAPP, S.: Zweikämpfen mit Kontakt. In: Sportpädagogik 22 (1998), 5, 13-23

HEINZ, B./LAGING, R. (Hrsg.): Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11.-13.06. 1998 in Magdeburg. Hamburg 1999

HENTIG, H. v.: Fahrstuhl, Kniebeuge, Goldmedaille - oder die Dialektik des Sportunterrichts. In: Ausschuß Dt. Leibeserzieher (Hrsg.); Sport, lehren und Lernen. Schorndorf 1976, 24-39

HENTIG, H. v.: Die Schule neu denken. Eine Übung in praktische Vernunft. München 1993

HENTIG, H. v.: Bildung. Ein Essay. München, Wien 1996

HERRIGEL, E.: Der Zen-Weg. Aufzeichnungen aus dem Nachlaß. Zusammengestellt und herausgegeben von Hermann Tausend. Mit einem Anhang bearbeitet von Gusty Herrigel. München 1958

HERRIGEL, E.: Zen in der Kunst des Bogenschießens. 23. Auf., Bern, München, Wien 1984

HERMS, E.: Gesellschaft gestalten: Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991

HERMS, E.: Sport. Partner der Kirche und Thema der Theologie. Hannover 1993

HILDENBRANDT, E.: Bewegung und Sprache. In: Hahn, E.; Preising, W. (Red.); Die menschliche Bewegung. 1. Aufl., Schorndorf 1976, 168-182

HIRATA, T.: Die Beziehung von Leib und Geist aus Zen-buddhistischer Sicht. In: Grupe, O. (Hrsg.); Sport in unserer Welt. Berlin, Heidelberg, New York 1973, 656-659

INNENMOSER, J./JANKO, W./VÖGTLE, H.-J.: Judo als Rehasport. Behindertenspezifische Aufarbeitung der Sportart Judo. Idstein 1992

JANALIK, H.: Ju-do im Judoanfangsunterricht. In: Hochschulsport 12 (1985), 2, 11-13

JANALIK, H./Knörzer, W.: Judo ein Weg zur Bewegungsmeditation. In: Sportpädagogik 10 (1986), 1, 18-23

JANALIK, H.: Lebenslange Körpererfahrung durch Judo. In: Treutlein, G./Funke, J./Sperle, N.; Körpererfahrung im Sport. 2., überarb. Aufl., Aachen 1992, 107-130

JANALIK, H.: Ju-do - eine pädagogische Chance! Ein etwas anderes Konzept zur Vermittlung einer „Sportart“. In: Körpererziehung 47 (1997), 2, 60-68

JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. 1. Aufl., Frankfurt 1984

JONAS, H.: Wissenschaft und Verantwortung. Hans Jonas im Gespräch mit Rainer Hegselmann, Gerhard Roth, Hans-Jörg Sandkühler; hrsg. von Christian Marzahn. 1. Aufl., Bremen 1991

KAMPER, D.: Keine Chance für die Geistesgegenwart. Wie der Körper als Bild im Sport sein Dasein fristet. In: Gebauer, G. (Hrsg.); Olympische Spiele - die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge. Frankfurt am Main 1996, 256-263

KAEMPFER, W.: Zeit des Menschen. Das Doppelspiel der Zeit im Spektrum der menschlichen Erfahrung; Frankfurt a. M. / Leibzig 1994

KAMPITS, P.: Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person. Wien 1975

KANO, J.: Der Beitrag des Judo zur Erziehung. In: Das Budo-ABC, Dreieich-Sprendlingen 1981, 173-182

KAUER-BERK, O.: ... zum beiderseitigen Wohlergehen. Kinder-Judo - mehr als Sieg und Niederlage. In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 1999, 3, 6-8

KAUFMANN, W.: Bubers Fehlschläge und sein Triumph. In: Bloch, J./Gordan, H.; Martin Buber. Bilanz seines Denkens. (Übersetzung und Schriftleitung: Y. Amir) Freiburg i. Br. 1983, 22-39

KLOCKE, U.: Judo lernen. Offizielles Lehrbuch des Deutschen Judo-Bundes e.V. (DJB) zur neuen Ausbildungs- und Prüfungsordnung. (Mit Zeichnungen von Ian Borthwick) 4. Aufl., Bonn 1997 a

KLOCKE, U.: Judo anwenden. Offizielles Lehrbuch des Deutschen Judo-Bundes e.V. (DJB) zur neuen Ausbildungs- und Prüfungsordnung. (Mit Zeichnungen von Ian Borthwick) 4. Aufl., Bonn 1997 b

KLOCKE, U.: Ken-ken-uchi-mata. In: Judo Sport Journal 5 (1999 a), 2, 18-19

KLOCKE, U.: Markos Taktik-Tricks. In: Judo Sport Journal 5 (1999 b), 2, 20-21

KRIEGEL, V. G./SÜSSENGUTH, G.: Soziales Lernen im Stoffgebiet Judo. In: Körpererziehung 47 (1997), 11, 379-387

KRIEGEL, V. G./SÜSSENGUTH, G.: „... und dann haben wir miteinander gekämpft!“ In: Körpererziehung 48 (1998), 2, 50-56

KRONE, W.: Martin Buber - Erziehung unter dem Radikalanspruch mitmenschlicher Verantwortung. Überlegungen zur Verantwortungsproblematik im Spätwerk Martin Bubers aus pädagogischer Sicht. (Dissertation, Universität Bonn 1992; Europäische Hochschulschriften: Reihe 11, Pädagogik; Bd. 527) Frankfurt a. M. 1993

KRÜGER, H.: Körpererfahrung im Judounterricht. In: Funke, Jürgen (Hrsg.); Sportunterricht als Körpererfahrung. Reinbek 1983, 71-84

KRÜGER, M./Grupe, O.: Sport- oder Bewegungspädagogik. Zehn Thesen zu einer Standortbestimmung. In: Sportunterricht 47 (1998), 5, 180-187

LAGING, R.: Schulsport und leibliche Bildung in einer bewegten Schulkultur. In: Körpererziehung 47 (1997), 11, 363-370

LANDWEER, H.: Verständigung über Gefühle. In: Großheim, M. (Hrsg.); Leib und Gefühl: Beiträge zur Öffnung der Anthropologie. Berlin 1995

LANGEVELD, M. J.: Studien zur Anthropologie des Kindes. 2. Aufl., Tübingen 1964

LANWER-KOPPELIN, W./VIERHEILIG, J.: Martin Buber - Anachronismus oder Neue Chance für die Pädagogik?. Mit Beiträgen von Martin Buber und Eugen Rosenstock-Hussey. Butzbach-Griedel 1996

LEIST, K.-H./MÜLLER, S.: Partnerakrobatik. In: Sportpädagogik 19 (1995), 5, 57-59

LENK, H.: Sport zwischen Zen und Selbst. Das Erlebnis des <<Fließens>> und die meditative Dimension im Sport. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie (Mainz) 25 (1989), 443-450

LENK, H.: Konkrete Humanität. Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit. Frankfurt a. M. 1998

LERCH, R. (Hrsg.): Kampfregeln der Internationalen Judo-Föderation. (Ins Deutsche von Stephan Bode) Delmenhorst 1998

LÉVINAS, E.: Über Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty. In: Métraux, A./Waldenfels, B.; Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München 1986, 48-55

LIPPE, R. zur: Am eigenen Leibe. In: Kamper, D./Wulf, Chr. (Hrsg); Die Wiederkehr des Körpers. 1. Aufl., Frankfurt a. M. 1982, 25-39

LIPPMANN, R.: Ko-uchi-maki-komi. Lehrserie zur Ausbildungs- und Prüfungsordnung des DJB. Folge 8. Praktische Tips, um Techniken richtig zu vermitteln. In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 1999 a, 5, 22-23

LIPPMANN, R.: Übergang Stand / Boden (1). Lehrserie zur Ausbildungs- und Prüfungsordnung des DJB. Folge 9. Praktische Tips, um Techniken richtig zu vermitteln. In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 1999 b, 6, 22-23

LORENZ, K.: Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt 1990

MAIER, B.: >>Menschlichkeit<< als fundamentalanthropologisches Prinzip im Sport. Entwurf und Vermittlung von Einsichten der philosophischen Anthropologie in die Bereiche des Schulsports, der Trainerausbildung und des Profifußballs. (Dissertation, Universität Wien 1984, Grund- und Integrationswissenschaftliche Fakultät) Hamburg 1985

MARCEL, G.: Ich und Du bei Martin Buber. In: Schilpp, P. A., Friedman, M. (Hrsg.); Martin Buber. Stuttgart 1963, 35-41

MARCEL, G.: Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch. 1. Aufl., Frankfurt am Main 1969

MARCEL, G.: Leibliche Begegnung. In: Kraus, A. (Hrsg.); Leib Geist Geschichte: Brennpunkte anthropologischer Psychiatrie; Festschrift zum 60. Geburtstag von Hubertus Tellenbach. 1. Aufl., Heidelberg 1978, 47-73

MEINBERG, E.: Die Körperkonjunktur und ihre anthropologischen Wurzeln. In: Sportwissenschaft 16 (1986), 2, 129-147

MEINBERG, E.: Warum Theorien sportlichen Handelns Anthropologie benötigen! In: Sportwissenschaft 17 (1987),1, 20-36

MEINBERG, E.: Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft. Darmstadt 1988

MEINBERG, E.: Die Moral im Sport. Bausteine einer neuen Sportethik. Aachen 1991

MEINBERG, E.: Sportanthropologie - was könnte das sein? In: Alkemeyer, T./Boschert, B. u.a. (Hrsg.); Aspekte einer zukünftigen Anthropologie des Sport. Referate zur wissenschaftlichen Tagung der dvs-Arbeitsgruppe „Sportphilosophie“ vom 3.-5- Mai 1990; Clausthal-Zellerfeld 1992, 3-20

MEINBERG, E.: Sozialverhalten im Sport. Bildungstheoretische Akzentuierungen. In: Pühse, U. (Hrsg.); Soziales Lernen im Sport und Sportunterricht. Schorndorf 1994, 58-72

MEINBERG, E.: Hermeneutische Methodik. In: Bette, K.-H./Hoffmann, G. u.a. (Hrsg.); Zwischen Verstehen und Beschreiben. Forschungsmethodologische Ansätze in der Sportwissenschaft. 2. Aufl., Köln 1994 a

MEINBERG, E: Der Stellenwert der Bildungstheorie in der Sportpädagogik. In: Schaller, H-J./Pache, D. (Hrsg.); Sport als Bildungschance und Lebensform. Schorndorf 1995, 27-37

MECHLING, H.: Ganzheitlichkeit oder Wille zur heilen Welt. In: Motorik 10 (1987), 1-3

MEINEL, K./SCHNABEL, G.: Bewegungslehre - Sportmotorik. Abriß einer Theorie der sportlichen Motorik unter pädagogischem Aspekt. 8., stark überarb. Auflage, Berlin 1987

MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966

MESTER, J.: Motorik. In: Röthig, P. u.a. (Hrsg.); Sportwissenschaftliches Lexikon. 6., völlig neu bearb. Aufl., Schorndorf 1992, 319-322

MÉTRAUX, A./WALDENFELS, B. (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München 1986

MEYER-DRAWE, K.: Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität. München 1984

MEYER-DRAWE, K.: Tod des Subjekts - Ende der Erziehung? Zur Bedeutung postmoderner Kritik für Theorien der Erziehung. In: Pädagogik 48 (1996), 7-8, 48-57

MOLTMANN, J.: Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Stuttgart, Berlin 1972

MOEGLING, K.: Sanfte Körpererfahrung. (Band 2) Kassel 1984

MOEGLING, K.: Yoga im Sportförderunterricht. In: Motorik 9 (1986), 3, 102-109

MOEGLING, K.: Zen im Sport - eine andere Möglichkeit, Sport zu treiben. Haldenwang 1987

MOEGLING, K.: Integrative Bewegungslehre: auf dem Weg zu einer ganzheitlichen Sichtweise der menschlichen Bewegung. In: Moegling, Kl./Anacker, H. (Hrsg.); Die menschliche Bewegung: ein bewegter Kongress in Theorie und Praxis. Kassel 1995, 11-26

MOEGLING, K.: Moderner Ze(h)nkampf im Sport - vom Sinn meditativer Körpererfahrung. In: Pawelke, R. (Hrsg.); Neue Sportkultur. Neue Wege in Sport, Spiel, Tanz und Theater - ein Handbuch. Lichtenau 1995 a, 266-274

MOEGLING, K.: Zeitgemäßer Sportunterricht. Praxismodelle eines ganzheitlichen Bewegungsunterrichts im Schulsport. Dortmund 1997

MÜLLER, U./TREBELS, A. H.: Phänomenologie des Sich-Bewegens. In: Haag, H. (Hrsg.); Sportphilosophie - ein Handbuch. Schorndorf 1996, 119-143

NITSCH, J. R.: Intention und Handlungsintention. In: Daugs, R./Blischke, K. u.a. (Hrsg.); Kognition und Motorik, 3. Symposium der dvs-Sektion Sportmotorik v. 19.-21.1.1995 in Saarbrücken. Hamburg 1996, 69-86

OBEREISENBUCHNER, M.: Kyudo - der Weg des Bogens. Düsseldorf 1987

PETZOLD, H.: Leibzeit. In: Kamper, D./Wulf, Chr. (Hrsg.); Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt a. M. 1982, 68-81

PAWELKE, R. (Hrsg.): Neue Sportkultur. Von der Alternativen Bewegungskultur zur Neuen Sportkultur. Neue Wege in Sport, Spiel, Tanz und Theater - ein Handbuch. Lichtenau 1995

PESTALOZZI-BRIDEL, A.: Die Bedeutung des Spiels im psychoanalytischen und pädagogischen Verständnis. (Dissertation, Universität Zürich 1983, Philosophische Fakultät) Zürich 1983

PLESSNER, H.: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart 1982

PÖHLER, R.: Ju-Do-Kata. Hintergründe und Geisteshaltung der Bewegungsformen des Judo. Ahrensburg 1985

PÖHLER, R.: Technik im Detail (Lehrserie). Tai-otoshi mit Olympiasieger Udo Quellmalz. In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 1999 a, 5, 40-41

PÖHLER, R.: Technik im Detail (Lehrserie). Uchi-mata mit Emanuella Pierantozzi. In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 1999 b, 6, 38-41

PÖHLER, R.: Neues altes Verständnis. Warum Judo eine Pädagogik-Diskussion braucht (Teil 1). In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 1999 c, 11, 18-21

PÖHLER, R.: Mehr oder weniger Sport. Warum Judo eine Pädagogik-Diskussion braucht (Teil 2). In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 1999 d, 12, 40-42

POPPE, U.: Zum Verhältnis von Körper und Identität. In: Sportwissenschaft 12 (1982), 5, 165-172

PROHL, R.: Sportwissenschaft und Sportpädagogik. Schorndorf 1991

PROHL, R.: Verstehensdefizite sportwissenschaftlicher Bewegungstheorien. In: Sportwissenschaft 21 (1991a), 4, 368-383

PROHL, R.: Bildung - eine Perspektive für die Sportpädagogik? In: LSB (Sankt Augustin) 33 (1992), 79-86

PROHL, R.: Wozu eine Anthropologie der Bewegung? In: DIECKERT, J. u.a. (Hrsg.); Sportwissenschaft im Dialog. Bewegung - Freizeit - Gesundheit. Bericht des 10. Sportwissenschaftlichen Hochschulkongresses in Oldenburg 1991. Aachen 1993, 116-118

PROHL, R./Seewald, J. (Hrsg.): Bewegung verstehen: Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre. Schorndorf 1995 a

PROHL, R.: Die Zeitlichkeit der Selbstbewegung. In: Prohl, R./Seewald, J. (Hrsg.); Bewegung verstehen: Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre. Schorndorf 1995b, 17-55

PROHL, R.: Philosophie der Bewegung. In: Haag, H. (Hrsg.); Sportphilosophie - ein Handbuch. Schorndorf 1996, 93-117

PROHL, R.: „...es soll kein Hauch sein zwischen Denken und Tun“ - Gedanken über den „Weg“ im Judo. In: Mosebach, U.; Judo - Wurf und Fall: Beiträge zur Theorie und Praxis der Kampfsportart Judo. Schorndorf 1997, 20-32

PÜHSE, U.: Soziales Lernen im Sport: Ein Beitrag zur sportpädagogischen Lernzieldiskussion. (Dissertation, Universität Bonn 1990) Bad Heilbronn / OBB. 1990

RÖHRS, H. (Hrsg.): Die pädagogischen Ideen Martin Bubers; Begründungs- und Wirkzusammenhänge. Wiesbaden 1979

ROSENBERG, C.: Der Dan und seine Bedeutung. Mythos Schwarzgurt. In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 2000, 7-8, 6-10

ROTH, K.-D.: Bewegungslehre - Bewegungswissenschaft. In: Eberspächer (Hrsg.); Handlexikon Sportwissenschaft. Reinbek 1987, 56-67

SCHAEDER; G.: Martin Buber. Ein biografischer Abriß. In: Martin Buber; Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten (3 Bände, hrsg. von G. Schaeder; Bd. I) Heidelberg 1972, 19-142

SARTRE, J. P.: Das Sein und das Nichts. Hamburg 1962

SCHALLER, H.-J.: Instrumentelle Tendenzen in der Sportpädagogik. In.: Sportwissenschaft 22 (1992), 1, 9-31

SCHELLENBAUM, P.: Die Spur des verborgenen Kindes: Heilung aus dem Ursprung. Hamburg 1996

SCHERER, F.: Sport mit blinden und sehbehinderten Kindern und Jugendlichen. Schorndorf 1983

SCHERLER, K. (Hrsg): Normative Sportpädagogik. Referate zur 2. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 22.-23- Juni 1989; Clausthal-Zellerfeld 1990

SCHIERZ, M.: Judo-Praxis: Programme, Übungen, Lernhilfen. Reinbek 1989

SCHILPP, P. A./Friedman, M. S. (Hrsg.); Martin Buber. Stuttgart 1963

SCHLADT, H.: Judo & Pädagogik. In: Judo-Magazin. Fachorgan des Deutschen Judo-Bundes. 1999, 10, 20-23

SCHMIDT-MILLARD, T.: Der pädagogische Bezug - ein vergessenes Thema der Sportpädagogik und Sportdidaktik. In: Sportwissenschaft 22 (1992), 3, 304-322

SCHMIDT-MILLARD, T.: Gewaltprävention durch Sporterziehung? In: Sportpädagogik 20 (1996), 4, 15-18

SCHMITZ, H.: Der Leib. System der Philosophie. Zweiter Band. Erster Teil. Bonn 1965

SCHMITZ, H.: Phänomenologie der Leiblichkeit. In: Petzold, H. (Hrsg.); Leiblichkeit: philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. 2. Aufl., Paderborn 1986, 71-106

SCHORB, A. O.: Erzogenes Ich - erziehendes Du. 1. Aufl., Tuttlingen 1958

SCHREY H.-H.: Dialogische Denken. Darmstadt 1970

SEEWALD, J.: Philosophische Anthropologie - Leiblichkeit / Körperlichkeit des Menschen. In: Haag, H. (Hrsg.); Sportphilosophie - ein Handbuch. Schorndorf 1996, 21-49

SEEL, M.: Die Zelebration des Unvermögens. Zur Ästhetik des Sports. In: Gerhardt, V./Wirkus, B. (Hrsg.); Sport und Ästhetik: Tagung der dvs-Sektion Sportphilosophie vom 25.-27.6.1992 in Köln; Sankt Augustin 1995, 113-125

SEKIDA, K.: Zen-Training. Das große Buch über Praxis, Methoden, Hintergründe. Mit einer Einführung herausgegeben von A.V. Grimston. Aus dem Englischen von Bernadin Schellenberger; 4. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1993

SONNENSCHEIN, I.: Das Kölner Psychoregulationstraining. Ein Handbuch für Trainingsleiter. 3., überarb. u. erw. Aufl., Köln 1989

SPITZ, R.: Vom Säugling zum Kleinkind. 6. Aufl., Stuttgart 1980

SPINO, M.: Laufen - die innere Dimension. Ravensburg 1988

STRESO, W.: Kyu-Prüfungen im Sportunterricht. Neues Graduierungssystem - geeignet für den Judounterricht. In: Körpererziehung 46 (1996), 5, 193-198

STÖRIG, H. J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. erweiterte Neuausgabe; limitierte Sonderausgabe, Stuttgart 1996

SUZUKI; D. T.: Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Mit einem Geleitwort von C. G. Jung; 14. Aufl., Bern, München, Wien 1990

TAMBOER, J.: Sich-Bewegen ein Dialog zwischen Mensch und Welt. In: Sportpädagogik 3 (1979), 2, 14-19

TAMBOER, J.: Meensbeelden achter Bewegingsbeelden. Haarlem 1985

TAMBOER, J. W. J.: Filosofie van de bewegingswetenschappen. Leiden 1989

TAMBOER, J. W. J.: Philosophie der Bewegungswissenschaften. (Aus dem Holländischen übers. von M. Lockmann und A. H. Trebels) 1. Aufl., Butzbach-Griedel 1994

THEUNISSEN, M.: Bubers negative Ontologie des Zwischen. In: Philosophisches Jahrbuch 1964

THEUNISSEN, M.: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965

THIELE, J.: Phänomenologie und Sportpädagogik. St. Augustin 1990

THIELE, J.: „Mit einem Lächeln und zwei Fragezeichen...“ - Phänomenologische Gedankengänge zur Frage der Sozialität im / durch Sport. In: Pühse, U. (Hrsg.); Soziales Lernen im Sport. Schorndorf 1994, 73-84

THIELE, J.: „Mit anderen Augen“ - Bewegung als Phänomen verstehen. In: Prohl, R./Seewald, J. (Hrsg.); Bewegung verstehen: Facetten und Perspektiven einer qualitativen Bewegungslehre. Schorndorf 1995, 57-76

THIELE, J.: Körpererfahrung - Bewegungserfahrung - Leibliche Erfahrung: sportpädagogische Leitideen der Zukunft? (Habil.-Schr., Deutsche Sporthochschule Köln 1995) Sankt Augustin 1996

THIELE, J.: Skeptische Sportpädagogik - Überlegungen zu den pädagogischen Herausforderungen der ‘Postmoderne’. In: Spectrum der Sportwissenschaft 9 (1997), 1, 6-21

TIWALD, H.: Psychotraining im Kampf- und Budosport: zur theoretischen Grundlegung des Kampfsports aus der Sicht einer auf dem Zen-Buddhismus basierenden Bewegungs- und Trainingstheorie. 1. Aufl., Ahrensburg 1981

TIWALD, H.: Budo-Tennis I. Eine Einführung in die Bewegungstheorie und Handlungstheorie des Budo am Beispiel des Anfänger-Tennis. Ahrensburg 1983

TIWALD, H.: Budo-Ski: Psychotraining im Anfängerskilauf. Ahrensburg 1984

TIWALD, H.: Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen. Die Theorie der Leistungsfelder und der ‘Gestaltkreis’ im Bewegenlernen. Hamburg 1996

TIWALD, H.: Bewegen zum Selbst. Diesseits und jenseits des Gestaltkreises. Hamburg 1997

TOULMIN, S. E.: Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne. (Übers. von H. Vetter) 1. Aufl., Frankfurt a. M. 1994

TREBELS, A. H.: Bewegungsgefühl: Das Zusammenwirken von Spüren und Bewirken. In: Sportpädagogik 14 (1990), 4, 12-18

TREBELS, A. H.: Das dialogische Bewegungskonzept. Eine pädagogische Auslegung von Bewegung. In: Sportunterricht 41 (1992), H. 1, 20-29

TREBELS, A. H.: Bewegungskultur und ihr Rückbezug auf Bewegungskonzepte. In: Pawelke, R. (Hrsg.); Neue Sportkultur. Neue Wege in Sport, Spiel, Tanz und Theater - ein Handbuch. Lichtenau 1995 a, 112-121

TREBELS, A. H.: Die Aneignung von Bewegung vor dem Hintergrund von Bewegungskonzepten. In: Pawelke, R. (Hrsg.); Neue Sportkultur. Neue Wege in Sport, Spiel, Tanz und Theater - ein Handbuch. Lichtenau 1995b, 381-389

TREBELS, A. H.: Sich-Bewegen: Lernen und Lernen - Anthropologisch-philosophische Orientierungen. In: Heinz, Barb/Laging, Ralf. (Hrsg.); Bewegungslernen in Erziehung und Bildung. Tagung der dvs-Sektion Sportpädagogik vom 11.-13.06. 1998 in Magdeburg. Hamburg 1999, 39-52

TURNER, V.: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur; Frankfurt a. M. 1989

VOGEL, P.: Scheinprobleme in der Erziehungswissenschaft, Das Verhältnis von „Erziehung“ und „Sozialisation“. In: Zeitschrift für Pädagogik. 42 (1996), 4, 481-490

VOLGER, B.: Lehren von Bewegungen. (Dissertation Universität Oldenburg 1990; Originaltitel: Von der Kunst Bewegungen zu lehren und von den Irrtümern der Bewegungslehre im Sport, 1990) 1. Aufl., Ahrensburg 1990

WALDENFELS, B.: Der Stachel des Fremden. 2. Aufl. Frankfurt 1991

WALDENFELS, B.: Einführung in die Phänomenologie. München 1992

WATZLAWICK, P./BEAVIN, J. H./JACKSON, D. D.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, 8. unveränd. Aufl., Bern, Stuttgart, Toronto 1990

WEHR, G.: Martin Buber. 11. Auflage, Reinbek bei Hamburg 1992

WEHR, G.: Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung. (Die Erstausgabe erschien 1977 in München. Die vorliegende Fassung wurde vom Autor überarbeitet und erweitert) Zürich 1996

WEILAND, R.: Helmuth Plessner: Der Mensch als exzentrisches Wesen. In: Weiland, R. (Hrsg.); Philosophische Anthropologie der Moderne, Weinheim 1995, 110-119

WEIZSÄCKER, V. v.: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. 4. Aufl., Stuttgart 1950

WEIZSÄCKER, C. F. v.: Ich-Du und Ich-Es in der heutigen Naturwissenschaft. In: Schilpp, P. A./Friedman, M. (Hrsg.); Martin Buber. Stuttgart 1963, 533-537

WELSCH, W.: Ach unsere Finaldiskurse ... Wider die endlosen Reden vom Ende. In: Maresch, R. (Hrsg.); Zukunft oder Ende? Wien 1993, 23-28

WELTSCH, R.: Einleitung. In: Buber, M.; Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden; 2. durchges. u. um Reg. erw. Aufl., Neuausg. - Gerlingen 1993; XIII-XL

WERBIK, H.: Wahlfreiheit und Naturkausalität. In: Sozialpsychologie 22 (1991), 245-255

WERNER, H.-J.: Die dialogische Philosophie Martin Bubers und ihre Bedeutung für die moralische Erziehung. In: Günzler, Cl.; Ethik und Erziehung. Stuttgart 1988

WILLIMSZIK, K.: Biomechanik. In: Eberspächer, H. (Hrsg.); Handlexikon Sportwissenschaft. Reinbek 1987, 70-80

WILLIMSZIK, K./ROTH, K.: Bewegungslehre: Grundlagen, Methoden, Analysen. Reinbek 1988

WILLIMSZIK, K. (Hrsg.): Biomechanik der Sportarten: Grundlagen, Methoden, Analysen. Reinbek 1989

WIMMER, K.-M.: Intentionalität und Unentscheidbarkeit. Der Andere als Problem der Moderne. In: Koch, L./Marotzki, W./Peukert, H. (Hrsg.); Rivision der Moderne? Beiträge zu einem Gespräch zwischen Pädagogik und Philosophie. Weinheim 1993, 57-80

WORMS, L./HAEP, H. u.a.: Elemente des Judo als Rehabilitationsport mehrfachbehinderter Menschen. Aachen 1999

WORMSER, G.: Maurice Merleau-Ponty: Phänomenale Leiblichkeit und Rehabilitation der Erscheinung. In: Weiland, R.(Hrsg.); Philosophische Anthropologie der Moderne. Weinheim 1995, 130-139

WULF, Chr.: Körper und Tod. In: Kamper, D./Wulf, Chr. (Hrsg.); Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt a. M. 1982, 259-273

WÜNSCHE, K.: Die Muskeln, die Sinne, die Reden: Medien im pädagogischen Bezug. In: Kamper, D./Wulf, Chr. (Hrsg.); Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt a. M. 1982, 97-108

WURZEL, B.: Sportunterricht mit Nichtbehinderten und Behinderten. Untersucht am Beispiel von Sehenden und Blinden. Schorndorf 1991

ZIELKE, O.: Judo - der sanfte Weg zur Empathie. In: Sportpädagogik 20 (1996), 2, 49-53

Abstract

Die erarbeiteten anthropologischen Grundlagen für eine sportpädagogische Theorie der Leibesbeziehung stehen vor dem Hintergrund der Dialogphilosophie Martin Bubers (1878-1965) und dem damit verbundenen ontologischen Verstehensmodell der Doppelaspektivität der menschlichen Beziehungsweise zur Welt (Ich-Du-Beziehung und Ich-Es-Beziehung). Mit Hilfe dieses Bezugsrahmens konstatiert der Autor die bestehende Gefahr, die sich als Folge moderner posttraditioneller gesellschaftlicher Entwicklungen und Lebensweisen ergeben hat: die Vernachlässigung der das (Mit)Menschliche konstituierende Ich-Du-Beziehung. Es werden die für die Arbeit wesentlichen Grundzüge des Dialogdenkens Bubers dargelegt. In Gegenspiegelung zu bereits vorhandenen Bewegungsdialogvorstellungen in der Sportwissenschaft zeigt der Autor eine dialogphilosophische Interpretation des Bewegungsdialoges auf. Damit ist die Dialogphilosophie Bubers erstmals umfassend in den sportpädagogischen Diskurs über den sportlichen Bewegungsdialog eingebracht. Die erbrachte leib- und dialoganthropologische Grundlegung beschränkt sich auf die Erarbeitung einer Bewegungsdialogik für diejenigen Sportarten, in denen ein permanenter, gegenseitiger Kontakt mit einem Partner wesentlich ist (Partnerkontaktsport). In der dialogphilosophischen Ausdeutung dieser sportpädagogisch äußerst interessanten Bewegungswelt - stets gleichzeitige leibliche und menschliche Nähe zu einem sportlichen Partner oder Gegner - generiert der Autor eine sportpädagogisch relevante anthropologische Grundlegung des Partnerkontaktsports zur ‘not-wendigen’ dialogischen Erziehung und Selbsterziehung im und durch diesen Sport. Wesentliches Kennzeichen der Untersuchungen ist eine kritische Abwendung von normorientierten Denkmustern für den Bereich sportpädagogisch bedeutsamer Theorie- und Handlungsfelder. Die anthropologischen und dialogerzieherischen Darstellungen zur Leibesbeziehung im sportlichen Bewegungsdialog erfahren abschließend eine Konkretisierung anhand der Partnerkontaktsportart Judo.

Lutz Gerdes wurde 1964 in Lübeck geboren. An der Universität Hamburg studierte er Behindertenpädagogik und Sport für das Lehramt an Sonderschulen. Als Lehrer arbeitet er heute an der Fachschule für Heilerziehung in Hamburg.