

Fachbereich:

Erziehungswissenschaft

Die Bildung des Körpers.

Eine Untersuchung zu der gesellschaftlichen und kulturellen Formung

des

Körpers von der Antike bis zur frühen Neuzeit.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster (Westf.)

vorgelegt von

Suk-Wan Kim

aus Busan

2006

Tag der mündlichen Prüfung: 31. Mai 2006

Dekan: Prof. Dr. Dr. h. c. Wichard Woyke

Referent: Prof. Dr. Friedhelm Brüggem

Korreferent: Prof. Dr. Wolfgang Sander

Inhaltsverzeichnis

I. Problemstellung.....	1
II. Eine Spurensuche nach der Gewalt.....	18
1. Religiöser Mensch und Gewalt.....	19
2. Primitive Gesellschaft und Zivilisationstheorie	27
3. Primitive Gesellschaft und Körperbildung	36
III. Griechische Körperbildung.....	42
1. Homers Helden	44
1-1. Götter und Helden	44
1-2. Agonale Arete	47
1-3. Angriffslust und Schamgefühl	52
2. Krieger von Sparta.....	57
2-1. Polis.....	57
2-2. Spartas Polisethik und kriegerische Erziehung	58
2-3. Politische Körperbildung und Entzivilisierung	64
3. Athleten von Athen.....	68
3-1. Rechtsstaat und Erziehungsrevolution	68
3-2. Vom Olympiasieger zum Berufsathleten	71
3-3. Gewaltniveau in Wettkämpfen.....	75
4. Mediziner.....	81
4-1. Von der Musik zur Philosophie.....	81
4-2. Diätlehre und Medizin als Paideia	85
4-3. Medizin als Distanzierung vom Körper	88
IV. Römische Körperbildung	90
1. Brauch der Vorfahren	93
1-1. Familie als Basis des Sozialgefüges.....	93
1-2. Körperbildung als moralische Pflicht.....	97
1-3. Gewalt des Hausvaters und pietas	102
2. Humanitas	104
2-1. Römische Aristokratie und griechische Kultur	104
2-2. Römische Einstellung zu Gymnastik und Medizin	108
2-3. Anständiges Verhalten in der humanitas und civilitas	110

3. Streben nach einem glücklichen Leben	116
3-2. Öffentliche Spiele als Gewaltkontrolle	120
3-3. Ein gesunder Geist in einem gesunden Körper	124
V. Mittelalterliche Körperbildung	129
1. Der Bauer	131
1-1. Psychischer Aufbau des Menschen des Mittelalters	131
1-2. Körperübungen als institutionalisierte Gewalt	134
2. Der Mönch	137
2-1. Entstehung der mönchischen Lebensform	137
2-2. Körper-Seele-Verhältnis	140
2-3. Gesten als Ausdruck sozialer Beziehungen einer Kultur	143
3. Der Ritter	147
3-1. Ritterliches Fechten	147
3-2. Entstehung des christlichen Rittertums und ritterliche Feudalhöfe	149
3-3. Courtoise Verhaltensformen	154
4. Der Bürger	158
4-1. Rationaler Zugang zum Körper und zur Körperbewegung	158
4-2. temperantia und Entwicklung der Technologie	161
4-3. Von künstlerischem Ausdruck der Körperhaltung	162
VI. Körperbildung in der Renaissance	166
1. „Vom Leib zum Körper“	167
1-1. Der Humanist	167
1-2. Moralische Autonomie und Charaktererziehung	171
1-3. Quantifizierung der Lebenswelt und Entstehung des modernen Sports	174
2. Geometrisierung der menschlichen Bewegung	179
2-1. Der Höfling	179
2-2. Civiltà, Erasmus und Civilité	183
2-3. Geometrie als Bewegungsprinzip	187
VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken	193
Siegeln häufig zitierter Schriften Elias´	201
Literaturverzeichnis	202

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen.

Dank schulde ich zuerst Herrn Prof. Dr. Friedhelm Brüggem nicht nur für die Anregung dieser Arbeit, sondern auch für seine beständige und ermutigende Unterstützung.

Für die gewissenhafte Korrektur meiner Arbeit bin ich besonders Volker Wibbelt dankbar, der mich von Beginn meines Studiums in Deutschland an freundschaftlich begleitet hat.

Bedanken möchte ich mich aber vor allem bei meinen Eltern, für die die Zeit der Entstehung dieser Arbeit nicht immer leicht war. Dennoch standen sie mir stets mit Vertrauen und Unterstützung zur Seite. Daher ist ihnen meine Arbeit gewidmet.

I. Problemstellung

I. Problemstellung

Es scheint schwierig zu sein, im wissenschaftlichen Topos von heute Untersuchungen im Umkreis der Bildungstheorie zu unternehmen, weil die traditionellen Vorbedingungen, die das pädagogische Denken und Handeln sinnvoll und möglich machten, vor dem Problem stehen, ihre Möglichkeit prinzipiell in Frage gestellt zu sehen. Die Pädagogik war seit dem Altertum nahezu ausschließlich von den philosophischen Leitgedanken und dem davon abgeleiteten abendländischen Menschenbild bestimmt. Aber heute ist der Anspruch der Philosophie, sie könne ihre Zeit in Gedanken fassen, umstritten. Schon lange ist das Vertrauen des philosophischen Denkens in die Erkennbarkeit unserer Situation erschüttert¹, und zugleich weiß man nicht mehr, woher oder wie man die Fundierung des pädagogischen Denkens finden kann. Indem insbesondere den philosophisch-anthropologischen Grundannahmen der traditionellen Bildungstheorie - dem Subjekt und seiner Autonomie - die Postmoderne mit radikaler Kritik begegnet, vom Tod des Subjekts, von seiner Abschaffung zu sprechen, stehen die pädagogischen Überlegungen in der Gefahr, dass vom Ende der Pädagogik² die Rede ist.

Während des letzten Jahrhunderts sind die tradierten Grundbegriffe über den Menschen aufgelöst, insbesondere in den letzten Jahrzehnten ist das traditionelle Menschenbild fast von allen Richtungen der Wissenschaften enorm attackiert worden. Schon längst führt die Psychologie des Unbewussten zu einer Schwächung der Souveränität des Subjekts, wie dies andererseits die soziologische Auffassung des Menschen als Resultat der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirkt. Auch scheinen die Diskussionen³ um Moderne versus Postmoderne das tradierte Subjekt und die durch das Subjekt konstituierten klassischen Bildungsbegriffe entschieden in eine ohnmächtige Lage gebracht zu haben.

¹ Siehe besonders H. Ebeling (1990): Neue Subjektivität. Die Selbstbehauptung der Vernunft; Derselbe (1993): Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung.

² Vgl. D. Lenzen (1985, 1987); H. Giesecke (1985); K. Wünsche (1985).

³ Zur pädagogischen Diskussion siehe D. Benner (1986, 1987; 1992); M. Heitger (1986, 1991); V. Ladenthin (1991, 1993); H. R. Müller (1986); C. Rittelmeyer (1993).

I. Problemstellung

Daraus ergibt sich ein Verschwinden des Bildungssubjekts.¹

Die Aussage über die Selbstverständlichkeit von Individualität und Autonomie des Menschen wurde ohne Zweifel als der Kern des menschlichen Wesens angenommen und wollte universal, d. h. für alle Menschen und über den Augenblick hinaus gelten. Sie waren als Zeichen der Selbstbestimmung und -tätigkeit längst von der Erziehungstheorie gesucht und als Manifestation der Mündigkeit gefordert. Die Anerkennung des Menschen in seinem Subjektsein, d. h. als Person mit Freiheit und Bewusstsein, Selbstbestimmung und Verantwortung wurde als Bedingung für ein pädagogisches Handeln angesehen. Das Subjektsein des Menschen begründete die Möglichkeit und Notwendigkeit von Pädagogik. Aber das Thema „Subjekt und dessen Autonomie“ verweist heute auf eine besonders heikle Problematik der pädagogischen Theorie. Die Vorstellung einer universalen Subjektivität ist keine belegbare Tatsache, sondern nur eine Idee ohne Realität, eine bodenlose Spekulation. Das sich selbstbewusst präsentierende Individuum ist darum immer in der Gefahr, sein Ich imperial gegen andere und anderes zu wenden, also Herrschaft auszuüben. Autonomie wäre in einem solchen Fall nur die Bezeichnung für ein gewalttätiges, egozentrisches Verhalten.² Pädagogik mit der Absicht, das autonome Subjekt zu schaffen, verwickelt sich in unauflösbare Widersprüche. Postmodernes Denken sieht diese Gefahr nicht in einem zufälligen und korrigierbaren Fehler bei der praktischen Umsetzung von Pädagogik, sondern in einem ihr immanenten Widerspruch. Der Grund für diesen Widerspruch ist das in der Theorie des Subjekts gelegene Dilemma, das nur durch dessen Abschaffung beseitigt werden kann. Die These vom Tod des Subjekts stellt deshalb nicht mehr die Frage nach einer anderen Pädagogik, sondern behauptet insgesamt ihr Ende.³ Die traditionelle Subjekttheorie scheint sich als überholt zu erweisen, und Bildung mag damit an Orientierungskraft eingebüsst haben.

Den genannten Behauptungen, das Paradigma der Moderne - das Subjekt - sei erschöpft, wird seine Rehabilitierung entgegengestellt. Es ist die Rede von der Unhinter-

¹ Vgl. Käte Meyer-Drawe (1990) mit dem Titel „Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich“, hierzu E. Schütz (1992): „Die These vom Ende des Menschen-oder: Wer spricht bei Foucault?“, In: E. Schütz: Macht und Ohnmacht der Bildung.

² Ebd., S. 131.

³ M. Heitger (1991), S. 404.

I. Problemstellung

gehbarkeit des Individuums, von der Autonomie des Ichs.¹ D. Benner erklärt die Unvollendbarkeit der Pädagogik als einen „genuinen Gedanken der modernen Pädagogik“² und sucht die Kritik an der modernen Pädagogik als eine Selbstkritik aus ihrer inneren Logik zu verstehen. Die geschichtliche Entwicklung der neuzeitlichen Pädagogik aufzeigend, will er nachweisen, dass die Pädagogik ihre Konzepte und Erfahrungen aus einem reflektierenden Umgang mit gesellschaftlichen Krisen entwickelt hat.³ Seiner Auffassung nach basiert die Einsicht in das Verschwinden der pädagogischen Praxis nur auf einer sensiblen Wahrnehmung von Veränderungen des Generationsverhältnisses (im Sinne Schleiermachers) in der modernen Pädagogik.⁴

Sollte das Generationsverhältnis, statt sich geschichtlich zu ändern, als solches verschwinden, was die post-moderne Post-Pädagogik ja feststellen zu können meint, so müsste es vorher gelingen, eine menschliche Identität zu erzeugen, in der den einzelnen nichts mehr fremd und fragwürdig wäre. Das Generationsverhältnis könnte nämlich nur verschwinden, wenn niemandem mehr die Frage nach seiner Bestimmung fragwürdig erschiene...⁵

Er weist darauf hin, dass sich das Generationsverhältnis in der Geschichte der Pädagogik immer verändern, aber nie verschwinden wird, und bezeichnet dies als durchaus ‚modern‘. Trotz der drohenden Kapitulation der Pädagogik hält E. Schütz⁶ „Selbsterkenntnis“ für die letzte Instanz, die pädagogischer Theorie und pädagogischem Handeln Legitimation gibt. F. Brüggem⁷ sieht auch, dass dem neuzeitlichen Selbstverständnis die Relativierungsfähigkeit schon innewohnt, und findet keinen Grund für eine Veränderung des kategorialen Rahmens von moderner Erziehung und Bildung. Er fordert nur dazu

¹ Vgl. besonders M. Frank (1986): Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexion über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung.

² Vgl. D. Benner (1986), S. 507.

³ Vgl. besonders D. Benner (1992), S. 31.

⁴ Vgl. D. Benner (1986), S. 513.

⁵ Ebd., S. 516-517.

⁶ E. Schütz (1992).

⁷ F. Brüggem (2000).

I. Problemstellung

auf, Motive der postmodernen Subjektkritik aufzunehmen, ohne zentrale Grundlagen der Moderne aufzugeben. M. Heitger¹ versucht die Einwände gegen die traditionelle Pädagogik für die Neukonstituierung einer Pädagogik des Subjektes aufzunehmen und aufzuarbeiten. Doch hält Heitger an der „Bildsamkeit“ als dem Subjekt immanentem Prinzip fest. Die Bildungsaufgabe stiftet Möglichkeit und Notwendigkeit von Selbstbestimmung und Autonomie des Ichs. Aber er betrachtet das dem Subjekt zukommende Wissen als Wissen um seine Grenzen und das Lernen als unbeendbare Aufgabe, um die tyrannische Macht des modernen Subjektes zu vermeiden.

So wird durch den Blick auf unsere Zeitsituation deutlich, dass die traditionell von den Bildungsbegriffen gesetzten Erwartungen an das Subjekt keineswegs aufgegeben sind, sondern drängen, daran gehalten zu bleiben, aber noch vorsichtiger, so stellt sich Frage, wo ein möglicher Ansatzpunkt für eine Bildungstheorie liegen kann, die diese Kritik der Postmoderne an dem gewalttätigen und egozentrischen Subjekt durch eine grundsätzliche Neuorientierung von Einstellungen und Verhalten überwindet und das Konzept des autonomen Subjekts, durch das sich Pädagogik erst konstituieren kann, beibehält.

In dieser Arbeit wird an einen in der bildungstheoretischen Diskussion bislang kaum rezipierten Ansatz der Zivilisationstheorie angeschlossen, der zwischen der Moderne-Kritik und der Weiterführung des Moderne-Projekts in verschiedener Hinsicht neue theoretische Einsichten und Anstöße wie auch synthetische und vermittelnde Perspektiven bietet und damit ein Weiterdenken ermöglicht.² Norbert Elias „unternahm den Versuch, die „kleine Geschichte“ des Individuums mit der „großen Geschichte“ der Gesellschaft zu verschmelzen, nachzuzeichnen, wie in der Herausbildung der abendländischen Zivilisation Psychogenese und Soziogenese einen unauflösbaren Zusammenhang bilden.“³ V. Eichener bezeichnet Elias' Ansatz als „eine integrative Theorie

¹ Vgl. besonders M. Heitger (1991), S. 411ff.

² E. Kim (1995), S. 225.

³ W. Lепенies: Ein Außenseiter, voll unbefangener Einsicht. Laudatio auf Norbert Elias anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preise am 2. Oktober 1977, in: N. Elias/ W. Lепенies (1977): Zwei Reden anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977, S. 15-16.

I. Problemstellung

menschlichen Handelns“ und stellt fest, dass Elias durch sein integratives Konzept versucht habe, die komplexen Vorgänge des menschlichen Handelns zu erfassen.¹

Die Probleme des Verhältnisses von Gesellschaft und Individuum, und zwar die Verflechtungszusammenhänge, die der Mensch produziert und von denen der Mensch produziert wird, blieben für Elias Hauptthema, das er sein Leben lang durch seine ganze Arbeit klarzustellen versuchte. In die Mitte der Problematik stellt er „das offene Menschenbild, das im Verhältnis zu anderen Menschen einen höheren oder geringeren Grad von relativer Autonomie, aber niemals absolute und totale Autonomie besitzt.“² Gegenüber dem herkömmlichen Menschenbild des vereinzelt Menschen, „als eines völlig freien, völlig unabhängigen Wesens, als einer ‚geschlossenen Persönlichkeit‘“³ - in seinem Wort „mein Kampf gegen das noch heute dominierende Menschenbild des *homo clausus*“⁴ - fasst er die Menschen als ‚offene Persönlichkeit‘ auf, deren Grundvorstellungen auf sein Medizinstudium in Breslau zurückführen.⁵

Für sein offenes Menschenbild verzichtet er auf unnötige anthropologische Prämissen und geht von den besonderen biologischen Merkmalen aus, die die Menschen befähigen, aus der Erfahrung zu lernen, Wissen über die Generationen weiterzugeben und ihr soziales Zusammenleben angesichts neuer Anforderungen in verschiedenartiger Weise zu ändern.⁶ Durch das Lernen aus Erfahrung und durch die Weitergabe des Wissens von einer Generation an die nächste machten sich die Menschen die Erde untertan. Aus dem biologisch angelegten Bedürfnis nach Sozialisation folgt, dass Menschen „von Grund auf Zeit ihres Lebens auf andere Menschen ausgerichtet und angewiesen, von anderen Menschen abhängig sind.“⁷

¹ V. Eichener (1989), S. 349.

² PdZ I, S. XLVII.

³ Ebd., S. XLVII.

⁴ NzL, S. 114.

⁵ Er sagt, „ob ich das neue Menschenbild des *homo-non-clausus*(*sive sociologicus*) klar herauszuarbeiten vermocht hätte, ob ich in der Lage gewesen wäre, es später weiterzuentwickeln, ohne die Kenntnisse, die ich beim Medizinstudium erworben hatte, ist mehr als zweifelhaft.“, ebd., S. 115.

⁶ MuE, S. 341ff, und auch siehe WiS, S. 116ff.

⁷ PdZ I, S. LXVII.

I. Problemstellung

Aufgrund seines offenen Menschenbildes versucht Elias, die fundamentale Gesellschaftsbezogenheit des Menschen hervorzuheben und die Subjektivität des Menschen in seinem Werden inmitten von Figurationen aufzufassen. Aus dieser Perspektive setzt er sich mit dem traditionellen Menschenbild der philosophischen und soziologischen Theorien auseinander. Dieses Bild des einzelnen Menschen blockiert die Vorstellung, dass sich die Menschen inmitten dynamischer sozialer Prozesse konstituieren. Er sagt:

Aber es lässt sich nicht recht verstehen, worum es in den folgenden Untersuchungen geht, solange man mit Vorstellungen von dem Einzelmenschen an die Probleme des Zivilisationsprozesses herantritt.¹

Elias erklärt es zur zentralen Absicht für das Verständnis seiner Theorie, das neuzeitliche Menschenbild, das lange die Menschen irreführt hat und immer noch verhindert, dass man Verständnis für den umfassenden Prozess der Zivilisation und die Persönlichkeitsstruktur des einzelnen Menschen hat, aus seiner Selbstverständlichkeit zu lösen und Abstand von ihm zu gewinnen.

Das Bild des einzelnen Menschen hat in der europäischen Geschichte eine lange Tradition. In der klassischen Philosophie tritt diese Figur etwa als das erkenntnistheoretische Subjekt auf die Szene. In dieser Rolle gewinnt der einzelne Mensch Erkenntnis über die außerhalb seiner selbst liegenden Welt ganz aus eigener Kraft. Er braucht sie nicht von anderen zu lernen. Der Einzelmensch ist von anderen unabhängig und von der Außenwelt abgetrennt, als wäre er nie als ein Kind auf die Welt gekommen, würde als Erwachsener plötzlich die Augen aufmachen, würde hier und jetzt aus eigener Kraft erkennen. Sein Kern, sein Wesen, sein eigentliches Selbst erscheint ebenfalls als etwas, das in seinem Innern durch eine unsichtbare Mauer von allem, was draußen ist, abgeschlossen ist. Elias klagt, die Natur der Mauer selbst werde aber kaum je erwogen und nie recht erklärt, und fragt:

Ist der Leib das Gefäß, das in seinem Innern das eigentliche Selbst verschlossen hält?
Ist die Haut die Grenze zwischen dem „Innern“ und dem „Äußern“? Was ist am

¹ Ebd., S. XLVI.

I. Problemstellung

Menschen Kapsel und was das Verkapselte?¹

Diese Vorstellung vom Menschen nennt er erkenntnistheoretische Sackgasse, aus der man überhaupt keinen Ausweg finden kann. Die Gedanken steuern hilflos zwischen der Scylla irgendeines Positivismus und der Charybdis irgendeines Apriorismus hin und her.² Descartes, Kant, Max Weber und Parsons haben sich in dieselbe Sackgasse verirrt.

Aber wenn man auf die Veränderungen in der Selbsterfahrung des Menschen blickt, kann man sich diesen Zusammenhang zwischen der Problematik des homo clausus und der des Prozesses der Zivilisation klarmachen. Es ist offensichtlich, dass die veränderte Vorstellung des Menschen von der Welt, z. B. von der Figuration der Gestirne, nicht möglich gewesen wäre ohne eine starke Erschütterung des zuvor herrschenden Selbstbildes des Menschen von sich selbst, ohne das Vermögen von Menschen, sich selbst in einem andern Lichte zu sehen als zuvor. Elias versucht hier, von der Geschichte des Verständnisses für das Naturgeschehen den Prozess der Zivilisation zu erklären: Dieser Prozess hat eine bestimmte Richtung, welche die gedankliche Distanzierung von den Objekten des Nachdenkens ständig steigert. In diesem Punkt erhebt sich das Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die klassische europäische Erkenntnistheorie stellt die Distanzierung nicht als einen Akt der Distanzierung dar, sondern als eine tatsächlich vorhandene Distanz, als ein ewiger Zustand der räumlichen Trennung eines scheinbar im „Inneren“ des Menschen verschlossenen Denkapparates, eines „Verstandes“, einer „Vernunft“, die durch eine unsichtbare Mauer von den Objekten „draußen“ abgetrennt ist.³

Alles, was wir substanzialisierend „Ratio“ oder „Verstand“ und „Vernunft“ nennen, existiert nicht, sondern es sind Ausdrücke für eine bestimmte Modellierung des ganzen Seelenhaushalts. ... (Sie sind nur) eine umfassende, stabile und höchste differenzierte Selbstzwangsapparatur.⁴

¹ Ebd., S. L.

² Ebd., S. XLVIII.

³ Ebd., LX.

⁴ PdZ II, S. 378.

I. Problemstellung

Der Akt der Distanzierung steht in engem Zusammenhang mit der Selbstkontrolle, die jede in höherem Maße gefühlskontrollierte Reflexion und zugleich starke Zurückhaltung affektgeladener Impulse gegenüber den Gegenständen des Denkens erfordert. Die Affektzurückhaltung geht mit jedem Schritt auf dem Weg des Prozesses der Zivilisation Hand in Hand und drängt zur Veränderung der Persönlichkeitsstruktur. Man erlebt, wie hinreichend bekannt, vom späten Mittelalter und der frühen Renaissance an einen besonders starken Schub der individuellen Selbstkontrolle, die vor allem von Fremdkontrollen unabhängig ist und als selbsttätiger Automatismus eingebaut wird, und auf die man heute mit Begriffen wie „verinnerlicht“, „internalisiert“ hinweist.

Es sind die zum Teil automatisch funktionierenden zivilisatorischen Selbstkontrollen, die in der individuellen Selbsterfahrung nun als Mauer, sei es zwischen „Subjekt“ und „Objekt“, sei es zwischen „Selbst“ und den anderen Menschen, der „Gesellschaft“, erfahren werden.¹

Nach Elias ist also die Mauer, die die neuzeitlichen Europäer zwischen den Einzelmenschen und der Außenwelt willkürlich bauten, nichts anderes als eine bestimmte Form der Selbstkontrolle, auf die sich der Prozess der Zivilisation immer mehr richtet und die sich in einer Phase der Entwicklung der Zivilisation aus dem Abstandnehmen von Gegenständen des Beobachtens ergibt. Sie haben diese Mauer für eine absolute Kluft oder einen absoluten Abstand gehalten, und dieses Menschenbild täuscht sich bis heute immer noch über das wahre Gesicht des Menschen. Aber mit diesem Menschenbild ist es unmöglich, den langfristigen Prozess der Zivilisation und die Veränderung der Persönlichkeitsstruktur zu verstehen.

Im Zusammenhang dieses Buches hat die Erörterung dieses Problemkomplexes eine doppelte Bedeutung: Auf der einen Seite lässt sich der Prozess der Zivilisation nicht verstehen, solange man nicht vermag, diesen Typ der Selbsterfahrung zu lockern und das Menschenbild des homo clausus aus seiner Selbstverständlichkeit zu lösen, um sie als etwas Problematisches ausdrücklich der Diskussion zugänglich zu machen. Auf der andern bietet die Theorie der Zivilisation selbst eine Handhabung zur Lösung dieser

¹ PdZ I, S. LXII.

I. Problemstellung

Probleme.¹

Daher stellt Elias es in der Einleitung seines Hauptwerkes zugleich als Voraussetzung und Aufgabe der Zivilisationstheorie dar, die Probleme des homo clausus zu lösen.

Elias verwendet den Begriff „Figuration“, um dieses offene Menschenbild besser hervorzuheben. Im Prozess der Zivilisation werden die menschliche Interdependenz und Verflechtung als die grundlegenden Momente des menschlichen Zusammenlebens aufgefasst. Er beschreibt die Verflechtungsordnung als die den Gang des geschichtlichen Wandels bestimmenden Kräfte.² Gerade dieses spezifische Gebilde der menschlichen Verflechtung will er mit dem Begriff „Figuration“ greifen. Figuration bedeutet das von Individuen gebildete Interdependenzgeflecht selbst.

Da Menschen erst von Natur, dann durch gesellschaftliches Lernen, durch ihre Erziehung, durch Sozialisierung, durch sozial erweckte Bedürfnisse gegenseitig voneinander mehr oder weniger abhängig sind, kommen Menschen (...) nur als Pluralitäten, nur in Figurationen vor.³

Elias erklärt die Menschen und ihre Beziehungen, die dauernd in Bewegung stehen, zum einzigen Glied der Figuration. Die Figuration als ein dynamischer Beziehungsbegriff erleichtert es, die sich wandelnden Menschen und sozialen Prozesse einzubeziehen. Damit hat er die klare Absicht, das Konzept der Figuration von den Gesellschaftstheorien, die von dem einzelnen Individuum oder dem abstrakten System ausgehen, abzugrenzen⁴

Die Figuration - Pläne und Handlungen, emotionale und rationale Regungen der einzelnen Menschen - selber schafft soziale Wandlungen und Gestaltungen, also eine eigene Ordnung, die keiner geplant hat, die aber eine bestimmte Richtung hat. Durch die Eigengesetzlichkeit der Figuration entstehen die Zwänge, die auf die Individuen wirken.

¹ Ebd., S. LVI.

² PdZ II, S. 314.

³ PdZ I, S. LXVII.

⁴ Ebd., S. LXVII-LXVIII.

I. Problemstellung

Aus ihr, aus der Interdependenz der Menschen, ergibt sich eine Ordnung, die zwingender und stärker ist, als Wille und Vernunft der einzelnen Menschen, die sie bilden. Er ist diese Verflechtungsordnung, die den Gang des geschichtlichen Wandels bestimmt; sie ist es, die dem Prozess der Zivilisation zugrunde liegt.¹

Obwohl der einzelne Mensch aufgrund seiner Angewiesenheit auf andere Menschen immer den Verflechtungszwängen und der Gesetzmäßigkeit der Figurationen unterliegt, besitzt er einen individuellen Freiheitsspielraum, wenn auch der Spielraum je nach der Phase der Gesellschaftsentwicklung sowie der Machtgröße des einzelnen Menschen unterschiedlich sein mag. Gerade die Vorstellung, dass der Einzelne nichts als das passive Vehikel einer gesellschaftlichen Maschinerie darstellt, wird von Elias als „wirklichkeitsfremd“ kritisiert.² Die Individuen sind also nicht bloß den Machtmechanismen ausgeliefert. Die Mechanismen werden vielmehr durch das aktive Handeln der Individuen produziert und reproduziert. Annette Treibel bezeichnet das Eliassche Menschenbild als Individuen mit „relativer Autonomie“; sie bezeichnet diese Auffassung als den Kerngedanken des Eliasschen Figurationskonzepts.³

Kann das theoretische Dilemma der eingangs genannten Auseinandersetzung zwischen Moderne und Postmoderne aus der dualistischen Auffassung von Subjekt und Struktur⁴ erklärt werden, bietet Elias' figurationstheoretische Perspektive durch die Überwindung der klassischen begrifflichen Gegensätze von Handlung und Struktur⁵ eine Möglichkeit der Synthese. Sie führt aus dem Subjektdenken der Moderne heraus, ohne

¹ PdZ II, S. 314.

² GdI, S. 82.

³ A. Treibel (1993), S. 187.

⁴ Elias nennt diese Thematik zwischen Subjekt und Struktur 'Henne-und-Ei-Problem' und führt sie auf die Problematik des 'homo clausus' zurück. Der Einzelmensch als ein ganz allein stehender Erwachsener, der nie ein Kind war, der nie erwachsen geworden ist, war ein Idealbild, das, was man zu sein wünscht. Aber in der abendländischen Geschichte, vor allem seit der Renaissance ist das Individuum als ein Idealbild, das von der Außenwelt völlig abgetrennt existiert, eine Tatsache geworden. Daraus ergibt sich eine merkwürdige Trennung zwischen Menschen als Individuen und Menschen als Gesellschaften. WiS, S. 127-128.

⁵ H. Korte (1997), S. 163.

I. Problemstellung

dabei die relative Autonomie der menschlichen Subjektivität und ihre Begrenztheit durch Verflechtungszwänge aus dem Blick zu verlieren. Es ist deshalb lohnend, die Eliassche Theorie, die jenseits der Dichotomie von Subjekt und Struktur angesiedelt ist, in die pädagogische Diskussion einzubetten.

In Eliasschen Theorie ist die Dimension des menschlichen Körpers von grundlegender Bedeutung. Elias findet im Körper den Ausdruck des seelischen Zustandes und die Merkmale der gesellschaftlichen Beziehungen und Verflechtungen. Es war bereits bekannt, dass die Manierenschriften des Mittelalters und der Renaissance eine sehr wichtige Rolle spielten, als Elias den Prozess der abendländischen Zivilisation zu rekonstruieren versuchte.¹ Indem er Eß- und Schlafgewohnheiten und Einstellungen zu natürlichen Bedürfnissen, z. B. des Schnuzens und des Spuckens, sowie die Geschichte der Sexualität analysiert, macht er darauf aufmerksam, dass sich Umgangsformen mit der Zeit in eine bestimmte Richtung ändern nämlich dahin, von einer Zurückhaltung von Trieben und Affekten bestimmt zu werden. Die gesellschaftlichen Strukturen arbeiten sich in die Körper der Individuen hinein und dementsprechend werden Hände und Füße, der Mund, die Lippen, Augen und Zunge erzogen. Elias findet jetzt Spuren der Zivilisationsgeschichte im Verständnis des menschlichen Körpers, aber nicht im materiellen Körper im Descartesschen Sinne, der vom Geist völlig getrennt ist.

Solange man sich den einzelnen Menschen wie einen von Natur verschlossenen Behälter mit einer äußeren Schale und einem in seinem Innern verborgenen Kern vorstellt², muss es unverständlich bleiben, welche Rolle und Funktion der menschliche Körper im sozialen Leben hat. Die scharfe Scheidelinie zwischen dem menschlichen „Inneren“ und einer „Außenwelt“ des Menschen, die in der Selbsterfahrung oft als unmittelbar gegeben erscheint³, verhindert, den Körper nicht nur als eine Vermittlungsinstanz zwischen dem Subjekt und der Außenwelt, sondern auch als einen bedeutenden Teil des Subjekts oder Subjekt selbst zu erkennen. In diesem Fall übernimmt der Körper nur eine Rolle als Gefäß, das wichtigen Gehalt aufbewahrt. In der Figurationstheorie erweist sich die dua-

¹ A. J. Heerma van Voss u. A. van Stolk (1990): Biographisches Interview mit Norbert Elias, S. 71, In: Norbert Elias Über sich selbst.

² PdZ I, S. LXIV-LXV.

³ Ebd., S. LIV.

I. Problemstellung

listische Trennung des Menschen in Körper und Geist, Leib und Seele, Subjekt und Objekt als irreführend: „Der ontologische Dualismus, die Vorstellung einer Welt, die in `Subjekt' und `Objekt' gespalten ist, führt in die Irre.“¹ Es handele sich dagegen um „eine ontologische, eine existenzielle Interdependenz“, d. h. um eine grundsätzliche Verwobenheit des Menschen mit seiner Welt.²

Elias gibt uns für das Verständnis des menschlichen Körpers im langfristigen Prozess der Zivilisation ein reizvolles Gedankenmodell. Indem Elias in seinem Haupt- und Erstlingswerk *Über den Prozess der Zivilisation* die Wandlungen der Persönlichkeitsstruktur mit den Wandlungen der Gesellschaftsstruktur korreliert, untersucht er den Zivilisationsprozess im Abendland. Unter dem Aspekt der Transformation der Persönlichkeitsstrukturen beobachtet er eine graduelle Wandlung zur zunehmenden Zivilisierung des menschlichen Empfindens und Verhaltens. Jene Zivilisierungsprozesse auf der psychogenetischen Ebene zeichnen sich durch strikte Körperkontrolle und entsprechende Selbstregulierung aus. Im Hinblick auf die Gesellschaftsstruktur stellt er die Entstehung von stabilen Zentralorganen fest, d. h. festen Monopolinstituten der körperlichen Gewalttat, die die Angriffslust und das trieb- und affektbestimmte Verhalten zurückdrängen und eine langfristige Planung und die Verlängerung der Handlungsketten der Individuen ermöglichen. Somit kann man den Prozess der Zivilisation folgendermaßen charakterisieren: mit Hilfe der Gewaltmonopole, der Pazifizierung der Gesellschaft entsprechend, verfestigen sich Selbstzwang-Apparatur und Körperkontrolle. D. Kamper beschreibt den Zivilisationsprozess als ein Abstandnehmen vom Körper, zunächst vom Körper des anderen, dann vom eigenen Körper³. Für Verhältnisse von Gesellschaft und Individuen will er die von Gesellschaft und Körpern ersetzen und darauf hinweisen, dass Menschen zu beherrschen historisch stets ihre Körper zu beherrschen bedeutet.

Nach der Art und Weise, wie man in einer Gesellschaft mit den körperlichen Trieben

¹ EuD, S. 84.

² Dazu fragt er: „Wollen wir in unserer gegenwärtigen und unseren zukünftigen Arbeit durch die Benutzung des Begriffes `Körper' die dualistische Tradition fortsetzen? Oder wollen wir eigentlich nur den reduktiven Charakter der traditionellen Menschenwissenschaft, also derjenigen Menschenwissenschaften, die Menschen als reinen Geist oder reine Vernunft sahen, einfach korrigieren?“ In: Ein Vortrag in Berlin (1981a), S. 2.

³ D. Kamper (1989b), S. 58. Vgl. dazu auch G. Klein (1992), S. 10.

I. Problemstellung

umgeht, versucht Elias, den Charakter des Selbst zu konzipieren und die Entwicklung einer Gesellschaft zu definieren. Der erste Band seines Hauptwerks bemüht sich primär um den materialen Nachweis langfristiger Veränderungen der Persönlichkeitsstrukturen. Es ist ein Vorgang der Modellierung des Gesamt-Habitus der Menschen, nicht etwa nur des Geistes. Indem Elias Veränderungen der Affekte, Emotionen und der Triebstruktur rekonstruiert, leistet er einen Beitrag zur Geschichte des Körpers - der Zivilisationsprozess arbeitet an der „Natürlichkeit“ des Menschen.¹ Vor allem ist die in der Gesellschaft erlaubte Aggressivität und physische Gewalt² ein deutlicher Indikator für den Entwicklungsstand einer Gesellschaft. Seiner Meinung nach ist die physische Sicherheit, die Absicherung gegen Gewalttätigkeiten anderer Menschen, in keiner Gesellschaft so groß wie in der eigenen³. Der Grad der physischen Unsicherheit in den Gesellschaften der Antike oder des Mittelalters, wo physische Angriffe von Menschen auf Menschen in weit höherem Maße zu den Normalfällen des gesellschaftlichen Lebens gehörten, und wo direkter Zwang durch physische Gewalt die Erzeugung und Verteilung von Gütern bestimmte, war viel höher als in den heutigen. Anhand des Verhältnisses von Angriffslust und Gewalt auf der einen und Selbstzwang und Gewissenbildung auf der anderen Seite analysiert er die gesellschaftliche Struktur des antiken Griechenlands und stellt fest, dass das antike Griechenland gegenüber dem hohen Gewaltniveau keinen eigenen gesonder-

¹ D. Kamper (1976), S. 204.

² Bei der Untersuchung des Problems der körperlichen Gewalttätigkeit wendet sich Elias gegen zwei bis dahin anerkannte Überlegungen: Zum einen dagegen, dass zwischenmenschliche und die aus ihnen entstehenden innermenschlichen Konflikte auf eine angeborene Aggressivität der Menschen zurückzuführen sind, zum anderen dagegen, dass Menschen ein angeborenes Potenzial zu einer automatischen Umstellung ihrer ganzen Körperapparatur auf einen anderen Gang besitzen, wenn sie sich in Gefahr wähnen. Solche falschen Vorstellungen, dass menschliche Impulse, die dem Modell eines Triebes entsprechen, die physiologisch, also „von innen“ relativ unabhängig von der jeweiligen Situation ausgelöst werden, ergeben sich aus unserer Denkgewohnheit, alles von dem isolierten Individuum her zu erklären. Dagegen macht Elias deutlich, dass das Aggressivitätspotential vor allem durch Konfliktsituationen aktiviert wird. ZuG, S. 98-99.

³ EdS, S. 75.

I. Problemstellung

ten Begriff für „Gewissen“ kennt.¹

Der Zivilisationsprozess auf den beiden Ebenen der Persönlichkeits- und der Gesellschaftsstruktur vollzieht sich im menschlichen Körper. Das Ich existiert nicht von anderen Menschen getrennt, gewissermaßen gefangen in einem Körper.² Das Subjekt wird durch seine Körperlichkeit gebildet und seine Autonomie auch dadurch durchgesetzt. Körper ist nicht mehr ein bloßes Gefäß, das in seinem Innern das eigentliche Selbst verschlossen hält. Der menschliche Körper muss nicht mehr als Gegenbegriff zum Geist verstanden werden, sondern als Träger der Wesensgesamtheit des Menschen, die dadurch gebildet wird, dass sich Menschen in den sozialen Beziehungen und Struktur empfinden und verhalten. Mit dem Begriff „Körper“ ist jetzt die Synthese von biologischem Geschlecht, physischer Erscheinung, psychischer Struktur und gesellschaftlicher Repräsentation gemeint.³ Die dualistischen Begriffe wie Individuum und Gesellschaft oder Handlung und Struktur, und Körper und Geist, die modernes Denken und Handeln in eine verhängnisvolle Lage gebracht haben, finden bei Elias eine Versöhnung und zugleich eine Möglichkeit des Zusammenwirkens. Bei der Eliasschen Theorie handelt es sich um das Zusammenspiel und die wechselnde Balance zwischen den beiden Bereichen, und man erfährt ein integratives Konzept zum Menschen.

Es braucht kaum betont zu werden, dass die Leiblichkeit des Menschen nicht nur für die anthropologische Begründung einer Bildungstheorie generell, sondern auch für den Bildungsalltag von grundsätzlicher Bedeutung ist. Die Frage nach der Bildung des Menschen ist ohne Einbeziehung der existenziellen Bedeutung des Körpers nicht zu beantworten.

Die Leiblichkeit ist das Organ und fundamentum inconcussum des Ästhetischen sowie die Vermittlerin zwischen Ich und Welt. Die Wechselwirkung zwischen Ich und Welt, die quasi Bildung mit Leben füllt, läuft über die Leiblichkeit, wobei es allerdings ein gravierender Irrtum wäre, den Leib lediglich als Werkzeug und Instrument anzusehen und anerkennen. In dieser Doppelung gesehen, vollzieht sich Bildung nicht nur am

¹ N. Elias: Die Genese des Sports als soziologisches Problem, in: SiZ, S. 36.

² H. Korte (1991), S. 26.

³ G. Klein (1992), S. 10, Am. 4.

I. Problemstellung

Leitfaden des Leibes, sondern erfüllt sich darin.¹

Trifft die Voraussetzung zu, dass Leiblichkeit das nicht hintergehbare Fundament aller und jeglicher Bildung ist, dann hätte nicht nur eine Grundlegung der Pädagogik als Wissenschaft dieser Prämisse weitaus mehr Beachtung zu schenken als bisher. Dabei dürfte man die Körperbildung nicht nur zu einem der ganz wenigen pädagogischen Reservate in Sachen „Leiblichkeit“ machen.² Das bedeutet, dass die Trennung der allgemeinen Pädagogik von der Körperbildung wieder überwunden werden muss, und dass die Rolle der Körperbildung in den Bereich des allgemeinen Programms der Pädagogik geeigneter eindringen muss.

Aber was versteht man unter `Körperbildung'? Derjenige, der in der abendländischen Geschichte der Pädagogik zum ersten Mal eine umfangreiche Arbeit zur Körperbildung vorgelegt hat, ist John Locke, der mit seiner Schrift *Some Thoughts Concerning Education*(1690) seine pädagogischen Ansichten zum Ausdruck bringt. Selbst wenn seine Lehre von der Körperbildung ein dualistischer Ansatz blieb und er sich für die Abhärtung des Körpers als Werkzeug des Geistes interessierte, erkannte er im Gesamtprozess der Kinderziehung die Bedeutung des Körpers und der Körperbildung. Seine Körperbildungslehre umfasst alle alltäglichen körperlichen Tätigkeiten, also Körperpflege(kaltes Waschen, Ernährung, Ausleerung, Atmen, Kleidung, Schlafen) und Körperbewegung(Spielen, Schwimmen, Tanzen, Fechten, Reiten, Handarbeiten). Peter Villaume, der die erste bedeutungsvolle Abhandlung über Leibesübungen in deutscher Sprache, *Von der Bildung des Körpers in Rücksicht auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen oder über die physische Erziehung insonderheit*(1787), verfasste, führt die Erziehung des Körpers auf Diät, Übung und Arznei zurück. Unter Diät versteht er dabei alles, was zu den Bedürfnissen des Lebens gehört, z. B. Nahrung, Kleidung, Wohnung, Reinigung, Pflege, Luft, Bequemlichkeit und dazu die Eindrücke der Gegenstände auf die Sinne und die Behandlung der Leidenschaften. Zur Übung gehören Arbeit, Übung, Spiel und Gymnastik. Die Hilfe von Arznei empfiehlt er nur unter der Anweisung eines verständigen, einsichtsvollen und philosophischen Arztes. Im Zusammenhang mit der

¹ E. Meinberg (1992), S. 35.

² Ebd., S. 35.

I. Problemstellung

Funktion der Körperübung sieht D. B. van Dalen zwei universale Anwendungen: physische Tauglichkeit für das Überleben und Wecken eines Gemeinschaftsgefühls durch eine massenpsychologische Wirkung.¹ In der modernen Zeit tritt der Begriff 'Sport' in den meisten Fällen an die Stelle von Körperbildung. C. Diem gibt eine Stellungnahme zum Verhältnis von Sport und Spiel. Für den Menschen sei das Spiel ein Weg zur Selbsterfüllung, also zur körperlichen-geistlichen-menschlichen Vollendung². Philipp Lersch schreibt dem Sport eine dreifache Funktion zu, eine biologische(als Spiel, lebensphilosophisch interpretiert), eine erzieherische(Willensbildung, Leistungsorientierung, Selbstbeherrschung) und eine soziale(Gruppenbildung, Ethos der Fairness).³ Aber mit dem Begriff des Sports taucht ein terminologisches Dilemma auf, weil „mit dem modernen Sportbegriff als einem historischen die älteren Erscheinungen nur unzureichend zu erfassen sind.“ Daher gibt es „Grund genug dafür, den Sportbegriff auf die leistungsorientierten Leibesübungen, Wettkämpfe, Körperkultur u. ä. zu sprechen.“⁴ In dieser Arbeit habe ich aus folgenden Gründen den Begriff „Körperbildung“ genommen. Erstens kann man mit dem Begriff „Sport“ die ganze Geschichte der Körperbildung oder -bewegungen des Abendlandes nicht umfassen, weil Sport, der historisch gesehen die englische Herkunft hat und eine spezifische gesellschaftliche Implikationen mit sich bringt, eine relativ neuzeitliche Erscheinung ist.⁵ Dagegen brauchte ich einen allgemeineren Begriff. Zweitens will ich auf die pädagogische Perspektive zugreifen. Es ist ein Hauptanliegen meiner Arbeit, darauf zu antworten, welche Rolle Erziehung in und durch Körperbildung im Zivilisationsprozess spielen kann. In meiner Arbeit ist der Begriff 'Körperbildung' im weitesten Sinne des menschlichen Verhaltens gemeint wie bei Locke und Villaume.

Bei der vorliegenden Arbeit geht es darum, anhand der gedanklichen Ansätze von Elias Verhältnisse der Gesellschaft zum Körper und zur Körperbildung zu verstehen und zu erklären. Im zweiten Kapitel handelt es sich um die anthropologische Struktur der

¹ D. B. van Dalen (1956): A World History of Physical Education, S. 590.

² C. Diem (1960): Einleitung, S. VII, In: Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung.

³ P. Lersch (1969).

⁴ H. Eichberg (1973), S. 29, Am 76 u. 78.

⁵ SiZ, S. 43.

I. Problemstellung

Gewalt, die der Kultur der Menschheit immanent und auch auf deren Kontrolle der Zivilisationsprozess angewiesen ist. Ferner versuche ich eine Brücke zwischen dem Verständnis des religiösen Menschen und Elias' Theorie zu schlagen. Im Zusammenhang mit der vorangehenden Untersuchung handle ich von Körperbildung des Primitiven. In den nächsten Kapiteln ist die Geschichte von Körperbildung in die abendländische Zivilisationsgeschichte einzubinden. Das Anliegen des dritten ist es, unterschiedliche Formen von Körperbildung, die die griechische Kultur hervorgebracht hat, darzustellen. Im vierten handle ich von römischer Körperbildung, die im Zusammenhang mit der römischen Familie, der *humanitas* und einem Motto, einer großen Macht der abendländischen Körperbildung zum Ausdruck gebracht wird. Im fünften behandle ich Körperbildung der vier Hauptfiguren des Mittelalters, die jeweils eine andere Vorstellung vom Körper und von der Körperbewegung haben. Hier wird besonders die Entwicklung der Gesten verfolgt. Im sechsten behandle ich Körperbildung der Renaissance, die in zwei Schemata dargestellt werden, nämlich „vom Leib zum Körper“ im Zusammenhang mit dem Humanisten und der „Geometrisierung der menschlichen Bewegung“ im Zusammenhang mit dem Höfling. Im letzten führe ich als Schlussfolgerung dieser Arbeit eine kleine Diskussion um ein „körperliches“ Subjekt, das an die Stelle des Selbstverantwortung tragenden bewussten Subjekts tritt, und sein Verhältnis zur Erziehung.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Ich gehe davon aus, dass es nicht ausreichend ist, wenn man das menschliche Verhalten bloß auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Machtstruktur zu beziehen sucht. Elias zufolge entwickelt sich im Verlauf des Zivilisationsprozesses die Psyche des Menschen, die aus drei Ebenen, nämlich Es, Ich und Über-Ich besteht, indem man das „Es“ oder das Triebzentrum hinter das gesellschaftliche Leben verdrängt. Das Es ist also bei Elias ein steuerbarer Teil der Psyche. Aber für Freud, dessen Modell über die menschliche Seele Elias seine psychische Struktur übernimmt, bewahrt das Es¹ als etwas „Unwandelbares“ einen mythischen, archaischen Charakter. Und das Es oder das Unbewusste hat besonders in den Diskussionen um die Postmoderne als etwas das Bewusstsein Bestimmendes immer mehr Bedeutung. In diesem Kapitel versuche ich auf der Grundlage der mimetischen Natur des Menschen, die nach der Auffassung Girards² das fundamentale Merkmal für die Menschheit und ihre Kultur ist, das menschliche Verhalten zu erhellen. Vornehmlich hebe ich durch Girards Hypothese die anthropologische Struktur der Gewalt, die aus mimetischen Handlungen unausweichlich entsteht und in der Kultur der Menschheit tief wurzelt, hervor.³

¹ Freud hat 1923 durch den Begriff denjenigen des „Unbewussten“ ersetzt. Vgl. R. Blomert (1991): *Psyche und Zivilisation*, S. 9.

² Obwohl sich Girard bemüht, eine allgemeine Theorie der menschlichen Kultur und zugleich des menschlichen Sozialhandelns zu entwickeln, nehme ich seine Auffassungen im Sinne M. Webers als eine idealtypische Theoriebildung an. Der Idealtypus ist eine begriffliche Konstruktion und ein methodisches Hilfsmittel zur Theoriebildung. Mit einem Idealtypus kann man die Wirklichkeit besser verstehen, indem man diese Begriffs konstruktion mit Realverhältnissen vergleicht. Siehe über eine Auseinandersetzung von Idealtypen und Realtypen PdZ II, Am.22, S. 456ff.

³ In vielen Gesichtspunkten über die Gewalt stimmt Girard mit Elias überein. Elias sieht Gewalt als ein Merkmal des gesellschaftlichen Lebens der Menschen an, mit dem sie zurechtzukommen lernen müssen. Gewalt und Macht stellen insofern Kennzeichen menschlichen Zusammenlebens dar, als Konflikte innerhalb von Gesellschaften in dem Zivilisationsprozess nie beseitigt, sondern nur in andere Kulturformen verwandelt werden. Nach seiner Theorie hängt der Zivilisationsprozess also von der Kontrolle der Gewalt ab ähnlich wie Girard. Vgl. ZuG und dazu J. Fletcher (1997): *Violence and Civilization*, S. 45ff. Aber für Elias hat der Mechanismus der Gewaltkontrolle nicht immer dieselbe Struktur ungeachtet des Raums und der Zeit.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

1. Religiöser Mensch und Gewalt

In dem Buch *Das Ende der Gewalt* stürzt R. Girard¹ alle üblichen Erklärungen des Heiligen um und setzt es vom jenseitigen Himmel in eine soziale Beziehung zum irdischen Leben herab. Er ist der Auffassung, dass das Heilige aus und in den Handlungen zwischen Menschen begriffen werden müsse. Girard stellt eine neue These zum Ursprung der Religion auf: das Religiöse ist ein Mechanismus, in dem die Menschen in primitiven Gesellschaften gegenseitige Gewalttätigkeiten besänftigen und das Ausbrechen von Konflikten verhindern.

In primitiven Kulturstufen hat Gewalt eine ansteckende Kraft in sich. Jede Gewalt zieht die Vergeltung durch eine andere Gewalthandlung nach sich, der wiederum weitere Gewalttaten folgen – ein Teufelskreis der Rache. In einer Welt, in der die Rache selber die Gerechtigkeit ist und die Gruppensolidarität oberstes Gesetz ist, kann der geringste Konflikt verheerende Folgen haben. Die Kontrolle der Gewalt scheint zu den zentralen Bedingungen des Zusammenlebens der primitiven Menschen zu gehören. Im Gegensatz dazu haben moderne Menschen effektive Mittel gegen Gewalt entwickelt, wie das Gerichtswesen, das das absolute Gewaltmonopol besitzt und öffentliche Rache als die letzte anerkannte Form der Gewalt durchführt, oder innere Hemmungsfiler wie Moral, Gewissenbildung oder sensibles Abscheugefühl gegen Gewalt, von denen die Gewalttätigkeiten zurückgehalten werden. Sie genießen einen hohen Schutz gegen Gewalttaten und eine große physische Sicherheit. Es ist uns kaum vorstellbar, wie stark der Teufelskreis der Rache auf den primitiven Gesellschaften lastete und wie sehr sie versuchten, dieses Problem zu lösen. Girard sagt: Die primitiven Gesellschaften sind der Gewalt nicht einfach ausgeliefert. Die Antwort ist der Opfermechanismus, ein Mechanismus, der Gewalttätigkeiten durch Darbringung eines Opfers als letzter Gewalt ein Ende setzt und der ganzen Gesellschaft eine neue Versöhnung bringt, indem man das Opfer an die Stelle des Grundes aller Konflikte setzt. Der Mechanismus des versöhnenden Opfers ist also das Gegenmittel der Primitiven gegen die endlose Rache und zugleich der Gegenstand des Religiösen.

¹ R. Girard (1983): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Siehe auch dazu R. Girard (1992): *Das Heilige und die Gewalt*.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Mimesis wird zum Schlüsselbegriff der Analyse Girards. Es gibt im Wünschen des Menschen eine mimetische Tendenz, die aus seinem innersten Wesen stammt. Girard lässt uns daran erinnern, dass das menschliche Gehirn eine gewaltige Nachahmungsmaschine sei, und dass es bei der Geburt schon voluminös ist und nach der Geburt das größte Wachstum aufweise. Er macht auch darauf aufmerksam, dass sich bei dem Homisationsprozess die Fähigkeit und Intensität der Nachahmung mit dem Gehirnvolumen steigern. In den frühen Kulturen spielte die Mimesis eine entscheidende Rolle für die Entstehung von Gewalttätigkeiten zwischen den Menschen. Jede Mimesis hat einen Wunsch zum Gegenstand. Zwei Wünsche, die das gleiche Objekt begehren, behindern sich gegenseitig und münden automatisch in einen Konflikt. Indem sich der mimetische Wunsch auf das Hindernis eines konkurrierenden Wunsches stürzt, gerät er in die Sackgasse der eskalierenden Gewalt. Der Wunsch verbindet sich also mit der Gewalt, die nun zum Bedeutungsträger für das begehrte Objekt wird. Je tiefer man in den Konflikt eindringt, desto offensichtlicher wird die Gewalt.

Bei dem mimetischen Konflikt fürchten die Primitiven am ernsthaftesten, dass durch die Gewalt alle Unterschiede ausgelöscht werden. Diese Phase des mimetischen Konflikts nennt Girard „mimetische Krise“. Die mimetische Krise ist nichts anderes als eine Krise der Unterschiede und damit eine Krise der kulturellen Ordnung als eines organisierten Systems von Unterschieden. Der Konflikt setzt sich da ewig fort, wo es keinen Unterschied zwischen Menschen gibt, und stürzt die Menschen in eine permanente Auseinandersetzung. Auf diesem Grund stellt die Unterdrückung der Mimesis für die Primitiven ein Hauptanliegen dar. Das Streben, dieses Problem zu lösen, bestimmt Kulturzüge nicht nur der primitiven Gesellschaften, sondern auch der ganzen Geschichte der Menschheit. Seiner Auffassung nach ist die Kontrolle über Sexualität oder wirtschaftliche Objekte letzten Endes eher darauf zurückzuführen, den mimetischen Konflikt abzuwenden und die differenzierte gesellschaftliche Ordnung vor der Gewalt zu schützen. Girard kommt jetzt zu der Schlussfolgerung: Menschliche Kultur entsteht aus dem grundlegenden Problem der Gewalt.

In primitiven Gesellschaften gibt es keine öffentliche Strafe, die eine höhere Instanz wie das Gerichtswesen zwischen den mächtigsten Gruppen souverän übt. Jegliche Strafe als Vergeltung an dem Schuldigen einer Gewalthandlung ist zur Zügelung von Rache bestimmt. Daher interessieren sich die Primitiven nicht für den Schuldigen einer Ge-

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

walstatt, nicht weil sie Schuld nur schlecht wahrnehmen können, sondern ganz im Gegenteil, weil sie sie klar erkennen. Aus diesem Grund spielen zur Regulierung der Mimesis und der mit ihr verbundenen Gewalt vorbeugende Maßnahmen eine Rolle ersten Ranges. Verbote und Riten bieten sich als gegensätzliche Mittel zum selben Zweck an.

Mit Hilfe von Verboten soll alles ausgeschlossen werden, was mimetische Rivalität hervorrufen kann. Dazu gehören banale Verbote von Nachahmungsverhalten wie Imitieren von Gesten oder Wiederholung von Worten, die eine Erinnerung an eine mimetische Krise mit sich führen. Es gibt auch Verbote, die Gegenstände betreffen, die allen Mitglieder der Gruppe jeden Augenblick zur Verfügung stehen, aber die diese Gemeinschaft sich nicht friedlich zu teilen vermag, beispielsweise Frauen, gewisse Nahrungsmittel, Waffen, beste Stellen. Sie sind deshalb am meisten der Gefahr ausgesetzt, zum Gegenstand von Rivalitäten zu werden. Verboten sind alle Rivalitätsformen, die Differenzen verwischen, die für die Erhaltung der inneren Ordnung der Gesellschaft erforderlich sind. Als eine andere Art Strategie gibt es in gewissen Kulturen viele Höflichkeitsformen, die den Verzicht auf mimetische Rivalität ausdrücken, die insbesondere als eine der Maßnahmen von zivilisierten Menschen gegen mimetische Rivalität von großer Wichtigkeit sind.

Das Unvermögen, sich an neue Bedingungen anzupassen, ist für primitive Gesellschaften charakteristisch. Bei der geringsten Veränderung besteht die Gefahr, dass die normale Ordnung aus dem Gleichgewicht gerät. Die primitiven Gesellschaften nehmen zu Riten Zuflucht, wenn die normale Ordnung durch einen Wandel der Klassifizierung und Hierarchisierung auf den Kopf gestellt wird. In den Riten wird das Ursprungsereignis, das die Lösung der ursprünglichen Krise darstellt und aus dem, wie die Primitiven glauben, ihre Gemeinschaft entstanden ist, in einem Akt gesellschaftlicher Zusammenarbeit in Szene gesetzt. Bei Krisensituationen werden diese Riten am gleichen Modell immer wiederholt. Wenn die Verbote häufig übertreten werden, oder jedes Mal, wenn sich die Primitiven von der Gefahr der Kettenreaktion bedroht fühlen, versammeln sie sich und führen die gefährliche Auflösung der Gesellschaft mimetisch vor Augen in der festen Überzeugung, dass die simulierte Auflösung die wirkliche Auflösung abwenden kann.

Während die Verbote antimimetisch sind, werden bei den Riten die Verletzung der Verbote, daraus folgende Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung und ihre Wieder-

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

herstellung durch Opfer inszeniert. Während die Verbote darauf zielen, die mimetische Krise gar nicht entstehen zu lassen, richten sich die Riten darauf, sie zu überwinden. Durch die Inszenierung des ganzen Vorgangs der gesellschaftlichen Krise sollen die integrativen Wünsche und versöhnende Kräfte erneut zutage treten. Die rituelle Handlung hat immer nur ein Ziel: eine gewisse Ordnung weiterzuführen oder zu verstärken. Vor allem zeigt die Unerträglichkeit der Primitiven angesichts eines Wandels bei Übergangsriten deutlich, dass beispielsweise Jugendliche bzw. Heranwachsende und Erwachsene nur durch mühsame Anstrengungen erwachsen, heiraten und sterben dürfen und müssen. Bei diesen Übergangsriten handelt es sich auch darum, eine durch irgendeine Veränderung hervorgerufene persönliche Krise am Modell der ursprünglichen Krise zu wiederholen und sie damit zu überwinden.

Auf dem Höhepunkt der rituellen Krise erscheint ein Opfer. Das Opfer tritt an die Stelle der Schuld aller Konflikte, indem es ihre Verantwortung übernimmt. Entscheidend ist, dass das Opfer im Namen aller erfolgt. Dann ändert sich die Situation durch das Opfer sofort. Die ganze Gesellschaft steht auf der einen Seite und auf der anderen Seite das Opfer. Das Opfer erfährt eine zweifache, widersprüchliche Behandlung. Einerseits wird es verspottet und misshandelt, bevor es getötet wird. Die Menschen stillen ihren Rachedurst an diesem Opfer in der absoluten Überzeugung, die einzige Ursache ihres Übels gefunden zu haben. Andererseits ist es verehrungswürdig, weil es die Gesellschaft zur Versöhnung und Ordnung hervorbringt. Von ihm wird erwartet, dass es mit seinem Tod alle inneren Spannungen und diese ganzen bössartigen Gewalttätigkeiten auf sich ziehen muss und dass es einer geschwächten und müden kulturellen Ordnung ihre Stärke zurückgibt. Der Opferakt ist nur eine Gewalttat mehr, eine Gewalttat, die zu anderen Gewalttaten hinzukommt, sie ist die letzte Gewalttat, das letzte Wort der Gewalttätigkeit. Die ganze Gemeinschaft wird wieder solidarisch auf Kosten eines Opfers. Die Gesellschaft kehrt wieder zur Ruhe zurück und die Riten werden abgeschlossen.¹

¹ Nach Girards Meinung können alle Mittel, die die Menschen je eingesetzt haben, um sich gegen die endlose Rache zu schützen, in drei Kategorien eingeteilt werden: 1) Präventivmaßnahmen, die alle auf opfergebundene Abführung des Rachedenkens zielen; 2) Maßnahmen zur Dosierung und Erschwerung der Rache durch gütliche Einigung, gerichtlichen Zweikampf usw., deren

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Das versöhnende Opfer gilt als Ursprung aller Riten und bestimmt ihre Grundstruktur. Es gibt keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Tieropfer und Menschenopfer. Bei der Auswahl eines Opfers ist nur wichtig, dass es außerhalb des Teufelskreises der Gewalttätigkeiten steht und an der mimetischen Krise unschuldig ist. Aus dem Schuldigen ein Opfer zu machen würde bedeuten, genau jene Handlung zu vollziehen, nach der die Rache verlangt. Deswegen, indem nicht ein schuldiges, sondern ein unschuldiges Opfer dargebracht wird, entfernt man sich von einer schrecklichen Reziprozität. Die Primitiven sind der Auffassung, dass die Menschen das Opfer darbringen, weil ein erster kollektiver Mord die Gemeinschaft tatsächlich zusammengebracht und einer wirklichen mimetischen Krise ein Ende gemacht hat. Sie nennen dieses Ereignis „das ursprüngliche Geschehen“ und wiederholen bei allen Riten unendlich dieses Modell. Diesen Mord am unschuldigen Opfer nennt Girard „die Gründungsgewalt“ oder „den gesellschaftsgründenden Mord“ und das Opfer „das stellvertretende Opfer“ oder „den Sündenbock“. So entsteht die Ordnung in der menschlichen Kultur aus äußerster Unordnung durch das Opfer. Girard sagt: „In den menschlichen Kulturen, welchem Typus sie auch immer zugeschrieben werden, gibt es nichts, was nicht in der gewalttätigen Einmütigkeit wurzelt und letzten Endes vom versöhnenden Opfer abhängt.“¹

Aber was hat der Opfermechanismus mit dem Religiösen zu tun? In welchem Zusammenhang funktioniert der Opfermechanismus als das Religiöse? Eine gewisse Verknüpfung, die der Mechanismus des versöhnenden Opfers voraussetzt, um ihn funktionieren zu lassen, erhellt dieses Verhältnis. Was die kollektive Ermordung des Opfers als die zentrale Handlung der Riten wesentlich charakterisiert, ist die doppelte Übertragung auf das Opfer, zunächst die Übertragung der Aggressivität und dann die Übertragung der Versöhnung. Einerseits wird das Opfer als Symbol des allen Übels beschimpft, geschmäht und misshandelt, andererseits wird es sakralisiert. Durch die Opferung treten die Primitiven in Beziehung zur Gottheit, und die Opferung wird zur Heldentat. Das Opfer, dem alle Widersprüche der Gesellschaft überantwortet werden, tritt letzten Endes nicht als Inbegriff der Menschheit, sondern als Gottheit auf. Das ist der Grund dafür, dass das

wiederherstellende Wirkung noch ungewiss ist; 3) das Gerichtswesen, dessen wiederherstellende Effizienz nicht ihresgleichen hat. Girard(1992), S. 36.

¹ R. Girard(1992), S. 438.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Opfer häufig als die Vermittlung zwischen den Menschen und Göttern definiert wird. Hier wird tatsächlich die Wahrheit der zwischenmenschlichen Beziehungen aufgedeckt. Eine der wesentlichen Funktionen der Gründungsgewalt besteht darin, die Wahrheit aus dem Bereich des Menschlichen herauszunehmen, sie ins Außerhalb des Menschen zu versetzen und aus ihr eine unverständliche Gottheit zu machen. Die Gottheit ist bloß eine übernatürliche Verkleidung, mit der die Primitiven für alle menschlichen Konflikte Götter verantwortlich machen.

Das Religiöse ist nichts anderes als der Opfermechanismus selber, diese gewaltigen Bemühungen, den Frieden aufrechtzuerhalten. Die religiösen Vorsichtsmaßnahmen müssen jedoch gewalttätigen Charakter annehmen. Sie erfolgen paradoxerweise durch die Vermittlung von Gewalt. Durch die Vernichtung des Opfers wird Einmütigkeit erzeugt und die Gewalt zum Schweigen gebracht. Die Opferung ist etwas absolut Sakrales. Das Sakrale schützt die Menschen vor den unerträglichen realen Gewalttätigkeiten. Die Gewalt versteckt sich hinter dem Sakralen und verwandelt sich selbst in das Sakrale. Die Gründungsgewalt mündet jetzt in die Erzeugung des Sakralen, das alle Gegensätze in sich vereinigt. Die Funktion des Opfermechanismus ist gerade das Erzeugen des Sakralen und hängt davon ab, dass dieser Mechanismus verkannt wird. Die Gläubigen kennen die von der Gewalt gespielte Rolle nicht und dürfen sie auch nicht kennen. Sie glauben nur, mit Hilfe der Gottheit zur Ruhe zurückkehren zu können. Aber wenn die Wiederholung der Opferung durch gesellschaftliche Veränderungen und daraus entstehende neue Bedingungen nicht wahrgenommen wird, nämlich die religiösen Überzeugungen in Frage gestellt werden, dann verliert das Opfer seinen Charakter der heiligen Gewalt und es kommt zur Krise des Opfermechanismus. Es besteht aber keine andere Möglichkeit, als dass die Krise durch die Anhäufung von Opfern zu überwinden versucht wird.

Girard wendet sich dem Prozess der Menschwerdung zu, um zu bestätigen, worin die Kulturprozesse bestehen, wie sie sich mit den Naturprozessen verknüpfen und wie sie auf diese einwirken. Sich auf die Verhaltensforschung stützend, die unzweifelhafte Ähnlichkeiten zwischen der tierischen und der menschlichen Gesellschaftlichkeit aufweist, bekräftigt er seine These von der Kulturentstehung. Wieder ist von der Aneignungsmimesis und den von ihr erzeugten Konflikten die Rede. Bei den Formen der Sozialität von gewissen Säugetierarten spielen die dominance patterns, nämlich die Subordinationsbeziehungen, eine entscheidende Rolle. Ein Individuum, das zuerst nachgibt, wird von da

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

an stets nachgeben; es wird seinem Besieger kampflos den ersten Platz, die besten Stücke, die Lieblingsweibchen überlassen. Und das dominierende Tier, das am fähigsten ist, der Gruppe Schutz zu gewährleisten, wird von den anderen, die sich am Rand aufhalten, fortwährend beobachtet und nachgeahmt. Die Nachahmung bezieht sich auf sämtliche Haltungen und Verhaltensweisen der dominierenden Tiere mit Ausnahme der Aneignungsverhaltensweisen; es bestimmt die Haltung der Gruppe, gibt das Signal zum Angriff oder zur Flucht und so weiter. Diese Maßnahme verschafft der Gruppe einen Zusammenhalt. Mit Hilfe dieser dominance patterns verhindern Tiergruppen, dass die mimetischen Rivalitäten endlos weitergehen. Die dominance patterns spielen eine ähnliche Rolle wie gewisse Differenzierungen und Unterabteilungen in den menschlichen Gesellschaften.

Aber die dominance patterns lösen sich auf, indem die Fähigkeit der Nachahmung zunimmt und zugleich sich die mimetische Rivalität intensiviert. Die gesteigerte Mimesis bedeutet die Intensivierung der Gewalttätigkeit, und all dies hängt unter anderem mit der Vergrößerung des Gehirns eng zusammen. Das ist der Grund dafür, dass mimetische Rivalitäten unter Menschen leicht in Tollheit oder Mord enden, während Tiere beim Kämpfen nicht so weit gehen, einander zu töten. Die instinktiven Hemmungen, welche bei Tieren die natürlichen Waffen unter Kontrolle halten, funktionieren mit der Steigerung der mimetischen Rivalität nicht mehr. Diese zunehmende Fähigkeit löst den Prozess der Menschwerdung aus. Bei den Primaten, die dem Menschen am nächsten stehen, ist das Gehirn schon voluminöser als bei allen anderen Tieren. Mit der allmählichen Beschleunigung der unversöhnlichen mimetischen Rivalität gibt es einen gewissen Zeitpunkt, an dem die mimetischen Konflikte intensiv genug werden und wo man von der Aneignungsmimesis, welche die Mitglieder der Gemeinschaft gegeneinander aufbringen, zur gemeinsamen Orientierung auf einen Gegenspieler übergeht, die schließlich sie alle gegen ein Opfer zusammenstehen lässt und sie miteinander versöhnt. Diesen Zeitpunkt nennt Girard „Hominisationsschwelle“, die Tiergesellschaften nie überschreiten können. „Zwischen dem endgültigen Tiersein und dem im Werden begriffenen Menschsein liegt trotz mancher Kontinuität ein entscheidender Bruch vor, der kollektive Mord, zu dem allein Organisationen befähigt sind, die auf Verboten und Ritualen beruhen, auch wenn diese zunächst erst keimhaft vorhanden sind. Mithin ist es möglich, die Genesis der menschlichen Kultur in die Natur einzubetten, sie auf einen natürlichen Mechanismus

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

zurückzuführen, ohne ihr das zu nehmen, was ihre Eigenart, das ausschließlich Menschliche an ihr ausmacht.“¹

In Hinsicht auf das Tieropfer kommt die ursprüngliche Bedeutung von Tierdomestikation und Jagd in den Urgesellschaften ans Licht. Die Auffassung, dass man für die wirtschaftliche Nutzung Tiere zu domestizieren begonnen habe, stellt einen typischen rationalistischen Fehler dar. Um Tiere zu domestizieren, ist es ganz offensichtlich notwendig, dass der Mensch sie zu sich nimmt und sie so behandelt, als ob sie keine wilden Tiere mehr wären, als ob der Charakter des menschlichen Daseins ihnen innewohnen würde. Es musste ein unmittelbares dauerndes Motiv vorhanden sein, um Tiere so zu behandeln, und einzig das Opfer kann diesen Beweggrund bieten. In den meisten Riten liegt eine Frist zwischen der Wahl des Opfers und dessen tatsächlicher Darbringung. Dieses Intervall ist in der kulturellen Entwicklung der Menschheit von gewaltiger Bedeutung. Ihm ist es zu verdanken, dass Tiere in der Nachbarschaft des Menschen leben können. Während der Frist muss das betreffende Opfer sich also bei den Menschen aufhalten und ihre Gewohnheiten und Daseinsweisen in sich aufnehmen.² Indem sich das Zusammenleben von Tieren und Menschen über zahlreiche Generationen erstreckt, ergibt sich das Wirtschaftliche als Resultat des Opfers und drängt seinen Ursprung nach und nach an den Rand. Man darf die menschliche Jagd auch nicht von dem Fleischessen her verstehen. Der Mensch ist von Natur aus kein Fleischesser, obwohl er sich schnell zu dem Allesverzehrer entwickelte. Das Wild wird als ein Ersatz für das sakrale Opfer angesehen und die Menschen begeben sich auf die Jagd, um nach einem Versöhnungsopfer zu jagen. Der rituelle Charakter der Jagd macht eine Tätigkeit, welche komplizierte

¹ R. Girard(1983), S. 98.

² Girard sucht aus dieser Frist die Entstehung von politischer Macht zu erhellen. In zahlreichen Gesellschaften besteht die „Inthronisierung eines Königs“ zunächst nur im Willen, den Versöhnungsmechanismus zu reproduzieren. Aus dem König ein Opfer machen ist dazu gut geeignet, die mimetische Rivalität zu kanalisieren. Die Gemeinschaft ruft die Illusion hervor, der König sei ein allmächtiges Opfer. Das Opfer genießt ein übermenschliches Prestige und nutzt die Verlängerung der Frist, die ihm gewährt wird, um das Prestige in tatsächliche Macht umzusetzen. Der wiederholte Aufschub ermöglicht dem Opfer, die Gemeinschaft immer sicherer in den Griff zu bekommen. Dann muss der Moment eintreten, dass die tatsächliche Opferung des Opfers konkret unmöglich wird. Sieh, Ebd. S. 56 – 62.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Techniken und das Zusammenspiel vieler Individuen erfordert, ohne weiteres verständlich.

2. Primitive Gesellschaft und Zivilisationstheorie

In seinem Hauptwerk *Über den Prozess der Zivilisation* beschäftigt sich Elias mit einer bestimmten Zeitspanne von der zweiten Hälfte des Mittelalters bis zur absolutistischen Periode. Darin stellt er den Prozess der „Zivilisation“ als einen zusammenfassenden Begriff für den Entwicklungsstand der abendländischen Gesellschaft vor, in dem ein erhebliches Selbstbewusstsein gegenüber den weniger zivilisierten Gesellschaften zum Ausdruck kommt. Der Zivilisationsprozess geht Hand in Hand mit dem Prozess der Staatsbildung. Seine Untersuchungen bewegen sich wesentlich entlang der Hauptlinie des Verhältnisses von Persönlichkeitsstruktur zur Monopolisierung von physischer Gewalt durch den Staat. Auch in vielen Aufsätzen, in denen er sich mit den Merkmalen der modernen Gesellschaft befasst, verlässt er die Grundlinie nicht. Seine Forschungsfelder sind hauptsächlich die Staatsgesellschaft und die Geschichte ihrer Bildung. Aber die Staatsbildung im modernen Sinne ist in Hinsicht auf die ganze Geschichte der Menschheit ein junges Ereignis. Der Mensch hat noch längere Zeit ohne Staat als Instanz mit Gewaltmonopol existiert. Wenn Elias auf frühe Gesellschaftsformen oder Kulturstufen schaut und versucht, sie mit seinem Schema zu analysieren, bekommt er große Schwierigkeiten, oder er zieht nur eine zu vereinfachte Schlussfolgerung: weil ein effektives Gewaltmonopol der griechischen Antike fehlte, war das gesellschaftlich erlaubte Gewaltniveau sehr hoch¹; oder als Rom in der späten republikanischen und der frühen Kaiserzeit staatliche Einrichtungen und Gesetze in organisierterer Form entwickelte, trugen die Staatseinrichtungen zum Schutz des Einkommens oder Eigentums von Frauen und zugleich zu größerer Gleichheit zwischen den Geschlechtern in der Ehe bei², obwohl er wiederholt betont, dass die Staats- und Gewissenbildung, der

¹ Siehe Die Genese des Sports als soziologisches Problem, In: SiZ.

² Siehe Elias (1986): Wandlungen der Machtbalance zwischen den Geschlechtern.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Grad der gesellschaftlich zulässigen physischen Gewalt, die Scham- und Peinlichkeitschwellen gegenüber dem Gebrauch und Erlebnis von Gewalt in verschiedenen Stadien der Gesellschaftsentwicklung unterschiedlich modelliert sind.

Elias hat ein Modell der Figuration von „Etablierten und Außenseitern“ anhand einer englischen Gemeindestudie entwickelt, die er zusammen mit seinem Schüler John Scotson durchgeführt hatte.¹ Sie untersuchten einen „Winston Parva“ genannten Industrievorort, der sich aus drei relativ eindeutig voneinander abgegrenzten Wohngebieten zusammensetzte. Zone 1 war ein Quartier der Mittelschicht, während die Zonen 2 und 3 Arbeiterwohngebiete waren. Die überraschende – und erklärungsbedürftige – Tatsache bestand darin, dass eine scharfe soziale Barriere zwischen den beiden Arbeitergebieten bestand und sich die Bewohner der Zone 2 gegenüber den Bewohnern der Zone 3 als sozial höherrangig betrachteten, obwohl, objektiv betrachtet, vom Einkommens-, Berufs- und Bildungsstatus her keine signifikanten Unterschiede bestanden. Der Grund für diese soziale Scheidelinie ergab sich aus der Siedlungsgeschichte der Gemeinde: Zone 2 bildete das älteste Wohngebiet der Gemeinde, in der sich ein enges Beziehungsgeflecht herausgebildet hatte. Die Bewohner der Zone 2 hatten im Laufe der Jahrzehnte einen eigenen „way of life“, der eine gemeinsame Identität und spezifische Verhaltensnormen einschloss, entwickelt. Als die Zone 3 in Form einer Neubau-Siedlung entstand, fühlten sich die Bewohner der Zone 2 dadurch gefährdet, dass die Gemeinschaftsidentität beschädigt werden wird. Von den „etablierten“ Bewohnern der Zone 2 wurden diese Zuzügler als „Außenseiter“ angesehen und auch entsprechend behandelt: Eine Figuration von Etablierten und Außenseitern bildete sich heraus. Auf diese Gefährdung reagierten die Etablierten mit der sozialen Stigmatisierung der Zuzügler. Durch Vorurteile und soziale Diskriminierung, z. B. Kontaktverweigerung, offene Ablehnung oder Klatsch wurden die Zuzügler zu Außenseitern gestempelt. Die Zugehörigkeit zu einem Establishment vermittelte den Einzelnen ein starkes Gefühl ihrer menschlichen Höherwertigkeit gegenüber Außenseitern und daraus ergab sich die Verhaltensweise der Etablierten. Wegen des Verhaltensunterschiedes aufgrund ihrer höheren sozialen Integration wa-

¹ EuA.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

ren die Etablierten mächtiger. Damit zeigen Elias und Scotson, dass Verhaltensunterschiede Machtdifferentiale begründen können.¹

So dokumentiert das Buch *The Established and Outsiders*(1965), das seit 1990 in einer um eine theoretische Einleitung erweiterten deutschen Ausgabe vorliegt(Etablierte und Außenseiter), nicht nur die Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojekts, sondern enthält auch wichtige theoretische Schlussfolgerungen zur Entfaltung der Prozess- und Figurationstheorie.² Durch dieses Modell kann Elias mit allgemeinen Begriffen, die anzeigen, was alle menschlichen Gesellschaften miteinander gemeinsam haben, seine Prozesstheorie ausarbeiten: Der Zusammenhang von Machtbeziehungen und sich daraus ergebender Persönlichkeitsstruktur ist sein zentrales Thema geworden. Das Figurationsmodell von Etablierten und Außenseitern veranlasst, differenzierte theoretische Überlegungen zur Entfaltung des Figurationskonzepts anzustellen, die einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Entwicklung der Zivilisationstheorie bilden. Mit Hilfe dieses Modells ist nun Elias in der Lage, menschliche Beziehungen allgemein zu beschreiben und das menschliche Verhalten und zugleich das Gewaltniveau zwischen den verschiedenen historischen Epochen bzw. gesellschaftlichen Entwicklungsphasen mit unterschiedlichem Entwicklungsstand zu differenzieren.

Elias stellt die Gesellschaftsentwicklung als eine Reihe von Establishmentsgruppen, die er ‚Gruppenprozess‘ nennt, dar und schreibt primitive Gesellschaften einem ‚Priesterestablishment‘ zu.³ Die Priestergruppen haben einen gemeinsamen übermenschlichen

¹ Ebd., S. 243.

² Ralf Baumgart/ Volker Eichner (1991): Norbert Elias zur Einführung, S. 134.

³ N. Elias: Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart (1983), S. 32ff. Dazu siehe auch EuA S. 41ff. Es gibt für jede Gesellschaft drei Elementarfunktionen, die jeweils im Überlebenskampf der Gesellschaften notwendig sind, die Funktion der Produktion von Nahrungsmitteln, oder in weiterem Sinne ökonomische Funktion, und die Schutzfunktion vor den Gewalttätigkeiten anderer und die der Produktion und Wahrung der Orientierungsmittel. In früherer Zeit genossen die Priestergruppen, die sich auf die Produktion der Orientierungsmittel spezialisierten, relativ größere Machtchancen. Dann kam es zum Kampf zwischen Priestern und Krieger. Zwei Typen von Establishments hatten die Jahrtausende hindurch je nach dem den Vorrang vor allen anderen, z. B. bei den Griechen und Germanen hat der Kampf mit dem Sieg der letzteren geendet. Im Gegensatz dazu bei den Ariern, die die Urbevölkerung Indiens eroberten und sich in der

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Glauben gegen Außenseiter und verfügen über unentbehrliches Wissen für das gesellschaftliche Überleben. Sie monopolisieren Orientierungsmittel als Elementarfunktion und zwar als Basis von Macht- und Statusunterschieden. Durch ihr Wissen und ihre besonderen Techniken suchen die Etablierten ihre soziale Exklusivität zu wahren, um ihre Machtüberlegenheit zu sichern. Sie schreiben gesellschaftliche Verbote vor, veranstalten Riten, wählen Opfer aus und produzieren das Heilige. Insbesondere verschiedene Riten in primitiven Gesellschaften, die nach Girard die Hauptfunktion haben, durch den Opfermechanismus das Heilige zu erzeugen und damit gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten, spielen für ihre Machtchance eine zentrale Rolle. Die Machtchancen hängen aufs engste mit der Dringlichkeit der sozialen Bedürfnisse zusammen. Die Priester sind in der Lage, die Bedürfnisse zu befriedigen, wechselseitige Gewalttätigkeiten und gesellschaftliche Konflikte zu beruhigen, durch ihr Wissen von dem Ureignis, der ursprünglichen Gesellschaftsentstehung, und ihre Techniken, Götter zu rufen und mit ihnen zu kommunizieren. Sie bringen ein Opfer an die Stelle des Urhebers aller gesellschaftlichen Übel, nämlich des Außenseiters, und produzieren die Überzeugung, dass ein enger Kontakt mit dem Opfer für einen Angehörigen einer Etabliertengruppe die Gefahr einer Ansteckung mit sich bringt. Deswegen tabuisieren und verweigern die Primitiven den Kontakt mit dem Opfer, oder manchmal misshandeln sie es. Die Riten bieten Chancen nicht nur für die gesellschaftliche Einheit gegenüber Außenseitern und damit die Machtüberlegenheit der Priestergruppen. Sie sind auch eine soziale Einrichtung für die Selbstkontrolle des Empfindens und Verhaltens ihrer individuellen Mitglieder. Jede Gesellschaft hat eine spezifische Machtstruktur und eigenen Mechanismus für den Einbau von Selbstkontrollen. Die Riten sind nicht mehr als ein Gruppenzwang zur Selbstkontrolle der gesellschaftlichen Mitglieder. Durch die verschiedenen Riten, die sich auf Geburt, Volljährigkeit, Tod usw. beziehen, lernen die Primitiven ihre Gruppen-tradition und die für das Alter geeigneten Verhaltensweisen und Denkweisen. Der Grad

indischen Gesellschaft eine feste Kastenhierarchie ausprägen ließen, mit dem Sieg der ersteren. Erst im 19. und 20. Jahrhundert gewannen die ökonomischen Spezialistengruppen, die Unternehmer und die Arbeiterschaft, die Vormacht über die älteren Herrensichten. Er erwähnt noch eine Establishmentsgruppe in unseren Tagen, die Parteiestablishment bildet und sich als Politiker spezialisiert.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

der Selbstkontrolle, d. h. Zivilisierungsgrad der Einzelnen spiegelt sich im Sozialcharakter des Establishments wider. Wenn der Opfermechanismus und das Heilige, die die Basis der Macht der Priesterestablishments sind, ihre Mitglieder nicht mehr überzeugen können, kommt es zu einer Machtspannung. Girard nennt es die Krise des Opfermechanismus. Machtspannungen gehören zu den wesentlichen Impulsen für gesellschaftliche Strukturwandlungen.

Während das Begriffspaar „Etablierte und Außenseiter“ dazu dient, Konflikte zwischen Gruppen und wechselseitige Machtbeziehungen und sich daraus ergebende Verhaltensunterschiede allgemein zu verstehen, erfüllt das Begriffspaar „Engagement und Distanzierung“ die Aufgabe, zwei Grundprinzipien des menschlichen Denkens und Handelns festzustellen.¹ Die Begriffe Engagement und Distanzierung sind bei Elias Maßstäbe der Gesellschaftsentwicklung im Allgemeinen und der Wissensentwicklung im Besonderen.² Er konzipiert „Engagement und Distanzierung“ als ein Paar von Grenzbegriffen, zwischen denen ein Kontinuum liegt.³ Die mehr engagierte Einstellungsform charakterisiert Elias durch einen hohen Phantasie- und Affektgehalt. Dagegen wird mehr Distanzierung durch die Verringerung des Phantasiegehalts und die Steigerung der Realitätskongruenz gekennzeichnet. Die Balance zwischen Distanzierung und Engagement kann auf verschiedenen Ebenen unterschiedlich ausgeprägt sein. Man kann an dem Niveau der Distanzierung, also der Selbstkontrolle, den Grad der Gesellschaftsentwicklung ablesen. In Bezug auf das Niveau der Distanzierung und damit das der Gesellschaftsentwicklung stellt Elias die These der „Dreieinigkeit der Grundkontrollen“ auf: die Kontrolle der Menschen über sich selbst (Selbstkontrolle) ist mit der Kontrolle über die nicht-menschliche Natur(Naturkontrolle) sowie über das gesellschaftliche Zusammenleben (soziale Kontrolle) eng verbunden⁴ Diese drei Grundkon-

¹ Vgl. EuD., S. 10 „Die Möglichkeit eines jeden geordneten Gruppenlebens beruht auf dem Zusammenspiel zwischen engagierenden und distanzierenden Impulsen im menschlichen Denken und Handeln, die sich gegenseitig in Schach halten.“

² Kim(1995), S. 140.

³ EuD, S. S. 10 – 11.

⁴ Ebd., S. 17.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

trollen nehmen im Laufe des historischen Prozesses im Allgemeinen zu, jedoch nicht im gleichen Maße.

Während in modernen Gesellschaften die Naturwissenschaften einem Ethos der Distanzierung verpflichtet sind, begegnet man andererseits in frühen Gesellschaften, in denen die Naturgewalten noch nicht kontrolliert und dementsprechend weniger realitätsadäquat erklärt werden können, einem magisch-mythischen Naturerleben. Während sich die spätere Stufe der Wissensentwicklung durch die generalisierende und synthetisierende Betrachtungsweise auszeichnet, ist die frühe Wissensform von der unmittelbaren Wahrnehmung der Einzelereignisse und einer bestimmten Situation abhängig. Bei der frühen Wissensform fehlen entsprechende begriffliche Symbole, unterschiedliche Einzelereignisse als einen einheitlichen Geschehenszusammenhang aufzufassen.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass Menschen auf einer früheren Stufe nicht wussten und in der Tat nicht wissen konnten, dass die dünne Sichel des jungen Mondes und das dicke, runde Gesicht des Vollmondes verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben Sache sind. Sie mögen verschiedene Worte für beide gehabt haben, aber nicht notwendigerweise ein einheitliches Wort wie unser „Mond“, das schließlich gegenüber Begriffen für verschiedene Aspekte des Mondes, die man hier und jetzt sehen kann, eine Synthese auf höherer Ebene repräsentiert.¹

Für Menschen solcher Gesellschaften bildet die nicht-menschliche Natur eine große Gefahrenquelle, die starke Affekte auslöst. Hier findet „ein hohes Gefahrenniveau sein Gegenstück in einem hohen Affektniveau des Wissens und so auch des Denkens über diese Gefahr und des Handelns in Bezug auf sie, also einer hohen Phantasiegeladenheit der Vorstellungen von den Gefahren, die zur ständigen Reproduktion von Denkweisen führt, die mehr phantasie- als wirklichkeitsorientiert sind.“² Elias nennt diesen Prozess-typ „Doppelbinder“ und bezeichnet mit diesem Wort einen Teufelskreis zwischen dem niedrigen Niveau der Gefahrenkontrolle und der hohen Affektgeladenheit des Wissens.

¹ Ebd., S. 94.

² Ebd., S. 78.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Unfähigkeit zur Kontrolle geht gewöhnlich Hand in Hand mit hoher Emotionalität des Denkens und Handelns; dadurch bleibt die Chance zur Gefahrenkontrolle auf einem niedrigen Niveau, wodurch wiederum die Emotionalität der Reaktion auf einem hohen Niveau gehalten wird.¹

Was den Doppelbinderprozess anbelangt, ist es zufolge Elias aufgrund der Vorarbeit der früheren Zeiten den Menschen in fortgeschrittenen Gesellschaften gelungen, die Gefahren, denen sie auf den nichtmenschlichen Ebenen begegnen, von ihnen fernzuhalten. Im Gegensatz dazu ist es ihnen bis jetzt noch nicht gelungen, einen gleichermaßen umfassenden und realistischen Wissensfundus auf den menschlichen oder sozialen Ebenen zu entwickeln und damit die sozialen Gefahren in gleich hohem Maße unter Kontrolle zu bringen. Im Bereich dieser sozialen Ebenen ist die Doppelbindersituation noch weitergehend ungebrochen am Werk.

Bei Girard ist gerade von diesem Doppelbinder-Mechanismus auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen die Rede. Er führt den sozialen Doppelbinder von primitiven Gesellschaften auf den mimetischen Wunsch zurück. Aufgrund seiner mimetischen Tendenz hat das Wünschen des Menschen eine Ansteckungskraft und setzt sich immer weiter fort. Die Primitiven sind aber nicht in der Lage, den Doppelbinder, das Netz von widersprüchlichen Abhängigkeiten zu zerschlagen, weil die Primitiven dafür über keinen Maßstab, keine Distanz und kein Urteilsvermögen verfügen können. Wenn eine Gefahr, die Menschen füreinander und für sich selbst bilden, vorhanden ist, ist sie eben deswegen für sie schwer zu überwinden, weil ihre Mentalität, ihre Persönlichkeitsstruktur, die durch die Bedrohung mitgeprägt wird, die Bedrohung immer von neuem reproduziert. Affektgeladenheit des Wissens und eine mangelnde Beherrschung von bedrohlichen Ereignissen verstärken sich wechselseitig. In früherer Stufe der Gesellschaft entwickelt sich der mimetische Wunsch gewöhnlich zur Gewalt. Die Primitiven haben überhaupt keine sozialen Mittel, keine Instanz, die Rivalität, die vom mimetischen Wunsch herrührt, einzugrenzen. Ein Gewaltakt ruft zwangsläufig den Teufelskreis der Rache hervor.

¹ Ebd., S. 83.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

In einer Gesellschaft, wo unmittelbare Gefühlsbeteiligung und ein hohes Niveau der Affektivität herrschen, gibt es keine Situation, der nicht ein Opfer entspricht; für gewisse Krisensituationen trifft dies ganz besonders zu. Der Opfervorgang setzt eine gewisse Verkennung, dass das Opfer dem Opferer eine Gottheit vermittelt, voraus. Die Gläubigen kennen die von der Gewalt gespielte Rolle, die Funktion des von einer ganzen Gesellschaft begangenen Mordes gegen ein Opfer nicht und dürfen sie auch nicht kennen. Sie haben keine Ahnung von der Ökonomie der Gewalt, sie wissen nicht, warum das Opfer das Heilige wird. Auf dieser Verkennung beruhend wird das Opfer dargebracht, um Gott zu beruhigen. Die Denkformen der frühen Menschen sind in einem viel höheren Maße von ihren eigenen Affekten, von ihren eigenen Wünschen und Ängsten durchsetzt. Sie sind in einem höheren Maße auf Phantasien, kollektiver und individueller Art, abgestimmt. Die Primitiven legen den ganzen Vorgang des Opfersystems streng fest und halten sich an ihrem Glauben an Gott fest. Das festgelegte soziale System erlaubt einem Individuum äußerst begrenzte Handlungsmöglichkeiten. Seine ‚Autonomie‘ geht im Kollektiv auf. Für eine solche Gesellschaft ist mangelnde Anpassungsfähigkeit an kleine Veränderungen oder neue Situationen allgemein charakteristisch. Der Zugang zum Verständnis dessen, was wir „primitive Gesellschaft“ nennen, liegt in dem höheren Niveau von Engagement und Emotionalität im Denken und Handeln, verbunden mit einer begrenzten Reichweite des Wissens, die gleichbedeutend ist mit einer begrenzten Reichweite der Gefahrenkontrolle. Dass sich da, wo sich mangelnde Selbstkontrolle und begrenzte Gefahrenkontrolle gegenseitig steigern, ein extrem hohes Niveau der Gewalt zeigt, ist selbstverständlich.

Beide Begriffspaare, „Etablierte und Außenseiter“ und „Engagement und Distanzierung“, sind die Verlängerung des Buches *Über den Prozess der Zivilisation*, und mit ihrer Hilfe ist Elias imstande, seine Theorie auf alle historischen Phasen und Entwicklungsstände der menschlichen Gesellschaft zu erstrecken. Elias sieht Gewalt an als ein innewohnendes Merkmal des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, mit dem sie zurechtzukommen lernen müssen. Gewalt und Macht stellen insofern Kennzeichen menschlichen Zusammenlebens dar, als Konflikte innerhalb von Gesellschaften in dem Zivilisationsprozess nie beseitigt, sondern nur verwandelt werden. Zusammenfassend könnte man sagen, bei seiner Zivilisationstheorie strebe Elias nach der Antwort auf die Frage, wie sich Macht und Gewalt in Menschengruppen und Staaten verteilen und wie sie

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

kontrolliert werden. Auf den zwei unterschiedlichen Ebenen, nämlich sowohl auf der der Zivilisation als einer spezifischen Veränderung des menschlichen Verhaltens wie auf der der Zivilisation als der Staatenbildung und der Herausbildung staatlicher Gewaltmonopole wird dieser Zivilisationsprozess untersucht. Bei dem Zivilisationsprozess als der Veränderung des Verhaltens ist das Charakteristische dies, dass Scham- und Peinlichkeitsgefühl mehr und mehr vorrücken, indem, was als unangenehm betrachtet wird, in zunehmendem Maß hinter die Szenen des Soziallebens vertrieben wird.¹ Das Schamgefühl wird mit Aggressivität und Gewalt eng verbunden: im Fall, wo es unmöglich ist, anzugreifen, wird es als die Angst vor der Überlegenheit Anderer ausgedrückt.² Äußerlicher Zwang wird nach und nach in den innerlichen Zwang umgewandelt. Das ist ein wichtiger Aspekt von Elias' Analyse von gesellschaftlichen Kontrollen, oder Gezwungenheit von anderen, und die Entwicklung von Selbstbeherrschung. Der Prozess, mit dem Scham- und Peinlichkeitsschwelle vorrücken, wird in abgekürzter Form im Leben jeweiligen Individuums nachgespielt. Kinder müssen in diese Formen des Verhaltens mit eingeführt werden. Generationen hinüber wird diese äußerliche Kontrolle in zunehmendem Maß verinnerlicht und sich ein spezifischer Typ von Selbstbeherrschung, die die Selbststeuerung eines Individuums bildet, manchmal im Gegensatz zu eigenen Wünschen, entwickelt.³

¹ Hans Peter Duerr bringt Einwendungen gegen Elias' These vor, indem er behauptet, dass der Zivilisationsprozess nur ein Mythos ist. Er hat ganze Menge empirische Daten aus vielen unterschiedlichen Gesellschaften, sowohl ‚einfachen‘ Gesellschaften als auch industrialisierten ‚komplizierten‘ Gesellschaften der Vergangenheit und Gegenwart gesammelt, um zu zeigen, dass Nacktheit und Sexualverhalten umliegende Anstandgefühle und strenge Regeln allgegenwärtig sind. Duerr vertritt die Ansicht, dass ein Zivilisationsprozess in Europa nicht stattgefunden hat: solches sexuelle Schamgefühl ist über letzte 40000 Jahre allgemein gültig gewesen. Aber diese Interpretation zieht Elias' Bemerkungen in Hinsicht auf die Natur des Zivilisationsprozesses nicht in Betracht, wo er wiederholt, dass während sich die Strukturierung von Affekt- und Triebkontrollen in verschiedenen Gesellschaften ändert, es gibt keine Gesellschaft, in der sie abwesend sind. H.-P. Duerr (1988): Nacktheit und Scham.

² PdZ II, S. 397.

³ PdZ I, S. 190 – 192.

3. Primitive Gesellschaft und Körperbildung

Eine Szene, in der die Primitiven mit heftigen Körperbewegungen im ekstatischen Zustand das Urereignis wiederholen und ein Opfer darbringen, repräsentiert alles, was man von der Körperbildung von Gesellschaften der früheren Stufe sagen kann. Im Girard-schen Sinne stellt die Szene nicht nur einen entscheidenden Wendepunkt im Übergang von der tierischen Gesellschaftlichkeit zur menschlichen Gesellschaftlichkeit, sondern einen Nährboden dar, aus dem sich alle kulturellen Institutionen erschließen. Elias bringt auch eine ähnliche Szene zum Ausdruck, um den evolutionären Durchbruch von der vormenschlichen zur menschlichen Ebene zu erklären: die eines Sportspiels. Den Begriff ‚Mimesis‘ verwendet Elias auch, um das Merkmal des Zeitvertreibes auszusprechen. Für ihn ist das Sportspiel als Zeitvertreib eine ‚mimetische‘ Spannung und Aufregung von Furcht und Gefahr, Freude und Traurigkeit.¹ Dafür sind zwei Gesichtspunkte wichtig: einerseits müssen Menschen von anderen Selbstkontrolle lernen, während andere soziale Lebewesen angeborene Selbstkontrolle haben, die es ihnen ermöglichen, miteinander in Gruppen ohne deren Zerstörung zu leben. Der Einbau der menschlichen Selbstkontrolle, der der tierischen instinktiven Kontrolle entspricht, gehört zu den elementaren Überlebensfunktionen. Man muss Spielregel und Kampftechnik lernen. Andererseits wollen sich Menschen von Stress-Spannungen, die im Zusammenhang mit Impulskontrolle entstehen, befreien. Der Wettkampf hat alle wesentlichen Kennzeichnungen eines Festes, in dem man sich von der täglichen Arbeit abwendet und die durch Verbote gesicherte soziale Ordnung überschreitet. Im Unterschied von Tiergruppen ist beides für Menschen charakteristisch. Nach Elias bietet Sport ein typisches Beispiel für diese menschliche Charakteristik.²

Die Primitiven sind wegen ihres kleinen Wissensfundus überall von unfassbaren Dingen umgeben und wegen ihres begrenzten Kontrollvermögens vielen Gefahren und Bedrohungen ausgesetzt. Für die Menschen auf einer früheren Entwicklungsstufe verschwimmt die Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit, die zwischen Traum und

¹ N. Elias: Introduction, S. 42 – 43, In: N. Elias (1986): Quest for Excitement. Sport und Leisure in the Civilizing Process.

² Ebd., S. 59ff.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Realität. Sie sehen alle Dinge, die sie umgeben, als belebt an. Um ihr Leben mit den unfassbaren gefährlichen Umständen in Harmonie zu bringen, müssen ihre Körper extrem angespannt und sensibel sein. Die Primitiven drücken alles, was sie erleben, fühlen und begreifen, mit dem Körper aus. Die körperliche Bewegung ist eine wesentliche Ausdrucksform sozialer Kommunikation. Ein hohes Maß an unmittelbarer Körperlichkeit ist für sie charakteristisch. Da, wo das soziale System festgelegt und ein Ausweichen in die Privatheit ausgeschlossen ist, entfaltet der Körper seine soziale Bedeutung, integral einbezogen in die zentralen Funktionen der Gesellschaft.¹ Wahrscheinlich haben die Primitiven ein großes Bedürfnis, dem Alltag zu entkommen. Dafür stehen den Primitiven zwei Strategien zur Verfügung. Erstens sakralisieren sie alles, was da vorhanden ist, was sie sehen, hören und tun. Sie unterwerfen alles Göttern und Geistern und verstecken sich hinter sie. Alle Organe und physiologischen Vorgänge der Menschen sowie alle seine Handlungen hätten eine religiöse Bedeutung, denn alle menschlichen Verhaltensweisen sind von Göttern eingeführt. Für den Primitiven sind sie ein Sakrament, eine Verbindung mit dem Heiligen. Man isst auf rituelle Weise; die Nahrung ist entweder heilig oder ein Geschenk der Gottheit oder eine Opfergabe an die Götter. Auch das sexuelle Leben wird ritualisiert. Die Entdeckung des Ackerbaus bedeutet für den primitiven Menschen einen radikalen Wandel in der Ordnung des Heiligen. Neue religiöse Mächte treten ins Spiel: die Sexualität, die Fruchtbarkeit, die Mythologie der Frau und der Erde usw.² Für den religiösen Menschen ist sein Körper ein Mikrokosmos. Man bewohnt den Körper, wie man ein Haus bewohnt oder den Kosmos. Indem der Mensch sich bewusst in die exemplarische Situation einfügt, für die er gewissermaßen prädestiniert ist, „kosmisiert“ er sich, d. h. er reproduziert in menschlichem Maßstab das System von gegenseitigen Be-

¹ V. Rittner: *Handlung, Lebenswelt und Subjektivierung*, S. 19, In: D. Kamp; V. Rittner (Hrsg.) (1976): *Zur Geschichte des Körpers*. Siehe dazu D. B. VanDalen (1953): *A World History of Physical Education*, S. 7 - 8. „The savage is nowhere free. All over the world his daily life is regulated by a complicated and often most inconvenient set of custom (as forcible as laws), of quaint prohibitions and privileges. ... In primitive society the aims of physical education held a dominant position in general education.“

² M. Eliade (1984), S. 111.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

dingtheiten und Rhythmen, das für eine „Welt“ charakteristisch und konstitutiv ist und letztlich jedes Universum definiert.¹

Die zweite Strategie ist das Fest. Die primitiven veranstalten Feste, um sich von alltäglichen Spannungen zu befreien. Feste dauern mehrere Wochen oder Monate. Überall wird die Arbeit niedergelegt, und man ergibt sich einem übertriebenen Konsum, einer kollektiven Verschleuderung der in vielen Monaten angelegten Nahrungsvorräte. Aber Girards Meinung nach erfasst dieses Verständnis nur einen einzigen Aspekt von Fest. Ursprünglich muss man Fest unter dem Sinn des Rituals verstehen. Das Fest primitiver Kulturen ist ein Platz für die Erinnerung an die zerstörerische Krise und deren Lösung. Es gilt die kulturelle Ordnung zu beleben und zu erneuern, indem die Gründungserfahrung wiederholt und ein Ursprung wiederhergestellt wird, der als Quelle aller Vitalität und Fruchtbarkeit erfahren wird. Girard betrachtet das Fest als das Spiel der Gewalt, das eine Kontinuität zwischen der Krise des Opferkultes und deren Lösung schafft.² Und der Exzess gehört als Mittel gegen erschöpfte und entkräftete Zeit zum Wesen des Festes.³ Während J. Huizinga die engsten Beziehungen des Festes zum Spiel findet, im Sinne der Ausschaltung des gewöhnlichen Lebens, der zeitlichen und räumlichen Begrenztheit und des Zusammengehens von strenger Bestimmtheit und echter Freiheit,⁴ bezieht Girard im Gegensatz zu ihm das Spiel auf das Religiöse.⁵

Insbesondere das Wettkampfspiel ist in der Girardschen Perspektive Mimesis von Kämpfen um die Macht in der Gesellschaft. Seiner Meinung nach unterschätzt der Gedanke, Wettkämpfe seien allein durch Abmachungen geregelt, die Zerstörungskraft der Gewalt. Im Wettkampf kommen Gleichheit der Teilnehmer, Gewaltentfaltung und eine Differenzordnung zustande. Wettkampf beginnt mit einer künstlich hergestellten

¹ Ebd., S. 151 – 152.

² Girard(1992), S. 179.

³ R. Caillois bemerkt, eine Theorie des Festes müsse auf einer Opfertheorie beruhen. Das Opfer sei offenbar eine Art privilegierter Gehalt des Festes, gleichsam der heimliche Beweggrund, die Essenz, die ihm Sinn verleihe. R. Caillois (1988), S. 127. Auch R. Girard zufolge ist das Fest selbst nur eine Vorbereitung auf das Opfer, das dessen Höhepunkt wie auch dessen Abschluss signalisiert. R. Girard(1992), S. 178.

⁴ J. Huizinga (1987): *Homo Ludens*, S. 31.

⁵ Girard(1992), S. 226.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

Gleichheit aller Teilnehmer. Die totale Gleichheit, die den Ausgangszustand des Wettkampfs kennzeichnet, ist eine Einrichtung innerhalb eines Rituals; sie lässt sich als Darstellung einer extremen gesellschaftlichen Krisensituation auffassen. Im Wettkampf geht es immer um die Entfaltung körperlicher Gewalt gegen den Gegner. Die Entfaltung von Gewalt ist die Folge der vorhergehenden Entdifferenzierung. In seinem Verlauf differenzieren und hierarchisieren sich die Gegner. Die Gewalt des Wettkampfs findet ihr Ende in der Fixierung von Differenzen. Diese Differenzierungen, die Sieger und Besiegte schaffen, beenden die gewalthaltige mimetische Konkurrenz zwischen den Gegnern. Sportfeste entfesseln Gewalt, die sie jedoch eindämmen, so dass die Gewalt nicht oder nur in Ausnahmefällen ihre vernichtende Macht entfaltet. Sportfeste sind Inszenierungen des Umgangs mit gezähmter Gewalt. Sie erlauben Gewalt und beenden sie und lassen so die Hoffnung auf die Überwindung der Gewalt entstehen.¹ „Die Krisenerwartung im Wettkampf gilt der Ankunft des Heiligen. Die Minikrisen des Sports sind erfüllt vom dem Wunsch, die Heiligen mögen kommen und ihre Ordnung errichten. Es steckt darin der Glaube an die Macht des Einzelnen und das Streben nach ordnungsstiftenden Differenzierungen.“²

In den Gesellschaften der früheren Entwicklungsstufe ist allgemeine Bildung insofern in hohem Maß Körperbildung, als unmittelbare Körperlichkeit herrscht und zentrale Funktionen der Gesellschaft auf dem Körper als Kommunikationsträger basieren. In den primitiven Gesellschaften ist Körperbildung in dem Maße kultisch, wie die Primitiven alles, was sie nicht realitätsadäquat begreifen können, sakralisieren und sich hinter Götter verstecken. Die Primitiven weihen den Göttern die Kraft der Glieder, sie suchen mit der Leibesübung in Verbindung mit höheren Mächten zu treten und auf sie einzuwirken. Die Jagd hat auch rituellen Charakter.³ Ein klarer Beweis dafür sind Höhlenzeichnungen mit Tierdarstellungen. Die Primitiven würden sicherlich die Wandbilder nicht als Kunstwerke oder irgendeine Dekoration wie heute gemalt haben. Sie sind ein ritueller Versuch, auf die Tiere Einfluss auszuüben. Um ein riesig großes mächtiges Ungeheuer zu ver-

¹ G. Gebauer: Gewalt und Ordnung. Bemerkungen über die Feste des Sports, siehe S. 278 ff, In: D. Kamper/ Wulf, C. (1987): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne.

² Ebd., S. 288.

³ Girard(1983), S. 73.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

folgen, braucht man eine gut organisierte und physisch stark ausgebildete Menschen-
gruppe. Auch bei der primitiven Medizin geht es um religiöse Reinigung.¹ Dafür ist der
Priester, der an der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie steht und über magische
Kräfte als Machtquelle verfügt, zuständig. Damit hat er das Heilige und den Körper als
gesellschaftliche Grundlage im Griff. Körperbildung ist insofern ein wichtiges Mittel,
Gruppenbewusstsein und –solidarität zu entwickeln und zu verstärken, als es oberstes
Gesetz ist. Die Gruppenmitgliedschaft ist in Gruppenbräuchen und –traditionen (in Gi-
rards Wort „Gründungsereignis“) verankert, und sie werden immer in derselben Form
und in demselben Inhalt wiederholt. Keinem Jungen ist erlaubt, von den streng festge-
legten Wegen abzuweichen. Verschiedene Riten bieten in primitiven Gesellschaften eine
Chance organisierter Bildung. Insbesondere Übergangsriten sind ein unvergleichbares
Instrument religiöser und sozialer Bewahrung. Nach einer allgemein verbreiteten Auf-
fassung führen die Primitiven die Übergangsriten auf, um den Anfängern ihren Er-
wachsenenstatus und ihre Verantwortungen und die Verpflichtung gegenüber ihrem Gott
und Stamm bewusst zu machen.² Aber Girards Meinung nach zielen die Übergangsriten
darauf ab, jede potenzielle durch irgendeinen Verlust von Unterschieden – die Primitiven
denken, jede Veränderung ruft eine Krise hervor - hervorgerufene Krise am Modell der
ursprünglichen Krise zu strukturieren. Die Übergangsriten geben den neu Aufgenom-
menen einen Vorgeschmack davon, was sie erwartet, wenn sie die Verbote übertreten,
die Riten vernachlässigen und sich vom Religiösen abwenden. In den Übergangsriten
kommt häufig eine schwere und unerträgliche physische Prüfung vor. Sie ist dafür da,
dass die Neulinge ihre kulturelle Ordnung als außerordentliche Wohltat annehmen.³ In
der frühesten Form der gesellschaftlichen Organisation ist von entscheidender Bedeutung,
physische Fähigkeit zu entwickeln. Auf Grund der Strenge des Alltagslebens und der
harten natürlichen Bedingungen sind die Primitiven ganz und gar auf ihre körperliche
Tapferkeit und Tüchtigkeit angewiesen. Ihre Lebensführung ist dennoch nicht für sich
selbst da. Sie ist völlig vom Gruppenwillen abhängig. Man kann sagen, der Körper der
Primitiven sei der kosmischen Ordnung, dem Willen von Göttern oder der gemein-

¹ Girard(1992), S. 422.

² Van Dalen(1956), S. 9 - 10.

³ Girard(1992), S. 417 – 420.

II. Eine Spurensuche nach der Gewalt

schaftlichen Sicherheit ausgesetzt. Aber im Mittelpunkt ihres Lebens steht ohne Ausnahme das Überleben von Gruppen, obwohl sie es nicht erkennen. Jede Körperbildung wird in Aktivitäten von Gruppen geleistet und die Schnelligkeit und die Stärke jeweiliger Individuen sind der Gruppensicherheit unterworfen. Das erste wichtigste Gebot von Körperbildung ist nicht anders als das Überleben von Gruppen.

III. Griechische Körperbildung

III. Griechische Körperbildung

Primitive Gesellschaften werden aufgelöst, indem der Bruch zwischen dem Opfer und der Gemeinschaft zu groß wird und das Opfer die Gewalt nicht mehr auf sich zieht. Der Zerfall der primitiven religiösen Ordnung bedeutet den Untergang des kollektiven Körpers – in dem Sinne, dass er völlig dem Gruppenwillen unterworfen ist - und die Entstehung einer neuen Vorstellung des Körpers, nämlich einer individuellen Körpervorstellung. Die griechische Kultur eröffnet ihre Zeit mit dem Auftritt der Helden, die das Schicksal von Völkern auf ihren Schultern tragen und damit für ihr eigenes Volk ein Bildungsideal bieten. Die heroische Stufe des menschlichen Daseins taucht da auf der Bühne der Geschichte auf, wo die mythische kollektive Anschauung ihre Geltung einbüßt und eine große Tat eines Individuums für die gesellschaftliche Sicherheit und Einheit eine maßgebende Rolle spielt. Durch die Grosstaten der Helden wird der primitive Opfermechanismus ersetzt und bei den Heldentaten keimt individuelles Bewusstsein. Helden sind das Denkmal eines neuen Zeitalters und zugleich die Vertreter der neuen Körpervorstellung.

Das Volk der Griechen betritt die Balkanhalbinsel, indem es die Geschichte von jenen Helden teilt, und sich für den Erben der Heroenzeit hält¹. Vor allem erhält die adlige Oberschicht durch ihre Erziehung das heroische Ideal aufrecht und verkörpert die heroische Lebensgestaltung. Aus schierer Notwendigkeit, die die Völkerwanderung herbeigeführt hat, begründen die Stämme, aus denen das griechische Volk besteht, den Stadtstaat ‚Polis‘ mit mehr oder weniger Selbständigkeit. Mit dem Auftritt der Polis

¹ Die ‚Ankunft der Griechen‘ bedeutet die Ankunft eines neuen Bevölkerungselements, das mit den Ansässigen verschmolz, wodurch eine neue Kultur hervorgebracht wurde. Für die Ankunft der Griechen waren Völkerwanderungen, dass im späten 3. Jahrtausend v. Chr. Leute aus dem Norden bagannen, in die griechische Halbinsel einzudringen, verantwortlich. Die Völkerwanderungen spiegeln sich in den Veränderungen der archäologischen Situation um diese Zeit, nämlich in den großen Zerstörungen, wider. Diese Wanderungen wurden durch die dorische Wanderung im 12. Jahrhundert v. Chr. abgeschlossen. Vgl. mit M. Nilsson (1905): *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion* und M. I. Finley (1982): *Die frühe griechische Welt*.

III. Griechische Körperbildung

erfährt das griechische Volk eine ganz andere Lebenswelt. Die Polis schenkt ihm ein politisches Leben als Bürger eines Staates und ein neues Bildungsideal: eine kriegerische politische Arete statt heroischer aristokratischer Arete, Hingabe an die Polis statt einer heroischen Moral der Ehre. Insbesondere unter den Umständen der Polis wohnt der Körperbildung ein politischer Sinn inne: es ist eine der wichtigsten Verpflichtungen als Bürger, sich in gesundem Zustand zu halten, um dem Staat zu dienen.

Von dem Unterschied der Gründungsgeschichte der Polis bedingt verweisen Sparta und Athen auf ganz unterschiedliche Entwicklungsrichtungen. Sparta behält seine patriotische und kriegerische Erziehungstradition hartnäckig bis zu seinem Niedergang bei. Im Gegensatz dazu verliert Athens Erziehung den militärischen Charakter, und die Gymnastik übernimmt die Rolle der militärischen Ausbildung. Während Spartas Erziehung durchaus vom Staat organisiert wird und sich überwiegend auf kriegerische Tüchtigkeit konzentriert, prägt sich das Bildungsideal der aristokratischen Oberschicht, die lange Zeit starke politische und wirtschaftliche Geltung besaß, in Athens Erziehung stark aus. Die Oberschicht bringt das alte heroische Ideal, eine harmonische Formung des Körpers und der Seele, durch ‚Gymnastik‘ und ‚Musik‘ zum Ausdruck. Der Athlet, der in einem pan-hellenischen Spiel im Namen der Polis gewinnt, ist die Symbolfigur der alten Erziehung Athens.

Mit politischen Veränderungen, durch die der Kleinbürger im Machtkampf gegen die Adelschicht durch eine Reihe Reformen die Oberhand gewinnt und sich die Demokratie in Athen durch den Sieg im Perserkrieg (500 – 449 v. Chr.) vollzieht, verliert Athens Erziehung allmählich eine enge Bindung an ihren adligen Ursprung. Die athenische Erziehung richtet sich jetzt auf das Leben des einfachen Volks aus. Anstatt Prestige durch den Dienst zum Staat sucht die Jugend dadurch, dass sie in der Volksversammlung andere überzeugt und sich vor dem Gericht verteidigt, ihre individuellen Wünsche nach Macht und Reichtum zu erfüllen. Die geistige Ausbildung der Jugend wird viel wichtiger als ihre körperliche Erziehung. Sie wird nun den hoch entlohnten Spezialwettkämpfern überlassen. Damit ist die Körperbildung zu einem Handwerk geworden.

Nachdem das mythische religiöse Weltbild fortschreitend rationalisiert worden ist, wird das Problem des Menschen von den Griechen erst theoretisch erfasst. Jetzt tritt der Mediziner als ein wichtiger Pfleger der Körperbildung auf. „Die neue Zeit kündigt sich darin an, dass jetzt neben dem Gymnasten regelmäßig der Arzt erscheint, wenn von

III. Griechische Körperbildung

körperlicher Erziehung die Rede ist, wie analog auf geistigem Gebiete der Philosoph beherrschend neben den Musiker und Dichter tritt.“¹ In dieser Zeit wird der Leibeserziehung eine moralische Bedeutung zugeschrieben: die Gesundheit der Seele ist abhängig von dem Zustand des Körpers und der moralische Standard der Jugend kann durch Leibesübungen entwickelt werden.

Marrou begreift die ganze Geschichte der griechischen Erziehung als einen Übergang von einer Kultur adliger Krieger zu einer Kultur von Schreibern.² Demgegenüber will ich aber ihre Geschichte besonders in Hinsicht auf die Körperbildung mit vier unterschiedlichen Symbolfiguren nach verschiedenen Entwicklungsphasen erfassen: nämlich Homers Helden, Krieger von Sparta, Athleten und Mediziner. In der Entwicklungskurve dieser Symbolfiguren zeichnet sich ein typischer Zug der Zivilisierung der Körperbildung ab.

1. Homers Helden

1-1. Götter und Helden

In der gesamten Antike war der Mythos eine allgemeine Voraussetzung des griechischen Daseins und eine ideale Grundlage der ganzen Nation. Der Mythos beherrscht das griechische Leben als eine gewaltige Macht. Das ganze griechische Menschengeschlecht hält sich für den Erben und Rechtsnachfolger der Heroenzeit. Auf der einen Seite sieht man im Mythos die Grundstruktur der griechischen Weltanschauung. Der Anthropomorphismus, die Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Götter, ist eines der wichtigsten Merkmale der griechischen Religiosität. Die Götter sind von den Menschen, abgesehen von der Unsterblichkeit der Götter, kaum unterschieden an Gestalt oder an Größe. Sie sind auf Nahrung angewiesen und verbringen gelegentlich schlaflose Nächte. Darum wird gesagt, dass es (besonders bei Homer) drei Arten von Menschen gibt: das

¹ W. Jäger (1956): *Paideia II. Die Formung des griechischen Menschen*, S. 12.

² Marrou (1977): *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, S. 19 - 20.

III. Griechische Körperbildung

Volk, die adligen Herren und die Götter. Ein zweites Merkmal ist ein tiefes Bewusstsein vom Unbestand aller irdischen Dinge. Der Grieche sieht sich der Willkür der Götter ausgesetzt. Es gibt keinen Ausweg aus dieser Lage als den, das Schicksal als Spielball der Götter anzunehmen.¹

Auf der anderen Seite zeichnet sich der Mythos als der Übergang von dem religiösen Ritual zur mythischen Fixierung aus.² Wir haben schon gesehen, dass die Gottheit durch den Opfermechanismus, also durch die Verkennung der Gewalt, erzeugt wird und der Glaube an die Gottheit zu den Lebensbedürfnissen des primitiven Menschen gehört. Die mythische Festlegung erfolgt da, wo an die Stelle der überall verbreiteten gegenseitigen Gewalt die ungeheuerliche Übertretung eines einzigen Individuums gesetzt wird. Beim Mythos geht es stets nur darum, einerseits die Verantwortung für das Unheil einem einzigen Individuum zuzuschieben und andererseits es zum Gründungsvater der Kultur zu machen. So tötet z. B. Ödipus, ohne es zu ahnen, im Streit seinen Vater, befreit Theben von der Sphinx, indem er ihr Rätsel löst, und erhält als Lohn den Thron und die Hand der Königin, seiner Mutter. Die Entdifferenzierung der gesellschaftlichen Ordnung, die in den primitiven Gesellschaften durch die gegenseitige Gewalt verursacht wurde, wird z. B. bei *König Ödipus* durch Vätermord, Inzest und Pest zum Ausdruck gebracht. Dann verschafft die einmütige Gewalt gegen Ödipus der Gesellschaft Ordnung und Frieden. In Elias' Interpretation nimmt der Ödipus-Mythos auf Gesellschaften Bezug, in denen die physische Kraft und Stärke eines Menschen in allen menschlichen Beziehungen eine entscheidende Rolle spielt, indem er kritisiert, dass Freud Vater-Sohn-Konflikte einseitig von der Seite des Sohnes betrachtet. Man müsse die Beziehung zwischen Vater und Sohn nicht nur aus der Sicht des Sohnes, sondern aus der Sicht des Vaters betrachten, der unvermeidlich älter und physisch schwächer und unter Furcht und Neid vor dem Sohn leiden werde.³ Wenn man so wie Elias die Ödipus-Sage versteht, hat er zum Teil Recht,

¹ W. Ekschmitt: Einführung, In: Mircea Eliade (1992): Schamanen, Götter und Mysterien, S. 7 – 11.

² Siehe Girard (1992), Kapitel III „Ödipus und das versöhnende Opfer“.

³ N. Elias: Die Genese des Sports als soziologisches Problem, In: SiZ, Anmerkung 22, S. 44 – 46. Daher kommt es in der griechischen Sage als der Ausdruck der Sicht des Vaters zu dem häufigen Thema, ein unheilbringendes Kind auszusetzen. Aber bei diesem Aussetzen des Kindes handelt

III. Griechische Körperbildung

weil die mythische Fixierung immer nur auf einem überlegenen Individuum, das nur seine Körperkraft und sein Mut an die Spitze bringen, basiert. Aber wenn man im Mythos die religiöse Spur der primitiven Gesellschaft, die des Opfermechanismus, und seinen Übergang zur heroischen Zeit nicht herausfindet und das Aufkommen eines neuen Zeitalters nicht versteht, in dem das Selbstgefühl des Herren keimt, bleibt der Ödipus-Mythos für sein vollständiges Verständnis immer noch unzureichend.

Nach der Einwanderung von Indogermanen nach Hellas um 1900 v. Chr. entstand allmählich eine Mischkultur aus traditionell ägäischen und aus indogermanischen Elementen. Es fällt nicht schwer sich vorzustellen, dass es während der Einwanderungszeit große Kämpfe gab zwischen den einheimischen Göttern und den Göttern der einwandernden Völker und zwischen den Göttern und den Helden, die für das Schicksal eines ganzen Volkes eine große Rolle spielen und allmählich dadurch ein Selbstbewusstsein erhalten. In dieser Zeit üben mächtige Herren den Gottesdienst auf ihrem Hofe. Der Gottesdienst hat wohl immer Gesang und Tanz, also rituelle Lieder gebraucht und dafür wurden Dichter, die keinen festen Wohnsitz haben, von den Mächtigen gern in Dienst genommen. Lange vor Homer gab es Dichter. Sie erzählten von den trojanischen Abenteuern und anderen Götter- und Heldensagen. Das taten sie auf die Weise, dass sie ihre Inhalte in einem gut zu behaltenden und zu wiederholenden Rhythmus vortrugen. Mit dieser Methode konnten sie das schon Feststehende bequem wiederholen, sie konnten bestimmte, immer wiederkehrende Situationen in derselben Weise ausdrücken, und sie konnten neue Stücke hinzufügen. So entstand über Jahrhunderte aus vielen Einzelstücken der Text, der dann später schriftlich fixiert wurde.¹

In Homers Epen treten die Götter mit unterschiedlichen Zügen in Erscheinung. Die Götter der *Ilias* können bei aller Zuwendung zu ihren Schützlingen große Willkür zeigen. In der Welt der *Ilias* geschieht nichts Großes ohne die Hilfe einer göttlichen Macht. Der iliassche Mensch nimmt passiv aus der Hand der Götter sein Schicksal entgegen. Ein Held kann niemals sicher sein, ob er es bei seinem Gegner mit einem Menschen oder mit einem getarnten Gott zu tun hat. In der *Odyssee* steht dagegen die Frage nach der

es sich, Eliade zufolge, zweifellos um eine Initiationsprüfung. Aus der Prüfung geht das Kind meistens siegreich hervor. M. Eliade (1992), S. 34 u. S. 56.

¹ Vgl. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1959): *Der Glaube der Hellenen*, S. 39 ff.

III. Griechische Körperbildung

Rechtmäßigkeit des Verhaltens von Göttern und Menschen stärker im Vordergrund. Nicht die Götter, sondern die Menschen selbst verursachen durch ihre Rechtsbrüche ihr Unglück.¹ Bei Homer ist die religiöse Struktur der Heroen, die nichts anderes als die Spur des Opfermechanismus ist, insofern charakteristisch, als die Menschlichkeit der Götter Aufmerksamkeit erregt. Erstens weichen Geburt und Kindheit der Heroen von der Norm ab. Sie stammen von Göttern ab, oder ihre Geburt ist irregulär. Teils werden sie kurze Zeit nach ihrer Geburt ausgesetzt und von Tieren gesäugt. In ihrer Jugend bereisen sie ferne Länder, zeichnen sich durch zahllose Abenteuer aus (vor allem sportliche und kriegerische Großtaten) und schließen eine Götterehe. Zweitens ist der Tod der Heroen auffällig. Die große Mehrheit erleidet einen gewaltsamen Tod, sei es im Krieg, im Zweikampf oder durch Verrat. Sehr oft ist ihr Tod außerordentlich dramatisch: ihre Leichen werden in Stücke gerissen, von Hunden zerfleischt, oder von Pferden zerrissen; oder sie werden von Zeus verschlungen, durch einen Blitz zerschmettert oder von einer Schlange gebissen. Drittens ist ihr Wesen ungewöhnlich und ambivalent. Sie sind unverletzbar und werden doch besiegt; sie zeichnen sich durch Kraft und Schönheit aus, aber auch durch monströse Züge; sie sind entweder von riesenhaftem Wuchs oder klein, sind tiergestaltig oder verwandeln sich in Tiere.²

1-2. Agonale Arete

Homers Gesänge erweisen sich als ein Zeuge in der Übergangsphase von der totalitären religiösen zur heroischen Weltanschauung. Sie umfassen historisch etwa die Übergangszeit vom Ende der nach Mykene benannten Periode bis zur Herausbildung der klassischen griechischen (ca. 1100 – 800 v. Chr.) und spiegeln sich politisch im Übergang vom Königtum zur Adelherrschaft.³ In seinen Gedichten übermittelt Homer das

¹ W. Jaeger (1959a), S. 82 ff.

² M. Eliade (1992), S. 56 – 61.

³ Die beiden Epen werden im 8. Jahrhundert v. Chr. nach der Übernahme und Anpassung der aus Phönizien stammenden Buchstabenschrift schriftlich festgelegt. In: Der Brockhaus im Text und Bild Edition 2002; W. Jaeger (1959a), S. 142.

III. Griechische Körperbildung

bewegte Bild vom Leben des frühgriechischen Adels, indem er das Schicksal der kämpfenden und leidenden Heroen als ein Drama von Göttern und Menschen schildert. Die *Ilias* gibt vorwiegend zur Schilderung heldenhafter Kämpfe Anlass, während die *Odyssee* das Leben der adligen Herren auf ihren Höfen und Landsitzen im Frieden darstellt. Für den Adel der *Ilias*, der größtenteils ein ideales Phantasiebild mit Hilfe überlieferter Züge des alten Heldengesangs¹ ist, sind Kampf und Sieg seine höchste Auszeichnung und sein eigentlicher Lebensinhalt. Im Gegensatz dazu zeigt sich das Bild des Adels in der *Odyssee* als realistische Schilderung für die Adelskultur. Es ist kein Zweifel, dass Odysseus das jüngere Ideal der griechischen Adelszeit verkörpert, wie Achill das der älteren. Achill ist das Ideal des Helden, der sein Leben früh hingeben muss, weil er den Ruhm einem langen Leben vorzieht. Odysseus ist der listenreiche Mann, dessen Ruhm sich auf seine Erfindungen, mit denen er sich immer wieder zu helfen weiß, gründet. Immerhin ist der Adel, der Mann von Stand, der Hauptdarsteller der beiden Epen.

Selbst wenn die Heroen Homers primitive religiöse Eigenschaften und Symbole aufweisen und eine pessimistische Haltung, dass ihr Leben durch das Schicksal schon vorherbestimmt, einnehmen, findet man im Bild der Heroen deutliche Züge, in denen sich ein neues Zeitalter ankündigt. Das Bewusstsein der vorherbestimmten Grenze des Lebens führt eher zu einer Neubewertung der menschlichen Situation, als diese tragische Sicht ihre schöpferischen Kräfte hemmt. Die Heroen suchen jetzt die „Vollkommenheit“ und dann die „Sakralität der menschlichen Befindlichkeit“ zu verwirklichen.² Statt den Göttern das Jenseits des Lebens zu überlassen, entdecken sie „Lebensfreude“ und die Schönheit des menschlichen Körpers und bringen sie in Spielen, Tänzern, Gesängen, Wettkämpfen, Kriegsfeldern usw. zur Vollendung. Hier ist die „Vorzüglichkeit“ (Arete) die höchste Tugend.

Die Arete ist ursprünglich eine objektive Wertbezeichnung und bedeutet eine dem Menschen eigentümliche Kraft, die seine Vollkommenheit ausmacht.³ Die Griechen

¹ W. Jaeger (1959a), S. 43.

² M. Eliade (1992), S. 30 f.

³ Die folgende Erklärung von Arete ist den Analysen von W. Jaeger (1959a) stark verpflichtet. Siehe besonders S. 23 – 37.

III. Griechische Körperbildung

empfinden überragende Leistung und Kraft als die selbstverständliche Voraussetzung jeder herrschenden Stellung und diese Eigenschaften werden in dem Begriff „Arete“ zum Ausdruck gebracht. W. Jäger zufolge werden bei Homer kaum je einmal sittliche und geistige Eigenschaften unter Arete verstanden, sondern Kraft und Gewandtheit des Kriegers oder Wettkämpfers, vor allem heroische Tapferkeit. Dass der Wert des Mannes in erster Linie auf diesen Eigenschaften beruht, ist in dem kriegerischen Zeitalter der Völkerwanderung selbstverständlich. Es hängen also Herrschaft, kriegerisches körperliches Vermögen und Arete untrennbar zusammen. Selbst wenn die kriegerische Bedeutung in der Arete überwiegt, ist der Begriff mit einem Moment der gesellschaftlichen Anerkennung eng verbunden. Das folgt aus dem stark sozialen Charakter aller Wertung des Menschen in dieser Zeit. Als wesentliches Merkmal der Helden erscheint bei Homer das Verpflichtende und das Gefühl der Verpflichtung ist mit der Ehre eng verbunden, denn der Kampfpfeil der Arete ist die Ehre. Die Ehre ist der natürliche Maßstab eines noch nicht verinnerlichten Denkens für die Annäherung des Menschen an das Ziel der Arete, nach dem er strebt. Es ist die allerwichtigste Standesmoral für die Heroenwelt, die Ehre für sich in Anspruch zu nehmen. Dagegen ist die Ehrverweigerung die größte menschliche Tragödie. Die Verletzung in der Ehre ist die stärkste Erschütterung der Grundlage. Von hier werden der Zorn des Achilleus und die Tragödie des Aias in der *Ilias* begreiflich. Achilleus ist in seiner Ehre von Agamemnon durch die Wegnahme seiner Kriegsbeute gekränkt und enthält sich trotz aller Bitten des Kampfes, bis sein Freund Patroklos von Hektor getötet wurde. Er erschlug dann Hektor und fiel durch Paris. Aias verfiel in Wahnsinn und tötete sich vor Troja selbst, als nicht ihm, sondern Odysseus die Waffen des gefallenen Achill zugesprochen wurden, obwohl er mehr verdient hätte sie zu tragen als Odysseus. Bei beiden Beispielen geht es einzig darum, Schande zu meiden. Nur um ihrer Ehre willen gehen sie diese Wege.

Im Zusammenhang mit Arete muss die fundamentale Bedeutung des Agonalen als ein Strukturelement des Helden unterstrichen werden. In der *Ilias* berichtet Glaukos, ein Held griechischer Abstammung, der auf Trojas Seite kämpft, sein Vater habe ihm aufgetragen, „immer der beste zu sein und andere zu übertreffen“. Dies ist überhaupt die Maxime der Helden und der agonale Geist. Ihr ganzes Leben und Trachten ist ein steter Eifer des Messens der Kräfte, die Ermittlung des stärkeren und besseren Mannes. Sogar in den kurzen Pausen des Krieges schildert schon der 23. Gesang der *Ilias* von sportlichen

III. Griechische Körperbildung

Wettkämpfen bei den Leichenspielen zu Ehren des Patroklos. Als Achill den Tod seines Freundes Patroklos an Hektor gerächt hat und seinen Freund mit fürstlichem Prunk bestattet, da veranstaltete er zu Ehren des Toten¹ ein Kampfspielfest, an dem das ganze Heer als Zuschauer, die vornehmen Helden als Kämpfer teilnahmen. Es gab Wagenrennen, Faustkampf, Ringkampf, Wettlauf, Zweikampf mit scharfen Waffen, Weitwurf eines schweren Eisenstücks und zuletzt Taubenschießen mit Pfeil und Bogen. Allen Siegern spendete Achill großartige Preise. Im 8. Gesang der *Odyssee* werden die Gastspiele der Phäaken zu Ehren des Odysseus beschrieben. Odysseus wird auf Grund seines gymnastisch durchgebildeten Körpers in seinem Heimatland als von adliger Abstammung angesehen. Das Wort Agon bezeichnet den Kampf in der Schlacht sowie den sportlichen und musischen Wettstreit.² Durch das Agonale erhält das Ideal des heroischen Lebens seine konkrete Form und seinen reichen Inhalt. Das agonale Wesen setzt das aristokratische Gesellschaftsbild voraus, das eine reiche Fülle von bevorzugten Einzelmenschen darbietet. Der Aristokratie liegen gemeinsames Herrschen im Staat, Kriegstüchtigkeit, Glanz in den Wettkämpfen und edle Muße³ zugrunde. Mit ihnen beginnt dasjenige agonale Wesen, derjenige Wettstreit unter Gleichen, welcher dann in zahllosen Gestaltungen das ganze Tun und Denken der Hellenen durchzieht.⁴ Das heißt, die ganze griechische Kultur ist von derjenigen Kraft belebt, welche man als das Agonale bezeichnet. Solche alten Wettkämpfe sind wohl früh in den Dienst des olympischen Zeus übergegangen.⁵

Mit dem Streben, einen vornehmen Edlen zu bilden, beginnt die griechische Bildung. Der eigentliche Sinn des Heldengesangs sind die Arete als Ausdruck der Tüchtigkeit des adligen Daseins und daraus folgender Ruhm und seine Erhaltung. In der Entwicklung des

¹ „Außer Frage steht, dass bei den Griechen einmal der Glaube entstanden ist, dass der Mensch in seinem vergänglichen Leibe eine Seele besitzt, durch die er lebt und fühlt und denkt, und die nach der Trennung von dem Leibe weiterlebt. --- Dieser hellenische Seelenglaube dringt in die christliche Religion, als philosophisch gebildete Hellenen die Lehre wissenschaftlich ausbauen.“ Wilamowitz-Moellendorff (1959, 1. B.), S. 297.

² J. Burckhardt (1962, 1. B.), S. 295.

³ Ebd., S. 161.

⁴ Ebd.

⁵ W. Jaeger (1959a), S. 273.

III. Griechische Körperbildung

agonalen Wesens durch bevorzugte Individuen sieht man einen der wichtigsten Verdienste der griechischen Bildung. Der gilt als das Hervorheben des Individuums in der Welt, das in Homers Helden seine hervorragende Gestaltung gewinnt: der heroisch handelnde Mensch ist das Höchste. Man sieht hier den Keim der griechischen Aufklärung vom primitiven kollektiven zum individuellen Dasein. Auf diese agonale Arete gründen sich die aristokratischen Lehren und dazu werden viele technische Sachen¹ beigebracht: Umgehen mit Waffen, ritterlicher Sport und Spiel, musikalische Künste und Beredsamkeit; Lebensart, Weltgewandtheit; Weisheit. Entsprechend den Verhältnissen der damaligen Zeit muss die gymnastische Bildung gegenüber der musischen natürlich eine vorwiegende Stellung einnehmen. Mit der Zeit sieht man die geistigeren Elemente auf Kosten des kriegerischen Elements sich entfalten. Aber alle spätere Bildung, auch auf der Stufe der höchsten Intellektualisierung, trägt die Merkmale ihres Ursprungs noch deutlich an sich. Neben den großen festlichen Agonen, z. B. in Olympia, entwickeln die Griechen eine Gymnastik und Agonistik des alltäglichen Lebens. Aus dem Hinweis auf die Gymnastik und Agonistik der Griechen wird die Forderung immer wieder abgeleitet, die Leibesübungen als notwendiges und unentbehrliches Mittel in die Erziehung aufzunehmen. Kunst und Wissenschaft werden auch vom agonalen Geist ergriffen. Wissenschaftliche und künstlerische Spitzenleistungen treten in der Absicht miteinander in Wettbewerb, von den versammelten Griechen als der Beste anerkannt zu werden. Bis in das privateste Leben wirkt diese Wettkampfgeist hinein. „Man mag die griechische Geschichte von außen oder innen betrachten – sie bleibt immer Agon. Das ist Wesen des größten griechischen Ereignisses, ja vielleicht des größten Ereignisses der antiken Welt überhaupt.“²

¹ Marrous (1977) Meinung nach müssen sich zwei Seiten bei jeder Erziehung unterscheiden: eine technische und eine ethische. S. 43.

² L. Englert (1943): Die Gymnastik und Agonistik der Griechen als politische Leibeserziehung, In: Das neue Bild der Antike I, S. 223.

III. Griechische Körperbildung

1-3. Angriffslust und Schamgefühl

Im älteren der beiden Epen sind die großen Könige, ihre Residenzen und ihre Heldentaten aber nur Sage; die Berichte von den mächtigen Burgen und den bronzenen Waffen sind wohl keine unmittelbare Erinnerung an die mykenische Zeit, sondern diese Vorstellungen sind eher aufgrund der vorhandenen Trümmer von alleine entstanden. Sie sind von der Phantasie oder vom Interesse völlig erdichtet. Wenn man sich daran erinnert, dass das Epos dadurch zum Vortrag vor dem Herrenstand bestimmt war, dass Berufssänger von Ort zu Ort zogen und stückweise zum Epos beitrugen, kann man von den Ereignissen im Epos keinen historischen Quellenwert behaupten. Damals war die Halbinsel in kleine Einzelgebiete eingeteilt. Die über sie herrschenden mächtigen Könige, deren jeweiliger Stammbaum eng mit den Göttern verbunden ist, sind bei näherem Hinsehen eher Großbauern oder Gutsbesitzer, die als die Einflussreichsten ihrer Umgebung die Führungsrolle einnahmen und im Krieg das Kommando innehatten. Neben ihnen gab es die Oberhäupter der anderen wohlhabenden Familien, die wir schon als Adel bezeichnen können. Sie berieten den lokalen König in einem Adelsrat, und sie stellten die Richter in Rechtsstreitigkeiten. Das Volk der freien Bauern trat von Fall zu Fall in einer Volksversammlung zusammen, um in den wichtigsten Fragen - vor allem denen von Krieg und Frieden - sein Votum abzugeben.

Doch spiegelt die *Ilias* die Verhältnisse der Zeit wider, in der es entstanden war. Das Epos zeichnet sich als ein Übergangsprozess vom Stamm bis zum Herrscherhaus – in den Worten Elias' ein Wandel im Sozialcharakter der mächtigsten Establishments vom Priesterestablishment bis zum Kriegerestablishment - aus. Das zeigt das absolute Vorwiegen des kriegerischen Zustandes, wie es für die Wanderzeit der griechischen Stämme vorausgesetzt werden darf. Eine Gruppe schiebt die andere weg und setzt sich an deren Stelle, bis ihr durch eine dritte Ähnliches widerfährt. Dafür ist es notwendig, die Strukturwandlung der Gesellschaft und den Wechsel der Elementarfunktion, die in der Gesellschaft von entscheidender Wichtigkeit ist, voranzusetzen. Vor allem kündigt sich in dieser Wandlung das Selbstbewusstsein der Herrenschaft an. Das Selbstbewusstsein als Herren kommt in dieser Zeit als große Kampflust und Ehrliebe zur Erscheinung. In der *Ilias* herrscht überall Rachegefühl. Die Griechen halten sich für berechtigt, Rache an den

III. Griechische Körperbildung

Troern zu nehmen, weil sie die von Paris geraubte Helena nicht auslieferten. Am Anfang der *Ilias* hören wir, dass viele Kämpfer Hunden und Vögeln zum Fraße werden. Der Sieger frohlockt gewöhnlich über den verwundeten oder getöteten Feind oder misshandelt ihn sogar. Die Griechen glauben, dass der Feind durch die Vernichtung seines Körpers völlig vernichtet werden soll. Diese Rohheit kann man aus dem allgemein herrschenden und für sittlich erlaubt geltenden Rachegefühl und gesellschaftlich niedrigen Entwicklungsstand heraus erklären. Von solchen Bräuchen und Sitten erfahren wir, dass die iliassche Gesellschaft von den primitiven Gesellschaften zivilisatorisch gar nicht so weit entfernt ist. Menschenopfer sind auch nicht aufgehoben. Iphigenie, Tochter des Agamemnon, sollte zur Ermöglichung der Abfahrt der griechischen Flotte nach Troja der Artemis geopfert werden, wurde aber von der Göttin nach Tauris entrückt; Achill opfert auf dem Scheiterhaufen zwölf vornehme trojanische Jünglinge; Polyxena, Tochter des Priamos, wird nach dem Fall Trojas von den Griechen auf dem Grab des Achill geopfert. Auch wenn viele primitive Züge noch enthalten sind, stehen die Götter, trotz ihres aktiven Eingreifens in menschliche Angelegenheiten, dem Menschen doch viel näher als in primitiven Gesellschaften. Zugleich sind die Heroen in gewisser Weise säkularisiert. Unter anderem ist die Ehrliebe als ein wichtiges Merkmal des Wandels der Sozial- und Persönlichkeitsstruktur hervorzuheben. Jetzt beruht die ganze gesellschaftliche Ordnung auf den Großtaten der Helden und ihrer Ehrliebe. W. Jäger fasst die Ehrliebe der Altgriechen folgend zusammen: „Denn kurze Zeit in höchster Freude zu leben wird einer, der von solcher Selbstliebe erfüllt ist, einem langen Dasein in träger Ruhe vorziehen. Er wird lieber ein einziges Jahr für ein hohes Ziel leben als ein langes Leben führen für nichts. Er wird lieber eine einzige herrliche und große Tat vollbringen als viele geringfügige“.¹ Deshalb kann man sagen, die heroische Arete vollende sich in gewissem Sinne erst im physischen Tode des Helden. Eine offene Einstellung gegenüber dem Tod ist für eine Gesellschaft mit einem hohen Gewaltniveau charakteristisch. Im Gegensatz zu der Ehrliebe als äußerer Anerkennung tritt aber ein unserem persönlichen inneren Gewissen vergleichbarer Begriff im altgriechischen Denken noch nicht in Erscheinung. An die Stelle des Gewissens treten gesellschaftlicher Lob und Tadel, wobei es sich darum handelt, ob man die allgemein erlaubte Sitte verfolgen kann.

¹ W. Jaeger (1959a), S. 36.

III. Griechische Körperbildung

Wenn ein moderner Leser Homer liest, bekommt er sofort einen sehr ambivalenten Eindruck: einerseits stößt man überall auf mit der modernen Anschauung unverträgliche Bräuche wie z. B. Menschenopfer, Umgang mit Leiche oder Tod (oder Töten), ein allen Personen Homers innewohnendes Rachegefühl, andererseits treffen wir auf hohe Herren in der höfischen Sitte und im edlen Betragen. Sogar die Helden der *Ilias*, wenn sie nur im Frieden leben, sind die hohen Herren und man kann sich nicht vorstellen, dass sie zu dem Schlachtfeld gehören. Dies ergibt sich daraus, dass der Gesang zum Vortrag vor dem edlen Stand bestimmt ist und dass er von seiner Phantasie und seinem Interesse erdichtet wird. An Stelle der grandiosen Leidenschaft, der großartigen Gestalten und tragischen Schicksale der *Ilias* finden wir in dem jüngeren Gedicht andersartige Figuren. Die *Odysee* schildert das Dasein der Helden in der Nachkriegszeit, ihre Abenteuerfahrten und ihr Heimatleben mit Haus und Hof, Familie und Umwelt. Der höchste Maßstab für den Wert der männlichen Persönlichkeit bleibt auch in der *Odysee* das ererbte Ideal der kriegerischen Tüchtigkeit. Daneben spürt man aber die jetzt hoch gebildete langjährige Adelskultur. Die Hochschätzung geistiger und gesellschaftlicher Tugenden tritt immer mehr in den Vordergrund. Anders als in der *Ilias* handeln in der *Odysee* auch Vertreter sozial niederer Schichten (Hirten, Diener, Bettler). Im Verkehr der Adligen mit den Nichtadligen herrscht eine humane Gesinnung. Besonders muss man hier der Art und Weise gedenken, in welcher die Adligen mit ihren Sklaven und Sklavinnen Umgang pflegen. Nirgends ist eine Scheidewand zu erkennen, durch die sich der Stand der Edlen von dem Stand der Gemeinen abgeschlossen hätte. Es lässt sich überall ein ungezwungenes, natürliches und menschliches Betragen wahrnehmen. Duerr berichtet über Schamgefühl beim Baden in der odysseeschen Zeit.¹ Obwohl er das Schamgefühl dieser Zeit mit der Absicht zum Ausdruck bringt, zu zeigen, dass Schamgefühl überall anwesend ist, und als Einwand gegen Elias' These eine Gegenthese vorzubringen, kann man daraus andererseits eher eine zivilisierte Lebensform und ein feines Benehmen erschließen. Vor allem geben die großen Frauengestalten, die Frau von Odysseus, Penelope, die Tochter und Gemahlin des Phäakenfürsten Alkinoos, Nausikaa und Arete, dem Epos ein unverwechselbares Gepräge. Dieser Eindruck führt zu der Auffassung, die gesell-

¹ H.-P. Duerr (1988): Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Nacktheit und Scham (1. Band), S. 13 f.

III. Griechische Körperbildung

schaftliche Stellung der Frau sei später niemals wieder unter den Griechen eine ähnlich hohe gewesen wie in der Periode des ausgehenden homerischen Rittertums.¹

Wie könnte man die Entwicklung von der *Ilias* bis zur *Odyssee*, vom zum Schlachtfeld gehörenden tapferen Helden bis zum hoch gebildeten Herrn mit der feinen Sitte und Lebensart nachvollziehbar machen? Elias zufolge ist die Monopolisierung der physischen Gewalt die Voraussetzung für gesellschaftliche Pazifizierung, Verhaltensänderung, in der Scham- und Peinlichkeitsgefühl mehr und mehr vorrücken, Gleichheit in Ehebeziehung und Entwicklung verfeinerter Sitten. Insbesondere ein Prüfstein für die Zivilisierung der Gesellschaft ist es, wie sozial Schwächere und physisch schwache Frauen im gesellschaftlichen Verkehr behandelt werden. Ihm zufolge kann diese ganze Entwicklung nicht ohne staatliche Einrichtungen und Gesetze in organisierter Form eintreten, die die Sicherheit einer Person und ihres Besitzes gewährleisten können. Aber die historische Entwicklung der homerischen Zeit zeigt sich in einer ganz anderen Richtung. Nach dem Zusammenbruch der mykenischen Kultur, in der es einzelnen lokalen Herrschern und ihrer Familie gelang, größere zusammenhängende Territorien in ihre Gewalt zu bekommen und dauerhaft zu kontrollieren und eine zentrale Palastwirtschaft mit Abgaben zu führen², sollen die Jahrhunderte (1100 – 800 v. Chr.), die man als die Inkubationszeit der griechischen Kultur bezeichnet, dunkel gewesen sein. Man spricht von einem „homerischen Mittelalter“. Marrou's Auffassung nach hat die homerische Gesellschaft eine politische und soziale Struktur, die formale Analogien mit der des abendländischen Mittelalters aufweist. Er beschreibt Homers gesellschaftliches Bild wie folgend: „An der Spitze der König, umgeben von einer Aristokratie von Krieger, einem regelrechten Hof, der einesteils den Rat der großen Vasallen umfasst, das Organ der Rechtsprechung, andernteils die Schar der Getreuen, junge Krieger, die die adlige Klasse ausmachen. ... Sie leben am Hof, werden an der Tafel des Herrschers gepflegt auf Grund von Abgaben oder Zins, den er erhebt.“³ Aber die Beschreibung des homerischen Mittelalters scheint mit dem realen Bild der dunklen Jahrhunderte wenig zu tun zu haben. Diese Beschreibung lässt eher an die soziale Struktur Mykenes erinnern, der beide Seiten vorbehalten sind,

¹ W. Jaeger (1959a), S. 47.

² Vgl. Marrou (1977), S. 27 f.

³ Marrou (1977), S. 36.

III. Griechische Körperbildung

nämlich freie Verfügung über militärische Machtmittel und Erhebung der Steuerabgaben. Die *Ilias* erhält mehr die Erinnerung an die mykenische Zeit und ihr Sozialbild aufrecht, im Gegensatz dazu spiegelt sich in der *Odyssee* aber ein schwaches Wanderkönigtum oder eine Adelherrschaft nach dem Zusammenbruch des Königtums wider. Der größte Teil des homerischen Volkes lebte in Dörfern und seine Herren, die bei Homer meistens als Könige bezeichnet wurden, waren Großbauern oder Gutsbesitzer mit Herrenhaus mit der schlichten ländlichen Einfachheit, die nur klein eingeteilte Gebiete beherrschten.¹ Sie waren wohl nicht in der Lage, ein mächtiges Gewaltmonopol auszuüben, das die Erhebung der Steuerabgaben ermöglichte. Die Schilderung der königlichen Pracht am Hof des Menelaos oder im Palast des reichen Phäakenfürsten rührt offenbar von alten Erinnerungen an den Prunk großer Herrscher und mächtiger Reiche der mykenischen Vorzeit her. Das Leben des Adels war wie eine Weiterführung des heroischen; Waffen, Leibesübungen und Gelage füllten das Dasein der Aristokraten aus.

Wie kann man aber die tiefe innere Gesittung und die höfischen Sitten in einer kriegerisch-gewalttätigen Gesellschaft erklären? Worin liegt die humane Haltung gegenüber unteren Schichten oder die hohe soziale Position der Frauen in einer rauen männlichen Gesellschaft begründet? Man kann aus ihrer höfischen Sitte und ihrem edlen Betragen Schlüsse auf eine langjährige Adelskultur und ihren Bildungsstand ziehen. Man hält Sesshaftigkeit, Grundbesitz und Tradition für die Voraussetzungen der Adelskultur. Aber W. Jaeger zufolge muss dazu die Zucht als Formung der menschlichen Persönlichkeit durch dauernde Ratschläge und geistige Leistung hinzutreten.² Man kann sich leicht vorstellen, dass diese Schicht Ansprüche an ihre Sitte und Haltung stellt, die ohne zielbewusste Kultivierung nicht erfüllbar sind. Es muss die langjährige und gesellschaftliche Prägung des jungen Menschen nach dem strengen Gebot der adligen Lebensart gegeben haben. Neben der Staatsorganisation mit Rechtsprechungs- und Exekutionsinstanzen, mit denen Elias den Wandel der Persönlichkeitsstruktur begründet, scheint noch ein Faktor hinzugefügt zu werden müssen, nämlich der des erzieherischen Einflusses.

¹ Siehe auch „Wanderkönigtümer und ihre Schwäche und die Anzeichen dieser Schwäche bei Homer“, In: J. Burckhardt (1962, 1.B.): Griechische Kulturgeschichte, S. 85 – 86.

² W. Jaeger (1959a), S. 45.

III. Griechische Körperbildung

2. Krieger von Sparta

2-1. Polis¹

Der äußere Gewaltzustand der Völkerwanderung, insbesondere der dorischen Wanderung, die der letzte der aus dem Norden der Balkanhalbinsel in Griechenland eingedrungenen Völkerschübe war, trieb zu der Gründung der Polis. Jede Gruppe, die in diesem chaotischen Zustand den Lebensdrang hatte, nahm größere Macht zur Verteidigung wie zum Angriff in Anspruch. Dies erfolgte in der Form einer festen politischen Organisation. Diese Form war das Zusammensiedeln bisheriger Dorfgemeinden in einer festen Stadt. Der Schritt zur Bildung der Polis führt eine entscheidende Änderung des griechischen Daseins herbei: damit wurde aus der ländlichen eine vorwiegend städtische Lebensweise; bisher waren die Griechen „Landwirte“ gewesen, nun, als sie zusammen wohnten, wurden sie „Politiker.“ Die Polis ist ein unabhängiger Kleinstaat, in dem seine innere Notwendigkeit befriedigt wird. Eine Polis bilden heißt, dass ein Volk vollkommene Autorität und Genügen des Lebens hat. In der griechischen Geschichte sind aber alle Versuche, einen größeren Staat oder einen Bundesstaat zu bilden, immer gescheitert, weil die Griechen denken, dass ihre autonome Lebensgestaltung in der eigenen Polis durch ihn zu stark eingedrückt würde. Das Lebensmaß, welches eine Polis in sich enthalten muss, wird bezeichnet mit dem Wort „Genügen“. Eine Feldmark, welche die nötigsten Lebensmittel schaffte, ein Handelsverkehr und eine Gewerblichkeit, welche für die übrigen Bedürfnisse in mäßiger Weise sorgte, eine Hoplitenschar² mindestens so stark wie die der nächsten, meist feindlichen Polis, dies waren die Bedingungen jenes „Genügens.“

¹ Ich übernehme hier zum großen Teil die Ergebnisse des zweiten Abschnittes der Arbeit von J. Burckhardt(1962, 1. Band).

² Vor allem ist die Wehrfähigkeit der Polis für ihr Überleben von entscheidender Bedeutung. Eine Zahl von 10000 Wehrfähigen oder Vollbürgern gilt als das wünschenswerteste Mittelmaß für eine Stadt. Ebd., S. 65, Anmerkung 22.

III. Griechische Körperbildung

Am Anfang ist die Polis entstanden, damit Leben möglich ist. Aber sie existiert weiter, so dass ohne sie der ganze griechische Geist und seine Kultur gar nicht denkbar wären. Die Polis schenkt dem Einzelnen nicht nur die Sicherheit, sondern gibt ihm sein ganzes Dasein. Daher wird von dem Individuum die Hingebung der ganzen Existenz verlangt. Die Polis setzt sich mit gewaltiger Macht gegenüber den Individuen durch und drückt ihnen ihren Stempel auf. Der Wert des Menschen und seines Tuns werden ausschließlich an ihrem Wohl und Wehe gemessen. Die Polis ist eine Gemeinschaft freier Bürger, und ihre Stärke ist auf die Qualität des einzelnen Bürgers angewiesen. Verstümmeltes, missgestaltet Geborenes soll man nicht aufziehen. Durch Kindertötung sorgt die Polis also für die Qualität und beschränkt die Quantität der Bürger. Gegenüber der Polis und ihren Interessen fehlt jede Garantie von Leben und Besitz. Mit ihrer Habe hat sie den Einzelnen völlig in der Gewalt. Nach außen ist die Polis trotz aller Bündnisse in der Regel isoliert und oft in Lebenskonkurrenz mit den nächsten Nachbarn, im Krieg herrscht ein schreckliches Kriegsrecht. Im Innern wird sie dem Einzelnen höchst furchtbar, sobald er nicht völlig in ihr aufgeht. Ihre Zwangsmittel sind Tod und Exil. Mit dem Kriegsdienst gehört er der Polis leiblich lebenslang. Jede Großtat gehört im Grunde gar nicht dem Einzelnen, sondern der Stadt. Die Polis ist alles für ihre Bürger, sie macht aus ihnen das, was sie sind.

2-2. Spartas Polisethik und kriegerische Erziehung

Unter anderem nimmt Sparta wegen seines Staates als erzieherischer Macht für die Geschichte der Erziehung eine ganz besondere Stellung ein. Es wird allgemein angenommen, dass sich die Eigenart des Dorervolkes, welches bei der großen Wanderung, etwa im 11. Jahrhundert in Griechenland eindrang, in Sparta am reinsten erhalten habe, weil Lykurgs Gesetzgebung auf der gewaltig festen dorischen Organisation beruht.¹ Die an-

¹ In Hinsicht auf die historische Tatsache berichtet J. Burckhardt etwas Interessantes: „Die Dorer scheinen zuerst die vorgefundenen und besiegten Achäer und andere Völkerreste schonend behandelt zu haben. In der Folge, von den Besiegten vielleicht bedroht, geraten sie in eine gefährliche Lage. Sie nehmen im 9. Jahrhundert die mächtige Bewegung vor, die ihnen eine gewaltig

III. Griechische Körperbildung

tiken Berichte geben von Sparta das Bild eines dauernden Kriegslagers. Sein Pathos ist die Knechtung der Unterworfenen und Ausdehnung der Herrschaft. Die Spartiaten bilden die dünne Herrschicht der lakonischen Bevölkerung, unter ihnen steht eine arbeitende, freie bäuerliche Volksklasse, die Periöken, und das leibeigene Helotentum, die fast rechtlose Masse der Unterworfenen. Es war keine geringe Aufgabe, diese Masse in gleichmäßiger Abhängigkeit zu erhalten, aber sie wurde gelöst.¹ Die große Zahl der Landwirtschaft treibenden Heloten entband die Spartiaten von der Sorge um den Lebensunterhalt und ermöglichte ihnen ein rein auf das Militärische ausgerichtetes Gemeinschaftsleben, andererseits wurden sie durch die beständige Furcht vor einem Aufstand der Heloten hierzu gezwungen. Ihre ganze Lebensweise wurde durch das Niederhalten der Unterworfenen bestimmt. Eine bestimmte Quote der Spartiaten war wohl immer in der Hauptstadt anwesend. Sogar der Genuss des Weins war, selbst an den Dionysien ohne Ausnahme, auf das „Sorglichste“ beschränkt², weil die Sicherheit des Staats von beständiger Nüchternheit abhing. Das berühmte Zusammenspeisen hatte keinen anderen Zweck, als die Unterworfenen zu unterdrücken.

Was wir vom älteren Sparta und zugleich der Herkunft seiner Erziehung wissen, ist bloß der Name Lykurg, auf den Spartas Verfassung und staatliche Einrichtungen zurückgeführt werden. Daraus kann man den Willen ihres Gesetzgebers feststellen und die Spuren der bewussten Bestrebungen, aus der Erziehung einen starken Staat herauszubilden, deutlich wahrnehmen. Was Lykurg hinterließ, sind keine schriftlichen Bestimmungen oder Gesetze, sondern Orakelsprüche, die von Delphi empfangenen heiligen Weisungen.³ Nach denen entsteht ein lebendiger Staat, dessen höchster Sinn ein systematischer Aufbau des Lebens aller Individuen nach absoluten Normen ist. Seit dem 2.

festen Organisation, den Achäern eine dauernde Knechtschaft bereitete. Diese Bewegung wird personifiziert in Lykurg. Lykurg ist der legendäre Gesetzgeber von Sparta.“ Siehe J. Burckhardt (1. B.), S. 92.

¹ Der stärkste Beweis dafür ist, dass sie Periöken und Heloten in großer Masse in den Krieg nahmen, jene bis auf dreimal so zahlreich, als ihr eigener Auszug war, diese als Waffendiener und Träger des Vorräte, und so kamen wenigstens im Feldzug von Plataä (479 v. Chr.) sieben Heloten auf jeden einzelnen Spartiaten. Siehe J. Burckhardt (1. B.), S. 94.

² J. Burckhardt (1. B.), S. 106.

³ Ebd., S. 96.

III. Griechische Körperbildung

messenischen Krieg (660 – 640 v. Chr.) kam Sparta durch die Notwendigkeit, sich gegen die zahlenmäßig wachsende Schicht der Heloten zu behaupten, zu einer harten Militarisierung. Er dehnt seine kriegerische Erziehung von der Adelschicht auf alle Bürger aus und das Bürgerrecht bleibt immer an die Eigenschaft des Bürgers als Krieger gebunden.¹ Und die Revolution der Kampftechnik hat zugleich eine moralische und soziale Folge. Die Entscheidung im Kampf hängt nicht mehr ab von einer Reihe von Einzelbegegnungen zwischen Kämpfern, sondern vom Zusammenstoß zweier Reihen von Fußsoldaten in gedrängter Ordnung.² Der junge Spartiate wird von nun an zum Soldaten erzogen, der nicht mehr für seine persönliche Ehre, sondern für sein Vaterland kämpft. An die Stelle des persönlichen Ideals des homerischen Ritters tritt das kollektive Ideal der Hingabe an den Staat. Hier gewinnt man einen tiefen Einblick in die geschichtliche Entwicklung des alten Ideals der Arete. Es ist eine Politisierung der heroischen Arete³ und eine moralische Revolution⁴ in der griechischen Kultur. Dies zeigt besonders eindrucksvoll eine der Elegien des Tyrtaios. Der Sänger der messenischen Kriege beginnt mit einer Kritik an der agonalen Arete: „Ich würde einen Mann nicht des bleibenden Gedächtnisses für wert halten und nicht von ihm reden, weder um der Tugend seiner Füße noch um seiner Ringkunst willen, und wenn auch seine Größe und Kraft gewaltig wie die der Kyklopen wäre und er den thrakischen Boreas im Lauf besiegte.“ Und indem er gegen die drei ritterlichen in der Arete zusammengefassten Ideale Schönheit, Reichtum und Adel zu Feld zieht, fährt er fort: „Und wenn er auch schöner als Tironos wäre und reicher als Midas und Kinyras und wenn er königlicher wäre als Pelops, des Tantalos Sohn, und eine schmeichelnder redende Zunge hätte als Adrastos, ich würde ihn nicht darum ehren, und hätte er auch allen Ruhm der Welt“ – und nun spricht Tyrtaios den Grund seiner Ablehnung aus: „wenn er nicht kriegerischen Mut besitzt; denn er wird sich im Kampfe nicht bewähren, wenn er es nicht erträgt, das blutige Morden des Krieges mit anzusehen und nicht im Nahkampf dem Gegner auf den Leib rückt. Das ist Arete.“⁵ Einer

¹ W. Jaeger (1959a), S. 123.

² Marrou (1977), S. 33.

³ W. Jaeger (1959a), S. 132.

⁴ Marrou (1977), S. 34.

⁵ W. Jaeger (1959a), S. 130 - 131

III. Griechische Körperbildung

der größten Beiträge Spartas liegt darin, dass er in der Periode der aufsteigenden Polis­kultur die Polisethik festgelegt hat.

Spartas Erziehung wurde vor allem durch den inneren permanenten Kriegszustand bedingt und von der politischen Notwendigkeit her bestimmt. Das Ziel der Erziehung war, den künftigen Krieger und Aufseher der Unterworfenen an die ihm nötigen Fertigkeiten und Entbehrungen zu gewöhnen. Dafür machten Spartiaten in ihrer Jugend eine gemeinsame staatlich geleitete Erziehung durch, anschließend lebten sie in Tischgemeinschaften zusammen, mit möglicher Aufhebung des individuellen Lebens. Der männliche junge Spartiate blieb bis zum vollendeten siebenten Lebensjahr bei seiner Mutter, dann kam er in eine strenge Gemeinschaftserziehung, die zunächst nur die Abhärtung fördern sollte und allmählich in ein militärisches Training überging. Ab dem zwölften Lebensjahr wurde er einem Erwachsenen zugeteilt, und es wurde dabei erwartet, dass beide eine gleichgeschlechtliche Bindung eingingen, also Knabenliebe¹ betrieben. Nach spartanischer Auffassung erhöhten gleichgeschlechtliche Beziehungen wegen der inneren Bindung, die sie hervorriefen, die Kriegstüchtigkeit. Ab dem Alter von zwanzig Jahren waren die Männer voll kriegstüchtig, die Erziehung hörte auf, und sie nahmen nun an den gemeinsamen Mahlzeiten der Männer teil. Mit dreißig Jahren waren sie dann dazu nicht mehr verpflichtet.

Sparta verzichtet auf athletischen Sport und Künste, die die Entwicklung starker Persönlichkeit begünstigen, wenn die Betreibung dessen, was dem Staat Freiheit und Sicherheit bringt, gestört wird. Trotzdem berichtet die Geschichte der olympischen Spiele von den absoluten spartanischen Erfolgen, zumal seit der erfolgreichen Beendigung der messenischen Kriege. Diese Erfolge wurden sowohl den körperlichen Eigenschaften der Kämpfer als auch den ausgezeichneten Methoden ihrer Trainer verdankt.² Die Musik schien auch im spartanischen Leben eine Macht zu haben wie in dem des homerischen Helden. Sorgsam hielt man die alten Gesänge in Gebrauch und lernte sie

¹ Besonders siehe Marrou (1977), S. 72 ff. Da erläutert Marrou über die Knabenliebe als pädagogische Methode ausführlich.

² Von 720 bis 576 kommen auf 81 bekannte olympische Sieger 46 Spartaner; für das Laufen kommen auf 36 bekannte Kämpfer 21 Spartaner. Marrou (1977), S. 56.

III. Griechische Körperbildung

genau. Viele Nachrichten über Musik und Poesie in Sparta¹ setzen ein anderes Sparta voraus und erwecken das Bild einer schönheitsliebenden Bevölkerung. Übereinstimmend teilen uns die Nachrichten mit, dass Sparta im 7. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts eine große musikalische Anziehungskraft hatte und dass viele Musiker und Dichter nach Sparta kamen, um ein ihrer würdiges Publikum zu finden. Dies alles aber beweist noch keineswegs, dass die Spartiaten eine stärkere musikalische Anlage oder Begeisterung gehabt hätten als andere Griechen, sondern nur einen üblichen Ausdruck des Polislebens mit der Musik. Vielmehr sah Sparta mit Sorgen auf dieses aufregende und zugleich besänftigende Element und durfte sich nicht etwa von seinen Periöken und Heloten im Gesang überflügeln lassen.² Alkman sagt: „Treffliches Kitharspiel geht dem Schwert voran, aber an und für sich schätzen die Spartaner am allerwenigsten von allen Menschen die Poesie und den Ruhm, der von ihr zu gewinnen ist.“³ Die Musik selber konnte in Sparta nicht über die Polisethik hinausgehen. Lesen und Schreiben wurde zwar gelernt, aber in mindestens Maß beschränkt sich das Erlernen der Schriftlichkeit für völlige Gleichheit aller Bürger in Bildung und zum Erhalten der reinen Sitte.⁴ Alle Bildung war eine mündliche und musikalische. Das „Lakonische“ der Sprechweise war schon für seine Knappheit und Prägnanz des Ausdrucks berühmt. Die Sache wurde bereits früh sehr absichtlich gepflegt und als Dressur von Jugend auf betrieben.⁵ Andererseits heißt das, dass die Schriftlichkeit für das Zustandekommen der kriegstüchtigen Gesellschaft gedrängt wurde.

Die Erziehung der Frauen ist der Hauptsache untergeordnet, dass gesunde Kinder zur Welt kommen. Die Mädchen wurden nicht militärisch ausgebildet, jedoch hatten die körperlichen Übungen in Gymnastik und Sport an der Erziehung einen entscheidenden Anteil. Die Spartiaten meinten, dass durch die Leibesübungen gewährleistet werde, gesunde Mutter zu sein. Die Spartanerinnen und Spartaner heirateten sehr viel später, als es

¹ Besonders siehe Marrou (1977), S. 56 ff. Und dazu W. Jaeger (1959a), S. 138.

² J. Burckhardt (1962, 1. B.), S. 110.

³ Ebd.

⁴ In Hinsicht auf den Zusammenhang von Mündlichkeit und Schriftlichkeit mit der Sitte siehe R. Harder (1943): Die Meisterung der Schrift durch die Griechen (In: Das neue Bild der Antike I); Ders. (1943): Bemerkungen zur griechischen Schriftlichkeit (In: Die Antike 19, 1943).

⁵ J. Burckhardt (1962, 1. B.), S. 111.

III. Griechische Körperbildung

sonst in Griechenland üblich war, erst ab dem Alter von zwanzig Jahren, wenn die Körper voll ausgebildet waren. Es soll die Sitte geherrscht haben, dass die jungen Männer, wenn sie im heiratsfähigen Alter waren, den Mädchen beim Sport zugesehen haben und auf diese Weise sozusagen Appetit bekamen. Noch andere Bräuche brachten den Spartanerinnen den Ruf ein, sittenlos zu sein. So war es üblich, dass Ehefrauen, die sich als fruchtbar erwiesen hatten, an andere Männer, deren Frauen keine Kinder bekamen, zum Zwecke der Kinderzeugung ausgeliehen wurden; umgekehrt konnten ältere Ehemänner, die jüngere Frauen hatten, andere Männer dazu einsetzen, ihnen legitime Kinder zu zeugen. Seltsam klingt das freie Auftreten der Frauen im öffentlichen und privaten Leben in Sparta, weil der Staat, dessen männliche Bürger einer besonders strengen Selbstunterdrückung unterlagen, den Frauen besondere Freiheit gelassen hätte. Aber dann ist es klar, dass den Frauen die Aufgabe zufiel, auf dem Land die arbeitenden Heloten zu beaufsichtigen, und hinzu kam, dass den Frauen ein Großteil des Landes gehörte, während die Männer in der Siedlung in militärischen Einheiten konzentriert waren. Die Spartiatinnen konnten als Angehörige dieser Führungsschicht nicht ihrerseits unterdrückt werden und mussten mitherrschen.¹

Die Größe dieses merkwürdigen politisch-sozialen Gebildes ist eine doppelte: einerseits war Sparta ein ganz besonderer Höhepunkt der griechischen Polis als eine ungeheure Macht im Leben des Einzelnen, andererseits machte der Spartiate den Sport und die Musik, die sonst eigene Lebensdarstellung der übrigen Griechen selber sind, vor allem unschädlich und dann nützlich: bloß im Maßstab und zum Zweck der Sicherheit des Staats wurden sie erlaubt und genossen. Um den Preis von Demokratie und Entwicklung der Einzelnen, die nach und nach in ganzes Griechenland einrissen, blieben die Spartiaten in der kollektiven kriegerischen Ethik. Alles, was individuelle Persönlichkeit und privates Leben unterstützt, wurde abgelehnt. Anstelle von Schriftlichkeit haben sie Mündlichkeit hartnäckig beibehalten. Der Spartiate verkörperte im wahrsten Sinn des Wortes ‚einen politischen Körper‘.

¹ „Griechische Städte und Staaten“, In: Der Brockhaus in Text und Bild (Edition 2002).

III. Griechische Körperbildung

2-3. Politische Körperbildung und Entzivilisierung

In Sparta zeigt die Polis als griechische Lebensform eine absonderliche Entwicklungskurve. Diese seltsamen Verhältnisse von Sparta sind längst umstrittene Gegenstände, und viele Wissenschaftler suchten sie zu erklären.¹ In der Poliskultur, in der die Kleinstaaten zum Überleben gegeneinander kämpfen, verstärken sich viele der spartanischen Bräuche und Zustände als Frühformen menschlicher Organisation, in denen der Zusammenhalt des Stammes vor der individuellen Ausdifferenzierung rangiert. Die archaischen Züge entwickeln sich im Rahmen der Polis zur spartanischen Polisethik als Extrem des Polisgeistes. Weiterhin ist das Bild eines dauernden Kriegslagers durch den inneren Zustand bedingt. Unter einer ungeheueren Not führten die Spartiaten auf der Suche nach bebaubarem Land den messenischen Eroberungskrieg bis zur Unterwerfung des Landes zu Ende. Aber die Messenier fanden sich nie damit ab und widerstanden so hartnäckig, dass sich die Spartiaten darauf konzentrieren mussten, militärisch stark zu bleiben und alle anderen Betätigungen aufzugeben. Im Innern wurde den Heloten jedes Jahr offiziell der Krieg erklärt. Unter diesen Umständen können die Spartiaten nicht umhin, solche Frühformen menschlichen Zusammenlebens hartnäckig zu erhalten. Um zahlenmäßig überwiegende Unterworfenen niederzuhalten und auf Widerstand oder ähnliche Ereignisse reagieren zu können, müssen sie beständig im Zustand der Mobilmachung gehalten werden. Dazu muss das Kind sorgfältig zur totalitären Moral, die aus Aufopferung für das Vaterland und unbedingtem Gehorsam besteht, und kriegerischen Fähigkeiten und Fertigkeiten erzogen werden. Hier ist von der Abhängigkeit der Körperbildung von der politischen Situation, von einer politischen Körperbildung die Rede.

Die übergenaue Gesetzgebung von Sparta fasst nahezu alles in Regeln, bis hin zu den innerehelichen Beziehungen. Die Ehe ist mit den merkwürdigsten Maßregeln umgeben, scheinbar im Sinne einer höchst vollkommenen Rassezüchtung. Lykurg hat verordnet, dass das Kinderzeugen eine für die Würdigen gemeinsame Sache sein solle, und hat damit alle leere Eifersucht abgeschnitten.² Dahin gehört auch die körperliche Vorbildung der Mädchen zur möglichen Kraft und Gesundheit. Das peinlich genaue Gesetz interessiert sich für das Kind schon vor seiner Geburt.¹ Alle Lebenssphären sind sinnvoll

¹ Siehe Anmerkung 4 von S. 52 in Marrou (1977).

² J. Burckhardt (1962, 1. B.), S. 103.

III. Griechische Körperbildung

ressiert sich für das Kind schon vor seiner Geburt.¹ Alle Lebenssphären sind sinnvoll nur dann, wenn sie dazu beitragen, den ganzen Staat zu einer Kaste von Kriegeren zu machen. Das Ephorat ist ein besonderes Organ der spartanischen Verfassung. Die fünf Ephoren (wörtlich übersetzt „Aufseher“) wurden jährlich vom Volk gewählt und konnten ihr Amt nur einmal im Leben ausüben. Sie waren während des ersten messenischen Krieges (743 – 724 v. Chr.) entstanden, als Stellvertreter der abwesenden Könige (Sparta hatte Einkönigtum). Die Ephoren hatten einen großen Einflussbereich. Sie übten die Sittenaufsicht aus und konnten in diesem Rahmen Strafen verhängen: sie konnten augenblicklich jeden still legen, verhaften und töten. Sie konnten die Volksversammlung einberufen und leiten und hörten die fremden Gesandten. Im Krieg war alle wesentliche Gewalt auf sie übergegangen: sie ordneten die Auszüge an und beschränkten den kommandierenden König durch mitgegebene Beiräte. Sie wechselten jeden Monat mit den Königen einen feierlichen Eid, in welchem sich beide Seiten verpflichteten, die politische und soziale Ordnung zu erhalten. Auf diese Weise wurde das Königtum von den Ephoren kontrolliert. Von dieser Behörde wird wohl das neue Sparta wesentlich ausgegangen sein mit völliger Gleichheit aller Bürger in Sitte und Bildung, mit möglichster Aufhebung des individuellen Lebens, mit Fülle der Muße, mit Verachtung des Erwerbes, mit ausschließlicher Betreibung dessen, was dem Staat Freiheit bringt.² Man schreibt den Spartiaten die vollkommene Nacktheit des Kämpfers zu. G. Gebauer zufolge ist die Nacktheit das Zeichen der Gleichheit im Wettkampf, indem jede Differenz zwischen den Teilnehmern aufgehoben wird. Eigentlich habe die nackte Wettkampftreibung einen religiösen Ursprung, in dem gezeigt wird, wie im Wettkampf eine soziale Ordnung durchgesetzt wird.³ Für Duerr geht diese Nacktheit jedenfalls auf dorische Stämme zurück. „Sich dorisch benehmen“ war ein bekannter Ausdruck für „sich entblößen“.⁴ Die Gymnopädien (?) waren im 6. Jahrhundert Anlass zu musikalischen Feiern. Später verlor die für Kinder vorgeschriebene Nacktheit ihren rituellen Sinn und wurde zum Anlass eines Wett-

¹ Marrou (1977), S. 61.

² J. Burckhardt (1962, 1. B.), S. 100 ff.

³ G. Gebauer (1987), S. 280, siehe besonders Anmerkung 7.

⁴ H. P. Duerr (1988, 1. B.), S. 15.

III. Griechische Körperbildung

kampfes in der Abhärtung gegen Sonnenbrand unter der schrecklichen Sommersonne.¹ Jede Körperbildung ist also nur dann berechtigt, wenn sie die kriegerischen Tugenden entwickelt.

Der Begriff Zivilisation wird von Elias verwendet, um spezifische Änderungen des sozialen Veraltens und der Persönlichkeitsstruktur, die sich in eine ungeplante aber bestimmte Richtung bewegen, zum Ausdruck zu bringen. Elias' Vorstellung von Zivilisation ist ein anfangsloser, andauernder und unendlicher Prozess, und der Zivilisation unterliegt eine Richtung mit drei Kriterien: Zunahme der Stärke von Selbstkontrollen, Veränderungen des sozialen Verhaltens in der Richtung auf ebenmäßigere, allseitigere und stabilere Selbstkontrollmuster und Erweiterung der Reichweite des Vermögens, sich mit anderen Menschen zu identifizieren, also auch Mitgefühl mit ihnen zu empfinden.² Entzivilisierung bedeutet dann eine Veränderung in entgegengesetzter Richtung: Verminderung der Stärke von Selbstkontrollen, Veränderung des sozialen Verhaltens in der Richtung auf weniger ebenmäßigere, allseitigere und stabilere Selbstkontrollmuster und Verringerung der Reichweite des Mitgefühls. Elias entwickelt nicht eine ausführliche Theorie von Entzivilisationsprozessen, aber er macht darüber isolierte Bemerkungen, die den Blick auf ein Bewusstsein von möglichen Ereignissen einer Zunahme in sozialer Angst und Gewalt geben: wenn sich das Niveau sozialer Angst und Unsicherheit steigert, löst sich die Rüstung zivilisierten Verhaltens sehr schnell auf, und unter solchen Situationen bricht die menschliche Fähigkeit für rationales Handeln zusammen. Indem Elias den allgemeinen Kurs des Zivilisationsprozesses kommentiert, sagt er in einem Interview: „Der Zivilisationsprozess hat zwei Richtungen. Vorwärts und rückwärts. Zivilisationsschübe gehen einher mit Entzivilisationsschüben. Die Frage ist, in welchem Maß

¹ Marrou (1977), S. 70.

² Elias gibt am Ende seines Buches PdZ zur Zusammenfassung seiner Theorie einen „Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation“. Neben 3 Kriterien erwähnt er noch die Verhöflichung der Krieger als einen der entscheidendsten Vorgänge jedes Zivilisationsprozesses, Psychologisierung und Rationalisierung zur Dämpfung der Triebe, das Verrücken der Scham- und Peinlichkeitsgrenze und stärkere Bindung der Oberschicht und zugleich stärkeren Auftrieb von unten. Dazu siehe N. Elias (1992b), S. 384 – 386. Hier legt er die oben genannten 3 Kriterien als eine Auslese von Kriterien für die Richtung von Zivilisationsprozessen vor.

III. Griechische Körperbildung

eine der beiden Richtungen dominant ist.“¹ Der Zusammenhang zwischen Zivilisierungs- und Entzivilisierungsprozess ist also hier deutlich gefasst unter dem Aspekt eines Gleichgewichtes zwischen dominantem und weniger dominantem Prozess.

Sparta verharrt auf der alten Entwicklungsstufe des Überlebenskampfes gegen benachbarte Staaten. Etwa um das Jahr 550 v. Chr., als Demokratie und Individualismus mehr und mehr in die griechische Halbinsel eindringen, wendet sich Sparta von der normalen Entwicklung ab und wird rein militärisch.² Sparta versagt sich die Bequemlichkeiten der Zivilisation, besser gesagt, ist unfähig geworden, zivilisatorische Entwicklung auf sich zu nehmen. All dies ergibt sich aus einer fortschreitenden Verarmung der Kultur. Sparta verzichtet auf die Künste und sogar den athletischen Sport: an den olympischen Spielen nehmen keine spartanische Kämpfer mehr teil.³ Nach der Formulierung von W. Jäger hat die spartanische Erziehung nicht mehr die Auswahl von Helden zum Ziel, sondern will eine ganze Stadt von Helden bilden – Soldaten, die bereit sind, sich dem Vaterland zu opfern.⁴ Aber die spartanischen Helden finden ihr Porträt im Gesicht eines entstellten Helden. Auf Kosten der heroischen Tugend, die wir bei Homers Helden beobachteten, entsteht eine geschlossene Kaste der Krieger. Sparta ist nicht in der Lage, in Bezug auf die internen Gewalttätigkeiten und zugleich den Gewaltgebrauch im Verkehr mit anderen Stadtstaaten ihre Kontrolle stabil zu halten. Die Zentralgewalt wird immer wieder zum Widerstand oder zum Krieg herausgefordert. Vor Angst und Unsicherheit und bei einem hohen Gewaltniveau vertreiben die Spartiaten alles, was ihrer Polis keine Freiheit gewährleistet. Es ist kaum vorstellbar, dass die Spartiaten sozial schwachen oder unteren Schichten gegenüber eine humanistische Gesittung zeigen. Der adlige Lebensstil, bei dem man für Herrengefühl und Selbstbewusstsein Spielraum finden kann, wird abgeschafft. An die Stelle von individueller Vorzüglichkeit tritt jetzt eine totalitäre Moral. Sie haben keine höfischen Sitten und kein vornehmes Betragen. Statt

¹ N. Elias (1988), S. 183.

² Marrou (1977), S. 59. Der Ausgangspunkt ist eine politische und soziale Revolution, bei der die Aristokraten die Umtriebe der unteren Klassen, die der 2. messenische Krieg auf den Plan gerufen hat, unterdrückten und ihren Triumph durch geeignete Maßnahmen befestigten.

³ Nach 576 hören die spartanischen Siege bei den olympischen Spielen ganz plötzlich auf. Siehe ebd., S. 60.

⁴ W. Jaeger (1959a), S. 129.

III. Griechische Körperbildung

zivilisatorischer Trieb- und Lustbewältigung füllen Abhärtung, Felddiebstahl, Wettkämpfe die Zeit der Jugend aus, wobei eine absichtliche Verrohung kaum zu verkennen ist. Zwar wird Selbstkontrolle in einer Atmosphäre der strengen Askese erzwungen, um beim Kind den Widerstand gegen den Schmerz zu entwickeln, aber das ist nicht mehr als die Vorbereitung auf stärkere Aggressivität und ein höheres Gewaltniveau. Insofern ein Spartiate sich draußen schlecht befinden muss, wenn er nicht etwa als siegreicher Krieger auftritt, geht es hier in Sparta um die Entzivilisierung.

3. Athleten von Athen

3-1. Rechtsstaat und Erziehungsrevolution

Ursprünglich scheinen keine großen Unterschiede in der Kultur und infolgedessen der Erziehung zwischen den Stadtstaaten Griechenlands bestanden zu haben. Mit der Polisbegründung treffen wir überall das Bürger- und Kriegerideal mit der vollständigen Unterordnung der Persönlichkeit unter die Gemeinschaft. Während des 6. Jahrhunderts, in dem sich Sparta beharrlich in einem Zustand des Kriegslagers befindet, legten die Athener die Eisenrüstung ab.¹ Umso schärfer scheidet sich seitdem mit der Zeit die spartanische und athenische Eigenart in der Form des staatlichen Lebens. Während in Sparta die Scheidelinie zwischen Adligen und Nichtadligen früh abgeschafft wurde, um die zahlenmäßig weit überlegenen Unterworfenen niederzuhalten, besaß die aristokratische Oberschicht in Athen lange Zeit starke politische und wirtschaftliche Geltung. Aber indem ein freier rationaler Geist mit dem Kolonialeinsatz und wachsendem Handel in die Adelherrschaft einzieht, ist die Stellung des alten Adels, die auf dem Grundbesitz beruhte, durch das Aufkommen der Geldwirtschaft allmählich erschüttert. Damit wurde die Grundlage der adligen Arete allmählich aufgelöst und an die Stelle war eine neue Staatsethik getreten. Während Tyrtaios die soldatische Tapferkeit als die neue politische Arete höher gewertet hatte als alle adligen Lebensgüter, sieht Solon in Athen die Gerechtigkeit und die Gleichheit aller Bürger unter Gesetzen als die neue politische Tu-

¹ Marrou (1977), S. 89.

III. Griechische Körperbildung

gend.¹ Alle Rechtsprechung hatte bisher unbestritten in der Hand des Adels gelegen, der ohne geschriebenes Gesetz nach Bräuchen urteilte. Aber die nichtadlige Bevölkerung trat parallel zur Hebung der politischen wirtschaftlichen Lage immer mehr im öffentlichen Leben auf, und das führte zu der Forderung des Volks nach geschriebenem Recht, das gleiches Recht für alle, hoch und niedrig bedeutet.² Das bedeutet, das menschliche Schicksal wurde nicht mehr der göttlichen Willkür, dem Reichtum oder der körperlichen Gewalt ausgesetzt, sondern der Rechtsordnung untergeordnet. Die Gerechtigkeit wurde von nun an zur Staatspflicht, der alle Bürger in gleicher Weise unterlagen. Und durch den Sieg in den Perserkriegen (500 – 449 v. Chr.) wurde dieses neue Ideal der Gerechtigkeit endgültig ins Szene gesetzt. Das einfache Volk, die Theten, die die Schiffe gerudert und Griechenland die Freiheit gegeben hatten, gewannen ein ungeheures Prestige und sie nahmen sich Sitz und Stimme in der Volksversammlung und den Gerichten.³

Athen war tatsächlich die schöpferischste Stadt Griechenlands, als sich die Ausbildung der bürgerlichen Demokratie vollzog. Die demokratische Blütenzeit brachte einen neuen Menschentypus hervor, in dem sich das neue Ideal des Bürgertums ankündigte. Jetzt ist von der politischen Arete, nämlich der Arete des Redners, der es unternimmt, in der Volksversammlung oder den Gerichten durch Worte Ruhm und Ehre zu gewinnen, die Rede. Aber es gab keine bewusste Erziehung zu diesem Ziel, bevor die Sophisten auftraten. Zunächst muss der Bildungsbegriff von dem adligen Arete, der die körperliche Kraft und Tüchtigkeit zugrunde liegen, befreit werden. Dafür muss der Geist als etwas

¹ Siehe J. Burckhardt (1962, 1. B.), S. 202 – 239 (Die Demokratie und ihre Ausgestaltung in Athen); W. Jaeger (1959, 1. B.), S. 140 – 159 (Der Rechtsstaat und sein Bürgerideal).

² Als ein typisches Beispiel für Etablierten-Außenseiter-Beziehungen erwähnt Elias den Machtwechsel von der aristokratischen Herrschaft bis zur Demokratie in Athen. „Aristokratie“ bedeutet wörtlich „Herrschaft der Besten.“ Ein Mitglied des aristokratischen Establishments beschreibt die aufsteigenden athenischen Bürger und ihre Herrschaft mit folgenden Worten: „Überall auf der Welt ist das beste Element gegen die Herrschaft des Volkes. Denn bei den Besten gibt es kaum Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit, vielmehr ein Höchstmaß an sorgfältiger Beachtung des Guten, während es im Volk ein Höchstmaß an Unwissenheit, Unordnung und Bosheit gibt ... Denn was du für Gesetzlosigkeit hältst, ist gerade die Quelle der Kraft und Freiheit des Volkes.“ EuA, S. 7 und 21.

³ W. Dahlheim (1994): Die Antike, S. 195.

III. Griechische Körperbildung

dem Körper Entgegengesetztes dargestellt werden. Als Xenophanes im frühen 5. Jahrhundert über die Überschätzung roher ungeistiger Körperkraft klagte¹, verlor schon allmählich das Ideal der alten Agonistik seine beherrschende Stellung im griechischen Leben. In dieser Zeit der Auflösung der überlieferten Formen des Daseins haben Sophisten sich fest an die Bildung des neuen Menschen gehalten und die Aufgabe der Mitwelt zum Bewusstsein gebracht. Als die Sophisten als Lehrer der politischen Arete erschienen, eröffnete sich eine neue Epoche der griechischen Bildungsgeschichte. Marrou sagt: „Hiermit entfernt sich die griechische Erziehung endgültig von ihren ritterlichen Ursprüngen.“² Von nun an ist von der Gymnastik des Geistes die Rede.

Die allgemeingültige Rechtsidee und vollendete Demokratie waren die Voraussetzung für den Auftritt der Sophisten. Bei ihrem Wanderleben waren die Sophisten dem neuen Zeitgeist und der Bildungsidee vollkommen bewusst, dass ein neuer Typus Mensch gebildet werden muss. Nicht nur den Bildungsgedanken, sondern verschiedene wissenschaftliche Leistungen und theoretische Fähigkeiten als Vermittler des neuen Geistes haben sie in sich aufgenommen. Die Sophisten stellten ihren Unterricht in den Dienst dieses neuen Ideals der politischen Arete: den Geist für die Laufbahn eines Staatsmannes auszurüsten. Das neue Verhältnis kann in ‚Staat und Geist‘³ gefasst werden, nämlich das Verhältnis der geistigen Persönlichkeit zur Gemeinschaft. W. Jäger hat ihre Geistesbildung in drei Kategorien weiter erläutert: die des sachbezogenen Geistes, der enzyklopädisches Wissensstoff übermittelt; die des Geistes als rein formaler Verstand, den Grammatik, Rhetorik und Dialektik vertreten; die des Geistes als Glied der Gemeinschaft, die Protagoras ‚politische Bildung‘ nannte und als ‚allgemein‘ bezeichnete.⁴ Damit ist die menschliche Bildung bei den Griechen eine Sache der Geisteskultur geworden. Im Gegensatz zu der Standesbildung und dem technischen und fachlichen Wissen ist der Gedanke der allgemeinen Menschenbildung durch die Sophisten zum ersten Mal in der Geschichte der Erziehung aufgetaucht. An die Stelle des göttlichen Bluts tritt jetzt der allgemein gefasste Begriff der Natur des Menschen. Die Idee der Formung des Menschen

¹ Ebd., S. 367 u. 370.

² Marrou (1977), S. 127.

³ W. Jaeger (1959a), S. 367.

⁴ Ebd., S. 371 – 372 u 380 -381.

III. Griechische Körperbildung

ist von dem optimistischen Glauben, dass die Natur des Menschen in der Regel erziehbar sei, ausgegangen. Die Bildsamkeit der menschlichen Natur und der erzieherische Optimismus sind die Grundlage des pädagogischen Aufbaus der Sophisten.

3-2. Vom Olympiasieger zum Berufsathleten

Für die griechische Geschichte charakteristisch ist die politische Vielheit und die Feindschaft der Stämme. Insbesondere in dem gegenseitigen Verhalten der Stadtstaaten kann man die Einheit der griechischen Nation kaum erkennen. Aber das hinderte die Griechen nicht daran, sich gegen einen gemeinsamen militärischen Feind zusammenzuschließen und sich auf der kulturellen Ebene als Einheit zu empfinden. Unter anderem verknüpfte der Heldenmythos durch Homers Poesie das ganze griechische Volk, als sich seine Heroen zu gemeinsamen Unternehmungen versammelten. Indem sich der Mythos durch die gemeinsame Tat, den Zug gegen Troja, zum großen Abbild der Nation und ihres gesamten Fühlens, Denkens und Strebens gestaltete, hatte er eine unmittelbare Anwendung auf die Einheit des Volkes. Mit der Einheit des Mythos war ein hoher Grad von Einheit der Bildung gegeben und daraus eine Fülle gemeinsamer Lebensformen entstanden,¹ die die Griechen trotz allem Hass immer wieder zusammen führten. In diesem Mythos erhellte sich eine Kultur des altgriechischen Adels, der seine Abstammung auf die Götterwelt zurückführte, wodurch sich das griechische Volk von Nichtgriechen unterschied. Vor allem ist aber körperliche Ausbildung, freie Gymnastik als ein Symbol des edlen Menschen zweifellos der Kultur vorbehalten geblieben. Es war selbstverständlich, dass die Griechen in den sportlichen Festspielen als Kern der adligen Lebensform ihr Zusammengehörigkeitsgefühl zu finden suchten. Unter vier großen Nationalfesten und zahlreichen Lokalfesten waren die Olympischen Spiele unter den Griechen am beliebtesten. Die Spiele fanden alle vier Jahre im Hochsommer statt. In der Frühzeit dauerte es wohl nur einen Tag, als Wettkampf fand allein der Stadionlauf statt. Im Laufe der Zeit dauerte es fünf Tage lang, indem weitere Disziplinen hinzukamen, so

¹ Über die Bedeutung Homers in der altgriechischen Bildung siehe „Homer als Erzieher“, In: W. Jaeger (1959a), S. 63 – 88.

III. Griechische Körperbildung

Ringkampf, Boxen, Wagenrennen, Pankration, Diskuswerfen, Weitsprung, Speerwerfen, Wettreiten, Waffenlauf; am sechsten Tag wurden die Sieger mit Zweigen des heiligen Ölbaumes bekränzt. An den Olympischen Spielen durften nur frei geborene Griechen teilnehmen. Für die Spiele wurde der olympische Friede verkündet, der allerdings nicht einen allgemeinen Friedenszustand bedeutete, sondern nur den Teilnehmern die Sicherheit der An- und Abreise sowie die Ungestörtheit des Spielablaufs garantieren sollte. Die Listen mit den Namen der Sieger führen die Olympischen Spiele bis zum Jahr 776 v. Chr. zurück, die Spiele dürften allerdings noch älter gewesen sein. Aus der Tatsache, dass auf dem Höhepunkt der Spiele immer Opfer dargebracht wurden, ist zu schließen, dass sich der Ursprung der Spiele auf den archaischen Ritus und Opfermechanismus bezieht. Am Anfang wurden die Olympischen Spiele zu Ehren gemeinsamer Helden veranstaltet: sowohl Pelops als auch Herakles wurden mit dem Entstehen der Olympischen Spiele in Zusammenhang gebracht. Dann mögen sie in den Dienst des olympischen Zeus übergegangen sein.¹

In der archaischen Zeit war die Körperbildung eher eine Beschäftigung des Adels gewesen. Außer den Wohlhabenden hatte es sich niemand leisten können, teure Spielarten wie Pferdesport zu betreiben oder unter Vernachlässigung der Pflichten des Brot-erwerbs viel Zeit, Geld und Mühe auf das Trainieren zu verwenden. Um die Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert setzt aber etwas ein, was Demokratisierung der Körperbildung genannt worden ist. Mit der Veränderung der kriegerischen Taktik und der erhöhten Bedeutung des Bauernhopliten hat Athen das Adelsregiment abgeschafft: an die Stelle der Einzelkämpfe trat der Zusammenstoß schwer bewaffneter Fußsoldaten, die ein Anführer durch seinen Willen leitet.² Offenbar erforderte die neue demokratische Taktik

¹ Über die Analyse von dem im agonalen Gedanken innewohnenden Begriff „Sieg“ und dessen Zusammenhang mit dem Anlass zu den Olympischen Spielen siehe A. Pope (1936): Die Gymnastik bei Homer. „Der Sieg des Pelops über Oinomaos oder des Herakles über Augias oder des Zeus über Kronos ist für die Schöpfung der Olympischen Spiele als maßgebend betrachtet worden.“, S. 13. Siehe auch N. Gardiner (1930), S. 31.

² Man nennt das damalige Athen einen Hoplitenstaat. Über den Zusammenhang der Veränderung der militärischen Taktik mit dem Aufstieg der nichtadligen Gesellschaftsschicht siehe den zweiten Abschnitt von J. Hasebroek (1931): Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit.

III. Griechische Körperbildung

der schweren Infanterie vom Kämpfer keine sehr hohe technische Qualifikation. Die Abschaffung des Ritterheeres bedeutet nicht nur eine Änderung einer Wehrordnung, sondern auch der politischen Ordnung, und damit versanken die Adelherrschaft und –kultur. Diese taktische Änderung führte zwei bedeutende Nachwirkungen für die Körperbildung herbei: einerseits durfte sich die Körperbildung nicht mehr behaupten nur als die Vorbereitung auf Kriegsführung, andererseits wurde sie nicht mehr ausschließlich eine Sache des Adels. Aber die früheren Stufen der Körperbildung waren dadurch nicht zunichte gemacht, sondern in einer neuen Form aufgehoben. Jetzt wurde die ursprünglich adlige Kultur durch den Staat gepflegt. Im Gegensatz zu Sparta hat es in Athen eine planmäßige, auf den Staat bezogene Leibesübung nicht gegeben. Die Gymnastik war eine durchaus private Angelegenheit. Man muss für eine Ausbildung bezahlen. Aber im Sinne, dass die Polis die Feste der Götter organisierte und darin den gymnastischen und musischen Agon veranstaltete, war die Polis selber der Pfleger und der Erzieher ihrer Bürger. Damit wurde die aristokratische agonale Gesinnung, innerhalb der Gesellschaft sich den anderen gegenüber hervorzutun, auf die unteren Schichten übertragen und von allen in Anspruch genommen. Der Grund dafür, dass es den griechischen Wettbewerben überhaupt an Teamspiel und –geist fehlte, wird in der Charakteristik der adligen Werte der griechischen Gymnastik, die zu einer Übertreibung des Einzelnen führt, gesehen.¹ Jeder konnte sich auf die Wettkämpfe bei den großen griechischen Nationalwettspielen vorbereiten.

Nun wurden auf Staatskosten sportliche Anlagen, Gymnasien, geschaffen, in denen sich auch Nichtadlige üben und der Stadt Prestige einbringen konnten. Das Gymnasion diente den athenischen Männern aller Altersstufen zu ihren täglichen Leibesübungen. Die gymnastischen Wettkämpfe waren zu dieser Zeit kein Vorrecht eines Standes mehr, sondern prinzipiell zu einer allgemeinen bürgerlichen Sache geworden. Aber die Teilnahme an diesen Wettkämpfen erforderte ein langes und mühevolleres Training, das sich nur relativ reiche Leute leisten konnten. Üblicherweise stammten die Teilnehmer an den olympischen Wettkämpfen darum aus „guter Familie“. Man könnte den Alltag im da-

¹ “Each man contested with his own skill and intelligence against all others. Teamwork in which the individual is subordinated to the group was entirely unknown to Greek gymnastics.” Van Dalen (1956), S. 56.

III. Griechische Körperbildung

maligen Athen wie folgt beschreiben: die jungen Männer der Oberschicht wurden von Hauslehrern erzogen, gingen ins Gymnasium, betrieben dort sportliche Übungen und traten, wenn sie es weit genug gebracht hatten, bei den großen Festspielen auf. In der Palästra, die für die Kinder dasselbe ist wie das Gymnasium für die Jünglinge, hat der Kindertrainer, Paidotriben, gegen Gebühr Leibesübungen wie Laufen, Diskus- und Speerwerfen, Weitsprung, Ringkampf und Boxen beigebracht. In dieser Zeit trat parallel zu der Palästra die Musikschule immer zusammen. In verschiedenen Wettkampfwesen und musischen Interessen erleben Gymnastik und Musik, die den Inbegriff der älteren griechischen Bildung ausmachten, einen neuen Aufschwung. Die Polis ermutigt ihre Bürger zur Teilnahme an den olympischen und anderen Wettkämpfen und krönt die heimkehrenden Sieger mit den höchsten Ehren.

Aber die Begeisterung für den großen Olympiasieger erkaltete allmählich, als nach dem Perserkrieg das einfache Volk die Hauptmasse der Besucher der Volksversammlung ausmachte. Mit der inneren Entwicklung Athens vom Hoplitenstaat zur Demokratie gab es im politischen Leben Antriebe genug, den Ehrgeiz der Jugend von sportlichen Siegen abzulenken. Im letzten Drittel des fünften Jahrhunderts gewann die Arete des Redners, eine entscheidende Bedeutung. Von nun an ist die griechische Erziehung hauptsächlich eine Sache des Kopfes geworden; sie legt nicht mehr das Hauptgewicht auf das sportliche Element. Dieses besteht doch noch, aber es rückt auf den zweiten Platz. Das Gymnasium, das ursprünglich eine Stätte der körperlichen Ertüchtigung für die männliche Jugend gewesen war, wurde in dieser Zeit zunehmend auch ein Ort der musischen und geistigen Bildung¹. Nicht der Lehrer der Gymnastik, sondern der Lehrer der Rhetorik war nun der viel gefragte Mann. In diesem Zeitalter erschienen die Sophisten als Lehrer der politischen Arete. Ihre Lehren neigten dazu, frühere athenische Gewohnheiten, Einzelnen mit dem staatlichen Ziel identifizieren, zu zerstören, und ermutigten ihn dazu, seine individuellen Wünsche zu stillen.

Einerseits mit dem übertriebenen Kampfgeist, der den dem Sieger übermäßig erwiesenen Ehren und Belohnungen und zum Teil den Rivalitäten zwischen Stadtstaaten zugeschrieben worden ist, andererseits mit der geistlichen Tendenz der damaligen Erziehung erlebte die körperliche Ausbildung eine neue aber tragische Wende: das Beruf-

¹ N. Gardner (1930), S. 104 - 105.

III. Griechische Körperbildung

sathletentum setzte sich mehr und mehr durch. Früher hingen tägliche Leibesübungen mit einer reinen Freude am Wettkampf, einem spontanen Bestreben, jemanden zu übertreffen oder dem Staatsdienst eng zusammen. Aber jetzt ging es bei den Athleten um persönliche Ehre und Reichtum. Anfang des fünften Jahrhunderts trat ‚der Pokaljäger‘ auf, der seine meiste Zeit beim Reisen von Stadt zu Stadt verbrachte, indem er Preise von Festspielen sammelte.¹ Der Wettbewerb wurde immer mehr anstrengender, und der zukünftige Sieger hatte sich von Kindheit an dem Training zu widmen. Das Training von Berufsathleten konzentrierte sich hauptsächlich darauf, auf Kosten von Aktivität, Gesundheit und Schönheit Kraft und Stärke zu produzieren. Von der Gymnastik, die ein Strukturelement des griechischen Lebens gewesen war, ließ sich der normale Mensch entmutigen und entfernte sich allmählich. Dadurch entstand eine künstliche Unterscheidung zwischen dem Leben eines Athleten und dem des üblichen Bürgers. Auf die großen Nationalfeste drängten Wettbewerber, die mehr und mehr für ihre Teilnahme bezahlt wurden, und deren Sieg ein einträgliches Geschäft war. Athleten, die einmal darauf stolz gewesen waren, ihre eigenen Staaten zu vertreten, verkauften nun ihre Dienste an ein Gemeinwesen, das sich nach dem Ruhm des Sieges bei den Nationalspielen sehnte. Der übertriebene Geist des Wettbewerbs führte zur Auswahl von streng spezialisierten Wettkämpfern, die sich einer eng begrenzten Aufgabe, dem Handwerk zum Siege widmeten.

3-3. Gewaltniveau in Wettkämpfen

Es ist interessant zu beobachten, dass es zwei Definitionen der Begriffe Sieg und Niederlage gegeben hat. Entweder ist der Begriff Sieg bzw. Niederlage unbestimmt und variationsfähig, oder er ist konstant und an feste Grenzen gebunden. In der Geschichte der griechischen Gymnastik ist eine bestimmte Verwandlung von der ersten variationsfähigen zur anderen starren Auffassung der Begriffe erfolgt. Im ersten Falle sind Abstufungen möglich, insofern auch der zweite und dritte Sieger seine Anerkennung findet. Auch erscheint hier die Berücksichtigung des Zufälligen eines Sieges bzw. eine Beurteilung der Größe und Schwere einer Niederlage durchaus angebracht. Im zweiten Falle

¹ Ebd., S. 101.

III. Griechische Körperbildung

ist nur die Tatsache des Überlegenseins ausschlaggebend. Ob der Besiegte aus widrigen Umständen irgendwelcher Art seine Niederlage herleitet, ob diese durch ein Unterlegensein um ein ganz Geringes herbeigeführt wurde, all das ändert nichts an der Tatsache, dass er besiegt ist. In der *Ilias* sind beide Formen, also der variationsfähige und der starre Begriff Sieg gebräuchlich. Im Vergleich damit vertritt die später entstandene *Odyssee* die starre Auffassung. Während Achill bei den Wettkampfspielen zum Gedenken an seinen Freund Patroklos mehrere Preise aufstellt (*Ilias*, XXIII), wird im Sportfest bei Phäaken für jede Sportart nur einer als der Beste benannt (*Odyssee*, VIII).¹

Es wird der Ursprung zu der starren Festlegung der Begriffe Sieg und Niederlage auf das Fehlen eines Maßstabes gegründet, die Leistungen gegeneinander abzuwägen.² Aber das ist zu naiv. Man muss eher im Unterschied zwischen der adligen Kultur und Polis Kultur die Gründe des Übergangs der beiden entgegengesetzten Anschauungen suchen. Zuerst ist der Unterschied der Lebensumstände zwischen der Zeit der Adelherrschaft und der des vom Bürgerideal beherrschten Stadtstaates zu erwähnen. Drei oder vier Jahrhunderte hindurch, in denen die Aristokratie die Gewalt in Händen gehabt hatte, hatte trotz mancher Fehden Frieden und Eintracht geherrscht.³ Man hatte sich etwa gegen Landräuber und Piraten zu wehren gehabt; als Polis gegen Polis aber als Konkurrentin des Daseins und der politischen Macht stand, fühlt man sofort die Härte, die darin verborgen liegt. Andererseits ist von der Unterschiedlichkeit der Struktur des agonalen Lebens die Rede. Da in der homerischen Zeit der Adel der Träger des gymnastischen Lebens gewesen war, hatte im Vordergrund des Gesamtinteresses der Wettkampf selbst gestanden. Er hatte nur große Freude am Wettkampf gehabt, und nicht nur Sieg und Niederlage, sondern der Gesamtverlauf des Wettkampfes war wichtig gewesen. Beim Wagenrennen verleitet Achills menschliches Mitgefühl ihn, auch dem Eumelos einen Preis zuzuerkennen, trotzdem er als letzter ans Ziel gelangte. Es ist für ihn wichtig, dass Eumelos seiner Leistung nach gewiss erster geworden wäre, wenn ihn nicht der Unfall daran gehindert hätte, oder er erklärt beide Ringkämpfer Aias und Odysseus zu Siegern.

¹ Vgl. Pope (1936): Die Gymnastik bei Homer und ihre grundlegende Bedeutung für die Gestaltung der späteren Gymnastik, S. 13ff.

² Ebd., S. 16.

³ J. Burckhardt (1962, 1. B.), S. 160.

III. Griechische Körperbildung

Die Gymnastik war im Wesentlichen eine Sache des freien Mannes und der agonale Geist ein Ausdruck der Freiheit gewesen. Das gymnastische Leben des Adels muss abgesehen von der religiösen Dimension zu Ehren von Heroen und Göttern als ihr Erbe und der kriegerischen Dimension als Kriegsübung aber vor allem seinem unbändigen Freiheitsdrang zugeschrieben werden. Das Gegenteil war in der Zeit der Fall, als der Bürger selbst der Träger der Gymnastik war. Da tritt der Sieg und dessen Träger in den Vordergrund, weniger Interesse dagegen offenbart sich für den Wettkampf selbst. Zwar übernahm das Volk vom Adel Gymnastik, aber es suchte darin nicht Lebensfreude und Freiheitssinn. In der Poliskultur wurde das gymnastische Leben vom Staat, von der Rivalität des Staates, gepflegt und der Sieger des Wettkampfes durch große Ehre und Reichtum belohnt. Solon bot jedem athenischen Sieger in Olympia eine Belohnung von 500 Drachmen an. In Athen hatte der Sieger in allen öffentlichen Festen das Recht eines Vordersitzes. Später wurde er von der Steuer befreit.¹

Die Veränderung der Auffassung von dem Begriff Sie ist dafür von ausschlaggebender Bedeutung, das Gewaltniveau in Wettkämpfen zu beleuchten. Das griechische Wort, aus dem Gymnastik abstammt, bedeutet eigentlich Wettkampf oder Wettbewerb. Das Wort wurde von Homer, um den zehnjährigen Kampf des trojanischen Krieges zu beschreiben, oder beim Erwähnen der Arbeit von Herkules verwendet. Für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Gymnastik ist also der Gedanke der Anstrengung das Wesentliche. Das Wort entwickelt sich weiter zu einer Bedeutung ‚elend‘ oder ‚miserabel‘. Man findet in Homer dasselbe Gefühl, als er Faustkampf und Ringkampf als ‚schmerzhaft‘ bezeichnete.² Dem gymnastischen Leben des adligen Kriegers wohnten schon Härte und Brutalität, also ein hohes Gewaltniveau inne. Doch freuten sich die Krieger auf die rohe Gymnastik. Dieser agonale Geist kann nicht existieren, wo Lebensbedingungen zu sanft sind; er kann auch nicht existieren, wo sie zu hart sind, wo alle physischen Energien in einem ständigen Kampf gegen die Kräfte von Menschen und Natur erschöpft sind.³ Bei den Spielen anlässlich des Begräbnisses Patroklos' folgt dem ersten Wagenrennen der Faustkampf. Der Kampf ist nicht nach Runden eingeteilt, und man sucht in erster Linie

¹ N. Gardner (1936), S. 99.

² Ebd., S. 1.

³ Ebd., S. 2.

III. Griechische Körperbildung

wie in späterer Zeit den Kopf des Gegners zu treffen. Die Kampfkleidungen sind Gürtel und Fausthandschuh. Hier ist es aufschlussreich, die Entwicklung der Fausthandschuhe zu verfolgen, um das Gewaltniveau von Wettkämpfen in unterschiedlichen historischen Phasen nachzuvollziehen. Die Entwicklung wird in drei Perioden eingeteilt: der erste Abschnitt ist die Periode der weichen Streifen, die von der homerischen Zeit bis zum Schluss des 5. Jahrhunderts reicht.¹ Die zweite Periode ist die der scharfen Streifen, die bis in die römische Zeit reicht. Die dritte ist die des schweren „caestus“. Darin sieht man, dass die Fausthandschuhe eine immer gefährlichere Waffe wurden, und dass der Kampf immer brutaler wurde.² Auf dem Heimweg Odysseus' ereignet sich noch eine lebendige Szene von einem Faustkampf am Tor seines Palastes (Odyssee, XVIII). Vor dem Kampf fragt sich Odysseus, ob er Iros, einen Bettler, der ihn beleidigte und zum Faustkampf herausforderte, töten oder nur bewusstlos schlagen soll. Dadurch wird die rohe Form des Kampfes bestätigt. Trotz der Brutalität des Wettkampfes hatte die Gymnastik des alten Adels ein anderes Gesicht, das den Griechen der klassischen Zeit ganz fremd war. Beim Wagenrennen fühlt sich Menelaos von Antilochos überlistet und er protestiert, dass Antilochos ihn um den zweiten Platz betrogen hat. Antilochos entschuldigt sich für sein impulsives Verhalten. Beim Faustkampf umschließt Epeios mit den Armen den Getroffenen, der von einem Schlag emporschnellt. Eine Entschuldigung für unbesonnenes Verhalten oder ein Wohlwollen gegenüber Verlierern waren unter den späteren Griechen sehr selten. So etwas ergibt sich aus der informalen und spontanen Charakteristik der homerischen Gymnastik und der reinen Freude am Wettkampf. Es hatte kein organisiertes Training und keine organisierten Wettkämpfe gegeben. Diese homerische Gymnastik verschwand aber von der späteren Gymnastik.

Es war das Stadtstaat-System, das die großen Nationalfeste ermöglichte. Auf der einen Seite gab es häufigeren Kontakt mit der östlichen Welt, der den Griechen einen Impuls zu einem Nationalgefühl gab, auf der anderen Seite wurde die Rivalität zwischen den Stadtstaaten immer schärfer. Aus solchen Verhältnissen entstanden sportliche Feste.

¹ Spätere Schreiber beschrieben sie als ‚weich‘ im Gegensatz zu den gefährlicheren Geräten, die denen nachfolgten. Aber in Wirklichkeit müssen sie weit entfernt von weich gewesen sein. Ebd., S. 187.

² Ebd., S. 187 – 200.

III. Griechische Körperbildung

Durch die lange tradierten gymnastischen Wettkämpfe wollten sich die Griechen von der anderen Welt oder den Barbaren unterscheiden, dem Staat Prestige einbringen und persönlichen Ruhm erwerben. Die Polis baute Sportanlagen, und Politiker ermutigten ihre Bürger, darin zu trainieren und an Wettkampfspielen teilzunehmen. Von Homer hatte man von keinem Sportfest erfahren, aber im 6. Jahrhundert kamen neben den Olympischen Spielen viele neue Spielfeste auf.¹ Nun hatten die Griechen nicht spontan, sondern stark selbstbewusst Anteilnahme an der Gymnastik. Durch die bürgerliche Übernahme der altadligen Gymnastik wurde das Kampfetos ausdrücklich hervorgehoben, das für die starre Formulierung der Begriffe Sieg und Niederlage charakteristisch ist. Darin schaltet die Tatsache des Sieges bzw. der Niederlage jede weitere Überlegung aus. Die starre Auffassung duldet nämlich weder eine Abstufung des Sieges, noch eine Halbheit, noch eine Milderung, noch sonst irgendeine Motivierung, sondern sie verlangt nur Totalität. Die von Elias beschriebenen Kampfszenen, für die ein extrem hohes Gewaltniveau charakteristisch ist, und worin „Fairness“ vergeblich gesucht wird, gehören zu Wettkämpfen dieser Zeit.

So bezwang Leontiskos von Messana nicht durch Würfe seine Gegner, sondern dadurch, dass er ihre Finger brach. Arrhachion aus Phigalia wurde erdrosselt, konnte jedoch gerade noch vor seinem Tod die Zehen seines Gegners brechen, so dass dieser den Kampf wegen der Schmerzen aufgeben musste. Die Kampfrichter krönten deshalb den Leichnam des Arrhachion und erklärten den Toten zum Sieger. ... Getötet oder schwer verwundet zu werden, vielleicht auch Schäden fürs Leben davonzutragen, war ein Risiko, das ein Pankration-Kämpfer tragen musste.²

Nach Elias' Meinung zeigen die Wettkampfspiele ein sehr hohes Gewaltniveau, weil sie auf kriegerischen Traditionen beruhen. Aber dies kann nicht der einzige Grund sein, dann andernfalls kann man nicht begründen, warum die Auffassung vom Begriff Sieg und das Gewaltniveau von Wettkampfspielen in den historisch unterschiedlichen Phasen eine Umwandlung erleben. Ein weiterer Grund liegt darin, dass der Wettkampf und damit zusammenhängendes Gewaltniveau teils von der geistigen Einstellung ihres Trägers,

¹ N. Gardiner (1930), S. 36.

² SiZ, S. 20 – 21.

III. Griechische Körperbildung

teils von politischen und wirtschaftlichen Schwankungen abhängen. Unter der politischen Lage, in der Polis gegen Polis stand und den Bürgern vollkommenen Gehorsam und Hingabe verlangt, hat die Polis den Bürgern keine Muße erlaubt, dass sie nur reine Freude am Wettkampf haben und spontane Gymnastik genießen konnten, sondern im Namen der Polis zu kämpfen und ihr Ansehen und Prestige zu verschaffen. Hier war nichts bedeutender als der Sieg. Philostrat erzählt, dass der Pankratiast Arrichion beim Kampf sich schon für besiegt erklären lassen wollte, als sein Gymnast ihm zurief: „Welcher schöne Totenschmuck, sich in Olympia nicht zu ergeben“; darauf führte Arrichion den Kampf weiter und war bald tot. Und an einer anderen Stelle berichtet derselbe Autor von einem Brauch, dass ein Olympiakämpfer, wenn er unterlegen sei, von Staats wegen getötet werde. Pausanias bemerkt, dass der bekannte Wettkämpfer Timanthes von Kleonae sich selbst getötet habe, nachdem er festgestellt hatte, dass seine Kräfte nicht mehr denen früherer Zeit entsprachen und zu einem Siege natürlich nicht mehr ausreichten.¹ Es war eine Totalitätsmoral, Sieg oder Tod.

Mit dem Auftritt von Berufsathleten begann die Gymnastik, sich von dem Ehrenplatz zu entfernen, den sie in der griechischen Kultur einnahm. Durch mit Spezialtechniken gerüstete Berufsathleten wurden Wettkämpfe immer härter und gewaltiger. Das seit dem Altertum bei den Griechen aufrechterhaltene Wettkampfidéal entartete zu einem Handwerk zum Siege, bei dem es sich um reinen Umgang mit besseren Leistungen eines körperlichen Materials handelte. Dafür entstand eine neue Art von Training. Hier erinnern wir uns an die Trainer, die Paidotriben und Gymnasten, die in Palaistra und Gymnasion für die Kinder und Jünglinge Unterricht gaben. Während die alten Trainer ermutigt hatten, ein natürliches gesundes Leben zu führen, das eine vielseitige Entwicklung des Körpers erzeugt, zielten die neuen Trainer darauf ab, einen Spezialzustand des Körpers, eine für einen Wettkampf künstlich erzeugte Bedingung zu entwickeln. Aus dieser neuen Trainingsmethode ergab sich, dass Läufer nur seine Beine und Faustkämpfer den oberen Teil seines Körpers übermäßig entwickelten. Nach den Perserkriegen wurde eine Fleischdiät in einen wichtigen Teil des Trainings eingeführt. Die Fleischdiät richtete sich auf das Entstehen von Wucht und Kraft, die für Faust- und Ringkämpfer notwendig waren. Damals war eine Klassifikation nach Gewicht noch

¹ A. Pope (1936), S. 12.

III. Griechische Körperbildung

unbekannt und in Faustkampf und Ringkampf hatte das Schwergewicht einen entscheidenden Vorteil.¹ Wie wir in der Entwicklung der Fausthandschuhe schon gesehen haben, war der Zeitpunkt des Übergangs von den weichen Streifen zu den scharfen Streifen derselbe, zu dem die Fleischdiät eingeführt wurde. In dieser Zeit wurden Wettkämpfe immer brutaler und tödlicher. Auf dem Weg der Umwandlung von der Körperkultur zur geistlichen Kultur sehen wir außer dem Professionalismus aber auch im Auftritt des Mediziners noch eine unvermeidbare Folge.

4. Mediziner

4-1. Von der Musik zur Philosophie

Die griechische Kultur beruhte ebenso auf der Formung des Körpers wie der Seele. Das war schon immer in der Gymnastik und Musik symbolisch dargestellt, die den Inbegriff der griechischen Bildung ausmachten. Griechisches Musikleben trat als eine untrennbare Einheit von Gesang, Saitenspiel und Tanz im alltäglichen Leben der homerischen Helden in Erscheinung. Homer bezeugte die Musik als Kunst, die den Gegensatz zur kriegerischen Handlung bildete. In bürgerlichen Umständen fand diese Musiktradition mehr Spielraum und entwickelte sich auf einer theoretischen Basis und in verschiedenen Ausdrucksformen. Der Ursprung der Instrumentalnotenschrift wird ins 6. Jahrhundert datiert und in derselben Zeit entwickelt sich eine rationale Deutung der Musik. Pythagoras entdeckte den engen Bezug zwischen Tönen und Zahlen und gab damit eine theoretische Erklärung von der umfassenden Bedeutung, die der Musik im griechischen Geistesleben zukam. Das attische Drama entwickelte sich als Einheit von Mimik, Gesang und Chor in klassischer Zeit zu einer hohen Kunst. In diesem Zusammenhang spielte die Musik offenbar eine große Rolle. Marrou übermittelt in Aristophanes' Gedicht ein Bild von den Kindern, die zum Musiklehrer marschieren.² In dieser Zeit lag die Führungsrolle für die Bildung der Nation bei Dichtern. Für die sittliche Bildung waren ethischer Gehalt

¹ N. Gardiner (1930), S. 101.

² Vgl. Marrou (1977), S. 97.

III. Griechische Körperbildung

und musikalische Form der Gesänge der Dichter von großer Bedeutung. Das Kind lernte viele Erzählungen von hervorragenden Männern auswendig, deren Beispiel es zur Nachahmung antreiben sollte. Man hat den Knaben Gedichte von Dichtern vorgetragen, um die Seelen der Jugend mit Rhythmus und Harmonie vertraut zu machen und sie damit zu zähmen.

Mit der Herrschaft des Gesetzes entstand eine neue Kraft der Menschenbildung. Eine grundsätzlich neue Form gemeinschaftlicher Öffentlichkeit hatte man in der Aufstellung von Gesetzestafeln vor sich. Während vorher der Richter nach Bräuchen Urteile gefällt hatte, wurden nun Gesetze in einer schriftlichen Form öffentlich angeschlagen. Ihre Anwendung wurde voraussehbar und nachprüfbar. Parallel dazu drang der Gebrauch der Schrift immer mehr ins tägliche Leben ein. Solon führte in das Prozessleben eine schriftliche Klageform im eigenen Namen des Klägers ein, um zu verhindern, dass der Kläger nicht mehr als Rechtshelfer den starken Arm der Sippe oder sonstiger Gruppe hinter sich hatte.¹ Der Ostrakismos, ein schriftliches Stimmverfahren, wurde von Kleisthenes 508 – 507 v. Chr. eingeführt. Hier musste jeder stimmberechtigte Bürger den Namen des zu Entfernenden auf die Scherbe schreiben. Zur Gültigkeit waren 6000 Stimmen erfordert – Schreibenkönnen war also das Normale.² Offensichtlich hat die Notwendigkeit, im bürgerlichen Leben lesen und schreiben zu können, zur Einrichtung der Schule geführt. Wir hören bei Herodot von einer Katastrophe in der Stadt Chios während des sechsten Jahrhunderts v. Chr.: Das Dach eines Gebäudes stürzt ein, in dem Knaben zum Schreibunterricht versammelt sind; von den 120 Schüler wird nur einer gerettet.³ Das Kind besuchte nun nicht zwei, sondern drei Lehrer, neben dem Paidotriben und dem Kitharaspieler noch den Schreiblehrer, der in der Geschichte der griechischen Erziehung einen bedeutenden Wandel anzeigte, und zwar von der Körperkultur zur Geisteskultur, von der Poesie zur Prosa, von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit. Einerseits bedeutet das Gesetz eine wichtige Stufe auf dem Wege der griechischen Bildung vom aristokratischen Standesideal zur allgemein erfassten Idee des Menschen, die auf Gerechtigkeit und Gleichheit beruht, andererseits lässt der Rechtsgedanke in die grie-

¹ R. Harder (1943): Bemerkungen zur griechischen Schriftlichkeit, S. 100.

² Ebd., S. 98 - 99.

³ Ebd., S. 96.

III. Griechische Körperbildung

chische Erziehung die Schrift eintreten, die eine Absonderung der Gelehrten verursachte und zur Entstehung von Literatur für gebildete Leser führte. Damit traten allmählich neben die Dichter die Gesetzgeber als Lehrer des Volkes.

Vom ursprünglichen, auf dem Mythos beruhenden religiösen Weltbild, das einmal den griechischen Geist beherrscht hatte, löste sich das rationale Denken allmählich ab und begann, nach dem Ursprung und dem Wesen der Dinge zu fragen. Schon im 6. Jahrhundert v. Chr. unterwarfen Ionier den Weltentstehungsmythos dem theoretischen und kausalen Denken, indem sie die Vielheit der Dinge aus einem metaphysischen Urgrund zu erklären suchten. Auf dem Weg der Entwicklung des philosophischen Denkens der Griechen spielte die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeit sowohl der physischen Welt wie des sozialen Lebens eine ausschlaggebende Rolle. Auf der einen Seite haben die Griechen exakte Darstellungstechniken von der Gesetzmäßigkeit des äußeren Kosmos entwickelt. Zugleich haben sie versucht, durch die Idee des Rechtsstaates von der Lebenswelt unberechenbare Elemente wie Schicksal des Menschen oder göttlichen Willkür zu beseitigen. In der Folge kamen die Griechen auch zu der Erkenntnis, dass dieser Typus von Wissen der Erforschung des inneren Menschen als Vorbild dienen und das innere Gesetz der Seele entdecken kann. Die Sophisten und Sokrates leiteten in anders gerichteten Interessen eine aufklärerische Epoche ein, in der sich die griechische Philosophie auf die ‚Sorge um die Seele‘ ausrichtete. Die Lehren der Sophisten, von einem gegen Tradition und Religion gerichteten Skeptizismus geprägt, wurden in den Dienst der individuellen Lebensgestaltung gestellt, wobei es darum ging, den Geist für die Laufbahn eines Staatsmannes auszurüsten. Im Gegensatz zu der Moralkritik der Sophisten fand Sokrates im sittlichen Handeln, das jedoch nicht auf traditionelle Erkenntnisse zurückzuführen sei, sondern durch die Erlangung der Tugenden erfolge, ein glückliches Leben. Aber unabhängig davon, als die Sophisten die Bildung des politischen Menschen zu ihrer Aufgabe machten, oder Sokrates auf dem moralischen Aspekt des Lebens bestand, war diese neue Epoche nur in einer Zeit möglich, in der der bisherige staatliche Zugriff auf die Bürgern eindeutig schwächer wurde. Nicht als ein Mensch, der nur durch seine Verflechtung mit dem Staat existieren kann, sondern als ein allgemein erfasster Mensch ist der Mensch nun ein Gegenstand des philosophischen Denkens geworden.

Durch den peloponnesischen Krieg (431 – 404 v. Chr.) wurde Athen als Führungsmacht abgelöst, und gleichzeitig in Athen eine große Erziehungsbewegung ausgelöst, in

III. Griechische Körperbildung

der ein Neubau des Staates und des gesamten Lebens als Aufgabe gesetzt wurden.¹ Da die Bürger von der vollkommenen Bedingtheit der Polis, die seit Jahrhunderten die Form des Daseins seiner Bürger bestimmte, befreit wurden und sie sich immer mehr für das Bewusstsein ihrer selbst, ihrer Möglichkeiten, ihrer Bedürfnissen interessierten, waren die wichtigen Aufgaben der Bewegung die Überwindung des Individualismus und der Kampf um die wahre Paideia. Aus allen Bemühungen, den gefallenen Staat durch die Erziehung wieder aufzubauen, wurde in grundsätzlicher Weise die Fragestellung, „wie man den individuellen Willen mit den Interessen der Gesellschaft in Harmonie bringen kann“, abgeleitet. Diese Problemstellung spitzte sich in dem philosophischen Erziehungswerk *Staat* von Plato zu. Für die Zeitgenossen dieser Zeit hatte Gymnastik nichts mit der Erziehung des Körpers zu tun, sondern mit der der Seele durch den Körper. Hier erscheint der Körper als ein Diener des Geistes, der um des Geistes willen in einem bestimmten Zustand gebracht werden muss. Damit beginnt der Mensch, die Körperbildung der wissenschaftlichen Betrachtungsweise zu unterwerfen. Hier steht die griechische Körperbildung unter der Herrschaft der Wissenschaft, die in exakter Weise die Wirkung der verschiedenen Übungsformen auf den menschlichen Organismus studiert. Diese Stufe nennt C. Krümmel ‚einen großen Umbruch in der Entwicklung der körperlichen Erziehung‘.² In dieser Stufe tritt der Arzt als Hauptpfleger des Körpers in Erscheinung.

¹ Siehe „Das vierte Jahrhundert“ in W. Jaeger (1954), S. 1 – 10.

² C. Krümmel teilt die körperliche Erziehung in vier Entwicklungsstufen ein. Er bezeichnet die erste Stufe der Leibesübung als die Stufe des Spiels, die zweite als die des Mythos. Für beide Stufen ist die absolute Zwecklosigkeit charakteristisch. Die dritte Stufe, die er ‚den großen Umbruch‘ nennt, ist die der Wissenschaft, für die es charakteristisch ist, dass menschliches Handeln auf einen bestimmten Zweck hin ausgerichtet wird, und dass die einzelnen Gebiete der körperlichen Erziehung immer weiter voneinander entfernt werden. Die vierte Stufe ist notwendig, um die Gefahr der dritten, einer rein rationalistischen Einstellung, zu überwinden. In dieser Stufe ist davon die Rede, den Menschen total zu erfassen. Alle Gymnastik bezieht sich nicht auf die Leibesübung an sich, sondern auf den Menschen als den Träger der Leibesübung und der körperlichen Erziehung. C. Krümmel (1937): Die Entwicklungsstufen der körperlichen Erziehung.

III. Griechische Körperbildung

4-2. Diätlehre und Medizin als Paideia¹

An die Stelle der Gymnastik, die zum gesamten griechischen Leben gehört hatte, trat das wachsende Interesse an der Gesundheit. Als die harten Bedingungen des Lebens, die hauptsächlich der Staat den Bürgern durch Kriegsführung auferlegt hatte, verschwanden, ist, was die Körperbildung anbelangt, nun die Gesundheit das höchste Gut für den Menschen geworden. Oder besser gesagt, das Gesundheitsinteresse wurde durch die agonale Seite des griechischen Lebens verstärkt, und die rein medizinischen Erwägungen rückten in den Vordergrund. Der antike Arzt war nicht nur der Helfer gegen Krankheit, sondern der Hüter der Gesundheit. Dieser Teil der Medizin wurde zusammengefasst unter dem Namen Hygiene. Gegenstand ihrer Fürsorge war die Diät. Unter diesem Wort verstand der Grieche nicht nur die Krankenkost, sondern die gesamte Lebensweise des Menschen, besonders die Regelungen der Ernährung und der körperlichen Anstrengungen. In der Diätlehre des 4. Jahrhunderts kann man ein beinahe übertriebenes Interesse der Griechen an die Gesundheit sehen, wie z. B. sowohl die Schrift „Über Diät“² als auch „das Diokles-Fragment“³ zeigen, die eine ganztägig geregelte Pflege des Körpers fordern.

Die Gesundheitspflege verband sich von Anfang an mit der Gymnastik. Diese nahm nicht nur im Tageslauf des griechischen Durchschnittsmenschen einen großen Platz ein, sondern beruhte selbst auf langer hygienischer Erfahrung und forderte eine beständige Kontrolle des Körpers und seiner Leistungen. Die frühesten Gymnasten oder Trainer hatten in verschiedenen Übungen nur praktische Anweisungen gegeben. Im 5. Jahrhundert v. Chr. entwickelten sie durch eine Zusammenfügung von Diät, Massage und Übung ein bestimmtes System für das Training, das darauf abzielte, den für athletischen Erfolg benötigten physischen Zustand zu erreichen. Die Trainer brauchten Kenntnisse von Diät

¹ Ich habe den Titel „griechische Medizin als Paideia“ und dessen Inhalt zum großen Teil dem zweiten Teil des Buches W. Jaegers (1954) „Die griechische Medizin als Paideia“ (S. 11 - 58) entnommen.

² Ebd., S. 45 – 53.

³ Ebd., S. 53 – 57. Siehe auch dazu W. Jaeger (1938): Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles.

III. Griechische Körperbildung

und den Wirkungen bestimmter Nahrungen auf den Körper: Sie benötigten Kenntnisse von Anatomie und den Wirkungen unterschiedlicher Übungen.¹ So war der Gymnast als sachverständiger Berater für Körperpflege der Vorgänger des Arztes. Während lange Zeit die Aufgabe der körperlichen Erziehung auf dem griechischen Festland überwiegend dem Gymnasten zugeschrieben worden war, waren Gruppen oder Schulen mit rein medizinischer Tradition in den Kolonien an der Peripherie der griechischen Kultur gewachsen: eine Gruppe im 7. Jahrhundert v. Chr. in Knidos, einer griechischen Siedlung in Kleinasien, eine andere im 6. Jahrhundert v. Chr. in Kos, einer griechischen Insel im ägäischen Meer, die für den Namen Hippokrates und die Bücher der hippokratischen Sammlung bekannt ist, und eine dritte im 5. Jahrhundert v. Chr. in Kroton auf Sizilien.² Die antike Gesundheitspflege war nur zum kleinsten Teil eine öffentliche Angelegenheit, in der Hauptsache war sie abhängig von dem Bildungsniveau des Einzelnen, seiner Einsicht, seinem Bedürfnis und seinen Mitteln. Der Arzt behandelte in erster Linie die Oberschicht, die in der Lage war, seine Behandlungen von ihrem religiösen Glauben zu trennen und Mittel für seine Leistungen zu bezahlen. Weil die Oberschicht, von der er lebte, zu dünn war, um ihn an einem Ort dauernd in Brot halten zu können, musste der antike Arzt von Stadt zu Stadt wandern.³

Die antike Medizin war lange Zeit ein einfaches Handwerk geblieben, mit vielerlei volksmedizinischem Aberglauben und Zauberwesen vermischt, bis der Aufschwung in der Erkenntnis der Natur in Ionien anfang, auf die Heilkunde zu wirken. Im Einfluss der Naturphilosophie sahen die Ärzte eine vollkommen objektive Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der Krankheit und in den unauflöselichen Zusammenhang von Teil und Ganzen, Ursache und Wirkung. Aber durch sorgfältige Empirie und Beobachtung des Einzelfalles kamen die Ärzte zu dem Ergebnis, dass die philosophischen Spekulationen für den Arzt, der am Krankenbett von Tag zu Tag die wechselnden Zustände des Patienten beobachtete und ihn zu heilen bemüht war, insofern nicht so fruchtbar waren, als er alle Einzelercheinungen auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen suchte, wie es die Philosophen in ihrem System taten. Auch schien diese Art philosophisches Denken manchmal als ein

¹ N. Gardiner (1930), S. 89.

² E. H. Ackerknecht (1986): Geschichte der Medizin, S. 48.

³ Ebd.

III. Griechische Körperbildung

Hindernis für die Heilung einer Krankheit zu wirken, sogar ein fatales Ergebnis herbeizuführen, weil die Heilungschancen und –methoden je nach dem Alter, der körperlichen Verfassung und den psychischen Bedingungen oder der Gegend und dem Klima, in dem der Kranke lebte, verschieden sein mussten. Mit dieser erneuten Wendung zu einer geordneten Empirie wurden die Ärzte zur wissenschaftlichen Beobachtung des menschlichen Körpers und der Vorgänge in ihm angeleitet und grenzte sich die Medizin endgültig als eine selbständige Kunst von aller bloßen Naturphilosophie ab. Diesen Schritt hat die Schule des Hippokrates getan, und insofern war die koische Lehre tatsächlich die erste Begründung der Medizin als einer eigenen Wissenschaft.

Auf dem Weg der wissenschaftlichen Entwicklung der Medizin trat der Begriff des für jedes Alter und seine Kräfte „Passenden“ als Grundgedanke der medizinischen Lehre von der Diät auf. Das Prinzip der Ernährung des Gesunden und Kranken war im Grunde das gleiche, nämlich das des Passenden. Die Entdeckung des Passenden war aber nicht damit vollbracht, dass man schwere von leichter Nahrung unterschied; sie umfasste auch die Bestimmung der Quantität, die für jede Konstitution verschieden ist. Wie der Kranke durch das Zuviel an Nahrung geschädigt wird, so auch durch das Zuwenig. Man erkennt den wahren Arzt darin, ob ein Arzt nach dem in jedem Fall richtigen Maß zu zielen verstehen kann. Eine zahlenmäßig oder gewichtsmäßig festlegbare Norm, mit deren Hilfe man das Richtige exakt bestimmen könnte, gibt es nicht. Diese Denkform hat insbesondere Diokles' Diätlehre auf das körperliche Leben übertragen. Mit dieser Methode der Medizin wurde die Vorstellung hervorgehoben, in jedem Gebiet die Funktion des Teils im Ganzen richtig zu erfassen und dadurch das für die Behandlung des Teils Angemessene zu bestimmen, die für die Philosophie des Plato und Aristoteles von entscheidender Bedeutung ist. Wir haben zuerst die Einwirkung der älteren Naturphilosophie auf die Medizin beobachtet. Nun behalten wir die Gegenwirkung der neuen empirischen Medizin auf die Philosophie im Auge.

Die ärztliche Wissenschaft weckte nicht nur Verständnis für medizinische Probleme, sondern sie gelangte in ihrer Konzentration auf ein Teilgebiet des menschlichen Daseins, das des Körpers, zu Erkenntnissen, die von entscheidender Wichtigkeit sind für einen neuen philosophischen Aufbau und damit für die vollkommeneren Formung des Menschen. W. Jaeger sagt:

III. Griechische Körperbildung

Nicht nur als geistesgeschichtliche Vorstufe der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie bedarf die griechische Medizin hier der Würdigung, sondern deshalb, weil sie in ihrer damaligen Form zum ersten Mal über die Grenzen eines bloßen Handwerks hinausgewachsen und zu einer führenden Kulturmacht im Leben des griechischen Volkes geworden ist. Die Medizin wurde von jetzt an mehr und mehr zu einem Bestandteil der allgemeinen Bildung.¹

Im Unterschied zur Gymnastik hat die ärztliche Wissenschaft früh eine eigene Literatur hervorgebracht. Die Medizin fußte zwar auf einem besonderen Wissen, das sie von dem Laien scheidet, und erzeugte viele fachliche Schriften, aber sie war bewusst bemüht, ihm von ihrem Wissen mitzuteilen und Mittel und Wege zu finden, sich ihm verständlich zu machen. So entstand eine eigene medizinische Literatur, die sich an Nichtmediziner wandte. Als die Mediziner ihre Fragen in der literarischen Form vor das nichtmedizinische Publikum brachten, war es ein erster Versuch, erhöhte öffentliche Geltung zu erringen. Es war kein Zufall, dass Plato, als er seine ethisch-politischen Gedanken begründete, zunächst die ärztliche Kunst zum Vorbild nahm. Nach dem Beispiel des Arztes war das platonische Bild des Philosophen geformt, der das gleiche für die Seele des Menschen und für ihre Gesundheit leisten soll. Nach Aristoteles hatte die Ethik es mit der Regulierung der menschlichen Triebe der Lust und Unlust zu tun. Er bestimmte als das Kriterium hierfür die richtige Mitte, aber er fasste diese nicht als einen starren mathematischen Punkt zwischen den Extremen auf, nicht als die absolute Mitte der Skala, sondern als die für das handelnde Individuum rechte Mitte. Jedes Wort des Aristoteles in diesem Zusammenhang war der Medizin unmittelbar entlehnt. So rückte die Medizin des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. die Teilfrage des Körpers in das umfassendere Problem der Paideia, der Menschenbildung ein.

4-3. Medizin als Distanzierung vom Körper

In primitiven Gesellschaften hatte die Medizin eine primär religiöse Bestimmung. Primitive dachten, dass Krankheiten durch magische Methoden behandelt werden müssen,

¹ W. Jaeger (1954), S. 11.

III. Griechische Körperbildung

weil sie durch magische Einwirkungen verursacht wurden. Girard zufolge war die primitive Medizin rituell. Insofern musste ihr Wesen darin bestehen, dass sie den Gründungsprozess wiederholte. Wegen der extremen politischen Teilung wurde in Griechenland die Entwicklung einer starken und gut organisierten Priestergruppe verhindert, die in anderen Kulturen seit den prähistorischen Vorfahren noch lange das Denken und Handeln beherrschte. Es ist uns verständlich, dass die Medizin bei Homer fast gänzlich aus primitiver Kriegschirurgie bestand. Religiöse Medizin war aber den Griechen dabei nicht unbekannt. Sie blieb für untere Schichten die einzige zugängliche Form der Medizin. Noch andere so genannte Tempelmedizin, die eng mit der Religion verbunden war, gab es in der griechischen Antike gleichzeitig mit weltlichen Ärzten. Der Patient wurde durch „Tempelschlaf“ behandelt, d. h. er schlief eine Nacht im Tempel des Gottes. Während seines Schlafes erschien ihm der Gott und ließ ihn seine Verordnungen wissen.¹

Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der griechischen Medizin war der wechselseitige Einfluss von Philosophie und Medizin. Ohne das Forschen der ältesten ionischen Philosophen nach einer natürlichen Erklärung aller Erscheinungen wäre die Medizin niemals eine Wissenschaft geworden. Mit der Verstärkung der Empirie und Beobachtungen kamen die Ärzte aber zu der Erkenntnis, dass der Heilungsprozess einer Krankheit unterschiedliche verlief und sich in der Verkettung von Ursache und Wirkung nicht auf eine allgemeine Ordnung reduzieren konnte. Für die gewissenhafte Ausübung der Heilkunst wurden nicht nur das Wissen über die physikalische Natur des Menschen und ihre Vorgänge, sondern auch genaue Kenntnis des Bodens, des Klimas und des Trinkwassers der Gegend, die zeitweilig Schauplatz seiner Praxis war, erfordert. Damit gelang der griechischen Medizin ein hoher Grad der Distanzierung vom menschlichen Körper, in Elias' Worten „der Distanzierung des Denkenden von seinen Objekten im Akt des erkennenden Denkens“. Wenn der Begriff „Zivilisation“ Elias zufolge eine spezifische Veränderung des menschlichen Verhaltens bedeutet und sich das Wort „Zivilisationsschub“ auf eine Phase bezieht, in der das Tempo des sozialen Prozesses beschleunigt wird und sich das Niveau der Affektzurückhaltung und Selbstkontrolle enorm erhöht, kann man diesen Entwicklungszug der griechischen Körperbildung von der Gymnastik zu der Medizin einen Zivilisationsschub nennen.

¹ E. H. Ackerknecht (1986), S. 47.

IV. Römische Körperbildung

Im Lauf des 5. Jahrhunderts v. Chr. begann sich das Verhältnis zwischen Naturphilosophie und Medizin zu verschieben: die Philosophen nahmen ihrerseits medizinische Erkenntnisse in ihr Denken auf. Während sich die Medizin hauptsächlich für die Gesundheit der Einzelnen in Bezug auf den physischen Umgang interessierte, war für die Philosophen von der Gesundheit der ganzen Gesellschaft die Rede und sahen sie in der medizinischen Kunst das Idealbild der Menschenbildung im gesellschaftlichen und politischen Umgang. Die führenden Persönlichkeiten, die nach dem Fall Athens danach strebten, einen neuen Staat wiederaufzubauen, erhielten lebendige Erinnerungen ans vorangehende Zeitalter aufrecht, in dem man versucht hatte, durch die Gymnastik einen starken gesunden Staat zu bilden. Sie wollten die Gymnastik auf ihre ursprüngliche Bestimmung zurückführen, jedoch von der einseitigen, nur auf Wehrhaftigkeit abzielenden spartanischen Kriegerzucht Abschied nehmen, und sie als einen unentbehrlichen Teil für die Menschenbildung ihren Beitrag leisten lassen. Dazu schloss Plato in seiner Auffassung von der Gymnastik das ganze Gebiet der Hygiene ein, die Vorschriften über die Lebens- und besonders die Ernährungsordnung, ein Gegenstand, der mit Vorliebe in der medizinischen Literatur seiner Zeit behandelt wurde, und vollzog den Versuch zu einer ‚erzieherischen Gymnastik‘¹, die von der kriegerischen und medizinischen Gymnastik unterschieden werden muss. In diesem Punkte begegneten sich wieder, aber nicht im spartanischen Sinne, Staatsführung und körperliche Erziehung, selbst wenn es nur in einem idealistischen Entwurf existierte.

IV. Römische Körperbildung

¹ C. Krümmel (1937) zufolge ist die erzieherische Gymnastik die vierte, die letzte Stufe der körperlichen Erziehung, indem sie in die Sphäre des Politischen eintritt und es mit der Ganzheit des Menschen zu tun hat. S. 147

IV. Römische Körperbildung

Während die griechischen Vorstellungen von der Körperbildung tief in den Weltanschauungen und Lebensweisen von Homers Helden wurzelten, fanden die Römer ihre Grundhaltung gegenüber der körperlichen Ausbildung in dem überwiegend bäuerlichen Brauch der Vorfahren. Die Römer glaubten, die Geister der Vorfahren vermitteln zwischen den Menschen und den Göttern. Die Griechen übten im Polisleben – den wechselnden politischen und sozialen Verhältnissen entsprechend – unterschiedliche Formen der Körperbildung aus, indem sie das heroische Lebensideal auf die Polis übertrugen und in der Polis ein selbstgenügsames und vollkommenes Leben zu führen suchten. Demgegenüber unterzogen sich die Römer von früh an körperlichen Anstrengungen und Übungen vor allem im Familienkreis, um ihre von den Vorfahren ererbten Pflichten besonders im Landbau und Krieg zu erfüllen. Die Römer fügten sich also der körperlichen Ausbildung, wenn sie einem bestimmten Zweck diene.

In der späten Republik traten an die Stelle des harten bäuerlichen Familienlebens eine geistreiche humane Kultur der römischen Aristokratie, die man im Begriff *humanitas* zusammenfasst, und ihre Pflege der feinen Sitte und Umgangsform. Einerseits wurde so die aristokratische Schicht auf dem Weg zum Weltreich Rom von dem Beruf Landwirt befreit und konnte sich Muße für eine kulturelle und geistige Lebensführung verschaffen, andererseits nahm sie den Einfluss der griechischen Kultur und Bildung auf. *Humanitas* wurde im Kern als ‚freundliches Wesen im Verkehr mit Menschen‘ betrachtet, womit die römische Auffassung, in den zwischenmenschlichen Beziehungen den menschlichen Wert zu finden, ihren Ausdruck fand. Im Begriff der *humanitas* waren Interessen für die geistige Bildung angelegt, die zu der Auseinandersetzung mit den *artes liberales* führten. In diesem Ideal von *humanitas* waren rechtschaffene äußere Haltung und anständiges Benehmen¹ von großer Wichtigkeit, weil menschenfreundliches und geistiges Leben letzten Endes durch sie zum Ausdruck gebracht wurde. In dieser Zeit wurde die griechische Medizin wegen ihrer praktischen Nützlichkeit teilweise angenommen, aber die griechische Gymnastik von dem humanistischen Kreis entschieden abgelehnt.

¹ In der Problemstellung dieser Arbeit habe ich den Begriff der Körperbildung weit definiert bis zu allen körperlichen Tätigkeiten des Menschen, die gesellschaftliche Verflechtungen durchdringen. Im Zusammenhang mit *humanitas* betrachte ich die Pflege der Umgangsformen im geselligen Verkehr als eine Eigentümlichkeit der römischen Körperbildung.

IV. Römische Körperbildung

In Griechenland entwickelte sich die Gymnastik zu einer allgemeinen wissenschaftlichen Form der Medizin, als der Zugriff der Polis zu dem Bürger aufgelockert wurde und die Forderungen nach geistiger Bildung immer mehr in den Vordergrund eintraten. Aber in Rom, wo mit dem Fall der römischen Republik (27 v. Chr.) die patriotisch-politische Reden im Forum und besonders mit der Einführung der Berufarmee die bürgerlichen Pflichten gegen den Staat zurücktraten, bestand kein Ideal der Körperbildung als moralische Pflicht mehr. Dort, wo das praktische Ziel der körperlichen Ausbildung verloren ging, blieben nun zwei extrem verschiedene Körperhaltungen übrig: Einerseits ließen die Römer körperlicher Verwöhnung in den öffentlichen Badeanlagen und übermäßigem Vergnügen an den öffentlichen Spielen freien Lauf; andererseits entstanden durch eine sittliche Reform, in der man nach dem glücklichen Leben durch innere Freiheit strebte, eine moralische Strenge und eine Körperhaltung von Selbstverleugnung. Dieses glückliche Leben war in einem Wahlspruch zusammengefasst: ein gesunder Geist in einem gesunden Körper.¹ Ein gesunder Körper in diesem Motto hatte gar nichts zu tun mit einer gesundheitliche Pflege des Körpers oder gymnastischen Übungen, sondern war ein Körper, der sich von Begierde und Lust befreit und innere Ruhe aufrechterhalten konnte. Diese moralische Vorstellung verzichtete auf reine intellektuelle Bildung, und suchte praktische Lebensweisheit: Nahrungseinschränkung, Bedürfnislosigkeit in Kleidung, Wohnung und Besitz, Ertragen von Kälte und Hitze, hartes Lager, freiwilliges Verzicht auf angenehme Dingen, strenge Forderungen auf die Ehe.

F. Beckmann schreibt dem griechischen Volkscharakter Sachlichkeit zu, im Unterschied dazu dem römischen Realismus.² Während die Eigenschaft der Griechen darin bestand, aus der vielfältigen Beschaffenheit einer Sache ihr reines Wesen hervorzuheben, nahmen die Römer ein Ding im zufälligen verschiedenen Zusammenhang an als Ganzes, wie es in seiner lebendigen Wirklichkeit war. Wenn die Griechen „den Menschen durch Absehen von den sekundären Bestimmungen in seiner reinen Selbstheit“¹ erfassten, hatten die Römer das Bedürfnis, die gesellschaftlichen Beziehungen und Verbindungen zu setzen, die den Einzelnen sichern, fördern und kontrollieren. Aus dem inneren Drang zum vollkommenen Menschen haben die Griechen alle Möglichkeiten des menschlichen

¹ Juvenal (10, 356) bringt darin den Weg zum besten Leben auf der Welt zum Ausdruck.

² F. Beckmann (1952): *Humanitas. Ursprung und Idee*, S. 7ff.

IV. Römische Körperbildung

Körpers auf die Probe gestellt. Für die Römer galt die Körperbildung als moralische Pflicht, den Einzelnen in die Gemeinschaft einzuordnen, seiner Existenz Gewicht und Würde zu verleihen. Als die Römer aber die realistische Bindung der Körperbildung an die Wirklichkeit verloren, konnten sie ihr keine Impulse mehr geben. Nun schlugen in der römischen Gesellschaft extreme einseitige Körperhaltungen Wurzeln, die eine kontinuierliche Entwicklung der Körperbildung im Abendland und dabei eine harmonische Menschenbildung unterdrückten. Ich werde in dieser Übersicht die römische Körperbildung näher umreißen, und zwar indem ich zeige, wie unterschiedliche gesellschaftliche Figurationen im Eliasschen Sinne Einfluss auf den Charakter der Körperbildung ausüben.

1. Brauch der Vorfahren

1-1. Familie als Basis des Sozialgefüges

Für den römischen Sozialaufbau ist charakteristisch, dass die Ordnung der altrömischen Familie eine zentrale Rolle spielt, da sich die familiären Verhältnisse auf alle gesellschaftlichen Bereiche erstrecken. Die altrömische Familie war in erster Linie eine Abstammungsgemeinschaft, die alle diejenigen umfasste, die unter der Gewalt eines Hausvaters (*patria potestas*) standen: das waren männliche Nachkommen und unverheiratete weibliche Nachkommen; dazu kamen auch die Mutter und die Ehefrauen von Söhnen und Enkeln, die sich bei ihrer Eheschließung unter die Hand ihres Mannes begaben.² Aber der Begriff *familia* bezeichnete nicht nur einen Personenverband, sondern

¹ Ebd., S. 8.

² Vgl. J. Martin (1994): Das alte Rom, S. 95, 168, 181. Die römische Frau hatte bei der Eheschließung in der Regel zwei Möglichkeiten: Sie kann in die Familie ihres Mannes übergehen, das heißt, der Gewalt des Hausvaters ihres Mannes unterworfen werden, oder sie kann unter der Vormundschaft ihrer Herkunftsfamilie bleiben. Vgl. auch dazu E. Burck (1942): Die altrömische Familie, In: Das neue Bild der Antike, Bd. II, S. 26ff.

IV. Römische Körperbildung

auch die zu diesem Verband gehörenden Sklaven, das Vieh und den ganzen immobilien Besitz, sodass er oft mit „Besitz“ übersetzt werden konnte.

In der römischen Familie übte der Hausvater eine uneingeschränkte Macht über den Familienverband und den Materialbesitz aus. Er entschied über die Aufnahme neuer Mitglieder in den Familienverband oder den Austritt von Mitgliedern sowie über deren Bestrafung bei Straftaten. Er hatte sogar das Recht, sein Kind zum Tode zu verurteilen oder es als Sklaven zu verkaufen. Die Haussöhne, egal ob sie 60 Jahre alt waren und selber Kinder und Enkel hatten oder ob sie in den Führungsschichten Ämter bekleideten, blieben unter der *patria potestas* und waren insofern nicht selbstständig. Die *patria potestas* eines Hausvaters endete erst mit dessen Tod. Er war auch allein vermögensfähig, hatte die volle Freiheit, über den Hausbesitz zu verfügen. Was auch der Sohn während der Lebenszeit seines Vaters verdiente, gehörte rechtlich dem Vater.¹ Aber die Anerkennung der führenden Rolle des Hausvaters und seine Macht waren die Kehrseite seiner Pflicht und Verantwortung, Familienleben zu sichern und Familienmitglieder zu schützen: Ihm oblagen die Verwaltung des Familienbesitzes und die Leitung der wirtschaftlichen Tätigkeit der Familie, vor allem der Bebauung des Familiengrundstückes; er vertrat auch alle seiner Gewalt Unterworfenen vor Gericht.²

Die Existenz der Familie über die individuelle Lebensspanne hinaus war für die Römer von elementarer Bedeutung. Die älteste und wichtigste Stätte des römischen Familienkultes war der Herd.³ Die Römer schrieben dem Herdfeuer den Bestand und das Gedeihen der Familie zu und verehrten die Vesta, die Göttin des Herdfeuers, als eine der ehrwürdigsten Gottheiten. Später entwickelte sich dieser Privatkult zum Staatskult, in dem die Römer einen Staatsherd schufen und für die Unsterblichkeit des Staates das ewige Feuer legten. Sie gaben außer dem Herd einzelnen wichtigen Stellen des Hauses den göttlichen Charakter und verehrten sie. Die Zweckhaftigkeit und die daraus folgende Gebundenheit waren für die religiöse Vorstellung der Römer charakteristisch, und sie waren der Meinung, dass das Gedeihen der Familie nicht allein auf menschlicher Arbeit und Berechnung errichtet werden könnte, sondern von Wirkungen und Eingriffen hö-

¹ Vgl. A. Gwynn (1926): Roman education from Cicero to Quintilian, S. 12f.

² Vgl. G. Alföldy (1984): Römische Sozialgeschichte, S. 16.

³ Das Folgende im Anschluss an E. Burck (1942), S. 12f.

IV. Römische Körperbildung

herer Mächte abhängig blieb. Die Beachtung des göttlichen Willens im Haus und am Anfang jeder Arbeit zu erkunden, sahen sie daher als ihre erste Pflicht an. Die den Menschen umfangende Ordnung wurde von den Ahnen als geheiligter Brauch überliefert, und die verstorbenen Eltern wurden als Träger des Brauchs verehrt. Die römische Vornehmen pflegten vom Antlitz ihrer Toten einen Wachsabguss zu nehmen und danach eine Maske arbeiten zu lassen. Beim Tod eines Familienangehörigen wurden diese Masken von Sklaven aufgesetzt. Dadurch wurde die Bindung einer neuen Generation an die Toten wach gehalten, und ihr wurden die Verpflichtungen für die Bewahrung des Brauchs und die Kontinuität der Familie auferlegt.¹ Der Hausvater war auch hierfür verantwortlich.

Man findet die auf praktische Zweckhaftigkeit und bodenverbundene Nützlichkeit orientierte Neigung des Römers und sein Familienleben, in dem der Ahnenkult und die Autorität des Hausvaters eine wichtige Rolle spielen, vorwiegend von der bäuerlichen Lebensform bestimmt. Selbstverständlich war, dass in den bäuerlichen Verhältnissen möglichst viele Erträge von grundlegender Bedeutung waren, und dass dafür viel Erfahrung und Weisheit in der Gesellschaft gepriesen waren. Vor allem bringt die Sprache, in der Ausdrücke des Ackerbaus einen entscheidenden Anteil haben, die Spuren des Bauernvolks zutage.² Die altrömische Familie war bis zur Zeit des zweiten Punischen Krieges (218 – 201 v. Chr.) in erster Linie eine bäuerliche Arbeitsgemeinschaft. Auch die römischen Senatoren und Würdenträger, die durch ihre amtliche Tätigkeit an die Stadt Rom gebunden waren, sind daneben immer Grundbesitzer und Bauern geblieben. Die Bücher über die Landwirtschaft des Senatoren Cato und des Politikers und Schriftstellers Varro galten mit den Büchern über das Bauwerk als römische Fachliteratur aus eigenen Erfahrungen, Beobachtungen und Nachforschungen. Wenn in der römischen Familie der Kult der verstorbenen Eltern die religiöse Ordnung des Hauses garantierte, sicherten Arbeiten auf dem Boden und im Haus die materielle Ordnung. Jedes Mitglied der Familie stellte eine notwendige und unentbehrliche Arbeitskraft dar, und es war von jedem gefordert, durch seine mühevollen Arbeiten die materiellen Interessen des Hauses zu erfüllen. Zusammen mit dem Ahnenkult galt die Arbeitsnotwendigkeit als oberstes Gesetz,

¹ Ebd., S. 25.

² Vgl. Marrou (1977): Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, S. 428.

IV. Römische Körperbildung

auf das sich die altrömische Familie stützte.¹ Als die römische Familie auf dem Weg zum Weltreich durch die massenhafte Verwendung von Sklaven den Charakter der Arbeitsgemeinschaft einbüßte², bedeutete dies die Auflockerung der traditionellen römischen Familie und zugleich eine grundlegende Veränderung des gesellschaftlichen Aufbaus Roms.

Ausgehend von der Familie bildete die römische Gesellschaft ein großes Beziehungsnetz. Auf der einen Seite war das Gefüge der Gesellschaft durch die Zusammengehörigkeit der einzelnen Familien aufgrund der Blutsverwandtschaft in einem komplizierten System von Sippen und Stämmen horizontal geprägt.³ Wenn der Hausvater auch juristisch völlig frei war, konnte er freilich nicht willkürlich handeln. Er war an die Entscheidung eines aus Verwandten und Freunden gebildeten Hausgerichts gebunden, z. B. wenn er einen freien Familienangehörigen verkaufen oder töten wollte. Bei Sanktionen gegen die Ehefrau mussten auch Verwandte aus deren Herkunftsfamilie zu dem Gericht gehören. Auf der anderen Seite wurde durch das Abhängigkeitsverhältnis zwischen einem Hausvater der Führungsschicht und einem sozial Schwächeren, zwischen Patron und Klienten, die vertikale Gliederung der Gesellschaft herbeigeführt.⁴ Eine typische Form dieser Beziehung war die zwischen dem ehemaligen Herrn und seinem Freigelassenen. Der Patron hatte seinen Klienten auf verschiedene Weise zu unterstützen, umgekehrt mussten die Klienten ihrem Patron und dessen Familie helfen, z. B. im politischen Bereich etwa durch Wahl des Patrons. Dieses römische Sozialsystem, in dem jeder Einzelne ins Beziehungsnetz eingebettet war, führt J. Martin auf das ‚Streben nach Integration‘ in der römischen Geschichte zurück.⁵

¹ Vgl. E. Burck (1942), S. 43.

² Vgl. G. Alföldy (1982), S. 41f.

³ Vgl. E. Burck (1942) S. 46 u. J. Martin (1994), S. 183.

⁴ Vgl. G. Alföldy (1982), S. 15 u. J. Martin (1994), S. 183ff.

⁵ Ihm zufolge wurde das Streben „durch lange dauernde Anforderungen der Verteidigung gestärkt wie durch das Bemühen des Adels um Selbstbehauptung gegenüber den etruskischen Königen und schließlich durch die Auseinandersetzung zwischen Patriziern und Plebejern.“ S. 43.

IV. Römische Körperbildung

Die politische Organisation der römischen Republik gründete strikt auf der Ordnung der Familie.¹ Die Römer bezeichneten die Gewalt des Hausvaters mit dem gleichen Begriff *potestas* wie die Amtsgewalt der Magistrate: Beide forderten von den Gewaltuntergebenen den unbedingten Gehorsam. Die römische Republik besaß kein Gewaltmonopol im modernen Sinne. Einen Ersatz dafür bot die Gewalt des Hausvaters. So sind Todes- oder Verbannungsurteile des Hausvaters gegenüber Haussöhnen ausschließlich für den Fall überliefert, dass die Haussöhne gegen die militärische oder politische Disziplin verstoßen haben. Die Hausväter waren also Teil der staatlichen Exekutivgewalt. Die Tatsache, dass die Ordnung und das Leben der Familie als der Keimzelle des Staats von einem der obersten Beamten, dem Zensor, ständig überwacht wurden, war nur für die römische politische Kultur eigentümlich.

Er wachte darüber, dass möglichst zahlreiche Ehen geschlossen und viele Kinder geboren wurden, dass das Leben der Familie in Zucht und Ordnung verlief, dass die Kinder den Eltern gehorsam waren und dass der *pater familias* ein Regiment führte, das weder zu straff noch zu schlaff war. Verstieß dieser hiergegen, so lief er Gefahr, sich eine Rüge des Zensors zuzuziehen, die ihm für den Versuch eines politischen Aufstiegs nahezu alle Chancen nahm.²

1-2. Körperbildung als moralische Pflicht

In der altrömischen Zeit³ gab es kein selbständiges Erziehungsinstitut für die körperliche oder geistige Bildung, sondern in der Familie selbst lernten die Kinder, was sie brauchten. Die römische Familie war nicht nur die Grundlage der Gesellschaft, um die das Sozialleben kreiste, sondern auch der Hauptträger der Erziehung. Diese römische Familienerziehung oder Privaterziehung macht einen der wesentlichsten Unterschiede zu dem

¹ Vgl. J. Martin (1994), S. 168 u. 181f.

² E. Burck (1942), S. 46.

³ Unter dem Zeitbegriff verstehe ich im Zusammenhang mit der altrömischen Erziehung einen Zeitraum von der Gründung der Republik (509 v. Chr.) bis zum 2. Jahrhundert v. Chr., als Rom schließlich begann, die griechische Kultur anzunehmen.

IV. Römische Körperbildung

griechischen Denken aus: Während griechische Politiker forderten, dass Erziehung durch öffentliche Gesetze kontrolliert werden solle, lernten die Römer von der Tradition des Familienlebens und dessen Erfahrungen.¹

Die römische Erziehung dieser Zeit wurde vom Landadel - Grundeigentümern, die ihre Ländereien selbst bebauen und im Kriege als tapfere Krieger kämpfen mussten - bestimmt.² Dieser Charakter des frührömischen Alltags gab der römischen Einstellung ein grundlegendes Gepräge: ernsthaft zur Sache zu gehen und aus allem Nutzen zu ziehen. Die Erziehung war für das Kind vor allem eine allmähliche Einführung in das herkömmliche Leben. Das Grundprinzip, auf dem sie beruhte, bestand darin, auf den Brauch der Vorfahren zu achten als die Norm jeden Handels und allen Denkens. Dem jungen Zögling der vornehmen Familie wurden immer wieder die Erinnerungen an die Ahnen und an die Überlieferungen seiner Familie vor Augen geführt. Wenn man die altgriechische Erziehung als eine Nachahmung der Helden bezeichnet, könnte man die römische Erziehung eine Nachahmung der Vorfahren nennen.

Schon durch die historischen Lebensbedingungen der Römer wurde die römische Grundhaltung von der Körperbildung bestimmt. Die Römer beschäftigten sich Jahrhunderte lang ununterbrochen mit Kriegen und mussten gleichzeitig ihr Land bebauen. Das war ein hartes Stück Existenzkampf, und daraus entwickelte sich die strenge Ernsthaftigkeit der Römer, die sie veranlasste, alles, was nicht praktisch war, zu verachten. Das war ihre Einstellung gegenüber der griechischen Gymnastik. Körperliche Übung war für die Gesundheit notwendig, Spiel war auch für Entspannung notwendig, aber sich lange Zeit einem gymnastischen Training zu widmen, um den sportlichen Erfolg zu erreichen, vor den Mitbürgern unbekleidet sportlichen Wettkampf zu veranstalten, das alles empfanden die Römer als unverträglich mit ihrer Würde.

Die römische Körperbildung war in erster Linie eine allgemeine militärische Ausbildung, die sich jeder junge Römer zu Anfang seines Kriegsdienstes aneignen musste, selbst wenn er schon bisher eine Menge von physischen Übungen praktiziert hatte. Dieser militärische Charakter der körperlichen Übungen setzte sich fort bis zur späten

¹ Vgl. „Greek and roman educational ideals“ von A. Gwynn (1926), S. 22 – 33.

² Das Folgende im Anschluss an Marrou (1977), S. 425ff.

IV. Römische Körperbildung

Republik, in der das Bürgerheer abgeschafft wurde¹, während in Griechenland die Körpererziehung seit den homerischen Zeiten das Streben hatte, sich von ihrem kriegerischen Zweck zu lösen und sich dem Sport als Selbstzweck, der Leistung und dem Wettbewerb zuzuwenden. In der Geschichte der römischen Körperbildung spielte wie in Griechenland die Veränderung der Kampftechnik eine ausschlaggebende Rolle: Die archaische Kriegsführung des berittenen Adels erwies sich in den Feldzügen gegen den stark befestigten Gegner oder gegen die Bergstämme als nicht mehr ausreichend; seit der Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert v. Chr. kam der schwer gepanzerten Kampfformation des Fußvolks eine erhöhte taktische Bedeutung zu; dadurch stieg frühzeitig das Selbstbewusstsein des Volkes und nahm seine politische Aktivität zu.² Seitdem war in Rom die militärische Laufbahn für das Volk der sicherste Weg zum Erfolg, und anhaltende strenge Leibesübungen machten seine einzige Bildung aus. Dem Alter nach waren die kriegstüchtigen Römer vom 17. bis zum 60 Jahre verpflichtet zu dienen; zum Felddienst jedoch wurden in der Regel nur die jüngeren Männer bis zum 45. Jahre eingesetzt.³ Der Campus Martius⁴ und das militärische Lager waren die Schulen der Körperbildung der Römer. Besonders auf dem großen offenen Gelände des Campus Martius praktizierte jeder römische Junge militärische Übungen und Spiele unter der Führung seines Soldatenvaters. Dazu dienten noch bäuerliche Arbeiten im Familienleben als notwendige körperliche Schulung, um die materielle Ordnung des Hauses zu sichern. Die Kinder

¹ Vgl. L. Grasberger (1881): *Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum. Die Ephebenbildung oder die musische und militärische Ausbildung der griechischen und römischen Jünglinge*, Bd. 3, S. 145f. Ihm zufolge werden drei Hauptperioden der römischen Heeresverfassung unterschieden: 1) Bürgerheer, von Servius Tullius bis Marius; 2) Söldnerheer, von Marius bis Augustus; 3) stehendes Heer, von Augustus bis Constantin.

² Vgl. G. Alföldy (1984), S. 23.

³ Vgl. L. Grasberger (1881), Bd. 3, S. 146 – 7. Er berichtet, es habe in der damaligen strengen Rekrutierung gelegentlich eine Verstümmelung der Gliedmassen gegeben, um sich der Aushebung zum Militär zu entziehen. Ebd.

⁴ Eine Ebene im alten Rom zwischen dem Tiberbogen und der Via Flaminia, die als Exerzierplatz für die römische Miliz und als Versammlungsplatz für die Zenturiatkomitien (die u. a. über Krieg und Frieden und über Todesstrafen gegen römische Bürger befanden) diente; seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. mit Tempeln, Theatern, Thermen bebaut. Brockhaus 2002.

IV. Römische Körperbildung

nahmen an den Arbeiten des Vaters oder der Mutter teil: Die Töchter lernten spinnen und weben, die Söhne wurden zu den laufenden Arbeiten auf dem Hofe, beim Vieh oder auf dem Feld herangezogen. Die Römer maßen in dieser Zeit den physischen Übungen und körperlichen Anstrengungen eine moralische Bedeutung im Sinne einer Pflicht gegenüber der Allgemeinheit bei.

Auch die Römer hatten öffentliche Spiele in Hülle und Fülle. Seit dem Beginn der Stadt waren Feste und Spiele ein Bestandteil des römischen Lebens.¹ Anfangs haben sie den Göttern zu Ehren die Spiele veranstaltet, oder die Spiele wurden häufig den Göttern in der Zeit von Krieg, innerer Streitigkeit oder Seuche gelobt.² Später wurden angesehene Bürger mit Leichenspielen verehrt. Die Hauptereignisse in diesen Spielen scheinen Wagen- und Pferderennen oder manchmal Kämpfe zwischen Boxern gewesen zu sein. Gladiatorenspiele wurden 264 v. Chr. zum ersten Mal von Marcus und Decimus Brutus in den Leichenspielen ihres Vaters gezeigt.³ Aber einen Sport im eigentlichen Sinn des Wortes gab es nicht. Das römische Wort *ludi* für Spiele bedeutet Vergnügen und Unterhaltung, und die Vorführer waren Sklaven oder Söldlinge. Die römischen Spiele existierten nur für die Zuschauer. Die römischen Bürger verachteten persönliche Teilnahme an diesen Spielen, aus diesem Grund wurden die Spiele keine Stelle der Körperbildung für das Volk. Außerdem gab es auch ländliche Vergnügungen, wie Virgil schildert, in denen „sich die Hirten im Speerwerfen üben, indem sie auf eine Ulme schießen oder ihre Körperkräfte in einer ländlichen Palästra aneinander messen.“⁴

Das Kind wurde normalerweise bis zum 7. Lebensjahr unter der Aufsicht der Mutter, nicht einer Sklavin, aufgezogen. Virgil bringt wiederum für die Römer die Bedeutung eines starken Körpers und die Härte der Körperbildung zum Ausdruck: Our infants soon

¹ Vgl. N. Gardiner (1930): *Athletics of the ancient world*, S. 118f und dazu VanDalen (1956): *A world history of physical education*, S. 79f.

² VanDalen (1956) erhebt eine Frage nach dem Ursprung des Spiels, indem er äußert, dass die anfänglichen römischen Spiele Anhängselaktivitäten von einfachen bäuerlichen Feiertagen gewesen seien. Aber wie wir im zweiten Kapitel meiner Arbeit gesehen haben, hängen alle Spiele mit dem Heiligen zusammen – und zwar umso enger, je weiter man in die Vergangenheit zurückgeht. S. 80.

³ Vgl. N. Gardiner (1930), S. 119.

⁴ Rezitiert in Marrou (1977), S. 440.

IV. Römische Körperbildung

as born to the rivers we first convey, and in the rigid icy stream we harden.¹ Varro hinterließ eine interessante Schilderung von seiner eigenen Kindheit. Er hatte nur eine Tunika und Toga, trug Sandalen ohne irgendeine Decke für seine Beine, ritt sein Pferd ohne Sattel. Ihm wurde ein Bad selten erlaubt und noch seltener ein gutes Essen.² Nach der Kindheit ging es nun in die Leitung des Vaters über. Der Vater wurde als der eigentliche Erzieher betrachtet, und nichts war für das römische Erziehungssystem bezeichnender als dies. Die Strenge, mit der der römische Vater von seinem Kind Gehorsam erwartete, ist schon bekannt. Cicero berichtete dafür ein Beispiel: „Appius Claudius Caecus, der die erste Wasserleitung baute, hielt seine fünf kräftigen Söhne, vier Töchter, seinen großen Haushalt und alle Angehörigen unter Kontrolle, obwohl er schon sehr alt und blind war.“³ Etwa mit sechzehn oder siebzehn Jahren hörte die Familienerziehung auf. Auf den Jüngling warteten zwei Wege der Weiterbildung, die L. Grasberger den ‚Dualismus der Bildung‘ nennt, für die er sich selber entscheiden konnte: Sowohl eine Lehrzeit im Heer für die militärische Laufbahn als auch eine Lehrzeit auf dem Forum für die politische Laufbahn war für ihn möglich.⁴

Eine bessere Darstellung über die altrömische Erziehung als das eindrucksvolle Bild des alten Cato (234 – 149 v. Chr.), dessen Biographie Plutarch ein Kapitel widmete⁵, kann nicht gefunden werden. Sobald sein Sohn zu begreifen begann, nahm er ihn selbst in die Lehre und brachte ihm Lesen und Schreiben bei. Er war auch der Lehrer in der Gesetzeskunde und in den Leibesübungen, indem er seinen Sohn nicht nur im Speerwerfen, im Gebrauch der Nahkampfwaffen und im Reiten unterwies, sondern auch im Boxen, im Ertragen von Hitze und Kälte und im kräftigen Durchschwimmen der Wirbel und der reißendsten Stellen des Flusses. Auch seine Geschichte, sagt er, habe er selbst mit eigener Hand und mit großen Buchstaben niedergeschrieben, damit der Knabe die Möglichkeit habe, im eigenen Hause die Kenntnis der Taten und Sitten der Vorfahren zu erwerben.⁶

¹ Rezitiert in VanDalen (1956), S. 78.

² A. Gwynn (1926), S. 18.

³ S. F. Bonner (1977), S. 5.

⁴ L. Grasberger (1881), S. 72 u. 346.

⁵ Plutarch: Cato, In: Große Griechen und Römer B. 1, übersetzt von K. Ziegler (1954), S. 321 – 56.

⁶ Cato, 20, S. 345 – 6.

IV. Römische Körperbildung

Cato verbrachte auf einem väterlichen Gute im Sabinerlande die ganze Zeit seiner Jugend in einem sparsamen, rauen, mühsamen Leben, indem er das Land kultivierte, die Felsen und Steine der Erde auspflügte und Samen pflanzte. Dies hat er bis zum Alter von 17 getan, bevor er seinen Militärdienst antrat.¹

1-3. Gewalt des Hausvaters und pietas

Die römische Familie stützte sich auf zwei Säulen, nämlich die religiöse und die materielle Ordnung, und an der Spitze der beiden Ordnungen stand der Hausvater.

Von der göttlichen Ordnung übernahmen die Römer ihre Gebräuche und Sitte, und die materielle gewährte ihnen unter realen Bedingungen die religiöse Ordnung. Seit ältester Zeit bezeichnete der Römer sein Verhältnis zu den Göttern mit dem gleichen Wort, mit dem er das Verhältnis der Kinder zu den Eltern umschrieb, nämlich mit dem Wort *pietas*.² Hierbei handelte es sich nicht um die moderne Vorstellung von Kindes- und Elternliebe, sondern um ein Achtungsverhältnis, das auf der Anerkennung einer den Menschen umfängenden gültigen Ordnung beruht. Der Vater war nicht ein Träger einer bloß mächtigen Gewalt, sondern der verantwortliche Gestalter der häuslichen Lebensordnung, und seine Gewalt gewährleistete diese Ordnung. Das familiäre Verhältnis bezieht sich geradezu auf die staatliche Ordnung, in der die militärische Stärke eine Voraussetzung für ihre Erhaltung war.

Ein schönes Beispiel für das Vater-Sohn-Verhältnis in der altrömischen Familie bietet folgende Geschichte, die uns E. Burck überliefert hat:

Als Manlius' Vater im Jahre 362 v. Chr. nach der Niederlegung der Diktatur von dem Tribunen M. Pomponius vor ein Volksgericht gezogen werden sollte, wurde gegen ihn neben bitteren Klagen über sein hartes Regiment als Diktator auch der Vorwurf erhoben, dass er seinen Sohn fern von Rom ohne alle Bildung bei schwerster Feldarbeit aufwachsen lasse. Der junge Manlius hörte von dieser Stimmungsmache gegen seinen Vater, eilte zur Hauptstadt und ließ sich bei dem Tribunen melden, der weiteres Be-

¹ Cato, 1, S. 321, Vgl. auch dazu S. F. Bonner (1977), S. 4.

² Vgl. E. Burck (1942), S. 13.

IV. Römische Körperbildung

lastungsmaterial von dem Sohne zu erhalten hoffte. Manlius aber hieß alle Zeugen aus dem Zimmer gehen, drang mit einem Messer auf den Tribunen ein und bedrohte ihn mit dem Tode, falls er sich nicht eidlich verpflichtete, die Anklage gegen den Vater Manlius' fallen zulassen. Der Tribun leistete daraufhin den verlangten Schwur und nahm von dem Prozess Abstand.¹

Das römische Vater-Sohn-Verhältnis erscheint völlig anders als das griechische Verhältnis, als dessen Beispiel Elias die Oidipus-Sage anführt.² In dieser Sage wird nach seiner Meinung als typische Eigenart einer frühen Stufe in der Entwicklung der staatlichen Organisation, in der es an der Monopolisierung und Kontrolle der physischen Gewalt fehlte, der Konflikt zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck gebracht. In dieser Vater-Sohn-Beziehung ist nur von der physischen Kraft und Stärke die Rede. Am Anfang, als der Vater auf dem Sohn an Kraft überlegen ist, herrscht des Sohnes Furcht vor dem Vater und Eifersucht auf den Besitz des Vaters. Freuds Interpretation der Oidipus-Sage endet hier. Aber das Verhältnis ändert sich allmählich: Der Vater wird älter und immer schwächer, dagegen der Sohn stärker. Dieses Mal spielen die Furcht und der Neid des alten Vaters eine Rolle. Ein vollkommen anderes Bild der Vater-Sohn-Beziehung! Woher kommt denn eigentlich dieser Unterschied?

Ich muss hierfür wiederum auf den Unterschied zwischen der griechischen und der römischen Geschichte zurückgreifen. Die Griechen durchliefen die heroische Stufe, durch die sich die Eigentümlichkeit des griechischen Volkscharakters ausprägte. Der griechische Held war ein Mensch, der immer wieder danach strebte, sich vor allem in den kriegerischen und sportlichen Angelegenheiten hervorzutun und dadurch gesellschaftliches Ansehen zu schaffen. Jeder Held war eine selbständige Welt, und seine ganze Umgebung, also seine Familie, seine Freunde, sein Palast und dazu gehörendes Volk, waren ihm untertan. Für die Griechen war der Held das Idealbild für Selbständigkeit, freie Entfaltung und Vollkommenheit des Einzelnen. In diesem Menschenbild hängt die Vater-Sohn-Beziehung von der physischen Stärke und Kraft ab. Nach Elias' Zivilisationstheorie ist die Kontrolle der Gewalt eines der wichtigsten Anliegen des Zivilisationsprozesses, und in einer Gesellschaft, in der sich kein Gewaltmonopol entwickelte, wie

¹ Ebd., S. 5.

² SiZ, S. 45, Am. 22.

IV. Römische Körperbildung

in der griechischen Antike, gab es kein anderes Mittel als eine stärkere Gewalt, die Gewalt in Zaum zu halten.

In der römischen Gesellschaft zeigt sich ein anderes Bild. Für die römische Gesellschaft ist typisch, dass jeder Einzelne in ihrem System einen fest umrissenen Platz hat. Für die Römer muss jeder Mensch auf die Rolle zielen, die er zu übernehmen hat, und auf die Relationen, in denen er zu anderen steht. Hier ist die Familie wiederum ein völlig autonomer Lebensbezirk. Die Aufgabe der Gewaltkontrolle wird in der römischen Familie der häuslichen Ordnung und der Gewalt des Hausvaters als Vertreter der Ordnung zugeschrieben. Gegenüber dem primitiven religiösen Menschen und dem homerischen Helden tritt in der römischen Familie ein neuer Mechanismus der Gewaltkontrolle auf. Aber man sollte diese römische Charakteristik nicht einfach auf das frühromische Bauerntum zurückführen, das als das Gegenstück zu dem griechischen Heldentum häufig erwähnt wird. Für die strenge häusliche Ordnung und die absolute Gewalt des Hausherrn scheint eine Periode der Auflockerung des römischen gesellschaftlichen Systems verantwortlich gewesen zu sein. Unter der etruskischen Herrschaft nahm Rom in seinen Lebensverhältnissen einen starken städtischen Zug an, und mit der etruskischen Bevölkerung breitete sich eine wesentlich andere Familienordnung aus. Nach der Vertreibung der Etrusker entwickelten die Römer aber kräftig in bewusster Abkehr von den fremden Lebensordnungen eine ihnen gemäße Herrschafts- und Lebensordnung.¹

2. Humanitas

2-1. Römische Aristokratie und griechische Kultur

Wenn das Gefüge der römischen Gesellschaft sehr stark durch eine horizontale Gliederung geprägt war, die von der zentralen Rolle der Familie ausging, war im Gegensatz dazu ihre vertikale Gliederung relativ einfach, denn sie kannte ursprünglich nur den Adel und das vom Adel abhängige Volk, die wir als Patrizier und Plebejer bezeichnen. Die Patrizier waren als Geburts- und Grundbesitzeradel die Häupter und die Angehörigen der

¹ Vgl. E. Burck (1942), S. 35.

IV. Römische Körperbildung

Familien, die nach der Vertreibung der etruskischen Könige die politische Herrschaft ausübten.¹ Die Entstehung der Patrizier erklärt Alföldy „durch die Herausbildung eines Reiteradels unter den etruskischen Königen von Rom, infolge der Überlegenheit der Reiterei in der archaischen Form der Kampfführung.“² Die Plebejer waren die aus Freien bestehenden gewöhnlichen Bürger. Sie waren kleine bis mittlere Bauern, die mit Hilfe ihrer Familien ihren Hof bewirtschafteten, im Krieg als Soldat dienten und in der Regel gegenüber einem der Senatoren in einem Klientelverhältnis standen.³ Als Sozialstand nahmen sie eine feste Gestalt an, indem sie im Kampf gegen den patrizischen Adel nach politischer Gleichberechtigung und Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage strebten.⁴

Für den politischen Aufstieg der Plebejer spielte die Veränderung der Kampftechnik, in der der plebejischen Infanterie seit der Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert v. Chr. eine erhöhte taktische Bedeutung zukam, eine ausschlaggebende Rolle. Die wohlhabenden und einflussreichen Bürger setzten allmählich eine politische Mitbestimmung durch und erreichten eine vornehme soziale Stellung. Am Ende des Ständekampfes führte der politische Sieg der führenden Plebejer aber nicht zur Demokratisierung der Gesellschaftsordnung, sondern mit der alten Aristokratie zur Herausbildung einer neuen Oberschicht. Das entscheidende Kriterium der neuen Führungsschicht war die Zugehörigkeit zum Senat; man hat diese Senatsaristokratie im Unterschied zu dem alten Patriziat als Amtsadel bezeichnet. Daneben gehörte auch der Ritterstand, der ein bestimmtes Vermögen hatte und in der Heeresordnung eine führende Rolle spielte, zur Oberschicht. Unter dieser Voraussetzung bildete sich im 3. Jahrhundert v. Chr. in Rom ein aristokratisches Gesellschaftssystem heraus, dessen Entwicklung durch seine Expansionspolitik beschleunigt wurde. Worauf sich die Gesellschaft der späten Republik stützte, war aber die massenhafte Verwendung von Sklaven, die durch die Versklavung von Kriegsgefangenen in den dauerhaften Eroberungskriegen möglich geworden war.

Nach dem 3. Makedonischen Krieg (171 – 168 v. Chr.) wurden unzählige griechische Gefangene nach Rom gebracht, von denen viele in römischen Familien eine Beschäfti-

¹ Vgl. J. Martin (1994), S. 172.

² G. Alföldy (1984), S. 16.

³ Vgl. J. Martin (1994), S. 179.

⁴ Vgl. G. Alföldy (1984), S. 18.

IV. Römische Körperbildung

gung als Pädagoge¹ oder Privatlehrer fanden. Dadurch drang die griechische Kultur und Bildung allmählich in die gesamte römische Gesellschaft ein, was für die Geschichte der römischen Erziehung von entscheidender Bedeutung war. Zu den Sklaven gehörten auch die Geiseln, die von den Staaten verlangt wurden, die geneigt waren, Widerstand gegen römische Vorherrschaft zu leisten, und unter römische Städte verteilt wurden. Zu ihnen zählte der Historiker Polybios, ein enger Freund Scipio des Jüngeren. Der Kreis, der sich um ihn versammelte, das „Milieu um Scipio“, wurde später ein bedeutendes Zentrum der Studien der griechischen Kultur und Wissenschaften.² Außerdem wurde das Interesse an griechischer Bildung von griechischen Rednern und Philosophen weiterhin angeregt, die in diplomatischer Mission nach Rom kamen.³

Als seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. der griechische Einfluss in Rom ständig wuchs, entstand eine heftige Auseinandersetzung zwischen der griechischen Kultur und der römischen Tradition. Selbst wenn griechische Wissenschaft und Bildung in Rom begeisterte Aufnahme fanden, war der Kontrast zwischen der literarischen intellektuellen Paideia und der durchaus praktisch orientierten römischen Erziehung extrem. Die eigentlich philosophische Haltung der interesselosen Anschauung, die Hinwendung zur Sache unter Absehen von der eigenen Person war dem Römer ganz fremd. Er hatte kein ernstliches Interesse an erkenntnistheoretischen oder naturwissenschaftlichen Problemen um ihrer selbst willen.⁴ Aber am auffallendsten war in dieser Epoche wohl der grundlegende Gegensatz zwischen der griechischen Paideia, nach der die Erziehung der Jugend für eine öffentliche Angelegenheit gehalten wurde, und der römischen Tradition der Familienerziehung.⁵ In diesem Punkt konnte aber die römische Erziehung nicht umhin, der Forderung der griechischen Paideia nachzugeben. Nun traten Pädagogen und Pri-

¹ Wegen der Gefahren der Straße und der Schule haben die Römer den griechischen Brauch des begleitenden Sklaven übernommen, den sie mit dem griechischen Namen *paedagogus* bezeichneten. Marrou (1977), S. 494f. Vgl. dazu auch Kapitel 4 von S. F. Bonner (1977).

² S. F. Bonner (1977), S. 23f.

³ A. Gwynn (1926), S. 39; Marrou (1977), S. 451.

⁴ F. Beckmann (1952), S. 12. Vgl. dazu Marrou (1977), S. 465f: Die ganze römische Zeit hindurch seien die Philosophie und Wissenschaft griechisch geblieben.

⁵ Siehe besonders „Greek and roman educational ideals“ von A. Gwynn (1926), S. 22 – 33.

IV. Römische Körperbildung

vaterlehrer an die Stelle der Eltern, darauf folgten bald öffentliche Elementarschulen und Hochschulen.

Cicero stellte einen Begriff zur Verfügung, der das Ideal der griechisch-römischen Kultur, die im Unterschied zur frühromischen Tradition für die spätrepublikanische Zeit charakteristisch war, am besten zum Ausdruck bringen konnte, indem er die griechische *Paideia* ins Lateinische übersetzte: *humanitas*. Das Wort bedeutet eine römische Versöhnung der beiden Kulturen, und zugleich wurde damit eine neue Ebene der Menschenbildung ins Auge gefasst.

For the Greeks education was essentially an art, and *Paideia* means ‘education’ as well as ‘culture’. For the Romans education was something quite distinct from instruction in any art: *institutio* is their word for such instruction, whilst *educatio* expresses rather the result of home life and family traditions. So, too, *humanitas* brings into the Roman ideal of culture a note that is lacking in the more intellectual Greek ideal: the note of human dignity and human sympathy.¹

Wenn man auf den Begriff *humanitas* näher eingeht, kann man einige Bedeutungsschichten des Begriffs, die das Bild der römischen Adelsgesellschaft der späten Republik zum Ausdruck bringen, voneinander unterscheiden.² Eine Schicht ist das den Römern grundlegende Bedürfnis, Beziehungen und Bindungen zu schaffen; die Römer regeln mit einer großen Sorgfalt die rechtlichen Verhältnisse von Menschen: das Verhältnis zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen den Älteren und Jüngern, zwischen Beamten und Amtslosen, zwischen den Amtsträgern untereinander usw. Und das ganze römische Zusammenleben gründet sich auf einer Grundtugend, nämlich *pietas*, die ursprünglich die Ehrfurcht vor den Göttern bedeutet. Dem Wort *pietas* stehen nahe der Treue- und der Pflichtbegriff, worin sich ein römisches Grundgefühl ausspricht. Bei der zweiten Schicht handelt es sich um die kultivierte Lebensführung, in deren Mitte das Charakteristikum der Weichheit steht. Damit ist dasjenige gemeint, das „dem Miteinanderleben von Menschen das Raue, Harte, Verkrampfte, Gespannte, das Schneidende und Grausame nimmt und jene schonende Atmosphäre erzeugt, in der allein die Men-

¹ Ebd., S. 57 – 8.

² Vgl. M. Schneidewin (1897): Die antike Humanität, S. 1 – 29 u. F. Beckmann (1952).

IV. Römische Körperbildung

schennatur heil und unentstellt bleiben kann.“ Dazu gehört die Beschäftigung mit den *artes liberales*, die zweckfreie Bildung, die keinen handgreiflichen Nutzen einbringt. In einer weiteren Schicht ist von der bewussten Pflege des der Würde des Menschen entsprechenden Verhaltens die Rede. Hier bezieht sich der Begriff des Menschlichen auf das beherrschte Betragen und auf die Formen des geselligen Umgangs, was für den kultivierten Menschen unerlässlich ist.

2-2. Römische Einstellung zu Gymnastik und Medizin

In der späten Republik, in der die wirtschaftliche Produktion stark auf die Basis von Sklavenarbeit gestellt wurde, ging die moralische Bedeutung der Körperbildung mit der Auflockerung der traditionellen Familie als Arbeitsgemeinschaft verloren. Auch ihre staatliche Geltung als militärische Übung trat mit der Abschaffung des Bürgerheeres ganz zurück. Selbst wenn die Adelsgesellschaft dieser Zeit einen großen Spielraum gehabt haben könnte, die griechische Gymnastik zu übernehmen und sie weiter zu entwickeln, indem sie von der moralischen Strenge und der utilitaristischen Auffassung der frühromischen Körperbildung Abstand nahm, blieb den Römern das Ideal der harmonischen Bildung des Menschen stets fremd, und die Gymnastik wurde niemals eine römische Gewohnheit. Neben die politische und militärische Ausbildung des frühen Roms trat nun die literarische und geistige Bildung, und an die Stelle der strengen und harten Körperübungen traten Schauspiel zur bloßen Unterhaltung, körperliche Verwöhnung und ein wenig Gesundheitsgymnastik in öffentlichen Badeanlagen.

Scipio der Jüngere konnte sich trotz all seiner Bewunderung für die griechische Kultur niemals mit ihrer Gymnastik versöhnen.¹ Auch bei Cicero fand die Gymnastik überhaupt keine Berücksichtigung; er sah in den Gymnasien nur einen sittlichen Verfall.² Die Jugend der späten Republik zog dem Übungsplatz und dem Stadion den Zirkus und das Amphitheater vor. Zwar drangen die athletischen Wettkämpfe auch in Rom ein; sie standen von 186 v. Chr. an auf dem Programm der öffentlichen Spiele und wurden in der

¹ Vgl. A. Gwynn (1926), S. 54.

² Vgl. L. Grasberger (1881), S. 492f.

IV. Römische Körperbildung

Kaiserzeit häufiger¹, aber sie dienten bloß als Schaustellungen, deren Leistungen Berufskämpfern vorbehalten waren. Wenn die Gewohnheit gymnastischer Übungen in das römische Leben eindrang, so geschah es nicht als Sport, sondern zu hygienischen und gesundheitlichen Zwecken.² Wenn man die römische Sportanlage mit der griechischen vergleicht, kann man die Vorstellung der Römer von Gymnastik oder körperlicher Übung besser erkennen als durch alle sonstigen Darlegungen. Bautechnisch ist der römische Übungsplatz ein Nebengebäude der Badehäuser, die durch die Sportanlage erweitert wurden. Das Hauptgebäude erhielt Hörsäle, Bibliothek, Unterhaltungszimmer, kultische Räume, die Einrichtungen für Umkleidung, Ölung und Massage sowie die riesigen geheizten Bäder in den verschiedenen Graden. Im Nebengebäude werden Gymnastik und Ballspiele gepflegt.³ Im Gegensatz dazu ist das griechische Gymnasion allein für die Athletik bestimmt. Es besteht hauptsächlich aus Übungsplatz und Stadion.⁴

Jagen und Reiten gehörten ebenso wie in Griechenland auch in Rom zur edlen Muße. Polybios erzählt, dass ein gemeinsames Interesse an der Jagd einer der Hauptgründe seiner Freundschaft mit Scipio war. Er bemerkt weiter, dass aber die meisten anderen jungen Adligen nicht die Zeit hatten, sich ihr zu widmen, da sie an nichts anderes dachten, als vor Gericht zu verteidigen oder Politik zu treiben.⁵ Es galt als noble Leidenschaft, Pferde und Hunde zu halten. Die Römer fanden im Gegensatz zur Gymnastik an Reitübungen und Ritterspielen einen großen Geschmack. Es gab sogar ein Sprichwort, das von einem unwissenden Menschen sagte, er verstehe so wenig vom Reiten wie vom Alphabet. Horaz beklagte die Ungeschicklichkeit im Reiten als ein Zeichen des Verfalls guter Sitten und Zucht.⁶ Zirkus bedeutet ursprünglich einen flachen offenen Raum, auf dem das Pferd- und Wagenrennen veranstaltet wurde. Später entstand aus dieser einfachen Rennbahn ein riesiges Gebäude, um die Masse zu beruhigen.⁷

¹ L. Friedländer (1910): Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. 2, S. 295 – 320.

² Vgl. Marrou (1977), S. 457.

³ Vgl. C. Diem (1960): Weltgeschichte des Sports und Leibesübungen, S. 311ff.

⁴ Vgl. Marrou (1977), S. 249.

⁵ Vgl. A. Gwynn (1926), S. 55. und Marrou (1977), S. 457f.

⁶ Vgl. L. Grasberger (1881), S. 227.

⁷ Vgl. Ebd., S. 265.

IV. Römische Körperbildung

Varro (116 – 27 v. Chr.) rechnete in seinen *Disciplinae* Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik, Medizin und Architektur zu den *artes liberales*. Die *Disciplinae* standen in der Tradition der griechischen Paideia zur Allgemeinbildung des freien Mannes. Die Einbeziehung von Medizin und Architektur ergab sich wohl aus der römischen Wertschätzung der Praxis; die Römer dachten, sie seien jedenfalls eines freien Mannes würdige Tätigkeiten. Varros achtens Buch zur Medizin enthielt bloß praktische Zusammenfassungen zum Gebrauch des Hausvaters. Der ältere Cato hat schon seine auf die Praxis ausgerichtete Abhandlung verfasst, und darin waren Ackerbau, Rhetorik und Medizin als Disziplinen anerkannt.¹ Vitruv (84 – 27 v. Chr.), der große Baumeister, der wohl das Konzept Varros und der zeitgenössischen Auffassung vom Weg der Bildung im Auge hatte, unterrichtete zugleich Literatur, Zeichnen, Geometrie, Optik, Arithmetik, Geschichte, Philosophie, Musik, Medizin, Gesetz und Astronomie, indem er seine Werke zur Architektur schrieb. Vitruv verlangte von den Architekten medizinische Kenntnisse, damit sie für ihre Gebäude die Lage und Bauweise wählen können, die der Gesundheit am zuträglichsten sind.² Es ist kein Zufall, dass Cicero sagte: „Die Künste aber, in denen eine größere Klugheit am Werke ist oder kein geringer Nutzen erstrebt wird, wie die Heilkunst, die Baukunst, wie die Wissenschaft von ehrenvollen Dingen, die sind für diejenigen, deren Stand sie zukommen, ehrenhaft.“³

2-3. Anständiges Verhalten in der *humanitas* und *civilitas*

Der Begriff der *humanitas*, der Bildung zu dem, was den Menschen über das Tier erhebt, was ihn zum Menschen macht, wird durch eine Kultur der zwischenmenschlichen Beziehungen bestimmt, die tief im römischen Wesen wurzelt. In diesem Punkt erstreckt sich

¹ Vgl. A. Gwynn (1926), S. 84; Marrou (1977), S. 467; B. Cardauns (2001): Marcus Terentius Varro, S. 77f.

² Vgl. J. Martin (1994), S. 333.

³ Cicero: De officiis I, §151. Hier nehme ich die Übersetzung von K. Büchner (1987, Vom rechten Handeln).

IV. Römische Körperbildung

der Begriff des Menschlichen auf das gesellschaftliche Verhalten und die Formen des geselligen Umgangs. In der hellenistischen Epoche sank die Gymnastik schon immer mehr in der Wertschätzung, und die stoische Ethik, die den Blick schärfer auf die Mitmenschen und ihre faktische Lebensführung richtete, legte Gewicht auf den sittlichen Sinn des anständigen Verhaltens: „Schon der bekannte vielschreibende Chrysipp (281/277 – 208/204 v. Chr.) schrieb ja auch gegen die Gymnastik und billigte es nur, der Jugend ‚körperliche Anstandslehre‘ zu erteilen.“¹ Panaitios (185 – 109 v. Chr.), der Vertreter der mittleren Stoa und der Freund des jüngeren Scipio, hat die Normen eines der Würde des Menschen entsprechenden Verhaltens bis ins einzelne hinein ausgeführt.² Bei der außerordentlichen Bedeutung, die im Leben der spätrepublikanischen Führungsschicht ein öffentliches Auftreten hatte, war es eine wichtige Aufgabe, die jungen Leute in anmutigen Bewegungen und gefälligen Manieren zu unterweisen. Cicero spricht von den Gemütsbewegungen, die das Gebärdenspiel des Redners begleiten soll.³ Schließlich hatte die Herrenschaft, die die Erwerbsarbeit auf Sklaven abschob und die noble Muße für eine höhere Lebensform verwenden konnte, seinen Sinn für die bewusste Pflege von feinen Sitten und anständigem Betragen. Die Einhaltung der Regeln dieser Adelsgesellschaft veranlasste ihre Mitglieder, für kultivierte Lebenshaltung und weltmännische Umgangsformen zu sorgen. Damit wurde die Aneignung gewisser Fertigkeiten im geselligen Verkehr ein sittlicher Zweck der körperlichen Ausbildung in der späten Republik.

In diesem gesellschaftlichen Wohlverhalten kommt die äußere Kultur der zwischenmenschlichen Beziehungen zum Ausdruck. Man kann das Verhältnis des Inneren zum Äußeren mit dem zwischen *humanitas* und *urbanitas* vergleichen.⁴ Der Begriff der *urbanitas* setzt die Entwicklung Roms zur Weltstadt voraus und beinhaltet das dem Stadtrömer der guten Gesellschaft eigene feine und höfliche Wesen.⁵ Die antike huma-

¹ L. Grasberger (1881), S. 492.

² Vgl. F. Klingner (1947): Humanität und *Humanitas*, In: Beiträge zur geistigen Überlieferung, S. 30.

³ L. Grasberger (1881), S. 179f.

⁴ Vgl. M. Schneidewin (1897), S. 39.

⁵ Ebd., S. 81.

IV. Römische Körperbildung

nistische Lehre hatte einen festen Glauben an die Übereinstimmung von Äußerem und Innerem:

Jedweder seelische Vorgang hat von Natur seinen Ausdruck in Mienenspiel, Ton der Stimme und zugehörigem Gestus; und der ganze Menschenleib und alle seine Mannigfaltigkeit in Gesichtsausdruck und Stimme tönen, gleichwie die Saiten an der Harfe, so wie sie jedes Mal von dem psychischen Vorgang angeschlagen sind.¹

Die Herrschaft im Antlitz ist bei den Augen; .. denn alle Lebendigkeit gehört der Seele an, und der Spiegel der Seele ist das Antlitz, das Deutungsmittel des Inneren sind die Augen. Denn diese sind das einzige körperliche Organ, das soviel es psychische Vorgänge gibt, so viele Kundgebungen und Veränderungen zu Wege zu bringen im Stande ist. Und wirklich kann niemand bei geschlossenen Augen dieselbe Wirkung hervorbringen.²

Nach Auffassung der antiken Humanität scheint zwar der innere Charakter eines jeden von vielen täuschenden Hüllen bedeckt werden zu können: Die Stirn, die Augen, das Mienenspiel lügt sehr oft, die Sprache am öftesten. Doch liegt ein wirklicher Widerspruch zwischen Innerem und Äußerem in keinem Fall vor. Bei schärferer Beobachtung kann doch das wahre Innere aus dem Äußeren erkannt werden.

Die humanistische Kultur erreicht bei Cicero ihren Gipfelpunkt. Er behandelt im ersten Buch seiner Schrift *De officiis*³ den Anstand als eine der Quellen, aus denen die Pflichten hergeleitet werden.⁴ Hier erörtert er zuerst das Verhältnis des *decorum* (der individuell schönen Form der Sittlichkeit, nämlich des Anständigen) zu dem *honestum* (der allgemein sittlichen Norm, also dem Sittlichen). Das Anständige sei eigentlich ganz mit dem Sittlichen verschmolzen. Der einzige Unterschied zwischen Sittlichem und Anständigem

¹ Fragmente zitiert nach: M. Scheidewin (1897): Die antike Humanität, S. 52.

² Ebd., S. 53.

³ Der Titel wird im Deutschen in zwei unterschiedliche Übersetzungen übertragen: „Über die Pflichten“ oder „Vom rechten Handeln“. Ich nehme die Übersetzung von K. Büchner (1987).

⁴ De officiis I, 93 – 151. Vgl. M. Pohlenz (1934): Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios, S. 55 – 90.

IV. Römische Körperbildung

ist, dass das Anständige dann zutage trete, wenn das Sittliche vorangegangen sei. Dann gibt er eine Einteilung des Anständigen und zwar in ein allgemeines und ein spezifisches. Das allgemein Anständige wohne jedem Sittlichen inne, während das spezifische Anständige nur in einzelnen Erscheinungsformen des Anständigen zum Ausdruck komme. Allgemein anständig sei mit anderen Worten das, was den Menschen von allen übrigen Lebewesen unterscheide und was seinen Vorrang ausmache. Demgegenüber sei es Kennzeichen des spezifischen Anständigen, gerade mit der Natur in Einklang zu stehen, so dass Mäßigung und Beherrschtheit in Verbindung mit einem gewissen anmutigen Aussehen hervortreten scheinen. Danach bespricht Cicero die Pflichten zur Wahrung des persönlichen Anstandes. Man müsse erreichen, dass die Triebe der Vernunft gehorchen. Jeder müsse, soweit es nicht der sittlichen Norm widerspricht, an seinem Eigentümlichen festhalten, damit die Betätigung des Sittlichen von individueller Lebenswahrheit erfüllt sei und in reicher Mannigfaltigkeit auftrete.

Cicero liefert schließlich eingehende Vorschriften über den Anstand. Das Anständige in Körperbewegung und -haltung liegt in drei Dingen, nämlich in der Schönheit, der Ordnung und einem Schmuck, der zur Handlung passt. Für dieses schickliche Verhalten sind zwei Dinge besonders zu meiden, nämlich dass erstens nichts verzärtelt oder weichlich und zweitens nichts hart und bäuerlich ist. Es gibt zwei Arten von Schönheit, die Anmut und die Würde. Die Anmut hält man für die Eigenschaft der Frau, die Würde für die des Mannes. Besonders der Mann soll sich in Gebärde und Bewegung vor jedem unwürdigen Schmuck hüten. Die männliche Würde ist durch die gesunde Hautfarbe als Folge der körperlichen Übungen zu schützen.¹ Als ein Prinzip für die Pflege äußerlichen Aussehens gilt es, eine unkultivierte und unmenschliche Nachlässigkeit zu meiden. Bei der Kleidung und beim Gehen gilt dasselbe Prinzip, anders ausgedrückt, dass die unauffällige Mitte am besten ist.

¹ Das ist eine interessante Bemerkung von Cicero. Ich habe schon erwähnt, dass Cicero die griechische Gymnastik streng ablehnte, da er sie als Zeichen des sittlichen Verfalls betrachtete. Auch in seinem Programm für die Rednerbildung trat körperliche Ausbildung ganz zurück. Vgl. L. Grasberger (1881), Bd. III, S. 492f. Aber wo er anständiges Verhalten und die Würde des Mannes behandelt, tritt sein Interesse an ihr auf. Er vergisst allerdings nicht zu warnen, „eine nicht zu auffallende und ausgesuchte Körperpflege zu treiben.“ *De officiis* I, 130.

IV. Römische Körperbildung

In seiner Schrift gibt Cicero eine theoretische Grundlage für das, was man das Anständige oder das Schickliche nennen könnte; darunter versteht er Zartgefühl, Ausgeglichenheit, Bescheidenheit, jegliches Beruhigen der Leidenschaften der Seele und Maß in den Dingen usw. Zwar hält er das Anständige für einen gewissen Schmuck des Lebens, aber sieht darin einen festen Bestandteil der Gesittung, aus der Ehrbarkeit und rechtes Handeln fließen. Cicero teilt das Wesen des Sittlichen, den Kern der menschlichen Gesittung, in vier Gebiete ein: das erste bestehe in der Erkenntnis des Wahren; das zweite in der sozialen Tugend, die zwei Teile habe, nämlich Gerechtigkeit und Freigebigkeit oder Großzügigkeit; das dritte in der Seelengröße; das vierte im Anständigen. Das Anständige ist also für Cicero eine unerlässliche Wirkung des Sittlichen. Mit Ciceros Anstandslehre sind wir in der Lage, eine theoretische Basis für die Beurteilung menschlichen Verhaltens und sozusagen die ergiebigste Quelle der Anstandstheorien zu liefern.¹ Erasmus untersucht im ersten Bande seines Hauptwerkes die gesellschaftlichen Verhaltensformen von Courtoisie und Civilité als Vorstufen des Begriffes von Zivilisation, indem er den Zivilisationsprozess des Abendlandes verfolgt. Als Erasmus in seiner Schrift *De civilitate morum puerilium* das alte Wort *civilitas* wieder aufnahm, verbreiteten sich ihm entsprechende Worte ganz schnell in Europa: das französische „civilité“, das englische „civility“, das italienische „civilità“, das deutsche „Zivilität“.¹ *Civilitas* stellt also die erste Phase der Geschichte des Wortes „Zivilisation“ dar. Das Wort *civilitas* bedeutet ursprünglich die sozialen Tugenden, die der Mensch als *civis*, d. i. als einzelnes freies Glied einer wohlgeordneten Gemeinschaft zeigen musste.² *Civilitas* umfasst zwei unterschiedliche Auffassungen: Die eine bezog sich auf die Beziehung des Einzelnen zur Gemeinschaft; die andere verstand sich als die Stellung des Einzelnen zu anderen Einzelnen. Bei der ersten Auffassung handelt es sich um die „Fähigkeit, innerhalb der bestehenden Ordnung und gemäß ihren Gesetzen aufbauende oder rettende Arbeit zu leisten“, nämlich um politischen Sinn und staatsmännisches Können. Quintilian (30 – 96 v. Chr.), der der älteste Beleg für diesen Inhalt ist, verstand unter *civilitas* Staatskunst. Bei der zweiten ist von Anstand, Sinn für das Schickliche, Höflichkeit, die zwischen den in

¹ PdZ I, S. 67 u. 136ff.

² Das Folgende im Anschluss an A. Römheld (1938): Ursprung und Entwicklung des Begriffes der *civilità* in Italien untersucht bis zum Jahre 1500, S. 11ff.

IV. Römische Körperbildung

einer Gemeinschaft zusammen lebenden Menschen gültig ist, die Rede. Zum Beleg dafür ist Sueton (70 – 130 v. Chr.) angeführt, der Höflichkeit als freundliche Herablassung und Leutseligkeit der *clementia* (Milde, Schonung, Gnade des Charakters und Benehmens) gleichsetzt.

Die Verbindung zwischen *humanitas* und *civilitas* tritt vermittelt des Begriffs *clementia* zutage. Im Aufbau des Kaiserreichs wird die Idee der *humanitas* bewusst ausgeschieden, weil die Kultur der *humanitas* der Adelsgesellschaft als politischer Führungsschicht gehört und dem politischen System der Alleinherrschaft nicht passt. Bei Caesar und Augustus kehrt stattdessen die Maxime der *clementia* wieder, „die sich als Milde gegen Besiegte und Straffällige frühzeitig in der römischen Ideologie einen Platz gesichert hat“.¹ Aber die *humanitas* hat an dieser Neubelebung der *clementia* einen Anteil, obwohl der politische Sinn der adligen Schicht der späten Republik verloren geht: Die Anerkennung und Pflege der Umgangsformen leben in verwandelter Form weiter. *Civilitas* kann im Kern in der Kontinuität der humanistischen Kultur begriffen werden.² *Civilitas* ist also ein Begriff, in dem die Verhaltensnormen der zwischenmenschlichen Beziehungen der frühen Kaiserzeit zum Ausdruck kommen, die in den verschiedenen Erscheinungsformen, wie Höflichkeit im Umgang, Milde beim Herrschen, Bescheidenheit im Auftreten wirksam sind.³ Während der Übergang der courtoisen mittelalterlichen Verhaltensform zur Civilité der Renaissance auf ein neues Herrschaftsverhältnis, nämlich die Herausbildung einer neuen absolutistisch-höfischen Aristokratie zurückgeht, scheint sich die Verhaltensform der *civilitas* aus der bewussten Pflege der menschlichen Werte der römischen Aristokratie zu ergeben⁴, die auf die zwischenmenschlichen Beziehungen und den sittlichen Sinn des Anstandes Gewicht legt. Darüber hinaus tragen die

¹ M. Pohlenz (1992): Die Stoa, Bd. 1, S. 283. Vgl. auch dazu R. Harder (1934): Nachträgliches zu *Humanitas*, In: *Hermes* 69, S. 74.

² A. Gwynn (1926) zufolge kann die Kultur der frühkaiserlichen Epoche in einem Sinne als der Herbst der Ciceroschen *humanitas* bezeichnet werden. S. 124.

³ Vgl. A. Römhald (1938), S. 15.

⁴ Es bedarf aber auch noch der soziologischen Analyse des Zusammenhangs zwischen der *civilitas*-Verhaltensform und dem gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnis, wie Elias es in seinem Hauptwerk getan hat.

IV. Römische Körperbildung

Einflüsse der griechischen Kultur, besonders die Lehren über den Herrscher zu der Verhaltensform der *civilitas* bei.¹

3. Streben nach einem glücklichen Leben

3-1. Verfall der Aristokratie und Philosophie als praktische Lebenskunst

Die Sozialstruktur der Kaiserzeit blieb im Vergleich mit derjenigen der späten Republik im Großen und Ganzen unverändert, weil die wirtschaftliche Grundlage trotz des großen Aufschwungs in Handwerk und Handel weiterhin auf der Agrarproduktion beruhte. Neu waren nur zwei Faktoren für die Sozialentwicklung, wobei diese dazu beitrugen, die ausschließliche führende Rolle der Aristokratie zu schmälern.² Der eine Faktor lag darin, dass das politische System durch das Kaiserhaus eine neue Spitze erhielt. Zwar hatten die Angehörigen des Senatorenstandes die Aufgabe, die wichtigsten Ämter des Reichs zu bekleiden. Aber mit dem Fall der Republik (27 v. Chr.) trat die Freiheit im öffentlichen Leben als staatsbürgerliche Verantwortung, die fest in der römischen Tradition verankert war, gänzlich zurück, und der Staatsdienst galt mehr und mehr als Dienst für den Kaiser. Die öffentlich-patriotischen Reden im Forum hörten auf, ein Hauptfaktor im römischen politischen Leben zu sein. Die zweite Veränderung ergab sich aus der Integration der Provinzen und der Provinzialen in das römische Staats- und Gesellschaftssystem.

Cicero hat die größten Anstrengungen unternommen, um die römische Jugend von der einfachen Nützlichkeitsauffassung der rhetorischen Studien abzubringen und das Gebiet

¹ Seit Platos *Politeia* ist das Thema „Herrscherbildung“ ein fester Bestandteil des griechischen Geisteslebens gewesen. Bei Isokrates' Schrift *Rede an Nikokles* handelt es sich um Tugenden des Herrschers und seine Verhaltensweisen. Besonders die Lehren Panaitios', des mittelstoischen Vertreters von dem Führertum übten auf zeitgenössische römische Führungsschicht der späten Republik einen großen Einfluss aus. Vgl. M. Pohlenz (1934): *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*.

² Vgl. G. Alföldy (1984): *Römische Sozialgeschichte*, S. 85. Auch dazu „*Reaction and its Causes*“ von A. Gwynn (1926).

IV. Römische Körperbildung

des Redners zu erweitern, sowie Isokrates es getan hat.¹ Er wollte die Ausbildung des Redners auf die weiteste Bildung gründen, wobei er besonders auf die Notwendigkeit einer soliden philosophischen Vorbildung hinwies, mit der er die Kenntnis des Rechts und der Geschichte zu verbinden suchte. Aber Ciceros Bemühungen fanden in der Kaiserzeit kein Echo. Einerseits war nur praktische Beredsamkeit immer mehr erforderlich, als die Rolle der Beredsamkeit im öffentlichen Leben ausgespielt war. Rhetorik wurde nun ein Beruf, und Redner waren von ihren Honoraren abhängig. Andererseits zog sie sich in die Schulen zurück, in denen statt der großen Fragen des realen Lebens fiktive Fälle aus einer Phantasiewelt behandelt wurden.² Der Boden, auf dem Ciceros große Beredsamkeit aufwuchs, ging verloren.

In der Kaiserzeit wurde die Bedeutung der Gewalt des Hausvaters³ und zugleich der Familienerziehung geringer. Demzufolge war für die größte Zahl der Kinder die Schule die Regel. Marrou sagt: „Die römischen Schulen, ob es sich um ihren äußeren Rahmen, ihr Programm oder ihre Methoden handelt, ahmen lediglich die hellenistischen Schulen nach“.⁴ Erst mit dem römischen Reich begann der Staat aktiv in die Dinge der Erziehung und Bildung einzugreifen, die bisher zuerst der Familie und danach Privatleuten überlassen wurden. Unter Augustus (27 – 23 v. Chr.) wurden die Ärzte durch Erteilung von Privilegien für ihre gemeinnützige Tätigkeit belohnt. Vespasian (69 - 79) gewährte allen Professoren des höheren und des Hochschulunterrichtes Freiheit von städtischen Lasten. Die Vergünstigungen dehnten sich nach und nach auf andere Lasten aus.⁵ Vespasian errichtete auch Rhetoriklehrstühle und übernahm aus seinem Schatz das Gehalt der Lehrer.⁶ Im Vergleich zur Erziehung zum allgemein Menschlichen, die freie Bürger voraussetzte und ihre politische Verantwortung und ihre sittlichen Pflichten pflegte, förderte der Staat durch seine systematische Einwirkung auf das geistige Leben eine neue

¹ Über das Ideal der Bildung des Redners bei Cicero siehe „The *de Oratore*“ von A. Gwynn (1926).

² Über die neue Rhetorik siehe „The New Schools of Rhetoric“ von A. Gwynn (1926).

³ Vgl. J. Martin (1994), S. 183.

⁴ Marrou (1977), S. 490.

⁵ Ebd., S. 550f.

⁶ Ebd., S. 553.

IV. Römische Körperbildung

Form der römischen Bildung. Diese Schulpolitik der Kaiser war nichts anderes als „Mittel zum Zwecke der Stärkung des Reichsgedankens“.¹

In der Republik ging der vornehme Römer ganz im Dienst des Staates auf und hatte wenig Zeit für sein persönliches Leben. Jetzt gab es in Rom nur einen absoluten Herrscher und seine Untertanen, die keine bürgerliche Freiheit hatten und über viel Muße verfügen konnten. Unter der Kaiserherrschaft standen die moralischen Prinzipien für das Leben nicht mehr auf einer festen Grundlage. Die meisten fanden im Vergnügen der öffentlichen Spiele oder im Genussleben des gesellschaftlichen Treibens ihr Genügen; aber tiefer denkende Menschen fühlten die Leere des Daseins. Die Zeit verlangte nach einer Lebensorientierung, die dem Einzelnen den Frieden der Seele sichern und einen festen Halt für das Handeln gewähren konnte. In dieser Atmosphäre konnte die Philosophie, besonders die Stoa, mit deren Interesse an der moralischen Praxis sich die Römer verbunden fühlten, Hilfe bringen. Als Q. Sextius und L. Annaeus Cornutus in Rom philosophische, stoische Schulen gründeten, sagt A. Gwynn, hören wir in der römischen Geschichte zum ersten Mal von der Bekehrung der Römer zur Philosophie.² Der Stoa standen die Kyniker als ein ernsthafter Konkurrent gegenüber. Während die Stoa nur den gebildeten Kreisen zugänglich war, wirkten die Kyniker auf den Gassen und Landstraßen als Prediger und Seelsorger der niederen Schichten, indem sie jede Kultur ablehnten. Aber die kynische Philosophie auch war nichts anderes als ein vergrößerter Stoizismus.³

Als Charakteristik der römischen Stoa gilt die moralische Strenge.⁴ Den Römern, die sich von dem hohen Ideal der altrömischen Vorfahren entfernt fühlten, antwortete die stoische Lehre mit einer moralischen Orientierung, und dies zwang sie mehr und mehr zur strengen Selbstverleugnung. Die Stoa der Kaiserzeit konzentriert sich auf persönliches glückliches Leben, das man nicht nur in der Beachtung des allgemeinen Naturge-

¹ L. Hahn (1920): Über das Verhältnis von Staat und Schule in der römischen Kaiserzeit, In : *Philologus*, S. 177.

² A. Gwynn (1926), S. 175.

³ Vgl. M. Pohlenz (1992): *Die Stoa*, Bd. 1, S. 279f.

⁴ Man unterscheidet drei Abschnitte der Stoa: die ältere Stoa im 3. Jahrhundert v. Chr., die Zenon und Chrysipp vertreten, die mittlere Stoa im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr., die Panaitios vertritt, und die Stoa der Kaiserzeit. Vgl. M. Pohlenz (1992): *Die Stoa*, Bd. 1. Über die Stoa der Kaiserzeit siehe S. 277 – 366.

IV. Römische Körperbildung

setzes, sondern in der Entfaltung der ganz besonderen Anlage eines jeden sah. Diese Lebenseinstellung führte zur Trennung vom alltäglichen Leben Roms und zum Konflikt mit dem Staat.¹ Aus dieser Auffassung ergaben sich die Orientierung auf praktische Lebenskunst und demzufolge der Verzicht auf die geistige Bildung. Seneca handelt in seinem Brief an Luclius von den freien Künsten: Literatur, Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Zeichen, Skulptur, Athletik. Kein einziges Wort für Rhetorik. Nachdem er all diese Fächer nacheinander analysierte, lehnt er sie ab, indem er zeigt, dass sie unfähig sind, ein moralisches Verhalten zu unterweisen: „Sie sind von großer praktischer Nützlichkeit, aber haben nichts mit der Tugend zu tun. ... Nur in dem Sinne der Vorbereitung auf den Geist, die Tugend zu empfangen, haben sie eine Bedeutung.“²

T. Ballauffs Ansicht nach hat die römische Stoa über das „Schicksal des Abendlandes“ dadurch entschieden, dass sie „ein bis dahin unbekanntes Moment in das Denken eindringen“ ließ: den Willen.³ Nach der Ethik der Stoiker gibt es nur eine einzige wahrhafte Glückseligkeit: das Leben im Einklang mit dem Logos, dem allgemeinen Naturgesetz oder der göttlichen Vernunft. Aus diesem Logos entspringt die Tugend, die das einzige Ziel des menschlichen glücklichen Lebens ist. Was ein derart ausgerichtetes Leben beeinträchtigt, sind die Affekte wie Leidenschaft, Lust oder Begierde. Der Mensch wird also durch die Affekte verdorben und verkehrt. Die Aufgabe des Willens liegt darin, gegen die Affekte zu kämpfen. Aber die Griechen sahen die Einsicht oder das Wissen als den Weg zur Tugend und kannten den Begriff des Willens nicht. Sokrates gründete das richtige Handeln auf ein moralisches Wissen. Er bestimmte alle Tugend als Wissen, so dass es dasselbe ist, die Gerechtigkeit zu kennen und gerecht zu handeln. Wo das rechte Wissen ist, da stellt das rechte Handeln sich von selber ein.⁴ Die griechischen Vertreter der Stoa gründeten die Affekte auf einen intellektuellen Vorgang als ein unvernünftiges

¹ Ebd., S. 284ff.

² A. Gwynn (1926), S. 178f.

³ T. Ballauff (1966): Die Verkehrung der Menschlichkeit und ihre Überwindung nach der Lehre der Stoa, In: Philosophische Begründung der Pädagogik. Die Frage nach Ursprung und Maß der Bildung, S. 85 – 97.

⁴ Vgl. H. Gomperz (1904): Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit, S. 100f. und M. Pohlenz (1992), S. 124ff.

IV. Römische Körperbildung

Seelenvermögen.¹ Aber sobald Seneca den Willen zum Guten aus der Seele herausholte und ihn durch große Mühe zu einer festen Gesinnung werden ließ, begann der Wille von nun an in der Geschichte des Abendlandes als selbständiger Akteur aufzutreten. Der Wille gewann allmählich die Oberhand und übernahm sogar die Stelle des Denkens.² Als Seneca den Willen für das praktische Leben einsetzte, bestand die Aufgabe nicht mehr darin, die Affekte in rechten Grenzen zu halten, sondern sie auszurotten³, und daraus entstand die Geringschätzung von Leib und Sinnlichkeit, die bei den Griechen auf Widerspruch hätte stoßen müssen, aber für die römische Stoa charakteristisch war.⁴

3-2. Öffentliche Spiele als Gewaltkontrolle

Die Römer förderten Spiele und Feste für politische Zwecke, in denen die Bürger für das staatliche Leben angeregt und geeinigt wurden. In der Zeit der Republik wurden zur Aufrechterhaltung der Seele eines kriegsmüden Volkes neue Spiele eingeführt.⁵ Tacitus (55 - 120), der Geschichtsschreiber, berichtet in seinen Jahresberichten über den Brauch des öffentlichen Spielwesens: Vorher seien die Spiele gewöhnlich vor schnell angelegten Sitzreihen und auf einer vorübergehend aufgeschlagenen Bühne veranstaltet worden oder, wenn man auf noch frühere Zeiten zurückgreife, habe das Volk stehend zugeschaut, damit es nicht, wenn es im Theater Sitzgelegenheit habe, ganze Tage mit Nichtstun verbringe.⁶ An anderem Ort berichtet er auch, die Vorfahren hätten das Vergnügen der Spiele entsprechend dem damals herrschenden Wohlstand nicht verschmäht, und darum hätten sie von den Tuscern die Schauspieler und von den Thuriern das Pferderennen übernommen.⁷ Damit wollte er darauf hinweisen, dass öffentliche Spiele als Zuschau-

¹ Vgl. M. Pohlenz (1992), S. 307.

² Ebd., S. 319f.

³ Ebd., S. 308.

⁴ Ebd., S. 153.

⁵ VanDalen (1956), S. 85.

⁶ C. Göllmann (1942): Zur Beurteilung der öffentlichen Spiele Roms bei Tacitus, Plinius d. J., Martial und Juvenal, S. 17.

⁷ Ebd., S. 18.

IV. Römische Körperbildung

ersport zu einem festen Bestandteil von römischen Gewohnheiten gehörten, und dass sie in sittlich gesunden Verhältnissen durchgeführt waren.

In den letzten Jahrzehnten der Republik, als wegen der Bürgerkriege die Rechte der plebejischen Bürger nicht wiederhergestellt werden konnte und als infolgedessen das Bürgerheer abgeschafft wurde, nahmen die Zahl und die Pracht der Spiele rasch zu. Die sich vermehrende Masse von Beschäftigungslosen bedurfte Zeitvertreib, und Politiker wetteiferten miteinander, um die Vielfältigkeit und Extravaganz der Spiele, wodurch sie versuchten, die Gunst der breiten Masse zu erlangen.¹ In der Kaiserzeit wurden die öffentlichen Spiele zum wirksamsten Herrschaftsmittel. Die Kaiser benutzten sie, um den verirrteten Interessen der Menge eine Richtung zu geben. Auch waren immer mehr Pracht und Aufwand in Schauspielen und Festen wie in Bauten ein sicheres Mittel, um eine Notleidende, überbesteuernte Masse zu beruhigen. Mit den öffentlichen Spielen sind hier drei Gruppen von Spielen gemeint: die Zirkusspiele, die Spiele des Amphitheaters und die Bühnenspiele. Von diesen übten die beiden ersten die stärkste Anziehungskraft auf die Massen des Volkes aus und gewannen daher die größte Bedeutung.²

Die öffentlichen Spiele der Kaiserzeit waren ein Mechanismus, mit dem soziale Konflikte unter Kontrolle gebracht werden konnten, die man üblicherweise gewalttätig ausgetragen hätte.³ In der Bevölkerung Roms nahm damals unzivilisierte, rohe Volksmenge einen großen Anteil ein, die aus allen Gebieten des römischen Herrschaftsbereichs zusammenfloss. Dieser Pöbel war gefährlich, weil er wild und roh, und vor allem meistens müßig war. Die Regierung sorgte durch die großen, regelmäßigen Getreideverteilungen für seinen Unterhalt, und die Folge war, dass sie auch die Sorge für seinen Zeitvertreib übernehmen musste.⁴ Um die abgestumpften Nerven der Menge zu reizen, musste immer wieder das Seltsamste und Gewalttätigste hervorgesucht werden. Trotz aller Gewalttätigkeit und Ausgelassenheit innerhalb der Spiele stellten sie aber durchaus eine kontrollierte Form der Konfliktbewältigung dar. Alle Spiele wurden von hohen Beamten

¹ Vgl. N. Gardiner (1930), S. 123.

² Vgl. L. Friedländer (1910): Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. 2, S. 295ff.

³ Einen ähnlichen Mechanismus haben wir im Opfermechanismus des zweiten Kapitels schon gesehen.

⁴ Ebd., S. 296.

IV. Römische Körperbildung

geleitet und durch die Soldaten beaufsichtigt. Durch den Ablenkungsmechanismus dienten sie dazu, die von sozialen Demütigungen erzeugte Unzufriedenheit der Unterschicht im Zaum zu halten, und gesellschaftliche Spannungen abzubauen.

Trotz aller Maßnahmen zur Eindämmung von Auswüchsen im Spielwesen waren Zügellosigkeit und Verwilderung das charakteristische Kennzeichen der öffentlichen Spiele. Tacitus berichtet von Unruhen bei den Spielen.¹ Diese Unruhen sind in drei Arten eingeteilt: gewalttätige Auseinandersetzung zwischen den Zuschauern und den Schauspielern; die zwischen den Zuschauern; sogar die zwischen den Zuschauern und den die Aufsicht führenden Soldaten. Zur Zeit der Republik waren die Schauspieler der Strafgewalt der Magistrate unterworfen. In der Kaiserzeit blieb die Züchtigungsstrafe zugunsten der Schauspieler eingeschränkt, aber sie durften nur im Theater auftreten; ihre Ausgelassenheit im Theater wurde dadurch bestraft, dass sie aus Rom ausgewiesen wurden. Außerdem erhielten die Prätores das Recht, Unruhestifter unter den Zuschauern mit Verbannung zu bestrafen. Diese Bemühungen, Schauspieler und Zuschauer in Schranken zu halten, hatten aber wenig Erfolg. Tacitus berichtet, dass Nero einmal die Soldaten, denen die militärische Beaufsichtigung der Spiele oblag, entfernen ließ. Die Begründung ist eigenartig: „Einerseits soll das Volk den Eindruck einer größeren Freiheit gewinnen und einmal zeigen, ob es auch ohne Bewachung Ruhe halten kann, andererseits sollen die Soldaten nicht weiter durch die Ausgelassenheit des Theaters verdorben werden.“

Was die Körperkultur der Kaiserzeit betrifft, haben die Römer den professionellen Spielern der öffentlichen Spiele oder der Berufsarmee die Aufgabe der Körperbildung überlassen. Ihr Programm hatte nicht mehr mit der Körperbildung des normalen römischen Bürgers zu tun. Wenn die Römer in dieser Zeit an irgendwelchen Übungen teilgenommen haben dürften, war es gewöhnlich in den öffentlichen Badeanlagen, für die die Verbindung von Bad und Gymnasium charakteristisch war. Sie boten Gelegenheiten zu leichten Freizeitaktivitäten; Ballspiel war bei den Römern besonders beliebt.² Die Aktivitäten aber waren nichts anderes als eine Verweichlichung und Verwöhnung der alten männerwürdigen Körperzüchtigung. Außerdem muss man als einzigen organisier-

¹ Das Folgende im Anschluss an Göllmann (1942), S. 22f.

² Vgl. VanDalen (1956), S. 89ff.

IV. Römische Körperbildung

ten Versuch in Rom zum körperlichen Training die Jugendklubs (*collegia iuvenum*) erwähnen.¹ Ursprünglich waren sie religiöser Natur, aber wurden jetzt zum Zweck der körperlichen Übungen, der militärischen Vorbereitung, die am Ende der Republik mit der Abschaffung des Bürgerheers aufgegeben wurde, von Augustus nach dem Muster der hellenistischen Ephebenanstalten eingeführt.² Die eigentliche Tätigkeit dieser Klubs war gymnastischer Wettkampf, in dem die Jünglinge um den Preis rangen.³ Seit Augustus bemühten sich viele Kaiser, die sich für die griechische Kultur begeisterten, besonders Nero und Domitian, die griechischen Agonie nach Rom zu verpflanzen.⁴ Aber was sie dadurch förderten, war nicht das alte rein athletische Ideal, sondern der Reichsgedanke⁵, wodurch man die romfreundliche und monarchische Gesinnung in die Gedankenwelt der Zeitgenossen eindringen lassen wollte. Doch hielt sich, besonders in den gebildeten Kreisen, eine Abneigung sowohl gegen die griechisch ausgeprägten gymnastischen Wettkämpfe als auch gegen die öffentlichen Spiele im Allgemeinen. Sie übten ständig Kritik an der sittlichen Ausartung im Zusammenhang mit der Ausgelassenheit und Verwilderung bei den Spielen.⁶ Aus diesen Kreisen ergab sich eine Form des Selbstzwangs, ein Gegenstück zu der zügellosen Körperkultur.

¹ Vgl. N. Gardiner (1930), S. 125. Über das Vereinsleben in der Kaiserzeit siehe J. Martin (1994), S. 190f. „Die Vereine (*collegia*) waren religiös oder beruflich begründet, das heißt, es schlossen sich Anhänger bestimmter Götter und Anhänger bestimmter Berufe zusammen, insbesondere Handwerker, kleinere und größere Händler, staatliche Funktionäre und Veteranen, aber auch Künstler und Sportler.“

² Vgl. Marrou (1977), S. 546ff.

³ Ebd., S. 549.

⁴ Vgl. L. Friedländer (1910), S. 486ff.

⁵ Den Begriff habe ich L. Hahn (1920, S. 177): Über das Verhältnis von Staat und Schule in der römischen Kaiserzeit entnommen.

⁶ Vgl. Göllmann (1942).

IV. Römische Körperbildung

3-3. Ein gesunder Geist in einem gesunden Körper

Das Beste, wofür man beten sollte, fasst in seinen satirischen Gedichten Juvenal (Decimus Iunius Iuvenalis, 60 - 128) in den Worten „ein gesunder Geist in einem gesunden Körper (mens sana in corpore sano)“ zusammen.¹ Er greift mit äußerster Schärfe die sittliche Verdorbenheit Roms, besonders die Laster und Verbrechen der vornehmen Gesellschaft an. In der Satire 10 geißelt er die gewöhnlich an die Götter gerichteten vernunftlosen Gebete und Wünsche und bringt in diesem Satz am Ende der Satire 10 den einzigen Pfad zu einem friedlichen Leben zum Ausdruck.

In der hellenistischen Epoche entwickelten sich besonders aus den Kreisen der Stoiker und Kyniker moralische Lehren von praktischer Lebensführung. Sie fanden ihre Ausdrucksform in einer literarischen Gattung „Diatriben“. Diatribe wird definiert als „die in zwanglosem, leichtem Gesprächston gehaltene, abgegrenzte Behandlung eines einzelnen, philosophischen, meist ethischen Satzes“.² Gerade das Interesse an der praktischen Moral verband die hellenistische Kultur mit der römischen Tradition, speziell die moralische Strenge der stoischen Lehre gewann den Respekt der konservativen Römer. Aber die Römer entwickelten als neues Genre die „Satire“, um ihr eigenes moralisches Gefühl auszudrücken; während Diatribe in Prosa-Form gefasst ist, ist die Satire in Vers-Form geschrieben.³ In Juvenals Satiren spürt man inhaltlich überall die Einflüsse aus der griechischen Diatribe. Auch der Ausdruck von „mens sana in corpore sano“ hat einen schon lange in der kynisch-stoischen Diatribe öfter auftauchenden sprichwörtlichen Charakter, und denselben Gedanken findet man nicht nur bei Juvenal, sondern auch bei anderen römischen Schriftstellern.⁴

¹ Juv. 10, 356.

² C. Schneider (1930): Juvenal und Seneca, S. 9.

³ Vgl. S. M. Braund (2004): Juvenal und Persius, S. 5.

⁴ Vgl. C. Schneider (1930), S. 53 u. 82.

IV. Römische Körperbildung

Die Satire 10, bei der es sich um die Wünsche der Menschen handelt, hängt zusammen mit der kynisch-stoischen Lehre von der mäßigen Lebensweise.¹ Diese Moral übernahm die römische Stoa und entwickelte sie bis zu einer strengeren Form weiter. In diesem Übergang von der griechischen zur römischen Kultur muss man aber darauf achten, dass die Griechen und die Römer wesentlich andere Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Körper und Seele hatten, und dass demzufolge in Bezug auf das moralische Verhalten bei den beiden Völkern verschiedene Spielregeln herrschten. Seit den homerischen Helden war bei den Griechen das Bildungsideal der harmonischen Entwicklung von Körper und Seele tief verwurzelt. Obwohl die Bedeutung der körperlichen Tüchtigkeit mit der Zeit allmählich nachließ, während die geistige Kultur in der Bildung die Oberhand gewann, haben die Griechen das Ideal des ausgeglichenen Menschen nie preisgegeben. Sogar in der hellenistischen Epoche, in der für die Bildung der normalen Bürger die freien Künste maßgeblich wurden, so dass die intellektuelle Erziehung überwiegend wurde und die Körpererziehung keinen Platz mehr fand, widersprach die Vernachlässigung der körperlichen Pflege oder der Schaden der Gesundheit dem griechischen Gefühl. Die Seele der Griechen „kann man nur dann richtig verstehen, wenn man sie zusammennimmt mit dem Körper, aber beide als zwei verschiedene Seiten der einen menschlichen Natur erfasst.“² Demgegenüber hatten die Römer kein ideales Menschenbild an sich, sondern eine utilitaristische Auffassung vom Menschen, der dem Gemeinwohl dienen soll. Bei den Römern erhielt das Nützliche immer eine Bedeutung der sittlichen Pflicht. In der römischen Stoa verwandelte sich, um den sittlichen Wert zu retten, der Körper als Träger der menschlichen Affekte und Triebe in etwas zu Unterdrückendes und zu Verdrängendes.

Es ist zweifellos, dass Juvenal in seinen Satiren die Gedanken der römischen Stoa aufnahm. C. Schneider schenkt in seiner Dissertation insbesondere einer Beeinflussung Juvenals durch den Stoiker Seneca Beachtung. Indem er Hinweise auf die Berührungen der Satiren Juvenals mit den Schriften Senecas gibt, untersucht er das Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden. Die Übereinstimmung Senecas mit diesem angeführten berühmten Ausdruck Juvenals zeigt er auf:

¹ Ebd., S. 44ff.

² W. Jäger (1954): Paideia, S. 92.

IV. Römische Körperbildung

Diese alten Wünsche magst du den Göttern erlassen, andere beginn von neuem: bitte um gesunde Gesinnung, um gute Gesundheit der Seele, sodann des Körpers.¹

In diesem Satz Senecas findet man aber trotz der inhaltlichen Parallele eine andere Vorstellung vom Körper-Seele-Verhältnis als die griechische, eine Möglichkeit der Trennung von Körper und Seele. A. Gwynn liefert eine interessante Geschichte über Senecas Jugendzeit.² Seneca studierte als Knabe Philosophie unter Fabianus, Attalus und Sotion, die alle Philosophen des strengen Typs waren, obwohl er von seinem Vater gedrängt wurde, Redner zu werden. Von ihnen hat er gelernt, bescheiden zu leben, keinen Alkohol zu trinken, in einem harten Bett zu schlafen, am Tisch Austern und Pilze abzuweisen. Als er mit einer vegetarischen Diät begann, ergab sich ein Streit mit seinem Vater. Die Diät begann seiner Gesundheit zu schaden, und sein Vater forderte ihn zu einer normalen Diät. Seneca gab nach, aber die Änderung war nur äußerlich. J. Locke erzählt uns in seiner Gesundheitslehre, dass Seneca und Horaz eine Gewohnheit gehabt hätten, in der kalten Jahreszeit in kaltem Wasser zu baden.³ Er berichtet auch über die Essgewohnheit der Römer: Die Römer seien gewöhnlich bis zum Abendessen, der einzigen ordentlichen Mahlzeit nüchtern geblieben. Augustus habe einen Bissen trockenes Brot in seinem Reisewagen gegessen. Seneca habe selbst im Alter zu Mittag ein Stück trockenes Brot zu essen gepflegt.⁴ Juvenal empfiehlt auch die Beschränkung auf die notwendigen Bedürfnisse im Trinken und Essen und in der Kälte.⁵

Vor Seneca verdienten die öffentlichen Spiele als nationale Gewohnheit von allen Seiten der gebildeten Kreisen Anerkennung und Annahme. Auch Cicero bezeichnete die Schauspiele im Amphitheater als eine gute Schule zur Ertragung des Schmerzens und des Todes und bekundete gegenüber den Gladiatoren wenig menschliches Mitgefühl.⁶ Erst bei Seneca wurde Kritik an den öffentlichen Spielen in einer sehr scharfen Form geäu-

¹ Sen. Ep. 10, 4. Übersetzung nach M. Rosenbach (1974): L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften, Bd. 3, S. 67.

² A. Gwynn (1926), S. 176f.

³ J. Locke: Gedanken über Erziehung, Übersetzung nach H. Wohlers (1970), S. 12f.

⁴ Ebd., S. 19f.

⁵ Juv. 14, 316.

⁶ Vgl. Göllmann (1942), S. 3f.

IV. Römische Körperbildung

Bert.¹ Entsprechend seiner stoischen Ethik, die das Glück des Lebens in der Übung der Tugend sieht und Tugend und Vergnügen als entgegen gesetzte Dinge betrachtet, gibt er dem Weisen den Rat, das laute Leben möglichst zu meiden und durch die Beschäftigung mit wesentlichen Dingen zur Ruhe des Geistes zu gelangen. Jedes Mal, wenn Juvenal auf das römische Spielwesen zu sprechen kommt, hat er die Absicht, den sittlichen Verfall Roms im Auge zu behalten.² Er stellt in der 8. Satire die Teilnahme des Adels an den Spielen als ein symbolisches Zeichen für die Verfallserscheinungen dar; für solche Adelige, die ihr Vermögen eingebüßt haben, bieten die Spiele ein beliebtes Betätigungsfeld. In der 7. Satire behandelt Juvenal die wirtschaftliche Not der geistigen Berufe, indem er ihr geringes Einkommen mit dem der Schauspieler vergleicht. Er sagt, das Vermögen des einen Wagenlenkers wiege das Vermögen von hundert Gerichtsrednern auf. Ein Grammatiker verdiene durch seinen Unterricht in einem ganzen Jahr nicht mehr, als das Volk für einen Sieger verlange. Außerdem erwähnt er häufig das Verhältnis der römischen Frauen zu den öffentlichen Spielen, in dem einerseits die Leidenschaft der Frauen für Schauspieler und Fechter zum Ausdruck kommt, andererseits Frauen selber als Fechterinnen und Tierkämpferinnen erscheinen.

Die Körperbildung in der Kaiserzeit, vor allem der gebildeten Kreise, ließ sich in dem Motto „ein gesunder Geist in einem gesunden Körper“ zusammenfassen. Aber dieser Ausdruck hatte keinen allgemeinen Inhalt, sondern seine Bedeutung kam, wie oben angeführt, durch die konkreten römischen Verhältnisse zum Ausdruck: Zuerst wurde die Grundeinstellung dieses Ausdrucks durch die von den kynisch-stoischen Kreisen übernommene mäßige Lebensweise bestimmt. Dann wurde in diesem Gedanken eine Reaktion auf die herrschende Schwelgerei und Ausschweifung und damit die maßlose Körperkultur der Kaiserzeit ausgeprägt. Selbst wenn dieser Wahlspruch den griechischen Gedanken über einen idealen Menschen formuliert, gibt die römische Stoa ihm einen neuen Sinn: In der Opferung des durch vernünftige Übungen und sorgfältige Pflege gesunden Körpers entwickelte sich eine strengere Form der Mäßigkeit und Selbstbeherrschung. Für die Erfüllung dieser Aufgabe stellte die Stoa der Kaiserzeit eine seeli-

¹ Ebd., S. 7f.

² Das Folgende im Anschluss an Göllmann (1942), S. 73 – 100.

IV. Römische Körperbildung

sche Stärke, den Willen, als eine neue Quelle des moralischen Handelns neben die Einsicht.

V. Mittelalterliche Körperbildung

In diesem Kapitel wird die Körperbildung der Hauptstände des Mittelalters¹ behandelt, die je nach dem Stand des sozialen Daseins andere Einstellungen zum Körper und zur Körperbewegung hatten. Die Untersuchung wird dabei hauptsächlich unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten geführt, die aber in Hinsicht auf den Prozess der Zivilisation im engen Zusammenhang stehen: Einerseits werden die Forschungsergebnisse der körperlichen Übungen im sportgeschichtlichen Sinne zusammenfassend beschrieben; andererseits wird parallel dazu die Entwicklung von Gesten als Ausdruck von Gemütsbewegung verfolgt. Diese Darstellungsweise setzt voraus, dass die jeweiligen Stände des Mittelalters unterschiedliche Verhältnisse zur Körperbildung und damit zugleich zur Zivilisierung zeigen.

Die in der Literatur über die mittelalterlichen Körperübungen² anzutretenden Meinungen schwanken zwischen zwei Extremen: Dem ersten Extrem zufolge ist jenes Zeitalter blind gegen Sinnlichkeit und Körperlichkeit gewesen, oder das Christentum hat jeden natürlichen Trieb des Menschen im Zaum halten wollen³; nach dem anderen haben die körperfeindlichen Bestrebungen der mittelalterlichen Kirchenlehre keinen starken

¹ Im Einzelnen gehe ich von vier Hauptfiguren des Mittelalters aus: Bauer, Mönch, Ritter und Bürger. Die Idee der vier Hauptfiguren habe ich der dreiteiligen Gliederung der mittelalterlichen Gesellschaft von Betendem, Kämpfendem und Arbeitendem und zugleich der Auffassung Flitners von abendländischen Lebensformen, besonders zwei Lebensformen (dem Rittertum und freien christlichen Werkleuten im Wort Flitners), die im Mittelalter entstanden sind, entnommen. Über das dreigliedrige Ordnungsschema siehe A. Bühler (2004): *Das Mittelalter*, S. 8f. Vgl. auch dazu J. Le Goff (1989): *Der Mensch des Mittelalters*, S. 18f. Siehe über die Lebensformen W. Flitner (1967): *Die Geschichte der abendländischen Lebensformen*, S. 69ff. u. 150ff.

² Siehe über einen kurzen Überblick über die Auseinandersetzungen mit der mittelalterlichen Körperkultur G. Lukas (1969): *Die Körperkultur in Deutschland von den Anfängen bis zur Neuzeit*, S. 48f.

³ In dieser Auffassung herrscht die traditionelle Vorstellung vom Mittelalter, nämlich dem „finsternen Mittelalter“. Auch Van Dalen (1956) hat das Mittelalter als eine sterile Periode in der Körperbildung ausgeführt. Siehe „A world history of physical education“, S. 95 – 132.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Einfluss auf die germanischen Elemente der Körperkultur ausgeübt, und im Mittelalter haben die Körperübungen sogar eine Blütezeit erreicht.¹ Die Gestik, also die Körperhaltung als äußerlicher Ausdruck dessen, was man wahrnimmt, ist von der Antike in das Mittelalter hinein, besonders von den Traditionen der antiken Rhetorik in die klösterliche Lebenswelt überliefert worden. Im mönchischen Leben spielt in Bezug auf die Geste die Auffassung der „körperlichen Zucht“ als der Bekämpfung der Laster eine überwiegende Rolle. Die Klosterregeln, die die alltäglichen Körperbewegungen der Mönche regeln, wurden von dem Ritterstand übernommen. Beim Ritter war insoweit von „Höflichkeit“ die Rede.

Mit der Entstehung der Städte entwickelte sich im wohlhabenden Bürgerstand eine eigene Vorstellung von Körperübung, bei der es sich in erster Linie um den Schutz der Stadt handelte. Da spielten Schießübungen mit unterschiedlichen Fernwaffen eine große Rolle. Die Bürger entwickelten eine kunstvolle Fechttechnik, um gegen schwer Gepanzerten zu kämpfen. Mit dem Aufstieg des bürgerlichen Selbstbewusstseins nahm der Bürgerstand nach und nach höfische Sitten und feine Verhaltensformen von den Höfen auf und bildete daraus seine eigenen Anstandsregeln. Viele Erziehungsbücher, die im Spätmittelalter erschienen und der Körperhaltung der Kinder gewidmet waren, waren Ausdruck dieses bürgerlichen Interesses an Gesten. Die negative Vorstellung vom Wert der Arbeit, die das ganze Mittelalter hindurch vorherrschte, wurde erst durch den Auftritt des arbeitenden bürgerlichen Standes korrigiert. Eine neue Einstellung zur Arbeit und dazu die Wiederentdeckung der antiken Wissenschaften trugen zu der Erfindung und Verbreitung neuer Techniken bei. Daraus ergab sich eine rationale Auffassung vom Körper und von der Körperbewegung, die eine maßgebliche Rolle beim Ausbruch einer neuen Epoche der europäischen Geschichte spielte.

¹ Diese Meinung vertritt unter anderen E. Neuendorff (1925): Leib und Leibesübungen im deut-

1. Der Bauer

1-1. Psychischer Aufbau des Menschen des Mittelalters

Die mittelalterlichen Umgangsformen werden bei Elias mehrmals mit dem Verhalten der Kinder verglichen.¹ Der Standard des Verhaltens, der sich in unserer Phase der Zivilisation herausbildet, ist durch eine große Distanz zwischen dem Verhalten der Erwachsenen und der Kinder charakterisiert. Die Kinder müssen in verhältnismäßig wenigen Jahren den vorgerückten Stand der Scham und Peinlichkeitsgefühle erreichen, der sich in vielen Jahrhunderten herausgebildet hat. Aber die mittelalterlichen Triebe und Emotionen kamen viel ungebundener, unvermittelter, und unverhüllter als unsere zum Ausdruck. Die Regelung und Zurückhaltung, denen das Triebleben der Erwachsenen unterworfen war, waren erheblich geringer und infolgedessen auch der Unterschied im Verhalten der Erwachsenen und der Kinder. Die Distanz zwischen dem Verhalten und dem ganzen psychischen Aufbau der Kinder auf der einen, der Erwachsenen auf der anderen Seite vergrößert sich im Laufe des Zivilisationsprozesses, indem der Körper zurückgedrängt wird und zugleich die Schamgrenze nach vorne rückt. Erst im 18. Jahrhundert dringt die der gewachsenen Distanz zwischen den Kindern und Erwachsenen entsprechende Einsicht, dass sich die Kinder nicht wie die Erwachsene verhalten können, mit entsprechenden Erziehungsratschlägen und Vorschriften langsam in den Kreis der Familie.

Die kindlichen Verhaltensweisen, die nach Elias für den Lebensstil des mittelalterlichen Menschen charakteristisch sind, entsprechen bei J. Huizingas Darstellung einem ständig zwischen Extremen schwankenden Leben.² Auch für ihn ist das Gemüt des Kindes oder die kindliche Phantasie ein geeignetes Motiv, um das mittelalterliche Leben zu erfassen. Huizinga beschreibt das typische mittelalterliche Lebensgefühl wie folgt:

Als die Welt noch ein halbes Jahrtausend jünger war, hatten alle Geschehnisse im Leben der Menschen viel schärfer umrissene äußere Formen als heute. Zwischen Leid

deutschen Frühmittelalter.

¹ Vgl. PdZ, Vorwort, S. LXXIV, 190f, 228f u. 250.

² Siehe „Die Spannung des Lebens“ von J. Huizinga (1952): Herbst des Mittelalters.

V. Mittelalterliche Körperbildung

und Freude, zwischen Unheil und Glück schien der Abstand größer als für uns; alles, was man erlebte, hatte noch jenen Grad von Unmittelbarkeit und Ausschließlichkeit, den die Freude und das Leid im Gemüt der Kinder heute noch besitzen. ... Durch den immerwährenden Kontrast, durch die Buntheit der Formen, mit denen sich alles dem Geiste aufgedrängte, ging von dem alltäglichen Leben ein Reiz, eine leidenschaftliche Suggestion aus, die sich offenbart in jener schwankenden Stimmung von roher Ausgelassenheit, heftiger Grausamkeit und inniger Rührung, zwischen denen das mittelalterliche Stadtleben sich bewegt.¹

Erst im Zusammenhang mit der allgemeinen Leidenschaftlichkeit, die Huizinga als ‚das heftige Pathos des mittelalterlichen Lebens‘² bezeichnet werden dessen Züge verständlich und erklärbar. Das leidenschaftliche Gemütsleben erstreckt sich gerade auf die zwischenmenschlichen Beziehungen: „Die unmittelbare Gegenüberstellung von Herzhärte und Barmherzigkeit beherrscht auch außerhalb der Rechtspflege die Sitten. Auf der einen Seite die grausamste Härte gegen Bedürftige und Gebrechliche, auf der anderen die grenzenlose Rührung, das innigste Verwandtschaftsgefühl mit Armen, Kranken und Irrsinnigen.“³ Er führt diesen psychischen Aufbau und die leidenschaftlichen Verhaltensweisen des mittelalterlichen Menschen auf den maßlosen primitiven Hochmut zurück, nämlich das Gefühl, mehr als Andere zu sein. Dieser Hochmut stützt sich wiederum auf das Partei- und Gerechtigkeitsgefühl, also das heidnische Rachegefühl. Diese Einstellungen zum Leben gerieten allmählich in ein äußerstes Spannungsverhältnis zur religiösen Lehre. Aber sie behielten nach Huizingas Auffassung, trotz des hartnäckigen hiergegen gerichteten Kampfes der Kirche, fortwährend lebendige Formen.

Der spezifische Prozess des psychischen „Erwachsenwerdens“ ist nichts anderes als der individuelle Zivilisationsprozess. Elias verwendet den Begriff ‚psychischen Habitus‘ oder einfach ‚Habitus‘, um auf Änderungen auf dieser individuellen Ebene des Zivilisationsprozesses zu verweisen.⁴ Man kann den individuellen Habitus, der sich auf die erlernten Emotions- und Verhaltensneigungen bezieht, vom sozialen Habitus unter-

¹ Ebd., S. 1.

² Ebd., S. 8.

³ Ebd., S. 20.

⁴ Vgl. J. Fletcher (1997): *Violence and civilisation*, S. 10ff.

V. Mittelalterliche Körperbildung

scheiden, der auf die von den meisten Mitgliedern einer Gruppe oder Gemeinschaft geteilten Neigungen hindeutet. Der soziale Habitus wird in individuellen Codes von Gefühl und Verhalten, deren soziale Standards sich über Generationen hin ändern, zum Ausdruck gebracht. Elias verbindet den Begriff Habitus mit psychoanalytischen Gedanken, um eine spezifische Verwandlung des Verhaltens im Zivilisationsprozess zu erhellen, und formuliert sie um: nicht der Einzelne hat ein Triebchicksal, sondern das „Trieb-Gespräch“ formt den Einzelnen, ein Dialog nicht des Menschen mit sich und seinen Phantasien, sondern mit anderen Menschen.¹ Die Errichtung innerer Instanzen wird hier im Unterschied zu den Tieren als unverzichtbarer Bestandteil der Menschwerdung betrachtet: Es, Ich und Über-Ich.

Bei Elias findet man für das Es oder das Unbewusste zumeist den Begriff „Triebzentrum“. Dieses stellt den Hort der „ungezähmten Leidenschaften“ dar, hat Energien, die nach Abfuhr verlangen, und kann bei Nichtbefriedigung und nichtgesellschaftskonformer Sublimierung der Triebenergien Quelle von Neurosen werden. Der Fortschritt der Zivilisation schließt nach und nach die öffentliche Diskussion der Triebe aus und verlagert diese soweit ins Dunkel, bis der Einzelne sich selbst darin kontrolliert. Gibt es auf der einen Seite der Seele das Triebzentrum, so steht auf der anderen Seite jener Bereich der „Selbststeuerung“, der im weiteren Sinne als ‚Ich‘, im engeren Sinne als ‚Über-Ich‘ bezeichnet wird und der für die Verhaltenskontrolle zuständig ist. Das Ich entspricht dem „individuellen Zivilisationsprozess“, der die Einzelnen so formt, dass sie gesellschaftlich „funktionieren“. Die psychische Apparatur der Selbstkontrolle ist bei Elias das Über-Ich oder das Gewissen. Es wirkt stets als strafende und richtende Instanz im Sinne der Regeln der Gesellschaft. Diese Instanz wird beim Kind mit Hilfe der Angst, ob sie nun durch direkte körperliche Gewalt hervorgerufen wird oder nicht, oder durch Versagungen, bzw. Beschränkung von Nahrung oder Zuneigungen entwickelt.

¹ Vgl. R. Blomert (1991): *Psyche und Zivilisation*, S. 7ff.

V. Mittelalterliche Körperbildung

1-2. Körperübungen als institutionalisierte Gewalt

Das Mittelalter blieb die ganze Zeit hindurch eine grundlegend agrarisch geprägte Gesellschaft. Sogar im späten Mittelalter, in dem sich die Gesellschaft vor allem durch die Zunahme der Bevölkerung und die Entstehung der Städte drastisch umgestaltete, ernährten sich ungefähr neun Zehntel der Bevölkerung auf dem Land und von der Feldarbeit.¹ Aus dessen Grund kannte das Frühmittelalter keine Bezeichnung für Bauern. Versteht man unter einem Bauern den körperlich arbeitenden, Ackerbau treibenden Landmann, so unterscheidet man nicht nach seiner Funktion, sondern nach seiner Rechtsstellung zwischen Freien, Hörigen und Leibeigenen. Seit der Karolingerzeit gab es kaum noch freie Bauern, da einerseits die großen Grundherrschaften die ehemals freien Bauern nach und nach unterwarfen, andererseits diese sich in freier Entscheidung einem großen Grundherrn unterstellten, um sich der Pflicht eines Freien zum Kriegsdienst zu entziehen und ihre soziale Lage zu verbessern.²

Das Bauernleben war von der doppelten Abhängigkeit von Mitmenschen und Natur bedroht. Die Bauern mussten durch die mühselige Feldarbeit alle anderen Lebenskreise ernähren: „Bauern atmen auf, wenn der Hagel ihr Kornfeld, die Maul- und Klauenseuche ihren Viehstall verschont, wenn sie dem Grundherrn die Zinshühner, dem Verpächter die Kastanien abgeliefert haben und danach mit ihrer Familie noch satt werden.“³ Die bäuerliche Arbeit war eingebettet wesentlich in den natürlichen Rhythmus des Jahreslaufs. Aber durch ständige Naturkatastrophen und Unglücksfälle blieb sie immer wieder extremen Gefährdungen ausgesetzt, und in solchen Fällen stand das Überleben eines ganzen Dorfes auf dem Spiel. Das anstrengende Leben des Bauern wurde von geselligen Anlässen wie z. B. Hochzeiten oder religiösen Festen unterbrochen. Jedes dieser Feste bot einen abwechslungsreichen Kontrast zu den normalen Tagen: Maßlosigkeit beim

¹ Vgl. J. Le Goff (1987), S. 133.

² Vgl. „Nichts ohne Mühsal: Das Leben der Landbevölkerung im Mittelalter“ von A. Bühler (2004), S. 18 - 25.

³ A. Borst (1973): Lebensformen im Mittelalter, S. 360.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Essen und Trinken¹ und Ausgelassenheit im Spiel. Ihre Freude und Spiele bei den Festen hatten den Charakter einer „explosiven Kompensation“ zu ihrer schwierigen Lebenssituation und ihrem harten Leben.²

Elias und Dunning geben ein anschauliches Bild von volkstümlichen Fußballspielen im Mittelalter, die hauptsächlich an den Fest- und Feiertagen gespielt wurden.³ Sie wurden wegen seines wilden und die öffentliche Ordnung störenden Charakters durch königliche Edikte und obrigkeitliche Erlasse wiederholt verboten, und man versuchte, die gefährlichen und nutzlosen Spiele unter Kontrolle zu bringen und sie durch militärische Übungen zu ersetzen. Sie blieben jedoch ein beliebtes Volksvergnügen. Das Spiel gehörte zum festen Bestandteil des Jahreslaufs und zugleich zu einem Bestandteil des mittelalterlichen Lebens. Wo sich die Affekte spontan äußerten und Gewalttätigkeiten ungebunden ausbrachen, und wo der Spielverlauf nicht genau geregelt war, hatte das Wettkampfspiel brutale Folgen. Elias und Dunning bezeichnen diese wilden Spiele als „eine Form institutionalisierter Gewalt“⁴, in der soziale Spannungen und Konflikte ausgeprägt sind.

Gesetzverletzungen, und nichts anderes waren die Fußballspiele, beruhen weniger auf dem einmaligen bzw. zufälligen Fehlverhalten von Individuen, sondern sind Ausdruck

¹ Im Mittelalter galt der Körper als wichtigster Vorrats- und Speicherraum, und häufig angeführte Szenen von Fressgelagen waren Ausdruck eines „Lebens in der Notwendigkeit des sofortigen Nutzens günstiger Möglichkeiten“. Das mittelalterliche Wirtschaftssystem richtet sich ganz auf ein Minimum materieller Existenz. Wenn man chronische Hungersnöte, Pestzüge und sich wiederholende Invasionen in Rechnung zieht, unter denen vor allem die meisten Bauern gelitten haben, nimmt der Körper eine Rolle als „hartnäckig und ständig drängenden Kontrolleur der Bedürfnisbefriedigung“ ein. Siehe V. Rittner (1976): Handlung, Lebenswelt und Subjektivierung, In: D. Kamper; V. Rittner (Hg.): Zur Geschichte des Körpers, S. 20.

² R. Renon (1980): Leibesübungen der Bürger und Bauern im Mittelalter, In: H. Ueberhorst (Hg.): Geschichte der Leibesübungen, B. 3/1, S. 133.

³ N. Elias u. E. Dunning: Volkstümliche Fußballspielen im mittelalterlichen und frühzeitlichen England, In: SiZ, S. 85 – 104.

⁴ Ebd., S. 90.

V. Mittelalterliche Körperbildung

einer gesellschaftlichen Organisation, der es an einer funktionsfähigen Balance zwischen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen mangelt.¹

Ihrer Auffassung nach spiegelt jeder Sport einen Abschnitt des Zivilisationsprozesses wider, in dem das gesellschaftlich erlaubte Gewaltniveau besonders zutage tritt. Außerdem wohnt einem jeden sozial veranstalteten Spiel eine Funktion der Gewaltkontrolle inne, durch spielerische Gewalt realen sozialen Gewaltausbruch zu verhindern. In diesem Vorgang sind Spieler- oder Zuschauerausschreitungen² eine unabweisliche Folge.

Bis zum ersten Drittel des 8. Jahrhunderts bestand das fränkische Heer aus Fußkämpfern, die vorwiegend freie Bauern waren. Jeder Mann dieses Volksheeres musste für seine Ausrüstung selbst Sorge tragen. Seit den Sarazenenkriegen nahm der bäuerliche Anteil am Heer allmählich ab, indem das zu Fuß kämpfende Volksheer durch das Reiterheer ersetzt wurde. Seitdem bestand für die Bauern keine Notwendigkeit mehr für Körperübungen als bewusste und zweckgesetzte Betätigung. Dieses Ereignis trug in der Geschichte des Mittelalters entschieden dazu bei, dass die Bauern das Selbstbewusstsein und ihre soziale Bedeutung verloren und in Rechtlosigkeit und Unterwürfigkeit gerieten.³ Mit dem Druck schwieriger wirtschaftlicher Verhältnisse verblassten auch die ehemals gepflegten volkstümlichen Übungen immer mehr.⁴ Wenn man die körperlichen Tätigkeiten der Bauern ins Auge fasst, muss man seine Aufmerksamkeit auch darauf lenken, dass sie von Menschen mit vergleichbar sehr niedriger Lebenserwartung ausgeführt wurden. Die durchschnittliche Lebenserwartung eines Neugeborenen lag damals wegen der hohen Kindersterblichkeit bei höchstens 35 Jahren. Ein Vierzigjähriger galt als „alt“, und wer krank wurde, war auf das baldige Ende gefasst.⁵ Unter diesem Gesichtspunkt

¹ Ebd., S. 87.

² Vgl. E. Dunning: Zuschauerausschreitungen, In: SiZ, S. 123 – 132. Seiner Meinung nach ist der „Fußballhooliganismus“ nicht ein neues Problem, sondern die Geschichte des Fußballs selbst ist eine Geschichte der Unordnung, nämlich des abweichenden Verhaltens, in dem Auseinandersetzungen zwischen rivalisierenden Fangruppen zum Ausdruck kommen.

³ Vgl. G. Lukas(1969), S. 54f.

⁴ Vgl. H. Ueberhorst (1980): Leibesübungen bei den Germanen, In: Ders.: Geschichte der Leibesübungen, B. 3/1.

⁵ Vgl. A. Borst (1973), S. 120.

V. Mittelalterliche Körperbildung

bekamen Körperübungen, die überwiegend natürliche Bewegungsformen aufnahmen und aus emotionellen Gründen betrieben wurden, ein besonderes Gewicht, denn, bedingt durch das kurze Leben, wurden Spiele oder Körperübungen, die die Lebensfreude bezeugen konnte und damit im Gegensatz zum Alltagsleben standen, von vielen Männern bei allen möglichen Gelegenheiten bis zum Lebensende betrieben.

2. Der Mönch

2-1. Entstehung der mönchischen Lebensform

In der christlichen Frühzeit trat eine neue Weltanschauung hervor, für die die zentrale Stellung Gottes in der Welt feststand. Daher ging es ihr um die Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden: Alles müsse der Herrschaft des einen Gottes unterstehen und sei nur von ihm aus zu verstehen und zu rechtfertigen. Damit bekam die Welt ein einheitliches Ziel. Wenn eine kulturelle Erscheinung diesem Ziel nicht dienstbar gemacht werden konnte, musste sie allmählich oder gewaltig verschwinden. Die christlichen Lehren von Gott ergaben sich aus drei Quellen, aus dem jüdischen Hauptbekenntnis, aus der griechischen Philosophie und aus dem hellenistischen Gedankenkreis.¹ Dazu kam der Gedanke der Inkarnation, den das Christentum der historischen Gestalt „Jesu“ verdankte, und dem zufolge Gott als ein Mensch in die Geschichte eintritt. Diese Gotteslehre gab der neuen Weltanschauung eine Kraft, die sich sowohl im Leben des einzelnen als auch in der Gestaltung der gesamten irdischen Ordnung auswirken sollte.

In dieser Weltordnung wird alles Seiende zum Geschöpf Gottes. Auch das Dasein des Menschen gründet ontologisch in Gott: Der Sinn der menschlichen Existenz liegt in der Verehrung oder Verherrlichung Gottes. Der Teil der Gotteslehre jedoch, der für die Bestimmung des Daseins des Menschen am fruchtbarsten wurde und zugleich die meisten Fragen aufwarf, war die Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit seinem Schöpfer. Diese Ebenbildlichkeit besteht in einer Analogie des Seins zwischen Gott und dem Menschen. Das Entscheidende in der Gottesebenbildlichkeit ist das sich daraus

¹ Vgl. T. Ballauff (1969): Pädagogik, B.1, S. 231ff.

V. Mittelalterliche Körperbildung

ergebende Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Welt. Wie Gott die Herrschaft über den Menschen habe, so erhalte der nach seinem Bild geschaffene Mensch die Herrschaft über die außermenschliche Kreatur. Dies bestimmt den Umgang des Menschen mit der Welt, und das Wertgefühl einer individuellen Person erreicht ihren Höhepunkt. Erst im Christentum kam also der Gedanke des unendlichen Wertes der einzelnen Menschenseele zum Ausdruck, der für die abendländische Geschichte zu einem allgemeingültigen und ewigen Menschenbild geworden ist.

Die Interpretation der Ebenbildlichkeit schließt sich unmittelbar an die Willensfreiheit des Menschen an. Gott erscheint in der christlichen Lehre als willentliches Wesen. Der Wille Gottes ist nicht Funktion oder Ausstrahlung seines intellektuellen Seins, sondern das Sein Gottes selbst. Das Universum ist Willensverfügung Gottes, der sich in ihm als Schöpfer manifestiert, und auch das menschliche Wesen ist durch seinen Willen bestimmt. Der neue Gedankengang setzt jetzt den Willen als Substanz ein¹. Wenn die römische Stoa dazu beitrug, dem Willen eine mit der geistigen Fähigkeit gleichberechtigte Macht für das menschliche Handeln zuzuschreiben, wird in der frühmittelalterlichen kirchlichen Lehre der Wille eine überragende Instanz, die dem moralischen Leben des Menschen den Weg weist. Da Sokrates und Platon, wie ausgeführt, das sittliche Leben auf die Frage nach dem Wissen um die Tugend reduzierten, wurde das freiheitliche Handeln für die antike Tradition auf Geist oder Vernunft zurückgeführt. Die Problematik des Handelns verwandelte sich bei den frühchristlichen Kirchenlehrern aber als Folge des dargestellten Gottesbildes in die Frage nach der Freiheit des Willens. Die Freiheit des Willens besteht in der Fähigkeit des Menschen, sich selbst zum Handeln und Nichthandeln oder zum So- oder Andershandeln zu bestimmen. Dafür werden zwei Gründe hervorgehoben: einmal der neue Gottesgedanke und dann das ethische Problem der Sünde, die sich nur durch die Einführung der Willensfreiheit verständlich machen ließ.² Damit waren die Kirchenlehrer mit einer neuen Aufgabe konfrontiert, sobald sie die Freiheit des Menschen für den Kern der Menschlichkeit hielten: Der freie Wille ist zu erziehen, und zwar unter voller Wahrung seiner Freiheit und zugleich bei Vermeiden des Bösen. Deshalb versuchten sie den freien Willen „durch die Lehre einzuschränken, dass der

¹ Ebd., S. 243.

² Ebd.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Mensch nur das Böse frei wählt, während er das Gute durch Gottes Gnade tut. Verantwortlich für das Gute ist also Gott, nicht der Mensch. Hingegen ist der Mensch für seine Sünden verantwortlich, nicht Gott.“¹ In diesem Punkt, wonach der Mensch für die wegen des freien Willens seiner Natur immanente Sünde Verantwortung tragen muss, trennt sich der christliche Glaube ausdrücklich von der antiken Auffassung vom Menschen, dass die Natur des Menschen in der Regel erziehbar und zum Guten befähigt ist.

Der Ursprung der mönchischen Lebensform geht auf die altkirchliche Zeit zurück, wo Jesu Apostel seine Lehre verkündigten. Damals war die gesamte Kirche ein Herz und eine Seele. Die ersten Christen hatten alle Dinge gemeinsam und verteilten sie nach den Bedürfnissen eines jeden. Aber nach dem Tod der Apostel begann bei den Gläubigen der religiöse Eifer abzukühlen und lockerte sich die alte Bindung an ihren Glauben. Das Mönchtum erschien als der Versuch, der asketischen Lebensweise der ersten Christen nachzueifern. Diejenigen, bei denen der Glaube der ersten Christen und die Erinnerung an ihre Lebensweise lebendig geblieben waren, ließen sich an abgelegenen Orten, besonders in den orientalischen Wüsten, nieder und warteten in kontemplativer Ruhe auf das kommende Gottesreich, indem sie sich von dem Leben dieser Welt fernhielten und die ihrer Überzeugung nach von den Aposteln aufgestellten Regeln befolgten.² Man sieht seit dem 4. Jahrhundert einen Typ der mittelalterlichen Schule auftreten, indem die Einsiedler in der Wüste Ägyptens Zöglinge und junge Kinder aufnahmen.³

Das abendländische Mönchtum wurde aus dem Orient importiert, aber in kirchlich festgelegte Organisationen. Die Gemeinschaften, die die Mönche bildeten, bezeichnete man als Klosterwesen, während ihre Zellen und Unterkünfte Klöster genannt wurden. Während das so genannte orientalische Mönchtum unüberschaubar viele Formen des individuellen Asketentums praktizierte und durch den Verzicht auf Bücher charakterisiert war, blieben für das abendländische Mönchtum⁴ das Gemeinschaftsleben und ein

¹ H.-U. Musolff (1997): *Erziehung und Bildung in der Renaissance*, S. 117.

² Vgl. J. Le Goff (1987), S. 50ff.

³ Siehe Marrou (1977): *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, S. 600.

⁴ Als Wesensmerkmale des abendländischen Mönchtums sind nicht nur Selbstentsagung und Weltferne, sondern Kritik an der bestehenden christlichen Gesellschaft bezeichnet. Damit blieb die ganze mittelalterliche Geschichte hindurch der Mönch der schärfste Kirchenkritiker und der entschlossenste Kirchenreformer. Vgl. A. Bühler (2004), S. 42.

V. Mittelalterliche Körperbildung

literarischer Charakter kennzeichnend. Das Lesen der Heiligen Bücher war im Abendland mit dem klösterlichen Leben untrennbar verbunden. In einer Epoche geistiger Finsternis, in der die antike Kultur zusammenbrach und die Bildung zu verschwinden drohte, wurde das Kloster, das nicht nur zur Ausbildung des geistlichen Nachwuchses, sondern zum Elementarunterricht diente, im Abendland eine neue Bildungsstätte.¹ Neben dem Mönch muss ein anderer Bildungsträger dieser Zeit erwähnt werden: der Klerus. Im Unterschied vom Mönch, dessen Leben sich vollkommen auf spirituelle Konzentration um der Gottesnähe willen richtete, hatte der Geistliche als Träger eines geistlichen Amtes im unmittelbaren Verkehr mit dem Volk nicht nur religiöse Bedeutung. Er hat einen bedeutenden Einfluss auch auf das sittliche Leben ausgeübt.²

2-2. Körper-Seele-Verhältnis

In der frühkirchlichen Zeit, wo das Christentum den Einflüssen der griechischen Kultur und Bildung ausgesetzt war, blieb die Körperfreudigkeit so weit erhalten, dass man im Körper wenigstens den Träger von Seele und Geist und damit den Tempel Gottes sah.³ Clemens von Alexandria, der die hellenistische Philosophie mit christlichen Lehren zu verbinden versuchte, gab ein vollständiges Bild vom „Tagesablauf des Christenmenschen“; nacheinander werden alltägliche Situationen wie das Mahl, das Schlafengehen, das Kinderbekommen, die Pracht der Gewänder und Geschmeide, die Bäder, die Leibesübungen, das Lachen, Theaterbesuche durchgemustert.⁴ Er sah besonders in körperlichen Übungen, Spielen und Sport einen gesundheitlichen Wert.⁵ Für einige Kirchenväter, z. B. wie Irenaeus von Lyon (140 (?) – nach 200), Methodius von Thrus und Augustinus (354 - 430), ist der Mensch als Seele-Leib-Wesen von Gott geschaffen. Unmöglich kann deshalb der Gott nur mit dem Körper, der ein wesentlicher und unver-

¹ Vgl. Marrou (1977), S. 605ff.

² Vgl. W. Flitner (1967), S. 78.

³ Vgl. C. Schneider (1954): Geistesgeschichte des antiken Christentums, B. 1, S. 432.

⁴ Vgl. J. – C. Schmitt (1992): Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter, S. 65.

⁵ Vgl. Van Dalen (1956): A world history of physical education, S. 98.

V. Mittelalterliche Körperbildung

gänglicher Bestandteil des Menschen ist, ursprünglich Sünde verbunden haben. Woher stammt dann aber das Böse? Das Böse ist aus dem freien Willen des Menschen hervorgegangen. Der Wille und das von ihm bedingte Handeln des Menschen entscheiden also über sein eigenes Schicksal und über das der Welt.¹

Der lateinische Kirchenvater, Ambrosius (340 - 397), nahm Ciceros *De officiis* wieder auf und verband vier Prinzipien – das Vermögen der Erkenntnis des Wahren (*scientia*), das Ideal der Gerechtigkeit (*beneficentia*), Seelengröße (*fortitudo*) und Ordnung und Maß bei jeder Handlung (*modestia*), die Cicero als die Tugenden des römischen Adligen ansah, mit drei christlichen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Barmherzigkeit, um junge Priester und künftige Bischöfe auf ihr kirchliches Amt vorzubereiten. Seiner Auffassung nach ist die geistliche Befähigung an den Bewegungen des Körpers zu erkennen, und er definierte die Tugend der christlichen Geste sowohl mit *modestia* als auch mit *verecundia* (Scheu und Zurückhaltung).² Ein Dualismus zwischen dem Körper und der Seele kam in der kirchlichen Lehre entschieden mit dem Aufkommen der Lebensform des abendländischen Mönchtums zustande.³ Gegenüber dem östlichen Mönchtum zeigt das abendländische Mönchtum einige Besonderheiten. Eine davon war, dass der Förderer des mönchischen Lebens die Aristokratie war, und Bausteine für das asketische Leben der Mönche lieferte die stoische Lehre.⁴ Die innerweltliche asketische Forderung der Stoa nach Bedürfnislosigkeit des Lebens und Ertragen des Schwerlichen verwandelte sich in eine der Welt entsagende christliche Moral, und der Mönch suchte nun nicht für die Freiheit seiner selbst, sondern auch für die Vorbereitung auf das Himmelsreich seine natürlichen Triebe und körperlichen Tätigkeiten streng unter Kontrolle zu halten.

Der auffälligste Zug des klösterlichen Lebens war die Bekämpfung der Laster. Daraus ergab sich natürlicherweise eine Einstellung vom Körper, wonach dieser allein im Zusammenhang mit dem Laster und nicht wie früher mit den Tugenden der Mäßigung, der Zurückhaltung oder gar der Ehrenhaftigkeit gesehen wurde.⁵ Damit erfolgte im mön-

¹ Vgl. E. Neuendorff (1925), S. 4ff.

² Vgl. J. – C. Schmitt (1992), S. 66ff.

³ Vgl. K. S. Frank (1983): Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, S. 2ff.

⁴ Ebd., S. 5f u. 39.

⁵ Vgl. J. – C. Schmitt (1992), S. 69f.

V. Mittelalterliche Körperbildung

chisch-asketischen Leben die endgültige Trennung von Körper und Seele: In unserer körperlichen Gestalt ist nichts gegeben, was dem Bild Gottes entspricht, sondern nur die Seele des Menschen ist ihrem geistigen Wesen nach das Ebenbild Gottes. Für die Christen ist nun der Körper als der Gegensatz der menschlichen Geistigkeit ein Symbol des Stofflichen oder der Sinnlichkeit und zugleich der Träger der Begierden und Leidenschaften geworden. „Das primäre Motiv für die Dualität von Seele und Körper war die Befreiung des menschlichen Handelnden von der Last der Erbsünde. Die Seele-Körper-Dualität hatte den sündigen Charakter des Handelnden verständlich gemacht, indem sie ersteren an seinen ‚vergänglichen Teil‘, den Körper, band. Zugleich hatte diese Dualität das christliche Subjekt mit einem Bestandteil ausgestattet, der Seele, der das Organ der Kommunikation mit dem Göttlichen war.“¹ Die Betonung der menschlichen Geistigkeit zwingt selbstverständlich zum Ausschluss der Körperlichkeit, also zu einer für die Pädagogik des Mittelalters entscheidenden Konsequenz. Schließlich beseitigte die Kirche aus dem Lehrplan die körperliche Erziehung gründlich und unterdrückte während der Jahrhunderte des Mittelalters beharrlich Sport und Spiele.²

Ballauff nennt diesen Gegensatz von Fleisch und Geist eine „abendländische Pathologie“. Seiner Meinung nach ist seit dieser christlichen Gegenüberstellung das Schicksal des abendländischen Geisteslebens noch bis heute hiervon bestimmt worden.

„Das Abendland beginnt im Horizont jener Pathologie immer stärker an den pátie, den Leidenschaften, den Trieben und Süchten, den Affekten, der Emotionalität, zu leiden; Bildung wird zur großen Gegeninstanz: Sie hat die pátie zu vernichten oder doch in Zaum zu halten. – Jene abendländische Pathologie schlägt um in eine „Pathologie des Abendlandes“. ... Der „Geist“ dagegen gerät auf seine Weise in paradoxe Extreme: er ist nicht beizubringen und von keiner höheren Instanz zu kontrollieren; er ist Ursprung und Richter seiner selbst, keines Gottes oder Teufels Untertan.“³

¹ H.-U. Musolff (1997), S. 69.

² Vgl. Van Dalen (1956), S. 98.

³ T. Ballauff (1969): Pädagogik, B. 1, S. 305.

V. Mittelalterliche Körperbildung

2-3. Gesten als Ausdruck sozialer Beziehungen einer Kultur

Elias stellt in seinem Hauptwerk den Zivilisationsprozess als den Prozess der Kontrolle von natürlichen Affekten und Trieben des Menschen dar, und zwar im engen Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Interdependenz und Machtbeziehung. Demgegenüber sucht Schmitt durch die Untersuchung des Gestengebrauchs im Mittelalter Bewegungen des Körpers im Allgemeinen zu erklären: Einerseits führt er die Gesten auf „die geistigen Kategorien, Wertvorstellungen und Normen einer bestimmten Kultur“ zurück; andererseits wurzeln die Gesten „in den Machtstrukturen, in den grundlegenden Rangordnungen der Gesellschaft“.¹

Den Gesten, die als Bewegungen und Haltungen des Körpers definiert werden, kommt im Mittelalter eine erhebliche Bedeutung zu, so dass seine Kultur eine „Kultur der Geste“ genannt werden kann. Durch eine allgemeine Ritualisierung der körperlichen Bewegungen drückt der mittelalterliche Mensch aus, was er empfindet; jeder muss durch Gesten, die von allen geteilt und anerkannt werden, seine Zugehörigkeit zu einer Gruppe unter Beweis stellen; in den Gesten, die die Menschen untereinander machen, kommt die Überlegenheit Gottes über die Menschen, der Männer über die Frauen, des Herrschers über seine Untertanen und des Klerus über die Laien zum Ausdruck. Ein Grund dafür liegt im oralen Charakter mittelalterlicher Kultur; wo das Schriftliche unzulänglich ist, über das nur Kloster und Kirche ein monopolistisches Recht haben, gewinnen ein mündliches Versprechen und eine einfache Geste Gesetzeskraft, und daraus folgt eine allgemeine Ritualisierung der körperlichen Bewegungen. Erst mit der Entstehung der Städte und durch die Entwicklung der Staaten im späten Mittelalter tritt der Gebrauch des Schriftlichen allgemein in Erscheinung.²

Im Mittelalter spielen die antiken Muster von Gesten eine entscheidende Rolle. Immer wieder rufen die Gebildeten alte Gesten ins Gedächtnis und feilen an ihrer Umdeutung

¹ J. – C. Schmitt (1990), S. 337. Vgl. dazu G. Gebauer; C. Wulf (1998): *Spiel – Ritual - Geste*, S. 80 – 113. Beide sind auch ähnlicher Meinung wie Schmitt. Nach ihrer Auffassung müssen „Gesten in ihrem jeweiligen geschichtlich-kulturellen und institutionell-sozialen Kontext gesehen werden.“ S. 80.

² J. – C. Schmitt (1990), vgl. besonders „Einleitung“.

V. Mittelalterliche Körperbildung

für ihre Zeit. Infolge der antiken Tradition gehören Bescheidenheit, Maß und moralische Schönheit zu den die Geste leitenden Werten. In der antiken Rhetorik werden Sprache und Gestik als Ausdruck des Bedürfnisses nach Mitteilung und Austausch begriffen. Haltungen und Bewegungen werden für alle Körperteile von Rednern in Einzelheiten systematisch beschrieben und von der mittelalterlichen Kultur übernommen.¹ Mit der Herausbildung der Kirche als der zentralen Institution ändert sich allmählich die anfangs vorhandene Kontinuität antiker Traditionen. Bei den Christen hat der Körper als Ursprung des Sündenfalls keine ausgemachte Selbständigkeit: Er kann nur begriffen werden in seiner Beziehung zur Seele.

Mit der sich in den Klöstern durchsetzenden Lebensform der Askese wird die Angst vor den Gefahren, die körperliche Begierden und maßlose Verhaltensweisen für die Seele verursachen, hervorgehoben. Sämtliche Gesten der Mönche finden unter der Kontrolle des allwissenden Blicks Gottes statt und dienen seiner Ehre. In den Klosterregeln handelt es sich schließlich um die Kontrolle des Körperausdrucks: Der Mönch hat Schweigen zu bewahren oder wenigstens beim Sprechen Zurückhaltung zu üben, das Lachen zu vermeiden, über seine Sünden Tränen zu vergießen usw. Diese Entwicklung verstärkt sich weiter in der Zeit der Karolinger und der Ottonen. In diesen Jahrhunderten wird weniger der Mensch, sondern eher Gott als Handelnder gesehen, und die menschliche Gestik verliert an Bedeutung. Dementsprechend finden sich zu dieser Zeit häufiger Darstellungen der Hand Gottes und der Hand Christi als Zeichen göttlichen Handelns.

Im 12. Jahrhundert kehrt der Begriff *gestus* (Geste), der in der frühmittelalterlichen kirchlichen Lehre fast vollständig ausgestorben war, zur Bezeichnung einer Bewegung des Körpers wieder. Dank größerer Stabilität im sittlichen Leben bemüht man sich, den Laster- und Tugendkatalog miteinander in Beziehung zu setzen. In den Klöstern werden Vorschriften, *consuetudines monasticae*, entwickelt, mit deren Hilfe das gestische Verhalten der Mönche einer differenzierten Schulung unterzogen wird. Den Novizen muss die für die Tageszeit, den Wochentag und den Ort im Kloster jeweils angemessene Gestik beigebracht werden. Die angehenden Mönche müssen lernen, sich vor dem Altar zu verneigen und ihre Ärmel entsprechend der Situation zu arrangieren. Hugo von St. Viktor (110 - 1141) entwickelt ein differenziertes Verständnis für die Aufgabe und Funktion von

¹ Ebd., S. 41 – 54.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Gesten. Nach seiner Auffassung sind „ein züchtiger Körper und vor allem eine züchtige Gestik nicht mehr bloß Ausdruck einer tugendhaften Seele; vielmehr ist die Zucht von Körper und Gestik umgekehrt auch ein Mittel zur moralischen Erziehung.“¹ Mit ihrer Hilfe soll eine geordnete Bewegung der Körperglieder und eine angemessene Haltung entwickelt werden. Klösterliche Zucht (*disciplina*), zu der die Gestaltung der Gestik gehört, soll zur Verwirklichung theoretischer Einsichten im alltäglichen Leben beitragen. Sie erstreckt sich auf Kleidung, Rede und Tischsitten. Mit Hilfe der Gestik werden ihre Normen und Werte in den Körpern der Mönche verankert.

Dilthey unterscheidet bei menschlichen Handlungen zwei Aspekte: eine Handlung, die das Innere zum Ausdruck bringt, und eine andere, die an einem Ziel orientiert ist.² So nehmen wir an, dass die Menschen sich entweder bewegen, um mit der Bewegung etwas zu erreichen, oder dass sie in Bewegungen ihren Gemütszustand ausdrücken. Dann gehören die oben angeführten mittelalterlichen vor allem mönchischen Gesten zu der Ausdrucksbewegung. Aber jeder Mensch ist durch beide Arten von Bewegung bedingt, und auch bei den Mönchen tritt Handarbeit an die Stelle der zielgerichteten Bewegung. Die Klosterregeln, die das ganze Mittelalter hindurch am meisten verbreitet sind, sind St. Benedikt (480 - 547) zu verdanken, der aus der damaligen Mönchsliteratur Quellen seiner Regel genommen hat.³ Sie prägt sich in ihrer spezifischen Zeitauffassung aus: Das tägliche Klosterleben besteht aus Gebet und Arbeit; das Gebet wird wiederum aufgeteilt in den gemeinsamen Psalmengesang, das Studium des heiligen Buchs und das innerliche Gebet. Beides strukturiert im Wechsel den Tag des Mönchs.⁴ Obwohl diese körperliche Tätigkeit der Mönche nur als ein Teil ihrer religiösen Disziplin betrachtet wurde, hat sie zur sozialen Wohlfahrt von damals beigetragen und zugleich das gleiche Ziel erfüllt, wie es die Körperbildung in einer anderen Gesellschaft getan hätte.⁵

¹ Ebd., S. 167.

² Siehe A. Nitschke (1987): *Bewegungen in Mittelalter und Renaissance, Kämpfe, Spiele, Tänze, Zeremoniell und Umgangsformen*, S. 170, Am. 4.

³ Vgl. „Benedictus“ in Balthasar (1961): *Die großen Ordensregeln*, S. 173 – 259.

⁴ Über den täglichen Lebensrhythmus siehe das 48. Kapitel „Von der täglichen Handarbeit“, ebd. S. 235 – 6.

⁵ Vgl. van Dalen (1956), S. 101 – 2.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Im Bereich des klösterlichen Lebens wird man am wenigsten eine Betätigung im Sinne der körperlichen Übungen vermuten. Immerhin fehlt es nicht an Beispielen für Teilnahme daran. Wenn die katholische Kirche und die Mönchsorden auch ein bewusstes Streben nach körperlicher Übung und Pflege offiziell abgelehnt und sie aus dem Weg geräumt haben¹, haben sie doch Hahns Auffassung nach „die natürliche Sphäre als relativ selbständigen Unterbau des Gnadenreiches betrachtet und vorbehaltlich der Unterwerfungsbereitschaft dem natürlichen Leben eine reichliche Bewegungsfreiheit vergönnt“.² Die körperlichen Übungen der Mönche hängen von ihrer Herkunft ab. Mit der Entfaltung des Feudalismus vermehrte sich der Adel, und das wirkt sich dahin aus, dass der Zustrom der Adelskinder, die sich die klösterliche Bildungsgüter aneigneten und dadurch bessere Chancen für den Aufstieg ihrer gesellschaftlichen Stellung suchten, zu den Klöstern stetig anstieg. Es könnte aber eine mühsame Arbeit gewesen sein, diese jungen Adligen zu demütigen Mönchen zu erziehen.³ Bei den Mönchen niederen Herkommens findet man entsprechende Neigungen. Die niederen Mönche zeigten einen lebhaften Betätigungsdrang, der sich in volkstümlichen Übungen und Spielen, vor allem einer Art Schlagballspiel entlud. Der Siegespreis war ein „Ave Maria“, das der Unterlegene zusätzlich zu seinen Tagesgebeten zugunsten des Siegers übernehmen musste.⁴

¹ Vgl. M. Hahn (1929): Die Leibesübungen im mittelalterlichen Volksleben, S. 31.

² Ebd., S. 33.

³ M. Hahn berichtet ein gutes Beispiel dafür: „Der Abt Diethelm, der so etwas nicht duldete, sondern die Ordensregeln streng durchführen wollte, starb 1342 in völligem Zerwürfnis mit seinen Mönchen. Der Hauptgrund für diese Zustände war das adlige Herkommen der damaligen Klosterinsassen, die sich willkürlich auf Grund ihrer rittermäßigen Geburt über die Ordensbestimmungen hinwegsetzten.“, ebd., S. 32.

⁴ Vgl. G. Lukas (1969), S. 51 – 2.

3. Der Ritter

3-1. Ritterliches Fechten

Die Notwendigkeit des Reiterheeres für Kriege stand mit der Entstehung des mittelalterlichen Ritterstandes in einem unmittelbaren Zusammenhang. Insbesondere durch die Sarazenen Schlacht bei Tours und Poitiers (732) unter Karl Martell ist klar geworden, dass das Reiterheer gebildet werden muss.¹ Die Anführer der berittenen Krieger wurden in das Gefolge des Königs aufgenommen und bekamen zur Belohnung für ihre Dienste Lehen. Dadurch entstand der neue niedrige Adel der Vasallen. Andere große Herren verliehen wiederum Afterlehen, deren Besitzer gleichfalls im niederen Adel aufgingen. Diese Bewegung dehnte sich bis zu den Kreuzzügen besonders auf das ganze Gebiet des westfränkischen Reiches aus. Die gesellschaftliche Struktur des Mittelalters erhielt durch die Konkurrenz zwischen Zentralherren und Lehns Männern um den Boden ein eigenartiges Bild. An diesem Prozess der Feudalisierung der mittelalterlichen Gesellschaft² hatten die kriegerische Tapferkeit, die harte Ausbildung des Ritterstandes für einen starken Körper und die Handhabung von schweren Waffen und seine Mobilität einen wesentlichen Anteil.

Wo die Verkehrswege schlecht waren oder überhaupt fehlten, hatte insbesondere die Mobilität des Ritters für das Feudalsystem eine maßgebliche Bedeutung.³ Die Grundherrschaft des Frühmittelalters war nicht in der Lage, ein territoriales, fest umrissenes Gebiet unter sich zu stellen, sondern sie bestand aus mehreren Gütern, die meistens geographisch weit gestreut lagen. Um unter den damaligen Verkehrs- und Kommunikationsbedingungen weit abgelegenen Besitz zu verwalten und zu schützen, musste die Herrschaft allgegenwärtig sein. Diese Streulage ihres Besitzes zwang den König, alle

¹ Vgl. K. Gaulhofer (1969): Die Fushaltung. Ein Beitrag zur Stilgeschichte der menschlichen Bewegung, S. 17.

² Ausführlich dafür in: „Der Mechanismus der Feudalisierung“ von PdZ II, S. 14 – 88.

³ Vgl. „Gestreute Herrschaft – mobile Herren“ von A. Bühler (2004), S. 15 – 7.

V. Mittelalterliche Körperbildung

anderen Grundherren und die Bischöfe einerseits zur Bildung der berittenen mobilen Gefolgschaft, um ihre Herrschaft über ihre Güter zu gewährleisten, andererseits zum ständigen Reisen. Karl der Große besaß, wie alle mittelalterlichen Herrscher, keine feste Residenz. Er zog mit seinem Gefolge von Pfalz zu Pfalz, um seine herrscherlichen Amtshandlungen auszuführen.¹ Die Burgen und Herrensitze wurden unter herrschaftlichen und sozialen Umständen errichtet, die das Mittelalter selbst erst spät hervorgebracht hat.

Die Ritterschaft war im Allgemeinen in Gleven gegliedert, die aus einem Ritter mit zwei Rossen, das eine für den Kampf und das andere für den Marsch, aus einem Diener und aus einem Schützen bestanden, die beide ebenfalls beritten waren.² Eine taktische Gliederung des Heeres war bei dieser Zusammensetzung nahezu unmöglich und deshalb spielten sich die Schlachten vornehmlich in den Formen des Turniers ab, das im Wesentlichen aus vielen Einzelkämpfen bestand. Die kennzeichnende Waffe des Ritters war sein Schwert. Weil der Ritter in einer starken Panzerung und mit schweren Waffen in der Hand – mit beidhändig zu lenkenden sehr schweren Schwertern - kämpfte, mit denen er den feindlichen Panzer zerschlagen musste, war man nicht imstande, eine kunstvolle und bewegliche Fechtweise auszubilden. Im Kampf war der Hieb wichtiger als der Stich, die Hiebe gingen fast ausschließlich gegen den Kopf, also den Helm. Das Fechten war außerordentlich primitiv und auch nicht zu vergleichen mit dem Fechten früherer und späterer Zeiten, in denen nicht die gepanzerten Ritter, sondern vor allem Fußkämpfer die Heere bildeten. In diesem ritterlichen Fechten kam alles darauf an, fest zu stehen, eine gute Rüstung zu haben, die den feindlichen Streichen widerstand und seinerseits wichtige Hiebe anzubringen.

¹ Siehe „Pfalz“ in: Der Brockhaus in Text und Bild Edition 2002. „Diese Pfalzen waren große und leistungsstarke bäuerliche Güter, königliche Musterhöfe, die den König bzw. Kaiser mit seinem gesamten Gefolge während eines kürzeren oder längeren Aufenthaltes wirtschaftlich versorgten, beherbergten und den Raum für seine Amtshandlungen, auch für Festlichkeiten und für Versammlungen der weltlichen und kirchlichen Würdenträger des Reiches zur Verfügung stellten. Hier stellte er Urkunden aus und hielt Gerichtstage ab, hier empfing er auch Gesandte fremder Mächte.“

² Das Folgende habe ich K. Gaulhofer (1969), S. 15ff u. 73ff entnommen.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Die Ausgangsstellung für das Fechten des Ritters mit den schweren Waffen war eine breite Grätschstellung. Man darf aber nicht meinen, dass das Zweihänderschwert einfach über den Kopf gehoben wurde, um es dann vorwärts abwärts auf den Helm des Feindes zu schlagen. Denn bei einer solchen Kampfweise war die Standfestigkeit in der Seitgrätschstellung sehr gering. Die Kämpfer wendeten vielmehr einander die rechte Schulter zu und schwingen die Schwerter in mächtigen Kreisen seitwärts auf den Gegner. Da sie in breiter Seitgrätschstellung standen, genügte ein Wechsel der Kniebeuge, um auch ohne Sprung aus dem Bereich der gegnerischen Waffe zu kommen. K. Gaulhofer schließt aus der Kampfstellung des Ritters, dass der Grätschstand nicht nur als Ausgangshaltung zum Fechten galt, sondern auch als schöne und vornehme, als männliche, als adelige und ritterliche Haltung.

Aber schon in der Ritterzeit des Mittelalters entwickelte sich neben dem ritterlichen ein weit kunstvolleres Fechten in den aufblühenden Städten. Es ist zu vermuten, dass die Bürger die mangelnde Rüstung im Kampf mit schwer Gepanzerten durch Geschicklichkeit ersetzen mussten. Daraus hat sich die Fechtkunst entwickelt, wie sie vornehmlich durch die Fechtmeister, die meistens eine bürgerliche Herkunft hatten, und die Fechtergilden ausgebildet wurde. Es ist durchaus einleuchtend, dass der Unterschied des bürgerlichen Fechtens gegenüber dem ritterlichen zunächst in der Beschaffenheit der Waffe liegen muss. So leicht und schmal das Schwert war, so sehr strebte man eine Fechtweise an, in der die Verwendung des Stiches immer mehr neben den Hieb trat. Von der starken und ausdauernden Körperkraft war nun im Fechten wenig die Rede. Parallel dazu wurde freie Bewegung des ganzen Körpers betont, und demzufolge bildete sich eine schmale leicht bewegliche Beinhaltung mit Stand- und Spielbein als Ausgangsstellung zum Fechten heraus.

3-2. Entstehung des christlichen Rittertums und ritterliche Feudalhöfe

Norbert Elias geht davon aus, dass der Prozess der Zivilisation eine Veränderung des menschlichen Verhaltens in einer bestimmten Richtung ist, indem er die bekannten Texte der abendländischen Geschichte, die Verhaltensregeln aufstellen, zu den Quellen seiner Theorie macht. Elias ist der Meinung, dass das „äußere“ Verhalten mit dem gesamten

V. Mittelalterliche Körperbildung

seelischen und gesellschaftlichen Leben tief verflochten ist.¹ Danach ist also die Haltung des Körpers Ausdruck der zwischenmenschlichen Angewiesenheit und ändert sich parallel zu den Wandlungen dieser menschlichen Beziehungen. Er setzt den Beginn seiner Theorie ins Mittelalter und zwar ins 13. Jahrhundert, weil diese Zeit eine Fülle von Mitteilungen über das gesellschaftliche Verhalten hinterließ.² In diesem Zivilisationsprozess spielt der Ritter eine zentrale Rolle.

Die Anfänge des mittelalterlichen Ritters waren alles andere als edel und stolz. Sie waren rohe, unzivilisierte Kämpfer, die vom archaischen Kriegerethos, von Raubsucht und Blutrache beseelt waren. Während sich die fränkischen Könige und die deutschen Kaiser zum Christentum bekehrten und die Verwirklichung des Gottesstaates auf der Erde ankündigten, waren seine Krieger zwar auch getauft, aber in der Auffassung ihrer Pflichten Heiden und lebten in dem Gedanken der Blutrache und nach dem Ehrbegriff des Heidentums. Als die Zentralgewalt nach dem Tod Karls des Großen (814) schnell verfiel und nicht mehr imstande war, die kriegerischen Tätigkeiten zu beenden, nahmen die Fehden überhand, und es gelang den Kriegern im 9. und 10. Jahrhundert, sich selbst zu Herren aufzuschwingen. Besonders die „Welt des 10. Jahrhunderts ist hart und gefährlich; allein das bloße Überleben erfordert eine ständige, zermürbende Achtsamkeit und Anspannung. Auf ihren Streifzügen überfallen und plündern Wikinger, Magyaren und Sarazenen die Küsten und das Hinterland des östlichen Mittelmeerraums; dazu kommen die ständigen, immer wieder neu aufflammenden Kämpfe zwischen räuberischen und gewalttätigen aristokratischen Herrschern.“³ Dass es aber von dem 11. Jahrhundert an der Kirche gelang, dem Kriegertum eine christliche Weisung zu geben, war ein erster Schritt, durch den die abendländische Sittlichkeit über das späte Altertum hinauswuchs und etwas wesenhaft Neues entstand.

Die Kirche des Frühmittelalters lehnte jede Form von Kampf und Kriegsführung als mit der christlichen Moral unvereinbar ab. Die Laienmoral mit der den Germanen eigenen Hochschätzung von Kampfgeist und Heldenmut und die von der Kirche vertretene Moral standen unverbunden nebeneinander. Aber seit den karolingischen Teilungen und

¹ Vgl. PdZ. I, S. 69 u. S. 83f u. S. 87.

² Ebd., S. 76.

³ J. Le Goff (1989), S. 87.

V. Mittelalterliche Körperbildung

dem Verfall der kaiserlichen Zentralgewalt war die Sicherheit des Kirchengutes, des Klerus, und der friedlichen Bevölkerung nicht mehr gewährleistet. Der Kirche blieb nichts anders übrig, als sich an den einzelnen Krieger zu wenden. Seitdem das Benediktinerkloster Cluny in Burgund im 10. Jahrhundert danach strebte, die christliche Friedenspredigt an den einzelnen Krieger heranzutragen, wurde er immer stärker zum Dienst für die Kirche aufgefordert.¹ Als sich mit dem ersten Kreuzzug und der Bekämpfung der islamischen Araber in Spanien seit dem 11. Jahrhundert die Vorstellung herauszubilden begann, dass der Kampf für Christentum und Kirche ein gottgefälliges Werk sei, war die Grundlage für eine christliche Kriegerethik gelegt. Sie stellte all denen, deren Beruf das Kämpfen war, ein christliches Ideal vor Augen. Ein Krieger sollte das Streben nach Ruhm und weltlicher Ehre in den Dienst höherer Ziele stellen. Nach dem Versagen der Königsgewalt wurde nun die Tätigkeit der gepanzerten Reiter der Grundherren von der Kirche als ein Amt für den Gottesfrieden bezeichnet und ihnen der gerechte Krieg zur Pflicht gemacht. Damit wurde der Verkehr der beiden eigentlich von völlig anderen Idealen beseelten Welten, der für das Abendland eine entscheidende Rolle spielen konnte, gesellschaftlich anerkannt und sogar politisch unterstützt.

So trat neben den Geistlichen, der bisher allein im Besitz der Bildung gewesen war, als Mitteilhaber im Reich des Geistes der Ritter. Viele geistige Motive könnten durch den Verkehr mit den Mönchen und Klerikern in die ritterlichen Kreise eingedrungen sein. Die beste Tugend des Ritters ist die ‚zuht‘ oder ‚hövescheit‘ (eine Übersetzung des französischen ‚courtoisie‘²), und zu dieser Zucht gehört die Bildung des Gemütes, die Sittlichkeit, ebenso wie das äußere feine Benehmen.³ Diese Tugend entsprang einer sozialen Funktion als unfreiem Dienstmann. Die gepanzerten Herren drängten an den Hof, strebten nach Lehen aus Fürstenhand und stellten sich als Vasallen in fürstliche Dienste. Erst auf diese Weise wurde der Krieger eigentlich zum Ritter. Seine gesellschaftliche Position und hierzu die neue Würde des christlichen Amtes führten zur Entwicklung

¹ Ebd., S. 92.

² Der Begriff courtoisie, der den Standard des guten Benehmens im höfischen Kreis repräsentiert, hat eigentlich seinen Ursprung in der Imitation der mönchischen Askese. Siehe J. Le Goff (1989), S. 53.

³ A. Bömer (1904), S. 225.

V. Mittelalterliche Körperbildung

einer eigentümlichen Selbstbeherrschung und Vergeistigung. Die Tischsitten verfeinerten sich, indem Gebräuche der Benediktinerklöster an den Ritterhöfen nachgeahmt wurden. Man übernahm Gebärden der Liturgie in die weltlichen Umgangsformen. An die Stelle mönchischer Entsagung traten für den weltlichen Kreis der ritterliche Schönheitssinn und die erotische Kultivierung, die auf die platonische Eroslehre zurückgehen und besonders für den Frauendienst charakteristisch waren.¹ Der ritterliche Stil und seine Gedankenwelt, die eine vielschichtige Herkunft haben mögen, können aber als einheitliches Ganzes nur abendländisch verstanden werden. Die ritterliche Lebensform ging nach ihrer kurzen Blütezeit wegen der Änderung der kriegerischen Techniken und Strategien und der Ausbreitung der Geldwirtschaft unter. Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts machte sich ein Verfall bemerkbar. Aber die ritterliche Form und die ethische Norm der Ritterlichkeit wurden an den aristokratischen Höfen festgehalten. Aus diesen höfischen Kreisen trat überall eine didaktische Poesie hervor, die sich auf das äußere Verhalten bezog. Im 14. und 15. Jahrhundert wurden mit dem Aufstieg zunftbürgerlicher Elemente die ursprünglich höfisch-aristokratischen Verhaltensmodelle, mit gewissen Veränderungen, auf die bürgerlichen Kreise übertragen.

Elias unterscheidet in dem Prozess der Feudalisierung zwei Phasen: eine Phase der freien Konkurrenz, in der zentrifugale Kräfte die Oberhand gewinnen, dann eine Phase, in der eine Integration auftritt, indem die Bewegung rückläufig zu verlaufen beginnt.² Schon im 11. und besonders im 12. Jahrhundert vollzog sich eine Reaktion auf die Desintegration: Durch den Eliminierungskampf zwischen den Territorialherren wurde die Anzahl der Konkurrenten verringert, während die Größe der herrschenden Gebiete zunahm. Von nun an ist von dem Monopolmechanismus die Rede, in dem sich der geschichtliche Prozess immer entschiedener zugunsten der wenigen größeren und zuungunsten der vielen kleineren Territorialherren auswirkt. Der soziale Aufbau des frühmittelalterlichen Großreichs, das sich aus den kriegerischen erobernden Akten des Königs ergeben hatte, hatte vorwiegend auf der autarken Hofwirtschaft basiert, und diese Wirtschaftsform hatte dabei zur äußersten Desintegration beigetragen. Im Unterschied

¹ W. Flitner (1967), S. 172ff.

² PdZ. II, S. 35 u. 88. Das Folgende im Anschluss an „Zur Soziogenese des Minnesangs und der courtoisen Umgangsformen“ von PdZ II (S. 88 – 122).

V. Mittelalterliche Körperbildung

dazu setzte der Reintegrationsprozess voraus, dass der geldwirtschaftliche Sektor allmählich eindrang und dass sich die Verflechtung der verschiedenen Gebiete und die Abhängigkeit größerer Menschenmengen voneinander verstärkten.

Während die kleinen Grundherren im Großen und Ganzen weiter auf ihren Gütern lebten, wie sie bisher gelebt hatten, indem sie direkt verzehrten, was ihre Güter brachten, gelangten die großen durch die Überschusserträge ihrer Güter in das Geflecht der Handelsbeziehungen hinein. Die wachsenden Handwerker- und Händlersiedlungen schlossen sich auch meist an die Festungen und Verwaltungszentren der großen Herrschaften an. An den Höfen der großen Grundherren sammelte sich kraft ihrer direkten oder indirekten Verflechtung in das Handelsnetz ein erheblicher Reichtum. Die Chancen, die sie wegen ihres großen Landbesitzes aus dem Handels- und Geldverkehr nutzen konnten, gaben ihnen eine herausragende Stellung. Sie waren die reichsten und mächtigsten Männer ihres Gebiets, und in diesem Gebiet trat eine zentrale Gewalt auf. Aber man kann diesen Stand der Entwicklung nicht mit dem der absolutistischen Periode vergleichen, der sich einige hundert Jahre später an den Höfen der absoluten Fürsten auf einer höheren Integrationsstufe vollziehen wird. Hier, im 12. Jahrhundert, war die Integration, die Verkehrs- und Handelsverflechtung noch nicht so weit gediehen, dass ein regelmäßiges Steuereinkommen aus dem ganzen Herrschaftsgebiet und eine aus diesem Steuereinkommen erhaltene Truppe die zentrifugalen Kräfte völlig unwirksam machen kann. Hier muss wiederholt hervorgehoben werden, dass die Struktur der Zentralorgane mit dem Aufbau der gesellschaftlichen Funktionsteilung und Verflechtung korrespondiert.

Mit der Möglichkeit, Macht über ein relativ größeres Gebiet auszuüben, wuchs zugleich das Verlangen, dieser Stellung durch Glanz und Schmuck des Hofes Ausdruck zu verleihen: Der Hof hatte sowohl eine wirtschaftliche und dabei politische als auch eine kulturelle Bedeutung. Die großen Herren zogen nicht nur zu Verwaltungszwecken schreibende Männer an sich, sondern auch als Geschichtsschreiber ihrer Taten. Sie zeigten sich großzügig gegenüber Dichtern oder Sängern, die sie und ihre Dame lobten. Für den, der sich auf Schreiben und Dichten spezialisierte, war die höfische Patronage die einzige Form, in der er seinen Lebensunterhalt finden konnte. Die Schreiber waren meist gelehrte Kleriker, die Dichter, die wir Minnesänger nennen, waren hauptsächlich Ritter ohne Land oder nur mit geringem Land, die sich in den Dienst und die Abhängigkeit von größeren Herren begaben. Dem Machtkampf zwischen den großen Feudalherren ent-

V. Mittelalterliche Körperbildung

sprach ein Prestigekampf. Der Dichter ebenso wie der Schreiber gehörte zu dessen Instrumenten. Daher hatte der größte Herr die größten Chancen, die besten Kräfte an seinen Hof zu ziehen. Hier entwickelten sich verfeinerte Arten der Dichtung, und es gab die Möglichkeit zu einer verfeinerten Geselligkeit und Unterhaltung. In eben diesen Gesellschaftskreisen bildete sich eine festere Konvention der Umgangsformen, eine gewisse Mäßigung der Affekte, eine Regelung der Manieren heraus.

3-3. *Courtoise Verhaltensformen*

Etwa seit dem 13. Jahrhundert entstanden auch aus dem Umkreis der ritterlich-höfischen Gesellschaft Verhaltensvorschriften, als der Ritter der Geistlichkeit die führende Stellung in der Gesellschaft streitig machte.¹ Als Abkehr von den mönchischen Verhaltensvorschriften entsprachen sie dem neuen Selbstbewusstsein der Ritter. Der Standard des guten Benehmens war durch den Begriff „courtoisie“ repräsentiert.² Ebenso wie der Mönch durch seine Verhaltensform sucht, sich von den Laien zu unterscheiden und seine geistliche Überlegenheit zu behaupten, beabsichtigte der Ritter durch courtoisie, das Besondere des eigenen Standes unter Beweis zu stellen. Vor allem Tischmanieren fanden bei den Edelleuten besondere Beachtung und unterlagen daher der sorgfältigsten Unterweisung, weil „es den Zusammenhalt der aristokratischen Gesellschaft nach außen gewährleistet und die Lehns- und Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der Gruppe zum Ausdruck bringt.“³

Wenn auch die courtoisen Verhaltensformen das christliche, nicht zuletzt klösterliche Ideal der rechten Mitte und des Maßhaltens in sich aufnehmen⁴, unterscheiden sie sich hiervon doch durch ihre ideologischen Zielvorstellungen und sozialen Gebräuche. In den

¹ Vgl. J.-C. Schmitt (1990), S. 137.

² PdZ I, S. 78f.

³ J.-C. Schmitt (1990), S. 218.

⁴ Der Begriff „courtoisie“ hat eigentlich seinen Ursprung in der Imitation der mönchischen Askese Vgl. J. Le Goff (1989), S. 53. Auch über Übereinstimmungen der courtoisen Verhaltensformen mit den Klosterregeln von Hugo von St. Viktor siehe J.-C. Schmitt (1990), S. 218.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Klosterregeln galt, wie erwähnt, *disciplina*, die Tugendlehre von Körper und Seele im Hinblick auf letztendliches Heil, als umfassender Oberbegriff. Demgegenüber herrscht in der *courtoisie* die Vorstellung von „Höflichkeit“, einer bestimmten Art und Weise, sich in der höfischen Gesellschaft anständig und nobel zu verhalten. Die *courtoisie* steht im Gegensatz nicht zur Unordnung des Lasters, sondern zu allem, was „den Kodex der gesellschaftlichen Beziehungen der Aristokratie verletzen könnte: die Wildheit, Bäuerlichkeit und Ruchlosigkeit der mit Knechtschaft assoziierten Welt der Arbeit, an die sich all das knüpft, was die ritterlichen Ehrbegriffe zu bedrohen oder verkehren scheint.“¹

Gewisse Tisch- und Esssitten sind für Elias Spiegelbilder einer ganz bestimmten Gesellschaftsstruktur. Bei ihnen allen handelt es sich um Zeugnisse für einen speziellen Standard der Beziehungen zwischen Menschen, um Zeugnisse für den Aufbau einer Gesellschaft und ihrer Seelen. An diesen *courtoisen* Regeln ist ein früheres oder unterschichtiges Verhaltensmuster, das als typisches Beispiel mittelalterlichen Verhaltens angesehen und das als unmittelbar ‚körperlich‘ charakterisiert werden kann, abzulesen, und zugleich die Absicht der Oberschicht, sich durch gute Manieren abzuheben. Elias bezeichnet als durchgehenden Charakter der Vorschriften „einen jähren und unmittelbaren Affektausdruck und demzufolge weniger psychologische Nuancierungen und Komplizierungen“.² Abgebissenes Brot sollte nicht mehr in die gemeinsame Schüssel, die auf dem Tisch steht, getunkt werden. Mit der bloßen Hand zu kratzen, war anstößig, man müsse seinen Rock dazu benutzen. In einer anderen Zusammenstellung von Verhaltensregeln wurde empfohlen, das Stück Speise, das man bereits im Mund gehabt hat, nicht wieder auf den Tisch zu legen, die Zähne dürfen nicht mit dem Messer gereinigt, noch am Tisch gesäubert werden. Andere Unsitten: dass man sich zu gierig auf das Essen stürzt, sich die Lippen nicht abwischt, bevor man trinkt oder dass man am Tisch einschläft.

Elias zeigt deutlich die Richtung des Zivilisationsprozesses, dass sich der Mensch im Akt des erkennenden Denkens von seinen Objekten distanziert und Affekte zurückhält³,

¹ J.-C. Schmitt (1990), S. 215.

² PdZ I, S. 79.

³ Ebd., „Einleitung“, S. LX. Diese Richtung ist im Wort D. Kampers (1989b: S. 59) „ein Abstandnehmen vom Körper, zunächst vom Körper des anderen, dann vom eigenen Körper“; V.

V. Mittelalterliche Körperbildung

indem er die Geschichte von Gabel, Löffel, Messer als Zivilisationsinstrumenten, darüber hinaus die Geschichte des Sich-Schneuzens, des Spuckens, das Verhalten im Schlafraum rekonstruiert.¹ Bei der Hochzeit eines venezianischen Dogen mit einer griechischen Prinzessin brachte diese die Sitte mit, eine Gabel zu benutzen. Das rief im Venedig des 11. Jahrhunderts einen Skandal hervor. Kleriker waren so entsetzt, dass sie, damit die Freveltat gesühnt werde, eine Bestrafung der Prinzessin durch Gott erlebten. Eine Krankheit stellte sich später tatsächlich ein. Sie wurde folgerichtig als Strafe Gottes interpretiert. Im Mittelalter schneuzte man sich die Nase im Allgemeinen mit den Händen, genauso wie man mit den Händen aß. Eine Alternative, das Taschentuch zu benutzen, kommt später erst in Italien auf, zunächst ist es vor allen Dingen ein Luxusartikel. Erasmus von Rotterdam bezeichnet ein Zwischenstadium. Zwar weist er schon darauf hin, dass es besten Manieren entspreche, das Tuch zu benutzen, gleichzeitig gibt er Regeln für den Normalfall an: Schnäuze man sich die Nase mit zwei Fingern, dann solle der Betreffende, gesetzt den Fall, etwas falle auf die Erde, schnell den Fuß darauf setzen. Die frühen Tischzuchten stimmen darin überein, dass es eine Unsitte sei, auf den Tisch oder über ihn hinweg zu spucken. Erlaubt ist es aber, unter den Tisch zu spucken. Im 16. Jahrhundert wird es nach den Quellen zum Gebot erhoben, das Sputum auszutreten. Weitere Reglementierungen tauchen auf, Spucken wird allmählich sozial peinlich, ein Tuch sei zu benutzen. Das 18. Jahrhundert macht das Reden über das Spucken ausdrücklich peinlich, im 19. Jahrhundert wird es zur ‚widerlichen Gewohnheit‘. Allerdings ist noch der Spucknapf in Gebrauch. Das Gerät macht seinerseits einen Bedeutungswandel durch, aus einem Repräsentationsgerät gerät es zu einem intimen Gegenstand, der schließlich entbehrlich wird, als ob das Bedürfnis, zu spucken, verschwinden würde. Durch die Erfindung solcher Instrumente, die allmählich körperliche Arbeiten übernehmen und die Körperfunktion ersetzen, drängt der Prozess der Zivilisation den Körper immer mehr zurück, indem gesagt wird, dass der unmittelbare Einsatz des Körpers unappetitlich, unhygienisch oder sogar gesundheitsschädlich sei. Aber Elias sagt deutlich, dass die „rationale Einsicht“ nicht der Motor der Zivilisation des Essens oder anderer

Rittner (1989: S. 13) bringt sie als „die Handlungen von der Nähe des Körpers zu befreien“ zum Ausdruck.

¹ Ebd., S. 139 – 283.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Verhaltensweisen sei, sondern das „peinliche Gefühl“, die zum Selbstzwang gewordene Scham, oder der Druck des „Über-Ich“ mit anderen Worten.¹

Im Mittelalter wird sehr viel mehr Fleisch verzehrt als später, insbesondere die Oberschichten vertilgen nahezu phantastische Mengen. Der Konsum nimmt allmählich ab. Wichtiger noch sind die sich verändernden Einstellungen darüber, wie und wo das Fleisch zubereitet wird. In der mittelalterlichen Gesellschaft hat der „ganze Körper“ des Tieres eine repräsentative Bedeutung, selbstverständlich ist, dass Vögel, Fische oder Lämmer in ursprünglicher Gestalt, Schweine und Ochsen am Spieß, den Essenden zu Gesicht gebracht werden. Sie sind Bestandteil der Tafel. Die Manierenbücher bestehen darauf, wie wichtig es sei für den wohlherzogenen Menschen, die Tiere an der Tafel gut zu zerlegen. Diese Gewohnheit verschwindet zunehmend. Hierfür ist die Tatsache verantwortlich, dass die Familiengröße schrumpft. Die Arbeit wird von Spezialisten übernommen, die an einem anderen Ort arbeiten, so Schlachter, Kaufleute oder auch Dienstboten in der Küche. Wichtig ist der psychische Prozess. Die Individuen bilden immer mehr das Gefühl aus, dass es unangenehm sei, das tote Tier zu sehen oder gar das blutige Geschäft, es zuzurichten, „das peinlich Gewordene wird hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens verlegt“. Dass der Schlafraum privatisiert wird, ist ein später Entwicklungsstand. Es war üblich im Mittelalter, in den Räumen, in denen die Betten standen, Freunde und Bekannte zu empfangen. Gemeinsam in einem Raum zu schlafen, ohne geschlechtsspezifische Unterschiede zu machen, ist selbstverständlich, auch wird keinesfalls Anstoß daran genommen, dass Herrschaften und Untergebene zusammen bleiben oder Gäste, die zu Besuch kommen. Üblich ist, wenn es die äußeren Umstände nahe legen, in den Kleidern zu bleiben oder aber nackt zu schlafen. Der bloße Körper muss nicht versteckt werden. Im „Roman de la Violette“ gibt es die Szene, dass eine Dienerin erstaunt darüber ist, dass ihre Herrin mit einem Hemd bekleidet zu Bett geht. Es stellt sich heraus, dass sie keineswegs ihren Körper zu verbergen hatte. Sie erklärt ihr, sie tue es wegen eines Körpermals. Spezielle Nachtkleidung kommt etwa in der Zeit auf, wo sich Gabel und Schnupftuch als „Zivilisationsgerät“ durchsetzen, ein spezielles Schamgefühl wird ausgebildet. Das Gefühl schafft das Bewusstsein für den Körper und drängt ihn zurück. Gemeinsam in einem Bett zu schlafen, galt lange Zeit nicht als an-

¹ Ebd., S. 155f u. 215.

V. Mittelalterliche Körperbildung

stößig. Regeln, die später das Alleinschlafen zwingend vorschreiben, haben Vorformen, die zunächst nur bestimmen, wie man geziemend gemeinsam schlafen solle. Empfohlen wird, dass man, wenn der Nachbar ein besserer Mann sei, ihn zuvor frage, welche Seite er vorziehe. Erasmus formuliert sehr allgemein, dass man des Anstandes dabei gedenken solle, nimmt aber keinerlei Anstoß am Vorgang selbst, der als nur „natürlich“ erscheint.

4. Der Bürger

4-1. Rationaler Zugang zum Körper und zur Körperbewegung

Im Lauf der Völkerwanderung waren die antiken Städte und alten Verkehrswege verfallen, und große Teile Europas erlebten eine Reagrarisierung. Dann aber entstanden die Städte langsam wie Inseln in der überwiegend bäuerlichen Welt, indem der Handelsverkehr begann sich zu entwickeln. ¹ Die Stadt war also im Mittelalter eine neue Erscheinung und rief dabei eine neue Lebensform des „freien“ Bürgertums hervor. Handwerker und Kaufleute erlangten durch langwierige Kämpfe überall die notwendigen Freiheiten für ihre Tätigkeit und verfügten auch über eigene Rechte und Rechtsprechung. Als die Städte vom 12. Jahrhundert an aufblühten, entwickelte sich langsam eine Schicht von wohlhabenden Bürgern, die sich in Zünften und Gilden organisierten und einen eigenen Lebensstil und eigene Normen prägten. ²

Während für den unfreien Bauern die Notwendigkeit für zielgerichtete Körperübungen nicht mehr in Betracht kam, sah die städtische Gemeinschaft sie als eine wesentliche Angelegenheit an. Jede Stadt war mehr oder weniger durch andere von außen bedroht: durch äußere Feinde, durch den Landesherrn, auf dessen Territorium sie lag und von dem sie in mancherlei Beziehung abhängig war, durch konkurrierende Städte und gierige Ritter. Sie war auch zur Heeresfolge für den Landesherrn verpflichtet. Die Stadtverwaltung war deshalb gezwungen, alle Bewohner zur Verteidigung heranzuziehen. Sie

¹ Vgl. E. Niedermann (1980): Die Leibesübungen der Ritter und Bürger, In: H. Ueberhorst (Hg.): Geschichte der Leibesübungen, B. 3/1, S. 83. Vgl. auch dazu PdZ II, S. 60.

² Vgl. J. Le Goff (1989), S. 159ff.

V. Mittelalterliche Körperbildung

stützte sich besonders auf die Zünfte, die nicht nur die wirtschaftlichen Interessen des Berufsbürgertums vertraten, sondern auch Verteidigungsorgane darstellten. Dies setzte ständige körperliche Ertüchtigung voraus¹, und die gesicherten wirtschaftlichen Verhältnisse boten hierzu genügend Freizeit. Die armen Städter hatten aber daran keinen Anteil.

Bei Festlichkeiten wurden für die Entwicklung des Gemeinschaftsbewusstseins ohne Ausnahme Wettkampfs Spiele veranstaltet.² Das Schießen hatte für das Bürgertum wegen der Sicherheit der Stadt vorrangige Bedeutung. Die Wettschießen waren große Volksfeste, und zu den Schützenfesten wurden selbst Städte im weiteren Umkreis eingeladen.³ Der Lauf als Wettkampfdisziplin stand meist an erster Stelle. Die Namen der besten Läufer wurden in den Berichten wiederholt erwähnt, und nur für den Lauf wurde ein Preis ausgesetzt. Neben dem Lauf wurden der Weitsprung und die Wurfübungen erwähnt.⁴ Das Fechten und Ringen wurden aus Gründen der praktischen Verwendbarkeit vom Bürgertum als eng zusammengehörig betrachtet. Das Fechten wurde als einzige Übung systematisch gelehrt, und zu seiner Förderung schlossen sich die Fechter frühzeitig zu einer Organisation zusammen. Das Ringen diente vornehmlich der Selbstverteidigung. Für die Verteidigung von Stadtmauern war das Reiten ungeeignet und stand deswegen ganz zurück.⁵ Neben den Schützenfesten wurden auch Turniere veranstaltet, mit denen die Städte ihre Gleichrangigkeit mit dem Adel betonen wollten. Die Entwicklung der städtischen Turniere vollzog sich etwa so, dass der Adel sie zunächst in den

¹ Ebd., S. 179.

² Ein zentrales Problem der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft war dasjenige der politischen, sozialen und geistigen Integration, und die Funktion von Festlichkeiten wurde hauptsächlich in der Stärkung dieser Integration gesehen. Die Festlichkeiten wurden nach den drei Brauchtumskreisen des Lebenslaufes, Jahreslaufes und der nicht termingebundenen Bräuchen und Festen unterschieden. Siehe W. Schaufelberger (1972): *Der Wettkampf in der alten Eidgenossenschaft*, S. 19f.

³ Ausführlich über die Schützenfeste in W. Schaufelberger (1972), S. 37ff; R. Renson (1980), S. 106ff.

⁴ Vgl. G. Lukas (1969), S. 73.

⁵ Ebd., S. 72.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Städten durchführte, weil die hohen Preise ihn lockten.¹ Solange die Städte nur dem Kaiser und Reich unterstanden und dabei frei waren, betrieben ihre Bürger die Körperkultur zur Erhöhung der Verteidigungsbereitschaft. Wenn sie aber unter die Herrschaft eines Feudalherrn geraten waren, der ihren Schutz übernahm, traten an die Stelle der wehrhaften Körperübungen unterhaltsame spielerische Formen.²

Die freie Luft der Stadt trug dazu bei, die Voraussetzungen für eine neue rationale Vorstellung vom Körper und der Körperbewegung zu schaffen. Im Hochmittelalter verlor allmählich das Kloster seine Führungsrolle, die es bisher für das geistige und sittliche Leben des Volkes gespielt hatte. Nun wurde in den städtischen Stifts- und Domschulen, aus denen Anfang des 13. Jahrhunderts die Universitäten hervorgingen, das neue philosophische und wissenschaftliche Denken, das durch die Kreuzfahrten und Handelswege nach Europa eingeflossen war, ausgearbeitet.³ Die medizinische Wissenschaft griff nun ebenfalls zu einer experimentellen Methode, die auf der durch die arabische Wissenschaft übermittelten aristotelischen Physik fußte.⁴ Im Frühmittelalter wurde das medizinische Wissen hauptsächlich in den Klöstern von Mönchen oder Geistlichen gepflegt, das heißt, Krankheit und Sünde wurden als eng zusammen hängend angesehen. Arzt und Geistlicher behandelten nicht zwei streng geschiedene Gegenstände. Der Tod komme von Gott, und die Krankheit sei Folge eines moralischen Urteils durch Gott. Damit schließt sich ein Teufelskreis. Gegen Tod und Krankheit konnten keine menschlichen Heilmittel entwickelt werden. Besonders im Falle der Seuche hatte diese Vorstellung von Krankheit eine katastrophale Folge, weil diese durch den bloßen Umgang mit den Kranken auf die Gesunden übersprang.⁵ Aber mit der Entwicklung der

¹ Vgl. W. Schaufelberger (1972), S. 45ff.

² Vgl. G. Lukas (1969), S. 77.

³ Vgl. J. – C. Schmitt (1992), S. 164.

⁴ Ebd., S. 219.

⁵ Vgl. A. Borst (1973), S. 112ff. Borst sagt wie Elias in seinem „Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen“, aber in anderer Nuance: „In diesen gefährlichen Zeiten erkrankt und starben nicht viele Menschen einsam; sie trugen Gottes Hiebe gemeinsam.“, S. 113. Aber Elias betont, dass – da das Leben im Mittelalter kurz war, die Lebensgefahren allgegenwärtig waren und das Sterben schmerzhaft war - das Sterben viel unverdeckter und vertrauter und dabei die Mitbeteiligung anderer am Sterben größer war.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Städte kam die wachsende Arbeitsteilung auch der Professionalisierung medizinischer Arbeit zugute. Mit der Entstehung des Chirurgenberufs im 14. Jahrhundert setzte sich eine neue Sichtweise des Körpers durch, die den Schwerpunkt auf unmittelbare Beobachtung und anatomische Eingriffe legt.¹

4-2. *temperantia* und Entwicklung der Technologie

Lynn White untersucht das Verhältnis der Tugend *temperantia* zur Entwicklung der Technologie im Mittelalter, indem er Veränderung der Stellung, die sie in der christlichen Moral einnimmt, verfolgt.² Eigentlich galt die paulinische Triade von Glaube, Hoffnung und Liebe als die Grundlage der christlichen Tugenden. Dabei erkannten die Kirchenväter die Bedeutung der vier antiken Tugenden – Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Maßhalten – an und versuchten, die überkommenen mit der paulinischen Triade in Verbindung zu setzen: Gerechtigkeit = Barmherzigkeit; Besonnenheit = Glaube; Tapferkeit = Hoffnung. Demgegenüber wurde *temperantia* als die negativste der Tugenden als minderwertig bezeichnet. Aber am Ende des 13. Jahrhunderts veränderte sich ihre Situation radikal: Sie konnte die hierarchische Leiter der Tugenden von der ersten bis auf die oberste Sprosse klettern. Dafür nennt White drei Gründe: die neue Entdeckung der *temperantia* durch die Scholastik und auch dazu der Einfluss der ritterlichen Sitten, besonders der Umgangsformen; die Wiederbelebung der aristotelischen Ethik, in der Angemessenheit und Mäßigkeit eine entscheidende Rolle spielen; die allmähliche Identifikation der *temperantia* mit der Tugend *sapientia* (Weisheit), dem Prinzip, das alle anderen Tugenden umfasst und die jeweilige Tugend leitet.

Der Aufstieg der *temperantia* stand in engem Zusammenhang mit der Erfindung und Verbreitung neuer Techniken: Wie eine Maschine nichts wert ist, wenn sie nicht kontrolliert ist, ebenso funktioniert der menschliche Körper nicht, wenn *temperantia* ihn nicht anweist. Damit gelangen schon dem mittelalterlichen Christentum moralische

¹ Vgl. J. – C. Schmitt (1992), S. 221ff.

² L. White (1978): The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology, In : Medieval Religion and Technology, S. 181 – 204.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Akzeptanz und ideologische Rechtfertigung der technischen Neuerungen, und die entscheidende Grundlage für den europäischen technischen Fortschritt war in diesem Spätmittelalter vorbereitet. Nach Lynn White ist die „bürgerliche“ Moralität, nämlich das Ideal des rational geregelten Lebens, das Max Weber als Grundmuster der kapitalistischen Handlung betonte, historisch gesehen, weder das Produkt noch das Zeichen einer Sozialschicht oder einer religiösen Überzeugung; es ist nur eine Phase der langsam verändernden Ideale der abendländischen Kultur als Ganzes und hat eine seiner Hauptwurzeln in dieser *temperantia* einschließlich der ritterlichen Vorstellung von Maß. Neue Techniken haben aber nicht nur das Verhältnis der spätmittelalterlichen christlichen Moral, sondern auch das des Menschen zum Werkzeug, aber auch zu seinem Körper und zu seiner Arbeitskraft von Grund auf geändert.¹ Das Maßhalten, das das ganze Mittelalter hindurch ein leitendes Prinzip des körperlichen Lebens des mittelalterlichen Menschen gewesen war, erhält über religiöse Zucht und auf Macht bezogene Höflichkeit hinaus nun einen wissenschaftlichen und technischen Gehalt.

4-3. Von künstlerischem Ausdruck der Körperhaltung

Nitschke untersucht durch eine Analyse der Malerei der europäischen Künstler „die Kraft, die die menschliche Aktivität hervorruft“.² Für seine Untersuchung spielt der Begriff „Konfiguration“ eine besondere Rolle. Die Konfiguration bedeutet einen Zusammenhang, der bei der Darstellung einer Figur räumlichen Charakter entstehen lässt.³ Die Künstler der verschiedenen Gesellschaften geben also nicht nur Darstellungen einzelner menschlicher Gestalten, sondern zeigen diese in einer jeweils besonderen Konfiguration. Seiner Auffassung nach korrespondiert die Konfiguration eines Bildes mit der Ordnung, in der sich für den Künstler und die Gesellschaft, in der dieser Künstler lebt, die Gestalten der

¹ Vgl. „Gesten bei der Arbeit“ von J. – C. Schmitt (1992), S. 228 – 233.

² Das Folgende im Anschluss an A. Nitschke (1976): Der Ausgangspunkt menschlicher Aktivität, In: D. Kamper; V. Rittner (Hg.): Zur Geschichte des Körpers, S. 67 – 90.

³ Siehe über den Konfigurationsbegriff Nitschkes mehr dazu Nitschke (1975): Kunst und Verhalten. Analoge Konfigurationen.

V. Mittelalterliche Körperbildung

Umwelt befinden. In der ottonischen Kunst des 10. Jahrhunderts findet man gewöhnlich eine „Gebärdefigur in der Beugung“. Individuelle Züge treten weder im Gesicht noch in der Gestik auf. Die Gestalten erscheinen als Typen. Wenn eine Gebärdefigur in ihrer Beugung auf die Gebärde einer anderen Figur, die ebenfalls gebeugt ist, antwortet, so entspricht dieser Konfiguration in der Gesellschaft eine Tendenz, auf eine Gestik und auf ein Verhalten durch eine korrespondierende Gestik und ein korrespondierendes Verhalten zu reagieren. In dieser Zeit sind die Glieder eines Menschen oft anatomisch falsch wiedergegeben. Die Menschen werden gern mit nach vorn gestreckten Armen dargestellt, und dabei sind die Arme fast immer einer Kurve angeglichen. Und dazu werden die Finger künstlich verlängert, um die befehlende, die bittende oder gebende Gebärde besonders zu betonen.

Die romanische Plastik Südfrankreichs, die im 12. Jahrhundert entstand, distanziert sich deutlich von dieser ottonischen Menschendarstellung. Hier werden die anatomischen Eigentümlichkeiten des Körpers nicht mehr so missachtet. Allerdings werden sie auch nicht korrekt wiedergegeben. In dieser Kunst scheint der Körper in einzelne Glieder aufgelöst zu sein, die alle ihre eigene Lebendigkeit, ihre eigene Bewegungsrichtung haben. Mit dieser Darstellungsweise wird eine Kraft geschildert, die den Handelnden zu einer bestimmten Gestik oder zu einer Bewegung in einer bestimmten Richtung zwingt. Im Verlauf des 12. Jahrhunderts wird eine Gesinnung, wonach mit jeder Tat neue Güter, neuer Besitz oder ein neues Territorium zu erwerben ist, den Menschen zugeschrieben. Die Ritter auf dem Kreuzzug sind nur daran interessiert, sich ein Land zu unterwerfen. Wieder anders wird die menschliche Figur in der Zeit der Gotik dargestellt. Nun erhalten die Gestalten eine „innere Mitte“, um die sie sich „in der aufgerichteten Haltung, der vollrunden Modellierung, der seelischen Konzentration sammeln.“ Der Körper wird von einem einheitlichen Prinzip beherrscht. Die Menschen drücken jetzt durch die Gebärden einen inneren Zustand aus, der davon zeugt, dass sie sich im Inneren mit einer anderen Person befassen.

Alle drei Gesellschaftsformen sind also durch eine Gemeinsamkeit verbunden, die darin besteht, dass immer eine Kraft herausgesetzt wird, die den Menschen dazu veranlasst, eine bestimmte Haltung einzunehmen. In der Renaissance findet man eine andere Art, Menschen darzustellen. Da werden zum ersten Mal am Menschen individuelle Züge sichtbar. Dabei wird zwar an diesen Figuren mit einer individuellen Eigenschaft eine

V. Mittelalterliche Körperbildung

Kraft sichtbar. Aber diese Kraft ist nicht mehr die Kraft, die den Menschen veranlasst, sich einer Richtung zuzuwenden oder eine Geste auszuführen, sondern eine Kraft, die ihn dazu befähigt, sich mit der Umwelt auseinanderzusetzen und sie zu verändern. Der Mensch wählt Gesten und Handlungen nun dann, wenn er meint, durch diese zu der von ihm beabsichtigten Veränderung der Umwelt beitragen zu können. Nitschke lehnt alle Formeln ab, um eine historische Entwicklungsrichtung für die menschliche Bewegung und Aktivität zu beschreiben: „Die im Menschen wirkende Kraft, die die menschliche Aktivität hervorruft, ist in unterschiedlichen Gesellschaften unterschiedlicher Art.“¹

¹ Ebd., S. 69.

VI. Körperbildung in der Renaissance

Der Epoche des Lehnswesens und der Blüte des Rittertums folgte die städtisch-fürstliche Periode, in der die Handelsmacht des Bürgertums und die auf ihr beruhende Geldmacht der Fürsten die herrschenden Faktoren waren. In diese Übergangsphase, in der die ritterlich-feudale Adelsschicht im Niedergang, die neue höfisch-absolutistische noch in der Entstehung begriffen war, fiel die Renaissanceepoche. Eine ausschlaggebende Rolle spielten bei diesem Hegemoniewechsel die Humanisten, die durch die Wiederbelebung der antiken Kultur einerseits aufsteigendes bürgerliches Selbstbewusstsein in wissenschaftlichen und künstlerischen Formen zum Ausdruck brachten, andererseits die wiedererweckten antiken Wissenschaften zum Nutzen der Fürsten verarbeiteten.

In dieser Übergangsphase entwickelte sich eine neue Vorstellung vom Körper, nämlich ein quantitatives Denken. Dieser Vorgang wird unter dem Schema „vom Leib zum Körper“¹ zusammengefasst. In der Mitte dieses Wandels standen die Humanisten. Auf der einen Seite befreiten sie den menschlichen Körper von dem kirchlichen Dogma und ließen in Bezug auf das soziale Handeln den Begriff moralischer Autonomie an die Stelle der Willensfreiheit als Frage nach der Wahl zwischen Gut und Böse treten. Auf der anderen versuchten sie menschliche Bewegungen in der geometrischen und proportionalen Abstraktion des Raumes darzustellen, körperliche Leistungen zu messen und sportliche Wettkämpfe und Spiele in ein System zu bringen, indem sie den Körper auf die physikalische Welt der Dinge zurückführten. Das ist der Grund dafür, den Anfang des modernen Sports in der Renaissancezeit anzusetzen.

Als das feudale Gesellschaftssystem dem absolutistischen Staat Platz machte, verloren die kriegerischen Ritter ihre politische Selbständigkeit und stellten sich in den Dienst der Höfe. Ihre Aufgabe war nicht mehr der Kampf auf dem Schlachtfeld, sondern die Beratung des Fürsten im Hinblick auf eine sachgerechte Staatsführung. In diesen höfischen Kreisen pflegten also die Höflinge edle Umgangsformen und ästhetische Bewegungs-

¹ Vgl. R. zur Lippe (1988): Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance. Leib sei das Wort für den lebendigen Körper, der sich häufig mit dem Christusleib oder der lebendigen Gemeinschaft, also der Kirche assoziiere, demgegenüber betrachte man Körper als ein ausgedehntes quantitativ messbares Ding. Hier S. 11.

VI. Körperbildung in der Renaissance

weisen. Selbst wenn die höfischen Verhaltensweisen durch eine Stilisierung der körperlichen Bewegungen gekennzeichnet waren, enthielten sie je nach sozialen Umständen unterschiedliche Nuancen und Gehalte in sich. Das hat eine Untersuchung der Wortgeschichte des Begriffs *civilité* gezeigt. Während an den italienischen Höfen des 15. Jahrhunderts Akzent auf den Ausdruck des inneren Wertes gelegt wurde, verstärkte sich an den französischen Höfen des 16. und 17. Jahrhunderts die Herrschaftsfunktion der Bewegungen durch immer strengere Disziplinierung. Vor allem setzte sich an den französischen Höfen Geometrie als das Prinzip der körperlichen Haltung und Bewegung durch. Dies findet besonders im gesellschaftlichen Tanz und im Fechten seinen höchsten Ausdruck.

1. „Vom Leib zum Körper“

1-1. Der Humanist

Während das übrige Abendland nach dem Verfall des Lehnsystems allmählich in eine einheitliche Monarchie überging, wick die Entwicklung in Italien, das für lange Zeit in den Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum geriet, hiervon entscheidend ab, da sich hier eine Vielzahl von selbständigen Städten etablieren konnte.¹ Als das Kaisertum mit dem Untergang der Hohenstaufen, also dem Tod Kaiser Friedrichs II (1250) auf Italien verzichtete und das Papsttum nach Avignon übergesiedelt war (das so genannte „Avignonesische Exil“ (1309 - 76))², begann bei den selbstbewussten, reichen Fürstenhöfen und Stadtrepubliken Norditaliens und Mittelitaliens die Lösung von der mittelalterlichen kirchlichen und feudalen Ordnung und damit eine gesellschaftliche Umstrukturierung, aus deren Folge eine weltliche Kultur entstand.

¹ Das Folgende im Anschluss an J. Burckhardt (1947): Die Kultur der Renaissance in Italien, S. 4f u. S. 185ff.

² Vgl. „Staufisches Kaisertum gegen universales Papsttum“ und „Avignonesisches Exil“ in dem Brockhaus in Text und Bild Edition 2002.

VI. Körperbildung in der Renaissance

Seit dem 14. Jahrhundert griff das griechisch-römische Altertum in das italienische Leben gewaltig ein. Einerseits förderten die leichte Verständlichkeit der lateinischen Sprache, die Menge der noch vorhandenen Erinnerungen und Denkmäler diese Entwicklung, andererseits erwuchs durch die Gegenwirkung der Kultureinflüsse aus dem Norden das Interesse an der Vorzeit. Dazu nahm nach dem Fall Konstantinopels 1453 durch die Vermittlung byzantinischer Philologen auch die Beschäftigung mit dem griechischen Altertum zu. Im Zusammenhang mit diesem Zeitgeist war der Humanismus eine Kulturbewegung, die danach strebte, „das hoch verehrte Altertum mit der Gegenwart zu vermitteln und das erstere zum Hauptinhalt der Bildung der letzteren zu erheben“.¹

Für W. Flitner war die Tendenz, die an das Altertum anzuknüpfen suchte, das ganze Mittelalter hindurch vorhanden.² In der Zeit der Kreuzzüge wurden die alten Quellen durch die Berührung mit den Griechen und Arabern entdeckt. Die Grundlage der humanistischen Bewegung waren die Wissenschaften und die literarischen Studien, und die Vorläufer der humanistisch Gebildeten waren die Mönche, die diese gesamte gelehrte und literarische Überlieferung bewahrt hatten. Sie waren Verwalter der Bibliotheken und Lehrer der Schulen und Universitäten. Aber alle ihre Studien standen unter der monastischen Norm und dienten einem religiösen Zweck. Eine neue Lebensform, die sich von der monastischen Norm abzulösen³, aber die antike Überlieferung lebendig zu erhalten suchte, entstand zunächst in Italien, weil die Impulse dazu besonders dort mächtig waren. Wenn das mönchische Verhältnis zur alten Überlieferung eine „naive Fortführung“ gewesen war, waren bei den Humanisten die Alten Spiegelbilder, in denen sie die Bedeutung der Welt und des Menschen zu erhellen versuchten.

Neben der Begeisterung für das klassische Altertum und dem Streben nach der Wiederbelebung seines Ideals in der Gegenwart musste eine politische Voraussetzung erfüllt

¹ Ebd., S. 185.

² Das Folgende im Anschluss an W. Flitner (1967): Die Geschichte der abendländischen Lebensformen, S. 210ff.

³ Über die humanistische Auseinandersetzung mit dem monastischen Ideal siehe T. Ballauff (1969), S. 521 – 9; O. Schottenloher (1933): Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform, S. 1 – 25.

VI. Körperbildung in der Renaissance

werden, um die humanistische Lebensform zustande kommen zu lassen: das Aufkommen der Herrschaftsform, die man als „Staat“ bezeichnet, besonders in den reichen norditalienischen Gebieten.¹ Für die humanistisch Gebildeten war der Schutz durch die Mächtigen und gegenüber der Macht notwendig. Die humanistischen Tätigkeiten, nämlich Wissenschaften, Literatur und schöne Künste, konnten nur solange gesichert sein, als sie von dem Machthaber verstanden und anerkannt waren. An die Stelle der Spielleute und Troubadours an den mittelalterlichen Höfen traten also nun gelehrte Dichter. Statt der Kleriker gab es in den Kanzleien weltliche Sekretäre, die das römische Recht in Padua oder Bologna studierten. Fürstliche Mäzene hielten sich auch humanistisch gebildete Prinzenenerzieher. J. Burckhardt zufolge war der Staat im modernen Sinne, der mit einem innerhalb der Staatsgrenzen absoluten Gewaltmonopol die Verwaltung zentralisiert, die Steuern abzieht und mit diesen Einkünften die Gewaltorgane, die Beamten und die Leute von Talent bezahlt, eine bewusste Schöpfung italienischer Fürsten des 14. Jahrhunderts.² Die bewusste Berechnung aller Mittel brachte ganz besondere Menschen hervor, die sich von der mittelalterlichen Anschauung lösten, dass der Einzelne ein Glied in einer Ordnung und daher als Person nur aus diesem Grund von Bedeutung sei, und die sich als die auf sich selbst gestellte Persönlichkeit fühlten. Diesem neuen Typus des Menschen gaben die humanistisch Gelehrten einen geistigen und moralischen Gehalt.

Selbst wenn das Wort „Humanismus“, soweit es auf die Betonung der klassischen Gelehrsamkeit und der klassischen Bildung in der italienischen Renaissance zurückgeht, erst im frühen 19. Jahrhundert von deutschen Gelehrten und Pädagogen geprägt wurde³, entwickelte es sich doch aus dem Begriff „Humanist“, der seit dem späten 15. Jahrhundert in Italien in einem spezifischen Sinne benutzt wurde: Ein Humanist war ein Professor oder Student der *studia humanitatis*, der humanistischen Fächer.⁴ Bevor der Ausdruck Humanist in Gebrauch kam, wurde er gewöhnlich Redner und Dichter genannt,

¹ W. Flitner (1967), S. 213 u. 240ff.

² J. Burckhardt (1947), S. 5ff.

³ Siehe G. Böhme (1984): Bildungsgeschichte des frühen Humanismus, S. 13 – 21. Dazu vergleiche auch T. Ballauff (1969), S. 508f.

⁴ Das Folgende im Anschluss an P. O. Kristeller (1980): Humanismus und Renaissance II, S. 9 – 30; ders. (1981): Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff der Menschen in der Renaissance, S. 43 – 62.

VI. Körperbildung in der Renaissance

weil er sich mit einer umfangreichen Literatur in Vers und Prosa beschäftigte. Seit dem frühen 15. Jahrhundert hat man unter den *studia humanitatis* einen genau definierten Kanon von Lehrgegenständen verstanden, nämlich Grammatik, Rhetorik, Poetik, Geschichte und Moralphilosophie, die sich alle auf die Lektüre der klassischen Autoren stützten. Daher muss man den Renaissance-Humanismus in einem engen Zusammenhang mit der professionellen Tradition eines besonderen Bereichs, nämlich der *studia humanitatis* verstehen, in dem insbesondere die humanen und pädagogischen Werte dieser Studien betont wurden.

P. O. Kristeller schenkt einem Aufschwung der rhetorischen Tradition in der Renaissance eine besondere Aufmerksamkeit. Die Rhetorik gehörte zum Studienbereich der Humanisten und sie nahm einen bedeutenden Platz in ihren Studien ein. Die humanistische Rhetorik geht zurück unmittelbar auf „die formale Rhetorik, die im mittelalterlichen Italien als eine Methode des Verfassens von Briefen, Urkunden und öffentlichen Reden und als Vorbildung für Kanzler und Sekretäre sehr beliebt war, die derartige Briefe und Urkunden für Päpste, Kaiser, Bischöfe, Fürsten und Stadtstaaten verfassten.“¹ Im Unterschied zur antiken Rhetorik, die hauptsächlich an der politischen oder an der Gerichtsrede orientiert war, gehörte das Verfassen von unterschiedlichen Dokumenten, unter anderem das Schreiben von sowohl privaten wie amtlichen Briefen, zu einer der wichtigsten Tätigkeiten der Humanisten. Dabei dienten die amtlichen Briefe und politischen Dokumente auch dazu, die Interessen, die Ideologie und Propaganda jeder Regierung zum Ausdruck zu bringen. Eine andere literarische Gattung, der die Humanisten ihr Interesse zuwandten, war die Rede. Sie waren damit beauftragt, ihre Reden einem gebotenen Anlass entsprechend zu verfassen, und eine Flut von humanistischen Reden gab es damals: Grabreden, Hochzeitsreden, Eröffnungsreden zum Lob der Studien, Reden von Botschaftern an die Fürsten oder Regierungen, Reden an neu gewählten Bischöfe, Regenten oder Beamte usw. Eine andere Gruppe von Schriften der Humanisten waren ihre historischen Werke, die seit Isokrates als ein wesentlicher Teil der rhetorischen Ausbildung gegolten hatten. Viele Humanisten waren als offizielle Geschichtsschreiber von Fürsten oder Städten angestellt, und verbanden diese Stellung oft mit ihrer Tätigkeit als Kanzler oder Lehrer. Einen großen Teil der Schriften der Humanisten bilden

¹ P. O. Kristeller (1980), S. 12.

VI. Körperbildung in der Renaissance

also die an die Rhetorik gebundenen literarischen Gattungen. Alle anderen humanistischen Fächer standen mit der Rhetorik in einem engen Zusammenhang. Die Humanisten versuchten, die Rhetorik mit der Philosophie, insbesondere der Moralphilosophie zu verknüpfen; damit nahmen sie eine ideale Vorstellung von der geistigen Bildung des Menschen auf. Somit ist gesagt, dass man die *studia humanitatis* als Grundlage für die Definition des Renaissance-Humanismus betrachten muss und in diesem Programm der humanistischen Studien die Rhetorik eine zentrale Rolle gespielt hat.

1-2. Moralische Autonomie und Charaktererziehung

Durch die humanistische Kritik an dem Dogma der Willensfreiheit¹, das tausend Jahre lang in der abendländischen christlichen Welt Geltung gehabt hatte, entfaltete sich eine neue Deutungsmöglichkeit des menschlichen Handelns; daraus ergab sich der Begriff „moralischer Autonomie“², der den Grundstein zu einer neuen Zeitepoche, der Neuzeit, gelegt haben dürfte. Das Dogma der Willensfreiheit charakterisiert in Hinsicht auf das Verhältnis des Menschen zu Gott das menschliche Handeln. Der Mensch kann also zwischen Gut und Böse wählen, und sein Leben und Schicksal hängen von seiner Wahl ab. Das Problem der Willensfreiheit haben aber die Humanisten zur „Perspektive der Moralität“, nämlich zum sittlichen Problem zwischen den Menschen umgestellt.³

Das Problem der Freiheit einer Handlung wurde in der Renaissancepoche zu einem moralischen Thema. Moralität bedeutete die Haltung, die Individuen innerhalb des moralischen Lebens einer Gemeinschaft einnahmen, und der Einzelne trug die menschliche Verantwortung für seine individuelle Handlung. Moralität galt also als „die Freiheit, den Kurs des Handelns zu wählen, der mit den Normen übereinstimmte, die eine Person als

¹ Siehe über die Willensfreiheit „Entstehung der mönchischen Lebensform“ des fünften Kapitels dieser Arbeit.

² Vgl. „Vom freiwilligen Handeln zur Mäßigkeit“ von H.-U. Musolff (1997): *Erziehung und Bildung in der Renaissance. Von Vergerio bis Montaigne*, S. 113 – 157.

³ Vgl. H.-U. Musolff (1997), S. 122.

VI. Körperbildung in der Renaissance

gültig akzeptiert hat“¹. In diesem Sinne war Moralität nichts anders als moralische Autonomie. Die moralische Autonomie war stets relativ, obwohl einer nur um seiner selbst willen das Gute wählte, da das Gute sich auf die vorgegebene Gemeinschaft bezog. Das heißt, jeder Mensch hat die Freiheit für die Handlung, aber sie muss gesellschaftlichen Zwängen unterworfen sein. Das Problem dieser relativen moralischen Autonomie wurde in dem Begriff der „Mäßigkeit“ zusammengefasst.² Die Mäßigkeit war keine konkrete Tugend, sondern das leitende allgemeine Prinzip der moralisch richtigen Verhaltensweise, nach dem der moralisch autonome Mensch nach sozialen Zwängen handeln musste.

Aus dem Begriff der moralischen Autonomie erschließt Musolff das Schamgefühl und das Gewissen.³ Die Menschen der Renaissance suchten, als sie ihre Handlungen von der Heilslehre befreiten, die moralische Autorität ihres Handelns in den menschlichen Gesetzen.⁴ In dieser Art der moralischen Autorität wohnte das moralische Urteil dem Blick des anderen inne. Von dem Blick und Urteil der Mitmenschen kam das Schamgefühl. Wo aber alle metaphysischen Prämissen, die früher menschliches Handeln geleitet hatten, ob es das höchste Gut aus der Antike oder die religiöse Lehre gewesen war, ihre Geltung einbüßten, zweifelte man auch an der verpflichtenden Kraft von Normen und Regeln. Dann gerieten die Menschen bald in eine Krise des moralischen Wertesystems, in der der Wert einer Person mit dem einer anderen ständig kollidierte. Um diesen Wertekonflikt zu

¹ Ebd., S. 154.

² Ebd., S. 155. So erfasst Musolff den strukturellen Wandel der menschlichen Handlung vom Mittelalter zur Renaissance in dem Schema von „vom freiwilligen Handeln zur Mäßigkeit“.

³ Vgl. „Der Blick des anderen und die innere Stimme“, ebd., S. 158 – 181. Elias führt diese moralischen Momente auf eine pazifizierte zwischenmenschliche Verflechtung zurück, in der ein zentrales Gewaltmonopol entsteht. In solchen Räumen entstehe das Schamgefühl aus der Angst, dass der Einzelne als gesellschaftlicher Versager gebrandmarkt und von gesellschaftlichem Umgang ausgeschlossen werde. Vgl. PdZ II, S. 397 – 409. Demgegenüber bilde sich das Gewissen aus dem Umbau der psychischen Struktur. Mit der Pazifizierung der Gesellschaft werde das „Ich“ oder das Bewusstsein gespalten in das „Über-Ich“ und „Unbewusstes“. Dieses „Über-Ich“ entwickle sich zu einem automatischen, stabilen Selbstüberwachungsapparat, nämlich dem Gewissen. Vgl. PdZ II, S. 336 - 341.

⁴ Ebd., S. 158.

VI. Körperbildung in der Renaissance

überwinden, mussten Versuche unternommen werden, eine neue moralische Autorität als universellen Maßstab zu schaffen. Dafür reichte nun die äußerliche Quelle der Moralität nicht mehr, sondern man brauchte eine Autorität um seiner selbst willen, also die innere moralische Autorität. Die „Involviertheit in die innere moralische Autorität“ wurde von Montaigne „Gewissen“ genannt, hingegen ist „Scham als die Involviertheit in die äußere moralische Autorität“ bestimmt worden.¹ Die beiden Formen der Autorität zusammenfassend sagt Musolff: „Noch zu Beginn des 15. Jahrhunderts dominierte in den italienischen Stadtstaaten das Schamgefühl über die praktische Vernunft. Im 15. Jahrhundert entstand ein zunehmendes Ungleichgewicht zwischen äußerer und innerer Autorität, das im 16. Jahrhundert zu einem strukturellen Wandel der Moral führte. Es kristallisierte sich drittens eine neue Struktur heraus, in der die Involviertheit in innere Autorität als höchster Richter in der Wahl des Handelns und der Beurteilung menschlichen Betragens agierte.“²

Infolge der Veränderung der Moralstruktur in der Renaissance war es notwendig, den pädagogischen Auftrag neu zu bestimmen. In der traditionellen Auffassung von Erziehung gab es einen vollständig festgelegten Endzweck als endgültigen Zustand der Menschenbildung, nach dem die Menschen geformt werden mussten. Dieser Endzweck stützte sich auf gesellschaftlich bestimmte unterschiedliche Tugenden, durch die allein dieser Endzweck erreicht werden konnte.³ Aber in der Renaissance, die nach der Lösung von der mittelalterlichen kirchlichen Überzeugung keine eindeutige und allgemeine Wertordnung mehr kannte, in der der Wert einer Person mit dem einer anderen ständig kollidierte, war es unmöglich, eine solche Form aufzustellen, auf die alle Menschen verpflichtet werden konnten. Deswegen schlug Montaigne vor, diese Form durch „Lebensführung“ (*conduite*) zu ersetzen.⁴ Lebensführung hatte keinen endgültigen moralischen Inhalt des Lebens, sondern war offen und immer im Werden. Wo der Maßstab

¹ Ebd., S. 170.

² Ebd., S. 174f.

³ Musolff zufolge begriff Aristoteles Erziehung z. B. in der Formel von Materie – *paideia* – Form. Erziehung werde also als Übergang von der Materie als Rohmaterial menschlicher Dispositionen zur Form als einem allgemein gesellschaftlichen Endzweck verstanden. Ebd., S. 255f.

⁴ Ebd., S. 259. Bei W. v. Humboldt trat an die Stelle der Form der Begriff der „Bildung“. Ebd., S. 260

VI. Körperbildung in der Renaissance

fehlte, zu bestimmen, was der richtige Schritt ist, bildete der tugendhafte Charakter das ‚Rückgrat‘ einer anständigen Lebensführung. Um diesen Charakter herum kristallisierten sich nun alle Erfahrungen, Werte und sozialen Bindungen des Menschen. Die Lebensführung war also auf den Charakter des ganzen Menschen, einschließlich seiner Impulse, Gesten und Emotionen angewiesen. Der Charakter wurde als individuelles Gepräge der praktischen Beziehung des Menschen zu den Normen und Regeln richtigen Handelns angesehen. Schließlich brachte es die moralische Autonomie mit sich, die Charaktererziehung ins Zentrum des pädagogischen Interesses zu rücken: „Erziehung sollte eine Formung des ganzen Charakters zu einer reifen moralischen Persönlichkeit sein.“¹ Parallel dazu wurde die alte Ciceronische Metapher von „Kultur“ als geistiger Pflege, mit der Kultivierung des Bodens verglichen, von den Humanisten wieder entdeckt, und ihre Bedeutung wurde auf die gesamte Lebensweise eines gebildeten, kultivierten, zivilisierten Menschen² übertragen. Diese Kultur als umfassende Lebensweise zu besitzen, ist also nun die Aufgabe der Erziehung geworden.

1-3. Quantifizierung der Lebenswelt und Entstehung des modernen Sports

Mit seiner Befreiung vom christlichen Dogma differenzierte sich in der Renaissance der Sinn des menschlichen Körpers, und der Körper gehörte gleichzeitig zu zwei unterschiedlichen Welten: Auf der einen Seite hatte der Körper zufolge der Verinnerlichung der Moral durch die moralische Autonomie Anteil an der moralischen Welt. Der Körper wurde der Träger des sittlich anständigen Verhaltens und musste nach Normen und Regeln richtigen Betragens herausgebildet werden. Das hatte eine Änderung des Verhältnisses von Körper und Seele zur Folge: Die Humanisten kritisierten die kirchliche Dualität von Körper und Seele und suchten beides immer näher zu rücken. Auf der anderen Seite war der Körper der mechanischen Welt der Dinge zugeordnet. Dies verdankte man zuerst dem Zuwachs des naturwissenschaftlichen und mathematischen Wissens. Dafür

¹ Ebd., S. 267.

² Ebd., S. 268 u. 273f.

VI. Körperbildung in der Renaissance

war es notwendig, die Sinnesorgane des Körpers von der Tätigkeit der Seele getrennt zu halten.

Es ist behauptet worden, dass die europäischen Gesellschaften zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch keine „messenden“ Gesellschaften waren. Elias und Dunning zufolge liegt die Voraussetzung des modernen Sports darin, körperliche Leistungen zu messen, doch in den europäischen Gesellschaften der frühen Neuzeit fehlten die eindeutigen Regeln, um Sieg und Niederlage zu bestimmen, ganz und gar.¹ Mit Elias übereinstimmend unterscheidet Eichberg in der Übergangsphase vom Mittelalter zur frühen Neuzeit zwei typische Konfigurationen im Bewegungsverhalten: einmal die auf mittelalterlicher Tradition beruhende Konfiguration „von Kraft gegen Kraft“ des 16. Jahrhunderts, zum anderen die geometrisch ausgerichtete, „Hübschheit und Zierlichkeit“ betonende des 17./18. Jahrhunderts.² Seiner Auffassung nach entwickelten sich die körperlichen Übungen von der mittelalterlichen Körperkultur über die adeligen Exerziten zum modernen Sport.

Elias geht davon aus, dass der Sport im modernen Sinne, der durch eine Form von in hohem Maß geregelterm gewaltlosem Wettkampf charakterisiert wird, erst im 18. Jahrhundert unter den englischen Oberschichten entstand.³ Er geht auf die Entwicklung der englischen Machtstruktur als die Bedingung für die Entstehung des modernen Sports ein und macht darauf aufmerksam, dass das Hervortreten dieser parlamentarischen Regierung im 18. Jahrhundert in England im Zusammenhang mit der Entwicklung von Zeitvertreib in der Form des Sports stand, nachdem sich der Teufelskreis der Gewalttätigkeiten im 17. Jahrhundert beruhigt hatte, indem die entstehenden Konflikte von Interessen und Überzeugungen immer mehr so gelöst wurden, dass zwei Hauptkonkurrenten

¹ N. Elias; E. Dunning: Volkstümliche Fußballspiele im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen England, in: SiZ, S. 103.

² Vgl. H. Eichberg (1978): Leistung, Spannung, Geschwindigkeit, S. 28 u. 228. Er nimmt den Begriff „Konfiguration“ in der allgemeinen Bedeutung – das bezeichnet ein strukturelles Zueinander von einzelnen Elementen auf, um Verhalten und Bewegungsablauf als komplexe Phänomene besser zu verstehen und darzustellen. Vgl. ebd, S. 208ff.

³ Vgl. „Introduction“ von N. Elias; E. Dunning (1986a): Quest for excitement. Sport and leisure in the civilizing process. Hier S. 26.

VI. Körperbildung in der Renaissance

in Übereinstimmung mit vereinbarten Regeln um die Staatsmacht kämpften und ein Wechsel damit gewaltlos vollzogen wurde.

Dieses Ereignis nennt Elias „einen Zivilisationsschub in England“ im Vergleich mit der Entwicklung in Frankreich, der Transformation des mittelalterlichen Ritters zum Höfling. Während der Hof des Königs im 17. Jahrhundert die Rolle der wichtigsten Zivilisationsstelle für die französischen Oberschichten spielte, hatte die parlamentarische Macht im 18. Jahrhundert in England dieselbe Funktion. Die Transformation der englischen Machtstruktur in die parlamentarische Regierung deutet nicht nur auf eine institutionelle Änderung hin, sondern auf eine Änderung in der Persönlichkeitsstruktur der englischen Oberschichten. Auf der einen Seite ermöglichte sie, ein staatliches Monopol von physischer Gewalt zu vollziehen, auf der anderen Seite erhöhte sich die Sensibilität der Oberschichten in Hinsicht auf Gewalt enorm. Beide trugen zu einer inneren Beruhigung der Gesellschaft bei, und es war kein Zufall, dass englische Gentlemen unter diesen sozialen Bedingungen einen hoch kontrollierten Sport mit komplizierten Regeln, um das ‚fair play‘ zu sichern, genossen.¹

Aber McClelland korrigiert die Behauptungen über die Entstehung des modernen Sports und sagt: „Die Renaissance war eine Periode der Quantifikation, und wir sollen nicht überrascht sein, dieses Phänomen auch im Sport wirken zu sehen.“² Die Quantifikation als Idee wird auf den Neuplatonismus des 12. Jahrhunderts zurückgeführt, der eine metaphysische Einheit von Mensch, Welt und Gott in der mathematischen Gesetzmäßigkeit sieht. Zur spätmittelalterlichen Zeit tritt eine allgemeine Tendenz im praktischen Alltagsleben zutage, Raum, Zeit, Gewicht und andere Aspekte der Welt zu quantifizieren. Diese praktischen Bedürfnisse führen zu Entwicklung und Gebrauch von Verfahren und Instrumenten zum Zweck genauer Messung.³ Sozialgeschichtlich begann sich quantitatives Denken mit der Durchdringung der Kapitalkalkulation in die Gesellschaft allmählich in Europa durchzusetzen; alle wirtschaftlichen Tätigkeiten und künftigen Ernten

¹ Ebd., S. 26 - 40.

² J. McClelland (1984): Einleitung, In: A. Krüger; J. McClelland (hg.): Die Anfänge des modernen Sports in der Renaissance, S. 14.

³ Vgl. H. Eichberg (1974): „Auf Zoll und Quintlein“. Sport und Quantifizierungsprozess in der frühen Neuzeit, In: Archiv für Kulturgeschichte 56, S. 143f.

VI. Körperbildung in der Renaissance

verloren ihre eigene hergebrachte Bedeutung und wurden in den Spalten der doppelten Buchhaltung miteinander im Hinblick auf bezifferbaren Gewinn verrechnet.¹ R. zur Lippe interpretiert diesen gesellschaftlichen Wandel nach dem Schema „Vom Leib zum Körper“², nämlich von der lebendigen religiös geprägten zur rein physikalischen Körpervorstellung.

Das Renaissancedenken war geneigt, die Menge als ein geometrisches, das heißt ein räumliches Konzept zu verstehen. In der Schrift *Della pittura* (1435), mit der Leon Battista Alberti (1404 - 1472) auf dem Gebiet der Kunsttheorie einen Neuanfang leisten wollte, erläutert er im ersten der drei Bücher die mathematischen Grundlagen der Malerei, vor allem die Konstruktion der Perspektive.³ Architekten der Renaissance entwarfen Gebäude, die sich durch die Verwendung einfacher geometrischer Grundformen, die Rückführung der Proportionen auf ein am Menschen orientiertes Maß auszeichnen.⁴ Zwei Bücher dienen als Beispiel, dass diese Tendenz Einfluss auf den Sport ausübte.⁵ In den frühen 1550er Jahren leitete ein junger Mann namens Antonio Scaino ein Tennisspiel als Schiedsrichter, in dem einer der Spieler, sein Herr, der Herzog von Ferrara, war. Scaino fühlte sich verpflichtet, gegen den Herzog zu pfeifen, was später zu Ärger führte, und er entdeckte dabei, dass es kein Buch gab, das seine Entscheidung deckte. Deshalb hat er sein eigenes Buch geschrieben (1555). Das Spiel, das in so vielen Formen nach einer absolut willkürlichen Regel gespielt wurde, teilte er in sechs Arten von Tennis ein und standardisierte jede, indem er Platzgröße, Ballgröße, Schlägergröße und Netzhöhe quantifizierte. Geometrische und proportionale Quantifikation wurde hervorgehoben, um optimale Schlägerlängen und Spielerpositionen genau anzugeben. Graf Bardis Abhand-

¹ Vgl. R. zur Lippe (1988), S. 12. Eichberg (1974, S. 147) ist aber zweifelhaft, dass die vielseitigen Interessen der Menschen hinter der Quantifizierung auf ein zentrales Interesse, etwa auf das ökonomische reduziert werden. Vielmehr hätten die verschiedenartigen Bedürfnisse unabhängig voneinander zu demselben Prozess beigetragen.

² R. zur Lippe (1988), S. 10.

³ Vgl. „Kunsttheorie der Renaissance“. In: Der Brockhaus in Text und Bild Edition 2002.

⁴ Vgl. „Architektur“, ebd.

⁵ J. McClelland (1984), S. 14f.

VI. Körperbildung in der Renaissance

lung über den florentinischen calcio, eine Art des heutigen american footballs, geht auf eine ähnliche Weise wie Scaino vor.¹

Es waren in erster Linie die Humanisten, den Kosmos mathematisch neu zu ordnen, die Prinzipien des Messens auf den Sport auszudehnen und ihn in Regel, Maß und Proportion zu interpretieren.² Aber diejenigen, die sich dafür notwendig interessierten, den Sport zu modernisieren und zu standardisieren, waren der Hofadel, der selbst den Sport trieb. Der Hofadel identifizierte sich trotz seiner veränderten gesellschaftlichen Stellung immer noch als traditionelle Kriegerkaste und distanzierte sich dadurch von dem Großbürger.³ Nach Castiglione (1478 - 1529), der in seinem *Il libro del cortegiano* (1528) das Bild des idealen Hofmanns zeichnet, ist „der hauptsächliche und wahre Beruf des Hofmanns das Waffenhandwerk“.⁴ Dazu kam gleichzeitig eine Reihe von körperlichen Übungen als vorbereitende Ertüchtigung. Aber einen Kriegsdienst, der die Erforderlichkeit dieser Übungen hätte begründen können, gab es längst nicht mehr. Da lieferten verschiedene Spiele dem Adel eine Katharsis, die der Krieg ihm nicht länger gab. Im Gegensatz zur Kriegskunst, die nur in unreflektierter Notwendigkeit durchgeführt wurde, gaben die sozialen Umstände diesen Spielen einen Raum, einen präzise programmierten und definierten Sinn von Sport zu entwickeln. Der neue Reiz dieser Spiele weckte einen „typischen Renaissancewunsch, nämlich sie zu rationalisieren und zu standardisieren“.⁵

¹ Vgl. auch über die Geometrisierung von Gymnastik und Akrobatik „Leibesübungen in der Renaissance und die freien Künste“ von J. McClelland (1984) in demselben oben angeführten Band, S. 85 – 110.

² In diesem Sinne sagt McClelland: „Die große Sünde der Renaissance war es, Intuition und Gefühl in Begriffe und Intellekt zu verwandeln.“, ebd., S. 107.

³ Vgl. R. zur Lippe (1988), S. 28.

⁴ Baldassare di Castiglione: *Il libro del Cortegiano*, Übersetzt und erläutert von Fritz Baumgart (1986), I, XVII. Sogar die Bedeutung des Malens, dessen Kenntnis den Hofleuten nicht abgehen sollte, rechtfertigt er dadurch, das Malen sei „von großer Nutzen“, „zumal im Kriege, um Orte, Landschaften, Flüsse, Burgen und Festungen zu zeichnen“, ebd, I, XLIX.

⁵ J. McClelland (1984), S. 13.

2. Geometrisierung der menschlichen Bewegung

2-1. Der Höfling

Elias erwähnt „die Verhöflichung der Krieger“ als eines der Kriterien des Zivilisationsprozesses, die diesem Prozess Richtung geben, indem er die Theorie der Zivilisation entwirft.¹ Parallel zu der Vergrößerung des geldwirtschaftlichen Bereichs der Gesellschaft, und damit der sozialen Verflechtungskette geriet die kriegerische Schicht, die auf die autarkische Wirtschaftsform, auf das unmittelbare Produkt des Bodens, angewiesen war, in ein ärmliches Leben. Dazu verlor sie ihre soziale Funktion entschieden durch die Umwandlung der Kriegstechnik, also die Entwicklung der Feuerwaffen. Das alles wirkte zugunsten der Zentralgewalt. Für die Krieger blieben nur zwei Wege übrig: Sie lebten von Raub oder Gewalt oder traten als bezahlte Krieger oder Offiziere in den Dienst des Zentralherrn. Mit dem Auftritt der absolutistischen Herrschaftsform bildet sich am Hof des absoluten Herrschers eine Art von Gesellschaft, eine Integrationsform der Menschen heraus, die die Modelle des friedlichen Umgangs und verfeinerte Verhaltensformen zum Ausdruck brachte. Nun trat an die Stelle einer Oberschicht von relativ unabhängigen Kriegern eine pazifizierte Oberschicht von Höflingen als Träger dieser Verhaltens- und Verkehrsformen.

W. Flitner erhebt Einspruch gegen Elias' soziologische Betrachtungsweise von den feineren Manieren und größerer Selbstbeherrschung im öffentlichen Verkehr, weil sie diesen Vorgang bloß als eine Art automatischen Geschehens sieht, und aus solchen gesellschaftlichen Zwängen heraus aber noch nicht ganz verständlich wird, welcher geistige Gehalt diese Manieren beseelt.¹ Flitners Auffassung nach stellt dieser geistige Gehalt nicht nur soziologisch verständliche, zeitgemäße Errungenschaften dar, sondern muss zugleich in einer historisch überlieferten ethischen Bedeutung, die er ‚gesittungsgeschichtliche Betrachtung‘ nennt, verstanden werden. Sie gelten alle zusammen als die Bedingungen des menschlichen Lebens.

¹ PdZ II, 351 – 69.

VI. Körperbildung in der Renaissance

Für die gesittungsgeschichtliche Betrachtung sind diese epochalen, teils politisch, teils durch eine Art von zwangshaften Vorgängen bestimmten Wandlungen der äußeren Formen ein Ganzes, in das die freie Entscheidung des Menschen überall hineinreicht. Was die gesellschaftliche Lage erfordert, bleibt roher Stoff, den ein geistiges Wollen durcharbeiten muss, wenn gesittetes Dasein entstehen soll. Dieser Wille zum Verarbeiten kann selbst nicht aus Automatismen stammen; die Politik erzeugt ihn im selben Maße, wie sie ihn voraussetzt. Der geistige Wille, dem sittlich vorbildliches Dasein gelingt, hat seine eigene Geschichte. ... Aus diesem geistigen Vorrat sind die Normen für die Lebensführung, für den Anstand und das gesellige Betragen gewonnen worden, aber nicht automatisch, sondern durch persönliches Schaffen und Wirken.²

Für Elias ist das Äußere des Menschen der Spiegel seines Inneren und zugleich der gesellschaftlichen Verflechtung zwischen Menschen. Der Form der zwischenmenschlichen Beziehungen entsprechend bildet sich also die Regelung des gesamten Trieb- und Affektlebens, und dadurch wird das äußerliche Verhalten zum Ausdruck gebracht. Aber Flitner zufolge muss noch eine Ebene hinzugefügt werden, um das äußere Verhalten des Menschen verständlich zu machen: Das Äußere ist auch „geistig und sittlich bestimmt“.³ Das gesellige Betragen ist nur ein Moment der sittlichen Normen, die eine eigene Geschichte haben, und die Zivilisierung der Umgangsformen wird ermöglicht unter den neuen Bedingungen der Renaissance, in der einerseits die zentralistische Königsmacht entsteht, und zugleich der Mensch als Glied der höfischen Gesellschaft lebt, in der andererseits alle ethischen Impulse der sittlichen Geschichte wieder aufleben.

Während Elias die Gründe des Übergangs vom mittelalterlichen ritterlichen Feudalhof zur höfischen Gesellschaft allgemein in den sozialen Zwängen, in der Umbildung der Gesellschaft in die Alleinherrschaft mit dem Gewalt- und Steuermonopol, sucht⁴, findet

¹ W. Flitner (1967), S. 250ff.

² Ebd., S. 251 – 2.

³ Ebd., S. 253.

⁴ Elias interessiert sich überhaupt nicht für die Renaissance als geistige und kulturelle Bewegung und für ihre in der Epoche bestimmende Rolle. Für ihn bedeutet die Renaissance eine andere Bezeichnung der gesellschaftlichen Umformung jener Zeit. Er lehnt in der Kultur der Renaissance auch die leitende Position Italiens ab. Italien hat nur als ein Teilgebiet des

VI. Körperbildung in der Renaissance

Flitner die Führungsrolle dieses Übergangs in den italienischen Verhältnissen, in denen vornehmlich eine neue Funktion der Fürstenhöfe und zugleich die humanistischen Bewegungen auftraten.¹ In den norditalienischen Stadtrepubliken, die durch Gewerbe und Handel reich geworden sind, entwickelte sich schon früh ein aufregendes politisches Leben, um ihre Unabhängigkeit aufrechtzuerhalten. Sie setzten im 13. Jahrhundert ihre politische Selbstverwaltung sowohl gegenüber dem Kaiser wie gegenüber ihren Bischöfen durch. Sie hatten noch viele Kämpfe gegen die Parteien zu führen, die ihre Selbständigkeit zu brechen versuchten. Aus diesen Kämpfen schließlich entstand eine Reihe kleiner Monarchien, die sich mit den großen ausländischen Mächten vertragen, verbünden und diplomatisch arrangieren mussten. Die Fürstenhöfe hören nun auf, als bloßes Hauswesen und Eigentum des Herrn betrachtet zu werden. Sie sind auf den Staat bezogen und haben es mit der fürstlichen Tätigkeit zu tun, den Staat zu regieren. In der neuen Funktion der Höfe werden der Staats- und Hofmann gesucht, um den Fürsten zu beraten und lenken. Die Lebensform des Hofmanns aber war begleitet von den großen geistigen Bewegungen, die man Renaissance nennt. Am Zustandekommen dieser neuen Lebensform war die moralphilosophische Reflexion der Humanisten beteiligt, die sich an den antiken Schriftstellern nährte, die aber zugleich im Blick auf die höfischen weltmännischen Tugenden der Zeit erweitert und uminterpretiert wurde. Eine Theorie des vollkommenen Hofmannes bildete sich.² Darin blieben zwar die alten ritterlichen Tu-

deutsch-römischen Imperiums an den ganzen europäischen gesellschaftlichen Prozessen teil. Eine geistige Tendenz, die sich in dieser Zeit herausbildete und man häufig als „Individualismus“ bezeichnet, ist auch nichts anders als die Verstärkung der Selbstkontrolle, die auf das neu bildende zentralistische System der Gesellschaft zurückgeführt wird. Elias sagt: „Gerade das ist seinerseits wiederum ein „Zeichen der Zeit“, ein Ausdruck für eine Umbildung der Gesellschaft, ein Symptom für das, was man etwa missverständlich als „Individualisierung“ bezeichnet.“ PdZ I, S. 93.

¹ Das Folgende im Anschluss an W. Flitner (1967), S. 254ff.

² Ein Beispiel dafür ist Baldesar Castigliones 1528 erschienenes Werk „Il libro del cortegiano“ (ins Deutsche übersetzt von Fritz Baumgart (Das Buch vom Hofmann), München 1986). Vgl. dazu auch das von englischem Gelehrten Thomas Elyot 1531 geschriebene Werk „The Boke named the Gouvernour“ (in Auswahl ins Deutsche übersetzt von Hanns Studniczka (Das Buch vom Führer), Leipzig 1931).

VI. Körperbildung in der Renaissance

genden, Hof- und Tischzuchten erhalten; sie nahmen aber die Gedanken der antiken Philosophie, besonders der wieder entdeckten Schriften Ciceros und Platons auf und wurden dadurch überformt.

Die ganze Lebensform des Hofmannes ist der Forderung untergeordnet, dass der Fürst zu einer sachgerechten Staatsführung durch seinen Hof veranlasst werden muss. Von diesem obersten Zweck soll der Hof erfüllt sein, und die Lehre vom Hofmann berührt sich an diesem Punkt mit den Gedanken der antiken Staatsphilosophie über den Staatsmann. Aber sie müssen erneuert und modernisiert werden: Jetzt gilt „der Staat als ein Kunstwerk“, das der Fürst mit bewusster Absicht und nach einer richtigen Einsicht in die Natur des Staates vernunftgemäß bauen und verwalten soll.¹ Wenn der Hofmann den Fürsten recht beraten will, muss er weltorientiert sein; er soll von einem bloß auf das Nützliche und Verwendbare gerichteten Geist Abstand nehmen und zugleich nicht die Bücherwissenschaft der Gelehrten haben. Er soll eine Wissenschaft haben, die ihn weltkundig macht, Menschenkenntnis gibt und ein Nachdenken über Menschen und Staat ermöglicht, die dabei unmittelbare Verwendung im Hof- und Staatsleben verspricht. Es entstand in diesem Kreis Flitner zufolge zum ersten Mal in Europa die Form realistischer, pragmatisch gerichteter Geistesbildung. In dieser geistigen Position des Hofmannes war seine enge Beziehung mit den Gelehrten und Künstlern für die höfische Gesellschaft bezeichnend: Die Künstler wie Gelehrten stellen ihr Schaffen in den Dienst des geselligen Lebens; die Hofleute bleiben in der Verbindung mit den Fachleuten und den streng meditativen kritischen Gelehrten. Diese Wechselbeziehung ist grundlegend für die Entstehung einer gemeinsamen Tradition der europäischen Gesellschaft, die sich nicht nur auf den neuen geistigen Inhalt des Lebens, sondern auch auf die Verfeinerung des Äußeren des Menschen, die der Verhaltens- und Verkehrsformen Aufmerksamkeit richtet.

Einen ganz anderen Ton enthalten die Anstandsbücher, die unter dem Einfluss der humanistischen Bewegung und des Renaissancedenkens stehen. Bei dem Rückgriff der Humanisten auf die antike Moralphilosophie hat sich die christliche Vorstellung vom Menschen völlig verändert. In diesen Büchern wurde der Mensch nicht mehr als der Gegenstand von Sündenfall und Heilsordnung angesehen, sondern als „Natur“, als nach

¹ Vgl. „der Staat als Kunstwerk“ von J. Burckhardt (1947).

VI. Körperbildung in der Renaissance

Gesetzen in sich zusammenhängendes Ganzes.¹ Nach dieser Auffassung hat der Mensch als eine natürliche Gestalt Triebe und Bedürfnisse als eine Grundsicht in sich. Die menschlichen Leidenschaften, die bisher verdammt und verdrängt worden sind, haben unter der Bedingung der vernünftigen und schönen Zucht eine Geltung; sie müssen durch ein vernünftiges Betragen harmonisiert werden.² In der höfischen Gesellschaft wird nun das gute Benehmen auf das Gemeinwesen bezogen, in dem sich die Vernunft spiegeln soll. Die Geselligkeit und die rechte Haltung des höfischen Edelmannes sollen dem Staat als Gemeinwesen dienen. Dafür soll der Hofmann im Umgang Selbstbeherrschung zeigen, sich distanziert verhalten können, zugleich bereit sein, Kontakt aufzunehmen, der den anderen nicht verletzen darf.

2-2. *Civiltà, Erasmus und Civilité*

Die Verhaltensregeln der Renaissanceepoche verfestigten sich in dem Begriff „civilité“, der seine Ausprägung zu einem spezifischen Sinn einer 1530 erschienenen Schrift des Erasmus von Rotterdam *De civilitate morum puerilium* (Über die Umgangserziehung der Kinder) verdankt. Hier ist es aufschlussreich, die Wortgeschichte des italienischen *civiltà* zu verfolgen, um die Reichweite des Begriffs *civilité* zu erlassen. Beide Modeworte der Renaissancezeit sind auf den lateinischen Ursprung „*civilitas*“ zurückzuführen.³ Dante hat das *civilitas* in seinem *Il convivio*, das zwischen 1304 und 1307 entstanden ist, mit der italienischen Lautform *civiltade* wieder aufgenommen. Bei Dante drückte *civiltade* das aus, was den Menschen als geselliges Wesen vom Tier unterscheidet, was ihn als Menschen überhaupt auszeichnet. Aber hier ließ er mit dem Begriff *civiltade* den Sinn

¹ Flitner (1967), S. 222.

² Ebd., S. 231.

³ Siehe über die Bedeutung von *civilitas* „Anständiges Verhalten in der *humanitas* und *civilitas*“ des vierten Kapitels dieser Arbeit.

VI. Körperbildung in der Renaissance

des Bürgerseins in dieser irdischen Welt zurücktreten und hob den Sinn des Persönlichkeitseins als Seele im Ewigen, also des Bürgerseins des ewigen Reichs hervor.¹

Die Lautform *civiltà* wurde als eine neue italienische Entsprechung zu dem lateinischen Mutterwort *civilitas* durch Leon Battista Albertis (1404 - 1472) *Della famiglia* (Über das Hauswesen, 1434) ins Italienische eingeführt.² Wie die Lautform erhielt das neue Wort unter den Umständen des Quattrocento einen neuen Inhalt. Der politische Sinn des antiken Begriffs *civilitas*, nämlich die Beziehung des Einzelnen auf die Gemeinschaft, ging in *civiltà* weitgehend verloren, weil das neue Bürgertum des Quattrocento von dem politischen Leben und den öffentlichen Tätigkeiten des alten Bürgers weit entfernt war. Doch erhielt die andere Bedeutung der *civilitas*, die die zwischenmenschlichen Verhältnisse regelt und ihnen Ordnung gibt, durch die Humanisten eine besondere Betonung.³ Zu diesem Zweck des *civiltà* fügte Alberti eine neue Dimension, nämlich die Bildung hinzu. Er löste die adjektivische Form des Wortes *civile*, die bis dahin in ihrer engen Verbindung mit dem Begriff der Gemeinschaft geblieben war, von ihrem alten Sinn ab, um sie ins Feld der einzelmenschlichen Eigenschaften zu übertragen. Nun verwendete er *civile* zur Bezeichnung aller der einzelnen Eigenschaften, die durch eine allseitige Erziehung erreicht werden. So bekam *civiltà* bei Alberti die Aufgabe, „eine Auslese der vollkommensten Bürger vorzunehmen, indem es die Gebildeten vom gemeinen Volk trennt“.⁴ Das heißt, der Weg zum *civiltà* ist nur durch Bildung, besonders die „*studia humanitatis*“ möglich und zielt auf die „Befreiung der Persönlichkeit“ ab. Es zeigt eine Bedeutungsweite und umfasst Merkmale wie: Wohlerzogenheit, Bescheidenheit, gesittetes Verhalten und Höflichkeit im Umgang, Schicklichkeit, Anstand.⁵

Der Begriff *civiltà* beeinflusste dann den humanistischen Wortgebrauch. Das 1502 erschienene Werk des Ambrogio *di Calepio* war das erste humanistische lateinische Wör-

¹ Vgl. A. Römheld (1938): Ursprung und Entwicklung des Begriffs der *civiltà* in Italien untersucht bis zum Jahre 1500, S. 21ff.

² Ebd., S. 75 u. 77.

³ Ich habe den Zusammenhang zwischen der humanistischen Bewegung und der in der Renaissancepoche entstandenen neuen Moralität in „Moralische Autonomie und Charaktererziehung“ dargestellt. (Vgl. VI. 1-2)

⁴ A. Römheld (1938), S. 75.

⁵ Ebd., S. 77ff.

VI. Körperbildung in der Renaissance

terbuch, und nach dessen Wortgebrauch hat Erasmus in seiner pädagogischen Abhandlung den lateinischen Ausdruck *civilitas* begriffen als „civilis mos’, d. h. als gesittetes und den Regeln der Schicklichkeit genügendes Benehmen“.¹ Der von Alberti geprägte Begriff erfuhr nach einem Jahrhundert bei Erasmus also eine enorme inhaltliche Verkürzung von allen durch Bildung erworbenen Eigenschaften des vornehmsten Bürgers zu einem gesitteten Benehmen, das auch durch Erziehung erlangt werden muss. Am Beginn seiner Abhandlung stellt Erasmus für die Kindererziehung vier Aufgaben auf: die Bildung der Frömmigkeit; das Aneignen der freien Künste; das Lernen lebenspraktischer Kenntnisse; die Gewöhnung der Umgangsform; er handle hier von der vierten Aufgabe, weil er sich mit den anderen Themen schon häufig beschäftigt habe.²

In der Renaissanceepoche, in die Erasmus’ Schrift fiel, waren Pflanzstätte für das, was in seiner Zeit als gute Umgangsform galt, die Fürstenhöfe; die meisten Manierenschriften, von Humanisten geschrieben, wurden der höfischen Oberschicht zugeschrieben, von der sie abhängig waren. Im Gegensatz dazu hat Erasmus seine Verhaltensvorschriften nicht als Vorschriften für einen bestimmten Stand, sondern als allgemeinemenschliche Regeln angesehen, die für jeden als Ausdruck einer Seelenlage gelten, selbst wenn seine Schrift einem Fürsten gewidmet und aus der Prinzerziehung hervorgegangen war.³ Er hat für die Bildung des Fürsten der geselligen Lebensweise und den höfischen Manieren die frühzeitige Beschäftigung mit einer geistigen Bildung entgegengesetzt.⁴

Was die Schrift des Erasmus von der mittelalterlichen Verhaltensform unterscheidet, ist die Art und Weise, Anweisungen für das Verhalten zu geben.⁵ Bei den mittelalterlichen Spielregeln, die als ein unpersönliches Gut von Mund zu Mund gegangen waren, hatte z. B. beim Tisch immer dieselbe Regel Geltung gehabt: Schneide dein Brot anständig und brich es nicht, fall nicht gierig über die Speisen her. Aber von Erasmus wurde alles das, was er persönlich erfahren und beobachtet hat, niedergeschrieben, obwohl er in

¹ Ebd., S. 95.

² Siehe *Über die Umgangserziehung der Kinder (De civilitate morum puerilium)*, in: Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften, besorgt von Anton J. Gail (1963), S. 89.

³ Ebd.

⁴ Siehe sein Erziehungshauptwerk *Über die Notwendigkeit einer frühzeitigen allgemeinen Charakter- und Geistesbildung der Kinder* (1529), ebd., besonders Anmerkung 1, S. 165 – 6.

⁵ Vgl. PdZ I, S. 89 – 109.

VI. Körperbildung in der Renaissance

vielmehr die mittelalterlichen Vorschriften übernahm: Manche schlingen mehr als sie essen, so als ob man sie, wie es heißt, sofort ins Gefängnis abführen würde oder wie Diebe, die ihre Beute verzehren. Andere stecken so viel in den Mund, dass ihre Backen aufschwellen, wie Blasebälge. Wieder andere reißen beim Kauen die Lippen derartig auseinander, dass sie einen Ton von sich geben wie Scheine. Und dann folgt die allgemeine Regel, die immer wieder gesagt wurde: Es ist weder anständig noch ratsam, mit vollem Mund zu trinken oder zu reden.

In seiner Schrift beginnt Erasmus seine Verhaltensvorschriften interessanterweise mit dem Gesicht, in dem seiner Meinung nach sich die Seele des Menschen am stärksten spiegelt.¹ Besonders auf den Blick des Menschen, was Zeugnisse der unmittelbaren und lebendigen Menschenbeobachtung sind, legt er Gewicht und analysiert unterschiedliche Arten des menschlichen Blicks: Weit aufgerissene Augen sind ein Zeichen von Stupidität, zu starren ein Zeichen von Trägheit, allzu scharf blicken zum Zorn Geneigte, allzu lebhaft und beredt ist der Blick von Schamlosen; zeigt er einen ruhigen Geist und respektvolle Freundlichkeit, ist das das Beste. Darauf folgen detaillierte Darstellungen über die Funktionen und Pflege von jeweiligen Teilen des Gesichts und ihre anständigen Haltungen in der persönlichen Beobachtung. Danach erstreckt sich seine Beobachtung auf den ganzen Körper und dessen Haltung. Für Erasmus ist das oberste Gebot der Körperhaltung, was der Natur und der Vernunft gemäß ist. Er warnt wiederholt davor, aus falscher Höflichkeit eine Krankheit zu riskieren. Anschließend folgen die Regeln über die Kleidung, den Körper des Körpers, die über das Verhalten in der Kirche, die vom gemeinsamen Essen, die über Begegnungen, die über das Verhalten beim Spiel und die über das Verhalten im Schlafgemach.

Die Schrift Erasmus' erfreute sich im 16. Jahrhundert großer Popularität und Wirkung.² Das in seiner Schrift dargestellte gesittete Benehmen wurde sofort in der französischen Entsprechung „civilité“ aufgenommen. Der Begriff *civilité* erhielt schon im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts eine spezifische Prägung und Funktion, wodurch

¹ Vgl. die in der Am. 52. genannte Übersetzung von Gail, S. 90ff.

² Im Verlauf der ersten sechs Jahre nach ihrem Erscheinen wurde sie mehr als dreißigmal aufgelegt. Und es hat 130 Ausgaben und Übersetzungen dieser Schrift bis ins frühe 18. Jahrhundert gegeben. PdZ I, S. 66.

VI. Körperbildung in der Renaissance

Selbstbewusstsein und Charakter einer neuen, zentralisierten Gesellschaftsformation, nämlich der höfischen Gesellschaft zum Ausdruck kamen.¹ In der höfischen Gesellschaft erlebte die *civilité* in der Entwicklungslinie ihres Sinnes wiederum eine scharfe Kurve: Sie verlor nun ihren „Wert als direkter Ausdruck innerer ethischer Qualität“ und wurde unter dem Sinn der „Befolgung von Anstandsregeln“, also einer „bloß äußerlichen Anpassung an einen gewissen konventionellen Verhaltenskodex“ verstanden.² Montaigne (1533 - 1592) kritisiert zu viel Förmlichkeit und Höflichkeit dieser Verhaltensweisen:

Nicht nur jedes Land, sondern jedes Städtchen und jeder Beruf hat seine besondere Höflichkeit (*civilité*). Ich bin in einer Kindheit sorgfältig genug dazu angehalten worden und habe in hinlänglich guter Gesellschaft gelebt, dass mir die Gesetze unserer französischen Höflichkeit nicht unbekannt sind (...). Sie haben einige lästige Förmlichkeiten, die man vergessen kann, wenn es aus Zurückhaltung und nicht aus Versehen geschieht, ohne dass man darum weniger Anstand hat. Ich habe oft Menschen gefunden, die durch zu viel Höflichkeit (*civilité*) ungebührlich waren.³

Im Lauf des 18. Jahrhundert verlor auch die *civilité* langsam in der Oberschicht an Gewicht, und ihr Gehalt wurde auf den Begriff „civilisation“ als Ausdruck eines neuen Selbstbewusstseins übertragen⁴, der den „Vorgang der schrittweisen Milderung der Umgangsformen“⁵ bedeutet.

2-3. Geometrie als Bewegungsprinzip

Gaulhofer beschreibt in der Renaissance den Zusammenhang zwischen Alltagsgeste und tänzerischer Haltung folgendermaßen: Die Gebärde sei zum Stoff, zur Grundlage des Tanzes geworden, und der Tanz habe seine Bewegungen als die schönste und edelste

¹ Ebd.

² H.-U. Musolff (1997), S. 275.

³ Zitiert nach Musolff. Ebd., S. 275 – 6.

⁴ PdZ I, S. 138.

⁵ H.-U. Musolff (1997), S. 276.

VI. Körperbildung in der Renaissance

Form wieder dem Alltag zurückgegeben.¹ Im Tanz gewann aber die gesellschaftliche Gebärde, von ihrem sittlichen Zweck losgelöst, mehr Spielraum zum körperlichen Ausdruck. Daher diente der Gesellschaftstanz der Renaissance nicht nur dem geselligen Vergnügen, sondern der Selbstbehauptung der Herrenstellung wie die Gebärden, aber in einer noch mehr disziplinierten Form. Während an den italienischen Höfen des 15. Jahrhunderts das „richtige Maß“ als ordnendes Prinzip ebenso das moralische Verhalten wie die tänzerischen Bewegungen durchdrang, setzten sich an den französischen Höfen des 16. Jahrhunderts noch strengere geometrische Regeln als lenkendes Prinzip durch.²

Als eine kleine Zahl tanztheoretischer Schriften an den italienischen Höfen des 15. Jahrhunderts geschrieben wurde, begann sich der Tanz von reinem Ritual oder Fest zu lösen, in dem der Tanz bloß naturwüchsig und unreflektiert gewisse gesellschaftliche Seinsweisen spiegelt. Rudolf zur Lippe³ bezeichnet das Choreographieren des Tanzes als

¹ K. Gaulhofer (1969): Die Fußhaltung. Ein Beitrag zur Stilgeschichte der menschlichen Bewegung, S. 109.

² Nach Musolffs (1997: S. 155) Auffassung war das Prinzip des Maßes in der antiken Moralphilosophie allen verschiedenen Schulrichtungen gemeinsam gewesen. In der Renaissancezeit wurde es, an den Begriff der moralischen Autonomie angeschlossen, wieder erweckt. Aber das Maß als Bewegungsprinzip, z. B. im Tanzen oder Fechten scheint vornehmlich auf den Neuplatonismus des 12. Jahrhunderts zurückgeführt werden zu können. Dort seien die Bewegungen wie die Musik als ein Nachvollziehen der in ihrer Ewigkeit heilige Ordnung bedeutenden Sternbahnen interpretiert worden. Siehe R. zur Lippe (1988), S. 44. Vgl. dazu H. Eichberg (1977), S. 28.

³ R. zur Lippe (1988): Vom Leib zum Körper: Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance. Dieses Buch besteht aus Teilen seines 1974 erschienenen zweibändigen Werkes „Naturbeherrschung am Menschen“. In diesem Buch weist seine Studie über den Tanz in dem höfischen Bereich der Renaissanceepoche trotz ihres ganz anderen theoretischen Ausgangspunkts (von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule her) in Hinsicht auf Körperbewegungen ansatzweise Entsprechungen zur Zivilisationstheorie Elias' auf. Er sucht in verwandelnden Tanzstilen einen Zugang zum Gesamtgesellschaftlichen wie Elias in geselligen Verhaltensformen. Nach zur Lippes Auffassung findet sich das gesellschaftlich Bezeichnende im Inneren der Bewegungsstruktur selbst: in Haltung und Meßhaftigkeit, in Disziplinierung und Geometrisierung. Er sieht diesen Zusammenhang zwischen der Struktur des Tanzes und der Struktur der Gesellschaft als eine Analogie von Strukturen.

VI. Körperbildung in der Renaissance

eine „Entwicklung, die ein ganz eigenes Verhältnis der Menschen zu den physisch bedingten Momenten ihrer Existenz ermöglicht“. ¹ Der höfische Tanz des Quattrocento hatte einen Charakter von Ostentation als Mittel der aristokratischen Selbstdarstellung und diente damit als ein bedeutsames Machtinstrument der Behauptung der Herrenstellung. Durch diesen Tanz demonstrierten die Herrschenden, dass sie in der Lage waren, die höchste Form der körperlichen Existenz des Menschen zu entwickeln. Es war auch politische Strategie, dass sie Anspruch darauf erhoben, „dass nur bestimmte Personen daran teilnehmen durften, dass der Tanz an einem bestimmten Ort aufgeführt wurde und dass die Menge Zutritt nur als Zuschauer in gemessenem Abstand erhielt.“ ²

Mäßigung und Lässigkeit galten als grundlegende Gebote für das Verhalten beim quattrocentischen Hofanz.³ Während die Kirche generell leidenschaftliche Körperlichkeit als Sünde gegen das Streben der Seele zu Gott verurteilt hatte, belebte sich an den Höfen des Quattrocento die Lust an der Körperlichkeit wieder. Unter diesem Umstand stellte die Mäßigung durch den choreographierten Tanz eine Vermittlung zwischen beiden Seiten, nämlich asketischer Körperlosigkeit und schrankloser Körperlust dar. Das Maß stand auch für ein rechtes Verhältnis zwischen lustvollen Bewegungsimpulsen und Körperlichkeit als Ostentation. Im Dienste der Ostentationsfunktion wurde Triebhaftigkeit immer strenger zurückgenommen. Dadurch wurden Bewegungen dem Zwang untergeordnet, die wilden Triebimpulse in beherrschte Form zu drängen. Aber von entscheidender Bedeutung war es, dass die körperliche Ausdrucksform vornehmlich der

¹ Ebd., S. 95. Diese Entwicklung gründet er auf die Rationalisierung menschlicher Körperbewegung selber. Parallel dazu sei die Rationalisierung der Gesellschaft verlaufen, als deren treibende Kraft das kaufmännische Kapital eine entscheidende Rolle gespielt habe. Aber die beiden Bereiche übten Einfluss aufeinander aus. Die Überzeugung von der vernünftigen Entwicklung der Geschichte – und wenn diese Entwicklung zu einem System von Herrschaft und Ausbeutung der einen Menschen über die anderen, von Herrschaft über die innere Natur führt, dann muss sie durch kritische Reflexion rekonstruiert werden – ist ein bedeutender Unterschied zur Zivilisationstheorie Elias’.

² Ebd., S. 41.

³ Ebd., S. 40ff. Die beiden Gebote stammten aus Castigliones „Il libro del cortegiano“ und galten eigentlich gerade als die Prinzipien der Verhaltensweisen des gesellschaftlichen Verkehrs in der italienischen Renaissance.

VI. Körperbildung in der Renaissance

Schicklichkeit und Würde eines Herrschenden angemessen sein und durch eine zarte und feine Anmut geäußert werden sollte. In diesem Zusammenhang trat die „Tugend der Lässigkeit“ auf. Die lässige Haltung stellt in Bezug auf die äußere Erscheinung des Menschen das Gegenbild von Künstelei und gezwungener Bewegung dar. Die Lässigkeit stand überdies in einem engen Zusammenhang mit der Möglichkeit des Tanzes zu Ausdruck. Nur am gelassen sich haltenden Körper kann man verschiedene Situationen des Vorgangs zum Ausdruck bringen.

Im 15. Jahrhundert war die Rationalisierung der körperlichen Bewegungen noch nicht bis zu einem solchen Grad fortgeschritten, dass man tänzerisches Verhalten mit bestimmter schematischer Einordnung prägte, auch wenn der Hofanz streng stilisiert wurde. Das Prinzip des Maßes war in Italien weniger auf eine nur äußerliche Erscheinung bezogen als auf die innere Welt des Menschen, die es in angemessene Form zu bringen hatte. Ein vergleichbares Phänomen der Rationalisierung des Körpers spielte sich an den französischen Höfen des 16. Jahrhunderts ab, aber in einer noch extremeren Art und Weise.¹ Ausschlaggebend für dieses Jahrhundert war eben, dass die Zentralisierung durchgesetzt wurde; und das geschah zunächst durch ein Bündnis von wirtschaftlichen und politischen Interessen. In der zentralisierenden Monarchie wurde die Unterordnung der körperlichen Disziplin unter die Funktion der Herrschaft noch stärker vorangetrieben. Um die demonstrative Wirkung der Herrschenden zu erzielen, veranstalteten sie große Tanzfeste mit einem großen Publikum. Die Ästhetisierung des tänzerischen Verhaltens wirkte sich in der Praxis unter anderem dahingehend aus, Bewegungen nach geometrisch ausgerichteten Kriterien zu ordnen und auszuführen; jeder Tanzablauf wurde besonders nach den vier Seiten und den Diagonalen ausgeführt. Im Zusammenhang dazu wurden auch die strengen Systeme für Raum und Zeit durchgesetzt. Die tänzerischen Ausdrücke entwickelten sich nun also nicht mehr aus einer Reflexion des inneren Wertes, sondern aus dem strengen Festhalten an nachprüfbaren, quantitativen Regelangeben.

Die Reverenz und die Stellung waren für den barocken Gesellschaftstanz charakteristisch.² Besonders die Einführung der Reverenz, einer höchst höflichen Haltung in den

¹ Vgl. den dritten Teil „Die Geometrisierung der Erscheinung des Menschen“ von R. zur Lippe (1988), S. 173 – 297.

² Ebd., S. 27. Und vgl. dazu K. Gaulhofer (1969), S. 114.

VI. Körperbildung in der Renaissance

Tanz kann man durch die gesellschaftlichen Verhältnisse der Zeit nachvollziehbar machen, in denen sich die zentralisierende Herrschaft befestigte, die gesellschaftliche Pazifizierung enorm zunahm und sich daraus höfliche Verhaltensformen entwickelten. Der Tanzmeister Caroso gibt für die Frauen die Ausführung der tiefen Verbeugung an: „Zuerst muss sie die tiefe Verbeugung in folgender Art lernen. Sie steht mit den Füßen auf gleicher Höhe und zieht nun den linken Fuß drei bis vier Finger weit zurück, wobei dieser Fuß völlig gerade geführt wird; nachher verbeugt sie sich und bevor sie das Knie beugt, muss sie ein wenig den Rumpf neigen mit aufrechtem Kopf usw.“¹ Mit Regeln für Abstände, Richtungen und Winkel entwarf man so eine Geometrie des Körpers. Dabei wandte man besondere Aufmerksamkeit der Fußstellung zu. Die vorzeitige asymmetrische Fußhaltung wurde in diesem Jahrhundert allmählich durch das Symmeriestreben verdrängt. Zur Lippe zufolge übte ganz starken Einfluss auf die tänzerische Fußstellung die Fechtkunst aus, in der die Möglichkeit zur Gewichtsverlagerung von größter Wichtigkeit ist, die damals zu einer mathematischen Disziplin von Linien, Kreisen, Winkeln und Flächen erklärt wurde.² Nach Auffassung Eichbergs diene der mathematischen Gesetzmäßigkeit der neuplatonische Gedanke einer metaphysischen Einheit von Mensch, Welt und Gott als Grundlage, jedoch war der neuplatonische Geometrismus nicht der Schöpfer des geometrischen Verhaltens schlechthin. Er sagt: „Der Schöpfer war ein besonders artikulierter und besonders extremer Ausdruck einer Tendenz, die sich nicht nur unabhängig von Individuen und Inventoren, sondern auch von Schulen und Nationen vollzog.“³

Das Fechten blieb in der Renaissance noch überwiegend eine kriegerische Kunst, in der es auf kraftvollen Hieb und festes Aushalten des gegnerischen Schlages ankam. Daraus entwickelte sich seit dem 16. Jahrhundert, zuerst in Italien, im 17. Jahrhundert

¹ Zitiert nach K. Gaulhofer (1969), S. 118. Es gebe noch eine mittlere und eine kleine Verbeugung. Alle diese Verbeugungen seien Tanzbewegungen, die im Takt der Musik ausgeführt werden müssen. Ebd., S. 114.

² Vgl. R. zur Lippe (1988), S. 196 u. 205ff.

³ H. Eichberg (1977), S. 29. Diese Tendenz könnte man mit der Richtung der Zivilisation im Eliasschen Sinne gleichsetzen.

VI. Körperbildung in der Renaissance

besonders in Frankreich, ein zierliches Stoßfechten mit leichten Waffen.¹ Den gebräuchtesten Waffen und dem Kampfstil entsprechend verwandelte sich die Ausgangsstellung von der Grätschstellung über den Schrägstand mit Stand- und Spielbein zur Tanzstellung. Während an den französischen Höfen des 17. Jahrhunderts die tänzerische Stellung durch die Fechtstellung beeinflusst war, wurde das damalige Stoßfechten tänzerisch verzierlicht. Um die Mitte des Jahrhunderts wurden die Gebärden des Tanzsaales, vornehmlich die Reverenz des Kavaliere auf das Fechten übertragen.² Der Fechter begann nicht nur mit der Reverenz, sondern auch kämpfte in der tänzerischen Stellung des Menuetttäners mit dem Erheben der linken Hand.

Wie beim Tanzen und Fechten rief das 17. Jahrhundert Impulse einer Geometrisierung des Verhaltens in verschiedenen Bereichen hervor, wie dem Reiten, dem militärischen Exerzieren, den Naturwissenschaften, vor allem der Astronomie und der Physik, dem Gartenstil und der Malerei usw.³ Die geometrische Orientierung brach aber im 18. Jahrhundert durch den Aufstieg der bürgerlichen Schicht zusammen. Sie entwickelte ein eigenes, spezifisch bürgerliches Selbstbewusstsein und ihre eigenen Verhaltensweisen, die in erster Linie als Gegenzug gegen die aristokratischen Umgangsformen ins Auge gefasst wurden. Als bürgerliches Verhalten lenkendes Prinzip trat nun der Begriff der „Natur“ an die Stelle der Geometrie. Besonders auf dem Gebiet der körperlichen Übungen als eines unerlässlichen Teils von Erziehung vollzog sich dieser Wandel, indem er durch Einsichten der Aufklärung und eine Theorie der naturgemäßen Erziehung sowie zeitgenössische medizinische Veröffentlichungen eingeleitet wurde.

¹ Vgl. „Die Stellung des Fechters“ von K. Gaulhofer (1969), S. 73 – 106. Drei Perioden der Fechtentwicklung werden nach den Waffen unterschieden:

1. Die Zeit von 1500 bis kurz nach 1600, in der das Rapier vornehmlich gebraucht wurde; Stich- und Hiebfechten wurden nebeneinander praktiziert. Die führende Nation war Italien.

2. Die Zeit von 1600 bis zum Jahre 1700, in der der Vorrang auf den feineren Kavaliere degen überging; das Stechen gewann den Vorzug vor dem Hauen. Führende Nation wurde Frankreich.

3. Die Zeit von 1700 bis heute, in der der schmale Dege und das Florett dominierten. Hier S. 78 – 79.

² Ebd., S. 99.

³ Vgl. H. Eichberg (1977), S. 32ff.

VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, eine Geschichte des Körpers zu schreiben. Dafür habe ich versucht, Elias' Zivilisationstheorie in das Feld der Körperbildung einzubeziehen und mit ihm eine Auseinandersetzung mit dem Thema „soziale Formung des menschlichen Körpers“ vorzulegen. Die Untersuchung wurde angeregt durch die pädagogischen Debatten um Moderne vs. Postmoderne, in denen der Körper als ein neuer Gegenstand des pädagogischen Nachdenkens in Erscheinung tritt. Aus diesen Debatten scheint das traditionelle Subjekt, das häufig durch verschiedene Attribute wie „selbstbewusst“, „denkend“ oder „Selbstverantwortung tragend“ näher bestimmt wurde, keine allgemeine Geltung mehr behaupten zu können. Diese Attribute scheint im Übergang von der ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft die Bürgerschicht zur Verfügung gestellt zu haben, um ihr Selbstbewusstsein und ihre –bestimmung zum Ausdruck zu bringen. Das heißt, das moderne Subjekt ist nichts anders als ein auf eine gewisse historische Phase beschränktes Phänomen. Stattdessen bildet das Problem des Körpers, der Körperlichkeit oder der körperlichen Bewegung einen integralen Bestandteil wissenschaftlicher Auseinandersetzungen der neueren Zeit, als ob da das Verhältnis zwischen der Natur und den Institutionen der Menschen, zwischen Mensch und Tier, Vernunft und Trieben ist, das Unbewusste des Menschen seinen Ausdruck findet, die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung der Menschheit ausgeprägt ist.

Ich habe am Beginn dieser Arbeit den Begriff der Körperbildung im Unterschied zu der zeitgenössischen Leibesübung oder Leibeserziehung im sportwissenschaftlichen Sinne als gesellschaftliche und kulturelle Formung des menschlichen Körpers definiert und dessen Reichweite auf alle körperlichen Tätigkeiten des Menschen erweitert. An dieser Debatte über die Körperbildung beteiligt sich Elias mit den theoretischen Ansätzen von der Entwicklung von Umgangsformen einerseits und den unterschiedlichen sporthistorischen Untersuchungen andererseits. Zu den Analysen der Zivilisierung gesellschaftlichen Verhaltens und der Entstehung des modernen Sports dienen als Grundlage zwei Ebenen des Zivilisationsprozesses, nämlich die gesellschaftliche und die individuelle. Der individuelle Prozess ist auf zwischenmenschliche Verflechtungen und gesellschaftliche Verhältnisse angewiesen. Beim gesellschaftlichen Prozess sind die Macht-

VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken

struktur und das daraus resultierende sozial erlaubte Gewaltniveau von entscheidender Bedeutung; beim individuellen Prozess handelt es sich um Affektkontrolle und zugleich Abstandnehmen des Handelnden vom Gegenstand seiner Handlung.

Ich habe in Hinsicht auf die Körperbildung die Zivilisationstheorie auf die Geschichte des Abendlandes bis zur frühen Neuzeit erstrecken lassen. Im zweiten Kapitel versuchte ich durch Girards Auffassung von primitiver Gesellschaft und ihrem Gewaltkontrollmechanismus das Verständnis für Gewalt zu vertiefen. Für Elias ist Gewalt ein immanentes Problem des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, und der Zivilisationsprozess bedeutet nichts anderes als einen Prozess der Gewaltkontrolle; mit der gesellschaftlichen Zivilisierung, besonders mit der Entwicklung des gesellschaftlichen Systems des Gewaltmonopols wird Gewalt im Zaum gehalten. Genauso wie die Gesellschaft entwickelt sich die menschliche Psyche; das Triebzentrum oder Es wird immer mehr unter Druck gesetzt, das Vorrücken des Über-Ichs besorgt einen friedlichen und höflichen Umgang der zwischenmenschlichen Beziehungen. Der Eliasschen Theorie über gesellschaftliche Gewalt und Es wollte ich Girards Modell gegenüberstellen. In Girards Modell ist wegen der entscheidenden Rolle der mimetischen Macht schon die Vorentscheidung des menschlichen Schicksals gefallen: endlose Gewalt; aus dem Streben nach der Kontrolle von Gewalt ist die Kultur der Menschheit entstanden. Wo immer die Menschheit existiert, sind Gewalt und Es oder Unterbewusstsein die Vormacht des gesellschaftlichen und psychischen Lebens. Dann versuchte ich mit zwei Eliasschen Begriffspaaren ‚Engagement und Distanzierung‘ und ‚Etablierter und Außenseiter‘ die Zivilisationstheorie dem Modell Girards anzunähern. Zum Schluss habe ich unter dem Gesichtspunkt der Gewährleistung von Gruppenexistenz der Körperbildung primitiver Gesellschaft Rechnung getragen. Darin habe ich gegen Huizingas Ansicht, dass spielerischer Trieb allen Formen körperlicher Übung immanent sei, argumentiert: Das ursprünglichste Motiv jedes Spiels muss auf das Ritual oder das Religiöse zurückgeführt werden.

Im dritten Kapitel habe ich die Geschichte der Körperbildung der griechischen Antike durch vier Symbolfiguren begriffen: Homers Helden, Krieger von Sparta, Athleten und Mediziner. In erster Linie erhält man bei Homers Helden sehr ambivalente Eindrücke: In einem Helden leben primitive Züge und edle Sitten zusammen, z. B. wie kollektives Rachgefühl und extrem hohes Gewaltniveau im Kampf gegen Feinde einerseits, und höfisches Verhalten und weit entwickeltes Schamgefühl in höfischen Kreisen und per-

VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken

sönliches Streben nach Ehre und hoher körperlicher Leistung andererseits. In ersteren fand ich eine noch an die primitive Gesellschaft gebundene Kulturstufe, in letzteren den Keim der Aufklärung und des Individualismus der griechischen Antike. Aber die feine Körperkultur ist unter anderem lange dauernder sorgfältiger Pflege und Erziehung zu verdanken. Bei den Kriegern von Sparta habe ich den Begriff der Entzivilisierung als Gegenbegriff zu Zivilisierung zum Ausdruck kommen lassen, um seine politische Erziehung und zugleich seine rein militärisch bezogene Körperbildung zu begreifen. Darin handelt es sich um eine absichtliche Verrohung und Abhärtung des Körpers. In Athen vollzog sich, durch die Veränderung der militärischen Taktik herbeigeführt, die Übertragung des adligen Vorrechtes an der körperlichen Pflege und Übung auf die ganze Bürgerschaft. Im vom Staat eingerichteten Gymnasion tägliche Übungen zu pflegen oder in den olympischen Spielen zu wetteifern, waren die typischen Szenen der athenischen Körperkultur. Aber indem mit der Entwicklung der Demokratie die Jugend ihr Interesse am politischen Leben in der Volksversammlung fand, kühlte sich die Begeisterung für die Körperübung rasch ab. Nun trat an die Stelle der reinen Freude am Wettkampf der übertriebene Geist des Sieges, der zur Auswahl von streng spezialisierten Wettkämpfern führte; hervorzuheben ist, dass sich das Gewaltniveau in Wettkampfspiel von homerischen Helden über olympische Spieler bis zu Berufssportlern immer steigerte. Unter diesem Umstand erlebte die griechische Gymnastik eine große Wende, nämlich den Übergang von ihrer agonalen Charakteristik zum allgemeinen wissenschaftlichen Gesundheitsinteresse. In der medizinischen Erwägung erreichte die griechische Körperkultur im Sinne der Zivilisationstheorie ihren Höhepunkt.

Im altrömischen Verhältnis galt die Familie als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Das familiäre Leben des alten Roms bestand aus zwei Dienstbereichen, die miteinander eng verbunden waren, nämlich dem Aufrechterhalten der überlieferten religiösen Vorstellung und dem Bemühen um das Gedeihen des realen materiellen Lebens. In jedem Ritual den göttlichen Willen zu erkunden, sich der strengen militärischen Disziplin und der harten Feldarbeit zu unterziehen, das alles wurde als moralische Pflicht betrachtet, die den Einzelnen umfassende Ordnung zu beschützen und zu sichern. Im Begriff *humanitas*, der in der spätrepublikanischen Zeit für den Kern der aristokratischen Kultur gehalten wurde, sehe ich den Beginn der sorgfältigen gesellschaftlichen Pflege des anständigen Verhaltens. Diese Anstandslehre wurde in der frühkaiserlichen Zeit im

VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken

Wort *civilitas* übernommen, das Elias das erste Zivilisationswort nennt. Als das praktische Ziel der körperlichen Ausbildung mit dem Fall der römischen Republik verloren ging, ließen die Römer körperlicher Verwöhnung in den öffentlichen Badeanlagen und übermäßigem Vergnügen an den öffentlichen Spielen freien Lauf. Im Gegenstück dazu entstand durch eine sittliche Reform, in der man nach dem glücklichen Leben durch innere Freiheit strebte, eine Körperhaltung von Selbstverleugnung. Dieses glückliche Leben wurde in dem Motto zum Ausdruck gebracht: „ein gesunder Geist in einem gesunden Körper.“ Der gesunde Körper in diesem Wahlspruch hatte gar nichts zu tun mit gymnastischen Übungen oder gesundheitlichen Pflegen des Körpers, sondern bedeutete einen Körper, der sich von Begierde und Lust befreit und die innere Ruhe und ein bescheidenes Leben tragen konnte.

Im Mittelalter ist von vier Ständen die Rede, die jeweils unterschiedliche Vorstellungen vom Körper und der Körperbewegung hatten. Die schwierige Lebenssituation und die harte Feldarbeit der mittelalterlichen Bauern wurden durch Fressgelage und volkstümliche Spiele bei Festen ausgeglichen, die wegen ungebundener Affektäußerung und mangelnder Regelung des Spielverlaufs häufig brutale Folgen hatten. Ein Dualismus zwischen Körper und Seele kam in der kirchlichen Lehre entschieden mit dem Aufkommen der Lebensform des abendländischen Mönchtums zustande. In diesem mönchischen Leben wurde die Geschichte der Gesten verfolgt, die nicht nur durch die soziale Machtstruktur, sondern auch durch den geschichtlich-kulturellen Kontext bestimmt werden. Der Ritter spielte wegen seiner Tapferkeit und Mobilität für den Feudalisierungsprozess der mittelalterlichen Gesellschaft die Hauptrolle. Der Ritter kämpfte in einer starken Panzerung und mit beidhändig zu lenkenden sehr schweren Schwertern. Mit dem Aufstieg des Selbstbewusstseins übernahm der Ritter allmählich die aus dem Mönchtum stammenden Gesten und entwickelte sie zu einer eigenen Verhaltensform weiter, nämlich der *Courtoisie*. Mit der Entstehung der Städte erschien der freie Bürger als Träger der rationalen Körpervorstellung. Zum Verteidigungszweck entwickelte er ein kunstvolles Fechten und übte mit Schießwaffen. Die wachsende Arbeitsteilung der Stadt und die Einführung neuen Denkens und Wissens trugen zum Auftritt eines spezialisierten Mediziners bei. Zu beachten ist, dass im späten Mittelalter die Tugend *temperantia* plötzlich auftauchte. Sie galt als Prinzip der menschlichen Bewegung und stand zugleich im engen Zusammenhang mit der Entwicklung der Technologie.

VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken

In der Renaissancezeit erfuhr die Körpervorstellung einen Wandel von dem dem kirchlichen Dogma zugrunde liegenden lebendigen Leib zum Körper als einem quantitativen messbaren Ding. Dieser Übergang der Körpervorstellung spielte sich in zwei unterschiedlichen geistigen und zugleich sozialen Prozessen ab, in denen die Humanisten die ausschlaggebende Rolle spielten: Einerseits trat an die Stelle der Willensfreiheit als eines das menschliche Handeln bestimmenden Prinzips der Begriff moralischer Autonomie, in der der Mensch für sich selbst entschied und die Verantwortung seines Handelns trug; andererseits versuchte man menschliche Bewegungen in der geometrischen Abstraktion des Raumes darzustellen, körperliche Leistungen zu messen, worin man die Entstehung des modernen Sports beobachten konnte. An diese moralische Autonomie angeschlossen wurde der Begriff des Maßhaltens als Prinzip moralischen Handelns aus der Antike wieder hervorgerufen. Demgegenüber ist richtiges Maß als Bewegungsprinzip unter anderem auf den Neuplatonismus des 12. Jahrhunderts zurückzuführen. In den höfischen Kreisen setzte sich Geometrie als Maßstab menschlicher Haltung und Bewegung durch, die dazu beitrug, Herrschaft zu verstärken. Zuerst wird die Wortgeschichte des Begriffs *civilité* verfolgt, der in der absolutistisch-höfischen Gesellschaft als Verhaltensnorm galt; darin wurde der Akzent nicht mehr auf kultivierte Lebensweise gelegt, die auf innerliche Bildung erfolgte, sondern es war von der äußerlicher Befolgung von Anstandsregeln die Rede. Dann werden geometrische Bewegungsweisen besonders beim Tanzen und Fechten dargestellt.

Seit sich das moderne Subjekt dadurch bedroht fühlt, sich im Unbewussten oder durch die soziale Struktur aufzulösen, gewinnt der Körper in der Pädagogik als analytische Kategorie zunehmend an Bedeutung. Dazu hat Elias' Zivilisationstheorie beigetragen, indem er die dualistische Trennung in Körper und Geist und in Individuum und Gesellschaft zurückweist. Elias sieht in Handeln und Bewegen des Menschen sowohl seinen inneren Zustand als auch die soziale Struktur, zu der er gehört. Aber bei Elias ist der einzelne Mensch kein alleiniger Verursacher seines eigenen Handelns, und sein Körper ist bloß ein Spiegelbild, in dem sich die psychische und gesellschaftliche Struktur widerspiegelt. Obwohl Elias die anthropologische Prämisse des Menschen auf die genetisch angelegte Lernfähigkeit zurückführt, hat dieses Lernen nur für seine Anpassung an die Gesellschaft, nämlich die Sozialisation des Einzelnen einen Sinn. Seiner Auffassung

VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken

nach sind der Wille und die Vernunft der einzelnen Menschen auf die zwischenmenschliche Interdependenz angewiesen. Bei ihm fällt also pädagogisches Streben nach einem subjektiven Denken und Handeln ganz und gar unter den Tisch, und die Erziehung erscheint nur noch als eine Disziplin, in der das Über-Ich eine rein reflektorische Beziehung zu den gesellschaftlichen Umständen hat.

Für ein pädagogisches Nachdenken ist es notwendig, die Subjektivität des Menschen wiederherzustellen. Die Bedingung für ein subjektives Dasein ist, dass dieses in der Lage ist, unter Einfluss seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umgebung sich selbst zu bilden und seine Umgebung zu verändern. In diesem Gesichtspunkt werden menschliche Bewegungen oder Handlungen als Subjekt der Weltaneignung und –erzeugung des Menschen ins Zentrum des Interesses gerückt, und auf die Körperlichkeit von Bewegungen wird Acht gegeben. Mit Hilfe ihrer Bewegungen werden die Menschen von der Welt ergriffen und geformt. In der umgekehrten Richtung nehmen sie Abdrücke von der Umwelt, verarbeiten diese und machen sie zu einem Teil von sich selbst. Diesen gegenseitig ineinander greifenden Prozess kann man als ein „pädagogisches Handeln“ bezeichnen im Unterschied zu dem sozialen Handeln bei Elias. Ein für das pädagogische Handeln geeignetes Denkmodell sehe ich in Nitschkes Theorie über menschliche Bewegungen.¹ Ihm zufolge führt das Zusammenwirken von Mensch und Umgebung zu einer Steigerung der menschlichen Kräfte und damit zu besseren Bewegungsmöglichkeiten; er betrachtet den Körper als Ort von Konformität und Widerstand, als Ort bewusster und strategischer Transformation des Menschen.

Nach Auffassung Nitschkes begreift Elias eine Veränderung des menschlichen Verhaltens im Sinne der Zivilisation in einer zu engen Sichtweise, das heißt unter dem Gesichtspunkt der Affektkontrolle.² Für Elias sind die Sitten nichts anderes als Versuche, die Affekte zu bändigen, zu dämpfen, zu zähmen. Er sehe die Bewegungen der Menschen in einer Gesellschaft nur unter dem Aspekt gezähmter oder ungezähmter Affekte. Er habe

¹ Vgl. A. Nitschke (1975): *Kunst und Verhalten. Analoge Konfigurationen*; Derselbe. (1981): *Historische Verhaltensforschung. Analysen gesellschaftlicher Verhaltensweisen*; Derselbe. (1987): *Bewegungen in Mittelalter und Renaissance. Kämpfe, Spiele, Tänze, Zeremoniell und Umgangsformen*.

² Vgl. A. Nitschke (1987), S. 16.

VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken

die vorangehenden Beobachtungen, die er im Blick des 16. und 17. Jahrhunderts mache, auf den gesamten Geschichtsablauf übertragen.¹ Nitschke sagt: „Wir können in der Geschichte keine zunehmende Disziplinierung und somit keine zunehmende Dämpfung von Affekten beobachten: nicht im griechischen Hellenismus, nicht in der spätrömischen Republik, nicht in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts.“² Dann stellt Nitschke eine grundlegende Frage, ob die Umgangsformen der Menschen untereinander und die dazugehörigen Sitten überhaupt etwas mit einer Dämpfung der Affekte zu tun haben, und kommt zu dem Schluss: „Unterschiedliche Bewegungsweisen lassen sich nicht in das Schema hineinpresse, das nur nach größerer oder geringerer Disziplinierung der Affekte fragt.“³

Konfiguration ist für Nitschke – ähnlich wie Figuration für Elias – ein „Beziehungsmuster, in dem die Menschen stehen“. Aber zugleich war es mehr als nur ein soziales, zwischenmenschliches Muster, nämlich eine „Körperanordnung“ in Raum und Zeit. Die als Konfiguration beschriebenen Muster fand er vor allem in der Malerei, in der Darstellung von Personen und Dingen, im Raum bzw. in der Zeit, und übertrug sie auf politisches und soziales Verhalten. Er differenzierte zwei Ebenen des Verhaltens: ein Verhalten, das in einer Gesellschaft Gruppen und Gemeinsamkeiten konstituiert und dem historischen Epochenwandel unterliege, und ein anderes Verhalten, das innerhalb der Gruppen Abstand und Rangordnungen schaffe und historisch relativ stabil, dafür aber ethnisch, interkulturell verschieden sei. Nur für die erstere dieser beiden Verhaltensebenen wollte er den Begriff Konfiguration angewandt wissen.⁴

Nitschke versucht sozialen Handlungen und Bewegungen des Menschen eine einheitliche Erklärung zu geben.⁵ Er kritisiert unterschiedliche Bemühungen vieler Sozialwissenschaftler und Historiker, menschliche Bewegungen zu beschreiben, weil sie nicht in der Lage sind, deutlich zu machen, welchen Charakter eine Bewegung für die gleichzei-

¹ Ebd., S. 17.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ A. Nitschke (1976 - 77): *Soziale Ordnung im Spiegel der Märchen*, 2 Bände. Siehe Bd. 1, S. 23; Bd. 2, S. 20 – 21.

⁵ A. Nitschke (1987), S. 34ff.

VII. Zusammenfassung und ein pädagogisches Nachdenken

tig lebenden Menschen besitzt, sondern haben eher vor jeder Beschreibung bereits eine Vorstellung, was eine Bewegung des Menschen sein könne – nämlich leistungsorientiert, affektgeladen, zielgerichtet, funktionsgemäß oder Ausdruck eines Gefühls.¹ Nitschkes Auffassung zufolge beruhen alle Bewegungen des Menschen auf einer Kraft, die sich auf zwei Faktoren stützt: auf seine eigene Anlage und auf den Einfluss, den eine Gestalt seiner Umgebung auf ihn ausübt. Von nun an ist also von Bewegungen die Rede, die den Menschen zu der Steigerung der eigenen Kräfte dienen.²

¹ Ebd., S. 18.

² Ebd., S. 38f.

Siegeln häufig zitierter Schriften Elias´

Siegeln häufig zitierter Schriften Elias´

EdS: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen.

EuA: Etablierte und Außenseiter.

EuD: Engagement und Distanzierung.

GdI: Die Gesellschaft der Individuen.

MuE: Über Menschen und ihre Emotionen.

NzL: Notizen zum Lebenslauf, in: Norbert Elias Über sich selbst.

PdZ: Über den Prozess der Zivilisation.

SiZ: Sport im Zivilisationsprozess.

ÜdZ: Über die Zeit.

WiS: Was ist Soziologie?

ZuG: Zivilisation und Gewalt.

Literaturverzeichnis

Literaturverzeichnis

- Ackerknecht, Erwin H. (1986): *Geschichte der Medizin*, Stuttgart: Enke.
- Alföldy, G. (1984): *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden: Steiner.
- Axtell, James L. (1986): *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge: University Press.
- Ballauff, Theodor (1966): *Philosophische Begründung der Pädagogik. Die Frage nach Ursprung und Maß der Bildung*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Ballauff, Theodor (1969): *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Band I: Von der Antike bis zum Humanismus*, Freiburg.
- Balthasar, Hans Urs von (Hrsg.) (1961): *Die großen Ordensregeln*, Zürich: Benziger.
- Bartels, Hans-Peter (Hrsg.) (1995): *Menschen in Figurationen*, Opladen: Leske & Budrich.
- Baumgart, Ralf/ Eichener, Volker (1991): *Norbert Elias zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Beckmann, F. (1952): *Humanitas. Ursprung und Idee*, Münster.
- Benner, D. (1986): *Pädagogisches Wissen und pädagogisches Ethos. Überlegungen zur unvollendbaren Pädagogik der Moderne*, In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 62, 507 – 18.
- Benner, D. (1987): *Postmoderne Pädagogik: Analyse oder Affirmation eines gesellschaftlichen Wandels?* In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 33, Heft 1, S. 61 - 82.
- Benner, D. (1992): *Erziehungswissenschaft zwischen Modernisierung und Modernitätskrise*. In: *Beiträge zum 13. Kongress der der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft vom 16. - 18. März 1992 in der Freien Universität Berlin*. (*Zeitschrift für Pädagogik*, 29. Beiheft), S. 31 – 44, Weinheim: Beltz.
- Berger, Friedrich (1931): *Körperbildung als Menschenbildung*, Langensalza.
- Blazovich, A. (1954): *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel*, Wien: Herder.
- Blechsmidt, E. (1982): *Das Gesetz von der Erhaltung der Individualität. Selbstbewusstsein-Körperbewusstsein-Werkzeugbewusstsein*, In: *Scheidewege* 1982, 12, S. 221 – 37.

Literaturverzeichnis

- Blomert, Reinhard (1991): *Psyche und Zivilisation: Zur theoretischen Konstruktion bei Norbert Elias*, Hamburg: Lit.
- Böhme, G.: *Bildungsgeschichte des frühen Humanismus*, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Bömer, A. (1904): *Anstand und Etikette nach den Theorien der Humanisten*, In: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 14, Leipzig.
- Bonner, S. F. (1977): *Education in ancient Rome*, London: Methuen.
- Borst, Arno (1973): *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M.: Propyläen-Verl.
- Brockhaus im Text und Bild Edition 2002
- Brüggen, Friedhelm (2000): *Geschichtlichkeit-Kontingenz-Pluralismus. Zum Widerstreit relativistischer und universalistischer Bildungskonzepte*, In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 76, S. 50 - 62.
- Buck, August (1984): *Die „studia humanitatis“ im italienischen Humanismus*, In: Wolfgang Reinhard (Hg.): *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Weihheim: Acta Humaniora.
- Buck, August (1987): *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*, Freiburg: Alber.
- Bühler, Arnold (2004): *Das Mittelalter*, Stuttgart: Theiss.
- Burck, Erich (1942): *Die altrömische Familie*, In: *Das neue Bild der Antike*, Bd. II, Leipzig: Köhler u. Amelang.
- Burckhardt, Jacob (1962): *Griechische Kulturgeschichte B. I*, Darmstadt.
- Burckhardt, Jacob (1947): *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig: Kröner.
- Burk, August (1923): *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals*, Würzburg.
- Burke, Peter (1995): *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, Cambridge: Polity Press.
- Caillois, Roger (1988): *Der Mensch und das Heilige*, München: Hanser.
- Cardauns, Burkhard (2001): *Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk*, Heidelberg: Winter.
- Castiglione, Baldesar (1986): *Das Buch vom Hofmann*, übersetzt und erläutert von Fritz Baumgart, München : Deutsche Taschenbuch-Verl.
- Cicero, Marcus Tullius (1987): *De officiis. Vom rechten Handeln. Lateinisch und deutsch*, herausgegeben und übersetzt von Karl Bücher, München: Wiss. Buchges.

Literaturverzeichnis

- Cicero, Marcus Tullius (1991): *On Duties*, Herausgegeben von M. T. Griffin und E. M. Atkins, Cambridge: Cambridge Univ. Pr.
- Dahlheim, W. (1994): *Die Antike*, Paderborn: Schöningh.
- Diem, Carl (1960): *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*, Stuttgart: Cotta.
- Digel, H.(Hrsg.) (1995): *Sportwissenschaft heute. Eine Gegenstandsbestimmung*, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Dolch, Josef (1965): *Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte*, Ratingen: Henn.
- Douglas, Mary (1981): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Duerr, H. P. (1988): *Nacktheit und Scham: Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, 1. B., Frankfurt/M.
- Dunning, E. (1979): *The Figurational Dynamics of Modern Sport: Notes on the Socio-genesis of Achievement-Striving and the Social Significance of Sport*, In: *Sportwissenschaft*, 9, S. 341 - 59.
- Dunning, E./ Sheard, K. (1979): *Barbarians, Gentlemen and Players*, Oxford.
- Durkheim, Emile (1994): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ebeling, H. (1990): *Neue Subjektivität. Die Selbstbehauptung der Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ebeling, H. (1993): *Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung*, Reinbek: Rowohlt.
- Eichberg, H. (1974): „Auf Zoll und Quintlein“. *Sport und Quantifizierungsprozess in der frühen Neuzeit*, In: *Archiv für Kulturgeschichte* 56, S. 141 – 176.
- Eichberg, H. (1977): *Geometrie als barocke Verhaltensnorm*, In: *Zeitschrift für historische Forschung* 4, S. 117 – 50.
- Eichberg, H. (1978): *Leistung, Spannung, Geschwindigkeit. Sport und Tanz im gesellschaftlichen Wandel des 18./19. Jahrhunderts*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Eichener, Volker (1989): *Ratio, Kognition und Emotion. Der Modus menschlichen Handelns als abhängige Variable des Gesellschaftsprozesses*, In: *Zeitschrift für Soziologie*, 18, S. 346 - 61.
- Eliade, Mircea (1984): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/M.: Insel-Verl.

Literaturverzeichnis

- Eliade, Mircea (1992): Schamanen, Götter und Mysterien: Die Welt der alten Griechen, Freiburg: Herder.
- Elias, Norbert (1976): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bände (Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Zivilisation.), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1977): Adorno-Rede. Respekt und Kritik. Rede anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises am 2. Oktober 1977, In: Elias, N.; Lepenies, W.: Zwei Reden anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977, S. 35 – 68, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1978a): Zum Begriff des Alltags, In: Hammerich; Klein (Hrsg.), Materialien zur Soziologie des Alltags, Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, S. 22 – 9, Köln/Opladen.
- Elias, Norbert (1978b): On Transformations of Aggressiveness, In: Theory and Society 5, S. 229– 42.
- Elias, Norbert (1981a): Ein Vortrag in Berlin, In: Elias' Nachlass in Literaturarchiv Marbach (A: Elias: MISC-D-IV Körper, Berlin 1 mit Datum 27. 3. 1981).
- Elias, Norbert (1981b): Zivilisation und Gewalt. Über das Staatsmonopol der körperlichen Gewalt und seine Durchbrechungen, In: Mattes, J. (Hrsg.): Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen, S. 98 – 122, Frankfurt/M.
- Elias, Norbert / Dunning, Eric (1983): Sport im Zivilisationsprozess. Studien zur Figurationssoziologie, Hrsg. von W. Hopf, Münster: Lit-Verl.
- Elias, Norbert (1983a): Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart, In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 35, S. 29 – 40.
- Elias, Norbert (1983b): Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1984): Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1985): Wissenschaft oder Wissenschaften ? Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen, In: Zeitschrift für Soziologie, 14, S. 268 – 81.
- Elias, Norbert / Dunning, Eric (1986a): Quest for Excitement. Sport and Leisure in the

Literaturverzeichnis

- Civilizing Process, Oxford: Blackwell.
- Elias, Norbert (1986b): Wandlungen der Machtbalance zwischen den Geschlechtern. Eine prozesssoziologische Untersuchung am Beispiel des antiken Römerstaats. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 38, S. 425 – 49. Übersetzung aus dem Englischen und Redaktion von Michael Schröter.
- Elias, Norbert (1987): Thomas Morus und die Utopie, In: Braun, Hans-Jürg (Hrsg.): Utopien – Die Möglichkeit des Unmöglichen, S. 173 – 84, Zürich.
- Elias, Norbert (1988): ‚Wir sind die späten Barbaren‘, In: Der Spiegel, no. 21 (vol. 42), S. 183 – 90.
- Elias, Norbert (1990a): Notizen zum Lebenslauf, In: Norbert Elias über sich selbst, S. 107 – 97, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1990b): Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1990c): Über Menschen und ihre Emotionen. Ein Beitrag zur Evolution der Gesellschaft, Übersetzt aus dem Englischen von Michael Sonntag und Roland Posner, In: Zeitschrift für Semiotik, 12, S. 337 - 57.
- Elias, Norbert (1991): The Symbol Theory, London: Sage.
- Elias, Norbert (1992a): Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1992b): ‚Zivilisation‘, In: Schäfers, B. (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie (3. Aufl.), S. 382 – 7, Opladen.
- Elias, Norbert/ Scotson, John L. (1993): Etablierte und Außenseiter, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1996): Was ist Soziologie?, München: Juventa.
- Elias, Norbert (1999): Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elyot, Thomas (1931): Das Buch vom Führer, in Auswahl übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hanns Studniczka, Leipzig: Meiner.
- Emkes, M. A. (1904): Das Erziehungsideal bei Sir Thomas More, Sir Thomas Elyot, Roger Ascham und John Lyly, Marburg: Friedrich.
- Englert, Ludwig (1943): Die Gymnastik und Agonistik der Griechen als politische Leibeserziehung, In: Helmut Berve(Hrsg.): Das neue Bild der Antike I, Leipzig: Köhler u. Amelang.

Literaturverzeichnis

- Erasmus (1963): Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte pädagogische Schriften, besorgt von Anton J. Gail, Paderborn.
- Finley, M. I. (1982): Die frühe griechische Welt, München: Beck.
- Finley, M. I. (1986): Das politische Leben in der antiken Welt, München: Beck.
- Fleckenstein, Josef (1953): Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg: Albert.
- Fletcher, Jonathan (1997): *Violence & Civilisation. An Introduction to the work of Norbert Elias*, Cambridge: Polity Press.
- Flitner, Wilhelm (1967): Die Geschichte der abendländischen Lebensformen, München: Piper.
- Frank, M. (1986): Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer „postmodernen“ Toterklärung, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Frank, K. S. (1988): Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Friedländer, Ludwig (1922): Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. In der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine, Bd. 1, Leipzig.
- Friedländer, Ludwig (1910): Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. 2, Leipzig.
- Gaik, Kurt (1978): Die christliche Pädagogik der Kirchenväter und ihre erziehungsphilosophischen Grundlagen, Wuppertal, Diss.
- Gardiner, Norman (1930): *Athletics of the Ancient World*, Oxford: Clarendon Press.
- Garin, Eugenio (Hg.) (1990): *Der Mensch der Renaissance*, Frankfurt/M.: Campus-Verl.
- Gaulhofer, Karl (1966): Die Fußhaltung. Ein Beitrag zur Stilgeschichte der menschlichen Bewegung, Wien.
- Gebauer, G. (1987): Gewalt und Ordnung. Bemerkungen über die Feste des Sports, In: Kamper, D./ Wulf, C.: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt/M.: Athenäum.
- Gebauer, G./ Wulf, C. (1992): *Mimesis*. Kultur-Kunst-Gesellschaft, Hamburg: Rowohlt.
- Gebauer, G./ Wulf, C. (1998): *Spiel – Ritual - Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Hamburg: Rowohlt.
- Giesecke, H. (1985): *Vom Ende der Erziehung. Neue Chance für Familie und Schule*,

Literaturverzeichnis

- Stuttgart: Klett-Cotta.
- Girard, René (1983): Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Girard, René (1992): Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt/M.: Fischer – Taschenbuch – Verl.
- Gleichmann, P./ Goudsblom, J./ Korte, H.(Hrsg.) (1977): Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gleichmann, P. (1984): Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Göllmann, C. (1942): Zur Beurteilung der öffentlichen Spiele Roms bei Tacitus, Plinius d. J., Martial und Juvenal, Dülmen, Diss.
- Gomperz, Heinrich (1904): Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit, Jena: Diederichs.
- Gomperz, Heinrich (1905 - 6): Isokrates und die Sokratik, Wiener Studien XXVII, S. 163 – 207, XXVIII, S. 1 – 42.
- Goudsblom, Johan (1979): Soziologie auf der Waagschale, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Grasberger, Lorenz (1881): Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum, Bd. 3, Würzburg: Stahel.
- Grebe, Werner (1982): Cato in Latein und Deutsch, Köln: Wienand.
- Grupe, Ommo (1964): Leibbeserziehung und Erziehung, Freiburg: Lambertus-Verl.
- Gwynn, Aubrey (1926): Roman Education from Cicero to Quintilian, New York: Teachers College Press.
- Hahn, L. (1920): Über das Verhältnis von Staat und Schule in der römischen Kaiserzeit, In: Philologus, S. 176 – 91.
- Hahn, Martin (1972): Die Leibesübungen im mittelalterlichen Volksleben, Wiesbaden: Ständig.
- Hale, John (1994): Die Kultur der Renaissance in Europa, München: Kindler.
- Harder, Richard (1934): Nachträgliches zu *humanitas*, Hermes 69.
- Harder, Richard (1943a): Bemerkungen zur griechischen Schriftlichkeit, In: Die Antike 19.
- Harder, Richard (1943b): Die Meisterung der Schrift durch die Griechen, In: Berve, H.(hrsg.): Das neue Bild der Antike I, Leipzig: Köhler u. Amelang.

Literaturverzeichnis

- Harder, Richard (1949): *Eigenart der Griechen*, Freiburg: Herder.
- Hasebroek, Johannes (1931): *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit*, Tübingen: Mohr.
- Heitger, Marian (1986): *Die Abrichtung des Menschen. Von der Gefahr gegenwärtiger Pädagogik, ihr Subjekt zu verlieren*. In: *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik*, 62, Heft 1, S. 41 - 51.
- Heitger, Marian (1991): *Das Ende des Subjekts. Zur pädagogischen Konzeption von Subjektivität*, In: *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik*, 67, Heft 4, S. 401 - 19.
- Huizinga, Johan (1952): *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart: Kröner.
- Huizinga, Johan (1987): *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg: Rowohlt.
- Isokrates (1993): *Sämtliche Werke B. 1.*, übersetzt von C. Ley-Hutton, Stuttgart.
- Jaeger, Werner (1923): *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann.
- Jaeger, Werner (1928): *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*, Berlin: de Gruyter.
- Jaeger, Werner (1938): *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin: de Gruyter.
- Jaeger, Werner (1959a): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen (1. B.)*, Berlin: de Gruyter.
- Jaeger, Werner (1954): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen (2. B.)*, Berlin: de Gruyter.
- Jaeger, Werner (1959b): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen (3. B.)*, Berlin: de Gruyter.
- Jaeger, Werner (1963): *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin: de Gruyter.
- Jüthner, Julius (1928): *Körperkultur im Altertum*, Jena: Fischer.
- Jüthner, Julius (1965): *Die athletischen Leibesübungen der Griechen (1. B.)*. *Geschichte der Leibesübungen*, Wien.

Literaturverzeichnis

- Jüthner, Julius (1969): Philostrastos über Gymnastik, Amsterdam: Grüner.
- Kamper, D./ Rittner, V.(Hrsg.) (1976): Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie, München: Hanser.
- Kamper, D. (1981): Zur Geschichte der Einbildungskraft, München: Hanser.
- Kamper, D./ Wulf, C.(Hrsg.) (1982): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kamper, D./ Wulf, C.(Hrsg.) (1987): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M.: Athenäum.
- Kamper, D./ Wulf, C.(Hrsg.) (1989a): Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin: Reimer.
- Kamper, D. (1989b): Tod des Körpers - Leben der Sprache, In: Gebauer, G., a.a., Historische Anthropologie, Hamburg: Rowohlt.
- Kiefer, Otto (1933): Kulturgeschichte Roms. Unter besonderer Berücksichtigung der römischen Sitten, Berlin: Aretz.
- Kienast, Dietmar (1954): Cato der Zensor. Seine Persönlichkeit und seine Zeit, Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Kim, Eun-Young (1995): Norbert Elias im Diskurs von Moderne und Postmoderne, Marburg: Tectum-Verl.
- Klee, T. (1918): Zur Geschichte der gymnastischen Agone an griechischen Festen, Leipzig.
- Klein, Gabriele (1990): „Wenn das Blut in Wallung kommt ...“. Vom Menuett zum Walzer oder: Zum Wandel der Tanzformen im Prozess der Zivilisierung, In: Korte, Hermann(Hrsg.): Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Klein, Gabriele (1992): FrauenKörperTanz - eine Zivilisationsgeschichte des Tanzes, Weinheim: Beltz Quadriga.
- Klingner, Friedrich (1947): Humanität und *humanitas*, In: Beiträge zur geistigen Überlieferung, Godesberg: Küpper.
- Klopfer, Karl (1993): Die Aristotelische Tugendethik im Unterricht, In: H. Huber (Hg.): Sittliche Bildung, Asendorf: MUT-Verl.
- Klötzer, Robert Friedrich Julius (1891): Die griechische Erziehung in Homers Ilias und Odyssee, Leipzig.

Literaturverzeichnis

- Korte, Hermann (1988): Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers, Frankfurt/M: Leske & Budrich.
- Korte, Hermann (Hrsg.) (1990): Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Korte, Hermann (1991): Der Menschenwissenschaftler Norbert Elias. Zur Biographie eines Klassikers, Hagen.
- Kristeller, Paul Oskar (1955): *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge: Harvard Univ. Pr.
- Kristeller, Paul Oskar (1976): Petrarca, der Humanismus und die Scholastik, In: August Buck (Hg.): *Petrarca*, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Kristeller, Paul Oskar (1980): *Humanismus und Renaissance*, B. I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen, B. II: Philosophie, Bildung und Kunst, München.
- Kristeller, Paul Oskar (1981): *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen in der Renaissance*. Göttingen: Gratia-Verl.
- Kristeller, Paul Oskar (1989): Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft, In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg: Winter.
- Krüger, A./ McClelland, J. (1984): *Die Anfänge des modernen Sports in der Renaissance*, London: Arena Publ.
- Krüger, M. (1996): *Körperkultur und Nationsbildung. Die Geschichte des Turnens in der Reichsgründungsära. Eine Detailstudie über die Deutschen*, Schorndorf: Hofmann.
- Krüger, M. (1997): Zur Bedeutung der Prozess- und Figurationstheorie für Sport und Sportwissenschaft, In: *Sportwissenschaft*, 27, S. 129 - 42.
- Krüger, M. (2000): Sport, Habitus und Staatsbildung in Deutschland, In: Annette Treibel(Hrsg.), *Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias*, S. 211 – 19, Opladen: Leske & Budrich.
- Krümmel, Carl (1937): Die Entwicklungsstufen der körperlichen Erziehung, In: *Die Sportschulen der Welt*, Berlin.
- Ladenthin, V. (1991): Die Herausforderung der Postmoderne an die Pädagogik. In: *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik*, 67, Heft 1, S. 77 - 99.
- Ladenthin, V. (1993): Normative Pluralität. Zur Kritik der absoluten Relativität. In: *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik*, 69, Heft 2, S. 145 – 58.

Literaturverzeichnis

- Le Goff, J. (1986): Die Intellektuellen im Mittelalter, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Le Goff, J. (Hg.) (1989): Der Mensch des Mittelalter, Frankfurt/M.: Campus-Verl.
- Lersch, P. (1969): Über den Sport, In: Lersch: Der Mensch als Schnittpunkt. Fragen der Psychologie und Anthropologie der Gegenwart, S. 141 – 64, München: Beck.
- Liebertz-Grün, Ursula (1977): Zur Soziologie des „amour courtois“, Heidelberg: Winter.
- Lindgren, Uta (1992): Die Artes liberales in Antike und Mittelalter. Bildungs- und wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungslinien, München: Inst. für Geschichte der Naturwiss.
- Lotze, Detlef (1999): Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zum Hellenismus, München: Beck.
- Lukas, Gerhard (1969): Die Körperkultur in Deutschland von den Anfängen bis zur Neuzeit, Berlin.
- Major, John M. (1964): Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism, Lincoln: Univ. of Nebraska Pr.
- Marrou, Henri-Irénée (1977): Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, August: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Martin, Jochen (1994): Das alte Rom, Gütersloh: Bertelsmann.
- Meyer-Drawe, Käte (1990): Illusionen von Autonomie: Diesseits Ohnmacht und Allmacht des Ich, München: Kirchheim.
- Meinberg, Eckhard (1988): Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Meinberg, Eckhard (1992): Bildung in der Sportdidaktik - immer noch zeitgemäß ? In: Erdmann, R. (Hg.): Alte Fragen neu gestellt. Anmerkungen zu einer zeitgemäßen Sportdidaktik, Schorndorf: Hofmann.
- Muchembled, R. (1984): Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Muchembled, R. (1990): Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus, Hamburg: Rowohlt.
- Müller, G. (1984): Menschen und Bildung im italienischen Renaissance-Humanismus, Baden-Baden.
- Müller, H. R. (1990): Vom „Ende der Erziehung“: Kritik der pädagogischen Rezeption

Literaturverzeichnis

- „postmodernen“ Denkens. In: Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik, 66, S. 309 - 34.
- Musiolek, P. (1976): Die Anschauungen des Aristoteles über körperliche Erziehung als Teil der Paideia in ihrem historischen Zusammenhang, In: Johann, H.-T. (Hrsg.): Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Musolff, H.-U. (1989): Bildung. Der klassische Begriff und sein Wandel in der Bildungsreform der sechziger Jahre, Weinheim: Dt. Studien-Verl.
- Musolff, H.-U. (1997): Erziehung und Bildung in der Renaissance. Von Vergerio bis Montaigne, Köln: Böhlau.
- Neuendorff, E. (1925): Leib und Leibesübungen im deutschen Frühmittelalter, Dresden: Limpert.
- Nilsson, Martin P. (1950): The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion, Lund: Gleerup.
- Nitschke, August (1967): Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter. Körper – Bewegung – Raum, Stuttgart: Ernst Klett.
- Nitschke, August (1972): Die Bedrohung. Ansatz einer historischen Verhaltensforschung, Stuttgart: Ernst Klett.
- Nitschke, August (1975a): Kunst und Verhalten. Analoge Konfigurationen, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog.
- Nitschke, August (1975b): Verhaltenswandel in der Industriellen Revolution, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Nitschke, August (1976a): Der Ausgangspunkt menschlicher Aktivität, In: D. Kamper/ V. Rittner: Zur Geschichte des Körpers, München: Hanser.
- Nitschke, August (1976b): Soziale Ordnungen im Spiegel der Märchen, B. 1: Das frühe Europa, Stuttgart: frommann-holzboog
- Nitschke, August (1977): Soziale Ordnungen im Spiegel der Märchen, B. 2: Stabile Verhaltensweisen der Völker in unserer Zeit, Stuttgart: frommann-holzboog.
- Nitschke, August (1981): Historische Verhaltensforschung. Analysen gesellschaftlicher Verhaltensweisen, Stuttgart: Eugen Ulmer.
- Nitschke, August (1987): Bewegungen in Mittelalter und Renaissance. Kämpfe, Spiele, Tänze, Zeremoniell und Umgangsformen, Düsseldorf: Schwann-Bagel.

Literaturverzeichnis

- Nitschke, August (1989): Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Stuttgart: Kreuz.
- Patzelt, Erna (1965): Die karolingische Renaissance, Graz: Akad. Dr.-u.-Verl.-Anst.
- Plutarch: Grosse Griechen und Römer, Übersetzt von K. Ziegler (1954), Zürich.
- Plutarch: Plutarch. Die Kunst zu leben, ausgewählt und übersetzt von Marion Giebel (2000), Frankfurt/M.: Insel-Verl.
- Pohlenz, Max (1934): Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios, Leipzig.
- Pohlenz, Max (1992): Die Stoa I, Göttingen.
- Pope, Alfons (1936): Die Gymnastik bei Homer und ihre grundlegende Bedeutung für die Gestaltung der späteren Gymnastik, Rostock, Diss.
- Praechter, Karl (1886): Die griechische Popularphilosophie und die Erziehung, Bruchsal.
- Quintilianus, Marcus Fabius: Ausbildung des Redners. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Helmut Rahn (1995), Darmstadt.
- Rabe, H. (1980): Die Entdeckung der Kindheit, Konstanz.
- Rand, E. K. (1929): Founders of the middle ages, Cambridge.
- Regenbogen, Otto (1961): Seneca als Denker römischer Willenshaltung, In: Kleine Schriften, München.
- Rittelmeyer, C. (1993): Zu diesem Heft. Individualität und Autonomie. Zur Geschichte und Krise eines pädagogischen Projektes. In: Bildung und Erziehung, 46, Heft 2, S. 129 - 37.
- Rittner, V. (1982): Krankheit und Gesundheit. Veränderungen in der sozialen Wahrnehmung des Körpers, In: Kamper, D.; Wulf, C.(Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers, S. 40 – 51, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rittner, V. (1983): Zur Soziologie körperbetonter sozialer System, In: Neidhardt, F.(Hrsg.): Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie: Sonderheft 25, S. 233 – 55, Opladen.
- Rittner, V. (1975): Norbert Elias: Das Konzept des Zivilisationsprozesses als Entsatz der epischen Moment durch das konstruktive, In: Kamper: Abstraktion und Geschichte. Rekonstruktionen des Zivilisationsprozesses, S. 83 – 125, München: Hanser.
- Rittner, V. (1986): Körper und Körpererfahrung in kulturhistorisch-gesellschaftlicher Sicht, In: Bielefeld, J.(Hrsg.): Körpererfahrung. Grundlage menschlichen Bewe-

Literaturverzeichnis

- gungsverhaltens, S. 125 – 55, Göttingen: Hogrefe.
- Rittner, V. (1976): Handlung, Lebenswelt und Subjektivierung, In: Zur Geschichte des Körpers, München: Hanser.
- Römheld, A. (1938): Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Civiltà in Italien untersucht bis zum Jahre 1500, Köln: Deutsche Verl.-Anst.
- Rosenbach, M. (1974): L. Annaeus Seneca. Philosophische Schriften, Bd. 3, Darmstadt.
- Rudeck, W. 1905: Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Deutschland, Berlin: Barsdorf.
- Ruhloff, Jörg (1989): Renaissance-Humanismus. Zugänge zur Bildungstheorie der frühen Neuzeit, Essen: Die Blaue Eule.
- Saftu, Vasilie (1889): Ein Vergleich der Physischen Erziehung bei Locke und Rousseau, Bucarest.
- Schaller, Klaus (1961): Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht, Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Schauvelberger, Walter (1972): Der Wettkampf in der alten Eidgenossenschaft. Zur Kulturgeschichte des Sports vom 13. bis ins 18. Jahrhundert, Bern.
- Schmidt-Millard, Torsten (1995): Authentizität - Bildung - Körperbildung: Sartres Menschenbild in pädagogischer Sicht, Sankt Augustin: Akademia-Verl.
- Schmitt, J.-C. (1992): Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schneider, Carl (1930): Juvenal und Seneca, Würzburg, Diss.
- Schneider, Carl (1954): Geistesgeschichte des antiken Christentums, München.
- Schneidewin, Max (1897): Die antike Humanität, Berlin: Weidmann.
- Schoch, Gerold (1988): Die Bedeutung der Erziehung und Bildung aus der Sicht des Erasmus von Rotterdam, Zürich, Diss.
- Schönberger, Rolf (1993): Die Aktualität der mittelalterlichen Ethik, In: H. Huber (Hg.): Sittliche Bildung, Asendorf: MUT-Verl.
- Schottenloher, Otto (1933): Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform, Münster: Aschendorff.
- Schwenn, Friedrich (1915): Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Gießen: Töpelmann.
- Schütz, Egon (1992): Macht und Ohnmacht der Bildung, Weinheim: Dt. Studien-Verl.

Literaturverzeichnis

- Smith, Dennis (2000): *The Prisoner and the Fisherman: A Comparison between Michel Foucault and Norbert Elias*, In: Annette Treibel(Hrsg.), *Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias*, Opladen: Leske & Budrich.
- Snell, Bruno (1947): *Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen*, In: *Geistige Welt 2*.
- Treibel, Annette (1993): *Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart*, Opladen.
- Ueberhorst, H. (1980): *Geschichte der Leibesübungen*, B. 3/1, Berlin: Bartels & Wernitz.
- Van Dalen, D. B. (1956): *A World History of Physical Education*, Englewood Cliff: Prentice Hall.
- Villaume, Peter (1969): *Von der Bildung des Körpers in Rücksicht auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen oder über die physische Erziehung insonderheit*, Frankfurt/M.: Limpert.
- Wallach, R. (1928): *Das abendländische Gemeinschaftsbewusstsein im Mittelalter*, Leipzig: Teubner.
- Wefelmeier, Carl (1962): *Die Sentenzensammlung der Demonicea*, Athen, Diss.
- Weiler, Ingomar (1974): *Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*, Darmstadt, Wiss. Buchges.
- White, Lynn (1978): *Medieval Religion and Technology*, Berkeley: Univ. of California Pr.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1959): *Der Glaube der Hellenen*, 1. Band, Darmstadt.
- Wilcken, Ulrich (1962): *Griechische Geschichte. Im Rahmen der Altertumsgeschichte*, München: Oldenbourg.
- Wildt, K. C. (1957): *Leibesübungen im deutschen Mittelalter. Versuch einer kultursoziologischen Deutung*, Frankfurt/M.: Limpert.
- Willimczik, Klaus (1969): *Leibesübungen bei Homer. Quellen zur Geschichte der Leibesübungen in der Antike*, Stuttgart: Hofmann.
- Wouters, Cas (1979): *Informalisierung und der Prozess der Zivilisation*, In: Peter Gleichmann (Hrsg.), *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wünsche, K. (1985): *Die Endlichkeit der pädagogischen Bewegung*, In: *Neue Samm*

Literaturverzeichnis

- lung. Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft, 25, S. 432 – 49.
- Zur Lippe, Rudolf (1974): Naturbeherrschung am Menschen, 2. Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Zur Lippe, Rudolf (1988): Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance, Hamburg: Rowohlt.
- Zucker, Friedrich (1950): Das Menschenbild im antiken Griechentum, Potsdam: Wichern-Verl.