LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Studienabschlussarbeiten
Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft

Kathrin Stiegler:

Sport und Judentum. Differenzprozesse dargestellt am Beispiel Gretel Bergmann 1936

Bachelorarbeit, Sommersemester 2016

Gutachter: Anna-Katharina Höpflinger

Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft
Interfakultärer Studiengang Religionswissenschaft
Studiengang: Religionswissenschaft

Ludwig-Maximilians-Universität München

http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-29563-9

LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Studienabschlussarbeiten
Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft

Kathrin Stiegler:

Sport und Judentum. Differenzprozesse dargestellt am Beispiel Gretel Bergmann 1936

Bachelorarbeit, Sommersemester 2016

Gutachter: Anna-Katharina Höpflinger

Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft
Interfakultärer Studiengang Religionswissenschaft
Studiengang: Religionswissenschaft

Ludwig-Maximilians-Universität München

http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-30666-2

Danksagung

Zunächst möchte ich mich an dieser Stelle bei all denjenigen bedanken, die mich während der Anfertigung dieser Bachelor-Arbeit unterstützt und motiviert haben.

Ganz besonders gilt dieser Dank Frau Prof. Dr. Anna-Katharina Höpflinger, die meine Arbeit und somit auch mich betreut hat. Nicht nur gab Sie mir immer wieder durch kritisches Hinterfragen wertvolle Hinweise – auch Ihre moralische Unterstützung und kontinuierliche Motivation haben einen großen Teil zur Vollendung dieser Arbeit beigetragen. Sie hat mich dazu gebracht, über meine Grenzen hinaus zu denken. Vielen Dank.

Außerdem gebührt meinen Eltern Dank, ohne welche dieses ganze Unternehmen schon im Vorhinein niemals zustande gekommen wäre.

Kathrin Stiegler,
München, den 7. Juli 2016

Inhaltsverzeichnis

1 Warum Sport und Judentum? 3

1.1 Sport und Religion in der bisherigen Forschung 4

1.2 Vom griechischen agon zu Olympia 1936 5

1.3 Pierre de Coubertins Idee einer „Religio Athletae“ 7

2 Theoretische Situierung 8

2.1 Religionstheorien und der Sport 8

2.2 Identitätsbildung durch Differenzen 10

2.2.1 Der jüdische Körper in der NS - Rassenlehre 10

2.2.2 Stuart Hall und die Identifikation durch Differenz 11

3 Wissenssoziologische Diskursanalyse 16

3.1 Die Kontextdimensionen 20

3.1.1 Historisch-sozialer Kontext 20

3.1.2 Institutionell- organisatorischer Kontext 21

3.1.3 Situativer Kontext 22

3.2 Die Infrastruktur des Diskurses 22

3.3 Deutungsmuster und Metanarration 23

3.3.1 Die Sequenzanalyse 23

3.3.2 Das Konstrukt Judentum im Diskurs 29

3.3.3 Diskurs Sport als Religion und Synthese 30

4 Fazit: Die Dinge sind oft anders, als sie zunächst erscheinen 33

5 Literaturverzeichnis 35

6 Abbildungsverzeichnis 38

1 Warum Sport und Judentum?

Die Olympischen Spiele 1936 fanden unter dem Naziregime statt, obwohl die Nationalsozialisten zunächst eine negative Einstellung zu den Olympischen Spielen hatten. Der Grund hierfür lag in der Tatsache, dass die Olympischen Spiele sich schwer mit den Vorstellungen des Regimes vereinbaren ließen (Emmerich 2015). Warum? Erstens steht hinter den Spielen die Idee einer „Völkerverständigung", was einer Abschottung des deutschen Reiches widersprach und zweitens sollten alle Sportler gleichberechtigt behandelt werden (Emmerich 2015). Doch mit der Zeit erkannte die NS-Führung die Vorteile, die eine Austragung der Spiele in Berlin mit sich bringen konnte: Durch perfekt organisierte Spiele konnte sich die Führung vor der gesamten Welt im besten Lichte präsentieren (Emmerich 2015, 37 f.).

Gretel Bergmann, eine „Volljüdin" aus Baden-Württemberg, hatte seit ihrer Kindheit nur eines im Kopf: Sport. Sie stammt aus einer wohlhabenden Familie – ihr Vater war Besitzer einer Fabrik, die alles herstellte, was mit Haaren zu tun hatte, also Toupets und ähnliches (Bergmann 2015). Ihre Familie kann als „religiös unmusikalisch" bezeichnet werden und auch Gretel war keine praktizierende Jüdin (Bergmann 2015). Sie glaubte nicht an einen Gott.

Obwohl sie kurz vor den olympischen Spielen den deutschen Rekord mit 1.60 im Hochsprung einstellte, durfte sie an den Spielen nicht teilnehmen, mit der Begründung, ihre Leistung wäre nicht ausreichend gewesen (Bergmann 2015). Für Gretel war dies eine schwierige Situation, denn der Sport bedeutete ihr alles. Als „Alibijüdin" war sie nach ihrer Emigration nach London von der Reichssportführung zurück in die Heimat beordert worden, um an Spielen für die deutsche Mannschaft anzutreten. Es drohte ein Boykott der Spiele, insbesondere von Seiten der Vereinigten Staaten, die die Diskriminierung der Juden nicht mit dem olympischen Gedanken vereinbar sahen (Bergmann 2015). Enttäuscht emigrierte sie ein zweites Mal, um ihren Sport ausüben zu können, diesmal nach New York, wo sie den jüdischen Bruno Lambert, einen Internisten, heiratete, den sie schon vor der Emigration – beim Sport – kennengelernt hatte (Bergmann 2015).

In der folgenden Arbeit soll nun der Frage nachgegangen werden, ob der olympische Sport im Sinne der Idee der *„Religio athletae"* des Begründers Pierre de Coubertins als Religion verstanden werden kann. Gleichzeitig stellt sich die Frage, wie das Judentum definiert werden soll, wenn sich der Sport als Religion herausstellt und welche Funktion es hinsichtlich einer Identitätsbildung spielt, wenn Differenzen vorherrschen. Diese Fragestellung ist in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Wenn der Leistungssport religiöse Funktionen hat, dann ist das ein gewichtiges Argument gegen die Säkularisationsthese, denn der Sport spielt in der modernen Welt eine immer größere Bedeutung für die Menschen. Dies impliziert, dass Religion nicht weniger wird, sondern sich nur

andere Formen sucht, da sie in fluiden Prozessen eingebettet ist. Eine weitere wichtige Frage, der nachzugehen sein wird, ist die Frage, ob es „Weltreligionen" gibt oder ob eine solche Vorstellung obsolet geworden ist, da es sich hierbei um ein Konstrukt handelt und sie möglicherweise ganz andere Funktionen erfüllen und daher anders definiert werden müssen. Erste Ansätze zum Thema Sport und Religion sind in jüngerer Vergangenheit in interdisziplinärer Arbeit zwischen Sport- und Religionssoziologie im Kontext des *body turn*, der interdisziplinären Fokussierung auf den Körper (Gugutzer 2006) erschienen. Eine Diskursanalyse allerdings fehlt in diesem Bereich (Knoblauch 2012, 28). Das Thema Sport und Judentum im Kontext des Nationalsozialismus wurde aus religionswissenschaftlicher Perspektive noch nicht aufgearbeitet. Hier besteht eine Forschungslücke, die diese Arbeit schließen möchte.

Um die Frage zu klären, inwiefern man den Sport als Religion sehen kann, ist Luckmanns Idee der großen Transzendenzen nützlich, die von der Gesellschaft konstruiert werden und wesensmäßig abwesend sind (Luckmann 1991). Gerade aufgrund des Kontextes des Nationalsozialismus, der für die Juden eine unheilvolle Zeit darstellte, ist Riesebrodts Ansatz der Religion als Heilsversprechen, die Unheil im Kontext einer mangelnden Kontrolle der umgebenden Natur abwehrt, fruchtbar (Riesebrodt 2007).

Hinsichtlich der Frage, wie man das Judentum definieren kann, das auch im Makrokontext nicht als Religion, sondern als „fremdes Volkstum" (Lichter 1992, 11) verstanden wurde, ist Stuart Halls Ansatz, dass Differenzen notwendig sind, um Identität zu formen, gewinnbringend (Hall 2004).

Als Methode kann die *wissenssoziologische Diskursanalyse* von Reiner Keller, die ihren Ausgangspunkt in der soziologischen Wissenstheorie von Peter Bergmann und Thomas Luckmann hat, Antworten auf die dichotome Fragestellung bieten. Diskurse werden hier als analytisch abgrenzbare Ensembles von Praktiken und Bedeutungszuschreibungen verstanden (Keller 2011, 61). Mithilfe der *Grounded Theory*, die Keller vorschlägt, können Schlüsselkategorien anhand von Deutungsmustern und eine Metanarration durch Analyse von Textsequenzen herauspräpariert werden, in die entweder Theorien integriert oder auch neue Theorien aus ihr herausentwickelt werden können.

1.1 Sport und Religion in der bisherigen Forschung

Lange gab es ein großes Desiderat, was die historische Aufarbeitung des jüdischen Sports im Nationalsozialismus betraf. Durch Henry Wahligs Forschungsarbeiten wurde dieses nun behoben. In seiner kürzlich erschienenen Monografie arbeitet er die Bedeutung des jüdischen Sports

nicht nur im Kontext der Olympischen Spiele auf, sondern auch insbesondere hinsichtlich der Frage, wie der jüdische Sport in Vereinen organisiert war und welche Bedeutung der Sport für den Alltag der Juden hatte (Wahlig 2015). So kommt Wahlig in seinen Ausführungen zu dem Ergebnis, dass der Sport in den ersten Jahren der NS – Herrschaft zu einem wichtigen Element jüdischen Soziallebens im Kontext der Exklusionspolitik wurde, da er ihnen in einer Zeit äußerer Verfolgungen Lebensmut und Zusammenhalt gab (Wahlig 2015, 220). Insbesondere jüngere Juden fanden beim Sport neue Gemeinschaften, die verloren gegangene Bindungen teilweise ersetzen konnten (Wahlig 2015, 224).

Hinsichtlich der theoretischen Fragen, wie Religion und Sport interagieren, gab es in jüngerer Zeit mehrere neuere interdisziplinäre Ansätze im Schnittfeld zwischen Religions- und Sportsoziologie. Hubert Knoblauch beispielsweise verknüpft Sozialität, Körper und Transzendenz im reflexiv-wissenssoziologischen Rahmen des kommunikativen Konstruktivismus (Knoblauch 2012). Seiner Position nach vermitteln Körper bzw. körperliche Transzendenzen zwischen sportlicher und religiöser Kommunikation, wobei er von Seiten des Sports als Beispiel die Ekstase anführt (Knoblauch 2012). Benkel beschrieb in Anlehnung an Bourdieu und Luckmann spezifische Verkörperungen des Sports und der Religion sowie deren Verschränkungen in analogen körperlich differierenden Transzendentalerfahrungen (Benkel 2012). Turner erklärt die Körperlichkeit anhand von Frömmigkeitspraktiken und definiert sie als Kern der Religion (Turner 2012). In seiner Analyse der Olympischen Spiele konstatiert Alkemeyer, diese seien eine zivilreligiöse Antwort auf Krisenerfahrungen im Frankreich des 19. Jh. Er knüpft dabei an Coubertins Konzept der Spiele als Religion an, welche den Menschen Sinn, Symbole und Rituale geben, was dazu führt, dass ein Gemeinschaftsgefühl generiert wird (Alkemeyer 2012). Gerade Alkemeyers Position scheint im Hinblick auf die Fragestellung besonders relevant zu sein. Gugutzer konstatiert, dass die Popularität des zeitgenössischen Körperkults auf dessen religionsäquivalenter Funktion basiere und definiert den Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen, die Sinn und Identität stiftet (Gugutzer 2012). Basierend auf Luckmanns individualtheoretischer Perspektive entwickelt er Typologien des Körperkults und konstatiert somit, dass das Profane sakralisiert werden würde (Gugutzer 2012).

1.2 Vom griechischen agon zu Olympia 1936

Der Mensch des „Dritten Reiches“ ist vor allem ein Körper, der Wirklichkeit dadurch wurde, dass Anleihen in der Antike gemacht wurden, die den Rang des Archetypischen auf dem Gebiet der Rassenlehre innehatte (Chapoutot 2014, 204). Griechen erwiesen sich dadurch, dass sie

ein indogermanisches Volk waren, als Verwirklichungen des nordischen Typs, den es in der Rassenideologie herzustellen galt (Chapoutot 2014, 204). Durch die Skulptur sind uns griechische Körper überliefert, welche nicht nur als bloße Analogie der Vollendung zu sehen sind, sondern als Vergegenwärtigung des nordischen Fleisches und Blutes, die mit der Deutschen identisch ist (Chapoutot 2014, 170). Sport zu treiben war eine Pflicht gegenüber der eigenen Gesundheit und derjenigen der „Rasse", da entsprechend einer ganzheitlichen Auffassung der Körper nicht nur dem Individuum, sondern auch der Gruppe gehörte (Chapoutot 2014, 204). Man rekurrierte auf die alte Weisheit des Altertums *Mens sana in corpore sana*: Ein gesunder Geist befindet sich in einem gesunden Körper, die in Juvenals Satiren zu finden ist (Chapoutot 2014, 169). Die Olympischen Spiele von 1936 waren eine einmalige Gelegenheit auf die deutsch-hellenische Verwandtschaft zu rekurrieren und diese ästhetisch zu inszenieren: das Spektakel des deutschen athletischen Körpers wurde so mit der griechischen Bilderwelt in Verbindung gebracht (Chapoutot 2014, 170 f.). Bereits seit dem 19. Jh. war die Korrelation zwischen griechischem und deutschen Sport herausgestellt worden. Diese zeigt, dass Deutsche und Hellenen im agonalen Charakter ihrer Kultur übereinstimmten (Weiler 2001), welche den Körper – auch im Hinblick auf zukünftige kriegerischen Einsatz – formen sollte (Chapoutot 2014, 191; 205). Die antiken Agone waren zu jeder durch Quellen bezeugten Epoche, in denen sie historisch auftraten von religiösen Elementen durchzogen (Röller 2006, 112), denn sie waren untrennbar mit der Ehre der Götter verbunden, so in klassischer Zeit der Weihe des Göttervaters Zeus (Lenk 1972, 18). Der eigentliche Siegespreis der Olympioniken war ein Kranz aus Zweigen des Ölbaums, sowie in der klassischen Zeit ein Palmzweig (Brein 1987, 98).

Die Spiele in Berlin wurden in neogriechisch-römischen Gewändern abgehalten (Chapoutot 2014, 176); weiterhin wurde auf das heilige Feuer der panhellenischen Spiele auf dem Altar der Hestia, im Prytaneion von Olympia rekurriert (Chapoutot 2014, 179). Zum ersten Mal brannte die olympische Fackel 1928 in Amsterdam, doch dieses eindrucksvolle Bild sollte 1936 in Berlin übertroffen werden (Emmerich 2015, 177). Man kennt den Ablauf heute allzu gut: Im Frühjahr jeden olympischen Jahres wird in den Ruinen des klassischen Olympia in Griechenland eine Zeremonie abgehalten, bei der das olympische Feuer mit einem Spiegel entzündet wird (Emmerich 2015, 177). An diesem Feuer wird eine weitere Fackel angezündet, die dann durch verschiedene Länder in das Olympiastadion des Gastgebers getragen wird, wobei der letzte Fackelträger das olympische Feuer für die jeweiligen Spiele entfacht (Emmerich 2015, 118). Insgesamt führte der erste Fackellauf durch sieben europäische Länder über eine Distanz von 3075 Kilometern, wobei 3400 Fackelträger beteiligt waren (Emmerich 2015, 121). Der Grieche Konstantin Kondyllis trug die Fackel auf dem ersten Streckenabschnitt (Emmerich 2015, 177). Die Idee des Staffellaufs ist

den deutschen Organisatoren der Olympischen Spiele von Berlin (1. – 16. August 1936) zu verdanken, insbesondere Carl Diem, dem Generalsekretär des Organisationskomitees, der aus dem Lauf eine Metapher für die Verknüpfung von Antike und Moderne, zwischen den Griechen und den Deutschen machen wollte (Chapoutot 2014, 179). Die Idee des Fackellaufes verbreitete sich rasch und Diem konnte das griechische Nationale Olympische Komitee für seine Idee gewinnen (Emmerich 2015, 120). Letztlich sah sich das Dritte Reich als kulturellen Nachfolger der klassischen Antike (Emmerich 2015, 121).

1.3 Pierre de Coubertins Idee einer „Religio Athletae“

Pierre de Coubertin (1863–1937), der Begründer der Olympischen Spiele der Neuzeit seit dem 19. Jh. und bis 1925 Präsident des IOC (Internationales Olympisches Komitee) – sein Nachfolger wurde Henri de Baillet-Latour – (Emmerich 2015, 51) knüpfte nicht an die römische Kultur der „panem et circenses“, der „ Brot und Spiele“, bezogen auf die römischen Zirkusspiele, in deren Kontext sich das römische Volk von Cäsar entmündigen hat lassen (Krüger 2013, 168), sondern an die griechische Agonistik an (Krüger 2013, 171). Keine oberflächlichen Vergnügungen also, sondern eine „pédagogie sportive“, eine Zivilreligion nach dem Vorbild der antiken Kulte, sollten die Olympischen Spiele der Neuzeit begründen (Krüger 2013, 171). „La première caractéristique essentielle de l`olympisme ancien, bien que de l`olympisme moderne, c`est d`être une religion” – “der erste und wesentliche Zweck des alten wie des modernen Olympismus ist es, eine Religion zu sein“, so übersetzte Carl Diem, der deutsche Interpret Coubertins den ersten Satz der legendären Rundfunkansprache Coubertins aus dem Jahre 1935 (Coubertin 1935) im Vorfeld der XI. Olympischen Spiele von Berlin 1936. Diese Rundfunkrede spielte eine bedeutende Rolle für die Legitimation der Spiele: Man könnte sagen, dass der Religionsstifter de Coubertin selbst seine religiöse Zustimmung für die Spiele gab (Krüger 2013, 171); seine Deutung stand in besonderer Weise im Einklang mit den Grundsätzen des Olympismus (Krüger 2013, 171). Für Coubertin war dieser eine moderne Friedensreligion: eine religio athletae pacisque (Krüger 2013, 175), in der der Sportler ein religiöser Spezialist der Religion der Muskelkraft war (Coubertin 1966, 222). Die religio athletae kann sowohl als *genitivus subjektivus* als auch als *genitivus objectivus* übersetzt werden: Im ersten Fall bezeichnet dieser den religiösen Akt, den der Sportler ausführte, und im zweiten meint er den religiösen Akt, der sich auf den Athleten bezieht und ihn eine Apotheose erfahren lässt (Herms 1993, 37). Gerade in ihrer Entstehungsphase brauchte die olympische Bewegung eine über die Nationen reichende Ideologie (Krüger 2013, 177). Dazu passend schuf man eine religiöse Institution, repräsentiert durch das IOC, die nationalen Olympischen Komitees und die Fachverbände

des Weltsports (Krüger 2013, 177). Alle vier Jahre feiert man ein großes religiöses Ritual (Krüger 2013, 177).

2 Theoretische Situierung

2.1 Religionstheorien und der Sport

Betrachtet man die modernen Industriegesellschaften, so scheinen sie auf den ersten Blick rationalistisch zu sein (Luckmann 2004, 137). Den schwindenden Einfluss von Religion – so wie es scheint – kann man mit Säkularisierung bezeichnen. Doch ist das tatsächlich der Fall? Luckmann stellt eine Gegenthese auf: Seiner Meinung nach gibt es keine Abnahme der Religion, es ändern sich nur die Formen (Luckmann 2004). Das Individuum ist seiner Meinung nach ein Handelnder in einer transzendierenden gesellschaftlichen Ordnung, was impliziert, dass es Religion immer geben muss, es ändert sich nur die Sozialform des Individuums (Luckmann 2004, 138).

Luckmann generiert eine Typologie von Transzendenzen, wobei er hier Transzendenzerfahrungen meint. Dabei hat jede gegenwärtige Erfahrung einen vergegenwärtigten Kern und einen Horizont von Erfahrungen, der gegenwärtig nicht erfahren wird (Luckmann 1991, 167). Hierbei verweist der Kern der Erfahrung auf noch nicht und nicht mehr Erfahrenes, was bedeutet, dass Transzendenz ganz ursprünglich miterfahren wird (Luckmann 1991, 167). Die Grundlage, auf der er nun in der Lebenswelt Erfahrungen in Alltägliches mit seinen Grenzen, die Grenzen des Alltäglichen, die im Außeralttäglichen überschritten werden können, und die Grenzen der Erfahrungswelt gliedern kann, beruht darauf, dass er unter Ich-Bezogenem und Ich-Überschreitendem in der Erfahrung und der „Miterfahrung" von Transzendenz unterscheidet (Luckmann 1991, 167). Von „kleinen" Transzendenzen spricht Luckmann, wenn das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene genauso erfahrbar ist wie das, das gegenwärtig nicht erfahren wird (Luckmann 1991, 167). Ein konkretes Beispiel hierfür wäre, wenn man an einen schönen Urlaub denkt.

Unter „mittleren Transzendenzen" versteht Luckmann, wenn das Gegenwärtige mittelbar als Bestandteil der gleichen Alltagswirklichkeit erfahren wird (Luckmann 1991, 168). Ein Beispiel hierfür wäre, dass man nicht wissen kann, was eine andere Person gerade denkt. Der dritte, und hinsichtlich der Frage, ob Sport eine Religion ist, wichtigste Typus von Transzendenzen, sind die sogenannten „großen" Transzendenzen. Diese sind wesensmäßig abwesend, das bedeutet, dass etwas nur als Verweis auf eine außeralltägliche und daher nicht erfahrbare Wirklichkeit erfasst wird (Luckmann 1991, 168). Bei „großen" Transzendenzen werden subjektive Erfahrungen transzendenter Wirklichkeiten intersubjektiv kommuniziert und gesellschaftlich konstruiert (Luckmann

2004, 141). Damit bekommen sie einen ontologischen Status, was sie als Religion auszeichnet. Laut Luckmann hängt die funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme wie Wirtschaft, Politik und Religion mit der Privatisierung von Religion zusammen (Luckmann 2004, 144 f.). Die gesellschaftlichen Teilsysteme folgen nämlich eigenen Normen, d.h. sie fungieren eigengesetzlich, da sie aus der Sozialstruktur ausgegliedert werden (Luckmann 2004, 145). Religion muss nun zwangsläufig in den Privatbereich einwandern, was impliziert, dass das Individuum selbst dafür verantwortlich ist, in die Gesellschaft integriert zu werden. Es stellt sich nun die Frage, wie man Religion bezogen auf ein Kollektiv definieren kann. Hierbei ist die Religionstheorie von Martin Riesebrodt nützlich.

Riesebrodt lokalisiert Religion auf der Ebene von Praktiken, die institutionalisiert sind; er nennt diese Liturgien (Riesebrodt 2007, 109), die beispielsweise in symbolischen Handlungen zu finden sind (Riesebrodt 2007, 129). Religion bezeichne demnach einen Komplex religiöser Praktiken, die deutlich vom Begriff der religiösen Tradition abzugrenzen seien (Riesebrodt 2007, 115). Unter religiöser Tradition versteht Riesebrodt entweder *erstens* eine theologische Kategorie, welche Religion als symbolisch-historische Kontinuität konstruiert, um sie so von externen Konkurrenten oder internen Abweichungen abzugrenzen (Riesebrodt 2007, 116). Bestimmt ein Papst beispielsweise, was nach katholischer Tradition erlaubt ist oder nicht, handelt es sich um den Traditionsbegriff (Riesebrodt 2007, 116). *Zweitens* kann Tradition einen klassifikatorischen Begriff bezeichnen, welcher religiöse Praktiken oder ganze Komplexe von Praktiken anhand ihrer Kernsymbole und Selbstzuordnung unterscheidet (Riesebrodt 2007, 116). Diesen Traditionsbegriff bezeichnet man, wenn man ein Ritual als christlich bezeichnet, weil es das Kreuzsymbol enthält (Riesebrodt 2007, 116). *Zuletzt* kann Tradition auch eine empirische Kategorie darstellen, die zeitlich und örtlich umgrenzte Praktiken und Sinnstrukturen meint, die aus emischer Sicht „immer schon so" vollzogen worden sind (Riesebrodt 2007, 116).

Nach Riesebrodt wird Religion immer subjektiv angeeignet und ausgedeutet (Riesebrodt 2007, 115). In den konkreten Praktiken ist ein Sinn eingeschrieben, so dass man Religion als Heilsversprechen verstehen kann, das Unheil abwehrt, Krisen bewältigt und Heil stiftet (Riesebrodt 2007, 132). Heil und Unheil beziehen sich dabei insbesondere auf die Tatsache, dass der Körper sterblich ist, dass der Mensch die ihn umgebende Natur nur in unzureichender Weise kontrollieren kann, sowie in der Unbeständigkeit menschlicher Beziehungen, die auf Machtunterschieden beruht (Riesebrodt 2007, 254).

Dass Riesebrodt sein Verständnis von Religion von der sinnstiftenden Funktion der Praktiken ausgehen lässt und sich auf einen unheilvollen Kontext bezieht, in denen sich der Mensch befindet, lässt seine Theorie nützlich für den Kontext des Nationalsozialismus erscheinen, der für die Juden ja ohne Frage unheilvoll war, denn ihr Leben war stets bedroht.

Die Ebene des Rituellen, auf die im Folgenden eingegangen wird, verbindet die Ebenen des Individuums, die Luckmann ausführt, und die Ebene des Kollektivs, die Riesebrodt definiert.

Übergangsriten werden von Arnold van Gennep als Schwellenphase bezeichnet (Gennep 1909). Er versteht dabei Riten, die eine Veränderung wie beispielsweise einen Positionswechsel, begleiten (Gennep 1909). *Victor Turner* teilt hierauf basierend Übergangsriten in *drei Phasen* ein: Der Trennungsphase, bei der Mensch sich von seinem bisherigen Status loslöst, der Schwellenphase oder Liminalität, verstanden als einer labilen, zeitlich gebundenen Zwischenexistenz und der Angliederungsphase, bei der das Subjekt in einen neuen Zustand mit klar definierten Rechten übergeht, wobei Initiationsriten als Beispiel hierfür genannt werden können (Turner 1989, 94 ff.). In der Schwellenphase entsteht dabei eine besondere Gemeinschaft zwischen den Schwellenwesen, die sog. *Communitas*, die bedeutend für die Gesellschaft sind, da jeder Einzelne erfährt, dass auch die unteren Positionen geschätzt werden müssen und in denen sakrale Eigenschaften und Kräfte entwickelt werden (Turner 1989, 96). Turner betont hierbei, dass Communitates auf allen Ebenen der Kultur und Gesellschaft vorhanden sind (Turner 1989, 111). Nun sind sportliche Karrieren durchaus als Initiationsrituale zu verstehen, denn nur durch hartes Training werden die Sportler Mitglied einer Communitas, wie beispielsweise eines Olympiateams (Röller 2006, 152) und bekommen dadurch eine besondere Funktion für die Gesellschaft.

Aus Luckmann, Turners und Riesebrodts Ansatz lässt sich nun im Sinne einer Synthese eine vorläufige Arbeitsdefinition von Religion entwickeln. Religion soll verstanden werden als transzendentale Erfahrung, die auf etwas Außeralltägliches verweist und die durch liminale Rituale erzeugt wird, um Unheil abzuwehren.

2.2 Identitätsbildung durch Differenzen

2.2.1 Der jüdische Körper in der NS- Rassenlehre

In der Zeit der XI. Olympiade wurden die jüdischen Sportler von den Olympischen Spielen ausgeschlossen, da sie keine Arier waren. Es galt die Vorstellung, die jüdische „Rasse“ und der jüdische Körper seien weniger leistungsfähig als der „Arische“ (Wahlig 2015, 69) und daher für sportliche Höchstleistungen, wie sie in den Olympischen Spielen vonnöten waren, nicht geeignet. Bereits im 19. Jh., als die moderne Rassenlehre entstand, wurden Juden in rassenanthropologischen Schriften als unmännlich und verfettet beschrieben (Wahlig 2015, 69), wobei die Fettleibigkeit das prägendste Merkmal für den jüdischen Körper war (Gilman 2011, 25). Um die unmännlichen Eigenschaften des Juden darzulegen, wurde er zudem mit einer tuberkulösen, schwindsüchtigen Frau gleichgesetzt (Wahlig 2015, 69). Insgesamt galten Juden als physisch schwächer, weniger ausdauernd und kleiner

als andere Rassen (Wahlig 2015, 69); jüdische Männer galten nicht als vollwertige Männer (Wagner 2009, 43). Solche Vorstellungen waren für das Weltbild der Rassentheoretiker von großer Bedeutung, denn sie galten als sicherster Beleg dafür, dass ihre Weltanschauung richtig war (Wahlig 2015, 69). Zudem wiesen anthropologische Untersuchungen nach, dass sich die körperlichen Defizite der Juden bis in die moderne Zeit in alle Gesellschaften übertragen hätten (Gilman 2011, 26). Obwohl sich Juden also in Sprache, Verhalten und Kleidung an ihre Umwelt anpassen könnten – der Körper kennzeichnet sie trotzdem als Juden (Wagner 2009, 43). In Karikaturen wurden Juden deshalb mit krummen Beinen, gekrümmten Oberkörper, dicken Bäuchen und großen Nasen dargestellt (Wahlig 2015, 70). Juden galten zudem als „unrein", ein Bild, das auf den „foetor judaicus", der schmutzig wäre, und den Anschuldigungen von Brunnenvergiftungen im Hochmittelalter zurückzuführen sind (Wahlig 2015, 90). Der Jude symbolisierte die Topoi der Verunreinigung und Vergiftung für die Umwelt (Wahlig 2015, 90). Neben dem Bild des unmännlichen Juden, gab es auch die konträre Vorstellung, dass Juden eine sexuelle Gefahr für Arierinnen darstellen würden (Wahlig 2015, 90). Um diese Differenzprozesse zu erklären, eignet sich ein von Stuart Hall entworfenes Konzept, das im folgenden Kapitel zum Tragen kommt.

2.2.2 Stuart Hall und die Identifikation durch Differenz

Stuart Hall nimmt die Frage in den Blick, wie „Rasse" und kulturelle Identität zusammenhängen und betont, dass Differenzen Bedeutung schaffen (Hall 2004, 112). Aber wieso genau spielt Differenz eine Rolle?

Im Folgenden sollen drei, von den Cultural Studies rezipierte, Ansätzen vorgestellt werden, die zeigen, warum Differenz wichtig ist und welche positiven, aber auch negativen Aspekte mit ihr verbunden sind (Hall 2004, 117).

Der *erste* Ansatz stammt aus der Linguistik und wird mit de Saussure assoziiert und der Idee, dass Sprache als Modell dafür verwendet wird, wie Kultur funktioniert (Hall 2004, 117). Differenzen sind demnach wichtig für Bedeutung, erst durch sie kann Bedeutung überhaupt existieren (Hall 2004, 117). Saussure argumentiert wie folgt: Was schwarz ist, wissen wir nicht, weil es eine Essenz des Schwarzseins gibt, sondern weil wir es in Kontrast mit seinem Gegenteil setzen können – weiß (Saussure 1974). Bedeutung ist somit relativ und hängt von der Differenz binärer Gegensätze ab (Hall 2004, 117). Auch wenn diese nützlich sind und es ermöglichen, die Vielfalt der Welt in ihren Extremen zu fassen, sind es doch rohe und reduktionistische Mittel, um Bedeutung herzustellen (Hall 2004, 117). Es gibt nun aber nicht nur schwarz und weiß, sondern auch verschiedene Grautöne, was impliziert, dass binäre Gegensätze dazu tendieren in ihrer rigiden dualen Struktur

alle Variationen und Unterschiede verschwinden zu lassen (Hall 2004, 117). Nach Derrida gibt es zudem Machtpositionen zwischen den Gegensätzen, da ein Pol gewöhnlich der dominante ist (Hall 2004, 118).

Der *zweite* Ansatz ist anthropologisch und besagt, dass Kultur Dingen Bedeutung verleiht, indem sie ihnen verschiedene Positionen innerhalb eines klassifikatorischen Systems zuweist (Hall 2004, 119). Was Kultur kennzeichnet, sind also Differenzprozesse, verstanden als Basis der symbolischen Ordnung (Hall 2004, 119). Mary Douglas knüpft an Emile Durkheim und Claude Lévi-Strauss an und argumentiert, dass soziale Gruppen der Welt Bedeutung gäben, dadurch, dass sie Dinge in klassifikatorischen Systemen organisierten, wobei die Voraussetzung hierfür Differenzprozesse seien (Douglas 1969). Die kulturelle Ordnung ist dann gestört, wenn sich Dinge in der falschen Kategorie befinden oder sich keiner Kategorie zuordnen lassen (Hall 2004, 119). So sind die symbolischen Grenzen notwendig, damit die Kategorien „rein" bleiben und geben dadurch den Kulturen ihre je eigene Bedeutung, Identität und Stabilität (Hall 2004, 119). Symbolische Barrieren sind also zentral für jede Kultur (Hall 2004, 120). Wenn eine Kultur sich abschottet und alles, was für sie als unrein gilt, stigmatisiert, wird Differenz aber auch diffamierend, weil sie mit Machtprozessen verbunden ist (Hall 2004, 120).

Als *drittes* Erklärungsmuster zieht Hall ein psychoanalytisches Konzept hinzu: Hier wird argumentiert, dass „das Andere" die Basis dafür ist, dass sich das Selbst der Subjekte und ihre sexuelle Identität konstituieren kann (Hall 2004, 120). Der Grund hierfür liegt in Freuds Theorie begründet, die besagt, dass Subjektivität und Bewusstsein des Selbst nur durch symbolische und unbewusste Beziehungen entstehen können, die ein kleines Kind zu einem signifikantem Anderen aufbaut (Hall 2004, 121). Dieser Ansatz hat aber auch negative Implikationen, denn die Identität hätte demnach keinen eigenen stabilen Kern, woraus folgt, dass Subjekte nie einheitlich sind, was einen nie endenden Dialog mit dem Anderen und dessen Internalisierung voraussetzt (Hall 2004, 121). Kurz: Subjekte werden immer konstruiert in Beziehung zu etwas Anderem (Hall 2004, 121). Warum gibt es also rassistische Stereotypenbildung? Nun, sie resultiert daraus, dass die in-group sich weigert, den Anderen von dessen Position aus anzuerkennen (Hall 2004, 122). Man könnte als Fazit sagen, dass Differenzen immer ambivalent sind: Einerseits ist es unmöglich, dass Bedeutung ohne sie produziert wird, sich Sprache und Kultur, soziale Identitäten und auch das subjektive Bewusstsein des Selbst als sexuelles Subjekt sich formen können (Hall 2004, 122), andererseits implizieren sie auch negative Gefühle und Aggressionen gegenüber dem als Anderes Konstruierten (Hall 2004, 122).

Es gibt eine Verbindung zwischen visuellem Diskurs und der Produktion von rassisiertem Wissen, denn der Körper selbst und seine Unterschiede sind für alle sichtbar und bilden die Grundlage dafür, dass rassische Differenz naturalisiert wird (Hall 2004, 128). Wenn nun Differenz durch

Körper repräsentiert wird, dann ist dies auch ein diskursiver Ort, über den rassisiertes Wissen produziert und in Umlauf gebracht werden kann (Hall 2004, 128). Durch Naturalisierung wird Differenz festgeschrieben und gesichert, so dass sie sich diskursiv und ideologisch schließt (Hall 2004, 130). Diese Schließung erfolgt vielfach durch Stereotypisierung.

Stereotypisierung meint in diesem Kontext, dass ein Mensch auf einige wenige Wesenheiten reduziert wird (Hall 2004, 132). Damit wird er auf die *sichtbaren Signifikanten* reduziert, also beispielsweise auf den menschlichen Körper, wodurch rassische Differenz inszeniert wird (Hall 2004, 132). Wichtige Aspekte der Stereotypisierung sind die Konstruktion von Andersheit und Ausschluss, Macht, Fantasie und Fetischismus (Hall 2004, 143), worauf im Folgenden näher eingegangen werden soll.

Durch Stereotypisierung kommt es zu Spaltungen, denn das Akzeptable wird vom Unakzeptablen getrennt, damit letzteres dann ausgeschlossen wird (Hall 2004, 144). Es wird dadurch die soziale Ordnung aufrechterhalten, indem eine starre, symbolische Grenze zwischen dem, was dazu gehört und dem Anderen gezogen wird, was dazu führt, dass die in-group zu einer imaginierten Gemeinschaft wird (Hall 2004, 144). Stereotypisierung tritt vor allem dort auf, wo Macht ungleich verteilt wird, wo Macht gegen eine untergeordnete Gruppe gerichtet ist (Hall 2004, 144). Mit Foucault könnte man sagen, dass Stereotypisierung so etwas wie ein „Macht/Wissen-Spiel" ist, da Menschen entsprechend einer bestimmten Norm klassifiziert und die Ausgeschlossenen als „anders" konstruiert werden (Hall 2004, 145). Nach Dyer geht es hierbei auch darum, dass herrschende Gruppen dadurch, dass sie Normalität durch Stereotype zu bilden versuchen, die Gesellschaft nach der eigenen Weltsicht formen und dadurch ihre hegemoniale Stellung etablieren können (Dyer 1980, 30). Hegemonie wird dabei verstanden als eine Form von Macht, die sich dadurch konstituiert, dass eine Gruppe in mehreren Handlungsfeldern gleichzeitig führende Funktion hat, was dazu führt, dass ihre Vormachtstellung über einen breiten Konsens verfügt (Hall 2004, 145).

Wie etwas repräsentiert wird, ist immer auch mit Differenz und Macht verbunden (Hall 2004, 145); damit ist gemeint, dass durch eine Repräsentation Macht ausgeübt werden kann (Hall 2004, 145). So stellt Edward Said fest, dass ein Diskurs durch verschiedene Praktiken der Repräsentation eine Form rassisierten Wissens über das Andere produziert, was eng mit der Operation von Macht korreliert sei (Said 1979). Dabei ist Macht allerdings keineswegs als Monopol einer bestimmten Gruppe zu sehen, denn sie schließt immer sowohl Herrschende als auch Beherrschte in den Kreislauf mit ein (Hall 2004, 148). Macht schränkt nicht immer nur ein, sondern Macht ist durchaus auch produktiv. Das bedeutet, dass sie neue Diskurse produziert und neue Praktiken und Institutionen formt (Hall 2004, 148). Sie kann überall lokalisiert werden und sie zirkuliert: Nicht nur der Machtlose, sondern auch der Mächtige ist in einem Kreislauf gefangen (Hall 2004, 148).

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der die Ordnung prägt, ist Fetischismus, eine Repräsentationspraktik, die untersucht welche Rolle Fantasie in Praktiken und Strategien von rassisierten Repräsentationen spielen, die nicht offen zum Ausdruck gebracht werden (Hall 2004, 151). Gilman Sander konstatiert diesbezüglich, dass Stereotypisierung immer impliziert, dass dabei in ein gutes und schlechtes Objekt gespalten wird und die Furcht auf den Anderen projiziert wird (Gilman 1985). Differenz kann auch verkörpert werden und dadurch wird eine Andersheit konstruiert (Hall 2004, 153). Die „differierenden Körpermerkmale" der Juden können so als Signifikanten ihres Platzes in der Ordnung der Dinge verstanden werden (Hall 2004, 153). So wurden Juden nicht als „Person" gesehen, sondern anhand ihrer Teile „obduziert" und damit fetischisiert, was bedeutet, dass das Subjekt objektiviert wurde (Hall 2004, 154). Gewaltige Geschlechtsorgane signifizieren beispielsweise die ausschweifenden sexuellen Gelüste et vice versa (Hall 2004, 153). Diese Fragmentierung ist eine Technik, die aus der Pornografie entlehnt ist (Hall 2004, 154). Fetischismus findet auf einer Ebene statt, wo das, was in der Repräsentation gezeigt wird, im Verhältnis zu sehen ist zu dem, was nicht gezeigt werden kann, was impliziert, dass eine gefährliche und mächtige, jedoch verbotene Kraft durch ein Objekt ersetzt wird (Hall 2004, 154). Fetischismus hat daher immer etwas mit Verleugnung zu tun und kann als Strategie verstanden werden durch die einer machtvollen Faszination auf der einen Seite nachgegeben wird, die aber gleichermaßen auch abgestritten wird (Hall 2004, 154). Wenn etwas, das tabuisiert wird, dennoch eine Form der Repräsentation findet, dann wird es verleugnet, da diese Repräsentation auf einer anderen Ebene stattfinden (Hall 2004, 155). Es gibt damit eine nichtrepressive Form des Wissens, die es ermöglicht, zwei sich widersprechende Überzeugungen anzunehmen: eine offizielle und eine geheime, eine die Ursprungsmythen zulässt und eine andere, die Differenz und Spannung ausdrückt (Bhabha 1986, 186).

Abb. 1: „Sachez Madame! Que chez Elie un seul éssayage suffit." Hosenanprobe von R. Girerd, Tuschezeichnung.

„Schauen Sie, Madame! Bei Elie genügt eine einzige Anprobe!“

Ein Beispiel für eine fetischistische Repräsentation ist die Tuschezeichnung von Girerd, in der beim Hosenkauf des Juden „Elie“, der einer Giraffe ähnelt, nur eines wichtig ist: dass seine überdimensionalen Genitalien durch den Hosenschlitz passen, so dass er auf diese reduziert wird (Wiesemann 2005, 224). Anstatt auf die Genitalien des Juden, fällt der Blick des Bildbetrachters auf den Kopf, so dass dieser Bereich „legitim“ betrachtet werden kann. Der Kopf nimmt also den Platz der Genitalien ein.

Abb. 2: Jude und Nixe am Ufer, Ernst Juch (1838–1907), Öl auf Leinwand

Auf dem Bild oben begegnet ein hässlicher Jude einer üppigen Nixe und zieht sich eifrig die Socken aus, während sich im Wasser ein monströses Genital spiegelt (Wiesemann 2005, 224). Das Bild spricht ebenfalls auf die den Juden zugeschriebene Hypersexualität an (Wiesemann 2005, 224).

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit Stereotype reduktionistisch sind und ob sie umgekehrt werden können (Hall 2004, 162).

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Judentum eine Differenzkategorie darstellt, denn Identitäten sind das Produkt eines Ausschlussprozesses und werden gerade durch Differenz gebildet, auch in Repräsentationen (Hall 1996, 5). Identität ist dabei als fluider Prozess zwischen Abgrenzung und Zugehörigkeit zu verstehen, die je nach Kontext unterschiedlich sein können, so dass eine Person mehrere Identitäten hat, die sich stets verändern (Lamont und Molnár 2002). In Abgrenzung zur Arbeitsdefinition von Religion soll das Judentum demnach in Anlehnung an Rie-

sebrodts Differenzierung einer Tradition zugeordnet werden, verstanden als empirischer Kategorie, welche zeitlich und örtliche umgrenzte Praktiken und Strukturen meint, die aus der emischen Sicht „schon immer so vollzogen“ worden sind (Riesebrodt 2007, 116).

3 Wissenssoziologische Diskursanalyse

Gretel Bergmann – sie hätte gewiss eine der großen Olympiasiegerinnen des 20. Jh. sein können – wurde am 12. April 1914 in Laupheim, im heutigen Baden-Württemberg geboren (Emmerich 2015, 154). Bereits als Kind fiel sie als sportliches Naturtalent auf und ist als Tochter einer jüdischen Fabrikantenfamilie im Sportverein ihrer Heimatstadt Laupheim aktiv (Bergmann 2015, 27). Sie entwickelte sich sehr schnell zu einer begeisterten Leichtathletin und nahm erfolgreich an überregionalen Wettkämpfen teil, so dass der Sport sehr bald das Zentrum ihres Lebens bildete und ihr Talent Aufmerksamkeit erregte (Bergmann 2015, 27). 1930 wechselte Bergmann zum Ulmer Sportverein (UFV), da sie dort bessere Trainings -und Fördermöglichkeiten vorfand. Dieser Verein wurde schon bald zu ihrem Lebensmittelpunkt (Bergmann 2015, 27). Bergmanns Paradedisziplin war der Hochsprung. Bereits 1931 erzielte sie bei den süddeutschen Meisterschaften den deutschen Rekord mit 1,51 Meter in der damals üblichen Scherentechnik (Bergmann 2015, 27). Sie gehörte damit zu den besten Leichtathletinnen Deutschlands, wollte sich auch beruflich dem Sport widmen und plante ein Studium an der Hochschule für Leibesübungen in Berlin aufzunehmen und Sportlehrerin zu werden (Bergmann 2015, 27). Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten am 30. Januar 1933 änderte sich vieles in Bergmanns Leben, da sie kurz vor dem 19. Geburtstag vom Ulmer Sportverein ausgeschlossen wurde (Bergmann 2015, 27). Grund hierfür war, dass die deutsche Turnerschaft den Arierparagrafen einführte, der arische und jüdische Personen voneinander trennte (Emmerich 2015, 154). Etwa zur gleichen Zeit teilte ihr die Berliner Hochschule für Leibesübungen mit, dass sie mit dem Studium warten solle, bis sich die Zeiten geändert hätten (Bergmann 2015, 28). Für Bergmann war dies eine schwierige Situation, denn die sportbegeisterte junge Frau hatte nun keine Trainingsmöglichkeiten mehr (Bergmann 2015, 28). So beschloss sie nach England zu gehen, um dort einen sportlichen Neuanfang zu wagen (Bergmann 2015, 28). Im Oktober 1933 wurde sie dann in das Londoner Polytechnikum aufgenommen, wo sie wieder trainieren konnte (Bergmann 2015, 28). Ihr Ziel war es nun bei den Britischen Meisterschaften anzutreten und aufgrund ihrer sportlichen Leistungen die britische Staatsbürgerschaft zu erlangen, um bei den Olympischen Spielen 1936 für Großbritannien starten zu können (Bergmann 2015, 28). Als die Britischen Meisterschaften im Juni 1934 in London stattfanden, besuchte sie ihr

Vater Edwin Bergmann, der Mitbesitzer eines erfolgreichen Unternehmens – der Haarfabrik Bergmann – und teilte ihr nach ihrem Sieg im Hochsprung über 1,55 Meter mit, dass die Nationalsozialisten ihn aufgefordert hätten, sie zurückzuholen um bei den Olympischen Spielen für Deutschland starten zu können, andernfalls drohten der Familie Repressalien (Bergmann 2015, 28). Bergmann entschied sich für das Wohl der Familie und kehrte zurück (Bergmann 2015, 28). Die nationalsozialistische Regierung benutzte sie dabei als „Alibijüdin", das bedeutet, sie wollte der Welt zeigen, dass es den Juden in Deutschland nicht schlecht gehe, wenn eine Jüdin im deutschen Olympiateam sei und versuchten damit einen drohenden Boykott der Spiele durch die Vereinigten Staaten zu verhindern (Bergmann 2015, 28 f.). Bergmann wurde ins olympische Auswahlteam aufgenommen und trainierte beim „Schild", dem Reichsbund jüdischer Frontsoldaten (RjF) in Stuttgart (Bergmann 2015, 29). 1935 gewann sie die württembergischen Meisterschaften im Hochsprung und stellte mit 1,60 den deutschen Rekord ein (Bergmann 2015, 29). Kurz vor Beginn der olympischen Spiele wurde ihr die Teilnahme mit der Begründung, ihre Leistungen wären nicht ausreichende gewesen, versagt (Bergmann 2015, 29). Verbittert wandte sich Bergmann an den Konsul der USA in Stuttgart und emigrierte dann im Mai 1937 mit ihrem späteren Mann, dem Arzt Bruno Lambert in die Vereinigten Staaten, wo sie ihre Sportkarriere fortsetzte und 1941 Staatsbürgerin wurde (Emmerich 2015, 154).

Um die Forschungsfragen zu klären, ist die wissenssoziologische Diskursanalyse, die ihren Ausgangspunkt in der soziologischen Wissenstheorie von Peter Berger und Thomas Luckmann hat, sinnvoll (Keller 2011, 58). Berger und Luckmann haben eine basale Theorie der gesellschaftlichen Wissensproduktion formuliert: Sie entwickeln dabei eine dialektische Konzeption der interaktiven Wissenserzeugung durch Typisierungsprozesse, sozialer Wissensobjektivierung und subjektiv-sozialisatorischer Wissensaneignung (Berger und Luckmann 2010). Demnach wird alles, was wir wahrnehmen, erfahren und spüren über ein sozial konstruiertes, typisiertes, objektiviertes Wissen, das in unterschiedlichen Graden als legitim anerkannt wird, vermittelt (Keller 2011, 59). Das Weltwissen ist somit nicht auf ein angeborenes, kognitives Kategoriensystem rückführbar, sondern auf gesellschaftlich hergestellte symbolische Systeme und Ordnungen, welche in und durch Diskurse hervorgebracht werden (Keller 2011, 59). Die wissenssoziologische Diskursanalyse untersucht dabei die gesellschaftlichen Praktiken und Prozesse, die symbolische Ordnungen kommunikativ konstruieren, stabilisieren und transformieren, sowie deren Folgen, also beispielsweise Gesetze, Statistiken, Techniken, Dinge und Praktiken, die sowohl Effekte von Diskursen sind, als auch Voraussetzungen neuer Diskurse darstellen (Keller 2011, 59). Ziel der wissenssoziologischen Diskursanalyse ist es, Sinn,- Deutungs- und Handlungsstrukturen auf der Ebene von Institutionen, Organisationen bzw. sozialen Akteuren zu rekonstruieren und die Prozesse sichtbar zu machen,

die diese Strukturen sozialkonstruieren, objektivieren und kommunizieren (Keller 2011, 59). Außerdem sollen die gesellschaftlichen Wirkungen dieser Prozesse analysiert werden (Keller 2011, 59). Dabei gibt es unterschiedliche Dimensionen der Rekonstruktion: Es stellt sich die Frage, wie Bedeutung produziert wird, welche Handlungspraktiken es gibt, welche institutionell, strukturellen und materiellen Kontexte vorliegen und welche gesellschaftlichen Folgen diese haben (Keller 2011, 59). Die Akteure formulieren dabei kommunizierte Beiträge, aus denen sich die Diskurse aufbauen, wobei sie sich in den diskursiven Praktiken an den verfügbaren Ressourcen sowie den Regeln der jeweiligen Diskursfelder orientieren (Keller 2011, 59).

Diskurse werden in der wissenssoziologischen Diskursanalyse demnach verstanden als analytisch abgrenzbare Ensembles von Praktiken und Bedeutungszuschreibungen (Keller 2011, 61). Dabei gibt es einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen einem Diskursereignis und dem Gesamtdiskurs: Anthony Giddens hat ein Konzept entwickelt, dass davon ausgeht, dass es in diesem Verhältnis eine duale Struktur gibt, was bedeutet, dass eine Diskursstruktur reproduziert und transformiert wird und nur existiert, wenn sie aktualisiert wird (Giddens 1992). Eine solche Struktur ist in Anlehnung an Pierre Bourdieu zugleich strukturiert, also sowohl Ergebnis vergangener Prozesse, in denen Struktur gebildet wurde, als auch strukturierend, was zukünftige diskursive Ereignisse betrifft (Bourdieu 1987).

Das Datenkorpus besteht zum Großteil aus Gretel Bergmanns Autobiografie sowie vier Interviews, die sie im Zeitraum zwischen 2009–2014 gab. Keller schlägt für die Feinanalyse der Daten die *Grounded Theory* (Glaser und Strauss 2010) vor, eine Methode, bei der aus den für die Analyse des Diskurses wichtig erscheinenden Textsequenzen zunächst Konzepte abgeleitet und dann Schlüsselkategorien mittels des Kodierens herauspräpariert werden. Mithilfe der Schlüsselkategorien können die oben genannten Arbeitsdefinitionen überprüft, sowie neue Theorien abgeleitet werden. Zunächst sollen gemäß der Idee des *theorieorientierten Samplings* Daten zur Analyse des Materials nicht zufällig ausgewählt werden, sondern sich an den Forschungsfragen orientieren (Keller 2007). Die Textsequenzen werden hierbei nach der minimalen Kontrastierung ausgewählt, das heißt zu einem bedeutsam erscheinenden Dokument wird eine nächste Sequenz ausgewählt, die diesem Aussageereignis sehr ähnlich ist (Keller 2007). Ziel ist es dabei, die gesamte Bandbreite der Aussageereignisse eines Diskurses im typisierenden Zugriff durch ständigen Vergleich zu erschließen (Keller 2007). Es sollen so letztlich Deutungsmuster herausgeschält werden, also Interpretationsschemata oder Rahmen (frames), die für die individuelle oder kollektive Deutungsarbeit im gesellschaftlichen Wissensrat zur Verfügung stehen und welche in ereignisbezogenen Deutungsprozessen aktualisiert werden (Keller 2011, 108). Deutungsmuster verknüpfen unterschiedliche Be-

deutungselemente zu einer kohärenten Deutungsfigur (Keller 2011, 108). Indem die vorläufig gefundenen Deutungsmuster miteinander verknüpft werden entsteht eine Metanarration, eine neue Erzählung.

Diskurse lagern sich in biografischen Erzählungen ab, genauso wie biografische Erzählungen von Diskursen durchdrungen sind (Tuider 2007). Die *Biografieforschung* fokussiert auf subjektive Lebensgeschichten und geht dabei davon aus, dass in einem konkreten, individuellen Fall Allgemeingültiges verborgen ist (Alheit 1992, 20). Es sollen also in den einzelnen Biografien Hinweise auf gesellschaftliche Strukturen rekonstruiert werden (Tuider 2007). Biografieforschung betrachtet individuelle Aneignungsmuster gesellschaftlicher Bedingungen zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt und fragt danach, wie diese im aktuellen Forschungssetting reaktualisiert werden (Tuider 2007). Wichtig hierbei ist die Tatsache, dass Individuen keine Biographie haben, sondern diese wird in gesellschaftlichen Kontexten als Biografie produziert (Tuider 2007). Die Beziehung zwischen Diskursen und der Positionierung von Subjekten kann dabei aus zwei Blickrichtungen betrachtet werden: erstens der Blick von Diskursen auf die Subjekte, d.h. es soll festgestellt werden, wie Diskurse Subjekte konstituieren und sich in biographischen Erzählungen repräsentieren und zweitens der Blick von den subjektiven Erzählungen auf den Diskurs, der Frage also wie sich Diskurse in den Erzählungen wiederfinden (Tuider 2007). Wichtig ist außerdem, dass in der Biografieforschung zwischen erlebter und erzählter Lebensgeschichte unterschieden wird, was impliziert, dass vergangenes Erleben, wie es in der Gegenwart konstruiert wird mit der erlebten Vergangenheit nur wenig kompatibel ist (Rosenthal 2010, 216). Rosenthal zufolge gibt es eine dialektische Beziehung zwischen Erleben, Erinnern und Erzählen (2010, 216); das bedeutet konkret, dass sich die Ergebnisse, die in der Vergangenheit liegen in den Biografen zu dem Moment, indem sie erinnern und erzählen nicht genauso darbieten, wie sie erlebt wurden, sondern nur wie sie dargeboten werden, also im Wechselspiel zwischen dem, was sich in der Gegenwart der Erzählung darbietet und dem, wie es gemeint ist (Rosenthal 2010, 216). Wichtig hierbei ist nun die Tatsache, dass biografische Erzählungen nicht nur Auskunft über die Gegenwart des Erzählenden, sondern auch über dessen Vergangenheit und insbesondere auch dessen Zukunftsperspektive geben (Rosenthal 2010, 216). Gesellschaftliche Diskurse werden erst über Deutungsmuster im Alltag handlungsorientierend – und praxisrelevant (Schetsche und Schmied-Knittel 2013, 15), d.h. es besteht eine idealtypische Zirkulation zwischen Deutungsmustern und Handlungsproblemen. Dies bedeutet, dass Handlungsprobleme in sozialen Situationen unter Rückgriff auf Deutungsmuster gedeutet werden müssen (Alber 2016, 264).

3.1 Die Kontextdimensionen

Im Folgenden sollen nun die verschiedenen Kontextdimensionen des Datenkorpus dargestellt werden, um zu vermeiden, dass Fragen der Macht vernachlässigt werden (Landwehr 2009, 106). Die Welt hinter dem Text darf nicht vergessen werden, um sich lediglich der Frage zu widmen, welche Welt aus den Buchstaben resultiert (Conrad und Kessel 1994, 28 f.). Eine solche Forderung ist wissenschaftlich, moralisch und politisch inakzeptabel. Gesellschaftliche, politische und institutionelle Machtverhältnisse müssen auch bei einer Diskursanalyse berücksichtigt werden (Landwehr 2009, 106).

3.1.1 Historisch-sozialer Kontext

Das Besondere an den olympischen Spielen 1936 in Berlin, war, dass es im Vorfeld eine massive Boykottbewegung gegen den Austragungsort insbesondere von Seiten der USA gab (Braun 2010, 138), die ihren Höhepunkt am 15. September 1935 erreichte, nachdem die Nürnberger Rassegesetze erlassen worden waren (Emmerich 2015, 53). Die Stellungnahme der USA war von besonderer Bedeutung, da die USA einen einflussreichen Bevölkerungsteil hatte und ein Fernbleiben der US-Mannschaft eine besondere Signalwirkung auf die anderen Staaten gehabt hätte (Lichter 1992, 48). Der deutschlandfreundliche Amerikaner General Charles Sherill, Mitglied des Internationalen Olympischen Komitees (IOC), engagierte sich frühzeitig hinsichtlich der Frage, ob Juden an den Spielen teilnehmen konnten und forderte, dass man den jüdischen Sportlern gestatten sollte an den Vorbereitungslagern teilzunehmen (zit. n. Braun 2010, 141). Sherill befürwortete die Spiele, riet dem Reichskanzler aber eindringlich dazu, die „Wiener Erklärung" der deutschen IOC-Mitglieder vom 5. Juni 1933 einzuhalten, welche den Organisationsausschuss der Olympischen Spiele nennt: Dr. Lewald als Präsidenten, weiterhin die Mitglieder Herzog Adolf Friedrich von Mecklenburg, Dr. von Halt, Hans von Tschammer und Osten als Präsident des Deutschen Olympischen Ausschusses und Oberbürgermeister Dr. Sahm und Dr. Diem als Generalsekretär; weiterhin beinhaltet die Erklärung, dass alle olympischen Vorschriften auf das genaueste eingehalten werden würden und, dass die deutschen Juden aus der deutschen Mannschaften für die XI. olympischen Spielen nicht ausgeschlossen werden dürften (zit. n. Teichler 2010, 128). Er forderte, dass mindestens ein jüdisches Mitglied für das deutsche Olympiateam nominiert werden solle (Teichler 2010, 142). Die Idee des „Alibijuden" wurde dann von der NS-Sportführung übernommen (Teichler 2010, 142). Mit Hans von Tschammer und Osten besprach Sherill diese im Detail und erwähnte dabei

Gretel Bergmann als geeignete Kandidatin (Braun 2010, 142). Letztlich wurde die „Volljüdin“ Gretel Bergmann mit der „halbjüdischen“ Fechterin Helene Mayer ersetzt, die wie Bergmann zwar jüdische Wurzeln hatte, jedoch diese Tradition nicht praktizierte und sich dem Judentum auch nicht zugehörig fühlte (Braun 2010, 143). Mayer war gemäß der Nürnberger Gesetze zwar keine „Arierin“, da sie aber eine „arische“ Mutter hatte, besaß sie die Staatsbürgerrechte (Boch 2002, 79).

3.1.2 Institutionell- organisatorischer Kontext

Im Vorfeld der olympischen Spiele war den jüdischen Sportlern eine freie Gestaltung des Sportalltags möglich (Wahlig 2015, 222). Der deutsche Makkabikreis und der Sportbund Schild waren die Hauptträger der Bewegung (Wahlig 2015, 222). Nachdem jüdische Sportler aus den bürgerlichen Vereinen 1933 ausgeschlossen worden waren, erlebten diese Verbände einen wahren Mitgliederansturm: Beide Verbände versiebenfachten ihre Mitgliederzahlen in kurzer Zeit, so dass ihnen in der Mitte der 1930er Jahre jeweils 20.000 Aktive angehörten (Wahlig 2015, 222). Es handelt sich dabei um Organisationen mit sehr unterschiedlichen Konzepten sportlicher Betätigung: Der *Makkabi* war die Sportorganisation der zionistischen Bewegung, die das Ziel verfolgte die Juden auf ihr Leben in Erez Israel vorzubereiten (Wahlig 2015, 223). Im Mittelpunkt der Verbandsaktivitäten stand die baldige Alija, also die Rückkehr der Juden in das gelobte Land, was impliziert, dass sich der Makkabi seine Mitglieder in erster Linie erziehen wollte (Wahlig 2015, 223).

Der RjF - Sportbund *Schild*, bei dem auch Gretel Bergmann trainierte, hingegen blieb eng an der bürgerlichen Sportbewegung orientiert und verfolgte eine Reassimilation der Mitglieder in die bürgerliche Mehrheitsgesellschaft. Er war keine autonom handelnde Organisation, sondern unterstand dem Reichsbund jüdischer Frontsoldaten und war daher auch an dessen Weltanschauung gebunden (Emmerich 2015, 64). Anders als dem Makkabi ging es dem Schild ausschließlich um den Sport (Wahlig 2015, 223). Obwohl beide Verbände vom NS-Regime verfolgt wurden, zeichnete sich das Verhältnis beider Verbände durch Konkurrenz und Konflikte aus. Beide Systeme rangen um ihren Führungsanspruch, was dazu führte, dass der jüdische Sport in sich tief gespalten war (Wahlig 2015, 224). Es gab eine Vielzahl von Kontroversen zwischen assimilationsorientierten Juden und Zionisten, die mit besonderer Emotionalität und Schärfe ausgetragen wurde (Wahlig 2015, 224). Die Juden in Deutschland waren keineswegs eine homogene Gruppe, denn es gab solche, die fortschrittsgesinnt waren, Traditionalisten, Orthodoxe und solche, die in der Gesellschaft aufgegangen waren (Emmerich 2015, 64). Auf der Ebene des Sports verhielt es sich also nicht

anders als in der gesamten Gesellschaft, wobei die Unterschiede in der Gesamtbevölkerung wesentlich komplexer waren (Emmerich 2015, 64).

Auffallend ist auch, dass jüdische Zeitungen bis 1920 kaum über Sportthemen berichteten, wohingegen die Anzahl der Artikel von 1931–1934 auf das Neunfache anstiegen und ihren Höhepunkt 1934–1936 erreichten (Wahlig 2015, 198). Anhand der Zahlen wird deutlich, wie signifikant die Bedeutung des Sports in dieser Zeit für die Juden anstieg (Wahlig 2015, 198). Der Sport erreichte in der NS-Zeit auch Menschen, die diesem vorher ablehnend gegenüberstanden – ob als aktive oder passive Sportler (Wahlig 2015, 199).

3.1.3 Situativer Kontext

Kurz nachdem die amerikanische Mannschaft am 15. Juli 1936 die Reise nach Europa antrat, teilte der DRL (Deutscher Reichsbund für Leibesübungen) Gretel Bergmann mit, dass sie an den am 1. August beginnenden Olympischen Spielen nicht teilnehmen kann, da nur drei aktive Sportler berücksichtigt werden können (Emmerich 2015, 155). Bergmanns frühere Kollegin und Freundin Elfriede Kaun wurde Dritte im Hochsprung der Damen und Dora Ratjen, mit der sie sich in der Vorbereitung ein Zimmer teilte und die sich zwei Jahre später als Mann entpuppte, konnte nur den vierten Platz erringen (Emmerich 2015, 155). Siegerin wurde die Ungarin Ibyla Csák im Stechen mit einer Höhe von 1,62 Metern (Bahro und Braun 2009, 79). Trotz der Konkurrenz haben sich die Hochspringerinnen gut verstanden und gerade zu Elfriede Kaun hatte Bergmann guten Kontakt (Joch 2006, 50), der sich durch gegenseitige Hilfe auszeichnete.

Nachdem Gretel Bergmann in die USA emigrierte, schwor sie sich verbittert nie mehr wieder nach Deutschland zurückzukehren (Bergmann 2015, 30). Im November 1999 verlieh die Adam Opel AG ihr den Georg von Opel-Preis in der Kategorie „Unvergessene Meister“, wozu sie nach 62 Jahren nach Deutschland reiste und wo sie Dr. Anna-Ruth Löwenbrück kennenlernte, die damals mit dem Aufbau des Museums für Geschichte von Juden und Christen in Laupheim – dem Geburtsort Gretel Bergmanns – beschäftigt war und der sie das Manuskript ihrer Autobiografie zusandte, das 2003 zum ersten Mal erschienen ist (Bergmann 2015, 31).

3.2 Die Infrastruktur des Diskurses

Unter Dispositiven versteht Keller die Infrastruktur der Diskursproduktion, die die sozialen Akteure schaffen und welche er als tatsächliche Mittel der Machtwirkungen eines Diskurses

versteht (Keller, 2007). Dispositive vermitteln zwischen Diskursen und Praktiken, wobei er mit Praktiken sozial konventionalisierte Arten und Weisen des Handelns versteht, also Routinemodelle für Handlungsvollzüge, die von Akteuren aufgegriffen, gelernt und ausgeführt werden (Keller 2007). Es sind Muster legitimer Handlungsweisen, die die Realität des Diskurses konstituieren (Keller 2007). Die Nürnberger Gesetze sind im Kontext des Nationalsozialismus als Dispositiv in Form eines Gesetzesbeschlusses zu verstehen. Dabei ist es wichtig, dass die Nürnberger Gesetze basierend auf einer antisemitischen Welle im Frühjahr 1935 auf organisierten Druck „von unten" in Kraft getreten sind, auf die die nationalsozialistischen Machthaber genötigt waren zu reagieren (Adam 1977, 144 ff.). Am 15. September 1935 wurde das Reichsflaggengesetz, Reichsbürgergesetz und Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre verabschiedet (Lichter 1992, 18). Das Reichsbürgergesetz unterschied zwischen Reichsangehörigen und Staatsangehörigen, wobei nur die arischen Reichsbürger volle politische Rechte besaßen (Lichter 1992, 18). Das „Blutschutzgesetz" verbot u.a. Eheschließungen zwischen Juden und deutschen Staatsangehörigen (Lichter 1992, 18). Als Jude galt laut der ersten Durchführungsverordnung zum Reichsbürgergesetz vom 14. November 1935, wer mindestens zwei nichtarische Großeltern hatte (Adam 1977, 143), so dass Personen mit einem jüdischen Großelternteil den Reichsbürgern gleichgestellt waren (Adam 1977, 137). Die Nürnberger Gesetze wurden von der jüdischen Bevölkerung mit Erleichterung aufgenommen, da sie ihre Stellung in der Gesellschaft gesetzlich garantierte (Adam 1977, 130).

3.3 Deutungsmuster und Metanarration

3.3.1 Die Sequenzanalyse

Interviewausschnitt:	Deutungsmuster:	Kategorie:
Interview Spiegel Online, 2009.		
Gold nichts anderes wäre es gewesen. Ich wollte den Deutschen beweisen, dass Juden nicht diese schrecklichen Menschen waren, nicht so fett, hässlich, widerlich, wie sie uns darstellten (Brinkbäumer 2009).	Differenz als Identitätsfestigung	Judentum = Differenzkategorie
Wir waren Freundinnen, die an jedem Samstag in eine andere Stadt zu den Sportfesten fuhren. Wir hatten die beste Zeit unseres Lebens (…) (Brinkbäumer 2009).	Sport als Sinnstiftung	Sport = Orientierung
Interview Welt am Sonntag, 2014.		
Ich kann nicht sagen, dass Gott gut zu mir war, denn ich glaube nicht mehr an ihn, seitdem über sechs Millionen Juden im Zweiten Weltkrieg ermordet wurden (Meinhardt 2014).	Negierung einer Transzendenz im Judentum	Judentum = Tradition
Es war wunderbar. Niemanden hat es gekümmert, ob einer ein Jude war oder Nicht-Jude oder was auch immer (Meinhardt 2014).	Negierung von Weltreligionen	Judentum ≠ Religion
Interview 2014		
Wann ich angefangen habe, Sport zu treiben, weiß ich nicht mehr. Ich war wohl nicht viel älter als sechs Jahre. Damals bin ich zur alten Turnhalle hinüber und habe mitgemacht, was immer dort trainiert wurde. (…) Wir kamen alle gut miteinander aus. Und ich war das glücklichste Mädchen der Welt. Obwohl ich nicht weiß, was mein Interesse am Sport geweckt hat (Bergmann 2015, 377f.).	Sport als Sinnstiftung mit Hinweis auf Transzendenz	Sport = transzendentale Orientierung
Was immer ich angefangen habe, es hat auf Anhieb funktioniert. Ich habe keine Ahnung, warum. (…) Ich habe mir das alles selbst beigebracht. Niemand hat mich je angeleitet (Bergmann 2015, 378).	Sport als nicht erklärbare Fähigkeit	Sport = Außeralltägliches
Da stand ich wäre nicht gut genug, um an den Spielen teilzunehmen (…). Das war das Ende meines Traums. Mir ist klar geworden, dass ich das Land verlassen musste. Ich konnte nicht länger bleiben (Bergmann 2015, 380 f.).	Sport als wichtigstes sinnstiftendes Element	Sport = elementare Orientierung
An Olympischen Spielen teilzunehmen, das ist ein ganz besonderes Geschenk. Dass sie mir dieses Geschenk genommen haben, und auf solche infame Art, das habe ich nie verwunden (Bergmann 2015, 381).	olympischer Spiele als Außeralltägliches	Olympia = Außeralltäglich

Interview 2012

Es war direkt nach den olympischen Spielen 1936. (…) Ich wusste nicht, ob ich am nächsten Tag noch lebte oder von einem Tag auf den anderen tot sein würde (Frietsch 2013, 86f.).	Todesangst	Sport = Heilsversprechen
Nachdem mir mitgeteilt wurde, dass ich nicht für Deutschland an den Olympischen Spielen teilnehmen würde, sagte ich mir, dass ich weg muss (Frietsch 2013, 97).	Olympische Spiele als Sinnstiftung	Olympia = Orientierung
Sie wussten, wenn sie die Vereinigten Staaten, England, Frankreich und alle anderen Länder nicht zufrieden stellten, würden diese nicht zu den Olympischen Spielen kommen, weil sie den Juden nicht erlaubten, an den Olympischen Spielen teilzunehmen. Deshalb war ich im olympischen Team (Frietsch 2013, 97).	Differenz stiftet Identität	Judentum = Differenzkategorie
Ich hatte nie einen jüdischen Freund, bis all das passierte (Frietsch 2013, 98).	Ablehnung jüdischer Freunde	Judentum ≠ Identitätsstiftung
Wir hatten es ohnehin nicht so mit der Religion. Mein Vater sagte immer: „Sei ein anständiger Mensch. Das sollte deine Religion sein." Und ich glaube, das war der beste Ratschlag, den ich je bekommen habe (Frietsch 2013, 98).	Negierung jüdischer Religion	Judentum ≠ Religion
Was ist der Unterschied, ob ich jüdisch, katholisch oder evangelisch bin? Ich kenne viele Juden, mit denen ich nicht verkehren würde, ich kenne viele Katholiken, mit denen ich nicht verkehren würde, ich kenne viele Protestanten, mit denen ich nicht verkehren würde, weil sie keine netten Menschen sind. Mir ist es egal, welche Religion die Menschen haben (Frietsch 2013, 100).	Negierung einer Existenz von Weltreligionen	Vs. Weltreligionen
Ich weiß nicht, wie religiös sie sind, aber ich kann nicht glauben, dass irgendwo dort oben jemand ist, der erlaubt, dass sechs Millionen Juden in Gaskammern ermordet werden. Wo war er denn, der dort oben sein soll (Frietsch 2013, 100 f.)?	Negierung einer Transzendenz im Judentum	Judentum ≠ Religion
Auch wenn meine Schwiegermutter, mein Schwiegervater und all die anderen Verwandten nicht in die Gaskammer gemusst hätten, würde ich immer noch nicht an Gott glauben (Frietsch 2013, 101).	Negierung einer Transzendenz im Judentum	Judentum ≠ Religion
Ich glaube nicht an Juden, Katholiken und Protestanten. Ich glaube an Menschen (Frietsch 2013, 102).	Negierung einer Existenz von Weltreligionen	Vs. Weltreligionen

Sequenzen Autobiografie		
In der Kirche fühlte ich mich unbehaglich, egal wie kurz die Messe war. Ich fand das Ritual befremdlich (…) (Bergmann 2015, 60).	Befremdlichkeit christlicher Rituale	Christentum ≠ Religion
Meine Familie war nicht besonders religiös; wir hielten die Speisegesetzte nicht ein und gingen nur an hohen Feiertagen wie Rosch Haschana und Jom Kippur zum Gottesdienst (Bergmann 2015, 60).	Ablehnung Rituale Judentum	Judentum ≠ Religion
Eingezwängt zwischen den Frauen, die nicht gemeinsam mit den Männern beten durften, musste ich stillsitzen und schaffte es nicht einmal, den Anschein von Frömmigkeit zu erwecken (Bergmann 2015, 60).	Ablehnung Praxis Judentum	Judentum ≠Religion
In meiner Familie interessierte sich niemand besonders für Sport, und es ist erstaunlich, wie sportbegeistert – und begabt – ich von klein auf war (Bergmann 2015, 59).	Sport als transzendierende Fähigkeit	Sport = Religion
Aber neben den ziemlich ruppigen Spielen auf der Eisbahn hatte Eislaufen für mich noch einen anderen Reiz. Auf dem zugefrorenen Goldfischteich im Schlossgarten tat sich mir eine ganz andere Welt auf. Dort ließ ich meiner Phantasie freien Lauf: (…) oder sah mich als Heldin, die einen Freund im letzten Augenblick vor einem eisigen Tod rettete. (…) Dann hatte ich in all dem Grau das Gefühl, das Ende der Welt zu erreichen, wenn ich nur lange genug lief (Bergmann 2015, 69).	Transzendenzerfahrungen beim Sport	Sport = Religion
Meine offenkundige sportliche Begabung war ungewöhnlich für ein Mädchen, vor allem für ein jüdisches Mädchen (Bergmann 2015, 77).	Sport als außeralltägliche Fähigkeit	Sport = Religion
Glücklicherweise entschädigte mich die Zeit, die ich mit meiner Sportfamilie verbrachte, für den Schulbesuch, den ich für reine Zeitverschwendung hielt (Bergmann 2015, 80).	Gemeinschaftsgefühl durch Sport	Sport = Gemeinschaftsstiftend
Dank meiner Fähigkeiten beim Wettlauf gelang es mir auch, den einzigen Antisemitismus, den ich als Kind erlebte, im Keim zuersticken (Bergmann 2015, 81).	Sport als Mittel gegen Unheil	Sport = Religion
Die Entscheidung, der vertrauten Sportfamilie, in der ich so glücklich gewesen war, nicht mehr anzugehören, fiel mir nicht leicht (Bergmann 2015, 109).	Sportverein als Familie	Sport = Gemeinschaftsstiftend

Und das Training, die Reisen die Wettkämpfe und Siege, die mir der UFV ermöglichte, versetzten mich in Hochstimmung (Bergmann 2015, 113).	Glücksgefühl durch Sport	Sport = Sinngebend
Der Brief traf im Frühjahr 1933 ein (…) Meine Welt brach zusammen: In dem Brief informierte man mich, meine Mitgliedschaft im UFV sei gekündigt und ich dort nicht mehr willkommen (Bergmann 2015, 127).	Orientierungslosigkeit ohne Sport	Sport = Orientierung
Wir taten, was wir konnten, um unser Leben erträglich zu machen (…). Meine eigenen Zerstreuungsversuche richteten sich zwangsläufig auf körperliche Betätigung (Bergmann 2015, 134).	Sport als Heilsversprechen	Sport = Heilsversprechen
Die ständige Wolke der Angst, die über und hing, wollte nicht weichen (Bergmann 2015, 136).	Kontext: Unheil	Sport = Heilsversprechen
Wir kamen zu dem Schluss, dass ich nach England gehen und dort versuchen sollte, meine sportliche Karriere fortzusetzen (Bergmann 2015, 139).	Emigration aufgrund des Sports	Sport = Orientierung
Ich hatte geglaubt, hier in London die Diskriminierung hinter mir gelassen zu haben, aber möglicherweise war ich ja im guten alten England erneut damit konfrontiert, weil ich Deutsche war (Bergmann 2015, 141).	Zugehörigkeitsgefühl Deutschland	Judentum = Tradition
Es machte mich traurig, dass ausgerechnet die Wut auf die Nazis hinter meinem Wunsch nach herausragender Leistung stand (Bergmann 2015, 144).	Unheilsvolller Kontext als Basis der Leistung	Sport = Heilsverprechen
Als dann die anderen an der Reihe waren, nahm ich noch einmal sorgfältig Maß für den Anlauf und markierte fünf Schritte vor dem Absprung einen Punkt für meinen linken Fuß. Die letzten Schritte vor dem Sprung waren entscheidend: Wie bei einem Flugzeug, dessen Motoren vor dem Abheben auf voller Kraft laufen müssen, sorgten sie dafür, dass die explosive psychische und physische Energie freigesetzt wurde (…) (Bergmann 2015, 147).	Ritualisierter Ablauf setzt Energien frei	Sport = Ritual, durch das Transzendenzen gebildet werden
Ich ziehe die langen Trainingshosen aus, starre wie hypnotisiert auf die Latte und sage meinem Körper: Jetzt schaffst du`s. Ich laufe an. Mein linker Fuß trifft exakt auf die Markierung für die letzten fünf Schritte. Eins-zwei-drei-vier-fünf und hoch, hoch und höher (Bergmann 2015, 148).	Körper als Medium des Rituals	Sport = Ritual durch Medium Körper

Sie und ihre tief religiösen Eltern versäumten nie eine Sonntagsmesse, aber die Lehren der Kirche mit all ihren Ge- und Verboten hatten eine sehr viel geringere Wirkung als die Hasspropaganda der Nazis (…) (Bergmann 2015, 183).	Unwirksamkeit der christlichen Lehre	Christentum ≠ Religion
Dass eine Jüdin bei den olympischen Spielen antreten konnte, war so etwas wie ein Hoffnungsschimmer und lenkte, wenn auch nur geringfügig von der Angst ab, die alle so sehr bedrückte (Bergmann 2015, 184).	Sport als Hoffnungsträger	Sport = Heilsversprechen
Ich fand ein bösartiges Gefallen daran zu lesen, dass ich genauso hoch, wenn nicht höher gesprungen war als die „Arierinnen" (Bergmann 2015, 186).	Leistung durch Differenz	Judentum = Differenzkategorie
Ich sprang wie nie zuvor, wie eine Verrückte, besessen von dem Gedanken, die Punktrichter, die Zuschauer, die ganze Nazipartei zu demütigen (Bergmann 2015, 207).	Leistung durch Differenz	Judentum = Differenzkategorie
Ich nahm ohne langes Nachdenken an, denn die Möglichkeit, endlich wieder tun zu können, was ich so liebte und vermisst hatte, ließ mir das Leben in meiner neuen Heimat gleich in sehr viel freundlicherem Licht erscheinen (Bergmann 2015, 245).	Lebenssinn durch Sport	Sport = Orientierung
Vielleicht können nur aktive Sportler wirklich den Traum eines Athleten begreifen, bei einer Olympiade anzutreten (Bergmann 2015, 311).	Olympiade als Außeralltägliches	Sport = Außeralltägliches

Weitere Stimmen zum Diskurs:

Von 1993 an war ich ein Fan, weil der Sport mir als Schutzschild diente, der die bedrückende Welt Nazideutschlands von mir fernhielt. Mit ihrem gleichbleibenden Wochenrhythmus sorgte die Fußballsaison, in der wir gleichsam von einem Tag zum andern, von einer NS – Verordnung zur nächsten, lebten, für eine gewisse Kontinuität. Dass der Sport auch die Bindung an meinen Vater stärkte, machte ihn nur um so reizvoller. „Ha! Ho! He! Hertha BSC! Dafür konnte man beinahe leben (Gay 1999, 124 f.).	Sport gibt Lebenssinn durch Struktur	Sport = Orientierung

Turner und Sportler sind in erster Reihe dazu berufen, heute das jüdische Dasein mit Freude zu erfüllen und alle, die in ihre Reihen treten, auf Stunden vergessen zu lassen, was sie sonst bedrückt (Fuß-Opet 1934).	Sport ist transzendierend	Sport = Religion
Bedeuten uns aber diese Sportgruppen nichts weiter als die Möglichkeit zur Fortsetzung unserer altgewohnten körperlichen Uebungen (sic!)? Nein, sie sind uns mehr geworden. (…) Dort fließt der Born, aus dem jeder neue Kraft und Lebensfreude schöpfen kann (Fuß-Opet 1934).	Sport als Quelle für Lebenskraft	Sport = Außeralltägliches

3.3.2 Das Konstrukt Judentum im Diskurs

Die Analyse der ausgewählten Textsegmente soll die Frage beantworten, wie das Judentum gebildet wird und wie es zu definieren ist. Gretel Bergmann, die sich als Deutsche sah, die jedoch der Tradition des Judentums angehörte, wurde zu einer Sportlerin auf Olympianiveau, in Abgrenzung zu den „Arierinnen" (Bergmann 2015, 186). Indem also Juden von „Ariern" abgegrenzt wurden, als das „Andere", konstituierte sich Bergmanns Sportlichkeit auf höchstem Niveau. Die Abgrenzungsprozesse führen damit zu Identifikationsprozessen, die fluid sind, was impliziert, dass Identitäten im Diskurs konstruiert werden (Hall 1996, 4). Damit lässt sich das Judentum als eine Differenzkategorie bezeichnen, die aus einem Kreislauf von Machtverhältnissen resultiert.

Gretel Bergmann glaubt nicht an einen Gott und negiert damit, dass das Judentum in irgendeiner Form transzendierend ist (Meinhardt 2014), so dass es in Abgrenzung zur Religion als Tradition verstanden werden kann, im Sinne einer empirischen Kategorie von – aus emischer Sicht – immer gleich vollzogenen Strukturen und Praktiken. Sie konstatiert hierzu, dass die Familie nicht religiös gewesen wäre und die Speisegesetze nicht eingehalten, sondern nur die hohen Feiertage des Rosch Haschana und Jom Kippur gefeiert hätte (Bergmann 2015, 60). Sie lehnt auch die jüdische Praxis ab, da sie, wenn die Familie doch einmal in den Gottesdienst ging, es nicht schaffte „auch nur einen Anschein von Frömmigkeit" zu erwecken (Bergmann 2015, 60). Auch das Ritual der christlichen Messe, zu der ihre Jugendfreundin ging, ist für sie befremdlich (Bergmann 2015, 60).

Als besten Ratschlag, den sie bekam, nennt sie den ihres Vaters „Sei ein anständiger Mensch. Das sollte deine Religion sein" (Frietsch 2013, 98). Selbst wenn nicht sechs Millionen Menschen im Holocaust ermordet worden wären, Bergmann würde immer noch nicht an einen Gott glauben und fragt „Wo war er denn, der dort oben sein soll?" (Frietsch 2013, 100 f.).

Bergmann gibt weiter an, sie glaube nicht an „Juden, Katholiken und Protestanten“, sondern an Menschen (Frietsch 2013, 102), womit deutlich wird, dass sie eine Existenz von „Weltreligionen“ negiert. Nicht nur die Existenz des Judentums, sondern auch die des Christentums als Religion wird explizit verneint.

Sie lehnt außerdem jegliche Art von religiöser Lehre ab, so konstatiert sie, dass die Sonntagsmesse der Kirche mit all ihren Ver- und Geboten eine sehr viel geringere Wirkung als die Propaganda der Nazis gehabt hätte (Bergmann 2015, 183). Hieraus lässt sich folgern, dass im untersuchten Diskurs jegliche Form von Religion im Sinne von „Weltreligionen“ verneint wird und dies auf allen Ebenen: Hinsichtlich der Praxis, der religiösen Dogmen und auch der Orientierungsstiftung in der Lebenswelt. Im Kontext der Olympischen Spiele 1936 kann das Judentum (ebenso wie das Christentum) daher nicht als Religion verstanden werden, die Bezug zu einer Transzendenz herstellt, sondern lediglich als Tradition. So lässt sich das Judentum im Sinne eines Deutungsmusters als Differenzkategorie, die konstruiert ist und als Tradition beschreiben.

3.3.3 Diskurs Sport als Religion und Synthese

Für eine Analyse der Quellen bezüglich Gretel Bergmann ist das Judentum also nicht als Religion zu verstehen. Gibt es etwas in Bergmanns Leben, das eine religiöse Funktion erfüllt? Ist der Leistungssport, den sie ausübt, für sie eine „religio atheltae“ im Sinne Coubertins? Gibt es etwas in ihrem Leben, das Orientierung und Sinn stiftet im Sinne von transzendierenden Erfahrungen?

Schon früh entdeckt Bergmann ihre außergewöhnliche Leidenschaft und Begabung im Sport, die sie sich selbst nicht erklären konnte, denn niemand in ihrer Familie interessierte sich für Sport (Bergmann 2015, 59) und niemand leitete sie in den sportlichen Aktivitäten an. Trotzdem gelang ihr gemäß Selbstaussagen jegliche Sportart auf Anhieb (Bergmann 2015, 377 f.). Man könnte ihre Erfahrungen in Sachen Sport daher als unerklärbar und außeralltäglich beschreiben. Ihre Freunde aus dem Laupheimer Sportverein nennt sie Sportfamilie (Bergmann 2015, 80), also eine Gemeinschaft, die für sie wie eine Familie ist.

Fest steht, dass Bergmann in der Zeit kurz vor der Olympiade in einem sehr unheilvollen Kontext lebte, in dem sie von Todesängsten geplagt war, so erklärt sie „Ich wusste nicht, ob ich am nächsten Tag noch lebte oder von einem Tag auf den anderen tot sein würde“ (Frietsch 2013, 86 f.) und dass die „ständige Wolke der Angst“ nicht weichen wollte (Bergmann 2015, 136). Um das Leben erträglich zu machen betätigte sie sich körperlich (Bergmann 2015, 134). Als Bergmann

schließlich in den Ulmer Fußballverein wechselt, wird sie in Hochstimmung versetzt, die die Wettkämpfe und Siege bewirkten (Bergmann 2015, 113). Das heißt, dass sie sehr starke Glücksgefühle durch den Sport erlebt, die das Unheil verschwinden lassen. Dass der Sport aber nicht nur Hochgefühle hervorruft, wird deutlich, wie sie empfindet, als man ihr im Frühjahr 1933 die Mitgliedschaft im UFV kündigt; für Bergmann bricht eine Welt zusammen (Bergmann 2015, 127). Dies impliziert, dass der Sport im Verein ihrem Leben Orientierung gab, die nichts ersetzen konnte, so dass ihr nur die Option blieb nach England zu emigrieren, wo sie den Sport wieder ausführen konnte und dadurch die Orientierungslosigkeit überwand. Besondere Bedeutung misst Bergmann dem Bewegungsablauf zu, den sie beim Hochsprung im Sinne eines Rituals ausführt. So beschreibt sie den genauen Ablauf des Sprungs: das Maßnehmen für den Anlauf, das Markieren des Startpunktes und den Bewegungsablauf über die Latte (Bergmann 2015, 147 f.). Ganz explizit spricht sie dabei, dass dieser ritualisierte Ablauf „explosive physische und psychische Energien" freisetzt (Bergmann 2015, 147), was darauf schließen lässt, dass der Sport als ein Ritual verstanden werden kann, bei dem transzendente Erfahrungen durch den Körper als Medium generiert werden.

Gerade die olympischen Spiele waren für Gretel Bergmann eine Möglichkeit Hoffnung und Heil für die Juden zu schaffen, die in einem so unheilvollen Kontext lebten (Bergmann 2015, 184), so dass man für sie insbesondere die Olympischen Spiele als ein Heilsversprechen deuten kann. Bergmann konstatiert zudem, dass Olympia ein Traum sei, den wohl nur aktive Sportler verstehen könnten (Bergmann 2015, 311). Diese Aussage impliziert, dass insbesondere der olympische Sport als etwas Außeralltägliches zu sehen ist. Als Bergmann die Nachricht erhält, dass sie bei den Olympischen Spielen nicht starten darf, sagte sie sich, dass sie weg müsse (Frietsch 2013, 97). Es wiederholt sich also die Situation, die bereits nach dem Ausschluss aus dem UFV bestand: Bergmann verliert jeglichen Halt ohne Sport und emigriert ein zweites Mal, um wieder Orientierung im Leben zu finden.

Doch nicht nur an Gretel Bergmanns Aussagen lässt sich der Diskurs, dass Sport oder sportliche Rituale transzendierende Funktionen haben, da sie Heil und Orientierung im Leben geben, finden.

Ganz unabhängig von Bergmanns Aussagen lassen sich eine Vielzahl ähnlicher Positionen finden, von denen einige ausgewählt wurden und vorgestellt werden:

So schildert Gay, dass er von 1933 an ein Fan von Hertha BSC war, da ihm der Sport als Schutzschild der bedrückenden Welt in Nazideutschland diente (Gay 1999, 124 f.). Durch den Wochenrhythmus, der durch den Sport gegeben wird und der Struktur schafft, erhielt er Orientierung und sogar die Beziehung zu seinem Vater wurde durch den Sport verbessert (Gay 1999, 124 f.), so dass er konstatiert „Ha! Ho! He! Hertha BSC! Dafür konnte man beinahe leben" (Gay 1999, 124 f.).

Die Bresslauer Turnerin Meta Fuß-Opet schreibt, dass Sportler in erster Linie dazu berufen wären, vergessen zu machen, was sie sonst bedrücke (Fuß-Opet 1934). Sie sieht den Sport als Berufung, als außeralltägliche, ja sakrale Fähigkeit, um Unheil abzuwehren. Weiterhin äußert sie, dass Sportgruppen weit mehr seien als körperliche Übungen: Sie seien ein Born, aus dem jeder Lebensfreude und neue Kraft schöpfen kann (Fuß-Opet 1934).

Damit lässt sich zeigen, dass der Diskurs nicht nur von einer Einzelperson geformt wird, sondern dass er sich auch bei anderen jüdischen Sportlern im Kontext der Ausgrenzung von Juden finden lässt. Das Deutungsmuster, dass Sport, insbesondere Leistungssport als Religion in einem unheilvollen Kontext zu verstehen ist, die Unheil abwehrt, dadurch, dass sie durch ritualisierte Abläufe in transzendierender Weise Orientierung und Heil und Gemeinschaft stiftet, lässt sich also verallgemeinern.

Durch die wissenssoziologische Diskursanalyse konnte mithilfe ausgewählten Materials gezeigt werden, dass olympischer Sport durchaus religiöse Funktionen hat. Im Kontext einer unheilvollen Welt bot nicht „das Judentum" Orientierung und Heil in der Lebenswelt, sondern der Sport. Während des Nationalsozialismus wurden Juden im Vorfeld der olympischen Spiele aus den bürgerlichen Sportvereinen ausgeschlossen, was dazu führte, dass jüdische Vereine wie Makkabi und Schild einen wahren Massenansturm an Mitgliedern verzeichnen konnte. Dies zeigt, dass ein Leben ohne Sport für viele Juden in dieser Zeit undenkbar war. Der Sport bot ihnen Orientierung, versprach ihnen Heil und wurde dadurch zu etwas Außeralltäglichem, das wesensmäßig abwesend ist: mit Luckmann gesprochen: Es handelt sich dabei um große Transzendenzen in der religiösen Erfahrung (Luckmann 1991, 168). Um den Sport weiter ausführen zu können, emigrierten viele aktive Sportler wie Gretel Bergmann und Helene Mayer in andere Länder, denn der Sport gab dem Leben einen umfassenden Sinn. Damit ist es durchaus berechtigt von Leistungssport als einer Religion zu sprechen. Wenn gerade Sportevents auf hohem Leistungsniveau wie die vierjährlich stattfindenden Olympischen Spiele, aber beispielsweise auch die Fußballweltmeisterschaft sehr viele Menschen in ihren Bann ziehen, dann geht es dabei nicht nur um Unterhaltung bei den „Passiven" und nicht nur um Leidenschaft bei den „Aktiven". Der Sport ist mehr: Er gibt den Menschen Halt und Struktur in einer Zeit, in der scheinbar keine Struktur mehr vorhanden ist und zwar durch das sportliche Ritual selbst und den Rahmen, in dem es stattfindet. Im Sinne Luckmanns muss man damit konstatieren, dass in der Postmoderne von Desäkularisation keine Rede sein kein. Auch wenn in Deutschland die großen religiösen Institutionen Mitglieder verlieren, bedeutet das nicht, dass Religion rückläufig wäre: Das Gegenteil ist der Fall, denn Religion sucht sich neue Formen und Kontexte dort, wo sie möglicherweise zunächst nicht zu erwarten wären: die unsichtbare Religion in den großen Sportarenen der Welt. Viele Menschen nehmen große Wege auf sich, um dort an den Ritualen teilzunehmen, die die Sportler ausführen. Sie fiebern mit und geraten geradezu in Ekstase

bei sportlichen Höchstleistungen. Religion wird damit nicht weniger, sondern ändert sich ständig und sucht sich neue Formen. Vielleicht könnte man deshalb auch von einer körperbasierten Resäkularisierung im Sinne des *body turn* sprechen.

Die Ausführungen haben zudem gezeigt, dass im Kontext der Olympischen Spiele weder im Makro-, noch im Mikrokontext das Judentum als Weltreligion definiert werden kann. Sowohl in den Führungsebenen, als auch bei den Juden selbst verstand man das Judentum eher als Tradition, die sich durch überlieferte Handlungsmuster auszeichnet, ohne einen Verweis auf Transzendenz (mehr) zu enthalten. So konstatiert Gretel Bergmann, dass für sie eine Unterscheidung der Menschen in die Kategorien Juden, Protestanten, Katholiken nicht existiere und dass diese mit Religion nichts zu tun hätten. Die Biografieforschung geht davon aus, dass sich in Subjektpositionen Allgemeingültiges wiederspiegelt. Hieraus folgt, dass in deduktiver Argumentation Weltreligionen als ein Konstrukt zu beschreiben sind, die so nie wirklich existiert hatten. Eine solche Vorstellung ist nicht zutreffend, da es weder „das Judentum", noch „das Christentum" gibt bzw. gegeben hat. Im Kontext des Sports um 1936 hat sich gezeigt, dass selbst jüdische Vereine wie der Makkabi und Schild – obwohl jüdisch – solch unterschiedliche Strukturen und Inhalte aufweisen, dass sie keiner übergeordneten Kategorie zugeordnet werden können. In der gesamten Gesellschaft differieren die einzelnen Konstruktionen noch viel stärker. Die Vorstellung von Weltreligionen ist also obsolet, daher müssen die Konstrukte unter ganz neuen Gesichtspunkten betrachtet werden. Für das Judentum hat sich die Definition der Tradition in Anlehnung an Riesebrodt als nützlich erwiesen, zudem kann es als Differenzkategorie gefasst werden, dass in Anlehnung an Stuart Hall Identifikationsprozesse ermöglicht.

4 Fazit: Die Dinge sind oft anders, als sie zunächst erscheinen

Intention der vorliegenden Arbeit war es, die dichotome Frage zu beantworten, wie Sport und Judentum konstruiert werden. Der Kontext der Diskursanalyse bildeten die Olympischen Spiele 1936 in Berlin, eine für Juden sehr unheilvolle Zeit, in der sie in ständiger Angst um ihr Leben fürchten mussten. In Anlehnung an den Begründer der olympischen Spiele, dem Baron Pierre de Coubertin, der die Spiele ursprünglich als eine „Religio athletae" im Sinne einer Friedensreligion konzipierte, sollte der Frage nachgegangen werden, ob der olympische Sport religiöse Funktionen hat und wie man ihn definieren kann. Im gleichen Atemzug stellte sich die Frage, wie man das Judentum definieren kann in einer Zeit, indem Juden aus dem Sport ausgegrenzt worden waren? Mit Stuart Halls Ansatz, der besagt, dass durch Differenzen Identität gebildet wird, konnte

das Judentum als Differenzkategorie gefasst und in Abgrenzung zur Religion als eine Tradition bestimmt werden. Der (Leistungs)sport erwies sich demnach als Religion im Sinne eines transzendierenden Heilsversprechens, das Orientierung und Gemeinschaft durch ritualisierte körperliche Abläufe stiftet. Mittels der wissenssoziologischen Diskursanalyse und der Methode der Grounded Theory konnte sowohl das Judentum als Differenzkategorie, als auch der Sport als Religion herauspräpariert werden. Für den zukünftigen Diskurs wäre nun interessant zu wissen, ob sich die herausgefundenen Ergebnisse auch in anderen Traditionen und differierenden Kontexten bestätigen lassen. Aspekte, die den Rahmen dieser Bachelorarbeit sprengen würden. Weiterhin stellt sich die Frage, wie große Transzendenzen durch körperlich ausgeführte Rituale im Sport generiert werden, d.h. welche biochemischen und physiologischen Prozesse dafür verantwortlich sind. Dies sind interessante Fragen im Schnittfeld von Religionswissenschaft, Sport- und Neurowissenschaften, die nur in interdisziplinärer Arbeit beantwortet werden können.

5 Literaturverzeichnis

Adam, Uwe. *Judenpolitik im Dritten Reich.* Düsseldorf, 1977.

Alber, Ina. „Warum produzierst du gerade diesen Diskurs? Zur Interdependenz von biographisch etablierten Handlungsmustern und Diskursen." In *Theorie und Praxis der Diskursforschung*, Herausgeber: Sasa Bosancic und Reiner Keller, 261–278. Wiesbaden, 2016.

Alheit, Peter. „Biographizität und Struktur." In *Biographische Konstruktionen. Beiträge zur Biographieforschung*, Herausgeber: Peter Alheit, Bettina Dausien und Andreas & Scheuermann, Antonius Hanses, 10–36. Bremen, 1992.

Alkemeyer, Thomas. „Die olympische Neuverzauberung der Moderne. Über verkörperte Formen religiöser Sinnstiftung." In *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Herausgeber: Robert Gugutzer und Moritz Böchner, 249–270. Wiesbaden, 2012.

Bahro, Berno, und Jutta Braun. *Berlin `36. Das Buch zum Film.* Berin, 2009.

Benkel, Thorsten. „Der Körper als Medium der Transzendenz. Spurensuche in den Sinnwelten von Religion und Sport." In *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Herausgeber: Robert Gugutzer und Moritz Böchner, 49–72. Wiesbaden, 2012.

Berger, Peter, und Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie.* 23. Frankfurt am Main, 2010.

Bergmann, Gretel. *Ich war die große jüdische Hoffnung. Erinnerungen einer außergewöhnlichen Sportlerin.* 2. Ubstadt-Weiher, 2015.

Bhabha, Homi. „The Other Question." *Literature, Politics and Theory*, 1986.

Boch, Volker. *Berlin 1936. Die olympischen Spiele unter Berücksichtigung des jüdischen Sports.* Konstanz, 2002.

Bourdieu, Pierre. *Sozialer Sinn.* Frankfurt am Main, 1987.

Braun, Jutta. „Der Boykott und "die Alibijuden" - Zur Allianz von amerikanischem Sport, NS-Sportführung und IOC zur Sicherung der Spiele von Berlin 1936." In *Vergessene Rekorde. Jüdische Leichtathletinnen vor und nach 1933*, Herausgeber: Berno Bahro, Jutta Braun und Teichler Hans, 138–145. Bonn, 2010.

Brein, Friedrich. *Die Leibesübungen im alten Griechenland.* Bd. 2, in *Geschichte der Leibesübungen*, Herausgeber: Horst Überhorst, 82–168. Berlin, München, Frankfurt, 1987.

Brinkbäumer, Klaus. *Zehn Wahrheiten von... Gretel Bergmann: "Ich wollte zeigen, dass ein jüdisches Mädchen die Deutschen besiegen kann".* 25. August 2009. http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/zehn-wahrheiten-von-gretel-bergmann-ich-wollte-zeigen-dass-ein-juedisches-maedchen-die-deutschen-besiegen-kann-a-644842.html (Zugriff am 25. Mai 2016).

Chapoutot, Johann. *Der Nationalsozialismus und die Antike.* Darmstadt, 2014.

Conrad, Christoph, und Martina Kessel. „Geschichte ohne Zentrum." In *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Herausgeber: Christoph Conrad und Martina Kessel, 9–36. Stuttgart, 1994.

Coubertin, Pierre de. *Der Olympische Gedanke. Reden und Aufsätze.* Schorndorf, 1966.

Coubertin, Pierre de. „Organisationskomitee für die XI. Olympiade Berlin 1936 e.V. Weltsendung des Reichssenders Berlin.“ 4. August 1935.

Douglas, Mary. *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo.* London, 1969.

Dyer, Richard. *Gays and film.* London: British Film Institute, 1980.

Emmerich, Alexander. *Olympia 1936.* Darmstadt, 2015.

Frietsch, Christian. *Hitlers Angst vor dem jüdischen Gold. Der Fall Bergmann, die verhinderte Olympiasiegerin.* Baden-Baden, 2013.

Fuß-Opet, Meta. „Abschied aus dem Turnverein.“ *Israelitisches Familienblatt*, 14. Januar 1934.

Gay, Peter. *Meine deutsche Frage. Judend in Berlin 1933–1939.* München, 1999.

Gennep, Arnold van. *Les rites de passage.* Paris, 1909.

Giddens, Anthony. *Die Konstitution der Gesellschaft.* Frankfurt am Main, 1992.

Gilman, Sander. „Der jüdische Körper und die Integration der Juden.“ In *Jüdischer Almanach. Sport*, Herausgeber: Gisela Dachs, 24–33. Berlin, 2011.

—. *Difference and Pathology.* Ithaca, 1985.

Glaser, Barney, und Anselm Strauss. *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung.* 3. Bern, 2010.

Gugutzer, Robert (Hg.). *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports.* Bielefeld, 2006.

Gugutzer, Robert. „Die Sakralisierung des Profanen. Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen.“ In *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Herausgeber: Robert Gugutzer und Moritz Böchner, 285–310. Wiesbaden, 2012.

Hall, Stuart. *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4.* Herausgeber: Juha Koivisto und Andreas Merkens. Hamburg, 2004.

Hall, Stuart. „Who Needs Identity?“ In *Questions of Cultural Identity*, Herausgeber: Stuart Hall und Paul Du Gay, 1–17. London, 1996.

Herms, Eilert. *Sport. Partner der Kirche und Thema der Theologie.* Hannover, 1993.

Joch, Winfried. „70 Jahre danach - die Olympischen Spiele in Berlin in den Augen einer Zeitzeugin. Ein Gespräch mit Elfriede Kaun, der Bronzemedaillengewinnern im Hochsprung.“ *Olympisches Feuer*, 2006: 48–51.

Keller, Reiner. „Diskurse und Dispositive analysieren. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissensanalytischen Profilierung der Diskursforschung.“ *Forum Qualitative Sozialforschung*, Nr. 8(2) Art. 19 (Mai 2007).

—. *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen.* 4. Wiesbaden, 2011.

Knoblauch, Hubert. „Körper und Transzendenz. Über den Zusammenhang von Wissen, Praxis, Sport und Religion.“ Herausgeber: Robert Gugutzer und Böchner Moritz, 27–48. Wiesbaden, 2012.

Koch, Stefan. *"Ich hätte ganz sicher Gold gewonnen"*. 11. April 2014. http://www.haz.de/Nachrichten/Sport/Uebersicht/Hochspringerin-Gretel-Bergmann-feiert-100.-Geburtstag (Zugriff am 23. Juni 2016).

Krüger, Michael. „Braucht unsere Kultur Olympische Spiele als Ersatz für "Brot und Spiele" zur Ablenkung und Opium für das Volk?“ In *Olympische Spiele - noch zeitgemäß? Werte, Ziele, Wirklichkeit in multidisziplinärer Betrachtung*, Übersetzung: Eike Emrich, Marin-Peter Büch und Werner Pitsch, 167–192. Saarbrücken, 2013.

Lamont, Michele, und Virág Molnár. „The Study of Boundaries in the Social Sciences.“ *Annual Review of Sociology*, 28 (2002).

Landwehr, Achim. *Historische Diskursanalyse.* 2. Frankfurt am Main, 2009.

Lenk, Hans. *Werte, Ziele, Wirklichkeit der modernen olympischen Spiele.* 2. Schorndorf, 1972.

Lichter, Jörg. *Die Diskriminierung jüdischer Sportler in der Zeit des Nationalsozialismus.* Köln, 1992.

Luckmann, Thomas. *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt am Main, 1991.

Luckmann, Thomas. „Privatisierung und Industrialisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften.“ In *Religion und Gesellschaft*, Herausgeber: Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter, 136–148. Paderborn, 2004.

Meinhardt, Gunnar. *Ich als Jüdin besiegte die Nazis. Wundervoll.* 12. April 2014. http://www.welt.de/sport/olympia/article126638020/Ich-als-Juedin-besiegte-die-Nazis-Wundervoll.html (Zugriff am 3. Juni 2016).

Riesebrodt, Martin. *Cultus und Heilsverprechen. Eine Theorie der Religionen.* München, 2007.

Röller, Frank. *Rituale im Sport. Der Kult der Religio Athletae. Eine Zusammenschau religionsanaloger und religionshomologer Phänomene im weiten Feld des Kulturphänomens Sport.* Homburg, 2006.

Rosenthal, Gabriele. „Die erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Zur Wechselwirkung zwischen Erleben, Erinnern und Erzählen.“ In *Subjekt - Identität - Person? Reflexionen zur Biografieforschung*, Herausgeber: Birgit Griese, 197–218. Wiesbaden, 2010.

Said, Edward. *Orientalism.* New York, 1979.

Saussure, Ferdinand de. *Course in general linguistics.* London, 1974.

Schetsche, Michael, und Ina Schmied-Knittel. „Deutungsmuster im Diskurs. Zur Möglichkeit der Integration der Deutungsmusteranalyse in die Wissenssoziologische Diskursanalyse.“ *Zeitschrift für Diskursforschung*, Nr. 1 (1) (2013): 24–45.

Teichler, Hans. „Das IOC und der Ausschluss der deutschen Juden von den olympischen Spielen 1936.“ In *Vergessene Rekorde. Jüdische Leichtathletinnen vor und nach 1933*, Herausgeber: Berno Bahro, Jutta Braun und Teichler Hans, 124–137. Bonn, 2010.

Tuider, Elisabeth. „Diskursanalyse und Biographieforschung. Zum Wie und Warum von Subjektpositionierungen.“ *Forum Qualitative Sozialforschung*, Nr. 8(2) Art. 6 (Mai 2007).

Turner, Bryan. „Körper, Religion und Praxis: Bourdieu, Fouceault und Heidegger.“ In *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Herausgeber: Robert Gugutzer und Böchner Moritz, 73–96. Wiesbaden, 2012.

Turner, Victor. „Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur.“ Frankfurt am Main; New York, 1989.

Wagner, Philipp. „Schejne Körper: Jüdische Körper als Brennpunkte antisemitischer Stereotype.“ In *... mehr als ein Sportverein. 100 Jahre Hakoah Wien 1909–2009*, Herausgeber: Susanne Betz, Monika Löscher und Pia Schölnberger, 37–47. Wien, 2009.

Wahlig, Henry. *Sport im Abseits. Die Geschichte des jüdischen Sports im nationalsozialistischem Deutschland.* Göttingen; Wallstein, 2015.

Weiler, Ingomar. „Zur Rezeption des griechischen Sports im Nationalsozialismus.“ In *Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus, Kolloquium der Universität Zürich, 14.–18. Oktober 1998*, Herausgeber: Beat Näf, 267–284. Madelbachtal, 2001.

Wiesemann, Falk. *Antijüdischer Nippes und populäre "Judenbilder". Die Sammlung Finkelstein.* Tübingen, 2005.

6 Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Wiesemann, Falk. *Antijüdischer Nippes und populäre "Judenbilder". Die Sammlung Finkelstein,* 224. Tübingen, 2005.

Abb. 2: Wiesemann, Falk. *Antijüdischer Nippes und populäre "Judenbilder". Die Sammlung Finkelstein,* 225. Tübingen, 2005.

Abb. 3: Koch, Stefan. *"Ich hätte ganz sicher Gold gewonnen"*. 11. April 2014. http://www.haz.de/Nachrichten/Sport/Uebersicht/Hochspringerin-Gretel-Bergmann-feiert-100.-Geburtstag (Zugriff am 23. Juni 2016).

Eidesstattliche Erklärung:

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe.

München, d. 7. Juli 2016 _____

(Kathrin Stiegler)