

Körperliche Fremdheit(en) revisited: von körperlichen Fremdheiten und globalisierten Körpern

Bröskamp, Bernd

Postprint / Postprint

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bröskamp, B. (2008). Körperliche Fremdheit(en) revisited: von körperlichen Fremdheiten und globalisierten Körpern. In P. Gieß-Stüber, & D. Blecking (Hrsg.), *Sport - Integration - Europa: neue Horizonte für interkulturelle Bildung* (S. 218-233). Baltmannsweiler: Schneider-Verl. Hohengehren. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-66823>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Autor (Jahr)

Bröskamp, Bernd (2008)

Titel des Aufsatzes:

Körperliche Fremdheit(en) revisited:
Von körperlichen Fremdheiten und globalisierten Körpern.

POSTPRINT / Online-Reprint (.pdf)
der Erstveröffentlichung – erschienen 2008 in:

Gieß-Stüber, Petra / Blecking, Diethelm(Hg.):
*Sport – Integration – Europa. Neue Horizonte für
interkulturelle Bildung.*

Schneider Verlag Hohengehen: Baltmannsweiler,
2008, S. 218-233.

ISBN 978-3-8340-0465-9

Hinweis: Die Seitenzahlen sind identisch mit der Buchausgabe,
die Zeilenumbrüche nicht immer.

Erschienen in: *Sport – Integration – Europa. Neue Horizonte für interkulturelle Bildung.*
Hrsg. v. Petra Gieß-Stüber / Diethelm Blecking, Baltmannsweiler: Schneider, 2008, S. 218-
233.

BERND BRÖSKAMP

Körperliche Fremdheit(en) revisited

Von körperlichen Fremdheiten und globalisierten Körpern

In seinem berühmten Aufsatz über die „Techniken des Körpers“, der als eine Art Gründungsdokument einer körperzentrierten Sozialwissenschaft gilt, erzählt Marcel Mauss eine Anekdote über das Marschieren. Er beschreibt darin die Auswirkungen eines gut gemeinten Zusammenbringens verschiedener militärischer Traditionen. Ein britisches Regiment, während des Ersten Weltkrieges Seite an Seite mit der französischen Infanterie im Kampf vereint, bittet um die „königliche Erlaubnis, französische Schellen und Schlagzeug und eine Gruppe französischer Trompeter und Trommler einsetzen zu dürfen.“ Mauss schickt dabei voraus, dass Länge und Häufigkeit der Schritte von einer Armee zur anderen variieren und „dass die britische Infanterie in einem anderen Schritt als die französische marschiert.“ (Mauss, 1978, S. 201) Er schreibt:

„Das Resultat war entmutigend. Fast sechs Monate sah ich in den Straßen von Bailleul ... folgendes Schauspiel: Das Regiment hatte seinen englischen Marschschritt beibehalten und passte ihn dem französischen Takt an. ... Das unglückliche Regiment der großen Engländer konnte nicht defilieren. Der Marsch war ein einziger Missklang. Wenn das Regiment im Gleichschritt zu marschieren versuchte, stimmte die Musik nicht mit dem Schritt überein. Daher war das Regiment von Worcester gezwungen, seine französischen Marschklänge aufzugeben“ (Mauss, 1978, S. 201).

Auf dieses Beispiel nimmt Pierre Bourdieu Bezug, als er Anfang der 60er Jahre die Erosion des ehemals durch eine gewisse Autonomie geschützten lokalen Heiratsmarkts in seinem Heimatdorf im Béarn zum Gegenstand ethnologischer Studien macht. Es geht dabei um das merkwürdige Phänomen der Ehelosigkeit der Erstgeborenen innerhalb einer bäuerlichen Bevölkerung, „die doch für ihr verbissenes Festhalten am Erstgeburtsrecht bekannt ist“ (Bourdieu, 2002, S. 69). Früher als gute „Partie“ gehandelt, finden sie sich „schlagartig in bloße Bauern verwandelt, in abstoßende und rohe Hinterwäldler, für immer vom Recht auf Fortpflanzung ausgeschlossen.“ (Bourdieu, 2002, S. 73) Retrospektiv verortet Bourdieu dieses Phänomen im Kontext der Ausdehnung des Markts der symbolischen Güter und Praxisformen, der ausgehend von den städtischen Zentren auch weit abgelegene Regionen erreicht.

Der Ball der Junggesellen

Im Zentrum der Studie steht die ethnographische Beschreibung eines dörflichen Tanzabends, eines Ereignisses, das üblicherweise zu den wichtigsten sozial gebilligten Gelegenheiten der Begegnung zwischen den Geschlechtern zählt. Bei den meisten Anwesenden handelt es sich um junge Leute, und sie adaptieren ein „modisches“ Erscheinungsbild: die jungen Männer, die aus der Umgebung gekommen sind, tragen Jeans und schwarze Lederjacken, und die jungen Frauen, die teils als Näherinnen, Zimmermädchen oder Verkaufshilfen im nächst größeren Ort arbeiten, orientieren sich in Kleidung und Aussehen am Erscheinungsbild von Frauen aus der Stadt. Passend dazu die Musik – Twist und Cha-Cha, alles importiert aus urbanen Kontexten. Und dann sind da noch, etwas älter als die anderen Gäste und alle bäuerlicher Abstammung, die Junggesellen. Den Rand des Tanzbodens säumend, stehen sie dicht gedrängt und schweigend. Als ob die Verführung zu tanzen sie gefangen nähme, verengen sie die Tanzfläche mittels einer kaum merklichen Vorwärtsbewegung. Aber sie tanzen nicht. Sie verharren an Ort und Stelle, ihre machtlosen Blicke auf die jungen Frauen gerichtet, die, mit den Städtern tanzend, ihnen räumlich so nah sind und unter dem Gesichtspunkt einer möglichen ehelichen Verbindung doch so unendlich fern, fremd und unerreichbar. Ihr Handicap ist ihr bäuerlicher Habitus, und der erweist sich angesichts des Voranschreitens urbaner kultureller Formen, insbesondere angesichts des Auftretens neuer Praktiken, Techniken, Bilder und Präsentationsweisen des Körpers (Tanz, Kleidung, Gangart, Aussehen, Haltung, Haarschnitt usw.) als seiner Selbstverständlichkeit beraubt. Für jeden, so der junge Bourdieu (2004a [1962]), der die Anekdote im Kopf hat, in der Marcel Mauss über die Missgeschicke des britischen Regiments berichtet, das zur Musik einer französischen Kapelle marschiert, ist klar, dass der verbäuerlichte, also der im pejorativen Sinne des Worts symbolisch zum „Bauern“ gemachte Bauer auf dem Ball alles andere als in seinem Element ist. Denn anders als die traditionellen Tänze, die sich mit den bäuerlichen Lebensformen noch verwoben zeigen, führen die modernen Tänze neue, an urbane Kontexte gebundene Bewegungsmuster ein. Und indem letztere

„die Anpassung an neue Gebrauchsweisen des Körpers notwendig machen, machen sie eine tief greifende Veränderung der »Natur« erforderlich, da der körperliche Habitus das ist, was als das »Allernatürlichste« erfahren wird, als etwas, das über bewusste Handlungen nicht in den Griff zu bekommen ist. Vergewähren Sie sich einmal Tänze wie Charleston oder Cha-Cha, bei denen zwei Partner sich von Angesicht zu Angesicht bewegend in halben Staccato-Schritten über den Tanzboden hüpfen, ganz ohne sich gemeinsam zu umfassen: könnte es irgendetwas geben, das dem Bauern fremder ist? Und was würde er mit seinen großen Händen tun, die er für gewöhnlich weit auseinander hält? Die Abneigung des Bauern, den Rhythmus der modernen Tänze anzunehmen, bezeugen darüber hinaus einfache Beobachtungen und Interviews.“ (Bourdieu, 2004a, S. 584)

Für diesen eher im körperlichen Habitus begründeten als bewusst intendierten Widerstand gegen die symbolische Gewalt sich ausbreitender kultureller Einflüsse der Städte bezahlt ein Teil der Bauern des Bérarn einen hohen Preis: den eines ungewollten, erzwungenen Zölibats. Im Unterschied zu ihnen sind die jungen Frauen gleicher Herkunft, die in den umliegenden Orten arbeiten, vermittelt des Konsums von Frauenmagazinen, Fortsetzungs- und Liebesromanen, verfilmten Geschichten sowie Musik aus dem Radio, ganz zu schweigen von Gesprächen untereinander über Kosmetik, Aussehen, Frisur, Figur, Takt, Höflichkeit, Charme und vor allem potentielle Ehemänner, aufgeschlossener für die äußerlichen Zeichen dessen, was in ihren Augen städtisches Leben ausmacht, nicht zuletzt auch für moderne Tänze und urbane Formen der Präsentation des Körpers. Und gemessen an den neuen Idealen, anhand derer auch die körperlichen Habitus der Männer beurteilt werden und nach denen auch die jungen Männer der größeren Ortschaften der Umgebung streben, haben die Junggesellen keine Chance.¹ Ihre Aufgeschlossenheit gegenüber technischen Neuerungen der landwirtschaftlichen Bearbeitung des Bodens zählt in diesem Zusammenhang wenig. Dass die Junggesellen darüber hinaus das stereotype Bild, das andere gemäß urbaner Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata sich vom „Bauern“ machen, internalisieren, hat zur Folge, dass sie ihre Körper in spezifischen Situationen des öffentlichen Lebens, die wie beim Tanzabend ein aus sich Herausgehen gegenüber sich selbst, gegenüber dem anderen Geschlecht und gegenüber bzw. vor Dritten erfordern, als fremd, linkisch und mit sich selbst als unsolidarisch erleben, dies verbunden mit Scham und der Furcht davor, der Lächerlichkeit preisgegeben zu werden. Die in der Durchsetzung der neuen urbanen Bilder vom Körper enthaltene symbolische Gewalt wird eher gespürt denn bewusst kommuniziert, sie wird kontextspezifisch erfahren und kann als eine Art körperlicher Fremdheit begriffen werden. Körperliche Fremdheit kann, wie das Beispiel des Tanzabends zeigt, als situatives Auseinanderdriften von einverleibten und objektiven Sozialstrukturen begriffen werden, als Auseinanderdriften von Habitus und Habitaten im umfassenden Rahmen (heutzutage auch transnationaler) sozialer Stratifikationsprozesse. Sie kann aber auch, wie das Beispiel des Marschierens zeigt, im Kontext des Zusammenführens von Habitus (im Plural) entstehen, die Produkte je unterschiedlicher Sozial- bzw. Kollektivgeschichten sind. Und in sozial wie ethnisch sich differenzierenden Gesellschaften kann körperliche Fremdheit dann auftreten, wenn innerhalb von Systemen interdependenter Beziehungen über die generativ-strukturierende Vermittlung der diversen

¹ Die Lektüre von Bourdieus frühen ethnologischen Arbeiten erhält heutzutage, 45 Jahre nach ihrer Erstveröffentlichung, eine erstaunliche Aktualität, wenn man sie vor dem Hintergrund neuerer Entwicklungen in einigen ländlichen Räumen Ostdeutschlands liest. Verstärkt beobachtet werden hier geschlechterselektive Migrationsbewegungen vom Osten in den Westen der Bundesrepublik, eine Art Feminisierung innergesellschaftlicher Formen der Binnenmigration, mit dem Ergebnis, dass der Anteil relativ gut ausgebildeter, geographisch und sozial aufwärts mobiler junger Frauen überproportional hoch ist. Zurück bleiben vorwiegend junge Männer, die „auf dem Arbeitsmarkt, in der Bildung und bei der Partnerfindung benachteiligt“ sind. „Im statistisch gar nicht seltenen Extremfall bedeutet dies: kein Job, keine Ausbildung, keine Partnerin.“ (Kröhnert & Klingholz, 2007, S. 4)

Habitus variierende klassenspezifische, regionale, ethnische und/oder feldspezifische kulturelle Codes und Dispositionssysteme situativ aktualisiert werden (vgl. Gebauer, 1986, Gebauer & Bröskamp, 1992, Bröskamp, 1994, Sayad, 2004, S. 203 f.). Insofern ist von (körperlichen) Fremdheiten im Plural zu sprechen, da potentiell so viele Weisen zeitlich begrenzten bzw. ggf. auch länger andauernden Fremdseins generiert werden können, wie es sozial konstruierte Gruppen, Kategorien, (Sub-) Felder und Kontexte gibt.

Zum Auseinanderdriften von Habitus und Habitaten

„Ein Mensch kann aufhören zu sprechen, er kann aber nicht aufhören, mit seinem Körper zu kommunizieren.“ (Erving Goffman)

Lebensgewohnheiten sind primär erworbene körperliche Gewohnheiten (vgl. z.B. Kaufmann, 1999), und Kultur- und Kommunikationstechniken sind zu einem umfassenden Teil erworbene und erlernte Körpertechniken. Die alltägliche virtuose praktische Beherrschung eines kulturellen Codes (bspw. in Form einer kulturellen, linguistischen, künstlerischen und/oder motorischen Kompetenz) erfordert zumindest im Moment der Ausübung eine temporäre theoretische Unkenntnis jener (sozialen, kulturellen, sprachlichen) Strukturen und Muster, deren Produkt diese Praxiskompetenz doch zuallererst ist und die nach Bourdieu in inkorporierter Form als eine Art „praktischer Sinn“ fester Bestandteil eines individuellen, feld- oder gruppenspezifischen Habitus geworden ist. Diese Praxiskompetenz wird in vollem Umfang erfahren als eine „begriffslose Kohäsion“, die unsere geglückte Begegnung mit der Welt immer dann leitet, wenn unser Habitus zu dem Feld passt, in dem wir uns bewegen.“ (Wacquant, 1996, S. 42) Wenn im Unterschied zu diesem Passungsverhältnis bewusstes Wissen zur Steuerung der eigenen Praxis eingesetzt wird oder man sich zu dessen Einsatz gezwungen fühlt, beim Sprechen z.B. darüber nachdenkt, ob ein Artikel (und wenn ja welcher) vor oder hinter das Substantiv oder die Zunge bei der Produktion eines Zischlautes vor oder zwischen die Zähne zu setzen ist, wenn man beim Tippen auf einer Schreibmaschinen- oder Computer-Tastatur oder als Pianist oder Cembalist während der Darbietung überlegt, wie die Finger die richtigen Tasten finden und ob der Mittel- oder der Ringfinger zum Zuge kommen darf, kommt man sich gewissermaßen selbst in die Quere und behindert die eigene Praxis. Nichts anderes gilt für die in Körper- und Sportpraktiken eingelagerten sozialmotorischen Kompetenzen. Wenn die Aufmerksamkeit, die in frühe Lernprozesse eingegangen ist, erneut heraufbeschworen wird, ruiniert sie die Kunstfertigkeit, „und zwar gerade deshalb, weil die Kunstfertigkeit vom Vergessen des Lernprozesses abhängt.“ (Stover, 1974, S. 306)

Der alltägliche – hier im metaphorischen Sinn - kommunikative „Tanz“ von Personen miteinander sowie der von Personen mit Dingen ist tief im körperlichen Habitus verwurzelt und wird von ihm als generatives System verinnerlichter Dispositionen in gemeinsamer, fortwährend aufeinander ausgerichteter Abstimmung jeweils neu hervorgebracht. Dieser Tanz gehorcht der vorreflexiven Logik einer unbewussten Kompetenz und funktioniert umso besser,

je genauer (ggf. auch mehrsprachige und plurikulturelle) Habitus und Habitate/soziale Felder (Familie, Milieu, peer group, Schule und Bildung, Sport usw.) aufeinander eingespielt sind, je vertrauter die in ihnen zu aktualisierenden und verbindlichen kulturellen Codes den beteiligten Akteuren sind. „Zwischen Personen derselben Gruppe, die mit dem gleichen Habitus ausgestattet und folglich spontan aufeinander abgestimmt sind“, schreibt Bourdieu, „geht alles wie von selbst, sogar die Konflikte. Sie verstehen sich durch kleinste Andeutungen ... Wo jedoch unterschiedliche Habitus auftreten, entsteht die Möglichkeit von Unfällen, Zusammenstößen, Konflikten“ (Bourdieu, 1992, S. 104). Mit anderen Worten: „Der Habitus kennt das Misslingen, er kennt kritische Momente des Missverhältnisses und Missklangs. Die Beziehung unmittelbarer Angemessenheit ist dann suspendiert“ (Bourdieu, 2001, S. 208), und Missverhältnisse zwischen objektiven Strukturen und einverlebten Strukturen können sich in alltäglichen Situationen äußern. Wo bspw. Ungewöhnliches auf der Ebene körperlicher Verhaltensweisen (Erscheinung, Bewegung und Gang, Kleidung, Haltung, Aussprache und Stimmlage, Gesten, Make-up, offener emotionaler Ausdruck) signalisiert wird, wo, anders gesagt, Habitus und Habitate auseinanderdriften oder Habitus aufeinandertreffen, die Produkte sehr unterschiedlicher Existenzbedingungen sind, werden die beteiligten Akteure vermittlels ihres sozialen Spürsinns dies augenblicklich registrieren (vgl. Goffman, 1971, S. 41 ff.). Sofern es unter solchen Umständen einen Zwang gibt (bspw. aufgrund der gemeinsamen Einbindung in ein soziales Feld), den gewohnten kommunikativen Fluss aufeinander abgestimmter Handlungen aufrechtzuerhalten, können entsprechende Bemühungen einer harten Prüfung unterzogen werden. Manchmal reichen minimale Korrekturen aus und diese Prüfung wird mit Erfolg bestanden, manchmal geschieht dies mit großer Mühe und um den Preis einer Illusion gegenseitigen Verstehens. Und manchmal kann der Fluss der Kommunikation komplett ins Stocken geraten, abbrechen und von Irritationen begleitet werden, ggf. mit der Folge einer Meidung dieser bzw. eines Rückzugs aus diesen (feld-) spezifischen Interaktionskontexte(n), sofern die Antizipation potentieller Gefühle des Fremdseins den Eintritt in ein soziales (Sub-) Feld (wie z.B. bestimmter Räume des Sports) nicht von Anfang an verhindert.² Was Letzteres ebenso wie den Zusammenbruch der Kommunikation hervorrufen kann, sind jene üblicherweise verborgen oder unbemerkt bleibenden Aspekte (klassen- und feldspezifischer) kultureller Werte, Überzeugungen, Glaubenshaltungen und Lebensformen, die in der schweigsamen Gestalt habitualisierter körperlicher Gewohnheiten wirksam sind. Für die sozialen Akteure sind diese, sofern es sich um ihre eigenen handelt,

² Ein anderes Beispiel dafür sind jene „Ortseffekte“, die bewirken, dass die „am meisten abgeschotteten und erlauchtesten“ Räume (schicke Wohnviertel, Luxusresidenzen, „gated cities“) nur zugänglich sind, sofern man über ein hohes Volumen an (ökonomischem, kulturellem und sozialem) Kapital verfügt. Der „Club-Effekt“ führt dazu, dass neben rechtlichen Formen des Ausschlusses (Eigentum) ein faktischer hinzu kommt, nämlich der, der „Eindringlinge“ auch im eigentlich zugänglichen öffentlichen Raum solcher mondänen Wohngegenden zu einem „Gefühl des Fremd- und Ausgeschlossenenseins verdammt.“ (Bourdieu 1997, S. 166)

metakommunikativ in ihrer Partikularität nur begrenzt greif- und artikulierbar, weil sie sich aufgrund des Vertrauensverhältnisses mit ihnen als fraglos gegebene dem Bewusstsein tendenziell entziehen (vgl. Bourdieu, 1979, S. 200 ff.). Die häufige Erfahrung einer Situationsinadäquanz begünstigt allerdings eine Bewusstwerdung der Partikularität der eigenen sozialen Welt.³ Der Tendenz nach wahrscheinlicher ist diese bei sozialen Auf- und Absteigern. Diese sind im Unterschied zu Individuen, die sich „in der Gesellschaft »am rechten Platz« befinden“ und mit der Welt in Einklang fühlen, dazu gezwungen, im Verlauf ihrer sozialen Flugbahn durch den sozialen Raum differenzierter Gesellschaften (und im Fall der Migration über diesen hinaus) „auf sich achtzugeben und schon die »ersten Regungen« eines Habitus bewusst zu korrigieren, der wenig angemessene oder ganz deplazierte Verhaltensformen hervorbringen kann.“ (Bourdieu, 2001, S. 209).

In der hier skizzierten Perspektive sind Weisen des Fremdwerdens und des Fremdseins alles andere als auf Migrationskontexte reduzierbar. Die Herausforderung, mit anderen als den gewohnten oder ehemals vertrauten, im Lauf der Zeit sich mehr oder weniger komplett verändernden, vom eigenen Habitus abgekoppelten bzw. sich abkoppelnden sozialen Welten bzw. Feldern klarkommen zu müssen, kann sich – wie das Beispiel der Bauern aus dem Béarn oder auch das von sozialem Auf- und Abstieg zeigt, nicht zu vergessen die feldspezifischen Fremdheiten infolge eines abrupten Wechsels des gesamten sozialen und kulturellen Bezugssystems wie im Fall der Wiedervereinigung der Bundesrepublik Deutschland (vgl. z.B. Stenger, 1997 für das akademische Feld)⁴ – ganz ohne transnationale Mobilität ergeben. Körperliche Fremdheiten, soweit sie sich in körperzentrierten sozialen Räumen kulturell pluralisierter und ethnisch differenzierter Migrationsgesellschaften wie der Bundesrepublik Deutschland beispielsweise in Gestalt der Abstinenz vom organisierten Sport (wie im Fall bestimmter Fraktionen muslimischer Frauen und Mädchen), in ethnisch-kulturellen Konflikten im lokalen Fußballsport (vgl. Klein & Kothy, 1998, Bröskamp, 1998) oder auch in Formen modernisierter muslimischer Körper-Managements (vgl. Göle, 2004) artikulieren, sind in dieser Perspektive nichts anderes als ein Sonderfall des Möglichen, der lediglich verstärkt den Kontext umfassenderer globaler Entwicklungen und symbolischer Auseinandersetzungen ins Blickfeld rückt.

Glokalisierte Körper

Globalisierungsprozesse treiben Entwicklungen voran, die die Existenzweisen des Sozialen in ihrer Dialektik von einverleibten und vergegenständlichten sozialen Strukturen (als wechselseitige Prozesse der Verinnerlichung

³ „Es ist nicht übertrieben zu behaupten“, schreibt der junge Bourdieu, dass der Moment, „in dem der Bauer sich seines Körpers bewusst wird, für ihn ein vorrangiger Anlass ist, sich der Bedingungen der bäuerlichen Existenz bewusst werden.“ (Bourdieu, 2004a, S. 585)

⁴ Dabei kommen im Zuge des Auseinanderdriftens der Existenzbedingungen von Wendegewinnern und -Verlierern zunehmend auch ost-ostdeutsche Fremdheiten in den Blick (vgl. auch Anm. 1).

der äußerlichen Lage und der Entäußerung inkorporierter Schemata) erfassen. Der globale Strom kultureller Güter, Praxisformen und Körpertechniken in den Feldern des Sports, des Tanzes, der Mode, der Sexualität, des Schönheitshandelns (Kosmetik, Diätetik, plastische Chirurgie etc.) kann dabei als auf dem einen Pol der Existenzweisen des Sozialen angesiedelt begriffen werden. Nämlich als Zirkulation von Kultur in objektiviertem, gegenständlich gewordenem Zustand, was unter den gegebenen Bedingungen der Medien-, Informations- und Warengesellschaft potentiell eine Verbreitung innerhalb kürzester Zeit gewährleistet. Dies entspricht der Tendenz zur globalen Ausdehnung des Marktes der symbolischen Güter. An dem anderen Pol steht die globale Mobilität von sozialen und kulturellen Formen in inkorporiertem Zustand. Typischerweise bilden Menschenströme hier den klassischen Fall, z.B. in Form von dauerhaften oder temporären, uni- und bi-direktionalen oder zirkulären Wanderungen ganz unterschiedlichen Typs (von Arbeits-, Armuts- und Flüchtlingsmigrationen über den Single-, Familien- und Senientourismus bis hin zu Elitemigrationen innerhalb der transnationalen Welten der Global Player, der Diplomatie, der Wissenschaft und des JetSet-Nomadentums des Pop, der Musik-, Film- und Sportstars). Diese diversen Formen der Mobilität von Individuen und Gruppen können vorrangig konzeptualisiert werden als Zirkulationen von Habitus, also als Zirkulationsweisen von kulturellen bzw. feldspezifischen Kompetenzen, Körpertechniken und Kapitalformen in einverleibtem, körpergebundenem Zustand (teils natürlich einschließlich kultureller Objektivierungen wie Mobiliar, Kleidung etc.). Soweit Zirkulationen von Menschenströmen - wie bspw. im Kontext der europäischen Arbeitsmigrationen der Nachkriegszeit - die Gestalt dauerhafter Immigrationen annehmen, erlangen diese über Generationen eine zunehmend sichtbare Präsenz auch im Feld der alltäglichen, nicht-professionellen freizeitsportlichen Betätigungen, Aktivitäten und Interessen einer Migrationsgesellschaft wie der Bundesrepublik Deutschland. Sie verändern lokale soziale Räume des Sports, bspw. auf der Ebene ihrer Organisationen vor Ort, in Deutschland also in erster Linie auf der Ebene der Vereine, Fitness-Studios und Bildungsinstitutionen in den urbanen Ballungszentren, den Nachbarschaften und Stadtteilen. Wer heute in Berlin oder einer anderen Großstadt der Alt-Bundesrepublik aufwächst und in einem Sportverein Fußball spielt, für eine Boxmannschaft in den Ring steigt oder auch einfach nur am Sportunterricht in der Schule teilnimmt, der tut dies zumeist gemeinsam mit und/oder in Abgrenzung zu Jugendlichen unterschiedlichster kultureller Herkunft. Zugleich unterliegen die mit der globalen Ausweitung des Marktes der symbolischen Güter einhergehenden Formen der lokalen Aneignung neuer importierter Praktiken des Körpers - bspw. „kalifornischer“ Sport- bzw. Trendsportarten, die Integration asiatischer Körpertechniken in die Fitness- und Wellness-Kulturen, die Rezeption von Tanzpraktiken wie Tango, Salsa, Mambo, Capoeira, Street-Dance und HipHop usw. - in (auch ethnisch) differenzierten Gesellschaften einer klassen- bzw. ethnokulturell-habituellen Filterung und einem 'cultural lag'. Ihre Rezeption ist an die erworbenen Dispositionen des Körpers, seine Lernbereitschaften und milieuspezifische

somatische Kulturen (Boltanski, 1976) gebunden. Erfolgreich wird ihre Verbreitung und ihre Integration in ein spezifisches Milieu nur dort sein, wo die für den Konsum bzw. den sozialen Gebrauch bestimmten Angebote lokal vor Ort auf Akteure mit und ohne Migrationshintergrund treffen, die dazu disponiert sind, diese sich anzueignen, sie zu inkorporieren und ihnen auf diese Weise neues Leben einzuhauchen.⁵ Dies geschieht gemäß ihrer habituellen Schemata; d.h. die Güter und Praxisformen werden entsprechend den kulturellen Geschmackscodes des eigenen Habitus in einem kreativen Prozess angeeignet, neu geformt, kontextualisiert und umgedeutet. Insofern unterliegen körperliche Praktiken im Zuge ihrer Zirkulation einem Wandel und einem Veränderungsdruck, der zugleich Zeit kostet: Zeit, die notwendig ist zum Erwerb, zum Üben und Einprägen, zum Wiederholen, Korrigieren und Verbessern von Bewegungsweisen und Körpertechniken.⁶ Umgekehrt wirken Aneignungsprozesse dieser Art natürlich auf die sozialen Akteure zurück; sie verändern, teils unmerklich, teils deutlich erkennbar, auch die körperlichen Habitus ihrer Träger, die in kulturell pluralen Kontexten ggf. auch durch Fähigkeiten des Code-Switchings gekennzeichnet sind. Globalisierungsvorgänge sind in dieser Perspektive alles andere als identisch mit der Vorstellung von der Entwicklung zu einer Welteinheitskultur im Sinne einer „McDonaldisierung“. Globales und Lokales üben vielmehr auch auf den Ebenen körperlicher Praxisformen wechselweise Wirkungen aufeinander aus, so dass beides sich in variierenden, je spezifisch dosierten Verhältnissen mischt. Genau auf dieses Wechselverhältnis nimmt Robertson (1998) mit seinem Konzept der Glokalisierung Bezug. Die Stärke des Konzepts besteht darin, dass es Gegensätze in einem Begriff vereint: dass es Tendenzen, die oft genug als widersprüchlich beschrieben worden sind, als zwei Momente desselben Prozesses begreiflich macht. So sind Globalisierungsvorgänge gekennzeichnet durch ein spezifisches und variierendes Spannungsverhältnis von simultanen Prozessen der kulturellen

⁵ Die Beobachtung, dass Varianten elementarer Körpertechniken (wie z.B. eine Gangart) in objektivierter Form auf dem Wege globaler Zirkulation Verbreitung finden, hat bereits Marcel Mauss in dem angeführten Aufsatz gemacht: „Eine Art Erleuchtung kam mir im Krankenhaus. Ich war krank in New York. Ich fragte mich, wo ich junge Mädchen gesehen hatte, die wie meine Krankenschwestern gingen. Ich hatte genug Zeit, darüber nachzudenken. Ich fand schließlich heraus, dass es im Kino gewesen war. Nach Frankreich zurückgekehrt, bemerkte ich vor allem in Paris die Häufigkeit dieser Gangart; die jungen Mädchen waren Französisinnen und gingen auch in dieser Weise. In der Tat begann die amerikanische Gangart durch das Kino bei uns verbreitet zu werden.“ (Mauss, 1978, S. 202) Nigel Barley fügt hinzu, dass der Gang amerikanischer Frauen in Paris wie in London zunächst Anstoß erregte. „Als die Ladies aus den USA in zunehmender Anzahl in der edwardianischen Hauptstadt auftauchten, mussten sie zu ihrem Entsetzen feststellen, dass man sie aufgrund ihrer charakteristischen Gangart für Prostituierte hielt und sich ihnen entsprechend näherte.“ (Barley, 1993, S. 67) Zur Frage von Körpertechniken als Manifestationen ethnischer Dimensionen des Habitus vgl. Bourgois & Schonberg (2007).

⁶ Das mit Globalisierungsprozessen assoziierte Phänomen der „time-space compression“ stößt auf der Ebene der Praxis auf Grenzen, die im Prozesscharakter der an körperliche Habitus gebundenen Lernvorgänge begründet liegen. Anders als die ökonomische Aneignung in Form des auf der Stelle vollzogenen Kaufs erfordert symbolisch-habituelle Aneignung Zeit.

Homogenisierung und Heterogenisierung, durch eine Gleichzeitigkeit von Vereinheitlichung und Fragmentierung. Der Trend zu einer weltweiten Angleichung auf den Ebenen von Normen, Werten und kulturellen Formen ist danach untrennbar verbunden mit einer Dynamik, die auf erneute Herstellung und gesteigerte Produktion von kultureller Vielfalt und Differenz drängt, dies auch auf den Ebenen des Körpers und seiner Praktiken (vgl. Bröskamp, 2006a, 2006b), sodass feldspezifische (körperliche) Fremdheiten in globalen Zusammenhängen potentiell ständig neu generiert, erfunden und sozial konstruiert werden können.

Dabei ergeben sich gemäß der relationalen Funktionsweise der symbolischen Logik allerdings erhebliche Fremdheitsspielräume. Das Eigentümliche der symbolischen Logik der Praxis, die sozialpsychologisch gesehen als Medium der Auseinandersetzung um die legitimen Definitionen sozialer (ggf. ethnischer) Grenzen in Intergruppenbeziehungen wirksam ist, besteht ja in der Möglichkeit des »Spiels« mit Fremdheit und Differenz. Im Unterschied zur quantitativen Logik des Messens, wonach die Entfernung zwischen zwei Punkten auf einer Geraden umso geringer ist, je näher diese beieinander liegen, kann die symbolische Logik Differenz dort erfinden, wo zuvor keine vorhanden war. Auch kann sie „winzig kleine Unterschiede zu absoluten Unterschieden zwischen alles oder nichts“ aufbauschen (Bourdieu, 1987, S. 251), und umgekehrt kann sie scheinbar objektive Differenzen minimieren, für irrelevant erklären und als nicht gegeben behandeln. Ähnlich variabel, kann Fremdheit, wenn sie mit einer Position der Ohnmacht einhergeht, als sehr belastend erlebt werden. Sie kann aber auch (im Sinne von Fremdheitssehnsucht, dem Wunsch nach Anderssein, Abgrenzung, „thrill“ und/oder Grenzerfahrungen) regelrecht gesucht werden. Unter besonders günstigen Umständen besteht die Möglichkeit ihrer kreativen, schöpferischen Verarbeitung, sogar ihrer Umwandlung in Fremdheitsprofite; dies in professionellierter Gestalt z.B. in den Feldern der kulturellen Produktion (professioneller Tanz, Sport, Mode etc.) und, nicht zuletzt, auch innerhalb des Feldes der Sozialwissenschaften. Ihre Utilisierung in Form eines außergewöhnlichen Scharfblicks zeigt sich im akademischen Feld wohl nirgendwo deutlicher als in der Soziologie Pierre Bourdieus (vgl. Hahn, 2002).

Fremdheit als Erfahrung und als Erkenntnisprinzip

„Meine Welt war nicht die der Pariser Intellektuellen und diese Fremdheit wurde durch meine algerischen Erfahrungen nochmals verstärkt.“

(Pierre Bourdieu).

Obwohl nie explizit und nur selten beiläufig Gegenstand seiner Forschungsarbeit, zieht Fremdheit sich als quälende und zugleich inspirierende, in jedem Fall ungemein produktiv verarbeitete Erfahrung auf eine versteckte, nicht auf den ersten Blick erkennbare Weise wie ein roter Faden durch Leben und Werk des 2002 verstorbenen französischen Soziologen

Pierre Bourdieu. Durch sein Leben, weil er, geboren und aufgewachsen in bäuerlich-kleinbürgerlichen Verhältnissen eines kleinen abgelegenen Dorfes im Béarn im Südwesten Frankreichs, innerhalb des sozialen Raums der französischen Gesellschaft und des (transnationalen) sozialen Raums der Sozialwissenschaften einen mehr als ungewöhnlichen Weg beschritten hat, der ihn bis „in den Olymp des französischen Geisteslebens, des Collège de France“ (Schultheis & Vester, 2003, S. 4) katapultiert hat und weil eben dieses Leben gekennzeichnet ist durch die praktische Unvereinbarkeit der sozialen Welten der eigenen Herkunft und des akademischen Arbeitens, die es „verbindet, ohne sie zu versöhnen.“ (Bourdieu, 2002, S. 9) Und durch sein Werk, weil Bourdieu in ihm Fremdheit als eine Art Erkenntnisprinzip nutzt, das auf analytischer Ebene „zur Quelle kritischer Distanzierung von vermeintlichen Selbstverständlichkeiten der eigenen, akademischen Lebenswelt, zur ständigen Ressource für eine Selbstreflexion und Selbstobjektivierung“ geworden ist (Schultheis, 2002, S. 138 f.). Als solches umfasst es die kontrollierte „Verweigerung des raschen Einverständnisses und des unmittelbaren Erkennens sowie den Abstand nehmenden und Abstände beachtenden Blick, der unbedingt verstehen will.“ (Vogel, 2006, S. 1). Die Kunst der produktiven, den Erkenntnisprozess vorantreibenden Verarbeitung von Fremdheitserfahrungen drückt dem anthropologischen Werk Bourdieus ihren Stempel auf.

SoziologInnen im Bourdieuschen Verständnis sind professionelle Fremde - Fremde von Beruf. Denn „in die Soziologie tritt nur ein, wer die Bande und Verhaftungen löst, die ihn gemeinhin an eine Gruppe binden, wer den Glaubensüberzeugungen abschwört, die unabdingbar sind, um dazuzugehören, wer jegliche Mitgliedschaft oder Abstammung verleugnet“ (Bourdieu, 1985, S. 50) – dies temporär und methodologisch kontrolliert gerade der sozialwissenschaftlichen Community und dem intellektuellen (Kräfte-) Feld gegenüber, in das die eigene wissenschaftliche Tätigkeit eingebettet ist. Besonders deutlich wird dies am Beispiel der von Bourdieu entwickelten Verfahren der teilnehmenden Objektivierung und der Sozioanalyse, die als methodologische Kernstücke seiner reflexiven Anthropologie gelten. Sie beinhalten eine Klärung des Verhältnisses von ForscherInnen zu ihrem wissenschaftlichen Objekt, und diese Klärung beinhaltet immer eine an das Verstehen eines jeweiligen intellektuellen Feldes gebundene Selbstanalyse mittels eines „fremden Blicks“, was durchaus eine Reorganisation des gesamten Habitus, eine „Konversion der ganzen Person“ (Bourdieu, 2004b, S. 186) implizieren kann.⁷ Und Bourdieu schreckt nicht davor zurück, den im Zuge seiner

⁷ Stationen dieser Konversion sind über die frühen lebenspraktischen Brüche hinaus im Fall von Bourdieu seine „algerischen Lehrjahre“, die als erste professionelle Schule dieses „fremden Blicks“ gelten, sodann die kurz darauf bzw. teils simultan durchgeführten Analysen der eigenen Herkunftskultur des Béarn (vgl. Schultheis, 2007), innerhalb dessen auch die am Anfang dieses Textes skizzierte ethnographische Beschreibung des dörflichen Tanzabends entsteht. Analysen wie diese stehen am Anfang jener Reihe soziologischer Standardwerke einer von Bourdieu zwar nicht begründeten, jedoch maßgeblich geprägten Ethnosoziologie der eigenen, „vertrauten Kultur“ differenzierter Gesellschaften (einschließlich der von Zunge und Gaumen), die den LeserInnen ein „Fremdwerden“

wissenschaftlichen Praxis inkorporierten „fremden Blick“ auch auf die universitäre Welt und ihre Funktionsweisen zu richten, z.B. auf die gegenseitig bedingten Illusionen des Verstandenwerdens und Verstandenhabens in der pädagogischen Kommunikation zwischen Lehrenden und Lernenden (Bourdieu & Passeron, 1971). Oder auch auf akademische (Einsetzungs-) Rituale wie z.B. eine Antrittsvorlesung, die er mit all ihren an soziale Magie erinnernden performativen Akten selbst zum Gegenstand seiner Antrittsvorlesung am Collège de France macht (Bourdieu, 1985) und auf diese Weise im Moment der Aufnahme in diesen exklusiven Club der „versammelten Meister“ (wie z.B. Claude Lévi-Strauss, George Dumézil und Michel Foucault) die professionelle Notwendigkeit hervorhebt, einer fraglos hingenommenen Vertrautheit, eben und gerade auch der Vertrautheit mit dem akademischen Milieu, ihren Riten und ihren Weihen, im Interesse eines Fortschritts der Sozialwissenschaften vorübergehend eine methodologisch begründete Absage zu erteilen. Indem er auch hier ähnlich wie Anfang der 60er Jahre im Béarn die soziale Welt, der er selber angehört – nun eben die akademische Welt – zum Gegenstand der Forschung macht, begreift er sich als „Zauberlehrling, der das Risiko auf sich nimmt und sich für die Zauberei des eigenen Stammes und dessen Fetische interessiert, statt in fernen Tropen den beruhigenden Reizen einer exotischen Magie nachzugehen.“ (Bourdieu, 1988, S. 36)⁸ Sich für die Zauberei des eigenen Stammes zu interessieren, könnte auch für das Feld der Sportwissenschaften, begriffen als Sub-Feld der akademischen Welt, hilfreich sein. Denn wer als Angehörige(r) dieses Stammes forscht, agiert möglicherweise auch in einer (zu) vertrauten, zweifellos jedoch nicht in einer neutralen sozialen Welt. Diese ist ihrerseits selbst Teil eines (hierarchisierten) kulturellen Produktionsraumes, innerhalb dessen es um jeweils spezifische symbolische Profite in Form von wissenschaftlichem Kapital geht, in Form von Prestige und Renommé („sich einen Namen machen“), natürlich auch um soziale Anerkennung und nicht zuletzt um die Durchsetzung der jeweils eigenen Sicht der Wirklichkeit. Die Teilhabe und Teilnahme an diesen feldspezifischen Auseinandersetzungen ist für die das Feld konstituierenden Akteure nicht nur legitim, sondern zwingend notwendig. Wichtig ist allerdings zu beachten, dass es eben diese Auseinandersetzungen selbst sind, die jene Fragestellungen und Forschungsgegenstände hervorbringen, die als legitim gelten und der Analyse für wert befunden werden. Ein Forschungsgegenstand zwingt sich dem Feld nicht von selbst auf, erst durch das Feld wird er als solcher konstituiert und legitimiert.

(Bourdieu, 1982, S. 15) mit den und damit ein umfassenderes Verständnis der eigenen kulturellen Praktiken und Prägungen ermöglicht.

⁸ Im Vorwort zur deutschen Ausgabe des *Homo Academicus* expliziert Bourdieu dieses Vorgehen: „Der Soziologe, der seine eigene Welt in dem ihm Nächsten und Vertrautesten zum Gegenstand der Analyse erhebt, soll nicht, wie der Ethnologe, das Exotische heimisch machen, vielmehr das Heimische durch den Abbruch der Primärbeziehung der Vertrautheit mit Lebens- und Denkweisen, die ihm, weil zu vertraut, fremd bleiben, sozusagen ‚exotisieren‘, dem Gewohnten die Dimension des Exotischen zurückgeben. Tatsächlich müsste die Hinwendung zur ursprünglichen und gewöhnlichen Welt die zu den fremden und ungewöhnlichen Welten gleichsam vollenden.“ (Bourdieu 1988, S. 9-10)

Im besonderen Fall der Sportwissenschaften ist zu bedenken, dass ihre Akteure über die Zugehörigkeit zur akademischen, zumeist universitären Welt hinaus in ihrer Eigenschaft als SportexpertInnen auch dem Feld des Sports angehören. Zumindest in dem Sinne, das für dieses soziale Universum neben dem „System von Institutionen und Akteuren, die mittelbar oder unmittelbar mit Sportpraxis in Zusammenhang stehen“ (Sportverbände, Sporttreibende, Trainer, Sportartikelindustrie und sportbezogene Dienstleistungen etc.) auch ein Komplex von Spezialisten konstitutiv ist, „die direkt oder indirekt vom Sport leben“ – eben auch Sportsoziologen, Sporthistoriker und Sportpädagogen (Bourdieu, 1986, S. 92). Aufgrund ihrer doppelten Zugehörigkeit zur akademischen Welt und zum Feld des Sports laufen sie Gefahr, „ein sozial wie psychologisch profitable(s) Doppelspiel“ (Bourdieu, 1992, S. 228) und somit im ungünstigen Fall gar eine Art Erbauungswissenschaft zu betreiben, wenn sie die Auswirkungen verkennen, die die doppelte Zugehörigkeit zu diesen Feldern wie auch die eigenen relational definierten Positionen innerhalb derselben bei der Konstruktion von Forschungsgegenständen haben können. Werden hingegen „all die Bindungen und Ambivalenzen, die daraus erwachsen, dass man einmal dabei war“ (ebd.), - als aktiver Freizeit-, Leistungs- oder Berufssportler, als Mitglied eines Sportvereins, Sportinternats, Sportverbands, universitären Sportinstituts usw. - sozioanalytisch objektiviert, dann können jeweilige aus Zugehörigkeiten und Nicht-Zugehörigkeiten bzw. Abgrenzungen gespeisten Interessen ebenso wie eine mehr oder weniger ausgeprägte und gelegentlich zwiespältige Liebe zum Sport methodisch kontrolliert werden und, anstatt unbewusst in die Konstruktion des wissenschaftlichen Gegenstands einzugehen und diesen zu verzerren, zur Quelle von wichtigen Einsichten werden. Die gegenwärtig beobachtbare Entwicklung, dass Fragestellungen zur Rolle des Sports im Kontext von Migration, Integration, Fremdheit und kultureller Diversität nach langen Jahren der Randexistenz (jedenfalls in der Bundesrepublik Deutschland) mit einer ungekannten Wucht fast boomartig zu zentralen Objekten der Forschung innerhalb wie außerhalb der Sportwissenschaften⁹ werden und in Forschung und Lehre eine in ihrer Breite ungekannte Präsenz aufweisen, ist ein Phänomen, das aufgrund seiner späten Plötzlichkeit selbst befremdlich ist und mehr als 50 Jahre nach Beginn der Geschichte der Nachkriegsmigrationen eine Reihe von Fragen aufwirft, die die Beschaffenheit des wissenschaftlichen Feldes mindestens ebenso betreffen wie den Gegenstand¹⁰ selbst.

⁹ Anstelle einer Auflistung der in den letzten Jahren kaum noch zu überblickenden Anzahl an aktuellen Veröffentlichungen sei exemplarisch verwiesen auf Thiel & Seiberth (2007), Soeffner & Zifonun (2008) sowie insgesamt auf die Beiträge in Neckel & Soeffner (2008).

¹⁰ Sportpädagogische Überlegungen, Bildungsprozesse und praktische Reflexivität vermittelt einer Ent- bzw. Verfremdung des Vertrauten im Sport zu initiieren, finden sich unter dem Aspekt der Vermittlung von Fremdheits- und interkulturellen Kompetenzen bei Gieß-Stüber (2003) und unter dem Aspekt der Utilisierung des Bourdieuschen Konzepts der „körperlichen Erkenntnis“ im Sinne einer „kritisch-reflexiven Bewegungspädagogik“ in der Perspektive der Historischen Anthropologie bei Alkemeyer (2003). Bei aller Sympathie, die ich für diese Perspektiven hege und die ich unabhängig von Zusammenhängen des Sports im Rahmen von Diversity-Trainings praktisch anwende, bleiben partiell auch

Möglicherweise hat es – von einigen Ausnahmen abgesehen – erst einer jungen Generation von ForscherInnen bedurft, um diesen Wandel durchzusetzen.

Literatur

- Alkemeyer, Th. (2003). Formen und Umformungen. Die Bedeutung von Körpersoziologie und Historischer Anthropologie für eine kritisch-reflexive Sportpädagogik. In E. Franke & E. Bannmüller (Hrsg.), *Ästhetische Bildung. Jahrbuch Bewegungs- und Sportpädagogik in Theorie und Forschung* (S. 38-64). Butzbach: Afra Verlag.
- Barley, N. (1993). *Traurige Insulaner. Als Ethnologe bei den Engländern*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Boltanski, L. (1976). Die soziale Verwendung des Körpers. In D. Kamper & V. Rittner (Hrsg.), *Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie* (S. 138-171). München, Wien: Carl Hanser Verlag.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.-C. (1971). *Die Illusion der Chancengleichheit*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Bourdieu, P. (1979). *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1982). *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1985). *Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon*. Frankfurt./M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1986). Historische und soziale Voraussetzungen modernen Sports. In G. Hortleder & G. Gebauer (Hrsg.), *Sport – Eros – Tod* (S. 91-112). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zweifel. Wird hier nicht das, was am „etablierten“ Sport und Sportunterricht scheinbar vertraut ist, implizit als fraglos gegeben und allgemein bekannt vorausgesetzt? Und wenn man, wie Bourdieu hervorhebt, „im Bildungssystem sehr unglücklich sein und sich vollkommen fremd fühlen“ (Bourdieu, 1993, S. 142) kann, besteht dann nicht auch die Gefahr, dass unter dem Aspekt der „Bildungsferne“ ohnehin erlebte Fremdheit sozusagen pädagogisch verdoppelt wird? Wohingegen ein „traditioneller“, „richtiger“ Sportunterricht unter solchen Bedingungen vielleicht eine Art Heimstatt bieten könnte? Tatsächlich besteht der Wert feldspezifischer Auseinandersetzungen um sport- und bewegungspädagogische Konzepte ja vor allem in der Hervorbringung einer Vielfalt von Ansätzen, die zur Wahl stehen. Keiner von diesen ersetzt (Sport-) PädagogInnen in der Praxis allerdings die genaue Kenntnis der sport- und bewegungsrelevanten Existenzbedingungen ihrer lokalen Klientel in Schule, Kindergarten und anderen Bildungseinrichtungen vor Ort. Nur auf dieser Grundlage können sie ein *maßgeschneidertes* Sportangebot bzw. – umfassender – ein von *ihnen selbst* entsprechend zugeschnittenes Konzept „somatischer Bildung“ (vgl. Sächsisches Staatsministerium 2006, S. 33-42) passgenau erfinden. Dies verlangt neben einem hohen Maß an Selbstverantwortlichkeit auch die Bereitschaft und die Fähigkeit, eigene (teils unbewusste) Vorlieben für einen speziellen Stil der Vermittlung von Sport und die Wahl seiner Inhalte zu prüfen, sie ggf. zurückzustellen bzw. bei gleichzeitiger Verfügung über ein breites und vielfältiges Methodenspektrum die eigenen habitualisierten Sportvorlieben und -kompetenzen dann (und nur dann) bewusst und zielorientiert in den Dienst von Bildungsprozessen zu stellen, wenn sie tatsächlich passen und auf die körperlichen Habitus der ihnen anvertrauten Kinder und Jugendlichen abgestimmt sind.

- Bourdieu, P. (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1992). *Rede und Antwort*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1993). *Soziologische Fragen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Bourdieu, P. (1997). Ortseffekte. In P. Bourdieu (Hrsg.), *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft* (S. 159-167). Konstanz: UVK,
- Bourdieu, P. (2001). *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2002). *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2004a). The Peasant and His Body. *Ethnography*, 5, 579-599. [Auszug aus: Bourdieu, P. (1962). Célibat et condition paysanne. *Étude rurales*, 1, S. 32-135].
- Bourdieu, P. (2004b). Teilnehmende Objektivierung. In E. Ohnacker & F. Schultheis (Hrsg.), *Pierre Bourdieu. Schwierige Interdisziplinarität. Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft* (S. 172-186). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bourgois, Ph. & Schonberg, J. (2007). Intimate apartheid. Ethnic dimensions of habitus among homeless heroin injectors. *Ethnography*, 8, 7-31.
- Bröskamp, B. (1994). *Körperliche Fremdheit. Zum Problem der interkulturellen Begegnung im Sport*. St. Augustin: Academia.
- Bröskamp, B. (1998). Globalisierung, ethnisch-kulturelle Konflikte und lokaler Sport. In M.-L. Klein & J. Kothly (Hrsg.), *Ethnisch-kulturelle Konflikte im Sport*. Hamburg: Czwalina.
- Bröskamp, B. (2006a). Glocalisierte Körper - Sport, Habitus und transnationale soziale Räume. In D. Blecking & P. Gieß-Stüber (Hrsg.), *Sport bewegt Europa. Beiträge zur interkulturellen Verständigung* (S. 116-140). Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.
- Bröskamp, B. (2006b). Glocalisierte Körper. Körperkünste und Kulturen in Zeiten der Globalisierung. In M. Hillebrand, P. Krüger, A. Lilge & K. Struve (Hrsg.), *Willkürliche Grenzen. Das Werk Pierre Bourdieus in interdisziplinärer Anwendung* (S. 219-248). Bielefeld: transcript.
- Gebauer, G. (1986). Festordnung und Geschmacksdistinktionen. Die Illusion der Integration im Freizeitsport. In G. Hortleder & G. Gebauer (Hrsg.), *Sport – Eros – Tod* (S. 113-143). Frankfurt/M.: Suhrkamp,.
- Gebauer, G. & Bröskamp, B. (1992). Corps étrangers. Les pratiques sportives des immigrés turcs á Berlin. *LIBER. Revue Européenne des Livres*, 10, 19-25.
- Gieß-Stüber, P. (2003). Fremde und Fremdes erleben. *Sportpädagogik*, 6, 4-9.
- Göle, N. (2004). Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In N. Göle & L. Ammann (Hrsg.), *Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum* (S. 11-44). Bielefeldt: transcript.

- Goffman, E. (1971). *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Hahn, A. (2002). In memoriam Pierre Bourdieu (01.08.1930-23.01.2002). *KZfSS*, 54, 403-405.
- Kaufmann, J.-C. (1999). *Mit Leib und Seele. Theorie der Haushaltstätigkeit*. Konstanz: UVK.
- Klein, M.-L. & Kothy, J. (1998). *Ethnisch-kulturelle Konflikte im Sport*. Hamburg: Czwalina.
- Kröhnert, St. & Klingholz, R. (2007). *Not am Mann. Vom Helden der Arbeit zur neuen Unterschicht. Lebenslagen junger Erwachsener in wirtschaftlichen Abstiegsregionen der neuen Bundesländer*. Hrsg. v. Berlin Institut für Bevölkerung und Entwicklung. Zugriff am 28. August 2007 unter http://www.berlin-institut.org/pdfs/not_am_mann.pdf.
- Mauss, M. (1978). Die Techniken des Körpers. In M. Mauss (Hrsg.), *Soziologie und Anthropologie* (Bd. 2) (S. 199 – 220). Frankfurt a. Main: Ullstein.
- Neckel, S. & Soeffner, H.-G. (2008). *Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext*. Wiesbaden: VS-Verlag. (i.Dr.).
- Robertson, R. (1998). Globalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In U. Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft* (S. 192 – 220). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sächsisches Staatsministerium für Soziales (2006). *Der Sächsische Bildungsplan – ein Leitfaden für pädagogische Fachkräfte in Kinderkrippen und Kindergärten*. Weimar – Berlin: Verlag das Netz.
- Sayad, A. (2004). *The Suffering of the Immigrant*. Cambridge, UK, Malden, USA: Polity Press Ltd.
- Schultheis, F. (2002). *Nachwort. Etappen einer Anti-Autobiographie*. In P. Bourdieu (Hrsg.), *Ein soziologischer Selbstversuch* (S. 133-151). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schultheis, F. (2007). *Bourdieu's Wege in die Soziologie. Genese und Dynamik einer reflexiven Sozialwissenschaft*. Konstanz: UVK
- Schultheis, F. & Vester, M. (2003). *Soziologie als Beruf. Hommage an Pierre Bourdieu*. *Eurozine*. Zugriff am 28. August 2007 unter <http://eurozine.com/pdf/2003-01-28-vester-de.pdf>.
- Soeffner, H. & Zifonun, D. (2008). Fußballwelten: Die Ordnungen interethnischer Beziehungen. In S. Neckel & H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext*. Wiesbaden: VS-Verlag. (i.Dr.).
- Stenger, H. (1997). Gleiche Sprache, fremder Sinn. Zum Konzept kultureller Fremdheit im Ost-West-Kontext. In D. Naguschewski & J. Trabant (Hrsg.), *Was heißt hier "fremd"? Studien zu Sprache und Fremdheit* (S. 181-195). Berlin: Akademie Verlag.
- Stover, L. E. (1974). Nachwort. In L. E. Stover & H. Harrison (Hrsg.), *Anthropo-Fiction* (S. 265-312). Frankfurt/M.: Fischer.

- Thiel, A. & Seiberth, C. (2007). Fremd im Sport? Barrieren der Integration von Menschen mit Migrationshintergrund in Sportorganisationen. In R. Jöhler, A. Thiel, J. Schmid & R. Treptow (Hrsg.), *Europa und seine Fremden. Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung* (S. 197-212). Bielefeldt: transcript.
- Vogel, S. (2006). *Der Rhythmus der Gesellschaft. Die algerische Erfahrung als Grundstein der Soziologie Pierre Bourdieus*. Eurozine. Zugriff am 28. August 2007 unter <http://eurozine.com/pdf/2006-07-18-vogel-de.pdf>.
- Wacquant, L. (1996). Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In P. Bourdieu, P. & L. Wacquant (Hrsg.), *Reflexive Anthropologie* (S.17-93). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

