

„Denn wie ein feiger Wettkämpfer...“ Anmerkungen zur Agonmetaphorik im *Axiochos* und im Neuen Testament

Uta Poplutz

Spiel und Sport, Wettkampf und Wettstreit reichen bis tief in die frühen Hochkulturen zurück und sind keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal der griechisch-römischen Welt.¹ Die ältesten Mythen der Menschheitsgeschichte sind angereichert mit Helden oder Gottheiten, die ihre Macht im Wettkampf beweisen.² Und auch bei diversen Festveranstaltungen war der Sport ein konstitutives Element und oftmals essentieller Teil religiöser Rituale.³

Gerade weil Sport, Spiel und Wettkampf als eine „anthropologische Grundkonstante“ begriffen werden können, die naturgemäß in allen menschlichen Kulturen eine Rolle spielt, wird damit eine „Bildwelt“ eröffnet, die sich für eine metaphorische Verwendung in besonderer Weise

¹ J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte* III, hrsg. v. R. MARX (Leipzig 1929, Repr. Stuttgart 1941) 68, prägte die Rede vom „agonalen Menschen“, womit er die Griechen bis zum Ende des 6. Jh. v. Chr. bezeichnete; vor ihm schon ähnlich, wenn auch nicht ganz so prägnant, E. CURTIUS, „Der Wettkampf“ in: *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge* (Berlin 1875) [132–147] 132–138. Eine Stimme aus neuerer Zeit, die diese Idee kompiliert, ist PFITZNER 1967, 17: „[...] the entire civic life of a Greek became, as it were, an Agon, a sphere in which to exert himself and excel over others.“ Wissenschaftsgeschichtlicher Überblick bei I. WEILER, *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt. Eine Einführung* (Darmstadt ²1988) 1–13. Zur Genese von Sport und Spiel vgl. J. HUIZINGA, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel* (Reinbek bei Hamburg ¹⁹2004).

² So wird etwa im Gilgamesch-Epos, Tafel II 100–115 (GEORGE 2003 I, 562f.; textkritische Anmerkungen GEORGE 2003 II, 805f.) erzählt, wie Enkidu und Gilgamesch einen Ringkampf bestreiten (vgl. R. Rollinger, Gilgamesch als ‚Sportler‘, oder: *pukku* und *mikkû* als Sportgeräte des Helden von Uruk, *Nikephoros* 19 [2006] 9–44). Ein Text aus Ugarit berichtet von einem Wettstreit der Gottheiten Mot und Baal: „Sie ziehen einander wie Ringer: Mot ist stark, Baal ist stark! [...] Sie stoßen einander wie Läufer: Mot ist gefallen, Baal ist gefallen!“ (M. DIETRICH / O. LORETZ, „Ringens und Laufen als Sport in Ugarit (KTU 1.6 VI 16b–22a)“, *UF* 19 [1987] [19–21] 20); vgl. dazu auch BRÄNDL 2006, 29–31.

³ Vgl. z.B. den Lauf beim ägyptischen „Jubiläumfest“, das dazu diente, die physische und magische Kraft des regierenden Königs zu erneuern, vgl. W. DECKER, „Sportfeste“, *DNP* 11 (2001) [847–855] 847f.; ein in seinen Funktionen ähnlicher Königslauf findet sich im Rahmen des babylonischen Neujahrsfestes in Mesopotamien, vgl. A. ZGOLL, „Königslauf und Götterrat. Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes“, in: E. BLUM / R. LUX (Hrsg.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient*. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 28 (Gütersloh 2006) 11–80.

anbietet. Auch die griechische Philosophie – vor allem in ihrer kynischen und stoischen Ausprägung – hatte ihren Anteil an der Entwicklung einer spezifischen Agonmetaphorik, die im Spannungsfeld von Anknüpfung an und Abgrenzung von dem so populären griechischen Sport entstand.

1. Die Agonmetaphorik des *Axiochos* im Kontext antiker Philosophie

Bereits die szenische Rahmenhandlung, die auf dem Weg zum südlich von Athen gelegenen Kynosarges spielt (364a; 372a), kann man als Vorbereitung der Verwendung der Agonmetaphorik durch Sokrates (365a) lesen: Denn das Kynosarges-Heiligtum verfügte über ein Gymnasion, d.h. über eine Anlage, in die gewöhnlich auch Sportbauten wie eine Laufbahn, eine Palästra oder Freiflächen für das Wurf- und Sprungtraining integriert waren.⁴ Das Kynosarges-Gymnasion war Herakles geweiht, dem besonders von den kynischen und stoischen Philosophen zu dem agonistischen Vorbild schlechthin ernannten Helden⁵ bzw. Halbgott,⁶ der als Schutzpatron der Gymnasien galt. Noch in der römischen Kaiserzeit benannte sich eine Athletengilde nach ihm: „Die Synode der herumziehenden Sportler unter ihrem Patron Herakles.“⁷

Auf den Sokratesschüler Antisthenes (Diog. Laert. VI 13), der zu Beginn des 4. Jh. v. Chr. am Kynosarges lehrte,⁸ geht das Diktum zurück, dass der *πόνος* ein *ἀγαθόν* sei.⁹ Dies wurde für die Agonmetaphorik prä-

⁴ Vgl. grundlegend zum Gymnasion J. DELORME, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, BEFAR 196 (Paris 1960); auch W. DECKER, *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen* (München 1995) 169–177; O. TZACHOU-ALEXANDRI, „The Gymnasium. An Institution for Athletics and Education“, in: Dies. (Hrsg.), *Mind and Body. Athletic Contests In Ancient Greece* (Athen 1989) 31–40. Neben dem Kynosarges gab es in Athen noch die Akademie und das Lykeion. Zur Topographie des Kynosarges vgl. JUDEICH 1931, 422–425; zur Diskussion der Forschungspositionen zur Lokalisierung des Kynosarges vgl. BILLOT 1994, 955–964.

⁵ Vgl. Luc. *Vit. Auct.* 7. Vgl. auch den Schrifttitel *Herakles* bei Antisthenes. Diesen Titel der nicht mehr erhaltenen Schrift kennen wir nur aus dem Schriftenverzeichnis von Diog. Laert. VI 16. 18, dazu F. DÜMLER, „Zum Herakles des Antisthenes“, in: *Ph.* 50 (1891) 288–296. Neben Herakles beruft sich der Kyniker für seinen asketischen Weg auch auf dessen Sohn Telephos (Diog. Laert. VI 87; Max. Tyr. *Diss.* 1,10), vgl. GOULET-CAZÉ 2008, 635.

⁶ Vgl. schon Pind. *Nem.* 3,22, der von Herakles als einem *ἦρωος θεός* spricht.

⁷ Kurzdarstellung der Gilde (ἡ ἱερὰ περιπολιστικὴ σύνοδος τῶν περὶ τὸν Ἡρακλέα) bei P. FRISCH (Hrsg.), *Zehn agonistische Papyri*, ARWAW Sonderreihe Pap. Colon. 13 (Opladen 1986) 107–109; MERKELBACH 1975, 110; generell H. W. PLEKET, „Some Aspects of the History of the Athletic Guilds“, in: *ZPE* 10 (1973), 197–227.

⁸ Vgl. GOULET-CAZÉ 2008, 633. Auch mit den beiden anderen Athener Gymnasien sind namhafte Philosophen bzw. Schulen verknüpft: Platon mit der Akademie und das Lykeion mit Aristoteles und den Peripatetikern.

⁹ Vgl. Diog. Laert. VI 2.

gend. Die zwölf Arbeiten des Herakles (ἄθλα) wurden zu πόνοι¹⁰ umgedeutet und stellten fortan ein ἀγαθόν dar, insofern sie sich funktional auf die ἀρετή beziehen. Wie sich Herakles „abmühte und kämpfte“,¹¹ so soll sich der Weise bemühen, die Herausforderungen des Lebens „sportlich“ (d.h. gut vorbereitet) zu bestehen, damit die Seele (ψυχή) keinen Schaden nimmt und die Tugend (ἀρετή) nicht gefährdet wird. Nur durch stete Übung (ἄσκησις, γυμνασία) und durch Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια)¹² ist dies zu erreichen. Die Berufssportler, die sich durch eine strenge Disziplin, durch einen diätetischen Lebensstil und rigoroses Training auszeichnen, konnten diesbezüglich zu vorbildhaften Vergleichsgrößen werden.¹³ Ihre Unerschütterlichkeit, Ausdauer, Selbstbeherrschung oder Furchtlosigkeit vor Verwundungen oder dem Tod wurden dabei besonders häufig als positive Analogie herangezogen.¹⁴

Die Suche nach der tieferen Bedeutung des athletischen Agons¹⁵ wurde durch die seit dem 5. Jh. v. Chr. einsetzende Professionalisierung der Athletik und Gymnastik ausgelöst,¹⁶ was die Ambivalenz der Agonmetaphorik, die sowohl auf die negativen als auch auf die positiven Aspekte des Athletentums rekurrieren kann, erklärt. Zwar war die Athletik, wie man beispielsweise an der panhellenischen Periodos (Olympische, Pythische, Isthmische und Nemeische Spiele) ablesen kann, äußerst populär und eine gesellschaftlich anerkannte Größe, doch die Verehrung siegreicher Athleten wurde von den Intellektuellen kritisch gesehen, da ihnen nicht ersichtlich war, was sportliche Siege dem Staat oder der Öffentlichkeit nützen könnten.¹⁷ Die Philosophen an den Gymnasien kritisierten, dass das hehre Ideal der ἀρετή und das Erziehungskonzept der Ganzheitlichkeit zugunsten einer überproportionalen Körperbetonung und reinen Karriereorientierung der Berufssportler zunehmend in den Hintergrund

¹⁰ Mit den πόνοι des Herakles werden allerdings nicht nur seine zwölf Arbeiten (ἄθλα) bezeichnet, sondern das Gesamt seiner harten Lebensbedingungen, vgl. etwa Dio Chrys. Or. 1,61; 8,30; 60,4; Epict. Diss. III 26,31; dazu M. EBNER, *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus*. fzb 66 (Würzburg 1991) 168–170.

¹¹ Dio Chrys. Or. 8,27f.; M. BILLERBECK (Hrsg.), *Epiktet: Vom Kynismus*, PhAnt 34 (Leiden 1978) § 57. Dio Chrysostomos knüpft an die Herakles-Überlieferung an und dreht das kynische Wortspiel ἀθληταί – ἄθλιοι (vgl. Luc. *Anach.* 1) um (vgl. Epict. Diss. III 22,57f.).

¹² Es ist bemerkenswert, dass die Prodikos-Erzählung von Herakles am Scheideweg bei Xenophon im Rahmen eines Plädoyers für die ἐγκράτεια zu finden ist (*Mem.* II 1–20,21–34). Die einzelnen Elemente der ἐγκράτεια werden als πόνοι bezeichnet.

¹³ Vgl. Xen. *Mem.* I 2,19; Arist. *Eth. Nic.* I 9,1099a.

¹⁴ Vgl. u.a. Arist. *Eth. Nic.* III 12,1117b; Sen. *De prov.* 2,3; *De const.* 9,5; *Ep.* 13,2; 78,16; 80,3; Epict. *Diss.* III 10,7; 22,51f.; *Ench.* 29; M. Aur. VII 61.

¹⁵ Zur Begriffsgeschichte von ἀγών/ἀγωνίζομαι vgl. POPLUTZ 2004, 35–70.

¹⁶ Vgl. ebd., 71–99.

¹⁷ Vgl. etwa Xenophanes, *Frag.* 2 (DK I, 128f.) Weitere Belege bei BRÄNDL 2006, 38–42.

gedrängt würden.¹⁸ In eben diesem Kontext entwickelte sich der Agon zum Bild für den nach Weisheit und Wahrheit strebenden Philosophen. Die ἀρετή der homerischen Zeit wurde durch die Verbindung mit der σοφία vertieft und schließlich zum Programm der καλοκάγαθία erweitert bzw. durch dieses ersetzt. Das agonale Konzept erhielt fortan eine politisch-pädagogische Ausrichtung.¹⁹ Der Begriff καλοκάγαθία beinhaltet dabei zwei Aspekte, die erst in ihrem Zusammenspiel zur ausgewogenen Erziehung führen: ἀγαθός betont den ethischen Impetus, καλός hingegen die Suche nach der körperlichen Schönheit, welche durch gymnastische Übungen erzielt werden soll.²⁰ Beides wurde an den Gymnasien eingeübt.

Im Prinzip entwickelte sich die philosophische Agonmetaphorik somit durch folgenden Transfer: Die anhaltende Popularität von Sport und Wettkampf wurde aufgegriffen, um die bei den Athleten auf der körperlichen Ebene stattfindenden Prozesse (Training, Anstrengung, Schmerzen, Wettkampf, Siegespreis – im athletischen Agon) auf die intellektuellen Prozesse der Philosophenschüler (Askese, Kampf, Mühsal, Siegespreis – in Bezug auf Weisheit, Apatheia oder Tugend) zu übertragen. Besonders die „Askese“, d.h. die Vorbereitung und Übung, wurde zum Anknüpfungspunkt. Entsprechend heißt es bei Diog. Laert. VI 70f.:

„Nach Diogenes gibt es zwei Arten von Askese, eine geistige (ἄσκησιν ψυχικὴν) und eine körperliche (σωματικὴν). Diese ermöglichen es durch die in beständiger Übung (γυμνασία) gewonnenen Vorstellungen, sich bequem den Werken der Tugend (τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα) zuzuwenden. Die eine dieser Formen bleibt unvollkommen ohne die andere, denn Wohlbefinden und Kraft gehören nicht weniger zu den Vorzügen, und das gilt für die Seele wie für den Körper. Er lieferte Beweise dafür, dass man leicht von der Übung zur Beschäftigung mit der Tugend kommt. Man sieht ja, wie beim Handwerk und den anderen Betätigungen die Spezialisten durch Übung eine ungewöhnliche Geschicklichkeit erworben haben, wie auch Flötenspieler und Athleten sich durch fortwährende Arbeit auf ihrem Gebiet [...] hervortun. Wenn sie ihre Askese auch auf die Seele übertragen hätten, dann wären ihre Bemühungen nicht nutzlos und unvollkommen geblieben. Tatsächlich kommt im Leben ohne Askese überhaupt nichts Rechtes

¹⁸ Vgl. MARROU 1957, 94: „Zur Zeit Pindars gehörten die panhellenischen Wettkämpfer oft zu den höchsten aristokratischen oder herrschenden Familien; seit dem Beginn des Peloponnesischen Krieges sind sie kaum mehr als Professionelle, die sich mehr und mehr aus den ländlichen Gegenden [...] rekrutieren. [...] Das sind oft grobe und brutale Männer, sehr fremd dem schönen Ideal des archaischen Adels.“

¹⁹ Vgl. C. PAPPAS, *Die antike agonale Idee und ihre Nachwirkungen auf das heutige griechische Leben. Eine kulturhistorische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des griechischen Sports* (Saarbrücken 1980) 54. Dies gilt besonders für Platon und Aristoteles, dazu B. J. KUNICKI, „Agon in the Intellectual Life of Ancient Greece“, in: *Studies in the Physical Culture and Tourism* 1 (1990) [77–89] 80f.

²⁰ Vgl. MARROU 1957, 71–73; vgl. auch die Definition bei Arist. *Eth. Eud.* 1248b 34f.; N. BADEMIS, *Gymnastik-Verständnis in der Antike und das ihm zugrunde liegende Bild des Menschen. Zur Entwicklung des Gymnastik-Verständnisses von Homer bis in die hellenistische Zeit*. EHS XI/793 (Fankfurt a.M. 1999) 85, Anm. 98.

zustande; sie ist fähig, alles zu überwinden. Daher muss man, um glücklich zu leben, statt nutzloser Anstrengungen diejenigen wählen, die naturgemäß sind.“²¹

Wie ein Athlet gewissenhaft trainieren muss, um im Wettkampf bestehen zu können, so muss auch der nach Weisheit strebende Mensch beständig üben, damit aus andauernden Tätigkeiten Eigenschaften werden. Schon Xenophon bemerkte dazu (*Mem.* I 2,19):

„Wie die, welche ihren Körper nicht üben, keine körperlichen Leistungen vollbringen können (τὰ τοῦ σώματος ἔργα τοῦς μὴ τὰ σώματα ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους ποιεῖν), so versagen auch jene in charakterlicher Hinsicht, die sich um die Bildung ihres Charakters nicht bemühen.“²²

Für den Weisheitssuchenden bedeutet dies, dass Schmerzen, Unannehmlichkeiten oder gar Verwundungen für ihn ebenso notwendig dazugehören wie für einen Athleten, der sich auf den Wettkampf vorbereitet.²³ Diese πόννοι dürfen weder gemieden noch gefürchtet werden, und das gilt auch für die letzte Verwundung, nämlich den Tod.²⁴ Der Gewinn für diejenigen, die diesen Weg der καλοκἀγαθία konsequent gehen, ist eine Verehrung, die wie bei Herakles über den Tod hinausweist und in diesem Sinne Unsterblichkeit verspricht (vgl. Xen., *Mem.* II 1,33).

Auf dem Hintergrund dieser skizzierten Assoziationen zum Kynosarges (Gymnasion, Antisthenes, Kynismus, Agonmetaphorik), das die szenische Rahmenhandlung zu Beginn des *Axiochos* verortet und sicherlich gezielt Lokalkolorit wachruft (364a),²⁵ wird die erste Ermahnung, die Sokrates dem untröstlichen und von Sterbensangst²⁶ aufgewühlten Axiochos zukommen lässt, bestens vorbereitet (365a):

„Axiochos, warum denn das? Wo sind dein Selbstvertrauen von früher und die beständigen Lobreden auf die Tugenden (εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν) und der unaussprechliche Mut in dir? Denn wie ein feiger Wettkämpfer (ἀγωνιστῆς δειλός), der sich in den Übungen (ἐν τοῖς γυμνασίοις) tüchtig zeigt, wirst du in den Wettkämpfen (ἐν τοῖς ἄθλοισι) den Erwartungen nicht gerecht.“

Entscheidend für die Verwendung der Agonmetaphorik durch Sokrates ist an dieser Stelle der Gegensatz von „Mut“ und „Feigheit“ bzw. „Training“ (ἐν τοῖς γυμνασίοις) und „Wettkampf“ (ἐν τοῖς ἄθλοισι). Axiochos hat

²¹ Übersetzung: G. Luck (Hrsg.; Übers.), *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung und mit Erläuterungen* (Stuttgart 1997) Nr. 195.

²² Das bedeutet, dass ἀσχεῖν zu einem Synonym von γυμνάζεσθαι wird, vgl. Epict. *Diss.* III 10,7; auch Luc. *Vit. Auct.* 7; MERKELBACH 1975, 108.

²³ Vgl. Arist. *Eth. Nic.* III 4,1112a. Eine ähnliche Anspielung findet sich auch in *Axiochos* 366d–367a.

²⁴ Vgl. Arist. *Eth. Nic.* III 12,1117b.

²⁵ Vgl. die Einleitung in diesem Band, Kapitel 5.

²⁶ Situativ passen hier das dem griechischen Begriff *Agon* entlehnte deutsche *Agonie* oder Redewendungen wie *mit dem Tod ringen* oder *den letzten (Todes-)Kampf kämpfen*, die bereits bei Euripides angelegt sind: In *Alc.* 489 bzw. 1141 erzählt Euripides vom Zweikampf des Herakles mit dem personifizierten Tod (θάνατος).

große Lobreden auf die Tugenden gehalten (εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν) und sich „unaussprechlich“ mutig und mit großem Selbstvertrauen dargestellt. Das ist positiv, insofern er sich damit „im Training tüchtig gezeigt hat“, was eine notwendige Voraussetzung für die erfolgreiche Teilnahme an einem Wettkampf ist.²⁷ Doch seine guten theoretischen Kenntnisse scheinen nun in der Praxis nicht mehr zu greifen: Jetzt, da mit dem eigenen Sterben der Ernstfall eingetreten ist, gebärdet sich Axiochos nicht mehr mutig, sondern feige. Kurzum: Er wird „den Erwartungen nicht gerecht“ (365d), die man aufgrund seiner „Trainingsleistungen“ in ihn gesetzt hatte. Das ist bedenklich: Denn im Gegensatz zum Agon der Athleten, der in der Palästra oder im Stadion ausgetragen wird, wird der Agon eines gewöhnlichen Menschen auf der Bühne des Lebens gekämpft und ist eine unumgängliche Herausforderung. Der besondere Prüfstein für das eigene Lebenskonzept ist dabei der Tod.²⁸

Dass ausgerechnet Sokrates die Agonmetaphorik in dieser typisch stoisch-kynischen Weise bemüht, ist kein Zufall. Davon abgesehen, dass Sokrates durch seinen Schüler Antisthenes wirkungsgeschichtlich eng mit dem Kynismus verbunden ist,²⁹ lässt sich zudem nach Ausweis der *Apologie* und der frühen Dialoge Platons mit aller gebotenen Vorsicht schlussfolgern, dass Sokrates sein eigenes Leben und Wirken ebenfalls als einen großen Agon verstanden hat.³⁰ Zugleich nimmt er die schwelende philosophische Kritik an der Überschätzung der athletischen Wettkämpfe auf,³¹ indem er betont herausstellt, wo der wirklich wichtige Agon zu bestreiten ist – nämlich im eigenen Leben. Sokrates sucht die Wahrheit und bemüht sich, ihr nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben mit aller Konsequenz treu zu bleiben:

„[...] ich achte darauf, dass ich dem Richter meine Seele möglichst gesund zeigen kann. Also verzichte ich auf die Ehren (τιμὰς), die bei den Mengen gelten, ich übe (ἀσκέω) die Wahrheit und werde versuchen, wirklich so gut zu sein wie ich kann, so zu leben und, wenn ich sterbe, zu sterben. Ich rufe auch alle anderen Menschen auf, soweit es in meiner Macht steht, und besonders rufe ich im Gegenzug auch dich zu diesem Leben auf und zu diesem Wettkampf (ἀγών): Ich behaupte, dass er wichtiger ist als alle Wettkämpfe hier.“³²

An einer Stelle wie dieser wird deutlich, woran es Axiochos mangelt: Er hält angesichts des nahen Todes nicht an dem Erlernten oder an seinen Prinzipien fest. Die vorgängigen „Lobreden auf die Tugenden“ sind da-

²⁷ Vgl. dazu Epict. *Diss.* III 22,51f.; III 15,4; I 4,13f.; *Ench.* 51,2.

²⁸ Seneca stellt dies in Bezug auf die Gladiatoren heraus, vgl. *De tranq.* 11,4; *De benef.* II 34,4; *Ep.* 30,8; auch *Ep.* 93,12.

²⁹ Vgl. GOULET-CAZÉ 2008, 633.

³⁰ Vgl. Plat. *Apol.* 36d; dazu BRÄNDL 2006, 43–45.

³¹ Vgl. etwa Demokrit, *Frag.* 187 (DK II, 183).

³² Plat. *Gorg.* 526d–e [Übersetzung: J. DALFEN, *Platon Werke, Übersetzung und Kommentar* VI 3: Gorgias, Göttingen 2004].

mit Makulatur. Denn es kommt nicht auf die Worte, sondern auf das eigene Tun an, da Theorie und Praxis unlösbar miteinander verbunden sind – ein Konnex, der besonders in der Stoa stark hervorgehoben wird. Epiktet macht das mithilfe eines Vergleichs deutlich: Wie es für einen Athleten nicht darauf ankommt, mit seinen Trainingsgewichten zu prahlen,³³ so kommt es für einen Philosophen nicht darauf an, mit klugen Worten zu brillieren.³⁴ Allein an den Erfolgen bzw. am Verhalten lässt sich erkennen, mit wem man es zu tun hat.³⁵ Und so ist gerade derjenige ein unüberwindbarer moralischer Athlet, der nicht nur in der Öffentlichkeit glänzt, sondern seinen Prinzipien *trotz* und *in* allen denkbaren Anfechtungen treu bleibt.³⁶ Genau darin gilt es den großen Vorbildern Herakles³⁷ und Sokrates³⁸ nachzueifern.

Diese exemplarisch angedeutete Parallelität zur Verwendung der Agonmetaphorik in Kynismus und Stoa unterstreicht, dass der Sokrates des *Axiochos* mit deutlich wahrnehmbaren kynischen und stoischen Zügen ausgestattet ist.³⁹ Denn besonders in der Stoa wurde das alte Ideal der *καλοκάγαθία* und der *ἀγών ἀρετῆς* im Sinne einer individualistischen Ethik interpretiert.⁴⁰ Es geht immer auch um praktische Lebenshilfe und darum, im Kampf gegen äußere Widerfahrnisse und eigene falsche Vorstellungen (*φαντασῖαι*) die wahre *ἀταραξία* bzw. *tranquillitas animi* zu erreichen.⁴¹ Der Weg dahin führt nicht zuletzt über die *ἐγκράτεια* (Enthaltsamkeit, Selbstbeherrschung), was wörtlich gesehen zunächst nichts anderes meint, als „Herr im eigenen Haus“ zu sein: Nur wer nicht von falschen Vorstellungen und Sorgen besetzt gehalten und in die Irre geführt wird, kann diese notwendige Unerschütterlichkeit erlangen.

Eine solche praktische Lebenshilfe lässt der Sokrates des *Axiochos* dem Sterbenden angedeihen, indem er ihn ermahnt und aufmuntert. Da *Axiochos* nicht als ein Philosoph, sondern als ein ganz normaler Mensch gezeichnet wird, der angesichts seines Sterbens Angst empfindet und sich erst auf dem Sterbebett in wahrhaft existentieller Weise mit dem Tod auseinandersetzt, öffnet sich die Ermahnung auch für die Rezipientinnen und Rezipienten des Dialogs. Diese sind angehalten, ähnliche Schlussfolgerun-

³³ So Epict. *Diss.* I 4,13.

³⁴ Vgl. Epict. *Diss.* II 9,15; II 21,17; III 21,1; II 23,40.

³⁵ Vgl. Epict. *Ench.* 51 (Philosoph); *Diss.* I 4,13 (Athlet).

³⁶ Vgl. Epict. *Diss.* I 18,21–24.

³⁷ Vgl. Epict. *Diss.* III 22,57; III 26,31; IV 10,10.

³⁸ Vgl. Epict. *Diss.* II 18,22f.

³⁹ Vgl. I. MÄNNLEIN-ROBERT, Einleitung in diesem Band, S. 31–37.

⁴⁰ In Bezug auf die Notwendigkeit der Einübung formuliert P. VEYNE, *Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas* (Frankfurt a.M. 1993) 55 treffend: „Das stoische Glück ist das Glück des Asketen.“

⁴¹ Vgl. Epict. *Diss.* II 18,29; *Ench.* 29; Sen. *De tranq.*

gen für die eigene Vorbereitung auf den Tod zu treffen – und zwar möglichst beizeiten.

2. Neutestamentliche Aspekte der Agonmetaphorik im Licht des *Axiuchos*

2.1. Der Evangelist Lukas

Sucht man im Neuen Testament nach dezidiert agonistischem Vokabular, das wie im *Axiuchos* im Zusammenhang mit einem bevorstehenden Tod begegnet, so bleibt man für den synoptischen Bereich auf die Erwähnung von ἀγωνία im Kontext des Ringens Jesu im Garten Getsemani verwiesen:

„Und als er in *agonia* geriet, betete er noch inständiger. Und sein Schweiß wurde wie Tropfen von Blut, die auf die Erde fallen.“ (Lk 22,44)⁴²

Von einer ausgeprägten Agonmetaphorik kann hier jedoch keine Rede sein. Es wird zwar immer wieder vorgeschlagen, ἀγωνία als einen „Gebetskampf“ Jesu zu verstehen,⁴³ der durch die großen herabfallenden Schweißtropfen Assoziationen an Athleten im Wettkampf wachrufe⁴⁴ und darum in die Nähe eines sportlichen ἀγών oder zumindest eines „angespannten und entschlossenen Kampfes um den Sieg“ rücke,⁴⁵ doch dies lässt sich m.E. nicht erhärten.

Zum einen ist zu beachten, dass in Lk 22,44 nicht der Terminus ἀγών, sondern ἀγωνία verwendet wird, zum anderen ist die syntagmatische Verknüpfung mit γενόμενος wichtig.⁴⁶ Zwar können ἀγών und ἀγωνία bei klassischen Autoren wie Pindar und Herodot *promiscue* verwendet werden,⁴⁷ aber mehr als von einem „Wettkampf“ scheint in Lk 22,44 von der

⁴² Καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχето. καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν. Problematisch ist Lk 22,43f. in textkritischer Hinsicht, da es äußerst umstritten ist, ob diese Verse zur ursprünglichen Fassung des Lukasevangeliums gehörten. Zum handschriftlichen Befund und dessen Wägung vgl. WOLTER 2008, 722f., der angesichts der schwierigen Faktenlage diesbezüglich keinen Konsens sieht: „Es muss [...] bis auf weiteres bei einem *non liquet* bleiben.“

⁴³ So beispielsweise H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*. KEK (Göttingen 2006) 684 („innerer, geistlicher Kampf“); NEYREY 1980, 159f. („victorious struggle“); ebd., 165 („combat“; „eschatological struggle“); BROWN 2006, 189f. (s.u. Anm. 44). Biblisch begegnet ein solcher „Gebetskampf“ jedoch nirgendwo, auch nicht im Anschluss an Gen 32,25–30 oder Weish 10,10–12, vgl. BRÄNDL 2006, 346.

⁴⁴ BROWN 2006, 189: „An athletic parallel offers an explanation for the profuse sweat that follows: The runner is tensed up to begin the trial, and sweat breaks out all over his body. In such an interpretation, the *peirasmos* or great trial, which Jesus now knowingly will enter, resembles an athletic contest.“; ähnlich schon NEYREY 1980, 166–168.

⁴⁵ BRÄNDL 2006, 346 Anm. 93; ähnlich schon STAUFFER 1949, 140; FITZNER 1967, 130–133. Anders aber WOLTER 2008, 723f. und BOVON 2009, 309.

⁴⁶ Vgl. WOLTER 2008, 723.

⁴⁷ Vgl. Pind. *Ol.* 2,53; *Hdt.* II 91.

Anfechtung Jesu angesichts seines Leidens und Sterbens die Rede zu sein. Eine solche Verwendung von ἀγωνία zur Bezeichnung der Erregung und Angst in Anbetracht eines kommenden Unheils findet sich häufig in der jüdisch-hellenistischen Literatur,⁴⁸ so dass sich Lukas – vorausgesetzt die Verse stammen von ihm – hier bestens einreihet. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass ἀγωνία in spezieller Weise für den inneren Konflikt im Hinblick auf eine bevorstehende Prüfung Verwendung finden kann, zu der auch das eigene Sterben zählt.⁴⁹ In die Linie dieser Begriffsverwendung ist Lk 22,44 einzustellen, was durch die gewählte Wendung γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ⁵⁰ unterstrichen wird: Jesus „gerät“ in eine Erregung, die so groß ist, dass er noch intensiver betet, was durch Unmengen von Schweiß, der in der Größe von Blutstropfen auf die Erde fällt, verdichtend inszeniert wird.

Auch wenn somit keine dezidierte Agonmetaphorik in Lk 22,44 zu finden ist, rückt die lukanische Stelle in eine interessante Nähe zum *Axiochos*: Beide Male ist von existentieller Angst in Bezug auf den eigenen bevorstehenden Tod die Rede und beide Male wird dies mit ἀγων bzw. ἀγωνία in Verbindung gebracht. Doch während Jesus im Angesicht des eigenen Leidens und Sterbens an seinem Lebenskonzept festhält – und dies ohne die menschliche Unterstützung der „vor Betrübnis“ (ἀπὸ τῆς λύπης) eingeschlafenen Jünger (Lk 22,45f.), aber immerhin mit spontanem himmlischem Beistand (Lk 22,43) bewältigt –, benötigt Axiochos die Ermunterung und Ermahnung des weisen Sokrates. Anders als Axiochos erweist sich Jesus somit nicht als ein durch seine Angst angesichts einer dramatischen Situation hilflos Ausgelieferter, sondern als ein Mensch, der im Sterben seiner Sendung – wenn auch unter Anstrengungen – treu bleibt. Mit den zurückgedrängten Emotionen weicht der lukanische Jesus deutlich von den synoptischen Parallelen ab: Die Jünger Jesu, die aufgrund einer Betrübnis (λύπη), die bei Markus und Matthäus dem Protagonisten selbst attestiert wird,⁵¹ einschlafen (Lk 22,45), rücken in der Charakterisierung deutlich von ihrem Herrn ab.⁵² Anhand dieser feinen synoptischen Abweichungen zeichnet Lukas, der hellenistisch geprägte Schriftsteller mit historiographi-

⁴⁸ Vgl. 2 Makk 3,14. 16; Phil. Al. *Dec.* 145; *Praem.* 148; *Gai.* 366; *Ios. Aj.* 10,22. 235; *Bell.* 3,238.

⁴⁹ Vgl. *Diod. Sic.* XIX 26; *Diog. Laert.* VII 112f.; *Bovon* 2009, 309.

⁵⁰ Belege, in denen von ἐν ἀγωνίᾳ oder εἰς ἀγωνίαν die Rede ist, sind bei *Wolter* 2008, 724 angeführt.

⁵¹ Mk 14,34 par Mt 26,38 (in Anlehnung an Ps 41,6 LXX): καὶ λέγει αὐτοῖς: περιλυτός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου.

⁵² Zur Charakterisierung von Figurengruppen in narratologischer Perspektive vgl. meine grundlegenden Überlegungen in U. *Poplutz*, „Volk – Jünger – Autoritäten. Überlegungen zur Konzeption und Charakterisierung von Figurengruppen im Matthäusevangelium“, in: *Dies., Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium.* BThS 100 (Neukirchen-Vluyn 2008) 101–139.

schem Anspruch, Jesus auch in seiner Todesstunde als besonderes „Vorbild“⁵³ – ganz im Gegensatz zu Axiochos, der diesbezüglich gerade nicht den sprichwörtlichen Ruhmeskranz erwirbt: Axiochos ist anders als Jesus nicht „Herr im eigenen Haus“ (ἐγκράτεια).

2.2. Der Apostel Paulus

Während der synoptische Befund eher spärlich ausfällt, ist es vor allen Dingen der Apostel Paulus, der die Agonmetaphorik für seine Evangeliumsverkündigung in Dienst nimmt. Paulus verwendet die Metaphorik auf unterschiedliche Weise, jedoch steht bei ihm die eschatologische Dimension seines „Kampfes“ für und um die christlichen Gemeinden im Mittelpunkt.⁵⁴

Der Begriff ἀγών begegnet in den echten Paulusbriefen nur in 1 Thess 2,2 und Phil 1,30 – beide Male im Kontext von Konflikten und Leiderfahrungen, was im weitesten Sinne der Agonmetaphorik im *Axiochos* entspricht. Für Paulus geschieht der Dienst am Evangelium ἐν πολλῶ ἀγῶνι (1 Thess 2,2), was nicht nur auf die Heftigkeit, sondern möglicherweise auch auf die Vielzahl (πολύς) der Kämpfe hinweist, denen er im Rahmen seiner christlichen Mission ausgesetzt war. Es ist durchaus denkbar, dass die hinter 1 Thess 2,2 stehenden frühen Erfahrungen⁵⁵ dazu führten, dass die Agonmetaphorik diesen Eingang in die paulinischen Briefe fand.⁵⁶ Obwohl Paulus die eigenen Anstrengungen für das Evangelium in besonderer Weise als vorbildlich herausstellt,⁵⁷ betont er gleichwohl, dass sein Agon letztlich das Los eines jeden ist, der Christus nachfolgt:

„Denn euch wurde geschenkt (in Blick) auf Christus, nicht allein an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden, denselben *agon* habend, den ihr gesehen habt an mir und jetzt hört von mir“. (Phil 1,29f.)⁵⁸

Aus diesem Grund kann Paulus seine Gemeinden bzw. die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter als „Mitkämpfer“ oder „Mitathleten“ titulieren.⁵⁹ Sie

⁵³ Jesus als Vorbild darzustellen, ist ein besonderes Anliegen des Lukas, vgl. neben vielen anderen H.-J. VENETZ, *Der Evangelist des Alltags. Streifzüge durch das Lukasevangelium* (Freiburg/CH 2000) 167; dieser Vorbildcharakter ist auch den antiken Viten berühmter Männer inhärent; zur Gattung Biographie und NT vgl. K. BERGER, „Hellenistische Gattungen im Neuen Testament“, in: ANRW II 25.2 (1984) 1231–1245.

⁵⁴ Vgl. dazu ausführlich POPLUTZ 2004, 223–415; BRÄNDL 2006, 246–422.

⁵⁵ Der Erste Thessalonicherbrief ist wohl das früheste erhaltene Schreiben des Paulus.

⁵⁶ So BRÄNDL 2006, 333.

⁵⁷ 1 Kor 9,26f.; Phil 3,12–17; explizit auch in 1 Thess 1,6; 2,14; 1 Kor 4,16; 11,1.

⁵⁸ Ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεῦναι ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν, τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἶδετε ἐν ἐμοί καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί. Dem aktiven συναθλεῖν korrespondiert dabei immer das passive πάσχειν, in das jeder Agon für das Evangelium früher oder später einmünden kann, vgl. STAUFFER 1949, 167: „Das Evangelium kommt zum Sieg in Passion und Aktion der συναθλοῦντες.“

⁵⁹ Phil 4,3: συνήθλησάν μοι; Phil 1,27: συναθλοῦντες; Röm 15,30: συναγωνίσασθαί μοι; vgl. auch *IgnPol* 6,1: συγκοπιάτε ἀλλήλοις, συναθλείτε.

alle sollen sich aktiv um das Heil *bemühen* (Phil 2,12). Dabei bleibt es nicht aus, dass dieser Einsatz mit Bedrängnissen und Leiderfahrungen verbunden ist. Diese stellen keinesfalls das Proprium des christlichen Agons dar und sind auch nicht aktiv zu suchen, aber Paulus macht deutlich, dass um des Evangeliums willen mit Widerständen und Anfeindungen zu rechnen ist. Wenn dieser Fall eintritt, erkennt der Apostel darin eine Verbindung zum Leiden Christi.⁶⁰

Der in Ax. 365a zentrale Unterschied zwischen „Training“ und „Ernstfall“ bzw. zwischen „Theorie“ und „Praxis“ angesichts des bevorstehenden Todes wird bei Paulus durch den Gedanken der „Vergeblichkeit“ oder des „Erfolgs“ anders gewendet. Den Aspekt der Übung (ἄσκησις, *exercitium*), der für die stoische Agonmetaphorik prägend ist, gibt es in dieser Form nicht. Stattdessen ist alles Tun und Lassen in Bezug auf die Christusverkündigung bereits der „Ernstfall“, der im Endgericht einer finalen Prüfung unterzogen wird, welche über Heil und Unheil entscheidet. Anders als im *Axiochos* steht somit nicht der Tod als anthropologisches Problem oder die Frage nach dem Fortbestand der Seele zur Debatte, sondern die jüdisch-christliche Vorstellung des Bestehens im Gericht am eschatologischen *Tag Christi* (Phil 2,16).⁶¹ Dieses Bestehen verbindet Paulus mit seinem Erfolg in der Evangeliumsverkündigung und der Entwicklung seiner Gemeinden. Zur Illustration dieser Zusammenhänge greift er vorzugsweise auf die athletisch geprägte Metaphorik vom „Laufen“ (τρέχειν) und vom „Siegespreis“ (βραβεῖον, στέφανος) zurück.

Um den „unvergänglichen“ eschatologischen Siegeskranz⁶² zu erringen, der auch ihm als Apostel keineswegs gewiss ist,⁶³ „läuft“ und „kämpft“ Paulus wie ein Athlet und fordert seine Gemeinden auf, es ihm gleich zu tun:

„Wisst ihr nicht, dass die im Stadion Laufenden zwar alle laufen, aber nur *einer* den Siegespreis empfängt? So lauft, dass ihr ihn erlangt! Jeder Wettkämpfer aber ist in allem enthaltsam, jene nun, damit sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen.“ (1 Kor 9,24f.)⁶⁴

⁶⁰ Vgl. Phil 1,5. 12f. 19f. 27; auch 2 Kor 1,5–7; dazu s.o. Anm. 58.

⁶¹ Vgl. 1 Thess 2,19; Phil 4,3f. Paulus war angesichts der Botschaft von der Auferweckung Jesu davon überzeugt, dass die Parusie Christi und das Ende der Welt unmittelbar bevorstanden. Dies erklärt seine Unermüdlichkeit und Eile, mit welcher er die Botschaft vom Evangelium in aller Welt verbreitete. Zugleich konnte sich Paulus in diesem Sinne selbst als „Athlet“ verstehen: „Bedenkt man all diese Aspekte, dann kann man sagen, daß Paulus um des Evangeliums willen eine Härte, Ausdauer, Zähigkeit, Konstitution und Zielstrebigkeit erwiesen hat, wie sie einem Wettkämpfer in der Arena vergleichbar ist“ (R. METZNER, „Paulus und der Wettkampf. Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9,24–7; Phil 3,12–16)“, in: *NTS* 46 [2000] [565–583] 571).

⁶² Vgl. 1 Kor 9,25; auch 1 Petr 5,4; Offb 2,10.

⁶³ Vgl. Phil 3,12–16.

⁶⁴ Οὐκ οἰδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύει-

Indem nun Paulus seine Gemeinden als „Kranz (des Rühmens)“ (στέφανος [καυχῆσεως]) bezeichnet (Phil 4,1; 1 Thess 2,19), macht er deutlich, dass er sein eigenes Geschick und seinen Erfolg als Apostel unlösbar mit deren positiver Entwicklung verbindet:

„Ihr seid nämlich unsere Ehre und Freude.“ (1 Thess 2,20)⁶⁵

An diesem Punkt kommt ein Aspekt des agonistischen Konzepts zum Tragen, der auch im *Axiochos* – dort allerdings in völlig anderer Ausrichtung – von Bedeutung ist: *Axiochos* ist angesichts seines Todes sehr darum besorgt, wie es um sein eigenes Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt bestellt sei.⁶⁶ Falls Paulus diese Frage überhaupt umgetrieben hat, so beantwortet er sie, indem er seinen „Ruhm“ als Apostel der Völker sichtbar an den Erfolg seiner Verkündigung bindet. Er ordnet sich somit wie ein guter Bote ganz seiner Botschaft unter. Nur so ist es zu verstehen, dass Paulus die Christinnen und Christen von Philippi auffordern kann, „untadelige Kinder Gottes zu sein“, und dies mit der Bemerkung ergänzt, dass ihm das selbst „zum Ruhm“ (εἰς καύχημα ἐμοί, Phil 2,15f.) geschehe. Dass dabei weniger die Person des Paulus im Mittelpunkt steht⁶⁷ als vielmehr sein Dienst für das Evangelium, sei nochmals explizit hervorgehoben. Seiner Schwachheit bleibt sich Paulus zeitlebens bewusst, so dass er von einer Ruhmesideologie glanzvoller Agonistik weit entfernt ist.⁶⁸ Anstelle der Verehrung erfolgreicher Athleten, deren Ruhm weit über den Tod hinausweist und sie im Gedächtnis der Menschen unsterblich werden lässt, verkündet Paulus *wirkliches* Leben über den Tod hinaus (1 Kor 15).

Dabei weiß er letztlich den Erfolg all seiner Anstrengungen und Mühsal allein der Barmherzigkeit Gottes geschuldet, wie an einer Stelle wie Röm 9,16 sichtbar wird:

„So liegt es nun nicht an dem Wollenden und auch nicht an dem Laufenden, sondern an dem sich erbarmenden Gott.“⁶⁹

Wenn in *Ax.* 366d–367c wichtige Stationen der Lebensalter eines Menschen benannt werden, die allesamt mit Schmerzen und Mühsal verbunden sind, so erinnert dies an die weisheitliche Reflexion über die Kürze des Lebens,

ται, ἐκείνοι μὲν οὖν ἴνα φθαρόν στεφάνον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἀφθαρόν. Vgl. Phil 2,16; Gal 2,2; 5,7. Ausführlich zu 1 Kor 9,24–27 s. POPLUTZ 2004, 245–291.

⁶⁵ Ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά.

⁶⁶ Vgl. *Ax.* 365c: „... ob ich künftig dieses Lichts hier und der Güter beraubt sein werde, ungesehen und verschollen wo auch immer verfaulend daliegen werde und mich dabei in Maden und Insekten verwandle.“

⁶⁷ Wie wenig es Paulus um seine eigene Person ging, wird an einer Stelle wie 1 Kor 15,8f. ersichtlich, wo er von sich als ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερ εἰ τῷ ἐκτρώματι spricht und sich als ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων tituliert.

⁶⁸ Vgl. 2 Kor 11,30: εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι. Vgl. auch 1 Kor 2,3; 2 Kor 12,9.

⁶⁹ Ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.

die oft mit der Metapher vom „Lebenslauf“ oder der „Lebensbahn“, in der sich der Mensch befindet, ins Bild gebracht wird.⁷⁰ Damit wird die Unaufhaltsamkeit des Fortschreitens der Zeit, des damit einhergehenden Alterns und die irreversible Endstation des Todes ins Bewusstsein geholt⁷¹ – verbunden mit der Mahnung, sein Leben im Hier und Jetzt nicht zu verpassen.

Paulus berührt diesen Gedanken insofern im Kontext seiner Laufmetaphorik, als dass auch er die Gefahr sieht, angesichts der kurzen verbliebenen Zeit ins Leere oder in die Irre zu laufen.⁷² Zutiefst ist die paulinische Laufmetaphorik von dem Gedanken geprägt, dass der Zieleinlauf unmittlerbar bevorsteht.⁷³ Doch anders als bei den Stoikern meint das metaphorische τρέχειν bei ihm nicht den Lauf zur sittlichen Vervollkommnung (ἀρετή), sondern den Dienst des Apostels⁷⁴ sowie das Glaubensleben der Christinnen und Christen.⁷⁵ Durch die konkrete Naherwartung wird die Gegenwart von der bereits sichtbar werdenden Zukunft her neu qualifiziert: Alles ist auf das eschatologische Heil hingeordnet.

Ob Paulus bei der Verwendung der Laufmetaphorik eher an biblisch-jüdische Elemente wie den Lauf des Propheten⁷⁶ oder an klassische weisheitliche Traditionen anknüpft, ist nicht sicher zu entscheiden und sollte nicht gegeneinander ausgespielt werden: Paulus aus Tarsus war ein mit der griechischen Kultur vertrauter Diasporajude, dem die Agonistik vermutlich auch aufgrund eigener Anschauung bekannt gewesen ist.⁷⁷ Zugleich war er durch seine pharisäische Ausbildung mit den Schriften seines Volkes bestens vertraut.

3. Fazit

Betrachtet man in Form eines Resümées die Verwendung der Agonmetaphorik in ihren literarischen Kontexten, wie sie hier nur ansatzweise für die hellenistische Moralphilosophie, für Pseudo-Platons *Axiochos* sowie für Lukas und Paulus skizziert werden konnte, lässt sich erkennen, welch großes Potential der Agonbegriff mit seinen zentralen Elementen

⁷⁰ Vgl. Sen. *De tranq.* 9,4; 10,6; *De vit. beat.* 19; *De brev. vit.* 8,5; 9,2; *Cons. Polyb.* 11,3; *Ep.* 17,1; 34,2; 109,6; vgl. auch Koh 9,11.

⁷¹ M. Aur. IV 18, 51; V 1; auch IX 22.

⁷² Vgl. Gal 2,2; Phil 2,16; vgl. auch Phil. Al. *Immut.* 75; *Agr.* 180.

⁷³ Vgl. 1 Thess 4,13–18; auch 1 Kor 7,29; Phil 1,10; 2,16; Röm 13,11.

⁷⁴ 1 Kor 9,26f.; Gal 2,2; Phil 2,16.

⁷⁵ 1 Kor 9,24; Gal 5,7; vgl. Röm 9,16.

⁷⁶ Diesen Aspekt macht BRÄNDL 2006, 415 stark: „Seine Berufung zum Völkerapostel, seine Mühen in seinem Dienst und seine Hoffnung auf den eschatologischen Lohn seiner Mühen hat er im Weg des Gottesknechts nach Jes 49,1–6 vorgebildet gefunden und die mit seiner Verkündigung hereingebrochene Zeit in Jes 49,8 verheißen gesehen (2 Kor 6,2).“

⁷⁷ Dies lässt sich sehr konkret anhand von Gal 5,7 zeigen, wo Paulus überaus kenntnisreich auf das Foulspiel beim *Dolichos* anspielt, dazu POPLUTZ 2004, 337–245.

„Vorbereitung durch Übung“ und „Wettkampf im Ernstfall“ für die lebenspraktische Unterweisung besitzt. Durch die konkreten Anknüpfungspunkte im Alltagsleben – bis heute hat der sportliche Wettkampf kaum etwas von seiner Attraktivität und Anziehungskraft eingebüßt –, aber auch durch die Ambivalenz und das Wechselspiel positiver und negativer Konnotationen eröffnet sich ein Spektrum, das sich auf hervorragende Weise eignet, die existentiellen und kontingenten Dimensionen menschlichen Daseins zu vergegenwärtigen. Die Verbindung mit dem eigenen Sterben, die bei der Agonmetaphorik im pseudo-platonischen Dialog *Axiochos* im Vordergrund steht, stellt dabei die letzte konsequente Ausformulierung dar, insofern der Tod der finale und damit wichtigste Prüfstein für das eigene Lebenskonzept ist. Hier ist nämlich der unwiderrufliche Erweis zu erbringen, dass man „kein feiger Wettkämpfer“ ist, sondern dass man „den Erwartungen gerecht wird“ (Ax. 365a).