

„... wir aber einen unvergänglichen Siegeskranz“ (I Kor 9, 25)

Ursprung und Sinn paulinischer Agon-Metaphorik

Der Sport stellt heute ein weltumspannendes Sinnsystem dar¹ und wird z. T. „quasi-liturgisch“² inszeniert – zumindest was die Eröffnungsveranstaltungen der Olympischen Spiele betrifft. Diese große Bedeutung, die dem Sport heute zukommt, führt dazu, dass er sich als „Bildspender“ zur Illustration verschiedener, auch abstrakter Zusammenhänge geradezu aufdrängt. Oder anders gesagt: „Der sportliche Wettkampf hat eine hohe metaphorische Qualität“.³

Dass dies nicht nur für den modernen Sport gilt, sondern in noch weitaus stärkerem Maße für die antike Gymnastik und Agonistik,⁴ lässt sich durch die breite, vielfältige und ausführliche Bildwelt des Wettkampfs in den Quellen der Antike belegen. Es ist davon auszugehen, dass dem antiken Menschen um die Zeitenwende eine agonistische „Bildwelt“ vorlag, die sich zur Bildung von Metaphern nicht weniger aufdrängte als im medialen Zeitalter des 21. Jahrhunderts. Im Mittelmeerraum hatte der Hellenismus den Gedanken des Agon kultiviert. Dieser hat nicht nur beeindruckende Bauten hervorgebracht, sondern auch seine Spuren in der Sprache hinterlassen. Von den Vorsokratikern über Platon bis hin zu den Kynikern und Stoikern des 1. und 2. Jh. n. Chr.,⁵ aber auch in den Schriften des hellenistischen Judentums (Philo, bzw. 4 Makk),⁶ findet sich eine Vielzahl von Vergleichen, Bildern und Metaphern, die aus der Agonistik und Gymnastik stammen. Sie belegen eindrücklich, dass der Wettkampf in neutestamentlicher Zeit nicht nur ein gewichtiger Bereich des gesellschaftlichen Lebens

¹ Vgl. GRUPE, OMMO: Sport als Kultur, Zürich 1987, 42-115.

² SCHWANKL, OTTO: „Lauf so, dass ihr gewinnt“. Zur Wettkampfmetaphorik in I Kor 9, in: BZ 41 (1997) 174.

³ Ebd.

⁴ Der Begriff „Sport“ kommt vom englischen „sports“ und geht auf „Spiele und Wettkämpfe des Mittelalters und der frühen Neuzeit in England zurück“ (GRUPE, OMMO/KRÜGER, MICHAEL: Sport; in: GRUPPE, OMMO/MIETH, DIETMAR (Hgg.): Lexikon der Ethik im Sport, Schorndorf 1998, 478). In einem weiteren Sinne kann auch vom „Sport“ in der Antike gesprochen werden, sachlich zutreffender ist es jedoch, von Gymnastik, Agonistik oder auch Athletik zu sprechen, um die griechische Begrifflichkeit des Kontextes aufzugreifen, in dem die neutestamentliche Metaphorik ihren Ursprung hat.

⁵ BRÄNDL, MARTIN: Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik (WUNT II/222), Tübingen 2006, 32-75.

⁶ A. a. O. 76-137.

war, sondern auch als Bildspender für religiöse und ethische Gedanken eine große Rolle spielte.

Angesichts dieser Zusammenhänge ist es nicht verwunderlich, dass sich agonistische Anspielungen und Metaphern auch im Neuen Testament finden, wenngleich sie nicht so häufig anzutreffen sind wie bei Philo von Alexandrien oder Stoikern wie Epiktet. Von einigen Ausnahmen abgesehen⁷ bleibt das agonistische Wortfeld auf das Corpus Paulinum beschränkt. Entfaltet wird die Bildwelt des Agon vor allem in 1 Kor 9,24–27. Ansonsten begnügt sich der Apostel mit einzelnen stichwortartigen Metaphern. Für den heutigen Leser bleibt der agonistische Hintergrund oftmals im Dunkeln, da ihm die agonistische Fachsprache nicht vertraut oder in der Übersetzung nicht mehr zu erkennen ist.⁸

Die Frage nach den Ursprüngen und dem Sinn der paulinischen Agon-Metaphorik führt unweigerlich hinein ins Zentrum paulinischer Theologie und Biographie, weil die agonistischen Bilder vor allem den Dienst des Apostels und seine dabei gemachten Erfahrungen reflektieren. An ihnen wird in besonderer Weise deutlich, dass sich die paulinische Missionstheologie nicht vom Leben und Geschick des Apostels trennen lässt und seine Erfahrungen im Dienst für das Evangelium maßgeblichen Anteil an der Formulierung seiner Verkündigung haben. So ist eine Untersuchung der paulinischen Agon-Metaphern notgedrungen mit einem ganzen Bündel von Fragen verbunden, die aufs engste mit der paulinischen Theologie und Biographie zusammenhängen. Etwa die Frage nach Herkunft und Ausbildung des Apostels, nach seinen jüdischen Wurzeln und dem hellenistischen Einfluss, nach alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen und popularphilosophischen Anleihen, nach chronologischen Abläufen und sozioökonomischen Lebenskontexten, nach agonistischen Kenntnissen und metaphorbildendem Geschick. Ist Paulus überhaupt eine solch enge Verbundenheit mit den Spielen seiner Zeit zuzutrauen, oder wird er sich als ehemaliger Pharisäer nicht eher vom Betrieb in den Stadien distanziert haben? Gibt er den Agon-Motiven in seinen Briefen einen eigenen theologischen Sinn oder bleibt er in den Bahnen der vorwiegend moralischen Applikation der traditionellen Agon-Bilder? Der vorliegende Beitrag versucht, Antworten auf einige dieser Fragen zu geben.

⁷ Etwa Lk 13,24; 18,5; Apg 20,24; Hebr 10,32f; 12,1-4; 1Petr 5,4; Jak 1,12; Jud 3.

⁸ Schon die Übersetzung von ἀγών mit „Kampf“ verschleiert die „agonistische“ Herkunft des Wortes, und wenn die Einheitsübersetzung μηδεις υμᾶς καταβραβεύετω in Kol 2,18 nicht in Aufnahme der agonistischen Metaphorik mit „lasst euch den Siegespreis nicht nehmen“, sondern mit „niemand soll euch verachten“ übersetzt, dann ist der agonistische Anklang, den diese Wendung in neutestamentlicher Zeit unter Umständen noch hatte, für den heutigen Leser nicht mehr zu erkennen.

I Agon-Metaphorik bei Paulus und in der kynisch-stoischen Diatribe

Wie die Arbeit von Poplutz zeigt, werden bis in die Gegenwart die paulinischen Agon-Bilder auf den „Einfluß der kynisch-stoischen Diatribe zurückgeführt“.⁹ Eine eingehende Untersuchung der popularphilosophischen und paulinischen Texte zeigt jedoch, dass aus der bloßen Verwendung der agonistischen Bildwelt in neutestamentlicher Zeit nicht auf einen bestimmten philosophischen Hintergrund geschlossen werden kann. Spätestens seit der Arbeit von V. C. Pfitzner¹⁰ ist es nicht mehr möglich, nur aufgrund formaler Ähnlichkeiten eine inhaltliche Abhängigkeit des Apostels von der „kynisch-stoischen Diatribe“ zu behaupten, wie es noch R. Bultmann getan hatte,¹¹ da mit der „Diatribe“ zwar gewisse Stilformen, jedoch keine festen Inhalte verbunden sind. Sucht man nach Analogien zu einem bestimmten philosophischen Kontext, so lassen sich zwischen der paulinischen und der kynischen bzw. stoischen Metaphernbildung erhebliche inhaltliche Spannungen feststellen. Zwar fehlen bei Paulus keinesfalls die ethischen Implikationen (vgl. 1 Kor 9, 25; Gal 5, 7; Phil 1, 27), doch vollzieht sich sein Agon nicht primär in einem moralisch-sittlichen Kampf, sondern im Dienst für das Evangelium (1 Kor 9, 27; Gal 2, 2; 1 Thess 2, 2), in dem der Apostel mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (Phil 4, 3) bzw. der ganzen Gemeinde (Phil 1, 27-30; vgl. Röm 15, 30) verbunden ist.¹² Seine agonistischen Metaphern bringen deshalb nicht wie bei den Stoikern in erster Linie das Streben nach Selbstvervollkommnung zum Ausdruck, sondern die Solidarität des Apostels mit seiner Gemeinde, mit der er im selben Kampf steht (Phil 1, 30) und dasselbe Ziel (1 Kor 9, 25) vor Augen hat.¹³

Des Weiteren ist Paulus der anthropologische Dualismus fremd, der seit Platon die Agon-Metaphorik in der griechischen Tradition durchzieht. Demgegenüber greift Paulus auf die Sprache des Agon zurück, um seine leibhaftige Hingabe im Dienst für das Evangelium und für die Gemeinden zu beschreiben. Ziel des ἀγών ist nicht die Befreiung vom Leib, sondern der leibhaftige Dienst für das Evangelium. Der „Leib“ ist für den Apostel sogar ein „Tempel des heiligen Geistes“ (1 Kor 6, 19). Angesichts dieser sachlichen Differenzen überrascht es nicht, dass einzelne Motive bei Paulus einen völlig anderen Sinn erhalten als bei den Kynikern und Stoikern. So beschreibt das metaphorische τρέχειν nicht

⁹ PAPHOMAS, AMPHILOCHIOS: Das agonistische Motiv 1 Kor 9, 24 ff. im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen, in: NTS 43 (1997) 241; POPLUTZ, UTA: Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotivik bei Paulus (HBS 43), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 403 ff.

¹⁰ PFITZNER, VICTOR C.: Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature (NT.S XVI), Leiden 1967.

¹¹ BULTMANN, RUDOLF: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (FRLANT 13), Göttingen 1910 (ND mit einem Geleitwort von HANS HÜBNER 1984).

¹² BRÄNDL, Agon 54-68 (wie Anm. 5).

¹³ A. a. O. 70 f.

den Lauf des Stoikers nach sittlicher Vollkommenheit, sondern vor allem den Dienst des Apostels in der Verkündigung des Evangeliums (Gal 2, 2; Phil 2, 16; vgl. 2 Thess 3, 1; 2 Tim 4, 6-8; Apg 20, 24). Der Siegeskranz veranschaulicht die – in der griechischen Agon-Tradition nur bei Platon anklingende – eschatologische Dimension christlicher Existenz (1 Kor 9, 25; Phil 3, 14).

Angesichts der inhaltlichen Unterschiede zwischen paulinischer und kynischer bzw. stoischer Agon-Metaphorik müssen auch die formalen Gesichtspunkte neu bedacht werden. Die damals beliebten Bilder von Läufer und Faustkämpfer werden sich daher bei Paulus weniger dem kynisch-stoischen Kontext als demselben metaphernspendenden Bereich der Agonistik verdanken. Im Unterschied zu Paulus, bei dem eindeutig das Laufmotiv in Vordergrund steht, fällt bei der zeitgenössischen Popularphilosophie die besondere Vorliebe für den Faustkämpfer, Pankratiasten und Ringer auf. Singuläre *termini technici* wie das seltene ὑπωπιάζειν (1 Kor 9, 27) finden sich nur bei Paulus. Ebenso lässt sich der Sachverhalt, an den Paulus in 1 Kor 9, 24 erinnert, literarisch erst bei dem etwa ein Jahrhundert nach Paulus lebenden Satiriker Lukian (Anach 13) nachweisen und dürfte deshalb kaum aus der Tradition stammen, sondern eher die konkreten Bedingungen der panhellenischen Spiele am Isthmus im Blick haben. Ebenso wenig dürfte die Gegenüberstellung von φθαρτός und ἄφθαρτος στέφανος in 1 Kor 9, 25 eine Anleihe an die in der griechischen Agon-Tradition beliebte Gegenüberstellung unterschiedlicher Siegeskränze sein, da sich bei Paulus kaum Anklänge an die Polemik kynischer oder stoischer Athletenkritik finden und der Gegensatz von φθαρτός und ἄφθαρτος typisch paulinischer Sprachgebrauch ist.¹⁴

Folglich reduzieren sich die Analogien zwischen kynischem bzw. stoischem und paulinischem Wortgebrauch – abgesehen von der allgemeinen Verbreitung des agonistischen Wortfelds – auf Beispiele wie ἐγκρατεύεσθαι (1 Kor 9, 25) oder den καλὸς ἀγὼν der Pastoralbriefe (1 Tim 6, 12 u. ö.), wobei im Falle der Pastoralbriefe möglicherweise mit einem stärkeren Einfluss traditioneller Agon-Metaphorik zu rechnen ist, die allerdings durch das hellenistische Judentum vermittelt sein dürfte. Bei Paulus selbst fehlen die für die popularphilosophische Agon-Metaphorik konstitutiven Ausdrücke wie ἀρετή, πάθη, πόνος, ἐγκράτεια, εὐδαιμονία, ἡδονή, ἀπάθεια, ἀταραξία usw., vielmehr meidet er das für die Kyniker und Stoiker typische πόνος und orientiert sich am Sprachgebrauch der Septuaginta, wie seine Vorliebe für κοπιᾶν bzw. κόπος zeigt.¹⁵ Demnach belegt

¹⁴ Die strikte Gegenüberstellung von φθαρτός und ἄφθαρτος ist für die paulinische Theologie konstitutiv (Röm 1, 23; 1 Kor 9, 25; 15, 42–54; vgl. 1 Petr 1, 23); ἄφθαρτος bezeichnet dabei die vom vergänglichen Menschen kategorial unterschiedene Unvergänglichkeit Gottes (Röm 1, 23; vgl. 1 Tim 1, 17), bzw. des von ihm durch die Auferstehung hervorgebrachten Lebens (1 Kor 15, 52). Vgl. HARDER, GÜNTHER: φθειρω κτλ., ThWNT IX (1973) 106; MICHEL, OTTO: Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen⁵ 1978, 115; SCHRAGE, WOLFGANG: Der erste Brief an die Korinther II (1 Kor 6, 12–11, 16) (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1995, 368.

¹⁵ Κοπιᾶν bzw. κόπος findet sich bei Paulus 19-mal. Offensichtlich hat er das Wortfeld in die christliche Gemeindesprache eingeführt und ihm die für das NT eigentümliche Bedeutung

eine genaue Untersuchung der Quellen, dass sich sowohl inhaltlich wie auch formal kaum direkte Spuren eines Einflusses kynischer bzw. stoischer Agon-Metaphorik bei Paulus feststellen lassen, weil die inhaltlichen Spannungen zwischen beiden zu deutlich und die formalen Analogien zu schwach sind.

2 Agon-Metaphorik bei Paulus und im hellenistischen Judentum, vor allem bei Philo von Alexandrien

Letztlich wird man bei der starken Verbreitung agonistischer Motive nicht ausschließen können, dass Paulus ihre Verwendung im popularphilosophischen Kontext kannte. Allerdings dürfte er sie vor allem durch die Vermittlung des hellenistischen Judentums kennengelernt haben. Wie ausführlich, lebendig und anschaulich man in diesen Kreisen agonistische Bilder und Zusammenhänge verwenden konnte, zeigen die Schriften des Alexandriners Philo,¹⁶ der nicht nur die Wettkämpfe besucht und die Ausbildung im Gymnasium durchlaufen hat, sondern auch agonistische Bilder und Vergleiche bis zur Manieriertheit aufgreift.¹⁷ Mit Paulus verbinden ihn sowohl sprachliche wie auch inhaltliche Analogien, denn ein Großteil des agonistischen Wortfeldes der paulinischen Briefe findet sich im Schrifttum Philos, und die theozentrische Weltansicht, die bei Philo den ἀγὼν εὐσεβείας zum Dienst für Gott werden lässt, stellt ihn mehr an die Seite des Paulus als an seine stoischen Vorbilder.¹⁸

Allerdings dürfen diese Parallelen nicht die Tatsache verschleiern, dass nicht nur im Blick auf ihren kulturellen Hintergrund, sondern auch im Blick auf die Verwendung der agonistischen Metaphern zwischen beiden tiefgreifende Unterschiede bestehen. Während sich in den paulinischen Metaphern die konkreten

gegeben (vgl. HARNACK, ADOLF VON: Κόπος, in: ZNW 27 [1928] 1-10). Paulus schildert damit zunächst seine eigene schwere Handarbeit, die er ausübt, um den Gemeinden nicht zur Last zu fallen (1 Thess 2, 9; 1 Kor 4, 12; vgl. 2 Thess 3, 8; Apg 20, 35; Eph 4, 28). Dann die im Rahmen seiner missionarischen Tätigkeit durchgestandenen Leiden (2 Kor 11, 27), die ihn als wahren Diener Christi auszeichnen (1 Kor 15, 10; 2 Kor 6, 4f; 11, 23). So werden κοπιᾶν bzw. κόπος schließlich zu *termini technici* und bezeichnen seine ganze missionarische und die jungen Gemeinden unterstützende Tätigkeit (1 Kor 15, 10; Phil 2, 16; Gal 4, 11; 1 Thess 3, 5; vgl. Kol 1, 29; Joh 4, 38) bzw. die Missions- und Gemeindefarbeit anderer (Röm 16, 6.12; 1 Kor 16, 16; 2 Kor 10, 15; 1 Thess 1, 3; 5, 12; vgl. 1 Tim 5, 17).

¹⁶ Der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien gilt als bedeutendster Vertreter einer Synthese aus Judentum und Hellenismus im Diasporajudentum des 1. Jahrhunderts. Er dürfte etwa zwischen den Jahren 20 und 10 v. Chr. geboren sein (SCHÜRER, EMIL: The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by G. VERMES/F. MILLAR/M. BLACK, Edinburgh III/2 1987, 816) und war daher ein etwas älterer Zeitgenosse des Paulus, dessen Geburt wohl um die Zeitwende anzusetzen ist (RIESNER, RAINER: Die Frühzeit des Apostels Paulus [WUNT 71], Tübingen 1994, 191).

¹⁷ BRÄNDL, Agon 85-96 (wie Anm. 5).

¹⁸ A. a. O. 96-115.

Erfahrungen des apostolischen Dienstes widerspiegeln (vgl. 1 Thess 2, 2; 1 Kor 9, 26 f; Phil 1, 30; 4, 3; Gal 2, 2; 5, 7 u. ö.), erschöpft sich die Bilderwelt Philos trotz ihrer Originalität und Anschaulichkeit oftmals in allegorischen Deutungen und rationaler Apologetik.¹⁹ Für letzteren besteht der ἀγών εὐσεβείας in der Vervollkommnung der Seele, die sich mit Hilfe der Vernunft zu Gott aufschwingt. Für Paulus ist es der Weg der Kondeszendenz Gottes in Jesus Christus, durch dessen Hingabe am Kreuz auch der Apostel zum leibhaften Dienst gerufen ist (1 Kor 9, 27; 4, 9–13; Phil 1, 27–30; 1 Thess 2, 2). Weil Paulus sich nicht den anthropologischen Dualismus und rationalen Optimismus Philos zu eigen machen kann, ist sein ἀγών nicht primär ein Kampf der Tugend und Askese, sondern ein Kampf in der Nachfolge Christi und im Dienst für das Evangelium. Daher ist die Qualität des Siegespreises in der philonischen Agon-Metaphorik auch keine eschatologische wie bei Paulus, sondern eine ethische bzw. intelligible. Die tiefgreifenden Unterschiede in Theologie und Anthropologie, über die auch formale Parallelen und der gemeinsame Sprachgebrauch nicht hinwegtäuschen können,²⁰ lassen daher keinen Schluss auf eine Abhängigkeit des Apostels von Philo zu, sondern erklären sich am besten, wenn man annimmt, dass beide sich derselben zwei Quellen bedienen: dem hellenistischen Judentum und der eigenen Kenntnis von Gymnastik und Agonistik.

Dabei dürfte dem Umstand eine besondere Bedeutung zukommen, dass sich im frühjüdischen Schrifttum wie etwa dem Buch der Weisheit (4, 2; 10, 10–12), Jesus Sirach (4, 28) und dem vierten Makkabäerbuch (17, 11–16 u. ö.) die agonistischen Metaphern fest mit der Tradition vom Leiden des Gerechten und dem Kampf des Weisen gegen die Torheit verbunden haben, die ausgehend von den Psalmen (Ps 22; 69) und Propheten (Jer 1; Jes 52 f) ganz entscheidend für das Selbstverständnis des Apostels sind.²¹

3 Paulus und die Spiele

Im Blick auf die Metaphernbildung stellt die Aufnahme traditioneller Vorbilder und die Formulierung aufgrund eigener Kenntnisse keine Alternative dar, vielmehr bedingt sich beides auf vielfältige Weise. Wer die Spiele nicht kennt, wird

¹⁹ Vgl. SANDMEL, SAMUEL: Philo of Alexandria. An Introduction, New York/Oxford 1979, 150–152: „Thus, Philo was fully a rationalist, Paul not. [...] In Philo all is static, and history of little import, since in Philo the Logos is timeless and unconnected with time or space; in Paul, [...], event is the crucial matter in that the Christ became Jesus in Judea in the immediate past history, and then the Christ appeared to Paul.“

²⁰ Vgl. RUNIA, DAVID THEUNIS: Philo in Early Christian Literature, Assen 1993, 72 f, der nach dem Vergleich der anthropologischen Kategorien zusammenfasst: „[...] the parallels between Philo and Paul occur above all on the *terminological* level. Paul, his opponents and Philo are using the same terms, but mean something quite different by them.“

²¹ BRÄNDL, Agon 76–85. 120–130 (wie Anm. 5).

agonistische Metaphern kaum verstehen und daher nicht verwenden. Wenn Paulus die Christen in Korinth mit dem Hinweis οὐκ οἴδατε (1 Kor 9, 24) an Bekanntes erinnert, dann muss er dabei ganz konkrete agonistische Sachverhalte vor Augen gehabt haben, die seinen Lesern bekannt waren. Die Möglichkeit einer Aufnahme traditioneller Agon-Motive macht daher die Frage nach den sozioökonomischen, chronologischen und biographischen Zusammenhängen nicht irrelevant, sondern provoziert sie geradezu, wenn die Stärke einer Metapher in besonderer Weise von der Unmittelbarkeit der Erfahrung abhängt, auf die sie sich bezieht.

Wettkämpfen hätte Paulus auf allen Stationen seines Lebensweges begegnen können. Nicht nur seine Geburtsstadt Tarsus war für ihre agonistische Tradition bekannt,²² sondern auch in Jerusalem,²³ Samaria / Sebaste²⁴ und in Galiläa²⁵ befanden sich agonistische Anlagen aus herodianischer Zeit, auch wenn dort seltener offizielle Wettkämpfe stattfanden wie in Caesarea Maritima, dem Zentrum für Agonistik und Gymnastik *par excellence*.²⁶ Ob Paulus wie viele seiner Volksgenossen die Spiele und Theater selbst besucht hat, muss dennoch als äußerst unwahrscheinlich gelten, da er sich rückblickend auf die Zeit vor seiner Berufung als besonders gesetzestreuen Pharisäer und Eiferer für die Überlieferungen der Väter charakterisiert (Gal 1, 13 f; Phil 3, 5 f; vgl. Apg 5, 43; 22, 3; 23, 6). Damit gehörte Paulus in jenes Spektrum des damaligen Judentums, das mit der Abwehr der Assimilierung an die fremden hellenistischen Sitten auch die Wettkämpfe und Spiele aufs tiefste verabscheute. Hier hatte man noch nicht vergessen, dass der Angriff auf die Existenz des jüdischen Volkes sowohl unter Antiochus IV. wie auch unter König Herodes von griechischen Wettkämpfen und Spielen begleitet wurde.²⁷ Es ist daher kaum denkbar, dass Paulus vor seiner

²² A. a. O. 179-182.

²³ Vgl. LÄMMER, MANFRED: Griechische Wettkämpfe in Jerusalem und ihre politischen Hintergründe, in: KBSW 2 (1973) 182-227. Nach dem Bericht des Josephus (Ant XV 267-279) feierte Herodes in Jerusalem eine πανήγυρις, „also ein typisch griechisches Volksfest, das gewöhnlich aus einem kultischen, einem agonistischen und einem allgemeinunterhaltenden Teil mit Trinkgelagen, Tanzvorführungen und Lustbarkeiten anderer Art bestand“ (a. a. O. 187).

²⁴ BRÄNDL, Agon 159-162 (wie Anm. 5).

²⁵ Abgesehen vom jüdischen Kernland um Jerusalem waren am Ende der Regierungszeit des Herodes „athletische und musisch-dramatische Wettkämpfe sowie Pferde- und Wagenrennen in den größeren Städten Palästinas zu einer festen Einrichtung geworden“ (LÄMMER, MANFRED: Griechische Wettkämpfe in Galiläa unter der Herrschaft des Herodes Antipas, in: KBSW 5 [1976], 37). Herodes Antipas, Tetrarch über Galiläa und Peräa (4. v. Chr. bis 39. n. Chr.), folgte nicht nur mit seiner Treue zu Rom und dem Hang zur hellenistischen Kultur der Politik seines Vaters Herodes, sondern hatte offensichtlich wie jener eine besondere Vorliebe für die griechische Athletik (vgl. HENGEL, MARTIN: The „Hellenization“ of Judaea in the First Century after Christ, London/Philadelphia 1989, 39; BATEY, RICHARD A.: Jesus and the Theatre, in: NTS 30 [1984] 563-574).

²⁶ Vgl. LÄMMER, MANFRED: Die Kaiserspiele von Caesarea im Dienste der Politik des Königs Herodes, in: KBSW 3 (1974) 95-164; LÄMMER, MANFRED: Griechische Agone und römische Spiele unter der Regierung des jüdischen Königs Agrippa I., in: KBSW 10/11 (1981/82) 199-237.

²⁷ BRÄNDL, Agon 140-149. 150-172 (wie Anm. 5).

Berufung die Theater und agonistischen Anlagen seiner Zeit besucht hat.²⁸ Seine profunde Kenntnis der Agonistik dürfte vor allem aus der Zeit nach seiner Berufung stammen. Wenn er an Sachverhalte der Agonistik erinnert, agonistische *termini technici* aufgreift oder sich der agonistischen Metaphorik bedient, dann wird dies in erster Linie aus Rücksicht auf den Erfahrungshorizont seiner Adressaten geschehen sein.

Dies dürfte in besonderer Weise in 1 Kor 9,24-27 der Fall sein, wo Paulus mit dem Wettkampf im Stadion einen Bereich aufgreift, der den Korinthern bestens vertraut war. Zwar kann der Apostel praktisch an jeder seiner Wirkungsstätten – angefangen von Tarsus über das syrische Antiochien bis nach Ephesus²⁹ – agonistische Zusammenhänge kennengelernt haben, doch lässt sich dies für die Zeit seines Aufenthaltes in Korinth am wahrscheinlichsten machen, da er in 1 Kor 9,24-27 Sachverhalte aufgreift, die typisch für die panhellenischen Spiele von Isthmia waren, die in der unmittelbaren Nachbarschaft von Korinth stattfanden.³⁰ Paulus hat seine Gedanken offensichtlich in starker Anlehnung an istschmisches Lokalkolorit formuliert.³¹

3.1 Ein typisches Charakteristikum der panhellenischen Spiele von Isthmia

Mit der Gegenüberstellung πάντες μὲν τρέχουσιν, εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον erinnert Paulus die Korinther an ein besonderes Charakteristikum der panhel-

²⁸ So mit Recht HENGEL, MARTIN: Der vorchristliche Paulus, in: HENGEL, MARTIN/HECKEL, ULRICH (Hgg.): Paulus und das antike Judentum (WUNT I/58), Tübingen 1991, 184, Anm. 27: „Völlig auszuschließen ist ein pln. Theaterbesuch gewiß nicht, aber erst recht nicht wahrscheinlich zu machen.“ Dass ein Theaterbesuch auch für einen Pharisäer nicht ganz auszuschließen ist, zeigt die Episode vom Gesetzeslehrer Simon im Theater von Caesarea Maritima (Jos Ant XIX 332-334).

²⁹ BRÄNDL, Agon 186-190 (wie Anm. 5).

³⁰ Die Spiele am Isthmus waren aufs engste mit der Geschichte und dem Leben Korinths verbunden. Nach den Vorstellungen der Griechen gingen sie auf einen Totenagon zurück, den Sisyphos für Melikertes-Palaimon gestiftet haben soll, und waren dem Poseidon heilig, der dort seit dem frühen 8. Jh. v. Chr. – seit dem 7. Jh. v. Chr. mit einem Tempel – verehrt wurde. In römischer Zeit, als der Niedergang und Zerfall der Olympien beklagt wurde (vgl. WEILER, INGOMAR: Der Sport bei den Völkern der Alten Welt, Darmstadt 1988, 118 ff), hatten die Isthmien allerdings die drei anderen panhellenischen Spiele an Bedeutung überflügelt. Olympien und Pythien fanden im vierjährigen, Isthmien und Nemeen im zweijährigen Rhythmus statt, wobei die Pythien auf das 3., die Isthmien und Nemeen auf das 2. und 4. Olympiadenjahr gelegt wurden (WEILER, Sport 137 [s. o.]). Um Terminkollisionen zu vermeiden, veranstaltete man die Isthmien im Frühjahr (vermutlich Ende April bzw. Anfang Mai), die Nemeen im Sommer (Juli) (GARDINER, E. NORMAN: Greek Athletic Sports and Festivals, London 1910, 214 und 225; KLEE, THEOPHIL: Zur Geschichte der gymnischen Agone an griechischen Festen, Leipzig/Berlin 1918 (ND Chicago 1980), 53). Seit ihren Anfängen waren die Korinther für die Ausrichtung der Spiele verantwortlich, führten sie durch und stellten Festordner und Kampfrichter (WISEMAN, JAMES: Corinth and Rome I, in: ANRW II 7.1 [1979] 438-548. 447).

³¹ BRÄNDL, Agon 222-231 (wie Anm. 5).

lenischen Spiele. Dies liegt keinesfalls „in der Natur der Sache“,³² sondern stellt eine beachtenswerte Aufnahme eines typischen Zuges der „Heiligen Kranzspiele“ dar, zu denen die Isthmien gehörten.³³ Gewöhnlich gliedert man die agonistischen Festspiele aufgrund der Siegespreise in drei Kategorien. Zum einen in die „Heiligen Kranzspiele“ (ἀγῶνες στεφανίται), zu denen die vier panhellenischen Agone zählten. Zum anderen in die Spiele, bei denen es neben den Siegeskränzen noch Wertgegenstände oder später auch Geldpreise zu gewinnen gab. Schließlich noch in die Wettkämpfe, bei denen es nur um Wertgegenstände oder Geldpreise ging (ἀγῶνες θεματικοί bzw. χρημαῖται), die aufgrund dieser Tatsache zu den unbedeutendsten Agonen gezählt wurden.³⁴ Für die vier panhellenischen Agone des griechischen Mutterlandes war es nicht üblich, auch den Zweit- und Drittplatzierten Preise zu geben,³⁵ wie dies bei anderen Wettspielen und der später stark ansteigenden Zahl der Wettkämpfe immer häufiger vorkam.³⁶ Letztere waren zwar nicht so bedeutend, jedoch umso mehr verbreitet. Bei den berühmten Panathenäen von Athen, den Wettkämpfen in Aphrodisias, in Salamis und auf Kos gab es Preise für die ersten drei oder sogar die ersten fünf Platzierungen.³⁷ Um Athleten in das entlegene Judäa zu locken, setzte Herodes

³² WEISS, JOHANNES: Der erste Korintherbrief (KEK V), Göttingen 1910 (ND 1970), 247. Es handelt sich dabei auch nicht um eine „Allerweltsweisheit“ wie POPLUTZ (Athlet 262 [wie Anm. 9]) annimmt. Der von Paulus in 1 Kor 9,24 angesprochene Sachverhalt war eben nicht „in jeder griechischen Stadt alltäglich“ (so irrtümlich CONZELMANN, HANS: Der erste Brief an die Korinther [KEK V], Göttingen 1981, 199, Anm. 31), sondern galt nur für die panhellenischen Spiele, zu denen die Isthmien gehörten.

³³ Interessanterweise wird dieses typische Charakteristikum der panhellenischen Spiele sonst nicht aufgegriffen. Der einzige Bezug darauf findet sich beim syrischen Sophisten und Satiriker Lukian, dessen literarische Tätigkeit in die 2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr. fällt. Allerdings wird es nicht zum Zweck der Metaphernbildung aufgegriffen, sondern als Einzelzug zur Ironisierung der Athleten bzw. der gymnischen Spiele (Luc Anach 13: εἰς ἐξ ἅπαντων). Vergleichbar damit ist weder Philo Agr 120 f, da es dort gerade nicht um den *einen* Sieger geht, sondern um die *ersten drei Siegespreise* (τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων [...] δευτερέων ἢ τρίτων), noch Migr 133 f, da auch dort nur von den Läufern und Siegespreisen im Plural die Rede ist (τοὺς ἀγαθοὺς δρομεῖς [...] στεφάνων καὶ ἄθλων) und die für 1 Kor 9,24 und Luc Anach 13 charakteristische Gegenüberstellung „alle – einer“ nicht vorkommt.

³⁴ PLEKET, HENRI WILLY: Sport und Leibesübungen in der griechischen Welt des hellenistisch-römischen Zeitalters, in: UEBERHORST, HORST (Hg.), Geschichte der Leibesübungen 2, Berlin/München/Frankfurt a. M. 1978, 292-295; WEILER, Sport 140. 137 f (wie Anm. 30).

³⁵ Die von Homer im 23. Buch der Ilias anschaulich und lebendig erzählten Leichenspiele (ἐπιτάφιος ἀγών) zu Ehren des Patroklos vor Troja, bei denen es in allen Disziplinen soviel Preise wie Teilnehmer gab, spiegeln im Blick auf die Preisverteilung nicht die Gepflogenheiten der panhellenischen Spiele, sondern eher die Gewohnheiten des homerischen Adels wider, der durch attraktive Preise geradezu geködert werden musste (Hom II XXIII 262-270. 653-656. 700-705. 740-751. 850-858. 884-885; WEILER, Sport 80 f).

³⁶ HARRIS, HAROLD ARTHUR: Sport in Greece and Rome, New York 1972, 51. Allerdings gab es ἀγῶνες στεφανίται auch außerhalb Griechenlands wie etwa die Olympien (Ende des 1. Jh. n. Chr.) und Hadrianeen (Anfang des 2. Jh. n. Chr.) in Ephesus (LÄMMER, MANFRED: Olympien und Hadrianeen im antiken Ephesos, Diss., Köln 1967, 4-11. 21. 36-42. 52).

³⁷ LÄMMER, MANFRED: Die Kaiserspiele von Caesarea 143 f (wie Anm. 26).

bei seinen Kaiserspielen in Caesarea Maritima für die ersten drei Plätze besonders großzügige Preise aus (Bell I 415). Diese Wettkämpfe, bei denen es Preise für die ersten drei Platzierten gab, sind der Hintergrund für die Agon-Metapher bei Philo,³⁸ der dabei offensichtlich die provinziellen Agone von Alexandria vor Augen hatte, bei denen Preise für Zweit- und Drittplatzierte üblich waren.³⁹

Im Unterschied dazu wurde bei den panhellenischen Spielen Griechenlands nur der Sieger geehrt, wie es Paulus in 1 Kor 9,24 treffend und damit offensichtlich auf die lokalen Gegebenheiten in Isthmia anspielend formuliert. „Nicht das ‚Dabeigewesen-Sein‘ im Sinne Coubertins war das Ziel der Wettkämpfer, sondern die Auszeichnung mit dem berühmten Siegeskranz“,⁴⁰ der freilich nur vordergründig symbolischen Charakter hatte, denn er war mit vielen Belohnungen und Privilegien durch die Heimatstadt des Athleten verbunden: Feierlicher Empfang, Geldprämien, Aufstellung einer Statue, Speisung im Prytaneion, Ehrenbürgerschaft und Ehrenmitgliedschaft im Rat der Stadt sind nur einige davon, die zeigen, dass ein Sieg bei den panhellenischen Spielen immense finanzielle Vorteile und einen bedeutenden Prestigegewinn mit sich brachte.⁴¹ Bei den panhellenischen Spielen zählte allein der Sieg,⁴² und jeder Zweite oder Dritte galt als Verlierer, dem keine glückliche Heimkehr beschieden war, wie es Pindar besungen hat: „Sie meiden ihre Gegner und schleichen verstoßen durch die Gassen, getroffen vom Stachel des Unglücks.“⁴³

3.2 Die Enthaltbarkeit der Athleten

Auch mit dem Hinweis auf die Enthaltbarkeit der Athleten könnte Paulus auf den spezifischen Kontext der Isthmien anspielen, da der Vorbereitung auf die heiligen Wettkämpfe bei den panhellenischen Spielen eine besondere Bedeutung zukam.⁴⁴ Trainingsmöglichkeiten gab es in Korinth reichlich, etwa im alten Gymnasium in der Nähe des Theaters, im bekannten Gymnasium beim Zypressenhain Kraneion, in dem sich nach Xenophon schon in griechischer Zeit

³⁸ Abr 38 f; Agr 121; SpecLeg I 38; Som I 132; u. ö.

³⁹ HARRIS, HAROLD ARTHUR: Greek Athletics and the Jews, hg. von BARTON, I.M./BROTHERS, A.J., Cardiff 1976, 81: „Philo is always thinking of the athletics which he knows from his own experience, the ‚provincial‘ meetings such as those at Alexandria, where second and third prizes were usual.“

⁴⁰ WEILER, Sport 103 (wie Anm. 30).

⁴¹ Ebd.; LÄMMER, MANFRED: Markt oder Tempel. Zur Geschichte des Amateurgedankens, in: SCHNETZ, W.P. (Hg.): Über das Spiel hinaus. Freizeiträume der Zukunft. Ergebnisse des Informellen Treffens junger europäischer Künstler im Rahmen des Kunstprogramms der XX. Olympischen Spiele München 1972, München/Gütersloh/Wien 1973, 14-17.

⁴² In diesem Sinn spiegeln sie das berühmte Diktum Homers wider: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (Il VI 208; XI 784; vgl. WEILER, Sport 53 f. 82-85 [wie Anm. 30]).

⁴³ Pind Pyth VIII 86 f; KRAUSE, JOHANN HEINRICH: Olympia, oder Darstellung der grossen Olympischen Spiele und der damit verbundenen Festlichkeiten, Wien 1838, 163 f; vgl. Philo Praem 3-6.

⁴⁴ Zum ἐγκρατεῦσθαι der Athleten vgl. BRÄNDL, Agon 201-203 (wie Anm. 5).

die korinthische Jugend traf,⁴⁵ oder im Theater. Im Bereich der Agora befindet sich eine „Startleiste für insgesamt 16 Läufer mit kleinen, in zwei Reihen hintereinander angeordneten Löchern für die Zehen“, unter der auf einem tieferen Niveau eine weitere, etwas anders ausgerichtete Startleiste entdeckt wurde.⁴⁶

Beide Funde zeigen, dass auf der Agora wie etwa in den frühen Zeiten in Athen und Sparta Wettkämpfe veranstaltet wurden. Sollte dies in römischer Zeit noch möglich gewesen sein, so hätten die Wettkämpfer sich auch hier auf die Isthmischen Spiele vorbereiten können. Demnach gab es im 1. Jh. n. Chr. für Athleten ausreichende Trainings- und Aufenthaltsmöglichkeiten in Korinth, und die Empfänger des Ersten Korintherbriefes hatten reichlich Gelegenheit, ihre konzentrierte und entsagungsvolle Vorbereitung kennenzulernen. Von einem πάντα ἐγκρατεῦσθαι (1 Kor 9, 25) konnte man nur im Kontext der panhellenischen Spiele sprechen, zu denen die Isthmien gehörten.

3.3 Die „Vergänglichkeit“ des Siegeskranzes

Die große Bedeutung der Siegeskränze bei den heiligen, panhellenischen Spielen erklärt die Beliebtheit mit der sie für Vergleiche und Metaphern herangezogen wurden.⁴⁷ Mit ihnen waren nicht nur finanzielle Vorteile verbunden, sondern auch ein erheblicher Prestigegewinn für den Athleten, seine Familie und sein Gemeinwesen, für das er sich als Sieger ausrufen ließ. Dass diese Ehre oftmals bei weitem höher bewertet wurde als der mit dem Sieg verbundene materielle Gewinn, zeigt eine in Olympia gefundene Inschrift, in der sich die „unvergänglichen Kränze“ als Metapher finden. Sie handelt von Ariston aus Ephesus, einem Sieger im Pankrationwettkampf der 207. Olympiade im Jahr 49 n. Chr.:

*„Gesprächsstoff in ganz Asien bin ich, ich Ariston,
Der im Pankration sich mit dem Ölbaumzweig bekränzte,
Den erwachsen Hellas nannte, weil es sah, dass in der Jugend Blüte
Ich Männerkraft in meinen Händen hielt.
Denn nicht dem Losglück danke ich den Kranz, sondern ohne auszusetzen,
Nahm ich freudig vom Alphaios und von Zeus ihn in Empfang.
Von sieben Knaben gönnte ich allein den Händen keine Ruhe,
Sondern stets gepaart beraubte ich die anderen des Kranzes.
So machte ich berühmt nun meinen Vater Erenaios.
Und meine Heimat Ephesos mit unvergänglichen Kränzen.“⁴⁸*

⁴⁵ ELLIGER, WINFRIED: Paulus in Griechenland (SBS 92/93), Stuttgart 1978, 211.

⁴⁶ A. a. O. 223 .

⁴⁷ Vgl. LUC Anach 9-16; BAUS, KARL: Der Kranz in Antike und Christentum, Bonn 1940, 143-146; GRUNDMANN, WALTER: στέφανος κτλ. (ThWNT VII), Stuttgart 1964, 619 f.

⁴⁸ IvOl 225; Übers.: POLIAKOFF, MICHAEL B.: Kampfsport in der Antike, Zürich/München 1989, 37.

Die Metapher der unvergänglichen Siegeskränze (στέμματα ἀθάνατα)⁴⁹ dürfte auf den Sachverhalt zurückgehen, dass die in Olympia verliehenen Siegeskränze, die aus frischen Zweigen eines wilden Ölbaums in der Nähe des Zeustempels gebunden wurden,⁵⁰ bei der Rückkehr des Athleten in seine Heimatstadt schon verwelkt waren. Da der Siegeskranz in der Regel einer Gottheit der Heimatstadt geweiht wurde, stand seine „Vergänglichkeit“ allen vor Augen. Dem verblassten Glanz des Kranzes konnte daher der niemals vergehende Ruhm gegenübergestellt werden, den der Athlet im übertragenen Sinn mit seinem Sieg errungen hatte. Es ist deshalb anzunehmen, dass die Ehre, die ein Athlet für Familie und Heimatstadt erworben hatte, öfters mit der Metapher vom unvergänglichen Siegeskranz zum Ausdruck gebracht wurde. Zumindest belegt die Inschrift des Olympioniken Ariston aus Ephesus dies in zeitlicher und lokaler Nähe zu Paulus. Da Siegerinschriften – meist mit der Statue des Siegers – sowohl an der Stätte des Sieges (Olympia) als auch in der Heimatstadt (Ephesus)⁵¹ angebracht wurden, kann Paulus diese Inschrift oder eine ähnliche bei seinem etwa dreijährigen Aufenthalt in Ephesus von 52-55 n. Chr.⁵² gesehen haben. Auch wenn eine gewisse Übertreibung eingeräumt werden muss, so legt nicht zuletzt die Eingangszeile der Inschrift nahe, dass der unvergängliche Ruhm des Ariston in Ephesus und darüber hinaus bekannt war.

Es ist durchaus denkbar, dass Paulus in 1 Kor 9, 25 mit der Bezeichnung des istsmischen Siegeskranzes als φθαρτὸς στέφανος auf derartige Zusammenhänge anspielt.⁵³ Auf eine Besonderheit der Isthmischen Spiele hat in diesem Zusammenhang O. Broneer, der Ausgräber von Isthmia, hingewiesen.⁵⁴ Üblicherweise wurden bei den panhellenischen Spielen Siegeskränze aus frisch geschnittenen Zweigen verliehen, bei den Spielen in Olympia Kränze aus Ölbaumzweigen, in Delphi aus Lorbeer, in Nemea aus Sellerie und in Isthmia aus Fichtenzweigen. Die Oden Pindars bzw. Scholien dazu und archäologische Funde belegen aller-

⁴⁹ Στέμμα (von στέφειν) bezeichnet gelegentlich auch den Siegeskranz bei den griechischen Spielen: στέμματ' Ὀλυμπιάδων (LIDDELL, H. G./SCOTT, R.: A Greek-English Lexicon, rev. u. erw. Aufl. hg. von JONES, H. S./MCKENZIE, R., Oxford ⁹1940 [ND 1961], 1638; vgl. MENGE, HERMANN: Langenscheidts Grosswörterbuch Griechisch-Deutsch, Berlin/München ²⁴1981, 635).

⁵⁰ BENGTON, HERMANN: Die Olympischen Spiele in der Antike, Zürich/München ³1983, 56.

⁵¹ GROSS, WALTER HATTO: Siegerstatuen, in: Der Kleine Pauly 5 (1979), 178 f.

⁵² RIESNER, Paulus 286 (wie Anm. 16).

⁵³ So schon HOFMANN, CARL FRIEDRICH: Exercitatio philologica de ludis Isthmicis in N. T. commemoratis, Wittenberg 1760, 15, der darauf hinweist, dass der istsmische Kranz aus Sellerie schneller verwelkte als die Kränze von Ölbaumzweigen, Lorbeer und Fichte: „Ergo φθαρτὸν στέφανον maxime conuenire cum Isthmicis ludis videmus, ad quos respicere Paullum credimus, his ducti rationibus non temere.“

⁵⁴ BRONEER, OSCAR: Corinth. Center of St. Paul's Missionary Work in Greece, in: BA 14 (1951) 96; DERS.: The Isthmian Victory Crown, in: AJA 66 (1962) 259–263; DERS.: The Apostle Paul and the Isthmian Games, in: BA 25 (1962) 16 f.; DERS.: Paul and the Pagan Cults at Isthmia, in: HThR 64 (1971) 186.

dings,⁵⁵ dass in Isthmia seit dem frühen 5. Jh. v. Chr. der schon in Nemea übliche Kranz aus wildem Sellerie eingeführt wurde, jedoch „im Unterschied zu Nemea, wo die Sieger frischen Sellerie erhielten, gab es für die Isthmioniken getrockneten Sellerie“.⁵⁶ Der „verwelkliche Kranz“ (φθαρτός στέφανος) in 1 Kor 9,25 könnte durchaus eine direkte Anspielung auf diesen Sachverhalt sein.⁵⁷ Er würde demnach den isticmischen Siegeskranz bezeichnen, der schon bei der Siegerehrung verwelkt war und damit in seiner „Vergänglichkeit“ den Korinthern vor Augen stand. Anspielend darauf konnte Paulus diesem φθαρτός στέφανος den ἄφθαρτος στέφανος gegenüberstellen, den die Christen vor Augen haben.

Die Erinnerung an den Sachverhalt, dass nur der Sieger den Kranz erhält, die Betonung des Verzichts der Athleten und die Anspielung auf den „verwelklichen Kranz“ der Athleten legen nahe, dass Paulus bei der Formulierung seiner agonistischen Metaphorik in 1 Kor 9,24-27 isticmisches Lokalkolorit vor Augen hatte. Dafür sprechen auch *termini technici* wie ὑπωπιάζειν, die Häufung agonistischer Fachausdrücke und nicht zuletzt die einleitende Erinnerung οὐκ οἴδατε, mit der Paulus an Bekanntes erinnert und damit wohl signalisiert, dass er im Folgenden die in der Nähe stattfindenden Spiele vor Augen hat.⁵⁸

Dafür spricht auch die Lebendigkeit seiner agonistischen Metaphorik in 1 Kor 9,24-27. Die zahlreichen Spannungen, Widersprüche und semantischen Inkongruenzen innerhalb dieser wenigen Worte zwingen zu dem Schluss, dass es sich hier nicht um eine aus der Tradition stammende usuelle, sondern um eine aufgrund eigener Kenntnisse spontan formulierte lebendige Metaphorik handelt.⁵⁹ Das von zahlreichen Kommentatoren und Auslegern angesprochene Befremden, die theologisch fragwürdigen Konnotationen und überraschenden Assoziationen in 1 Kor 9,24-27 sind eher ein Indiz für die Lebendigkeit, Ursprünglichkeit und die spontane Kreativität als ein Zeichen popularphilosophischer Konvention.⁶⁰

⁵⁵ Vgl. dazu im einzelnen BRONEER, Victory Crown 259-263 (wie Anm. 55).

⁵⁶ WEILER, Sport 133 (wie Anm. 30). WEILER bezeichnet diesen Siegeskranz aus getrocknetem Sellerie als ἄφθαρτος. Allerdings gibt er keine antike Quelle dafür an, so dass der Eindruck entsteht, dass er die Bezeichnung aus 1 Kor 9,25 hier eingetragen hat. Sollte der Siegeskranz bei den Isthmischen Spielen tatsächlich als ἄφθαρτος bezeichnet worden sein und Paulus diesen Kranz im Sinn gehabt haben, hätte er unter keinen Umständen schreiben können: ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον. Vielmehr wird man damit zu rechnen haben, dass ἄφθαρτος dem paulinischen Sprachgebrauch entstammt (BRÄNDL, Agon 200-203 [wie Anm. 5]). Nicht auszuschließen ist, dass er mit dem φθαρτός στέφανος auf die besonderen Umstände in Isthmia anspielt.

⁵⁷ BRONEER, Corinth 96; DERS., Victory Crown 260; DERS., Apostle Paul 16f; DERS., Pagan Cults 186 (alle wie Anm. 55). So auch FEE, GORDON D.: The First Epistle to the Corinthians (NICNT), Grand Rapids 1987, 437, Anm. 20; RIESNER, RAINER: Korinther, in: GBL II (1988) 818; SCHRAGE, Korinther II 367f (wie Anm. 14). Zumindest spielt DioChrys Or 8,10 auf die verschiedenen Kränze (Fichte und Sellerie) an (BRÄNDL, Agon 54-58 [wie Anm. 5]).

⁵⁸ STROBEL, AUGUST: Der erste Brief an die Korinther (ZBK.NT VI/1), Zürich 1989, 151.

⁵⁹ BRÄNDL, Agon 231-236 (wie Anm. 5).

⁶⁰ Zu Recht widerspricht deshalb auch UTA POPLUTZ (Athlet 289 [wie Anm. 9]) dem oft geäußerten Vorwurf der sprachlichen Ungeschicktheit des Paulus: „Im Gegenteil: Die Agon-Metapher bringt in hervorragender Weise zur Sprache, was in dieser Gedrängtheit und Unmittelbarkeit

Schließlich legt auch die Koinzidenz historischer, sprachlicher, chronologischer, sozioökonomischer und missionsstrategischer Beobachtungen nahe, dass Paulus die Agon-Metapher in 1 Kor 9, 24–27 aufgrund eigener Kenntnisse der Isthmischen Spiele gebildet und im Blick auf den Erfahrungshintergrund seiner Leser formuliert hat.⁶¹ Er muss das Festfieber, das Korinth während der Vorbereitung und Durchführung der alle zwei Jahre im Frühjahr stattfindenden Spiele ergriffen hat, selbst kennengelernt haben und dürfte es in seinem vor Pfingsten geschriebenen Brief (1 Kor 16, 8) vor Augen gehabt haben.⁶² Es ist nicht auszuschließen, dass er aufgrund seines Berufs als Zeltmacher⁶³ vor und während der Spiele von zahlreichen Kunden aufgesucht wurde und angesichts der missionarischen Möglichkeit, die eine solche Großveranstaltung mit sich brachte, Kontakt zum Umfeld der Spiele gefunden hat. Gleichwohl lässt sich seinen Worten keine bestimmte Haltung gegenüber der antiken Agonistik entnehmen, weder dass er mit den Korinthern durch ein „gemeinsam geteiltes“ Interesse für den Wettkampf⁶⁴ verbunden war, noch dass er die Wettkämpfer in kynischer Manier der Lächerlichkeit preisgegeben hätte. Vielmehr hält er der christlichen Gemeinde die Athleten als Vorbilder vor Augen (1 Kor 9, 24 f), um dann im Gefälle der damit verbundenen Assoziationen und Konnotationen den Verzicht und Einsatz der Gemeinde und seinen mühevollen Dienst für das Evangelium zu beschreiben.

4 Ursprung und Sinn paulinischer Agon-Metaphorik

Der Sinn der paulinischen Agon-Metaphorik lässt sich weder durch eine Behandlung der griechischen bzw. hellenistisch-jüdischen Agon-Tradition noch durch die Aufnahme agonistischer Zusammenhänge allein klären. Vielmehr gilt es, die agonistischen Metaphern im Kontext der paulinischen Theologie zu verstehen, für deren Horizont vor allem alttestamentlich-frühjüdische Traditionen bestimmend sind. Dabei ist zu beachten, dass zur Klärung der paulinischen Bilder nicht nur die im strengen Sinn „agonistischen“ Metaphern herangezogen, sondern auch die Zusammenhänge berücksichtigt werden, in denen sich die Wortfelder von *τρέχειν*, *στέφανος* und *ἀγών* in metaphorischer Verwendung finden, ohne dass ein Bezug zum Wettkampf vorliegt.

ansprechender kaum ausgedrückt werden könnte. Es ist anzunehmen, daß sie gute Chancen hatte, als ‚glückende Metapher‘ eingestuft zu werden.“

⁶¹ BRÄNDL, Agon 236–244 (wie Anm. 5).

⁶² Vgl. LANG, FRIEDRICH: Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986, 14; RIESNER, Paulus 286 (wie Anm. 16). WOLFGANG SCHRAGE (Der erste Brief an die Korinther I: 1 Kor 1, 1–6, 11, EKK VII/1, Neukirchen-Vluyn u. a. 1991, 36) denkt an das Frühjahr des Jahres 54 oder 55, STROBEL (1. Korinther 151 [wie Anm. 59]) an 53, was ebenfalls auf einen Festtermin fallen würde.

⁶³ Vgl. Apg 18, 3; LAMPE, PETER: Paulus – Zeltmacher, in: BZ NF 31 (1987) 256–261.

⁶⁴ METZNER, RAINER: 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, 572.

4.1 Der „Lauf“ des Apostels für das Evangelium

Mit dem metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ bezeichnet Paulus auf der einen Seite das Glaubensleben der Christen (1 Kor 9,24; Gal 5,7; vgl. Röm 9,16), andererseits seinen Dienst als Apostel (1 Kor 9,26 f; Gal 2,2; Phil 2,16), mit dem er vor allem Mühe, Zielorientierung und die Verkündigung des Evangeliums verbindet. Alle drei Motive sind zentral für das Selbstverständnis des Apostels und weisen zurück auf den deuterocesajanischen Gottesknecht. So zeigen etwa die deutlichen Anklänge an Jes 49,1-6 LXX, dass Paulus die dem Laufmotiv parallel zur Seite gestellten Mühen in Phil 2,16 im Licht der Anfechtung und Hoffnung des deuterocesajanischen Gottesknechts von Jes 49,1-6 beschrieben hat.⁶⁵ 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 6,2a). Der synthetische bzw. sogar synonyme Parallelismus von $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ und $\kappa\omicron\pi\iota\acute{\alpha}\nu$ in Phil 2,16 erlaubt daher eine Übertragung der mit $\kappa\omicron\pi\iota\acute{\alpha}\nu$ verbundenen Motive auf $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ und macht somit deutlich, warum Paulus mit dem metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ seinen Verkündigungsdienst als Apostel zum Ausdruck bringen konnte. „Laufend“ war er unter Mühen aber immer mit dem Ziel vor Augen unterwegs, den Menschen das Evangelium zu bringen, die es noch nie gehört haben.

Wie schon für das in Phil 2,16 synonym zu $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ stehende $\kappa\omicron\pi\iota\acute{\alpha}\nu$, so führt auch die Suche nach den traditionsgeschichtlichen Wurzeln des metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ zu den alttestamentlichen Propheten, deren Auftreten wohl deshalb als *ruz* bezeichnet werden konnte, weil man sie in Analogie zu den Botenläufern als von Gott gesandte Boten verstanden hat (2Sam 18,19-32; Jer 51,31; 12,5; 23,21; Hab 2,2). Wie das zeitgenössische Judentum (1QpHab Kol. VII) so teilt auch Paulus dieses Verständnis des metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ als der Umschreibung für eine „Lebensaufgabe“. Sie besteht für ihn – ausdrücklich in der Nachfolge der Propheten (Röm 1,1 f) – vor allem in der Verkündigung des Evangeliums (Gal 2,2; Phil 2,16). Explizit versteht Paulus sich als einer der von Gott in Joel 3,5 LXX und Jes 52,7 angekündigten $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\acute{\zeta}\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$ (Röm 10,15), der durch die Nennung seiner Füße als heraneilender Schnellläufer charakterisiert wird und damit die Evangeliumsverkündigung mit dem Bild des von allen sehnlichst erwarteten Botenläufers verbunden hat.⁶⁶ Offensichtlich konnte Paulus das metaphorische $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ deshalb mit der Evangeliumsverkündigung verbinden (1 Kor 9,26; Gal 2,2), weil schon in Jes 52,7 der Freudenbote mit den Zügen des Botenläufers charakterisiert worden war. Die inhaltliche Profilierung der paulinischen Lauf-Metaphorik lässt sich daher am besten verstehen, wenn man mit einer Verschmelzung verschiedener mit dem metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ verbundener

⁶⁵ BRÄNDL, Agon 254-262 (wie Anm. 5).

⁶⁶ A. a. O. 267-271.

Motive und Bilder rechnet. Zum Stadionläufer (1 Kor 9,24) kommt der Botenläufer der anbrechenden Gottesherrschaft (Jes 52,7) und der sich abmühende (Jes 49,1-6) und seiner Lebensaufgabe ganz ergebene Prophet (Jer 23,21) hinzu. Der Aspekt der Zielorientierung verbindet sich mit dem Motiv des mühevollen Einsatzes im Dienste der Evangeliumsverkündigung, die dem Apostel als dem Schicksalsgenossen der Propheten aufgetragen ist.

Weil das metaphorische τρέχειν als „Lebensaufgabe“ auch ein Schritt des Glaubensgehorsams ist, kann Paulus damit ebenso das konkrete Leben in der Nachfolge Christi beschreiben (1 Kor 9,24f; Gal 5,7; vgl. Phil 3,14; Röm 9,16). Als Bild für den „eifertigen Gehorsam“ dessen, der auf dem „Weg der Gebote läuft“ (ὁδὸν ἐντολῶν σου ἕδραμον), findet sich das metaphorische τρέχειν in Psalm 119,32 LXX und wird schließlich bei Philo (Agr 177) und im vierten Makkabäerbuch (4Makk 14,5; 17,11-16) mit dem Wortfeld der griechischen Agonistik verbunden. Offensichtlich ebnet Metaphern wie in Psalm 119,32 der agonistischen Lauf-Metaphorik den Weg in den Kontext einer jüdischen Ethik. Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, dass der „eifertige Gehorsame“, der den „Weg der Gebote“ läuft, in Ps 119,22f. 41f. 51f. als der leidende Gerechte gekennzeichnet wird, der um seiner Gesetzestreue angefeindet wird. Wie sich die Tradition vom leidenden Gerechten im Buch der Weisheit, bei Jesus Sirach und im 4Makk mit agonistischen Metaphern verbunden hat, so in Psalm 119 mit der Vorstellung vom „Laufen“ in den Bahnen des Gesetzes. Nachdem Paulus diese Vorstellung vom „Laufen“ des angefeindeten Gesetzestreuern auf dem „Weg der Gebote“ schon vorlag, war die Voraussetzung gegeben, um das „Laufen“ als Metapher für den Gehorsam mit dem Bild vom Stadionläufer zu kombinieren. Paulus selbst betont freilich, dass es nicht auf das „Laufen“ des Menschen, sondern auf das Erbarmen Gottes ankommt (vgl. Röm 9,16. 30-33), das allerdings zum „Laufen“ in der Bindung an das Gesetz Christi befähigt (vgl. 1 Kor 9,21; Gal 6,2), d. h. zum Glauben, der in der Liebe tätig ist (Gal 5,6), bzw. zum neuen Gehorsam nach der Maßgabe des Evangeliums (vgl. Röm 12,3).⁶⁷

Die Verwurzelung des Lauf-Motivs im Zentrum des paulinischen Selbstverständnisses legt nahe, dass Paulus seinen Dienst als „verkündigender Gottesknecht“ (Gal 1,15; Jes 49,1) schon früh mit der alttestamentlichen Metaphorik vom laufenden Propheten (Jer 12,5; 23,21) und vom Botenläufer des Evangeliums (Jes 52,7) zum Ausdruck bringen konnte und schließlich zur Beschreibung seines Dienstes vor allem im Horizont des griechisch geprägten Kulturkreises mit dem Bild vom Stadionläufer verbunden hat. Es wird kein Zufall sein, dass er die agonistische Lauf-Metapher gerade dort einführt, wo den Lesern die im Mittelpunkt der panhellenischen Spiele stehende Entscheidung im Stadionlauf lebendig vor Augen stand (1 Kor 9,24-27). Dass Paulus sein ganzes Bemühen als „Lauf“ beschreibt, zeigt, dass er die Lauf-Metaphorik vom engen Bezug auf die

⁶⁷ A. a. O. 286-288.

Schnelligkeit des Boten gelöst und die damit verbundene Verkündigungstätigkeit zur bestimmenden Mitte seiner Lauf-Metaphorik gemacht hat. Da Paulus das metaphorische *τρέχειν* auch ohne weitere Erläuterungen aufgreifen kann (Gal 2, 2), hat er seinen Dienst wohl des Öfteren mit einem „Laufen“ verglichen und seine Zuhörer wie auch die Tradition, die sich in der Apostelgeschichte (20, 24) und den Pastoralbriefen (2 Tim 4, 7) findet, haben es offensichtlich in seinem Sinne verstanden.

4.2 Der „Siegeskranz“ als eschatologische Gabe Gottes

Angesichts der Beliebtheit des Siegeskranz-Motivs in der ganzen Antike überrascht es nicht, dass sich der *στέφανος* sowohl bei Paulus wie in den alttestamentlichen und frühjüdischen Schriften häufig findet. Allerdings bezeichnet *στέφανος* jede beliebige Art von Kranz, während das seltenere *βραβεῖον* ausschließlich auf die Agonistik verweist und auch in neutestamentlicher Zeit die Assoziation mit der Athletik nicht verloren haben dürfte (1 Kor 9, 24; Phil 3, 14; vgl. Kol 2, 18; 3, 15). Isthmisches Lokalkolorit in 1 Kor 9, 24-27 zeigt, dass Paulus mit dem *φθαρτός στέφανος* auf die Vergänglichkeit der frisch geschnittenen Siegeskränze der panhellenischen Agone anspielt (s. o. 3.3). Das betont eschatologische Profil, das der *στέφανος* bei Paulus erhalten hat, legt es nahe, die Wurzeln für die Verwendung der Siegeskranz-Metaphorik im Alten Testament wie auch besonders im Frühjudentum zu suchen, wo sich der *στέφανος* in der Tradition vom Leiden des Gerechten (Weish 4, 1 f; 10, 10-12; 4 Makk 17, 11-16; TestHiob 4, 10; 40, 3; 43, 14; syrBar 15, 8) wie bei Paulus mit Leiden, Mühen und Anfeindungen verbunden hat (vgl. 1 Thess 2; Phil 1 f; 1 Kor 9, 26 f) und die zukünftige, himmlische Herrlichkeit beschreibt (vgl. 1 Kor 9, 25; Phil 3, 14). Dabei gewinnt der *στέφανος* bei Paulus kein philosophisch-ethisches Profil wie etwa bei Philo, sondern eher ein eschatologisch-zukünftiges wie es sich in 4 Makk 17, 11-16 oder auch bei Josephus (Ap II 217 f) findet. Der genuin paulinische Sprachgebrauch in 1 Kor 9, 25 (*φθαρτός – ἄφθαρτος στέφανος*) könnte sich im Rückgriff auf Formulierungen wie in 4 Makk 17, 12 (*νίκος ἀφθαρσία*) oder Beschreibungen wie in Jes 28, 1-5 LXX (vgl. TestAbr 13, 15 f) gebildet haben.

Für Paulus, der den Akzent ganz auf den *ἄφθαρτος στέφανος* (1 Kor 9, 25) und das *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως* (Phil 3, 14) legt, wird der Kranz zur eschatologischen Gabe an die Glaubenden, die sich in der Liebe bewähren und darin Beschenkte und Wirkende zugleich sind, dass sie den Lohn bei Gott erwarten dürfen und doch zugleich im angespannten Ringen ihr Leben und Wirken daraufhin orientieren. Mit diesem Einsatz für die Mission und die Gemeinden sind nicht die Werke des Gesetzes gemeint. In dieser Beziehung gilt, dass der Sünder ohne Verdienst nur aufgrund der Gnade Gottes gerecht wird (Röm 3, 21-24. 28). Für die Mitarbeiter im Reich Gottes gilt jedoch, dass sie „Lohn empfangen“ werden (1 Kor 3, 8). Dieser Zusammenhang wird von Paulus im Bild des „Siegeskranzes“ aufgegriffen. Doch auch alles, was im Kontext der Gemeindegemeinschaft und der Mission

aufgebaut wird, wird einst durch das Gericht Gottes gehen (1 Kor 3, 12f). Wird es im Gericht Bestand haben, wird der Mitarbeiter „Lohn empfangen“ (1 Kor 3, 14). Wird es verbrennen, so wird er selbst doch „wie durchs Feuer hindurch gerettet werden“ (1 Kor 3, 15). Auch durch den Einsatz in der Mission und für die Gemeinden kann keiner sich die zukünftige Herrlichkeit verdienen, sondern wird nur durch Gottes Gnade Aufnahme finden.

Als Lohn für seinen Einsatz erwartet Paulus, dass „seine“ Gemeinden bei der Parusie Christi als στέφανος an seiner Seite stehen werden (1 Thess 2, 19; Phil 4, 1; vgl. 2, 16). Auch hierbei haben sich offensichtlich verschiedene Vorstellungen und Motive verbunden. Der erhoffte Siegeskranz des Wettkämpfers verbindet sich mit dem στέφανος καυχήσεως (Ez 16, 12; 23, 42; Prov 16, 31) bzw. dem στέφανος δόξης, der im Frühjudentum zum Bild für die in der Heilszeit verheißene zukünftige Herrlichkeit wird (TestBenj 4, 1; syrBar 15, 8; 1 QS Kol. IV 7; 1 QH Kol. XVII 25).⁶⁸ Es zeigt sich demnach auch beim στέφανος, dass Paulus die dem Stadion entlehnte, bei seinen Zeitgenossen beliebte und seinen griechischen Gemeinden bekannte Metapher aufgreift und ihr sein eigenes Profil verleiht, das sich vor allem an alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen orientiert. Durch die Integration des Siegeskranzes in seine Missionstheologie wurde der στέφανος zu einer der beliebtesten Agon-Metaphern der frühen Christenheit. Wie die häufige Aufnahme des στέφανος im weiteren Corpus Paulinum und den späteren neutestamentlichen Schriften zeigt, hat sich diese Entwicklung schon im Neuen Testament selbst abgezeichnet.⁶⁹

4.3 Der „Wettkampf“ als Dienst für das Evangelium

Im Unterschied zur Lauf- und Siegeskranz-Metaphorik lässt sich aufgrund des fehlenden agonistischen Kontextes bei ἀγών, ἀγωνίζεσθαι, συναγωνίζεσθαι und συναθλεῖν (1 Thess 2, 2; Phil 1, 27. 30; 4, 3; Röm 15, 30; vgl. Kol 1, 29; 2, 1; 4, 12) nicht immer eindeutig klären, ob mit dem Wortfeld auch die Wettkämpfe im Stadion assoziiert wurden. Eine eingehendere Untersuchung zeigt, dass letzteres in jedem Fall für συναθλεῖν (Phil 1, 27; 4, 3; vgl. 2 Tim 2, 5) und den ἀγωνιζόμενος in 1 Kor 9, 25 gelten muss.⁷⁰ Da Paulus in 1 Thess 2, 2; Phil 1, 27-30

⁶⁸ BRÄNDL, Agon 320-322 (wie Anm. 5).

⁶⁹ Man wird nicht die Vorliebe der Alten Kirche für die agonistischen Metaphern in das Neue Testament eintragen dürfen. Dennoch ist es auffallend, dass trotz der z. T. sehr vehementen Kritik am außerchristlichen Gebrauch der Kränze (Tertullian) der Siegeskranz des Agon schon früh als Bild für das ewige Leben, das vor allem den Märtyrern verheißt ist, in den christlichen Sprachschatz eindringen konnte (so auch schon bei Tertullian Mart 3; vgl. BAUS, Kranz 143 ff [wie Anm. 48]). Dies kann nur auf der Tatsache beruhen, dass der Kranz im Neuen Testament als Siegeskranz im Agon verstanden wurde (GRUNDMANN, στέφανος 632 ff [wie Anm. 48]). Man wird daher auch bei jenen neutestamentlichen Belegen des στέφανος, bei denen durch den Kontext der metaphernspendende Bereich der Agonistik nicht offensichtlich ist, am ehesten den agonistischen Hintergrund in Erwägung ziehen können.

⁷⁰ BRÄNDL, Agon 349-352 (wie Anm. 5).

und Röm 15,30 die auch sonst mit seiner Agon-Metaphorik verbundenen Motive der Evangeliumsverkündigung, der Gegnerschaft, der Zielorientierung und seiner Solidarität mit der Gemeinde anspricht, ist auch in diesen Zusammenhängen eher mit agonistischen Assoziationen zu rechnen, auch wenn der Bezug zu den Wettkämpfen unterschiedlich dicht ist.

Die Bedeutungsvielfalt, die das Wortfeld von ἀγών im eigentlichen und übertragenen Gebrauch im Laufe der Antike gewonnen hat, erschwert auch die Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund des metaphorischen ἀγών bei Paulus. Da sich ein Großteil der mit dem paulinischen Wettkampf verbundenen Motive in der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition vom Leiden des Gerechten und dem Kampf des Weisen gegen die Torheit findet, wird auch dort der traditionsgeschichtliche Hintergrund des metaphorischen ἀγών bei Paulus zu suchen sein, zumal sich ab Jesus Sirach und dem Weisheitsbuch bis hin zum vierten Makkabäerbuch und weiteren jüdischen Pseudepigraphen die agonistischen Metaphern fest mit der *passio iusti*-Tradition verbunden haben.⁷¹

So wie der alttestamentlich-frühjüdische Gerechte als Beauftragter Jahwes unter den Anfeindungen seiner Widersacher leidet und diese im Vertrauen auf Gottes Errettung aushält, so erträgt auch der Apostel die Leiden, die ihm aufgrund des Widerstandes gegen seine Verkündigung zugefügt werden, weil er das Ziel der Teilhabe an Gottes eschatologischer Auferstehungsherrlichkeit vor Augen hat. Wie der leidende Gerechte, so erträgt auch Paulus die Anfeindungen um Gottes willen (Röm 8,36), präziser gesagt: Er steht ganz auf der Seite Christi und leidet deshalb wie auch die Gemeinde ὑπὲρ Χριστοῦ (vgl. Phil 1,29). Darin erweist sich der Apostel als wahrer Nachfolger Christi, der als leidender Gerechter auch für andere gelitten hat (Röm 15,3). Als solches gewinnt sein Leiden paradigmatische Funktion, weil das Leiden der Gemeinde in einer sachlichen Entsprechung zum Leiden des Apostels und zum Leiden Christi steht (1 Thess 1,6). Der μῦμησις-Gedanke (vgl. Phil 3,17), der sich hier anschließt und in der Märtyrertradition des 4. Makk agonistische Metaphorik und Leiden der Gerechten verbunden hat, macht deutlich, dass Paulus im selben Kampf steht wie die Gemeinde, weil sein Leiden in der Nachfolge Christi erduldet wird und die Gemeinde ihm gerade darin folgt (Phil 1,30). Wie der leidende Gerechte (vgl. Ps 118,12; Sir 4,28) werden die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Apostels zu „Mitkämpfern“ Gottes, weil sie mit Paulus für das Evangelium gekämpft haben (Phil 4,3), kämpfen (Phil 1,27.30) und hoffentlich im Gebet noch weiter kämpfen werden (Röm 15,30).

Diese Zusammenhänge zeigen, dass Paulus seine apostolische Existenz nicht nur im Licht der alttestamentlich-jüdischen Tradition vom leidenden Gerechten gesehen hat, sondern zu ihrer Beschreibung auch die agonistischen Metaphern

⁷¹ Vgl. dazu vor allem KLEINKNECHT, KARL THEODOR: Der leidende Gerechtfertigte (WUNT II/13), Tübingen ²1988, 193 ff. 207 f. 303-321; STUHLMACHER, PETER: Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie, in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 192-208.

aufgreift, die sich im frühjüdischen Schrifttum mit Motiven der Tradition des leidenden Gerechten verbunden hatten. Die alttestamentlich-frühjüdische Vorstellung vom leidenden Gerechten, der in erster Linie für seine Gesetzestreue leidet, musste Paulus allerdings modifizieren, als er sie für seine eigene Person und für die Gemeindepäpärese übernahm. „Er hat dies in der Weise getan, dass er – wie Phil 3 klassisch zeigt – von sich selbst als dem exemplarisch Gerechtfertigten sprach, der um der Bezeugung der ihm und allen Glaubenden im Kreuz Christi eröffneten Rechtfertigung *sola fide* willen ins Leiden geführt wird, aber dennoch an dieser Bezeugung als dem eschatologischen Willen Gottes zur Liebe festhält.“⁷² Dadurch erklärt sich die zentrale Stellung der Evangeliumsverkündigung im Kontext der paulinischen Agon-Metaphorik, denn für Paulus steht nicht der Eifer um die Gesetzestreue im Zentrum seiner Theologie, sondern sein Einsatz für die Ausbreitung des Evangeliums und das Christuszeugnis der Gemeinde.

Die Agon-Metaphorik bei Paulus ist alles andere als eine bloße Illustration, sondern greift auf die alttestamentlich-frühjüdische Tradition vom Leiden des Gerechten zurück, um seinem apostolischen Agon den Sinn zu geben, der sich ihm durch seine Erfahrungen aufgedrängt hat. Konkreten Anlass dazu gaben die Auseinandersetzungen, in die er durch seine Evangeliumsverkündigung in Philippi und Thessalonich geführt wurde. Schon in 1 Thess 2, 2 hat er den metaphorischen ἀγων auf seinen Dienst bezogen und in Phil 1, 30 schließlich zur Metapher für sein ganzes missionarisches Wirken gemacht. Die mit der Evangeliumsverkündigung verbundenen Leiden, die daraus erwachsende Gegnerschaft, die Erfahrung der Solidarität seiner Gemeinden und die ihn tragende eschatologische Perspektive schlugen die Brücke, den ἀγων zur Charakterisierung dieser Widerstände aufzugreifen. Es dürften diese Leidenserfahrungen (vgl. 2 Kor 11, 24f) gewesen sein, die ihm das Bild des ἀγων für sein missionarisches Wirken und den Einsatz seiner Gemeinden aufdrängten. Wie die zahlreichen Belege des metaphorischen ἀγων im Kolosserbrief, den Pastoralbriefen (1 Tim 1, 18f; 4, 7-10; 6, 11f; 2 Tim 2, 3-6; 4, 5-8) und dem Hebräerbrief (10, 32-12, 17) zeigen, wurde der ἀγων zu einer der beliebtesten Metaphern für den Dienst des Apostels und das Glaubensleben der Christen überhaupt.

⁷² STUHLMACHER, a. a. O., 199f. Interessanterweise stellt sich Paulus mit Vorliebe im Rahmen der agonistischen Metaphorik selbst als Beispiel dar. Etwa in 1 Kor 9, 24-27 bzw. im Kontext des ganzen Kapitels 9, weshalb W. SCHRAGE mit Recht von „exemplum“ spricht (1. Korinther II [1995] 280 [wie Anm. 14]). Offensichtlich eignete sich die Agon-Metaphorik besonders, um diesen Vorbildcharakter und damit zugleich die Solidarität mit der Gemeinde zum Ausdruck zu bringen (vgl. 1 Kor 9, 25; Phil 3, 12ff; 1 Thess 2, 19; Gal 2, 2; Phil 2, 16). Besonders deutlich ist dies in Phil 1, 30, wo Paulus davon spricht, dass die Philipper denselben ἀγων zu kämpfen haben, den er kämpft. Aber auch nach Röm 15, 30 haben die Römer durch das Gebet Anteil am paulinischen Agon, und συναθροίβειν (Phil 1, 27; 4, 3) hat diese enge Schicksalsgemeinschaft zwischen Apostel und Gemeinde auf den Begriff gebracht. Die *mimesis* des Apostels als eines Typos für die Gemeinde und die *conformitas* mit dem Geschick Christi erscheinen auch hier als integraler Bestandteil paulinischer Agon-Metaphorik.

Dem Apostel Paulus kommt in der antiken Agon-Tradition eine besondere Stellung zu, da er in besonders origineller Weise die damals beliebten Bilder des Wettkampfs und der Spiele auf dem Hintergrund alttestamentlicher und frühjüdischer Traditionen mit Rücksicht auf den Erfahrungshorizont seiner Gemeinden und in Anspielung auf örtliche Gegebenheiten formuliert hat. Zwar wird man seinen Briefen keine Aussage über seine persönliche Beziehung zu den Spielen entnehmen können, doch zeigen die überraschende Lebendigkeit und konkrete Anschaulichkeit, dass er über eigene Kenntnisse der Agonistik und der Wettkämpfe seiner Zeit – vor allem im Lokalkolorit der Isthmischen Spiele – verfügt hat.

Am Beispiel der agonistischen Metaphorik wird deutlich wie eng Theologie und Biographie bei Paulus verbunden sind und wie stark er seine Missionstheologie in der Reflexion seiner Erfahrungen auf dem Hintergrund der heiligen Schriften und im Kontakt zu seinen Gemeinden entwickelt hat. Es ist daher kein Zufall, dass sich die ausführlichste Agon-Metapher im Neuen Testament im Brief an eine Gemeinde befindet, deren Lebenshorizont durch ihre Nähe zu den Isthmischen Spielen geprägt war. Möglicherweise dadurch angeregt greift Paulus in seinem wohl von Korinth aus geschriebenen Brief an die Thessalonicher den ἀγών als Metapher für die Mühen auf, die ihm durch die Widerstände gegen seine Evangeliumsverkündigung entstanden sind (1 Thess 2, 2), um ihn vor allem im Korintherbrief (1 Kor 9, 24-27) und schließlich im Philipperbrief (Phil 1, 30) zum Bild für seinen Dienst und das Christuszeugnis der Gemeinde zu machen. Demnach verdankt die christliche Kirche die später in ihr so beliebte agonistische Metaphorik zum einen dem Bemühen des Frühjudentums, seinem hellenistischen Umfeld die Gottesfurcht, die Weisheitsliebe und den Gesetzesgehorsam nahe zu bringen, und zum anderen jener besonderen geschichtlichen Stunde, in der Paulus den Gemeinden im ägäischen Raum das Evangelium von Jesus Christus im Erfahrungshorizont ihrer Kultur verkündigt hat.

Summary

Brändl demonstrates how Paul uses pictures and terms from the word-field around ἀγών metaphorically to explain the struggle for the gospel to churches in the Aegean region in terms corresponding to their own culture. The author is not of the opinion that Paul holds the ideas of the cynic-stoic groups, but sees Paul's sources rather in Hellenist Judaism and in his own perceptions of the games. This is also shown by the choice of words and terms whose origins are more closely associated with the Septuagint than with the cynics and stoics. The specific metaphorical elements show a relationship to the Isthmian games. In his application of the metaphors Paul refers to motives of the Old Testament and early Judaism.

Pfarrer Dr. Martin Brändl, Landessynodaler und Projektpfarrstelle „Neue Aufbrüche“ der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Königsberger Straße 21, 72116 Mössingen; E-Mail: martin.braendl@elkw.de