

NIKEPHOROS

Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum

29. Jahrgang

2023



herausgegeben von

Paul Christesen · Christian Mann · Zinon Papakonstantinou ·
Werner Petermandl · Robert Rollinger ·
Wolfgang Spickermann · Ingomar Weiler

WEIDMANN

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Herstellung: KM|DRUCK2.0, Groß-Umstadt

Satz und Layout: NIKEPHOROS

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

© Weidmannsche Verlagsbuchhandlung GmbH, Hildesheim 2023

www.olms.de

ISSN 0934-8913

ISBN 978-3-615-00457-1

Inhaltsverzeichnis

20. Grazer Althistorische Adventgespräche, 30.9.2021. Transformationen des Profanen. Interdependenzen von Sport und Kult

Peter Mauritsch: Zu den 20. Grazer Althistorischen Adventgesprächen: „Transformationen des Profanen. Interdependenzen von Sport und Kult“	7
Diethelm Blecking: Nationalismus der Quellen, Geschichtspolitik und Ideologieproduktion: Ein Essay zur historischen Konstruktion der jüdischen Sportbewegung	11
Marian Nebelin: Agonale Sublimierung und <i>religio athletae</i> : Ernst Curtius und Pierre de Coubertin über Religion und Sport bei den Olympischen Spielen	47
Isolde Penz: Agonmetaphorik bei Paulus	125
Bettina Reese: Zwischen „Irrsinn des Circus“ und „ewiger Siegeskrone“. Beobachtungen zum Motiv der Spiele bei Tertullian von Karthago	139
Christoph Ulf: Die Macht der Regeln – nicht der Gene. ‚Römische Athleten‘ überleben nur unter dem Schutz der Götter	161
Ingomar Weiler: Kult, Aberglaube und Sport in Antike und Gegenwart	177

Aufsätze

Christian Mann: Simson der Athlet? Zu den Perspektiven eines Vergleichs von griechischem und jüdischem Sport	195
Thomas Heine Nielsen: A Note on the Number of Events in Classical Greek Athletics	215

Jan Tremel: Agonistischer Bildzauber (defixiones) 225

Bibliographie

Werner Petermandl, Annual Bibliography of Sport in Antiquity
2022 251

Rezensionen

Filippo Canali de Rossi: *Tituli circenses quibus accedunt fontes
& lexicon circense graecolatinum*. Roma 2022 (Ingomar
Weiler) 279

Manuel Flecker: *Römische Gladiatorenbilder. Studien zu den
Gladiatorenreliefs der späten Republik und der Kaiserzeit
aus Italien*. Wiesbaden 2015 (Christian Mann) 282

Jean-Yves Strasser: *Mémoires de champions. Corpus des pal-
marès, d’Octavien à Valentinien Ier*. Athènes 2021 (Jean
Paul-Thuiller) 285

Nachrichten

Stephen G. Miller. A Memory (Nigel B. Crowther) 291
In Memoriam Prof.Dr.Dr.h.c. Norbert Müller (Manfred Messing) 297

Abstracts 307

Erratum 311

Adressen 312

Hinweise für Autorinnen und Autoren 313

20. Grazer Althistorische Adventgespräche, 30.9.2021

**Transformationen des Profanen.
Interdependenzen von Sport und Kult**

Zu den 20. Grazer Althistorischen Adventgesprächen: „Transformationen des Profanen. Interdependenzen von Sport und Kult“

Peter Mauritsch

Graz

Am 30. September 2021 fanden mit neunmonatiger Verspätung die für Dezember 2020 geplanten „20. Grazer Althistorischen Adventgespräche“ statt. Bedingt war diese Verzögerung durch die Reaktionen auf das Auftreten eines viralen Krankheitserregers, der die Welt seit den ersten Meldungen über seine Existenz in Rundfunk und Presse im Dezember 2019 in seinen Bann zog. Durchaus passend zu einem Aspekt der Adventgespräche, versucht die Ursachenforschung seither in wissenschaftlich objektiver Manier zu auf Fakten basierenden, überprüfbaren Ergebnissen zu gelangen – und tut dies auch. Doch scheinen naturwissenschaftliche Erklärungen angesichts des schieren Ausmaßes des Geschehens manchmal als nicht hinreichend empfunden zu werden. Sowohl von etablierten Religionen als auch von vielen esoterischen Spielarten religiöser Ideen wird bei Erklärungsversuchen zuweilen auf das Wirken mehr oder weniger konkret benannter ‚höherer‘ Mächte hingewiesen.¹ Die Menge der dabei jeweils für entscheidend erachteten Faktoren ist unüberschaubar, und die Gemengelage im besten Fall unübersichtlich. Die oft und gerne erhobene Forderung nach wissenschaftlicher Evidenz der für politische Entscheidungen herangezogenen Daten und Fakten erweist sich deshalb in der Praxis nicht selten als frommer Wunsch, dem man gerne nachkäme, wenn sich nur die Spreu so leicht vom Weizen trennen ließe, wie man es sich als ein der Ratio huldigender Mensch vorstellt bzw. erhofft. Wenn die Gegenwart bzw. die jüngste Vergangenheit mit den Möglichkeiten der Nutzung immenser Datenmengen es nicht schafft, für Geschehnisse und Ereignisse eine alle befriedigende Erklärung zu finden und immer wieder der Rückgriff auf sowohl irrationale als auch religiös-kultische, spirituelle Elemente beobachtbar ist – wie ist es dann um die Beschäftigung mit einem begrenzten Thema zur Zeit der Antike und der dabei unvermeidlichen Reduktion der zur Verfügung stehenden Datenmenge bestellt?

¹ So fragt Gerald Wagner in seinem Artikel „Der Himmel schweigt“ in der FAZ vom 16. April 2021 „Könnte das Coronavirus nicht in Wirklichkeit eine Strafe Gottes sein?“ (<https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/corona-pandemie-fordert-theologie-heraus-eine-strafe-gottes-17290373.html>).

Die oft beschworene Entzauberung der Welt, die ebenso oft als nicht vollständig gelungen verworfen wird, diese Kluft zwischen einer rein profan funktionierend gedachten Welt und einer dem Transzendenten verhafteten ist in geschichtlichen Untersuchungen durchaus virulent – und dies in vielerlei Hinsicht. Nicht erst die oft zu lesende Floskel vom „Sport als Religion der Gegenwart“ stellt eine Verbindung zwischen sportlich-agonalem Agieren und Kult her. Auch die Bezeichnung der antiken panhellenischen Agone als „Heilige Spiele“ kann dazu (ver)föhren, sie im sakralen Bereich zu verorten oder sie überhaupt als religiösen Akt aufzufassen. Derartige Ansichten bleiben nicht unwidersprochen, wobei jedoch manchen Aspekten des Geschehens durchaus sakraler Charakter, wenn auch oft nur in vorsichtigen graduellen Nuancierungen, zugestanden wird: ‚sakral‘ oder ‚kultisch‘ taucht bei Fragen nach dem Ursprung des Sports generell ebenso auf wie bei der Behandlung der Gründungsmythen von Spielen, aber auch bei Erklärungsversuchen spezieller Praktiken, wie dem Gebrauch von Öl, oder der Sitte, nackt zum Wettkampf anzutreten.

Wo auch immer in heutigem Verständnis die Grenze zwischen ‚sakral‘ und ‚profan‘ gezogen werden mag, ihre Gültigkeit für die Untersuchung antiker Gegebenheiten wird in Frage zu stellen sein, denn es fehlt antiken Zeiten zum Teil an Begriffen, mit denen moderne Sprachen gewisse Phänomene menschlichen Agierens bezeichnen – wie z.B. ‚Sport‘ –, andererseits fehlt es modernen Zeiten an klaren, gesicherten Vorstellungen davon, was im antiken Sprachgebrauch mit speziellen Begriffen – wie z.B. ‚hieros‘ – bezeichnet wurde (ganz abgesehen davon, dass hierbei auch noch die beachtlichen Zeiträume und die damit einhergehenden Veränderungen, die mit Begriffen wie „Antike“, „Alter Orient“ etc. abgedeckt werden, zu berücksichtigen sind). Somit wird es fraglich, ob die uns so offensichtlich und klar erscheinende Trennung von Sakralem und Profanem überhaupt ein brauchbares Kriterium für die Untersuchung antiker Verhältnisse abgibt.

Dass Religion, Kult, Sakrales, Spiritualität als Themen nicht vom Tisch und nicht nur in vergleichsweise arkanen theologischen Zirkeln von Interesse sind, zeigt ein eklektischer Blick auf in den letzten Jahren erschienene Literatur. Dieser sei erlaubt, auch wenn in diesem Zusammenhang Sport nur selten zur Sprache kommt. Hans Peter Duerr macht sich in seinem Buch *Diessseits von Eden* (Berlin: Insel, 2020) Gedanken „Über den Ursprung der Religion“. Er beginnt mit Beobachtungen, die für ihn erklären, wie aus Bezeichnungen für etwas Bestaunenswertes, Erschreckendes, jedenfalls Ungewöhnliches sich nach und nach ein Begriff entwickelt, der bei der Übertragung in unsere Sprache mit „heilig“ wiedergegeben wird. Zu erwähnen ist auch ein Buch von Hans Joas, *Die Macht des Heiligen* (Berlin: Suhrkamp, 2019), in dem er sich mit dem auf Max Weber zurückgehenden Begriff der „Entzauberung“ aus-

einandersetzt. Im Zusammenhang mit der Thematik der Tagung ist dabei interessant, wenn er schreibt, dass Religion auf „historisch situierte menschliche Erfahrungen von etwas, das als heilig empfunden wird“ zurückgeführt werden kann, und dass wir uns diese Erfahrungen u.a. „in Praktiken verkörpert denken“ müssten (S.15). Schließlich sei noch auf Peter Sloterdijks *Den Himmel zum Sprechen bringen* (Berlin: Suhrkamp, 2020) hingewiesen.

Einen neuen Blickwinkel eröffnen Ergebnisse der neurowissenschaftlichen Forschung, die durch ihre Verbreitung auch in populären Medien dem interessierten Publikum zugänglich gemacht werden: Die Lokalisierung und Sichtbarmachung religiöser Gefühle im Gehirn. Sollten sie sich erhärten lassen, werden sie geradezu zwangsläufig zur Neubewertung und Diskussion etablierter Positionen führen.

Vor dem Hintergrund dieser – und vieler weiterer – Infragestellungen vermeintlicher Gewissheiten war intendiert, mit dem Symposium zu Beiträgen anzuregen, die sich mit Kongruenzen und Differenzen, Berührungen, Überschneidungen und Abgrenzungen zwischen Sport und Kult beschäftigen, Fragen neu formulieren sowie entsprechende Thesen und Antworten diskutieren. Von den neun gehaltenen Vorträgen erscheinen sechs in diesem Band in überarbeiteter Druckfassung.

In seinem Beitrag *Kult, Aberglaube und Sport in Antike und Gegenwart* führt Ingomar Weiler exemplarisch „religiös-kultische, rituelle und abergläubische Verhaltensweisen der Antike und Gegenwart“ vor Augen, wobei er sich auf „Aktionen und Maßnahmen konzentriert, die zum Ambiente und zur Praxis kultischer und ritueller Performanz gehören“. Christoph Ulf lenkt den Blick auf die in der Sportgeschichte oft als zweitrangig, wenn nicht im Vergleich mit der griechischen sogar als vernachlässigbar erachtete römische Sportwelt zur Zeit der Republik; mit *Die Macht der Regeln – nicht der Gene. ‚Römische Athleten‘ überleben nur unter dem Schutz der Götter* macht er deutlich, wie abhängig der sportlicher Betätigung beigemessene Wert von seiner Einbettung in profanes (*ludi publici*) oder kultisches (religiöse Feste) Ambiente ist.

Die christliche Religion liefert den Hintergrund für zwei Beiträge, in denen es vor allem um die Nutzung des zeitgenössischen Spiel- und Sportbetriebs als praktikables Anschauungsmaterial für sprachlich-argumentative Auseinandersetzungen mit diversen Gegenspielern des Glaubens geht. Die Aktionsweisen von Wettkämpfern, wie Boxern und Läufern, oder der Siegeskranz stehen Paulus als anschauliches Vergleichsmaterial für seine eigene Tätigkeit zur Verfügung (Isolde Penz, *Agonmetaphorik bei Paulus*). Der argumentativen Nutzung von *spectacula* bzw. ihren Besuchern durch Tertullian widmet Bettina Reese ihren Beitrag *Zwischen „Irrsinn des Circus“ und „ewi-*

ger Siegeskrone“. *Beobachtungen zum Motiv der Spiele bei Tertullian von Karthago.*

Dass in der Antike wurzelnde Traditionen bis in die Gegenwart wirken, in vielfältiger und unterschiedlicher Weise, zeigen die Beiträge von Diethelm Blecking, *Nationalismus der Quellen, Geschichtspolitik und Ideologieproduktion. Ein Essay zur historischen Konstruktion der jüdischen Sportbewegung* und Marian Nebelin, *Agonale Sublimierung und religio athletae: Ernst Curtius und Pierre de Coubertin über Religion und Sport bei den Olympischen Spielen.* Während es im erstgenannten vor allem um die Rolle von Sport in vielen Facetten als Identifikationsfaktor in politischem Kalkül am Beispiel des Ostjudentums im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert geht, wird im zweitgenannten versucht, die Bedeutung und Verwendung religiöser, kultischer Elemente im Werk zweier für die Geschichte Olympias und der modernen Olympischen Spiele maßgeblicher Personen zu bestimmen.

Die Bandbreite der religiös-kultischen Elemente, die im Bereich des Sports (wie immer er definiert wird) identifiziert werden können, ist immens. Einige der Facetten und möglichen Forschungsansätze werden in den folgenden sechs Aufsätzen näher beleuchtet. Mögen sie als inspirierendes Moment, als Auslöser für kritische Auseinandersetzungen mit der Frage nach dem Maß der Durchdringung von Sport und Kult rezipiert werden und zum Abbau des von Ingomar Weiler, der sich dabei auf Christian Mann beruft, konstatierten Defizits an Bearbeitungen dieser Problematik aus religionswissenschaftlicher Perspektive beitragen.

Nationalismus der Quellen, Geschichtspolitik und Ideologieproduktion: Ein Essay zur historischen Konstruktion der jüdischen Sportbewegung

Diethelm Blecking
Freiburg

Ende des 19. Jahrhunderts entsteht in Europa im Kontext des sich entwickelnden Zionismus eine jüdische Sportbewegung. Dabei wird von den Theoretikern der Bewegung aus Legitimationsbedürfnis eine eigenwillige Antikenrezeption entworfen. In Osteuropa bilden sich unter spezifischen sozialen Bedingungen besonders in den polnischen Gebieten jüdische Sportorganisationen, die Teil sozialistischer bzw. nicht-zionistischer Bestrebungen um kulturelle Autonomie sind. Die in den letzten Jahren zunehmenden geschichtswissenschaftlichen Bemühungen zur Erforschung der Zusammenhänge sind in der Regel auf Deutschland und die bürgerlichen Makkabivereine konzentriert. Diese Form der häufig an Geschichtspolitik angebundene Forschung und ihre öffentliche Repräsentanz gerät in Gefahr, den prinzipiell multi-kulturellen und transnationalen Charakter der jüdischen Sportbewegung, last but not least ihr sportkritisches Vermögen, zu verfehlen.

Vorbemerkungen

Nach Jahrzehnten der Nichtbeachtung hat in Deutschland und Österreich vor einigen Jahren die systematische Erforschung der jüdischen Sportbewegung¹ eingesetzt, einer sozialkulturellen und sozialmoralischen Bewegung im Gewande des Sports, deren Aufarbeitung jetzt offensichtlich als Coda einer „vorbildhaften“ Vergangenheitsbewältigung und Erinnerungskultur² besonders medial, durch Ausstellungen, Vorträge, Einbindung von Verbänden und staatlichen Institutionen geschichtspolitisch als erfolgreiche „invention of tradition“ (Eric Hobsbawm) wirksam ist. Häufig im Kontext transnationaler

¹ Dem Artikel liegt inhaltlich mein Vortrag bei den nachgeholten 20. Grazer Althistorischen Adventgesprächen zu Grunde, die unter dem Titel „Transformationen des Profanen – Interdependenzen von Sport und Kult“ am 30.9.2021 an der Karl-Franzens-Universität in Graz stattfanden. Er fußt in Teilen auf dem Text einer publizierten Fassung des Vortrags in *SportZeiten* 21 (2021) 21–30, die ergänzt und überarbeitet wurde. Die Form des Essays, dies als *captatio benevolentiae* vorausgestellt, erlaubt es, Probleme anzudenken und Fragen aufzuwerfen, ohne die Antworten auszuführen. Die Überschreitung des engeren Fachdiskurses, eine weite Diversifizierung des stützenden Quellen- und Literaturkorpus sowie die Verwendung recht verschiedener Textsorten und Zeichensysteme bis hin zum Film, ist beim Sport, dem „deep play“ (Clifford Geertz) der Moderne, unverzichtbar.

² Neiman 2021, Wenzel 2021, kritisch Traba 2020.

deutscher und israelischer geschichtspolitischer Interessen, die allerdings gerade in der Konsequenz dieses Vorverständnisses systematisch den gesamteuropäischen und transnationalen Charakter der Bewegung außer Acht lassen, mit weiter unten ausgeführten Folgen, die auf die historische Konstruktion zurückwirken. Die auf diese Weise angeleitete Forschung übersieht nämlich, dass der Schwerpunkt des jüdischen Sports in Osteuropa, besonders in den polnischen Gebieten lag, dort, wo über 3 Millionen Juden lebten,³ die sechsfache Zahl der vor dem Zivilisationsbruch in Deutschland lebenden und die 15-fache Zahl der vor dem „Anschluss“ hauptsächlich in Wien lebenden österreichischen Juden.⁴ Diese Engführung hat eine Verkürzung und Finalisierung von Geschichte zur Folge, reduziert mit ihrem national grundierten Fokus das Bild der europäischen Judenheit und rückt sozial, durch die Konzentration auf die in Deutschland existierenden Vereine, das hier kulturell dominierende urbane jüdische Bürgertum⁵ mit seinen Makkabivereinen und dem individuellen Engagement jüdischer Deutscher im bürgerlichen Sport in den Mittelpunkt. Die Judenheit in Polen, dem Kernland der jüdischen Sportbewegung, war im Gegensatz dazu in der Mehrheit proletarisch, sozial völlig anders aufgestellt⁶ als die genannten dem modernen Besitz- und Bildungsbürgertum zuzuordnenden deutschen Juden. Es gab in der polnischen Judenheit eine theoretisch gut ausgebildete wie organisatorisch starke antibürgerliche Linke, die diese Klassenstruktur reflektierte. Sie lehnte die Makkabi-Vereine, ihre nationaljüdische bis nationalistische Ideologie und besonders den Zionismus ab. Vor diesem Hintergrund gerät eine auf Deutschland zugeschnittene Sicht leicht in Gefahr, eben ihren eigenen geschichtspolitischen Projektionen aufzusitzen und so Teil von Ideologieproduktion zu werden.

Als im Jüdischen Verlag bei Suhrkamp im Jahre 2011 ein „Jüdischer Almanach, Sport“ erschien, bemerkte bereits damals ein aufgeklärter Kritiker in der „Jüdischen Allgemeinen“ erstaunt die Leerstelle „Osteuropa“ in der Publikation: „Völlig ausgespart wird der jüdische Sport in Osteuropa, was bedeutet, dass auch der jüdische Arbeitersport, der gerade in Polen seine Massenbasis hatte, komplett ausgeblendet ist.“⁷ Gerade diese Ausgrenzung des quantitativ und qualitativ wichtigsten Teils der jüdischen Sportgeschichte Europas aber, die genannte Konzentrierung auf den deutschsprachigen Raum

³ Kessler 2003, 450–452.

⁴ Zimmermann 1997, 12, Brugger et al. 2006, 50. Zum jüdischen Sport in Wien ausführlich Hachleitner/Marschik/Spitaler 2019.

⁵ Zimmermann 1997, 12–16.

⁶ Pickhan 2001, 183–184.

⁷ Krauss 2016.

und die bürgerlichen zionistischen Vereine beförderte eine „teleologische Umstrukturierung der Geschichte“ (Karl-Heinz Bohrer), Tendenzen zur historischen Finalisierung. Als sei alle jüdische Geschichte vor dem Zweiten Weltkrieg Vorgeschichte der Shoa, damit Opfergeschichte,⁸ bzw. Auftakt zur Gründung des modernen Staates Israel. „Die Sportklubs haben die zionistische Bewegung und die Entstehung des Staates Israel begünstigt.“⁹ Dieser Satz der israelischen Generalkonsulin während einer Ausstellungseröffnung in Berlin 1998, konstruierte bereits damals Geschichte nach politischem Legitimationsinteresse und partiell am historischen Befund vorbei. Zu dieser simplen, aber geläufigen Vorstellung bemerkte der amerikanische Historiker Jack Jacobs aus der Sicht der polnischen Geschichte mit Recht: „It is simply not true that Jewish sports clubs of interwar Poland in general promoted the establishment of the Jewish state.“¹⁰ Jacobs Kritik lief jedoch deshalb ins Leere, weil die jüdische Sportbewegung als transnationale europäische Bewegung mit dem Schwerpunkt im Osten Europas bis heute weder im Bewusstsein der offiziellen israelischen Politik, noch in dem der deutschen bzw. israelischen (Sport-)Historiker angekommen ist, allenfalls als exotische, romanisierend bemerkte Marginalie. In absurder Weise wiederholt sich hier die Perzeption der Ostjuden im deutschen Judentum. Diese galten, angelehnt an die bis heute virulente, diffamierende Rede über „polnische Wirtschaft“,¹¹ auch Teilen ihrer eigenen Glaubensgenossen als kulturell zurückgeblieben, ja minderwertig und im Prinzip gefährlich.¹² Der Klassengegensatz setzte sich hier über kulturelle und religiöse Bindungen und Gemeinsamkeiten hinweg. Literarisch ist dieser Befund bereits Anfang der zwanziger Jahre, vor dem aufziehenden Faschismus, von Joseph Roth in dem Roman „Das Spinnen-

⁸ Jüdisches Leben 2021. Zu Fragen an die in Deutschland dominierende Opfergeschichte und mit dem Aufweis jüdischen Widerstands sowie einer Erinnerung an Konzepte jüdischer Rache und einer Kritik am „Märchen deutsch-jüdischer Versöhnung“, Doerfer 2021.

⁹ Zit. nach Blecking 1999, 22.

¹⁰ Zit. nach Blecking 2021e, 91 Anm.4.

¹¹ Orłowski 1996.

¹² Zimmermann 1996, 92–95, Maurer 1986, Haumann 1999. Selbst der säkulare, moderne deutsche Jude Alex Natan ließ sich nach der Flucht aus Nazi-Deutschland unter dem Druck der unsäglichen, menschenverachtenden Bedingungen in britischen Internierungslagern zu Vergleichen ostjüdischer Leidensgenossen mit „Ratten“, dem Standardstereotyp der Antisemiten, hinreißen. Sein Biograf erklärt dies mit den Bedingungen des Lagers: „Die Beschreibung des von ihm verachteten ostjüdischen Mitgefangenen war (...) ein Weg, um im Mikrokosmos des Lagers die eigene Überlegenheit und Männlichkeit gegenüber anderen zu affirmieren und Macht auszuüben.“ Schiller 2022, 251. Dieser sozialpsychologische Ansatz enthält auch Erklärungselemente für die Diskriminierung der Ostjuden durch die bürgerliche, deutsche Judenheit in der Weimarer Republik. Alex Natan (1906–1971), Mitglied u.a. von Bar Kochba Berlin, in den Zwanziger Jahren Weltrekordhalter für Vereinsstaffeln mit der 4 x 100 Staffel des SC Charlottenburg, 1933 Emigration, später Sportjournalist in England, Biografie siehe Schiller 2022.

netz¹³ vorgestellt worden, werkgetreu verfilmt von Bernhard Wicki.¹⁴ In der Figur des ostjüdischen Doppelagenten Benjamin Lenz hat Roth den Ängsten und der gleichzeitigen Faszination, die von den Ostjuden ausgingen, ein Gesicht gegeben. Die amerikanische Fernsehserie „Holocaust“,¹⁵ die auch von Historikern als Meilenstein in der Aufklärung über den Judenmord bezeichnet wird, blendete das Problem schlicht aus, die „bloodlands“¹⁶ im Osten, die Regionen, wo die meisten Opfer starben, bilden nicht mehr als Filmkulisse. Das Kino, die große Identifikationsmaschine, stellte nämlich in der Berliner akademisch-bürgerlichen Arztfamilie Weiß, die in den Strudel der Vernichtung gerät, den perfekten, sentimental und geschickt ästhetisierten Resonanzraum für das deutsche Mittelschichts-Publikum.¹⁷ Der Zeithistoriker Martin Broszat hat bereits 1979 darauf hingewiesen, dass die Serie damit selbst gegenüber den deutschen Juden einen klaren Klassenstandpunkt bewahrte. „Die kultivierte Film-Familie Weiß repräsentiert *nur* den kleinen Teil großstädtischer jüdischer besserer Gesellschaft, nicht die Masse der armen ‚Ostjuden‘ in den schmalen Gassen am Berliner Alexanderplatz, den jüdischen Vieh-, Getreide- oder Weinhändler in den kleinen Städten und Dörfern Hessens, Frankens, der Pfalz mit ihren noch immer ‚fremden‘, orthodoxen Lebensgewohnheiten, ihrer sozialen Abseitsstellung, ihren eigenen Identifikationsproblemen.“¹⁸ Marcel Reich-Ranicki (1920–2013), der als Überlebender des deutschen Terrors in Polen wusste, wovon er redete, war ob

¹³ Roth 1967. Der Roman wurde vom 7. Oktober bis zum 6. November 1923 in der Wiener „Arbeiterzeitung“ vorabgedruckt. Die erste Buchausgabe erfolgte posthum 1967 in Köln und Berlin.

¹⁴ *Das Spinnennetz*, Film 1989.

¹⁵ *Holocaust – Die Geschichte der Familie Weiss*, Fernsehserie 1978/79.

¹⁶ Die „bloodlands“ reichen „von Zentralpolen bis Westrussland, einschließlich der Ukraine, Weißrusslands und der baltischen Staaten“, Snyder 2011, 9.

¹⁷ Was nicht ausschließt, dass die Serie einen Prozess der Bewusstwerdung über die deutsche Schuld am Judenmord initiierte, wie es als unverdächtigere „Zeitzeuge“ zuletzt Andrei S. Markovits beschrieben hat: Markovits 2022, 302–306. Für die prinzipielle Problematik des Begriffs „Holocaust“, der seit der Serie gerade in Deutschland auch gerne als Teil eines Kompositums benutzt wird, vgl. das Begriffslexikon aus Yad Vashem: „Seit den 1970ern ist ‚Holocaust‘ eine nahezu weltweit gebräuchliche Bezeichnung für den Mord an den Juden Europas durch NS-Deutschland im Zweiten Weltkrieg. Holocaust stammt vom griechischen Wort ‚holocauston‘ ab und bedeutet ‚Brandopfer‘ (wörtlich übersetzt ‚ganz verbrannt‘). Das Symbol des Brand- oder Sühneopfers macht den Begriff jedoch insofern zwiespältig, weil die Massenvernichtung keine religiöse oder kultische Handlung war, sondern ein systematisch geplanter und durchgeführter Mord. In Deutschland setzte sich der Begriff ab 1979 durch, nach der Ausstrahlung der gleichnamigen TV-Serie im deutschen Fernsehen. Das Wort Holocaust stellt für viele jüdische Überlebende wegen des ursprünglich christlichen Hintergrundes ein Problem dar, weshalb von Juden auch oft der Begriff Shoah verwendet wird.“ <https://www.yadvashem.org/de/holocaust/lexicon.html>, Zugriff 6.12.22.

¹⁸ Broszat 1979, 288.

der simplen, trivialen Machart entsetzt.¹⁹ Ganz anders die Reaktion des Kritikers auf Roman Polańskis Meisterwerk „Der Pianist“²⁰ als „unfassbar authentisch“.²¹ Der Überlebende aus Krakau, Polański, hatte die Erfahrung des Schreckens im okkupierten Polen mit dem Literaturkritiker gemeinsam.²² Im Osten war nicht nur das Zentrum der Vernichtung, sondern von hier stammte die ganz überwiegende Mehrzahl der Ermordeten. In den bereits genannten Regionen lebten die meisten europäischen Juden: „Die Ermordung von 165.000 deutschen Juden war ein schreckliches Verbrechen, aber nur ein kleiner Teil der Tragödie der europäischen Juden, sie machten weniger als drei Prozent der Opfer des Holocaust aus.“²³

Sport, Kult und jüdische Geschichte

Bereits während seiner Entstehung im langen 19. Jahrhundert hatte der moderne Sport als Produkt und Motor der Moderne säkularisierenden Charakter: Ideologisch-programmatisch durch die Olympische Bewegung, die als „religio athletae“²⁴ den Sport vom Kultus löste und stattdessen einen eigenen Kult mit Liturgie und Tempeln begründete, bis aktuell sogar zu einer eigenen Sepulkralkultur.²⁵ Gesellschaftlich-politisch, indem der Sport als derart verfasste Zivilreligion²⁶ den Alltag überhöhte und Transzendenz im Diesseits herstellte. Damit war die organisierte sportliche Bewegungskultur perfekt anschlussfähig für andere Ersatzreligionen des 19. Jahrhunderts, wie den politisch wirkungsmächtigen Nationalismus und die in der Massenmobilisierung ebenfalls enorm erfolgreiche sozialistische Utopie. In diesem Zusammenhang müssen auch die nationaljüdischen Bestrebungen gelesen werden. Für den agnostischen Begründer des Zionismus, Theodor Herzl

¹⁹ Langels 2019.

²⁰ *Der Pianist*, Film 2002.

²¹ Reich-Ranicki 2002.

²² Die Diskussion über die Probleme der Fiktionalisierung der Shoa im Film kann hier nicht geführt werden. Die Spannweite der Auseinandersetzung reicht vom „Bilderverbot“, das Claude Lanzmann nach seinem großen durch Zeugenaussagen bestimmten neunstündigen Werk „Shoa“ (1985) formulierte, bis zu der oskargekrönten Spielberg-Produktion „Schindlers Liste“, die mit den Mitteln des Spielfilms arbeitet, und tatsächlich der Holocaust-Forschung einen neuen Schub verlieh. Zur Einführung Wegmann 2020. Für die von Spielberg gegründete US Shoa Foundation und das Institute for Visual History and Education siehe <https://sf.usc.edu/>, Zugriff 16.12.22.

²³ Snyder 2011, 10–11.

²⁴ Weis 2003.

²⁵ Ausführlich Herzog 2012.

²⁶ Schieder 1987.

(1860–1904), war dabei die Religion nicht mehr als Teil eines modernen, eben auch von religiösen Institutionen mitgeprägten Staatsentwurfes. Jede vollwertige Nation besaß Einrichtungen dieser Art. Max Nordau (1849–1923), „der zweite Mann der zionistischen Bewegung“ und viel zitierte Vordenker des jüdischen Sports als „Muskeljudentum“, war dezidierter Atheist, der als Arzt naturwissenschaftlich-biologisch und auf politischer Ebene sozialdarwinistisch dachte. Die Folie der sozialdarwinistischen Reflexionen Max Nordaus war dabei ein Degenerationsdiskurs,²⁷ der den amerikanischen Historiker des Judentums und seiner Körpergeschichte, Sander Gilman, an das Judenbild des „Turnvaters“ Friedrich-Ludwig Jahn (1778–1852) und seine antisemitische Rhetorik erinnert. Gilman kommt jedenfalls zu dem interessanten Schluss, dass Nordau „aus jüdischer Perspektive einzelne Prämissen der antisemitischen Rhetorik (übernimmt) und [...] deren wirkungsmächtige politische Botschaft für die eigenen Ziele ein(setzt)“.²⁸ Zu Nordaus sportlichem Regenerationskonzept gehörte, dass dem angeblich „krummbeinigen“ und „durchgeistigten“ europäischen Ghettojuden eben dieser degenerierte Habitus ausgetrieben werde, wie der Mediziner es ausdrückte: „Der Ghettogeist soll schwinden“, an seine Stelle der Habitus des durchtrainierten „Muskeljuden“ treten.²⁹

Bei der historischen Nobilitierung der von ihm zuerst als Antidot gegen den Verfall angedachten Turn- und Sportbewegung der Juden bezogen sich Nordau und auch die spätere organisierte jüdische Sportbewegung systematisch auf die Antike. Allerdings nicht wie der französische Gründer der modernen Olympischen Spiele, Baron de Coubertin, auf die „kultischen“ Spiele der Antike in Olympia, sondern auf jüdische Kriegs- und „National“- bzw. Stammeshelden wie die Makkabäer (Judas Makkabäus, gest. 160 v. Chr.),³⁰ Schimon Bar Kochba (gest. 135 n. Chr.)³¹ sowie den Talmudgelehrten des 3. nachchristlichen Jahrhunderts Schimon ben Lakish (200?–275?), welcher der Legende nach als Gladiator gekämpft haben soll.³² Dass die Makkabäer in ihrem Befreiungskampf mit den hellenistischen Diadochen ausgerechnet gegen die Verbreitung der zwar modernen, aber „unjüdischen“ hellenistisch-griechischen Athletik antraten, spielte in diesen freihändigen Konstruktionen von Tradition keine Rolle. Die Programmatik der „Muskel-

²⁷ Schulte 1997.

²⁸ Gilman 1993, 216–217.

²⁹ Nach Zimmermann 2004, 38.

³⁰ Kloft 2017.

³¹ Powell 2021.

³² Olshanetsky 2021 hält das Gladiatorentum des Ben Lakish nach ausführlicher Textexegese allerdings für einen Interpretationsfehler.

juden“ war säkular, nationalistisch und wurde mit Hilfe der im 19. Jahrhundert üblichen vulgär-darwinistisch aufgeladenen kulturellen Kategorien einer „imagined community“ (Benedict Anderson) ausgeformt, die ihre internationalen Begegnungen in Palästina, die sog. Makkabiaden, auch als Konkurrenzmodell zu Coubertins Spielen sahen und sich in der alten Geschichte des jüdischen Stammes dafür ordentlich bedienten. So zog man mit einem Manne aus dem Stamme Benjamin aus dem 11. Jahrhundert vor Christus noch einen jüdischen „Marathonläufer“ aus dem historischen Hut, von dem der israelische Historiker Moshe Zimmermann meint, dass „der Midrasch (die Auslegung der heiligen Schriften, D.B.) vermutet, dass es Saul, der spätere König Israels, war“,³³ der für die Überbringung der Schreckensnachricht über eine Niederlage gegen die Philister 67,2 km zurücklegte und im Gegensatz zum Griechen Pheidippides in guter Haltung einen ausführlichen Schlachtenbericht zum Besten gab, anstatt wie der legendäre griechische Siegesbote tot zusammenzubrechen.³⁴

Im Grunde schwenkten die europäischen Juden durch die Gründung einer eigenen nationalen Sportbewegung in mehreren europäischen Ländern, seit 1921 unter dem Rubrum Makkabi-Weltverband international organisiert, ins Fahrwasser anderer Nationalismen bei den „kleinen Völkern“ Europas (Miroslav Hroch) ein. Die Etablierung eigener Organisationen war allerdings auch eine Reaktion auf den zunehmenden Antisemitismus, evident u.a. beim Pogrom im russischen Odessa 1881, dem weitere Angriffe auf jüdische Gemeinden wie in Chişinău 1903 mit vielen Opfern folgten, nicht zuletzt greifbar bei der Wahl des Antisemiten Karl Lueger im Jahre 1895 zum Wiener Bürgermeister.³⁵ Diese Vorgänge hatten die Grenzen der jüdischen Assimilation im Zeitalter nationalistischer Rivalitäten und imperialer Begehrlichkeiten aufgezeigt und bereits zur Gründung der Dachorganisation des organisierten Zionismus 1897 in Basel geführt. Die Sportbewegung diente so zur Vervollständigung eines jüdisch-kulturellen Organisationssystems, und der „Normalisierung“ der Juden als Volk, damit nicht zuletzt der Verweltlichung. Eine im Prinzip fehlende jüdische Sporttradition, der moderne, eben säkulare, körper-hedonistische Charakter des Sports, überhaupt die Betonung und Herausstellung der Körperlichkeit, der Wettkampf- und Öffentlichkeitscharakter, brachte die jüdische Orthodoxie deshalb auch gegen diese Entwicklung auf. Gerade das Leben im ostjüdischen Shtetl generierte unter orthodoxen Juden eigene Körperbilder, welche quer zu sportlicher Aktivität und zu Nordaus

³³ Zimmermann 2004, 40.

³⁴ In der aktuellen israelischen Traditionspflege wurde aus dem Lauf ein „Bibel-Marathon“, dann doch mit den klassischen 42 km organisiert, vgl. Bibel-Marathon 2015.

³⁵ Hierzu Karady 1999, 174–202.

Regenerationsdiskurs standen: „Der Körper wird in erster Linie als Behälter und Träger des Verstandes und Geistes geachtet. [...] Respekt konzentriert sich dementsprechend auf den Kopf und nimmt von oben bis zu den Füßen immer weiter ab. [...] Teile des Körpers, die fast ein Ekelgefühl auslösen, sind die Füße, besonders die Zehen. [...] Die Füße eines orthodoxen Juden sind nie unbedeckt, er schläft in Socken.“³⁶ Bei der Frage nach den „Interdependenzen von Sport und Kult“ stellt sich also auf der Folie dieses Gegensatzes zwischen Orthodoxie und Moderne bereits seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert das Kernproblem der Konkurrenz zwischen der Tora (hebräische Bibel) und der späteren Wettkampfkultur. Den urbanen europäischen Juden wies der moderne Sport in vielfachen Organisationsformen den Weg zur Assimilation, und als Zukunftsmodell zur Aufhebung der Diskriminierung in einer gänzlich entfalteten Moderne. Den rechten und den linken Zionisten, aber auch den polnischen „Bundisten“, die – wie im Folgenden ausgeführt – als Gegner der Alija, der Auswanderung nach Palästina, jüdisch-kulturelle Autonomie in Polen anstrebten, bot die jüdische Sportbewegung Möglichkeiten zu einer zivilisierten, säkularisierten Distinktionskultur für die jüdische Community im Kontext der jeweiligen Staatlichkeit. Sporthalle und Sportplatz rückten jetzt neben die Synagoge. In Nordaus Diktion: „besonders soll aus dem Chanukkafest ein Makkabifest werden“.³⁷ Das religiöse Fest zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels durch die Makkabäer nach dem Sieg über die Seleukiden sollte zum Gedenken an die antiken „Muskeljuden“ umgewidmet werden. Die jüdische Sportbewegung steht so im Horizont der Säkularisierung wie der gesamte Sport. Moshe Zimmermann hat noch auf einen weiteren Aspekt dieser Entwicklung im Judentum hingewiesen, „die Verwandlung des Juden zum Krieger“. Die Bezugspersonen für den bürgerlichen jüdischen Sport waren „Feldherren oder Guerillakämpfer“. „Bar Kochba“, schrieb Nordau, „ist die letzte weltgeschichtliche Verkörperung des kriegsharten, waffenfrohen Judentums“³⁸. Dass heute ausgerechnet pazifistische Akteure und Vordenker der ehemaligen, politisch naiv aufgestellten, westdeutschen Friedensbewegung der Sportler³⁹ aus den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts in der Makkabi-Bewegung einen Resonanzraum sehen, ist vor diesem Hintergrund als originelles postheroisches Missverständnis anzumerken.

³⁶ Zborowski/Herzog 1991, 285–286.

³⁷ Nordau 1903, 137–138.

³⁸ Zit. nach Blecking 2021e, 97.

³⁹ Zur Kritik dieser Bewegung, die von orthodoxen Kommunisten und Sozialisten bestimmt war, und aus der DDR unterstützt wurde, vgl. Blecking 2021d.

Jüdischer Sport in Osteuropa

Nach Vorläufern in Bulgarien und im Osmanischen Reich⁴⁰ wurde der erste historisch wirkungsmächtige nationaljüdische Turnverein mit dem Namen des antiken jüdischen Kriegshelden „Bar Kochba“ 1898 in Westeuropa, nämlich in Berlin gegründet. Die Bewegung fasste jedoch schnell in den Gegenden der „vermischten Völker“ (Hannah Arendt), in Osteuropa, Fuß und führte hier zu ersten übergreifenden Organisationsversuchen im polnischen Galizien, das politisch Teil der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie war, und dann im Fürstentum Bulgarien. Hier bestand seit 1903⁴¹ ein bulgarischer Landesverband nationaljüdischer Turnvereine, der Verband nannte sich „Makkabi“. Die bulgarische Organisation war Mitglied des 1903 beim 6. Zionistenkongress in Basel begründeten internationalen Dachverbandes der nationaljüdischen Vereine, der Jüdischen Turnerschaft, die neben Europa die Türkei und Palästina umfasste. In Galizien wurden die ersten jüdischen Turnvereine Anfang des 20. Jahrhunderts in Lemberg (Lwów, Lviv) und Krakau (Kraków) gegründet. Vor dem Ersten Weltkrieg umfasste der galizische Turnkreis, die Gesamtorganisation der jüdischen Turnvereine in Galizien, 2.776 Mitglieder in 27 Klubs.⁴² Auf seinem letzten Turntag vor dem Ersten Weltkrieg, im März 1914 in Lemberg, nahm auch der galizische Verband den Namen „Makkabi“ an.⁴³ Im „westösterreichischen Kreis“ der Jüdischen Turnerschaft waren die Vereine aus Böhmen und Mähren organisiert. Auch dieser Verband, der 1913 in 23 Vereinen mit 2.500 Mitgliedern organisiert war, verpflichtete seine Klubs auf den Namen „Makkabi“.⁴⁴ Anders sah die Situation im zaristischen Russland aus. In den zionistischen Kreisen Odessas wurde der erste Makkabiverein 1913 gegründet, aber bald von den zaristischen Behörden verboten und die führenden Mitglieder nach Sibirien deportiert. Einen großen Aufschwung nahm die Bewegung nach der Oktoberrevolution, bis sich die Bolschewiki im Kontext einer harten „antizionistischen Politik“ nach 1921 auch gegen die Makkabi-Bewegung wandten und sie zerstörten.

Die Situation nach dem Ersten Weltkrieg⁴⁵ verlangte nach einer Reorganisation der internationalen Jüdischen Turnerschaft. Diese erfolgte auf dem 12. Zionistenkongress 1921 in Karlsbad (Karlovy Vary) als Makkabi-Welt-

⁴⁰ Für die Entwicklung in Osteuropa Jacobs 2008a. Für die frühe deutsche Entwicklung Wildmann 2006.

⁴¹ Für eine undatierte Familienerinnerung mit bulgarischen Wurzeln: Abraham 2009.

⁴² Blecking 2021e, 87–89.

⁴³ Zu den Anfängen des jüdischen Sports in den polnischen Gebieten Rokicki 1998. Für die weitere Entwicklung Blecking 2008.

⁴⁴ Für die Tschechoslowakei grundlegend Lichtenstein 2009, 236–299.

⁴⁵ Für die weitere Entwicklung Blecking 2008a.

verband. Zu den osteuropäischen Mitgliedern des Verbandes zählten bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges die Organisationen in Bulgarien, Rumänien, Ungarn, Jugoslawien, in den Baltischen Staaten, der Tschechoslowakei und Polen. Die Makkabivereine in der Zweiten Polnischen Republik stellten die stärkste Säule des Weltverbandes. Sie organisierten in den dreißiger Jahren 30.000 jüdische Sportlerinnen und Sportler in 250 Klubs. 1936 sollen es dann über 150 Vereine mit um die 40.000 Mitglieder gewesen sein, dazu zählt Rokicki 150.000 Mitglieder der zionistischen Jugendvereine, mit denen zusammen die Bewegung großzügig geschätzte 190.000–200.000 Mitglieder umfasste.⁴⁶ Wie auch immer diese Zahlen zu beurteilen sind:⁴⁷ Die polnische Makkabi-Bewegung war die stärkste Säule⁴⁸ der internationalen Makkabi-Bewegung mit ihren 200.000 Mitgliedern in 27 Ländern.⁴⁹ Geführt wurde der Verband seit 1937 von dem ehemaligen Sejm-Abgeordneten Henryk Rosmarin.⁵⁰ Verglichen mit diesen Zahlen aus der polnischen Judenheit erscheint die Größe des organisierten jüdischen Sports in Deutschland, die für 1929 mit gut 7.000 Mitgliedern in jüdischen Organisationen angegeben wird, natürlich gering. Dazu kamen geschätzte 20.000–40.000 jüdische Aktive in anderen Vereinen.⁵¹ Den Namen Makkabi, der in Osteuropa bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts

⁴⁶ Rokicki 2001b, 432.

⁴⁷ Valide Zahlen sind angesichts der Quellenlage – auch für die anderen jüdischen Sportverbände in Polen – nur schwer zu ermitteln: „There are few reliable figures on the sizes of the individual Jewish sports movements of interwar Poland, though one source estimates that a total of 30,000 individuals were members of these movements on the eve of World War II. Preliminary research conducted under the auspices of YIVO in the 1930s suggested that there were 190 branches of Maccabi, 107 branches of Morgnshtern, and 44 branches of Shtern in Poland in 1937. Morgnshtern, which had claimed to have some 4,000 members in the early 1930s, allegedly had 5,000 members in 1934. Maccabi was significantly larger than was Morgnshtern, and Shtern was far smaller. Ha-Po‘el claimed to have 100 branches and 5,700 members in Poland in 1936 but its assertion cannot be corroborated at this time.“ Jacobs 2008. Zu den hier genannten „linken“ Organisationen weiter unten. Zu Jacobs Zahlen hinzugerechnet werden müssen auf jeden Fall noch 65.000 Mitglieder von jüdischen Jugendorganisationen, in denen Sport getrieben wurde. Zebrowski 1993, 122; Marcus 1983, 271–281. Rokickis zu großzügige Berechnungen müssten damit um den Wert von etwa 90.000 nach unten korrigiert werden, was einer Gesamtgröße von 100.000 Mitgliedern entspräche.

⁴⁸ Davon zeugte auch der große Erfolg bei der ersten Makkabiade, den jüdischen olympischen Spielen 1932 in Palästina, bei denen die polnische Équipe den ersten Platz in der Nationenwertung belegte. Hierzu und zu den Erfolgen jüdischer Sportlerinnen und Sportler aus Polen bei weiteren Makkabiaden sowie nationalen und internationalen Meisterschaften siehe Rokicki 2001b, 433–434 und 437–439.

⁴⁹ *Das Jüdische Sportbuch 1937*, 39.

⁵⁰ Er wurde 1882 in Peratyn in der Region Tarnopol geboren und starb 1955 in Tel Aviv. Rosmarin war Anwalt und floh nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs über Rumänien nach Palästina. Hier amtierte er von 1940–1945 als polnischer Generalkonsul, siehe: Rokicki 2001a, 402.

⁵¹ Wahlig 2015, 42–43.

von Vereinen und Verbänden getragen wurde, übernahmen die Vereine der Jüdischen Turnerschaft in Deutschland offensichtlich erst nach der Gründung des Weltverbandes im Jahre 1921.⁵²

Am polnischen Beispiel lassen sich modellhaft die zionistische Orientierung der Makkabi-Bewegung und die leistungssportliche Dimensionierung des „Muskeljudentums“ aufzeigen. Der Makkabi unterstützte in Polen ideologisch und durch Spendenaufrufe die Alijah (Auswanderung) und den Aufbau der jüdischen Gemeinde in Palästina. Auf sportlicher Ebene nahmen die Athleten des Makkabi in allen klassischen Disziplinen an den polnischen Landesmeisterschaften teil. Dabei erreichten die jüdischen Sportler gerade in den Sparten Erfolge und Landesrekorde, die besondere symbolische Bedeutung für die Entwicklung des „Muskeljudentums“ hatten und den bereits von Nordau beklagten Stereotyp des schwächlichen Juden konterkarierten: Schwerathletik und Boxen. Die Leichtathletin Maryla Freiwald vom Makkabi-Krakau war in den zwanziger Jahren eine der erfolgreichsten polnischen Sportlerinnen und vertrat das Land fünfzehnmal international. Sie demonstrierte auch die Bedeutung des Frauensports in der Makkabi-Bewegung. Ähnlich erfolgreich waren Makkabi-Sportler in der Tschechoslowakei, wo sie das Land in der Leichtathletik und im Fechten bei Olympischen Spielen präsentierten. Der Versuch des Makkabi-Weltverbandes, zu den Olympischen Spielen zugelassen zu werden, war Anfang der zwanziger Jahre gescheitert. Die Tagung des Verbandes beschloss daraufhin 1929 bei der Versammlung in Mährisch-Ostrau (Moravská Ostrava), die Erziehungsarbeit der Makkabi-Vereine stärker „palästino-zentrisch“ zu akzentuieren und unter dem Rubrum „Makkabiah“ Weltspiele jüdischer Sportler und Sportlerinnen in Palästina auszurichten. Die erste Makkabiah fand im Frühjahr 1932 in Tel Aviv mit ca. 390 Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus 19 Ländern statt. Die polnische Mannschaft belegte den ersten Platz in der Nationenwertung und bezeugte den hohen Rang, den der Leistungssport für die Makkabivereine in der Polnischen Republik besaß. Die erste Winter-Makkabiah fand 1933, begleitet von antisemitischen Anwürfen der polnischen rechtsextremen Presse, in Zakopane statt. Die zweite Sommer-Makkabiah im April 1935 stand dann schon im Schatten der dramatischen Verschlechterung der Lage für die Juden in Europa durch die Nazi Herrschaft in Deutschland. Viele Teilnehmer blieben nach Abschluss der Veranstaltungen illegal in Palästina. 1936 wurde im tschechoslowakischen Neusohl (Banská Bystrica)⁵³ noch eine Winter-Makkabiah organisiert. Die für 1938 geplante Sommerveranstaltung in Palästina konnte

⁵² Wahlig 2015, 40.

⁵³ Neuerdings zu Zakopane und Neusohl aus deutsch-jüdischer Perspektive, Peiffer 2022.

jedoch angesichts der existenziellen Bedrohung der Juden in Europa nicht mehr durchgeführt werden. Die Annexion der Tschechoslowakei durch Nazi-Deutschland und der Beginn des Zweiten Weltkriegs im Jahre 1939 setzten der Tätigkeit der Makkabi-Bewegung in Osteuropa bald ein Ende.

Nicht nur Makkabi: Der Sport der linken Zionisten

In Polen wurde die zionistische und die leistungssportliche Orientierung des Makkabi auch von einer anderen jüdischen Sportorganisation, dem Ha-Po'el (Der Arbeiter) geteilt. Seit den frühen zwanziger Jahren erschienen diese Vereine in Polen auf der Bildfläche und wandten sich hauptsächlich an junge Arbeiter und Handwerker.⁵⁴ Im Jahre 1926 organisierte die Bewegung 800 Mitglieder und fand erst 1935 zu einer landesweiten Organisation zusammen, die Mitte der 30er Jahre um die 5.600 Mitglieder versammelte. Unterstützt wurde die Vereinigung aus Palästina.⁵⁵ Hier war der Ha-Po'el zuerst unter der Ägide der Gewerkschaft Histadrut gegründet worden und der Sozialistischen-Arbeitersportinternationale (SASI) beigetreten. Die Organisation vertrat unter dem Slogan „thousands and no champions“ Massensportkonzepte, wandelte das Motto aber bald in das weniger radikale „thousands and champions“ (engl. Zitate aus Blecking 2008b) um. In Polen gehörte der Ha-Po'el politisch zur rechten Po'ale Zion⁵⁶ (Arbeiter Zions). Sein Sportprogramm deckte das gesamte moderne Sportspektrum ab und unterschied sich nicht von dem des Makkabi, so dass seit den 30er Jahren ständig Verhandlungen über einen Beitritt zum Makkabi-Weltverband oder über eine Teilnahme an der Makkabiade geführt wurden.⁵⁷ Zur Ha-Po'el-Fraktion im polnischen Sport gehörten auch die Hakoah (Kraft)-Vereine, von denen in den 30er Jahren einige in den Ha-Po'el-Verband eintraten. Nach der genannten Maccabiah 1935 traten viele osteuropäische Juden, die in Palästina blieben, dort direkt in die Vereine des Ha-Po'el ein. Als sich nach dem Krieg im Mai 1946 in Brüssel das Comité Sportif International du Travail traf, um die Sozialistische Arbeitersport-In-

⁵⁴ Für die regionale Entwicklung in Kielce, Meducka 1990, 145.

⁵⁵ Berichtet wird von einem Treffen des ersten Vorsitzenden der Gewerkschaft Histadrut und späteren Staatsgründers Ben Gurion mit dem informellen Führer des Ha-Po'el Dov Zilberman in Gdańsk 1932. Siehe Blecking 2001, 42–43. Ben Gurion sah im Ha-Po'el Perspektiven für die Aufstellung eines jüdischen Selbstschutzes, vgl. Carmi/Levy 2019, 12.

⁵⁶ Der Po'ale Zion war eine jüdische, sozialdemokratische Organisation, Teil der Zionistischen Weltorganisation, zur Geschichte vgl. Kassow 2008.

⁵⁷ Über die Verhandlungen im Vorfeld der ersten Makkabiade siehe Niewerth 2001, 61–62.

ternationale wieder zu gründen, war die Ha-Po'el-Organisation aus Palästina eines der 11 Gründungsmitglieder.⁵⁸

Neben den Makkabi-Organisationen und den Vereinen der sozialdemokratisch jüdisch-zionistischen Rechten arbeitete im Polen der Zwischenkriegszeit noch eine linkszionistische Sportbewegung. Dem Arbeitersport und der Sozialistischen Arbeitersportinternationale waren diese Gwiazda/Shtern-Vereine verbunden. Politisch gehörten sie zur linken, dem Sozialismus und Kommunismus zuneigenden Po'ale Zion.⁵⁹ Der erste Verein war 1923 in Warschau gegründet worden,⁶⁰ 1929 wurde eine landesweite Organisation gegründet, die 1938 um die 100 Mitgliedsvereine zählte. Die Klubs waren leistungssportlich ausgerichtet. Zum polnischen Fußballverband gehörten 21 Gwiazda-Vereine, und die Boxstaffel von Gwiazda-Warschau galt als herausragend. Gwiazda ging in seiner Sportkonzeption davon aus, dass es keinen genuinen proletarischen Sport gibt. Ein ins Englische übersetztes Zitat aus der linkszionistischen „Arbeter-tsaytung“ verdeutlicht diese pragmatische Position: „The bourgeois or proletarian character [of a sports movement, D.B.] depends only on who leads the sport organization and on its goals.“⁶¹ Über den Sport hinaus war Gwiazda im Kulturbereich aktiv, organisierte Theater- und Musikveranstaltungen und sorgte für Verschickungen von Frauen und Kindern in Sommerkolonien.⁶² Mit dem Fliegengewichtler Szapsel Rotholc,⁶³ dem ersten jüdischen Boxchampion in Polen, hatte der Warschauer Klub einen veritablen Star in seinen Reihen.

Morgnshtern: Sport, Jiddischkeit und der Traum vom „nayan mentshn“

Die genannten zionistischen Organisationen jenseits von Makkabi teilten miteinander und mit Makkabi eben diese Perspektive. Einer ganz anderen Konstruktionsarbeit des organisierten jüdischen Sports an einer modernen weltlichen Judenheit, durch historische Besetzung und Umwidmung des „Jewish space“ in Polen von einem religiösen Raum zu einer Arbeit an einer konkreten sozialistischen Utopie, widmeten sich die Sportvereine des Allgemeinen

⁵⁸ Zum Ha-Po'el siehe Simri 1985, 157–165 und Blecking 2001, 40, Blecking 2008b.

⁵⁹ Die Linke hatte sich 1920 abgespalten und war der Kommunistischen Internationale beigetreten, Kassow 2008.

⁶⁰ Zur Frühgeschichte von Gwiazda-Shtern vgl. Jacobs 2006, 102, Jacobs 2008.

⁶¹ Zitiert nach Jacobs 2006, 96.

⁶² Über die weitere Geschichte der Gwiazda-Vereine siehe Rokicki 2001b, 435.

⁶³ Blecking 2008.

Jüdischen Arbeiterbundes⁶⁴ in Polen. Klubs, die linke Positionen auch durch einen anderen Sport durchzusetzen versuchten. Ihre polnisch „Jutrzenka“⁶⁵, „Jutrznia“, auf Jiddisch „Morgnshtern“⁶⁶ genannten Sportklubs vertraten in der Zweiten Polnischen Republik eine sozialistische Sportkonzeption. Die Politik des „Bund“ und die seiner Vorfeldorganisationen orientierte sich nicht auf Palästina, sondern auf „doikeyt“ (Hiersein), d.h. kulturelle Autonomie in Polen, sie war antikapitalistisch, antiklerikal und weltlich, die Vorschriften der jüdischen Religion spielten keine Rolle. Die Politik der Bundisten war im Übrigen geprägt von einer scharfen Kritik am autoritären Kommunismus sowjetischer Prägung. Ihre kulturelle Differenz zur polnischen Gesellschaft wurde durch klassenkämpferisch aufgeladene „Jiddischkeit“ markiert, „als moderne, weltliche Volkskultur (...), für die das Jiddische als Sprache der Bevölkerungsmasse konstitutiv war“.⁶⁷ Zentrales Politikfeld der linken Organisation war vor dem Hintergrund dieser Orientierung der Ausbau eines auf Bildung⁶⁸ und praktischer organisatorischer Politik beruhenden breiten sozialmoralischen Milieus, im Sinne einer Gegenkultur.⁶⁹ Das revolutionäre Ziel war die kulturelle Hegemonie⁷⁰ unter den über 3 Millionen polnischen Juden in der polnischen Gesellschaft der Zwischenkriegszeit, die nach Schätzungen von 1931 multikulturell verfasst war, wie kein anderes europäisches Land.⁷¹ Mittel zum Zweck war eine Vielfalt von Organisationen und Engagements von Sanatorien und Schulen bis zu Gewerkschaften, einer jiddischen Presse und eben Sportorganisationen.⁷² „Morgnshtern“ sparte deshalb nicht an Polemik gegenüber den jüdischen Makkabi-Vereinen, in denen aus der Sicht der Sozialisten Sklaven des Kapitalismus, Nationalisten und Militaristen erzogen wur-

⁶⁴ Zur Geschichte Pickhan 2001, Blatman 2008.

⁶⁵ Polnisch nannten sich die Vereine und der Dachverband Jutrznia, in Krakau Jutrzenka. Ich danke Piotr Figiela, dem Kurator der Ausstellung „Machabeusze Sportu – Sport żydowski w Krakowie“ 2012–2013, für Informationen über diese komplexe, semantische Geschichte. Jutrzenka = deutsch Morgenstern. Jutrznia bedeutet heute die „Frühmesse“, wird im Altpolnischen aber auch für die Bezeichnung des frühen Morgens benutzt: Ich bedanke mich bei Igor Kałolewski vom Zentrum der Historischen Forschung Berlin der Polnischen Akademie der Wissenschaften für diesen Hinweis

⁶⁶ Für die Geschichte der Organisation vgl. grundsätzlich Gechtman 2008.

⁶⁷ Pickhan 2001, 199–200.

⁶⁸ Wolff 2014, 354–358.

⁶⁹ Jacobs 2009.

⁷⁰ Deshalb ist diese Konzeption auch mit Bezug auf die Überlegungen zur kulturellen Hegemonie der Arbeiterklasse des italienischen Marxisten Antonio Gramsci (1891–1937) interpretiert worden. Jacobs 2001, 59.

⁷¹ Neben Juden hauptsächlich Ukrainer, Weißrussen und Deutsche. Vgl. Kessler 2003, 452.

⁷² Pickhan 2001, 200–262.

den.⁷³ Wie antireligiös die Stoßrichtung in der innerjüdischen Diskussion war, zeigte sich daran, dass die Morgnshtern-Vereine es liebten, ihre Veranstaltungen auf den Sabbat zu legen und dadurch die jüdische Orthodoxie provozierten. Die weißblauen Farben von Makkabi lehnten die Morgnshtern-Vereine ab.⁷⁴ Sie bemühten sich besonders um Mitgliedschaft von Frauen sowie Jugendlichen. Die Morgnshtern-Vereine forcierten ihre internationale Arbeit in der Sozialistischen Arbeitersportinternationale durch Teilnahme an den Arbeitersportolympiaden,⁷⁵ während der bürgerliche, jüdische Sport, die Olympische Bewegung kopierend, die bereits genannten Makkabiaden in Palästina organisierten. Das Zentralorgan der Bundisten im Sport war der auf Jiddisch erscheinende *Arbeter-Sportler*. Der gleichnamige Verlag in Warschau druckte auch die jiddische Übersetzung des Buches „Sport und Politik“⁷⁶ des österreichischen Juden und Arbeitersportführers Julius Deutsch, der später in Spanien als General der republikanischen Brigaden kämpfte. Die Publikation von Deutsch setzte nicht nur Massensportkonzepte gegen den Konkurrenzgedanken des bürgerlichen Sports, sondern der ehemalige Obmann des republikanischen Schutzbundes in Österreich handelte auch über Wehrsport. Sein Buch ist zum Leitmedium des jüdischen Arbeitersports in Polen geworden.⁷⁷ Die jüdische Arbeitersportbewegung setzte sich früh für eine alternative Sportkultur ein, die eben Massensport zum Inhalt haben sollte und Sportarten wie Wandern, Schwimmen, Radfahren, aber auch Tischtennis und Schach protegierte. Gegen Sportarten wie Boxen und Fußball dagegen, die in der europäischen Arbeiterbewegung durchaus populär waren, polemisierte „Morgnshtern“, weil sie in der kritischen Anschauung seiner Mitglieder Gewalt und den Konkurrenzgedanken des „bürgerlichen“ Sports forcierten.⁷⁸ Beim Kongress der Sozialistischen-Arbeitersport-Internationale 1929 machte die junge Organisation dadurch von sich reden, dass sie verlangte, die Fußballregeln so zu verändern, dass nicht nur die erzielten Tore den Sieger markieren, sondern dieser nach einem Punktesystem ermittelt wird, das auch „fair play“, die Ästhetik des Spiels und die Schönheit der Kombinationen berück-

⁷³ In der Übersetzung aus dem Jiddischen galten sie den Sportlern der Bund-Vereine als „gang of Moritzes and Monieks [...] which is [...] downright hostile, to all that is truly, democratically, Jewish [...] a bunch which is ashamed of Yiddish and which chops Polish, though not without errors“. Zit. nach Jacobs 2009, 62.

⁷⁴ Figiela 2012, 89.

⁷⁵ Die Arbeitersportbewegung setzte sich mit ihren „Olympiaden“ (Frankfurt 1925, Wien 1931, Antwerpen 1937) bewusst vom bürgerlichen Konzept der Olympischen Spiele ab, Blecking 1991, 131.

⁷⁶ Deutsch 1930.

⁷⁷ Zu Julius Deutsch, Kuhn 2007.

⁷⁸ Jacobs 2006, 95–96.

sichtigt.⁷⁹ Die Organisation begab sich aber damit in ihrer Kritik an den „bürgerlichen“ Sportkonzepten der Makkabi – aus der Sicht der Bundisten galt diese Kritik auch den Arbeitersportklubs von Ha-Po’el – in eine Sackgasse. Wie in Deutschland, ist der Kampf gegen den bürgerlichen Sport bei den jüdischen Arbeitersportvereinen in Polen ein hinhaltendes Rückzugsgefecht, das mit der totalen Kapitulation endete.⁸⁰ Nachdem man bei der SASI für ein Boxverbot vorstellig geworden war und eine Veränderung der Fußballregeln gefordert hatte, wurde ganz im Gegensatz dazu der Fußball in den 30er Jahren als Vehikel zur Gewinnung der jungen Arbeiter für die sozialistische Bewegung propagiert: „football – with the appropriate approach, organization and treatment can help unfold the collective and solidarity senses of the athlete. Football greatly captures the interest of the young workers into the socialist movement. Hence, we call all our branches to organize football teams and to make them compete in the general and regional football leagues.“⁸¹ Die gleiche Orientierung auf den Sportverkehr mit allen Verbänden galt für das Boxen und andere Wettkampfsportarten, allein die Leichtathletik litt unter der früheren Frontstellung gegen den modernen Sport.

Durch diese Suche nach einer inhaltlichen Alternative im Arbeitersport gerieten die linken Klubs weiter in Gegensatz zu den „Muskeljuden“ in den Makkabi-Vereinen.⁸² Aber trotz der Kritik am Wettkampfsport waren gerade die Fußballsektionen der Vereine außerordentlich erfolgreich. Jutrzenka Kraków war als jüdischer Verein neben Hasmonia Lwów in der Spielzeit 1926/27 sogar Mitglied der ersten polnischen Spielklasse und Józef Klotz von Jutrzenka spielte schon 1922 international für Polen, markierte das erste Tor in einem Länderspiel überhaupt 1922 in Stockholm beim 2:1 gegen Schweden.⁸³ Außerordentlich effizient waren die Klubs bei der Anwerbung und Betreuung weiblicher Mitglieder. Von vornherein verzichtete man – anders als Shtern, der sozialistische Konkurrent – auf eigene Frauensektionen, weil die Teilnahme von Frauen am Klubleben als selbstverständlich vorausgesetzt wurde: Die Hälfte der Mitglieder in der Turnabteilung des Warschauer „Morgnshtern“ war weiblich, wie auch 50% der Handballabteilung. Im Wil-

⁷⁹ Mit weiteren Verweisen Blecking 2008, 23.

⁸⁰ Zu der sektiererische Züge tragenden Frontstellung gegen den modernen Sport mit seinem Konkurrenzcharakter im deutschen Arbeitersport vgl. Gebauer 1986 und Blecking 2021e, 98, Anm.75.

⁸¹ *Arbeter Sportler* 5.3.1930, 8, zitiert nach der englischen Übersetzung von Gechtman 1999, 350.

⁸² Sie stellten deshalb in zahlreichen Disziplinen polnische Meister oder hielten polnische Rekorde: Blecking 2008, 17.

⁸³ Figiela 2012, 78. Klotz wurde 1941 von den Deutschen ermordet.

naer Klub waren 50 Männer, 102 Frauen und 68 Kinder aktiv.⁸⁴ In der Ausgestaltung einer sozialistischen Lebenswelt, welche die Funktion einer Gegenkultur zum bürgerlichen Umfeld und zum orthodox-klerikalen jüdischen Milieu entwarf und nach neuen Rollen für Männer, Frauen und Jugendliche suchte, in weiter Perspektive nach den „naye mentshn“, den neuen Menschen fahndete, und Sportentwürfe für sie zu generieren versuchte, ohne sich an autoritäre linke Konzeptionen zu verkaufen, liegt die historische Bedeutung dieser Bewegung. Diese Ausrichtung prägte auch zwei weitere Vorfeldorganisationen für den Bund und für Morgnshtern, wie den Jugendbund Tsukunft und die Kinderorganisation SKIF (Sotsialistischer kinder farband).⁸⁵ In der Zweiten Polnischen Republik, die sich nach Piłsudskis Tod im Jahre 1935 autoritärer und antisemitischer entwickelte, mit pogromähnlichen Attacken auf die jüdische Bevölkerung,⁸⁶ stießen diese gegenkulturellen (sport)politischen Entwürfe weder im zionistischen Lager noch bei der polnischen (Sport-) Administration auf viel Verständnis. Schon seit der Wirtschaftskrise 1929 waren die linken jüdischen Vereine Zielscheibe antisemitischer und antisozialistischer Schikanen gewesen. Für 32 Vereine in verschiedenen polnischen Städten wurde schon bis 1934 durch Regierungsanordnung der Sportbetrieb zeitweise untersagt, aber bald wurden neben den Shtern-Vereinen der linken Zionisten auch Morgnshtern-Vereine verboten. Im Jahre 1937 verweigerte die polnische Regierung der Morgnshtern-Delegation zur Arbeitersportolympiade in Antwerpen die Ausreise, und 1938 wurden Morgnshtern-Athleten aus der Warschauer Boxföderation ausgeschlossen.⁸⁷ Während die Organisation trotzdem bis 1937 ständig wuchs und in diesem Jahr 8.000 Mitglieder in 160 Vereinen versammelt haben soll, waren die Jahre bis 1939 durch weitere Vereinsauflösungen und andere Schikanen gekennzeichnet, die Mitgliederzahl sank deshalb bis zum Mai 1939 auf 4.500. In Warschau dagegen gelang der Organisation ein letzter Triumph und ein Beweis für die Kraft ihrer kulturellen Konzeption kurz vor der Besetzung Polens durch die Deutschen und dem physischen Ende der polnischen Judenheit.⁸⁸ Morgnshtern Warschau avancierte mit fast 2000 Mitgliedern

⁸⁴ Jacobs 2009, 170.

⁸⁵ Hierzu Jacobs 2009, 8–47.

⁸⁶ Pickhan 2001, 201.

⁸⁷ Gechtman 1999, 338.

⁸⁸ Der letzte Sekretär des Exekutivkomitees der Organisation, Yisroel Zajd, konnte mit dem Archiv der Vereinigung Polen nach dem deutschen Einmarsch verlassen. Nach Zajds Tod gelangten die Papiere in das YIVO – Institute for Jewish Research of New York: Gechtman 1999, 348. Der Verfasser hat die Papiere in New York eingesehen: YIVO Institute for Jewish Research at the Center for Jewish History, 15 West 16th Street (zwischen 5th Avenue und Avenue

zum größten Sportklub in Polen und zeigte, dass die Konzeption der Gegenkultur in der Metropole Polens und des polnischen Judentums eine praktische und faktische Entsprechung fand.

Das Ende

Während der Besetzung Polens durch die Deutschen gründete der Judenrat im Ghetto von Wilno eine Sportsektion unter der Leitung von Yakov Gotlib und führte die Tradition des jüdischen Sports mit Boxveranstaltungen, Fußball, Tennis, Basketball, Turnen und anderen Sportarten weiter.⁸⁹ Mehr als 1.000 Sportlerinnen und Sportler sollen teilgenommen haben.⁹⁰ Auf dem Weg zur Deportation und zur Vernichtung sahen die dem Tod Geweihten am Tor des Ghettogefängnisses die Zeichnung eines Athleten am Barren mit Juvenals geläufigem, aber bekanntlich satirisch gemeinten Slogan *mens sana in corpore sano*.⁹¹ An dieser Stelle hat bittere Ironie tatsächlich ungewollt einen Platz. Die kritische Diskussion um die Rolle des Judenrates und die Rolle des Sports in Ghettos und Lagern kann hier nicht geführt werden.⁹² In Wilno ging es subjektiv um den Versuch, durch Selbstorganisation und Kulturarbeit die eigene Würde zu wahren und die Situation besonders für die Jugendlichen erträglicher zu machen.⁹³

Gleichzeitig formierte sich an anderer Stelle früh militanter Widerstand aus linkszionistischen Kreisen und aus den Reihen des „Bund“. Im gesamten jüdischen Widerstand⁹⁴ in Polen kämpften Mitglieder des linkszionistischen Hechaluz,⁹⁵ einer Pionierorganisation an erster Stelle. Mordechaj Anielewicz (1919–1943), der legendäre Kommandant der ŻOB⁹⁶ im Warschauer Ghetto

of the Americas) New York 10011–6301. Die ausführliche Auswertung der Akten in Blecking 2021e.

⁸⁹ Zum Sport im Ghetto von Wilno siehe Rachel Kostanian-Danzig, 100–102.

⁹⁰ In einer Einladung des Judenrates, Department of Culture, Vilna Ghetto vom 3.12.1942 heißt es: „I invite you to take part in a discussion about the sport club today, six o'clock after dinner in room 13“, gezeichnet G. Yashunski. Siehe das Original in jiddischer Sprache, reproduziert bei Kostanian-Danzig 2002, 100.

⁹¹ *orandum est ut sit mens sana in corpore sano*, Iuv.sat.10,356, bezieht sich auf das Ziel des Gebetes, nicht auf eine Aufforderung zur Gymnastik.

⁹² Die klassische, kritische Position zur Funktion der Judenräte vertritt Arendt 1997, bes. 209–211.

⁹³ Siehe Kostanian-Danzig 2002, 101.

⁹⁴ Zu einer Gesamtdarstellung und Bewertung des jüdischen Widerstands siehe Ainsztein und Gutman 1994, 26–35.

⁹⁵ Zum Hechaluz, vgl. Oppenheim 2008.

⁹⁶ Żydowska Organizacja Bojowska, militärische Widerstandsorganisation der Juden im Warschauer Ghetto, Zagłada 2020, 20.

stammte aus den Reihen der marxistisch-linkszionistischen Jugendorganisation Haschomer Hatzair⁹⁷ und war Mitglied von Makkabi.⁹⁸ Marek Edelman,⁹⁹ Mitglied der Leitung der bundistischen Organisation „Tsukunft“, vertrat den Bund in der jüdischen Kampforganisation. Aus dem unübersichtlichen Bereich zwischen bundistischen Jugendorganisationen und linkszionistischen Pionierorganisationen, die im Sport engagiert waren, sowie Makkabi-Mitgliedern¹⁰⁰ rekrutierte sich offensichtlich ein Teil der militanten jüdischen Widerstandsbewegung.

Vergangene Zukunft

Die bundistische Gegenkultur, die im Sport ihren Ausdruck fand, war angelehnt an die heute fast vergessenen Diskurse über die gesellschaftliche Rolle des Sports im Entwurf einer besseren Welt, die in der europäischen Arbeiterbewegung vor dem Zweiten Weltkrieg überall in Europa geführt wurden.¹⁰¹ Die Ermordung des europäischen Judentums hat die Perspektiven der „Bundisten“, Jiddischkeit, doykeit, aber nicht den Klassenkampf hinfällig werden lassen. In ihrer zur Selbstkritik fähigen theoretischen Reflexion und in der praktischen Organisation ihres Andersseins hingewandt „zu einer multikulturellen menschlichen Gemeinschaft“¹⁰² sind sie und ihre Sport-Organisationen jedoch immer noch ein reiches Feld für eine aufgeklärte, kritische (Sport-)Geschichtswissenschaft, die nach verschütteten historischen Möglichkeiten sucht, eben nach den Chancen, die in einer „vergangenen Zukunft“¹⁰³ liegen. Einer so kritisch interessierten Sportgeschichte stünde es gut an, den Blick über die nationalen Horizonte, aus westlicher Sicht besonders nach Osteuropa zu weiten und ethnozentrische Schief lagen zu vermeiden. Jüdischer Sport war nie identisch mit dem bürgerlichen Makkabi, wie die traditionelle konservative, aber auch die genauso provinziell limitierte Sicht aus dem sozialdemokratischen Milieu einer auf Deutschland zentrierten Sportgeschichte, vorgibt. Die Ausgrenzung von „Morgnshtern“ aus der Sportgeschichte reflektiert im

⁹⁷ Zu Anielewicz siehe Ainsztein 1993, 308–309.

⁹⁸ Vgl. Rokicki 2001b, 302.

⁹⁹ Marek Edelman (1919–2009) lebte bis zu seinem Tode in Lodz (Łódź). Er war in der Solidarność-Bewegung aktiv und brachte noch 1993 einen Konvoi mit Hilfsgütern ins belagerte Sarajewo. Polen zeichnete ihn 1999 mit dem höchsten Orden, dem „Weißen Adler“ aus. Zu Edelman siehe Krall 1980 und das ihm gewidmete Heft der Zeitschrift *Midrasz* 1999.

¹⁰⁰ Rokicki 2001c.

¹⁰¹ Blecking 1991, 128–129.

¹⁰² Pickhan 2001, 413.

¹⁰³ Kosseleck 2006.

Grunde ein dreifaches sachliches wie intellektuelles Defizit: Auf der einen Seite die oben beschriebene Finalisierung der jüdischen Geschichte und die Fokussierung auf die deutschen Juden, auf der anderen Seite sicherlich auch die affirmative politisch-ideologisch begründete Abneigung gegenüber einer revolutionären Organisation, die zu praktischer Politik fähig war. Das gesellschaftliche Experiment der kulturellen Autonomie weltlich-moderner Jiddischkeit in Polen wurde im Genozid an den europäischen Juden ausgelöscht. Im israelischen Staat – aus geopolitischen und historischen Gründen hochgerüstet – haben die „Muskeljuden“ eine Heimstatt gefunden. Doch noch kurz vor der letzten Jahrhundertwende kamen hochbetagte Bundisten, Überlebende in Israel zusammen, bestätigten sich in der Ablehnung der israelischen Politik unter Benjamin Netanyahu (eine Provokatzje gegen den Scholem) und schworen sich weiter ein auf den Klassenkampf, nämlich „der Gerangel far a bessere und schejnere Welt, far a besseren und schejneren Morgn“.¹⁰⁴

Epilog:

Nationalismus der Quellen, Geschichtspolitik und Ideologieproduktion

Die historische jüdische Sportbewegung war eine transnationale und multikulturelle, polylinguistische, politisch wie sozial eminent diverse Bewegung. Die Reduzierung ihrer Geschichte auf die deutsche Makkabi-Bewegung und die Betonung von Traditionssträngen, die in der Gründung Israels bzw. in der Neugründung der deutschen Makkabi-Bewegung münden, spiegeln die Vergangenheit interessegeleitet und fragmentarisch, entwerfen so ein verzerrtes Bild. Die in den letzten Jahren deutschsprachig publizierten wissenschaftlichen und enzyklopädisch interessierten Beiträge werden dabei auch von einem Nationalismus der Quellen bestimmt, der nicht nur auf der Sprachbarriere, sondern auf einer habituellen Ignoranz gegenüber Osteuropa, gerade in der „fortschrittlich“ orientierten deutschen orthodoxen SPD- und Gewerkschafts-„Linken“ beruht. Der deutschlanderfahrene amerikanische Soziologe Andrei S. Markovits beurteilt diese Gruppe in seiner Autobiographie aus eigenen Erfahrungen in Deutschland zur Zeit des Kalten Krieges noch schärfer

¹⁰⁴ Broder 1998. Die am 29.12.2022 vereidigte 6. Regierung Netanyahu bestätigte fast ein Viertel Jahrhundert später die schlimmsten Befürchtungen der Bundisten. Der israelische Historiker Moshe Zimmermann bezeichnet diese Administration mit ihren rechtsradikalen Ministern als ethnozentrisch-rassistische Ochlokratie, bescheinigt ihr eine Abkehr von der Demokratie und stellt sie in eine Reihe mit den Autokratien Belarus, Polen und Ungarn. Zimmermann forderte die USA und Deutschland dazu auf, politisch zu intervenieren, vgl. Zimmermann 2022.

und meint, „dass sie Osteuropäer verachteten“,¹⁰⁵ besonders die dortigen Oppositionsbewegungen. Für die Friedensbewegung der Sportler, die in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts die „linke“ Sportpolitik dominierte, existierten diese Organisationen überhaupt nicht. Auch die gewöhnliche deutsche, in den sportwissenschaftlichen Einrichtungen angesiedelte Sportgeschichtsschreibung, wo immer sie auch politisch eingebunden war, hat sowohl in der DDR als auch in Westdeutschland die osteuropäischen Regionen fast vollständig ausgegrenzt.¹⁰⁶ Die modern klingende Europäisierungssemantik des vereinigten Deutschland meint in der Sportgeschichte und der „Sportpolitik“ in der Regel bis heute, nicht nur in ihrer Nomenklatur, Westeuropa. Dieses sozialmoralische Milieu ignorierte Osteuropa erst als Teil einer nicht verstandenen totalitären Struktur hinter dem Eisernen Vorhang, dann als machtpolitisch zu vernachlässigenden Appendix der Europäischen Union, wie in der auf Russland zentrierten deutschen Außenpolitik, die Konservative und Sozialdemokraten bis in jüngste Zeit verband, sichtbar wurde.¹⁰⁷ Das schon im Jahre 2008 in englischer Sprache publizierte Jahrhundertwerk des YIVO¹⁰⁸ mit zahlreichen Aufsätzen zur jüdischen Sportgeschichte, das die vernichtete Kultur der Ostjuden zu rekonstruieren versucht, wurde in der organisierten deutschen Sportgeschichte überhaupt nicht zur Kenntnis genommen.¹⁰⁹

Mit der Semantik des modernen geschichtswissenschaftlichen Diskurses lässt sich dieser Vorgang nach Edgar Wolfrum als gepflegte Konzeption einer speziellen Geschichtspolitik¹¹⁰ identifizieren, die von interessierten Eliten inszeniert wird, um „Traditionen zu schöpfen, Erinnerungen zu gestalten und Identitäten zu konstruieren. Sie bedienen sich dabei [...] verschiedener Erinnerungsstrategien, umstrittener Inszenierungen, integrierender und desintegrierender Rituale und polarisierender Diskurse, kurz sie betreiben Geschichts-

¹⁰⁵ Markovits 2022, 301, Urban 2022 Für die ältere Generation der Sporthistoriker, die dieses intellektuelle und habituelle Defizit mitverantworten, gilt eine wissenschaftspolitische und fachimmanente, provinzielle Entwicklung. Die griechische Antike oder die Welt des Turnvaters Jahn war den häufig als Altphilologen, Althistorikern oder Pädagogen ausgebildeten deutschen Sporthistorikern „näher als die Zeitgeschichte hinter dem ‚Eisernen Vorhang‘, die noch hermetischer abgeschottet schien durch die Sprachbarriere der akademisch nicht geläufigen slawischen Sprachen.“ Blecking 2021, 142–143.

¹⁰⁶ Die institutionalisierte Osteuropageschichte hat seit einiger Zeit damit begonnen, dieses Defizit aufzuarbeiten. Beispielhaft die Sammelbände von Dahlmann/Hilbrenner/Lenz 2008, 2011. Hingewiesen sei auch auf das Digitale Handbuch zur Sportgeschichte Osteuropas, Hilbrenner (o. J.).

¹⁰⁷ Münkler 2022.

¹⁰⁸ Hundert 2008. Das schwergewichtige, 2400 großformatige Druckseiten starke Werk wird hier aus pragmatischen Gründen mit einzelnen Artikeln aus der Internetausgabe zitiert.

¹⁰⁹ Peiffer/Wahlig 2020, 179–181.

¹¹⁰ Zur Begriffsgeschichte des vom Althistoriker Christian Meier 1986 im Zusammenhang des Historikerstreits als Begriffsneuprägung eingeführten Topos, Troebst 2014, 3.

politik mit der Demokratie und prägen damit gleichermaßen nachhaltig die politische wie auch die Geschichtskultur.“¹¹¹ Im Bereich des Sports gehören dazu Konferenzen und medienwirksame öffentliche Auftritte im Kontext der wirkungsmächtigen Sportverbände, die in Deutschland – das gilt auch für die Sportwissenschaft und die im Zusammenhang dieser Wissenschaft betriebene Sportgeschichte – traditionell eng mit staatlichen Akteuren, Verbänden und Parteien kooperieren. Modellhaft die 100-Jahresfeier von Makkabi im vom Deutschen Fußball-Bund offensichtlich als Identitäts- und geschichtspolitische Plattform¹¹² betriebenen Deutschen Fußballmuseum. Die Erinnerung an die Gründung der internationalen Makkabi-Weltunion 1921 wurde, gerahmt u.a. von Grußworten des Bundespräsidenten und des national und international wegen seiner Diktaturnähe umstrittenen¹¹³ IOC-Präsidenten Thomas Bach, zur Gründungsurkunde von Makkabi-Deutschland umgeschrieben, und zu einem Festakt unter Beteiligung des Zentralrates der Juden, der Familienministerin, des Deutschen Fußballbundes und des deutschen Makkabi, sprich des gesamten sportpolitischen und politischen Establishments nobilitiert. Der leitende Satz, unter dem die Veranstaltung organisiert wurde, lautete: „Die Maccabi World Union wurde am 29. August 1920 (sic!) in Karlsbad durch deutsche Funktionäre gegründet.“¹¹⁴ Die Verkürzung der historischen Gründung einer multinationalen Organisation auf einen nationalen Schöpfungsakt fiel dabei nicht auf. In Wirklichkeit nutzte die deutsche Delegation auf der Tagung, die eben am 29. August 1921, nicht 1920, im tschechischen Karlovy Vary (Karlsbad) begann,¹¹⁵ ihren organisatorischen Vorteil durch die Über-

¹¹¹ Wolfrum zitiert nach Troebst 2014, 4.

¹¹² Zu verschiedenen Rollen-Aspekten der Institution „Sportmuseum“ neuerdings Wacker 2022. Das Buch bleibt merkwürdig blass, was die gesellschaftliche und politische Funktion von Sportmuseen angeht, obwohl der Herausgeber als Direktor des Qatar Olympic Sportmuseums in Doha 2012 im Zentrum einer politisch-wissenschaftlichen Kontroverse um eine Ausstellung in Berlin stand. Schon damals über das Fehlen der politischen Dimension irritiert, der Kommentar des Historikers Andreas Nachama: „Sporthistoriker reden über Turnschuhe, Tartanbahnen und Medaillen. Zeithistoriker reden über politische Umstände. Hier ging es um die Frage der Olympischen Spiele im 20. Jahrhundert und der politischen Dimension, die es hätte haben müssen, in jedem Fall, nicht nur Berlin '36 betreffend, und dazu war einfach nichts da.“ Zit. nach Hessenland 2012. Ein Versuch, Sport, Gesellschaft und Politik in einem Ausstellungskonzept zu verknüpfen, bei Blecking 1991.

¹¹³ Beispielhaft als Kommentar Giese 2021.

¹¹⁴ <https://www.fussballmuseum.de/aktuelles/nachrichten/detail/100-jahre-maccabi-world-union>, Zugriff 4.12.22.

¹¹⁵ Makkabi-Weltverband 1921, 3. Am ersten Tag nahmen Delegierte aus Deutschland, Polen, Palästina, Bulgarien, Jugoslawien, Ägypten, Österreich und der Türkei teil, die sich kontroverse Diskussionen lieferten, von einer deutschen Gründung des Weltverbandes kann also keine Rede sein. Dass deutsche Funktionäre in der Tat mit ihrer Programmatik Erfolg hatten, bleibt davon unbenommen.

nahme der Geschäfte des internationalen Dachverbandes der jüdischen Sportler bereits während des Ersten Weltkrieges, um eine radikale, bürgerliche nationaljüdische Position gegenüber den Vertretern Polens durchzusetzen, die mit 15.000 Aktiven und 8.000 Jugendlichen¹¹⁶ zwar die größte Gruppe jüdischer Sportler vertraten, aber auf der Veranstaltung gegenüber der westlichen Diaspora und Palästina¹¹⁷ unterlegen waren. Die Polen traten deshalb vorerst der Union nicht bei, weil sie zurecht befürchteten, besonders die „Bundisten“, d.h. also die oben beschriebenen jüdischen Arbeitersportler, für die Union und die zionistische Bewegung zu verlieren.¹¹⁸ Für die Exekutive des Zionistischen Weltkongresses, in dessen Rahmen die jüdischen Sportfunktionäre tagten, nahm der radikale revisionistische Zionist Jabotinsky,¹¹⁹ ein dezidierter Gegner der jüdischen Arbeiterbewegung in Osteuropa, an der Tagung teil. Trotz heftiger Gegenrede besonders aus der östlichen Diaspora setzte sich die deutsche Fraktion durch und stellte mit Heinrich Kuhn¹²⁰ aus Berlin, der ebenfalls zu den Revisionisten zu zählen ist, den ersten Präsidenten. Der Vertreter der Exekutive Jabotinsky kannte Kuhn auf Grund seiner zahlreichen Besuche in Berlin und war von dessen Engagement im jüdischen Selbstschutz überzeugt.¹²¹ Zwei weitere Vorstandsmitglieder kamen aus Berlin, ein viertes aus Jerusalem. Eine harte deutsche Linie hatte sich etabliert und sich über die Bitte hinweggesetzt, die polnische Situation zu berücksichtigen. Hier existierte die Kluft eben nicht zwischen Makkabi und dem Proletariat, sondern in Polen waren auch Arbeiter im Makkabi organisiert. Zugehörigkeiten entfalteten sich in der multikulturellen Zweiten Republik über viele gesellschaftliche Felder, konnten wechseln, waren situativ bestimmt und offen, Vielschichtigkeit ist der

¹¹⁶ Makkabi-Weltverband 1921, 6.

¹¹⁷ Zwischen 1919 und 1941 wanderten 140.000 polnische Juden nach Palästina aus und stellten ca. 42% aller jüdischen Einwanderer, vgl. Tomaszewki 1982, 41. Die deutsche Einwanderung, mit einem Löwenanteil von 60.000 zwischen 1930 und 1939 brachte es auf einen Anteil von 20%, vgl. Carmi/Levy 2019, 10.

¹¹⁸ So der Delegierte Zimmermann aus Krakau, Makkabi-Weltverband 1921, 19.

¹¹⁹ Wladimir Zeev Jabotinsky (1880–1940) war während des Ersten Weltkrieges Mitbegründer der Jüdischen Legionen in der Britischen Armee, ein kompromissloser Gegner der jüdischen Arbeiterbewegung, besonders des „Bund“ und Gründer des rechtsextremen, revisionistischen Flügels des Zionismus, siehe Stanisławski 2008.

¹²⁰ Der Arzt und zionistische Revisionist Heinrich Kuhn (1893–1963), Soldat im Ersten Weltkrieg und mit dem Eisernen Kreuz 1. und 2. Klasse ausgezeichnet, emigrierte 1936 nach Palästina und trat dort dem Arbeitersportverein Ha-Po'el bei, der ausgerechnet die zionistischen Revisionisten als „Jewish fascists“ (Carmi/Levy 2019, 12) ansah. Kuhn gab dabei seine Arbeit in der Makkabi-Weltunion nicht auf. Er forcierte als Übungsleiter im Ha-Po'el das Stockfechten (Carmi/Levy 2019, 12). Für die Migrations-Geschichte von Kuhn besonders Carmi/Levy 2019, zur Biographie auch Nicosia 2018, 620.

¹²¹ Carmi/Levy 2019, 9.

Begriff, der dies beschreibt.¹²² Den problematischen Gründungsakt der Weltunion durch eine Minderheit, eben ohne die weltweit stärkste Fraktion des jüdischen Sports aus Polen, als Gründungsurkunde des deutschen Makkabi zu verkaufen, fällt unter den prinzipiell doch evidenzorientierten, der differenzierten Betrachtung verpflichteten wissenschaftlichen Voraussetzungen der Geschichtswissenschaft schwer. Es ist ein weiterer Hinweis darauf, dass die in der Sportwissenschaft organisierte deutsche Sportgeschichte allen „transnationalen Konjunkturen zum Trotz (...) bislang weitgehend einem nationalen Paradigma“¹²³ folgt. Und das nicht nur dem derzeitigen wissenschaftlichen Stand zum Trotz, sondern im Falle Makkabi auch der kritischen historischen Konstruktion zuwider laufend, denn die Geschichte des jüdischen Sports zeigt, „wie wichtig transnationale Entwicklungslinien und Netzwerke für die Entwicklung des modernen Sports waren“.¹²⁴ Die Ausblendung der osteuropäischen Geschichte des jüdischen Sports, wie auch beim „Festakt“ in Dortmund geschehen, amputiert den entscheidenden Teil der Bewegung, nämlich die mehrsprachige, ethnisch, sozial und politisch heterogene Dimension, die auf eine deutsch-jüdische Veranstaltung heruntermoderiert wird. Es ist ein Akt unreflektierter Geschichtspolitik, der m.E. die Grenzen wissenschaftlicher Konstruktion überschreitet. Kein Akt der Aufklärung oder der politisch-historischen Bildung, sondern der politischen Besetzung eines historischen Datums, das zu allem Überfluss im Kontext des veröffentlichten Programmtextes falsch notiert wird. Die historische Evidenz ist offensichtlich unwichtig, die aktuelle politische Performance der entscheidende Faktor.

Auch die gut inszenierte, inhaltsstarke Ausstellung zum jüdischen Sport in München mit dem Titel „Never walk alone – Jüdische Identitäten im Sport“¹²⁵ aus dem Jahre 2017 muss vor diesem Hintergrund kritisch betrachtet werden. Sie kannte trotz einiger Randbemerkungen im Katalog keine authentischen jüdischen Identitäten im Sport des östlichen Europa. Sie kannte deshalb auch keinen jüdischen Arbeitersport, sondern bediente hermetisch den Sportgeschmack¹²⁶ der im modernen Sport international in allen Feldern do-

¹²² Vgl. ausführlich Hilbrenner 2017, 71–76.

¹²³ Hilbrenner 2017, 71.

¹²⁴ Hilbrenner 2017, 72.

¹²⁵ *Never walk alone* 2018. Mit der Übernahme der legendären Fußballhymne des FC Liverpool in den Titel der Ausstellung gerät der Titel, angelehnt an den Begriff der „Plastikwörter“, auf die Bahn der Plastikslogans, die sinnfrei, beliebig, unendlich austauschbar sind und deshalb inflationär verbraucht werden. Aktuell dient er als populistische Begleitmusik zur Krisenpolitik der deutschen Bundesregierung, die offensichtlich mit Fußball bzw. Sport eher weniger zu tun hat: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/kanzler-generaldebatte-2123606>, Zugriff 16.12.22. Zur Fußballhymne Oberschelp 2013, zum Begriff der Plastikwörter Pörksen 1992.

¹²⁶ Zu diesem, durch die universal triumphierende Modernisierung globalisierten Sportgeschmack, mit einer Überhöhung der glänzenden, eindrucksvollen und zuweilen berührenden

minierenden Mittelschichten. Jüdische Identitäten im Kontext von Jiddischkeit (s.o.) oder der jüdischen Arbeiterbewegung gerieten so aus schichtspezifischer Erkenntnishemmung gar nicht ins Blickfeld. Sie wusste nichts von Szapsel Rotholc,¹²⁷ der als polnischer Champ und Vizeeuropameister die Hallen füllte, nicht nur, wenn er gegen Nazi-Boxer mit dem Hakenkreuz auf dem Trikot boxte,¹²⁸ und der später eine zwielichtige bis tragische Rolle im Warschauer Ghetto spielte.¹²⁹ Der „Heilige Krieg“, das Derby zwischen den Krakauer Spitzenmannschaften „Wisła“ und „Cracovia“ in den zwanziger Jahren, bei dem die „jüdische Frage“ einen erheblichen Raum einnahm, und der nicht nur auf dem Platz, sondern im politischen und kulturellen Leben, bis zum Kaffeehaus ausgetragen wurde, hätte durchaus das Zeug gehabt, die derzeitigen Sportvorlieben der deutschen, intellektuellen Gentry anzusprechen.¹³⁰ Wie auch die polnische Boxszene, die besonders in Warschau hochentwickelt war, die „Boxwut“¹³¹ der Zwischenkriegszeit reflektierte. Der fulminante historische Roman von Szczepan Twardoch¹³² über den fiktiven Schwergewichtsstar der jüdischen Makkabi-Staffel Jakub Shapiro, der ins politisch-geschäftliche Mafiamilieu der Hauptstadt kurz vor dem Beginn des 2. Welt-

Wirkung des Performancecharakters im Hochleistungssport zur „Epiphanie“, vgl. Gumbrecht 2005. Die soziale und kulturelle Geschichte des Sports interessierten Gumbrecht indes leider nur marginal. Seine Thesen zum „Aufstieg des Amateursports (...) als Reaktion auf die zunehmende Professionalisierung“ (83) bereits im 19. Jahrhundert, quasi als „Klassenreaktion“ der Unterschichten zu interpretieren, sind ein offensichtlicher Anachronismus und ein Missverständnis. Das Gegenteil war der Verfall: die Amateurregeln dienten der Exklusion der Arbeiterklasse und anderer Unterschichten vom olympischen Sport. Der Professionalismus ist ein Schritt zur Emanzipation der Unterschichten: „Die Professionalisierung des Spiels hat es ermöglicht, dass immer mehr mitspielen können, die am Anfang nicht dazu gehörten – Arbeiter, Juden, Immigranten, Abkömmlinge von Sklaven. Für sie ist der Fußball mehr als die wichtigste Nebensache der Welt, er verspricht ein anderes Leben“, (Claussen 2006, 134). Dass sich die Arbeitersportbewegung „in den Jahrzehnten nach der Oktoberrevolution von 1917 von der Sowjetunion aus verbreitete“ (84), ist schlechte „invention of tradition“. Die Bewegung entstand bereits in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts in Deutschland (Blecking 1991), das bis zur nationalsozialistischen Diktatur europäisches Zentrum des sozialistischen Arbeitersports blieb. Die Bolschewiki forcierten aus guten Gründen während des Bürgerkriegs nach der Oktoberrevolution die Militarisierung des Sports. Die Experimente der Hygieniker und Proletkultisten blieben Episode. Ab dem Ende der zwanziger Jahre und dem Beginn der rücksichtslosen Stalinisierung der Gesellschaft wurde der Leistungssport gefördert. Die Sowjetunion lehnte den internationalen Arbeitersport ab, nahm an dessen Arbeiterolympiaden bis 1937 nicht teil und spaltete den internationalen Arbeitersport durch die Gründung der Roten Sportinternationale 1921, die eng mit der Komintern affiliert war. Zur Roten Sportinternationale Gounot 1998.

¹²⁷ Blecking 2008.

¹²⁸ Fuks 1997, 353.

¹²⁹ Blecking 2021c, Finder 2006.

¹³⁰ Lenz 2008.

¹³¹ Hierzu Junghanns 2018, 58.

¹³² Twardoch 2018, eine historische Interpretation bei Blecking 2018.

kriegs führt, enthält mit einem jüdischen Sportler und Gangster allerdings ein Rollenmodell bereit, das der üblichen in und für Deutschland dominierenden jüdischen Rollenmetaphorik nicht geläufig ist. Polen bzw. Osteuropa, das Zentrum des jüdischen Lebens vor der Shoa mit seinen mannigfaltigen, hybriden jüdischen Identitäten hat die Kuratoren überhaupt nicht interessiert. Die bereits erwähnte 2013 in Krakaus alter Synagoge organisierte Ausstellung „Machabeuszje Sportu – Sport żydowski w Krakowie“ mit ihrem ausführlichen Katalog in englischer Sprache¹³³ und ihren beeindruckenden Exponaten war offensichtlich sowohl den Ausstellungsmachern als auch den Autoren des Katalogs gar nicht bekannt. Die kulturelle und erinnerungspolitische Wasserscheide zwischen West und Ost funktioniert weiter, trotz aller Lippenbekenntnisse. Tatsächlich, kein Wort nicht nur zu den bedeutenden jüdischen Boxstafeln und den jüdischen Fußball-Nationalspielern im Polen der Zwischenkriegszeit,¹³⁴ sondern auch kein Hinweis auf Oskar Schindlers Rettungswerk für jüdische Sportler in seiner Krakauer Fabrik.¹³⁵ Die Geschichte des jüdischen Sports derart westlich zentriert, als Teil der modernen, sportlichen Spektakelkultur interpretiert und perspektivisch entworfen, ist ebenfalls ein Beispiel für Geschichtspolitik und gesellschaftliche Ideologieproduktion, leider nicht durch kritische Selbstreflexion etwa im Sinne von Karl Mannheims „totalem Ideologiebegriff“¹³⁶ aufgeklärt und relativiert. Der Zeitgenosse der Boxer, Mannheim, formulierte seine Thesen auch Ende der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts. Der „freischwebenden Intelligenz“ werden in Mannheims Theorie besondere Erkenntnisvorteile eingeräumt. Auf den kulturhistorischen Gegenstand „Sport“ projiziert, überwog jedoch offensichtlich damals bei den freischwebenden, sportinteressierten Mitgliedern der Intelligenz der innere Fan, und heute dominiert die Wirkungsmacht der „Gesellschaft des Spektakels“ (Guy Debord). Sportkritik, die den Hochleistungssport, wie die „Bundisten“ es formulierten, als Teil entfremdender und entfremdeter kapitalistischer Entwicklung¹³⁷ analysierte, wie sie nicht nur Neomarxisten seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts weitergeführt hatten, wurde vom affirmierenden „Lob des Sports“, spätestens seit dem später durch Korruptionswürfe¹³⁸ beschädigten „Sommermärchen“, der Fußball-Weltmeisterschaft 2006 in Deutschland, ausgebremst und in die Ecke verbannt. Thomas Stein-

¹³³ Belda et al. 2012.

¹³⁴ Urban 2011, 92–98.

¹³⁵ Blecking 2013; Wilczyńska/Wilczyński 2013, Blecking 2021b.

¹³⁶ Mannheim 1985.

¹³⁷ Siehe die Aufsätze in Natan 1972.

¹³⁸ Stellvertretend für die kaum noch zu übersehenden Publikationen zum Thema Dahlkamp et al. 2016.

feld bemerkte schon während des Weltmeisterschaft-Hypes im Januar 2006: „Die Intellektuellen haben die Einsamkeit, die Distanz aufgegeben, die man zum Denken braucht. Sie dichten Fußballgedichte, singen Fußballlieder und schreiben Fußballbücher: Sie verklären den Fußball zum Sinnbild der modernen Gesellschaft [...].“¹³⁹ Die intellektuellen „tifosi“ blendeten dabei in ihren Bemühungen zur jüdischen Sportgeschichte die facettenreiche Sozialgeschichte des jüdischen Sports in Polen und die besonders im multikulturellen Experiment der Zweiten Polnischen Republik, aufscheinenden Denk- und Handlungsalternativen naiv auf der Folie dieses affirmativen „modernen“ Sportverständnisses aus. Bereits „der schnellste Jude Deutschlands“, der oben bereits genannte, in der Weimarer Republik trotz seiner geringen Wertschätzung der Makkabi-Bewegung u.a. für Bar-Kochba-Berlin startende Sprinter Alex Natan hatte als Sportjournalist in Großbritannien schon 1969 aus liberal-konservativer Perspektive das verbrauchte und korrumpierte olympische Mantra „schneller, höher weiter“¹⁴⁰ persifliert. Der ehemalige Staffel-Weltrekordler ersetzte es durch den Slogan „kränker, gemeiner, schauriger“.¹⁴¹ Die soziale Gentrifizierung der Stadien,¹⁴² die bekanntlich für Teile der oberen Mittelschicht als Räume der Repräsentanz und des Genusses mit ihren Stadionlogen inzwischen an die Stelle der Opernlogen getreten sind,¹⁴³ die Nobilitierung des Sports und der Sportthemen im akademischen Bereich führen in dieser Perspektive zu einer mehr als verunglückten Erfindung von Tradition,¹⁴⁴ als wäre der Eiserne Vorhang tatsächlich im Diskurs noch präsent. Das soziale Vorurteil war ja nie verschwunden; die Klassenstruktur

¹³⁹ Steinfeld 2006.

¹⁴⁰ Kaum überraschend, dass der bereits genannte Hans-Ulrich Gumbrecht, als bekennender Fan des gedopten Radrennfahrers Lance Armstrong, sich zur unbegrenzten Implementation von Pharmaka im Sport bekannte: „Sollte es nicht so sein, dass jeder erwachsene Sportler das Recht haben sollte, mit beratenden Medizinern, Pharmakologen, Naturwissenschaftlern seinen Körper zu manipulieren?“ Gumbrecht plädierte deshalb folgerichtig für eine „Weltmeisterschaft der Pharmakologen“ im Kontext etwa von Leichtathletik-Weltmeisterschaften. Zitat bei Weiß 2012.

¹⁴¹ Schiller 2022, 325. Natans zu den Spielen 1972 entworfenes, postum erschienenenes und inzwischen völlig vergessenes Buch „Sport – kritisch“ enthielt selbstverständlich sportkritische Texte der Neuen Linken, Natan 1972.

¹⁴² U.a. Fürtjes 2016.

¹⁴³ Den sozialwissenschaftlichen Beleg liefert an dieser Stelle das Statement des Herrenausstatters Gerd Strehle, ehemaliger CEO der inzwischen insolvent gegangenen Firma „Strenesse“, der die deutsche Fußballnationalmannschaft ausstattete, und deswegen praktisch bestens mit der Soziologie der Mittelschichten vertraut war: „Fußball ist heute Entertainment. Das ist nicht mehr nur Sport, sondern ein Teil der Unterhaltungsindustrie. Die großen Stadien sind heute die Opernhäuser des letzten Jahrhunderts.“ <https://taz.de/Loew-Ausstatter-Strehle/!5139341/>, Zugriff 15.12.22. Zur Ästhetisierung und Gentrifizierung des Fußballs durch die Ausstatterfirma vgl auch Blecking 2010.

¹⁴⁴ Zum historischen Polendiskurs als schiefem Spiegel der Modernisierung, Blecking 2021.

der Gesellschaft prägt auch das vereinigte Deutschland.¹⁴⁵ Im Grunde ist deshalb die genannte Exklusion als Parteinahme gegen eine Kritik des modernen Sports zu verstehen, der, obwohl historisches Produkt der Moderne, zu einer überhistorischen, transzendenten Essenz stilisiert wird. Unsere Reflexion über die Entwürfe einer Geschichte des jüdischen Sports liefert somit gleichzeitig einen weiteren starken Hinweis auf die Erkenntnis, dass Geschichte eine Konstruktionswissenschaft ist, stark vom soziokulturellen und politischen Vorverständnis ihrer Exegeten abhängig. Epistemologisch erstaunlich bleibt, dass sich seit dem Erscheinen des in der Einleitung genannten „Jüdischen Almanachs, Sport“ vor elf Jahren am Stand der Dinge nichts geändert hat. Die Ausgrenzung der osteuropäischen Geschichte des jüdischen Sports, der jüdischen Arbeiterbewegung und damit auch der Sportkritik sind immanent und wirkungsmächtig. Der historische Spiegel bleibt blind.

Literaturverzeichnis

- Reuben Ainsztein: *Jüdischer Widerstand im deutschbesetzten Osteuropa während des Zweiten Weltkrieges*. Oldenburg 1993
- Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München/Zürich 1997
- Daniel Abraham: „The Maccabi Club in Ruschuk and Constantinople“, 2009, <http://danielabraham.net/tree/related/maccabi/default.asp>, Zugriff 19.11.22
- Maciej Władysław Belda et al. (Hg.): *The Maccabees of Sport – Jewish Sport in Kraków*. Krakau 2012
- „Bibel-Marathon“: Läufer erkunden historische Strecke“, 2015, <https://www.israelnetz.com/bibel-marathon-laeufer-erkunden-historische-strecke>, Zugriff 30.11.22
- Daniel Blatman: „Bund“, 2008. In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/bund> Zugriff 22.11.2022
- Diethelm Blecking: „Vorüberlegungen zur Darstellung des Arbeitersports im Deutschen Sportmuseum.“ In *Das deutsche Sportmuseum. Überlegungen und Skizzen*, hg. von Manfred Lämmer. St. Augustin 1991, 115–142

¹⁴⁵ Die moderne Soziologie liest die Gesellschaft der Bundesrepublik als Klassengesellschaft, Dörre 2021.

- Diethelm Blecking: „Jüdischer Sport in Polen.“ *Sozial- und Zeitgeschichte des Sports* 13 (1999) 20–27
- Diethelm Blecking: „Marxismus versus Muskeljudentum – Die jüdische Sportbewegung in Polen von den Anfängen bis nach dem Zweiten Weltkrieg.“ *SportZeiten* 1 (2001) 2 31–52
- Diethelm Blecking: „Maccabi Movement“, 2008a. In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Maccabi_Movement, Zugriff 16.1.2016
- Diethelm Blecking: „Ha-Po’el“, 2008b. In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Poel_Ha-, Zugriff 20.11.2022
- Diethelm Blecking: „Spiel mit Identitäten.“ *Die Tageszeitung*, 26.8.2010, 19
- Diethelm Blecking, „Es waren einmal Athleten.“ *Deutschlandfunk*, 27.1.2013, <https://www.deutschlandfunk.de/es-waren-einmal-athleten-100.html>, Zugriff 29.11.22
- Diethelm Blecking: „Der Boxer – Ein jüdischer Gangster in Warschau.“ *Sportzeiten* 18 (2018) 1,85–93
- Diethelm Blecking: „Der schiefe Spiegel der Modernisierung – ‘Polnische Wirtschaft’.“ In *Tempel aus Blättern der Phantasie. Skizzen zu Politik, Film, Literatur und Sport*, hg. von Diethelm Blecking. Norderstedt 2021a, 38–43
- Diethelm Blecking: „Oskar Schindler und der Fußball.“ In *Tempel aus Blättern der Phantasie. Skizzen zu Politik, Film, Literatur und Sport*, hg. von Diethelm Blecking. Norderstedt 2021b, 68–70
- Diethelm Blecking: „Szapsel Rotholc – Ein jüdischer Champ im Warschauer Ghetto.“ In *Tempel aus Blättern der Phantasie. Skizzen zu Politik, Film, Literatur und Sport*, hg. von Diethelm Blecking. Norderstedt 2021c, 55–60
- Diethelm Blecking, „Die ‚Linke‘, die Friedensbewegung und die DDR-Fälle.“ In *Sport divers – Arbeitersport – Ethnischer Sport – Sport und Migration*, hg. von Diethelm Blecking. Baltmannsweiler 2021d, 65–68
- Diethelm Blecking: „Jüdischer Sport in Polen, Die Geschichte einer Auslöschung.“ In *Sport divers: Arbeitersport – Ethnischer Sport – Sport und Migration*, hg. von Diethelm Blecking. Baltmannsweiler 2021e, 81–114
- Diethelm Blecking, „Die gelehrigen Körper der Nation: Sport und Nation-Building in der Tschechoslowakei.“ In *Sport divers: Arbeitersport – Ethnischer Sport – Sport und Migration*, hg. von Diethelm Blecking. Baltmannsweiler 2021f, 140–157
- Michael Brenner: „Keine jüdische Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts ohne Sport.“ In *Jüdischer Almanach, Sport*, hg. von Gisela Dachs. Berlin 2011, 12–22

- Henryk M. Broder: „Gerangel far a bessere welt“, 1998,
<https://www.spiegel.de/politik/gerangel-far-a-bessere-welt-a-5a2691da-0002-0001-0000-000007894260>, Zugriff 28. August 2021
- Martin Broszat: „‘Holocaust‘ und die Geschichtswissenschaft.“ *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 27 (1979) 2,285–298
- Eveline Brugger et al.: *Geschichte der Juden in Österreich*. Wien 2006
- Udi Carmi/Moshe Levy: „Migration of Sports Administrators – The Case of Heinrich Kuhn.“ *Journal of Multidisciplinary Research* 11 (2019) 2,5–26
- Detlev Claussen: *Béla Guttmann. Weltgeschichte des Fussballs in einer Person*. Berlin 2006
- Jürgen Dahlkamp et al.: „Sommer, Sonne, Schwarzgeld.“ *Spiegel-Online* 1.9.2016, <https://www.spiegel.de/spiegel/wm-2006-so-kam-es-zur-sommermaerchen-afaere-a-1110465.html>, Zugriff 26.12.22
- Dittmar Dahlmann/Anke Hilbrenner/Britta Lenz (Hg.): *Überall ist der Ball rund. Zur Geschichte und Gegenwart des Fußballs in Ost- und Südosteuropa. Die zweite Halbzeit*. Essen 2008
- Dittmar Dahlmann/Anke Hilbrenner/Britta Lenz (Hg.): *Überall ist der Ball rund. Zur Geschichte und Gegenwart des Fußballs in Ost- und Südosteuropa. Nachspielzeit*. Essen 2011
- Das Spinnennetz*, Film 1989,
<https://de-academic.com/dic.nsf/dewiki/2319090>, Zugriff 9.11.2022
- Julius Deutsch: *Sport un politik*, Warschau 1930
- Klas Dörre: *Die demobilisierte Klassengesellschaft: Begriffe, Theorie, Analysen, Politik – Projekt Klassenanalyse Jena*. Band 1. Frankfurt a.M./New York 2021
- Achim Doerfer: „Irgendjemand musste die Täter ja bestrafen“ – *die Rache der Juden, das Versagen der deutschen Justiz nach 1945 und das Märchen deutsch-jüdischer Versöhnung*. Köln 2021
- Piotr Figiela: „The Activity of ŻTS Jutrzenka Kraków and ŻKS Makkabi Kraków.“ In *The Maccabees of Sport – Jewish Sport in Kraków*, hg. von Maciej Władysław Belda et al. Krakau 2012, 69–109
- Gabriel N. Finder: „The Trial of Shepsl Rotholc and the Politics of Retribution in the Aftermath of the Holocaust.“ *Gal-Ed, On the History and Culture of Polish Jewry* 20 (2006) 63–90
- Oliver Fürtjes: „Zur Gentrifizierung des Stadionpublikums im Fußball.“ *Forum Wohnen und Stadtentwicklung*, 6.12.2016,
https://www.vhw.de/fileadmin/user_upload/08_publicationen/verbandseitschrift/FWS/2016/6_2016/FWS_6_16_Fuertjes.pdf, Zugriff 29.11.22
- Marian Fuks, *Żydzi w Warszawie*. Posen/Daszewice 1997

- Gunter Gebauer: „Festordnung und Geschmacksdistinktionen – Die Illusion der Integration im Freizeitsport.“ In *Sport, Eros, Tod*, hg. von Gunter Gebauer und Gerd Hortleder. Frankfurt/M. 1986, 113–143
- Roni Gechtman: „Socialist Mass Politics through Sport –The Bund’s Morgnshtern in Poland 1926–1939.“ *Journal of Sport History* 26 (1999) 2,327–352
- Roni Gechtman: „Morgnshtern“, 2008. In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Morgnshtern>, Zugriff 23.11.22
- Stefan Giese: „Thomas Bach – Buckeln vor Diktaturen“, 2021, <https://www.swr.de/swraktuell/ioc-praesident-thomas-bach-kolumne-100.html>, Zugriff 12.12.22
- Sander Gilman: *Jüdischer Selbsthass – Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt/M. 1993
- André Gounot: *Die Rote Sportinternationale 1921–1937 – Kommunistische Massenpolitik im europäischen Arbeitersport*. Münster 2002
- Hans-Ulrich Gumbrecht: *Lob des Sports*. Frankfurt/M. 2005
- Israel Gutman: „Jüdischer Widerstand – Eine historische Bewertung.“ In *Zum Kampf auf Leben und Tod – Vom Widerstand der Juden 1933–1945*, hg. von Arno Lustiger. München 1994, 26–35
- Heiko Haumann: *Geschichte der Ostjuden*. München 1999
- Bernhard Hachleitner/Matthias Marschick/Georg Spitaler: *Sportfunktionäre und jüdische Differenz – Zwischen Anerkennung und Antisemitismus – Wien 1918 bis 1938*. München 2019
- Markwart Herzog: *Memorialkultur im Fußballsport, Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens*. Stuttgart 2012
- Frank Hessenland: „Halbierte Olympiaausstellung“, 2012, <https://www.deutschlandfunk.de/halbierte-olympia-ausstellung-100.html>, Zugriff 4.12.22
- Anke Hilbrenner: „Sport und die jüdische Suche nach Gemeinschaft in (ost)europäischen Metropolen der Zwischenkriegszeit.“ *Aschkenas* 27 (2017) 1,71–91
- Anke Hilbrenner et al (o.J.): *Handbuch der Sportgeschichte Osteuropas*, <https://leibniz-ios.de/ios-publikationen/online-publikationen/handbuch-der-sportgeschichte-osteuropas>, Zugriff 23.11.2022
- Gershon David Hundert (Hg): *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Bd.1 und Bd.2. New York 2008
- Jack Jacobs: „The Politics of Jewish Sports Movement in Interwar Poland.“ In *Emancipation through Muscles: Jews and Sport in Europe*, hg. von Michael Brenner und Gideon Reuveni. Lincoln/London 2006, 93–105

- Jack Jacobs, „Sport: An Overview“, 2008a. In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*,
http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sport/An_Overview,
 Zugriff 16.1.2016
- Jack Jacobs: „Shtern“, 2008b. In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Shtern>,
 Zugriff 20.11.2022
- Jack Jacobs: *Bundist Counterculture in Interwar Poland*. New York 2009
 „Jüdisches Leben in Deutschland, Mehr als nur die Opferrolle“,
https://www.deutschlandfunkkultur.de/juedisches-leben-in-deutschland-mehr-als-nur-die-opferrolle.1008.de.html?dram:article_id=502488,
 Zugriff 4.9.2021
- Wolf-Dietrich Junghanns: „Boxen und die Frage der Zugehörigkeit.“ In *Never walk alone, Jüdische Identitäten im Sport* (Katalog der gleichnamigen Münchner Ausstellung). Berlin 2017, 58–65
- Victor Karady: *Gewalterfahrung und Utopie, Juden in der europäischen Moderne*. Frankfurt/M. 1999
- Samuel Kassow: „Po’ale Tsiyon“, In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*,
[https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Po’ale_Tsiyon#author](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Po'ale_Tsiyon#author), Zugriff
 1.11.2022
- Wolfgang Kessler: „Ethnische Minderheiten.“ In *Deutsche und Polen. Geschichte, Kultur, Politik*, hg. von Alexander Lawaty und Hubert Orłowski. München 2003, 450–455
- Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M. 2006
- Rachel Kostanian-Danzig: *Spiritual Resistance in the Vilna Ghetto*. Wilna 2002
- Hanna Krall: *Schneller als der liebe Gott*. Frankfurt/M 1980
- Hans Kloft: „Die Makkabäer – Geschichte und Erinnerung.“ In *Von Magna Graecia nach Asia Minor. Festschrift für Linda-Marie Günther*, hg. von Hans Beck et al. Wiesbaden 2017, 349–364
- Martin Krauss: „Körper und Kultur: Der Jüdische Almanach 2011 widmet sich dem Sport – und läßt dabei einiges aus.“ *Jüdische Allgemeine*, 8.12.2011, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/11807>,
 Zugriff 23.1.2016
- Gabriel Kuhn (Hg.): *Antifascism, Sports, Sobriety. Forging a Militant Working-Class Culture. Selected Writings by Julius Deutsch*. Oakland 2007

- Otto Langels: „Vor 40 Jahren, die deutsche Premiere der Fernsehserie „Holocaust“,
<https://www.deutschlandfunk.de/vor-40-jahren-die-deutsche-premiere-der-fernsehserie-100.html>Premiere, Zugriff 12.11.2022
- Britta Lenz: „Wisła und Cracovia im ‚Heiligen Krieg‘ – Die Anfänge eines polnischen Traditionsderbys 1906–1927.“ In *Überall ist der Ball rund. Zur Geschichte und Gegenwart des Fußballs in Ost- und Südosteuropa. Die zweite Halbzeit*, hg. von Dittmar Dahmann/Anke Hilbrenner/Britta Lenz. Essen 2008, 89–114
- Tatjana Lichtenstein: *Making Jews at home. Jewish Nationalism in the Bohemian Lands, 1918–1939*. Phil. Diss. Toronto 2009
- Makkabi-Weltverband: *Karlsbader Tagung*. Berlin 1921
- Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/M. 1985 (Erstdruck Bonn 1929)
- Joseph Marcus: *Social and Political History of the Jews in Poland. 1919–1939*. Berlin/NewYork/Amsterdam 1983
- Andrei S. Markovits: *Der Pass mein Zuhause. Aufgefangen in Wurzellosigkeit*. Berlin 2022
- Trude Maurer: *Ostjuden in Deutschland 1918–1933*. Hamburg 1986
- Marta Meducka, „Żydowskie stowarzyszenia sportowe w Województwie Kieleckim w latach 1918–1939.“ *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce* (1990) 3/4, 141–152
- Midrasz 11 (1999)
- Herfried Münkler: „Die europäische Nachkriegsordnung – Ein Nachruf“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28–29 (2022) 4–9
- Alex Natan (Hg.): *Sport – kritisch*. Bern und Stuttgart 1972
- Susan Neiman: „Von den Deutschen lernen?“ *Aus Politik und Zeitgeschichte* 40–41 (2021) 9–13
- Never walk alone, Jüdische Identitäten im Sport* (Katalog der gleichnamigen Münchner Ausstellung). Berlin 2017
- Francis R. Nicosia: *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus*. Tübingen 2018
- Toni Niewerth: „Zwischen alljüdischem Olympia und nationaljüdischem Sportfest. Zur Entstehungsgeschichte der Makkabiaden.“ *SportZeit* 1 (2001) 2, 53–80
- Max Nordau: „Muskeljudentum.“ *Jüdische Turnzeitung* 4 (1903) 137–138
- Hubert Orłowski: *Polnische Wirtschaft – Zum deutschen Polendiskurs der Neuzeit*. Osnabrück 1996 (= Studien der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund 21)

- Haggai Olshanetsky: „Was Reish Lakish a Gladiator?“ *Sapiens ubique civis* 2 (2021) 119–127
- Malte Oberschelp: *Die Hymne des Fußballs: "You'll never walk alone"; eine Kulturgeschichte*. Göttingen 2013
- Israel Oppenheim: „Haluts, He.“ In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Haluts_He-, Zugriff 13.12.22
- Gertrud Pickhan: *Gegen den Strom: Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund „Bund“ in Polen 1918–1939*. Stuttgart 2001
- Uwe Pörksen: *Plastikwörter: die Sprache einer internationalen Diktatur*. Stuttgart 1992
- Lorenz Peiffer: „Die Wintermakkabiaden 1933 in Zakopane und 1936 in Banskà Bystrica im Spiegel der deutsch-jüdischen Skigeschichte.“ *SportZeiten* 22 (2022) 1,57–76
- Lorenz Peiffer/Henry Wahlig (Hg.): *Jüdischer Sport und Sport der Juden in Deutschland. Eine kommentierte Bibliographie*. Bielefeld 2020
- Lindsay Powell: *Bar Kokhba. The Jew Who Defied Hadrian and Challenged the Might of Rome*. Barnsley 2021
- Das jüdische Sportbuch*. Berlin 1937
- „Reich Ranicki über Polanskis Pianist: Er hat es meisterhaft gemacht“, 2002, <https://www.spiegel.de/kultur/kino/reich-ranicki-ueber-polanskis-pianist-er-hat-es-meisterhaft-gemacht-a-219327.html>, Zugriff 22.11.22
- Jarosław Rokicki: „Początki żydowskich organizacji sportowych.“ *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego* 188 (1998) 62–78
- Jarosław Rokicki: „Henryk Rosmarin.“ In *Żydzi w Polsce, Dzieje i kultura, Leksykon*, hg. von Jerzy Tomaszewski und Andrzej Żbikowski. Warschau 2001a, 402
- Jarosław Rokicki: „Sport.“ In *Żydzi w Polsce, Dzieje i kultura, Leksykon*, hg. von Jerzy Tomaszewski und Andrzej Żbikowski. Warschau 2001b, 427–440
- Jarosław Rokicki: „Makabi.“ In *Żydzi w Polsce, Dzieje i kultura, Leksykon*, hg. von Jerzy Tomaszewski und Andrzej Żbikowski. Warschau 2001c, 302
- Joseph Roth: *Das Spinnennetz*. Köln 1967
- Rolf Schieder: *Civil religion: die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh 1987
- Christoph Schulte: *Psychopathologie des Fin de siècle, Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau*. Frankfurt/M. 1997
- Kay Schiller: „Der schnellste Jude Deutschlands“ – *Alex Natan 1906–1971*. Göttingen 2022

- Uriel Simri: „Israel’s Worker Sport Organisation.“ In *Der internationale Arbeitersport. Der Schlüssel zum Arbeitersport in 10 Ländern*, hg. von Arnd Krüger/James Riordan. Köln 1985, 157–165
- Timothy Snyder: *Bloodlands. Europa zwischen Stalin und Hitler*. München 2011
- Thomas Steinfeld: „Ein Ball sie zu knechten, Wenn La Ola den Geist erfasst: Wider die intellektuelle Leidenschaft für den Fußball.“ *Süddeutsche Zeitung*, 23.1.2006, 11
- Michael Stanisławski: „Vladimir Jabotynski.“ In *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Jabotinsky_Vladimir, Zugriff 4.12.22
- Krzysztof Śmiechowski: „The Origins of the Maccabi World Union and the Maccabiah Games (1900–1939).“ In *The Maccabees of Sport: Jewish Sport in Kraków*, hg. von Maciej Władysław Belda et al. Krakau 2012, 15–40
- Jerzy Tomaszewski: „Abriss der Geschichte der polnischen Juden im 19. und 20. Jh.“ In *Polnische Juden: Geschichte und Kultur*, hg. von Marian Fuks et al. Warschau 1982, 34–44
- Robert Traba: „Wenn das Grauen in der Geschichte versinkt. Welche Erinnerung braucht die deutsch-polnische und verlangt die europäische Vergangenheit.“ *Sachsenhausen Lectures 4* (2020)
- Stefan Troebst (2014): „Geschichtspolitik.“ <https://docupedia.de/zg/Geschichtspolitik>, Zugriff 27.11.22
- Szczepan Twardoch: *Der Boxer*. Berlin 2018
- Thomas Urban: *Schwarze Adler – Weiße Adler. Deutsche und polnische Fußballer im Räderwerk der Politik*. Göttingen 2011
- Thomas Urban: *Verstellter Blick – Die deutsche Ostpolitik*. Berlin 2022
- Henry Wahlig: *Sport im Abseits: Die Geschichte der jüdischen Sportbewegung im nationalsozialistischen Deutschland*. Göttingen 2015
- Kurt Weis: „Religion“. In *Sportwissenschaftliches Lexikon*, hg. von Peter Röhlig und Robert Prohl. Schorndorf 2003, 449
- Rebecca Wegmann: „Zwischen Fiktionalisierung und Zeugenschaft. Über die (Un-)Darstellbarkeit der Shoah im Spielfilm.“ *Zeitgeschichte-online*, Februar 2020, <https://zeitgeschichte-online.de/film/zwischen-fiktionalisierung-und-zeugenschaft>, Zugriff 29.11.2022
- Lisa Weiß: „Doping freigegeben!“ 2012, <https://www.deutschlandfunk.de/doping-freigegeben-100.html>, Zugriff 15.12.22

- Mirjam Wenzel: „Jüdische Gegenwart im deutschen Gedenken an die Shoa.“
Aus Politik und Zeitgeschichte 40–41 (2021) 4–8
- Daniel Wildmann: „Der Körper im Körper – Jüdische Turner und jüdische Turnvereine im Deutschen Kaiserreich 1898–1914.“ In *Jüdische Identität und Nation, Fallbeispiele aus Mitteleuropa*, hg. von Peter Haber/Erik Petry/Daniel Wildmann. Köln 2006, 50–86
- Bogna Wilczyńska/Przemysław Wilczyński: „Skrzydłowy pędem do życia.“
Tygodnik Powszechny 10.6.2013,
<https://www.tygodnikpowszechny.pl/skrzydlowy-z-pedem-do-zycia-19623>, Zugriff 29.11.22
- Frank Wolff: *Neue Welten in der Neuen Welt: Die transnationale Geschichte des Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbundes 1897–1947*. Köln/Weimar/Wien 2014
- Zagłada Żydów polskich w czasie ii wojny światowej*. Warschau: Instytut Pamięci Narodowej, 2007
- Mark Zborowski/Elisabeth Herzog: *Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden*. München 1991
- Rafał Żebrowski: *Dzieje Żydów w Polsce. Kalendarium*. Warschau 1993
- Moshe Zimmermann: *Die deutschen Juden 1914–1945*. München 1997 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 43)
- Moshe Zimmermann: „Die Antike als Erinnerungsarsenal. Vorbilder des jüdischen Sports.“ In *Populäre Konstruktionen von Erinnerung im deutschen Judentum und nach der Emigration*, hg. von Yotam Hotan/Joachim Jacob. Göttingen 2004, 33–51
- Moshe Zimmermann: „Die Wacht am Jordan, Kulturtransfer von Deutschland nach Palästina.“ In Moshe Zimmermann: *Vom Rhein an den Jordan. Die deutschen Quellen Israels*. Göttingen 2016, 7–42
- Moshe Zimmermann: „Rechtsruck in Israel. Historiker – ‚Die neue Regierung ist eine Abkehr von der Demokratie‘.“ *Deutschlandfunk* 29.12.22,
<https://www.deutschlandfunk.de/rechtsruck-in-israel-interview-mit-moshe-zimmermann-historiker-dlf-86a7b19c-100.html> Zugriff 29.12.22

**Agonale Sublimierung und *religio athletae*:
Ernst Curtius und Pierre de Coubertin
über Religion und Sport bei den Olympischen Spielen***

Marian Nebelin
Chemnitz

Der Archäologe Ernst Curtius (1814–1896) leitete die große deutsche Ausgrabung Olympias in den Jahren 1875 bis 1881. Der Sportfunktionär Pierre de Coubertin (1863–1937) gilt als Begründer der Olympischen Spiele der Neuzeit. Im vorliegenden Beitrag werden zunächst die Hintergründe und die Entwicklung ihrer jeweiligen Beschäftigung mit Olympia und den Olympischen Spielen rekonstruiert. Anschließend wird ihre Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sport untersucht. Dabei wird deutlich, dass Curtius eine ‚zivilisierende‘ Wirkung des antiken Sports unterstellte und darin ein Vorbild auch für seine Gegenwart ausmachte, während Coubertin in den antiken Spielen den Parafall einer *religio athletae* ausmachte, die er in seiner Gegenwart als Ideal des Sports und als gesellschaftspolitisches ‚Heilmittel‘ propagierte.

Zentrale Meilensteine in der Geschichte der modernen Olympischen Ideologie stellen die eigensinnigen, am Fall der Olympischen Spiele entwickelten Verhältnisbestimmungen von Religion und Sport durch den Archäologen Ernst Curtius (1814–1896) und den Sportfunktionär Pierre de Coubertin (1863–1937) dar. Beide begründeten ihre Auseinandersetzung mit den Olympischen Spielen der Antike mit deren fortwährender Gegenwartsrelevanz, die sie aus der vermeintlich zeitlosen Vorbildhaftigkeit der griechischen Agonistik ableiteten. Doch ihre Tätigkeitsfelder und ihre Ziele wirken auf den ersten Blick außerordentlich verschieden: Während sich Curtius für die archäologische Erkundung und mithin die Re-Lokalisierung der antiken Wettkampfpfätze einsetzte, betrieb Coubertin die Dezentrierung der Olympischen Spiele, deren vermeintliche ideologische ‚Grundidee‘ er für seine Gegenwart wiederzubeleben und im ‚Olympismus‘ (*Olympisme*), den er als eine „doctrine philosophico-religieuse“ auffasste,¹ zu aktualisieren suchte.² Beide

* Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der am 30. September 2021 im Rahmen der 20. Grazer Althistorischen Adventgespräche (*Transformationen des Profanen. Interdependenzen von Sport und Kult*) in Graz gehalten wurde. Für Anregungen und Hinweise bin ich den Organisator*innen – insbesondere Peter Mauritsch – und den Teilnehmer*innen der Grazer Adventgespräche sowie für weiterführende Anregungen und Hinweise auch Werner Petermandl, Hendrik Thoß und – wie immer – Katarina Nebelin dankbar.

¹ Coubertin 1929a, 415.

² Dass Coubertins Fokus auf ‚seinem‘ 19. Jahrhundert lag und Referenzen auf die Antike vor diesem Hintergrund eher funktionale Bedeutung besaßen, hat zu Recht Ingomar Weiler 2004, 434 hervorgehoben: „The historical background of his [= Coubertins; M.N.] endeavours to re-

haben anhand der Olympischen Spiele Bestimmungen des Verhältnisses von Sport und Religion vorgenommen: Während Curtius eine zivilisierende Wirkung unterstellte, die aus der in Olympia praktizierten Verbindung von Sport und Kult resultiert habe und in diesem Spannungsfeld von Wetteifer und selbstbeherrschtem Miteinander eine auch für die Gegenwart vorbildliche, verinnerlichte Haltung demonstriert haben soll, ging Coubertin einen Schritt weiter und versuchte sich nicht nur an einer praktischen Erneuerung, sondern an einer Revision dieser vermeintlich idealen Verbindung von Sport und Religiosität. Dazu entwickelte und propagierte er das Konzept der *religio athletae*, in der körperlich-seelische Reinheit an die Stelle der kultischen tritt und die sportliche Betätigung zur religiös-kultischen Praxis wird.

Nachfolgend wird eine Rekonstruktion und Dekonstruktion der von Curtius und Coubertin entfalteten Verhältnisbestimmungen von Religion und Sport vorgenommen. Dabei ist die Auseinandersetzung mit diesen Autoren, ihren Biographien, ihrem Wirken und ihren Texten keineswegs ein Selbstzweck; vielmehr stellen sie Beispielfälle dar, durch deren provokatives In-Beziehung-Setzen sich exemplarisch wesentliche Facetten möglicher Verhältnisbestimmungen von Religion und Sport aufzeigen lassen. Um dies zu erreichen, werden beide Verhältnisbestimmungen aus der *Perspektive einer transformationsgeschichtlichen Rezeptionsgeschichte* in den Blick genommen, wie sie Hartmut Böhme u.a. entwickelt haben.³ Dieser Zugriff betont eigentlich die beständig neue wechselseitige Hervorbringung von rezipierter und rezipierender Kultur. In diesem Fall wird der Vorgang jedoch vereinseitigt: Da vor allem die öffentlichen, breitenwirksam angelegten Äußerungen der beiden Autoren in den Blick genommen werden, spielt in diesem Zusammenhang der Eigensinn des antiken Referenzmaterials – selbst im Fall des Archäologen Curtius – eher eine nachrangige Rolle; vielmehr stehen die jeweilige Deutung der Antike durch die Autoren und deren vielfältige Kontexte im Zentrum der vorliegenden Untersuchung.

Ungeachtet des Primats der Gegenwartsbezüge in den beiden vorliegenden Fällen bleibt immer ein Moment des Eigensinns: Die antiken Überreste und die antike Überlieferung bestimmen in gewissem Maße die Anknüpfungspunkte, von denen ausgehend die beiden Autoren ihr Bild der Olympischen Spiele entwickeln konnten. In diesem Sinne hat Louis Callebat die Wieder- oder Neubegründung der Olympischen Spiele durch Pierre de Coubertin als „a complex of *crystallization*“ bezeichnet: „[I]n the context of an originally

store the Olympic Games can be understood not so much as a preoccupation with antiquity, although some minor stimuli came from the above-mentioned scholarly research and the excavations of ancient Olympia. Rather, it was a contemporary predilection for the 19th century.“

³ Vgl. Böhme 2011, bes. 9; 11 und die daran anschließende Auffächerung analytischer Perspektiven und Kategorien durch Bergemann/Dönike/Schirmmeister u.a. 2011.

diffuse awareness of antiquity, certain elements are crystallized, that have been activated and directed by a specific event or circumstance.“⁴ Solche ‚Kristallisationsvorgänge‘ liegen nicht nur der Genese von Coubertins Vorstellungen oder der Entstehung der Olympischen Spiele der Neuzeit zugrunde, sondern auch Curtius’ archäologischer Ausgrabung und Erschließung des antiken Olympia. Die Deutung transformationsgeschichtlicher Rezeptionsgeschichten als Vorgänge der ‚Kristallisation‘ richtet demnach den Fokus auf der Inhaltsebene ebenso auf die transformierten Elemente wie auf die zugehörigen Prozesse und Ursachen, die durch einzelne Anlässe oder Ereignisse (‚Kristallisationspunkte‘) sichtbar gemacht oder gar ausgelöst werden können. Aufgrund der Forcierung der Perspektive, die die Kristallisationstheorie mit sich bringt, empfiehlt sich eine Rezeptionsgeschichte, die Transformations- und Kristallisationstheorie miteinander verbindet, insbesondere für begrenzte rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen wie die vorliegende.

Zum Verständnis der vielstufigen, transformativ-kristallisatorischen Rezeptionsvorgänge müssen neben wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen auch die zeitgenössischen politischen und populärkulturellen Diskurse in den Blick genommen werden,⁵ da diese den Hintergrund und Kontext des Sport- und Religions-, aber auch des Körper- und Kultverständnisses von Curtius und Coubertin bildeten. Diese vielfältigen *diskursiven Kontexte* bestimmen sowohl Vorverständnisse wie Möglichkeitsräume des Sagbaren. Wenn dabei auch andere Formen von Medialität sowie praxeologische Aspekte berücksichtigt werden, dann entspricht dies der Auffassung, dass „[s]ymbolische Formen [...] nicht bloß ab[bilden], sondern [...] Wirklichkeit [mitgestalten; M.N.]: Es sind Systeme der Welterzeugung und -deutung“.⁶ Insofern belegt der Vergleich der Positionen von Curtius und Coubertin nicht nur exemplarisch, dass die Bedeutungs- und Verhältnisbestimmung von Sport und Religion in hohem Maße von den jeweiligen Kontexten, der gewählten Perspektive und den damit zusammenhängenden kategorialen Vorfestlegungen abhängig sind. Vielmehr werden auch die Potentiale der Ansätze beider Autoren erörtert und deren praxeologische Dimensionen und Folgen zumindest cursorisch mit in den Blick genommen.

Das ist umso bedeutsamer, als auf diese Weise erst die besondere Verbindung zwischen beiden Personen in den Blick gerät: Das Wirken von Curtius – insbesondere die Olympia-Grabung – hatte die diskursive Präsenz des antiken Olympia in der Öffentlichkeit erhöht, und das seither mit dem Namen der

⁴ Callebat 1998, 555.

⁵ Zur Mehrstelligkeit von Antikerezeption siehe Riedel 1990, 15. Zu methodologischen Perspektiven der Wissenschafts- und Rezeptionsgeschichte der Altertumswissenschaften vgl. nun M. Nebelin 2022b.

⁶ Alkemeyer 1996b, 47.

antiken Wettkampfstätte erneut verbundene Prestige übte Einfluss auf die Wertschätzung Olympias durch Coubertin aus,⁷ dessen Denken und Handeln – ebenso wie das von Curtius – innerhalb eines „Olympic *Zeitgeist* [...] in philhellenic Europe“⁸ zu verorten ist. Allerdings ist auch der geteilte philhellenische Zeitgeist, vor dessen Hintergrund Curtius wie Coubertin agierten, in sich zu differenzieren: So ist beispielsweise der Wahrnehmung von Patrick Clastres zufolge die Wiederbelebung der Olympischen Spiele zumindest aus Sicht der „[w]ardens of the temple of sport, the Anglo-Saxons,“ über lange Zeit hinweg „suspicious“ geblieben, da sie die Olympischen Spiele der Neuzeit als „an epiphenomen, an anachronism, and as something very French“ auffassten.⁹

Vor dem Hintergrund dieser Vorüberlegungen bietet es sich an, nachfolgend von einer kurzen konfrontativen Gegenüberstellung von Curtius und Coubertin (1.) auszugehen, um auf diese Weise nicht nur beide Autoren und ihre Werke vorzustellen, sondern zugleich ihre unterschiedlichen biographischen Standorte und ihre damit verbundenen unterschiedlichen geschichtlichen ‚Sehepunkte‘ (Johann Martin Chladenius), aber auch die Verbindungslinien und strukturellen Überschneidungen zwischen ihnen und ihren Vorstellungen zu verdeutlichen.¹⁰ Dieser erste Schritt macht mithin nicht bei der Differenzbestimmung halt. Von den offen gelegten Gemeinsamkeiten ausgehend wird dann freilich wieder eine Trennung vollzogen, indem nacheinander die Verhältnisbestimmungen von Sport und Religion durch Curtius (2.) und Coubertin (3.) rekonstruiert werden. Ein Vergleich beider Perspektiven (4.) beschließt den Beitrag, wobei dort zugleich jene übergreifenden und fortlaufend relevanten Aspekte des Verhältnisses von Sport und Religion angesprochen werden sollen, auf die der Vergleich aufmerksam zu machen vermag.

1. Ernst Curtius und Pierre de Coubertin: Zweierlei olympische Leben

Die Generationenzugehörigkeit und ihre soziale Herkunft unterscheiden Ernst Curtius und Pierre de Coubertin: Während der von 1814 bis 1896 lebende Curtius ein Exponent des Bildungsbürgertums im ‚langen‘ 19. Jahrhundert ist, wurde der Aristokrat Coubertin in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts (1863) geboren und erlebte noch die Zäsur des Ersten Weltkriegs sowie den Aufstieg

⁷ Vgl. bspw. ebd., 132–134; Callebat 1998, 556.

⁸ Clastres 2010, 6.

⁹ Ebd., 8.

¹⁰ Zu den ‚Sehepunkten‘ siehe Chladenius 1752, 91–115.

des Nationalsozialismus im ‚kurzen‘ 20. Jahrhundert, bevor er 1937 starb.¹¹ Während Curtius Altertumswissenschaftler wurde, wurde Coubertin Sportfunktionär. Ihre auf den ersten Blick so unterschiedlichen Biographien überschneiden sich inhaltlich in ihrem Interesse an Olympia. Beide besuchten die archäologische Stätte der Olympischen Spiele der Antike zu einem frühen Zeitpunkt ihrer Karrieren: Curtius 1838, Coubertin 1894. Die Differenz ihrer Besuchszeitpunkte deutet auch an, dass sie Griechenland in unterschiedlichen politischen Konstellationen kennenlernten: Curtius’ Erstkontakt mit dem ‚realen‘ Griechenland fällt in die Phase der griechischen Nationalstaatsgründung;¹² Coubertin hingegen traf auf den nationalideologisch und monarchisch (vorerst) stabilisierten griechischen Staat.¹³

Curtius verbrachte erstmalig die Jahre 1837 bis 1840 in Griechenland – zunächst als Hauslehrer der Söhne von Christian August Brandis (1837–1839), dann als Begleiter seines nach einem Besuch in Delphi frühzeitig verstorbenen Göttinger Lehrers Karl Otfried Müller (1797–1840),¹⁴ den noch

¹¹ Die nachfolgenden biographischen Skizzen stützen sich im Fall von Curtius auf die beiden, einander partiell ergänzenden (dazu vgl. unten, Anm. 16) Briefsammlungen F. Curtius 1903 und F. Curtius 1913, die umfangreichen Nekrologe Schöne 1896; Keep 1898 und Köhler 1897 sowie auf die Skizzen von Christ 1972, 68–83; Heres 1974; Chambers 1990; Marchand 1996, 77–91; Christ 1999, 32–42; Gran-Aymerich 2007, 730; Schweizer 2011; Baltrusch 2012; Andurand 2013, 199–212; vgl. auch die Skizze der wissenschaftsinternen Wahrnehmung von Curtius bei Schweizer 2010, 308–314. Wolfgang Behringer 2012, 264 macht auf den interessanten biographischen Umstand aufmerksam, dass Curtius „auch der Turnbewegung angehörte“. Im Fall von Coubertin wird zuvorderst auf die *Mémoires olympiques* (Coubertin 1931) sowie auf die biographischen Rekonstruktionen und Kontextualisierungen von Boulongne 1975, 33–195; Callebat 1988; Hill 1992, 5–9 (und passim); Loland 1995; Wesseling 2000; Smith 2004 (passim); MacAloon 2008 und Goldblatt 2016, 7–159 rekurriert. Speziell zur Beeinflussung Coubertins durch die (französische) Soziologie – insbesondere Durkheim – vgl. Ruprecht 1998, 281–289. Weiler 2004 verortet Coubertin in der bereits vor dem Sportfunktionär ansetzenden Traditionslinie der modernen Bemühungen um eine Wiederbelebung oder Neuschöpfung der Olympischen Spiele; zu ‚olympischen‘ Sportfesten in der Moderne vor Coubertin vgl. Loland 1995, 61f. und Rühl 2008. Zu Coubertins Kenntnis antiker Literatur und altertumsbezogener Darstellungen vgl. N. Müller 1997, 289–300 und Weiler 2004, 434, der zu der vermutlich zutreffenden Einschätzung gelangt, Coubertin „did not have a broad knowledge in the field of ancient history“. In Bezug auf Entwicklung und Gehalt von Coubertins Vorstellungen – insbesondere in Hinblick auf den Olympismus und dessen Kontextualisierung sowie seine Rezeptionspotentiale – ist Alkemeyer 1996b, 42–222 unhintergebar; vgl. zudem bspw. N. Müller 2000, 44–46.

¹² Zur sogenannten Griechischen Revolution und ihrer Vor- und Nachgeschichte (einschließlich der Monarchie Ottos I.) vgl. Seidl 1981; Weithmann 1994, 181–194; Maras 2012, 280–284 und passim; Schuberth 2021 passim.

¹³ Vgl. zu dieser Phase der griechischen Geschichte Weithmann 1994, 201–228.

¹⁴ Zur Beziehung von Curtius und Brandis siehe die idealisierende Skizze in Keep 1898, 123–126. Zu Müller und seinem Werk vgl. Nickau 1989; Marchand 1996, bes. 43–48; Christ 1999, 18f.; Gran-Aymerich 2007, 1009f.; Fornaro 2012; Andurand 2013, bes. 146f.; 186–188; Nesselrath 2013, 244–255; zu Curtius’ „Treue“ gegenüber Müller siehe Christ 1972, 72. Zu Curtius’ Griechenlandreise siehe Curtius’ Berichte in F. Curtius 1913, 78–169 (zur Reise mit Müller darin bes. die Briefwechsel ebd., 118–124; 143f.; 147f.; 151–163 [zum offenbar wenig eindrucksvollen Kurzbesuch mit Müller in Olympia 1840 siehe ebd., 155]); vgl. Wrede 2009,

1898 Robert P. Keep euphorisch als den damals „most brilliant classical scholar in Germany“ charakterisiert hat.¹⁵ Olympia besuchte Curtius im Rahmen dieser Reisen zum ersten Mal 1838.¹⁶ Von dieser ersten wie auch jeder nachfolgenden Griechenlandreise zehrte er zeitlebens; die „Autopsie“, die persönliche Inaugenscheinnahme, hat sein Werk geprägt und ist vor allem in den plastischen Regionalbeschreibungen – insbesondere in seinem zweibändigen Werk über die *Peloponnes* (1851/1852) – deutlich erkennbar.¹⁷ Es war Curtius' Fähigkeit, zugleich persönliche Erfahrungen und altertumswissenschaftliches Wissen zu vermitteln, die ihm infolge eines Vortrags im Februar 1844 das Interesse der preußischen Herrscherfamilie einbrachte.¹⁸ Mitte des Jahres trat er eine Stelle als Erzieher des Prinzen Friedrich Wilhelm (1831–1888) an, dem nachmaligen deutschen ‚99-Tage-Kaiser‘ Friedrich III., der ihm zeitlebens verbunden blieb. Auch aufgrund dieser persönlichen Nähe zum zunächst preußischen Königs- und dann zum deutschen Kaiserhaus war Curtius überzeugter „Monarchist“.¹⁹

In einem solch privilegierten Zugang zu Herrschern liegt eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen Curtius und Coubertin. Letzterer hatte mit den Angehörigen verschiedener Herrscherhäuser in seiner Funktion als Generalsekretär und späterer Präsident des 1894 wesentlich von ihm begründeten und am Leben erhaltenen Internationalen Olympischen Komitees (IOK) zu tun. 1896

168f. und speziell zu Curtius' Olympia-Reisen auch Heres 1974, 141f. Vgl. zudem – freilich mit Fokus auf Müller – bes. Döhl 1989; Nickau 1989, 49f. Zum Eindruck, den Müller auf Curtius bereits in Göttingen machte, siehe die entsprechenden Passagen in seinem Brief an seinen Vater vom 7. Juli 1835: F. Curtius 1913, Bd.1, 42f. sowie die späteren Reflexionen bspw. in E. Curtius 1851/1852, Bd.1, 136–139; ebd., Bd.2, 196f. Als Curtius nach Göttingen berufen werden sollte, wurde er als „Lieblingsschüler Otfried Müllers“ betitelt (F. Curtius 1913, 444).

¹⁵ Keep 1898, 126.

¹⁶ Siehe den Bericht in F. Curtius 1903, 144–156 über die Reise auf die Peloponnes; darin ebd., 151f. zu Olympia. Zum Inhalt vgl. unten, 2.1. Erhalten ist der zweite Teil des von Curtius nach seiner Rückkehr nach Athen an seine Eltern gerichteten Berichts über seine Reise auf die Peloponnes. Die Reise fand vom 28. April bis 20. Mai 1838 statt (siehe die Anmerkung des Herausgebers in F. Curtius 1903, 144, Anm.*). Kurioserweise ist der Bericht von dieser ersten Reise Curtius' nach Olympia erheblich und auch gerade um die Olympia betreffenden Passagen in der späteren Ausgabe F. Curtius 1913, Bd.1, 106–108 gekürzt worden. Im Juni 1840 war Curtius erneut kurz auf der Durchreise in Olympia (F. Curtius 1913, Bd.1, 155). 1862 war er im Zusammenhang mit Ausgrabungen in Athen wieder in Griechenland (vgl. F. Curtius 1913, Bd.2, 74–76); Olympia scheint er damals nicht besucht zu haben. Ende April 1874 gelangte er im Zusammenhang mit den Vorbereitungen der großen Olympia-Grabung erneut in die Gegend der Ruinenstätte; vgl. ebd., Bd.2, 141.

¹⁷ Vgl. zum Niederschlag der Autopsie in Curtius Werk: Christ 1972, 76 (hier freilich mit Bezug auf den ersten Band der *Griechischen Geschichte*).

¹⁸ Eine Scharnierfunktion bei der Rezeption oder zumindest Wahrnehmung von Curtius' Werk durch die Hohenzollern scheint Alexander von Humboldt (1769–1859) zugekommen zu sein, der dem König verschiedentlich Schriften überreichte und sie mit ihm besprach, um danach Curtius von der Reaktion des Monarchen zu berichten. Vgl. F. Curtius 1913, Bd.1, 402f.

¹⁹ Näf 1986, 42.

organisierte er in Athen die ersten Olympischen Spiele der Neuzeit.²⁰ In diesen Kontext fällt sein Kontakt mit dem griechischen König Georg I. Mit diesem und dessen Vorgänger Otto hatte auch Curtius verschiedentlich im Zuge der Anbahnung und Durchführung der großen, wesentlich vom Deutschen Reich finanzierten Ausgrabungen in Olympia zu tun gehabt. Mit der Durchführung der großen Olympia-Grabung erfüllte sich für Curtius ein Traum, auf den er konsequent hingearbeitet hatte: Nach seiner Tätigkeit als Prinzenenerzieher war Curtius seit 1856 in Göttingen Inhaber eines Lehrstuhls für Klassische Philologie und Archäologie und ab 1868 für Archäologie in Berlin, wo er gleichzeitig auch die Leitung des *Antiquariums* im *Alten Museum* und 1881/1882 auch das Rektorat der *Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* innehatte. Sein Einfluss auf die institutionelle Entwicklung der Auslandseinrichtungen der deutschen Archäologie war nachhaltig: „Auf seine Initiative ging [...] die Umwandlung des Arch[äologischen] Instituts in Rom zunächst (1871) in ein preußisches, dann in ein Reichsinstitut (1894) sowie die Gründung einer weiteren Außenstelle des Kaiserlich-D[utschen] Arch[äologischen] Instituts in Athen zurück“.²¹

Den Höhepunkt von Curtius’ wissenschaftspolitischem Wirken bildete freilich die Durchsetzung der deutschen Grabung in Olympia: Bereits am 10. Januar 1852 erregte der damalige Privatdozent Aufmerksamkeit für das Thema mit einem Vortrag in der Sing-Akademie zu Berlin über Olympia,²² dem im Februar 1853 ein Memorandum an den preußischen König folgte.²³ Dies ist zweifellos ein Kristallisationspunkt in Curtius’ Biographie gewesen, denn fortan blieb ihm die Projektidee in enger Verknüpfung mit dem öffentlichen und dem herrscherlichen Interesse am Thema präsent. Jedoch schufen erst mehr als zwei Jahrzehnte später die Reichsgründung und die damit einhergehende strategische Neuausrichtung der inneren wie auswärtigen Kultur- und Wissenschaftspolitik die – freilich finanziell fragilen – Rahmenbe-

²⁰ Zu den Spielen von 1896 in Athen und ihrer Vor- und Nachbereitung vgl. Hill 1992, 17–30; Buschmann 1996; Morbach 1996; Lennartz 1996a; Swaddling 1999, 165–169; Smith 2004; Decker 2008, 105–127; 139–144; MacAloon 2008, 215; 299f.; Wassong 2013, 176–178; Goldblatt 2016, 39–47; Zeyringer 2016, 62–81; Gebauer 2020, 20–22. Zur symbolischen Bedeutung von Athen vgl. Alkemeyer 1996b, 152f., Anm.194; zur symbolischen (Re-)Konstruktion des antiken Athen in der Moderne vgl. – mit Hinweisen auf die weiterführende Literatur – M. Nebelin 2019; M. Nebelin 2022a.

²¹ So die Verdichtung von Ernst Baltrusch 2012, 263. Zur Gründung des DAI Athen vgl. F. Curtius 1913, Bd.2, 123; 132; vgl. Fittschen 1996; Sporn 2018, 8.

²² Vgl. F. Curtius 1913, Bd.1, 402f. Der *Olympia*-Vortrag wurde als Broschüre veröffentlicht: E. Curtius 1852. Vgl. dazu Wrede 2009, 171–174.

²³ Christ 1972, 80. Im Juli folgte ein Aufsatz, in dem das Vorhaben skizziert wurde: F. Curtius 1913, Bd.1, 415.

dingungen,²⁴ die 1874 den Abschluss eines entsprechenden Vertrages,²⁵ im Herbst des Folgejahres den Beginn der Ausgrabungen unter der Leitung von Curtius und Friedrich Adler (1827–1908) sowie bereits zwei Jahre später eine erste Olympia-Ausstellung in Berlin zur Folge hatten. Die Grabungen dauerten bis 1881 an und brachten u.a. bis heute unhintergehbare Veröffentlichungen über Olympia hervor.²⁶ Bereits zeitgenössisch stieß die Grabung auf großes öffentliches Interesse. Sie ist infolge der mit ihr einhergehenden Präsentationen in Publikationen, Ausstellungen und Vorträgen der Einschätzung von Stefan Rebenich zufolge „ein eindrückliches Beispiel der Wissenschaftspopularisierung im Kaiserreich“.²⁷

Der von Curtius und Coubertin geteilte Bezug zu Olympia und den Olympischen Spielen hatte rezeptionsgeschichtlich nachhaltige Folgen: So konstatiert Ingomar Weiler, dass infolge der Olympia-Grabungen von Curtius und Adler „damals die gesamte altertumswissenschaftlich interessierte Welt auf die antike Wettkampfstätte aufmerksam“ geworden und dieser Effekt 1896 „durch die Neubegründung der Olympischen Spiele [...] noch verstärkt“ worden sei.²⁸ Und umgekehrt wird gelegentlich angenommen, dass die Berichte von den bereits länger andauernden Grabungen Pierre de Coubertin „inspiriert“ hätten.²⁹ Coubertin selbst verwies auf Curtius als Ausgräber Olympias;³⁰ 1935 wiederum wurde eine Sammlung – genauer gesagt: eine Collage – von Schriften Curtius’ im Kontext der Vorbereitungen auf die Olympischen Spiele 1936 in Berlin veröffentlicht.³¹ In dieser konstruierte der Herausgeber Martin Hürlimann im *Vorwort des Verlages* ausdrücklich eine Beziehung zwischen

²⁴ Zu den politik- und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergründen sowie zum Zustandekommen der deutschen Olympia-Grabungskampagne vgl. Heres 1974, 143f.; Marchand 1996, 80–84; Wrede 2009, 167–186; Schweizer 2010, 306f. und Rebenich 2021, 154f.; vgl. auch die entsprechenden Briefe Curtius’ in F. Curtius, bes. Bd.2, 118; 137f.; 141; 143; 159; 161; 165; 167; 173; 197 sowie die Hinweise in Schöne 1896, 218f. und die Impressionen in Keep 1898, 132–134. Zur Grabung selbst vgl. bspw. Smith 2004, 106–110.

²⁵ Wissenschaftspolitisch innovativ und von nachhaltiger Relevanz war die vertraglich fundierte Arbeitsteilung: „[D]ie Fundstücke [sollten] in Griechenland verbleiben [...], die wiss[enschaftliche] Auswertung jedoch in Deutschland“ vorgenommen werden (Baltrusch 2012, 263).

²⁶ Zunächst erschien eine ‚populärere Fassung‘ Adler/Curtius u.a. 1876–1881; danach folgte in den Neunziger Jahren die mehrbändige Dokumentation der Grabungserträge *Olympia. Die Ergebnisse der von dem Deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung*. Zu Bedeutung und Inhalt der Grabungsdokumentation vgl. N. Müller 2000, 191–195; Rebenich 2021, 155 („Das Werk, das auch die Kleinfunde penibel verzeichnete, setzte Maßstäbe für künftige Grabungsdokumentationen und brach mit der ahistorischen Idealisierung der griechischen Kunst.“)

²⁷ Rebenich 2021, 155; ähnlich bspw. Callebat 1998, 556. Dazu siehe auch unten, 2.1.

²⁸ Weiler 1981, 122.

²⁹ So bspw. Swaddling 1999, 20 (Zitat ebd.) oder Behringer 2012, 262.

³⁰ So in Coubertin 1906e, 43, einer kurzen Skizze über Olympia als Ort und dessen Geschichte in der Antike und der Moderne, wobei Curtius als verantwortlicher Ausgräber der Ruinenstätte vorgestellt wird.

³¹ E. Curtius 1935.

Coubertin und Curtius; während der erstgenannte nämlich als „hochgesinnte[r] Begründer der Olympischen Spiele“ der Neuzeit „die entscheidende Tat zur Verwirklichung einer Idee getan“ habe, habe der Verdienst des Zweitgenannten darin bestanden, diese überhaupt erst vorbereitet zu haben, indem er „dem Namen Olympia seinen einzigartigen Klang auch für uns heutige Menschen gegeben“ habe.³² Christoph Ulf schließlich betonte 2008, dass „längerfristig“ auch Coubertins „Interpretation der Antike“ auf deren Perzeption „zurückgewirkt“ habe.³³

Diese rezeptionsgeschichtlichen Linien sind natürlich vielfach pathetische Konstruktion. In ihnen wird aber eine besondere Gemeinsamkeit von Curtius und Coubertin sichtbar, die zur Grundlage ihres Erfolges, ihrer nachhaltigen Wirksamkeit und ihrer Rezeption wurde: Beide besaßen besondere organisatorische wie mediale Fähigkeiten. Sie wirkten als Redner und Publizisten bewusst weit über ihr avisiertes Fachpublikum im engeren Sinne hinaus in weite Teile der Bevölkerung.³⁴ Curtius' *Griechische Geschichte* (3 Bde.: 1857–1867) beispielsweise erlangte in Hinblick auf die Griechische Geschichte der Antike zeitweilig eine vergleichbare Dominanz wie die *Römische Geschichte* Theodor Mommsens (4 Bde.: Bd.1–3: 1854–1856; Bd.5: 1885) für ihre Bezugsepoche – wohl auch deshalb, weil sie ähnlich wie diese eine Nationalgeschichte erzählte und damit den Zeitgeist traf. Im Unterschied zu Mommsens Werk blieb Curtius' „erinnernde[r], ästhetisierende[r], idealistische[r]“ *Griechischer Geschichte* jedoch nicht nur der nachhaltige Erfolg, sondern vor allem bereits die Tiefenwirkung in der zeitgenössischen Wissenschaft verwehrt.³⁵ Coubertin hingegen richtete seine Publikationsstrategie

³² Hürlimann 1935, 7.

³³ Ulf 2008, 19.

³⁴ Curtius selbst hat bereits frühzeitig in seinen Briefen seine Auffassung geäußert, dass die Kommunikation wissenschaftlicher Perspektiven zu den Verpflichtungen von Wissenschaftlern gehöre: „Es ist doch eine ganz andere Sache, wenn man einmal in den Kreis der ganzen lesenden Welt hinaustritt, als wenn man von dem besseren schöneren Teile derselben durch lateinische Floskeln sich absperert oder durch sonst unverständliche Rede. Das Beste und Schönste jeder Wissenschaft muß doch einmal Gemeingut werden. Dadurch erhält es seinen Wert, wie das Gold, wenn es aus den Händen der Bergleute in das Leben übergegangen ist und hier den Verkehr belebt und die Kräfte weckt“ (Brief vom Palmsonntag 1844 an Sophie Wattenbach: F. Curtius 1913, Bd.1, 232). Die politische Dimension insbesondere von Festvorträgen war Curtius bewusst und er akzeptierte und gestaltete diese Seite dieser Redegattung bewusst – auch unter Referenzen auf die Gegenwart (ebd., Bd.2, 107; Brief an Georg Curtius vom 2. Juni 1867). Dass mit den *Gesammelten Reden und Vorträgen* und den *Gesammelten Abhandlungen* zudem zwei Sammlungen der Schriften von Curtius mit unterschiedlichem Textfokus vorliegen, verdeutlicht zugleich die personale Einheit wie die methodische Trennung beider Textsorten entlang der Unterscheidung von wissenschaftlicher Binnen- und Außenkommunikation in seinem Werk. Vgl. unten, 4.

³⁵ Näf 1986, 42. Vgl. ebd., 42f.; 96; 156 (mit dem Verweis auf Curtius' „monarchisch-bürgerliche[s] Athen“); Christ 1994, 156. Zu Inhalt und wissenschaftsgeschichtlichem Diskurskontext von Curtius' *Griechischer Geschichte* vgl. auch Christ 1972, 74–80 und Christ 1999, 33–41.

vorrangig auf einen weiteren Leserkreis aus und erreichte im unmittelbaren Umfeld der von ihm geprägten Olympischen Bewegung – vor allem in schier unzähligen Beiträgen in ihrem Publikationsorgan, der *Revue Olympique* –, aber auch über von ihm verfasste Monographien mit sportlichem und historischem Fokus weitere Leserkreise.³⁶ Über die Jahrzehnte seines Wirkens hinweg stieg Coubertins Reichweite mit der Bekanntheit und dem Einfluss der Olympischen Spiele der Neuzeit und der sie tragenden Institutionen, auch wenn es im letzten Lebensjahrzehnt stiller um ihn wurde – mit Ausnahme einer umstrittenen ‚Reaktivierung‘ im Rahmen der Propagierung der vom nationalsozialistischen Deutschland ausgerichteten Olympischen Spiele von 1936.

Die anhand dieser Beispiele sichtbar werdende mediale Reichweite beider Autoren ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil sich auffälligerweise viele Überlegungen zum Verhältnis von Sport und Religion gerade in jenen Publikationen ausmachen lassen, die sie an weitere interessierte Kreise richteten. Der mit diesen Veröffentlichungsformen einhergehende Zwang, zu vereinfachen, zu erzählen, zu erklären und zu verschlagworten, führte zu pointierteren Positionen, als sie vielleicht in im engeren Sinne fach(wissenschaftlichen) Veröffentlichungen möglich gewesen wäre.³⁷ Aufgrund dieses medialen Engagements sollte auch die beiden Autoren gelegentlich unterstellte Apolittie hinterfragt werden,³⁸ denn ihre Äußerungen dienten nie allein

Anders als Mommsens Darstellung verlor Curtius' Entwurf jedoch nicht allein infolge inhaltlicher Alterung, sondern auch aufgrund einer irgendwann als unzeitgemäß wahrgenommenen literarischen Ästhetik an Einfluss. So hat Wilfried Nippel 2013, 144, Anm.58 betont, Curtius' *Griechische Geschichte* sei „seit Ende des 19. Jahrhunderts als ästhetisierende, den ‚Realitäten‘ des Lebens nicht gerecht werdende Darstellung abgetan“ worden, obwohl sie zuvor „über Jahrzehnte große Resonanz in der Öffentlichkeit gefunden hatte“. In ähnlicher Weise hat Karl Christ 2006, 24 betont, dass Curtius „einer der letzten Vertreter eines idealisierenden und harmonisierenden Klassizismus“ gewesen sei, „dessen hochgestimmter Stil seinen tiefgegründeten Überzeugungen entsprach [...]“. Sein für die Vorstellungen des deutschen Bildungsbürgers zunächst geradezu repräsentatives Werk wurde freilich gerade deshalb auch zum Paradigma eines rezeptionsgeschichtlichen Bruchs“.

³⁶ Siehe die Bibliographie von Coubertin in Müller/Schantz 1986.

³⁷ Es ist wichtig, anzumerken, dass dies keine qualitative Bewertung darstellt. Unterschiedliche Medientypen und Veröffentlichungskontexte bringen jeweils eigene Anforderungen mit sich. Die verbreitete Neigung von Fachwissenschaftler*innen, gerade populäre Texte herabzusetzen, mag aufgrund der eigenen innerfachlichen Bedürfnisse nachvollziehbar sein, sachlich gerechtfertigt ist dies jedoch nicht, denn es offenbart lediglich die Unwilligkeit oder Unfähigkeit, andere Perspektiven der Publikationsstrategie nachzuvollziehen oder die eigenen Erkenntnisse für verschiedene Probleme aufzubereiten.

³⁸ Apolittie bei Curtius konstatierte K. Christ 1972, 83. Doch Curtius war keinesfalls unpolitisch, und „ein Verzicht auf klare politische Wertungen“, wie er ihm damals noch von Christ unterstellt wurde (ebd.; zum späteren Wandel in Christs Curtius-Bild vgl. Bachhiesl 2005, 65), verkennt die eindeutig konturierten politischen Positionen, die Curtius vertrat und auch in seinen Publikationen miteinfließen ließ. Dazu gehören eine uneingeschränkte Loyalität zur Monarchie und zum Königs- bzw. Kaiserhaus – einen Aspekt, den Anthony Andurand 2013, 205

der Wissensvermittlung, sondern waren Teil ihrer organisatorischen Kommunikationsstrategien – wie intuitiv und diffus diese auch immer beschaffen gewesen sein mochten. Zudem wiesen beide in ihren Äußerungen eine vergleichsweise große inhaltliche Konstanz auf;³⁹ gerade im Themenfeld Religion und Sport sind eher ein Ausbau bestehender Positionen denn deren Revision auszumachen.

Auch inhaltlich standen beide Autoren – ungeachtet aller sonstigen politischen Unterschiede – auf *einem* gemeinsamen politischen Fundament: dem Philhellenismus in dessen durch Winckelmann geprägter ästhetisierender Form. Dies bildet den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Körperideals beider Autoren, das für ihr Verständnis des griechischen Sports fundamental ist.⁴⁰ Die Vorstellung einer ästhetischen Dimension des Sports schuf in beiden Fällen die Grundlage für eine moralische Aufladung sportlicher Betätigung – eine Aufladung, die es offenbar naheliegend erscheinen ließ, auch den religiösen Kontext der antiken Olympischen Spiele entsprechend zu überhöhen und ihn mit einer ethischen Bedeutung zu versehen, die dem antiken griechischen Kultvollzug selbst eigentlich wohl eher nicht zu eigen gewesen ist. Dass eine solche Kopplung wenigstens für Curtius gerade nicht selbstverständlich war, belegt seine Deutung der Religion im Kontext der Olympischen Spiele der Antike.

als „une constante de son [= Curtius’] engagement politique“ bezeichnet hat –, eine Ablehnung von Umbrüchen und die Betonung von Kontinuität und Stabilität sowie ein gelegentlich anklingender Antisemitismus. Curtius mochte deshalb unpolitisch erscheinen, weil diese Positionen zeitgenössisch weitgehende Mehrheitspositionen waren und sie mithin nicht umstritten waren. Curtius’ Stärke bestand nicht darin, Kritik zu üben und Diskursen einen neuen Verlauf zu geben. Vielmehr vermochte er, in seinem wissenschaftlichen und seinem populären Werk mehrheitsfähige Positionen zu etablieren – in der Wissenschaft dokumentarisch durchaus innovativ, im Populärdiskurs hingegen normativ reproduktiv, jedoch transferierend und adaptierend und deshalb: gefällig. Insofern ist vermutlich Christs jüngere Charakterisierung der Persönlichkeit von Curtius aus dem Jahr 1999 durchaus zutreffend; dass dieser „schon vom Naturell her für sich selbst wie für seine nähere Umgebung ein Höchstmaß an Ausgleich und Harmonie erstrebte“ (Christ 1999, 41), schlug sich demnach auch in seinen Publikationen nieder. Zur politischen Dimension von Curtius’ Werk vgl. Christ 1988, 222–240; Ulf 2004, 51–77 und Bachhiesl 2005. Bei Coubertin ist die Forschungslage – nicht zuletzt auch infolge seines Verhältnisses zum Nationalsozialismus – komplexer, vgl. aber unten, 3.3.

³⁹ Die Konstanz betont im Fall von Curtius auch Christ 1972, 68.

⁴⁰ Zur (phil)hellenischen Haltung von Curtius vgl. Bachhiesl 2005, 70f. (und passim); zu Curtius’ Verhaftung in der Tradition Winckelmanns vgl. Borbein 2017, 342f. Zu Coubertins Philhellenismus siehe bspw. Coubertin 1906c; Coubertin 1928b, 476; Coubertin 1929a, 417; Coubertin 1931, 57; 213; 228–230 und passim; Coubertin 1936, 498; vgl. N. Müller 2000, 37; vgl. zum Philhellenismus als europäischer Bewegung Maras 2012.

2. Religion als Mäßigungsfaktor bei Ernst Curtius

Curtius' Konzeptionalisierung des Verhältnisses von Sport und Religion lässt sich entlang einiger seiner besonders bekannten Bücher sowie vor allem anhand verschiedener markanter und an einen weiteren bildungsbürgerlichen Leserkreis gerichteten, zumeist zuvor als Vorträge gehaltenen Beiträgen verdeutlichen. Dabei beschränke ich mich auf eine für die Einschätzung Curtius' signifikante Tendenz und erörtere die Texte in sachlichem Zusammenhang und mithin nicht zwingend in chronologischer Reihenfolge. Die Perspektive, die Curtius in seinen Schriften einnahm, ist dabei durch jene „Symbiose von Antiker Geschichte und Archäologie“ bestimmt, die Karl Christ als ein besonderes Merkmal von Curtius' Darstellungs- und Zugriffsweise hervorgehoben hat.⁴¹ Dadurch rückt ein ganz bestimmter Vortrag ins Zentrum der Untersuchung: Viele religionsbezogene Überlegungen, die Curtius beispielsweise in seinem *Olympia*-Vortrag von 1852 nur kurz angeschnitten hatte, konkretisierte er in seiner Preisrede des Jahres 1856, der er den Titel *Der Wettkampf* gegeben hat.⁴² Um diese Rede und die Entwicklung von Curtius' Olympiaverständnis angemessen verorten zu können, ist es sinnvoll, kurz auf seine Wahrnehmung und Darstellung Olympias einzugehen (2.1.). Dabei müssen allgemein seine Wertung Olympias und hierbei insbesondere die Darstellung der religiösen Dimension der antiken Wettkampfstätte in den Blick genommen werden. Darauf aufbauend kann Curtius' am Beispiel Olympias entwickelte Verknüpfung von Religion und Sport rekonstruiert werden (2.2.), in deren Zentrum eine Vorstellung steht, die man als *agonale Sublimierung* bezeichnen kann. Dabei handelt es sich um die Annahme, dass die zentrifugalen Kräfte der antiken griechischen Kultur im geregelten Wettstreit gebändigt und kulturell nutzbar gemacht worden seien; die Religion fungierte in diesem Kontext als unhinterfragter lebensweltlicher Hintergrund, der auf diese Weise das Funktionieren dieses kulturellen Mechanismus gesichert haben soll.

2.1. Olympia im Fokus:

Popularisierung, Forschungspolitik und Erwartungssublimierung

Eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Ausformung von Curtius' kultur-geographisch imprägnierter Zugriffsweise dürfte der Einfluss des Geographen Carl Ritter (1779–1859) gespielt haben, mit dem Curtius Reisen in Griechen-

⁴¹ Christ 1982, 88.

⁴² Zur Redesituation und Wirkung des *Wettkampf*-Vortrags in Curtius' Selbstwahrnehmung und -darstellung vgl. F. Curtius 1913, Bd.2, 6f.

land und Italien unternahm.⁴³ Ritter zielte darauf ab, physikalische und historische Perspektiven, „Historiographie“ und „Geographie“⁴⁴ oder, „in der damaligen Terminologie: [...] Natur und Kultur“⁴⁵ miteinander zu einer „vergleichende[n] Kulturgeographie“⁴⁶ zu verbinden. Dies stellte der Einschätzung Peter Goßens zufolge eine „innovative Leistung für die Darstellung transnationaler Kulturräume“⁴⁷ dar und mündete in den „Versuch einer einheitlichen topographischen Kultursynthese“⁴⁸ ein, die „Erdkunde“ freilich immer in „ihrer Verbindung mit der Geschichte“ dachte.⁴⁹ Darüber hinaus verbanden Curtius vor allem stilistisch ähnliche Zugriffsweisen mit der romantischen Perspektive seines Lehrers Müller. Beide Einflüsse haben sich in seinen Darstellungen Olympias in besonderem Maße niedergeschlagen.

Seine ersten Eindrücke von Olympia hatte Curtius jedoch bereits im Sommer 1838 in einem Bericht an seine Eltern über seine Reise über die Peloponnes festgehalten.⁵⁰ Er zeigte sich „sehr unbefriedigt“ von der Ruinenstätte,⁵¹ da diese ihm – ungeachtet der ersten Freilegungsbemühungen vor allem französischer und englischer Forscher – archäologisch weitgehend unerschlossen schien. Es war insbesondere die Differenz zu den Berichten Pausanias’ und zum Pathos Pindars, die Curtius als schmerzlich empfand und auf die er offensichtlich mit einer Konstruktionsleistung reagierte: Er synchronisierte imaginativ und performativ Überlieferung und Ortseindruck, überhöhte auf diese Weise den Ort und fand durch die Übernahme dieses fiktionalen Bildes mit seiner pathetischen Zuspitzung eine Grundlage für seine späteren Argu-

⁴³ Zu Curtius und Ritter vgl. bspw. Wrede 2009, 168; Baltrusch 2012, 263. Zu Ritter, seiner wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung und seiner Zugriffsweise vgl. Ritters programmatische Skizze Ritter 1833; vgl. des Weiteren (mit Hinweisen auf die weiterführende Literatur) exemplarisch die Darstellungen und Deutungen von Hard 2008, 268–275; Werlen 2009, 149 („Programm der systematischen Naturbeschreibung sowie der systematischen Darstellung des Mensch-Natur-Verhältnisses“); Schultz 2010, 49; 51; 57; Goßens 2011, 98–104 und Rau 2013, 29–31 (bes. 29f.: „Die Erdoberfläche betrachtete Ritter als großen Referenzrahmen, in welchem sich die Orte ausdifferenzieren und miteinander in Verbindung stehen [...]. Zum anderen gehörte zu Ritters Verständnis von Erdkunde ein Element, welches in der Folgezeit aus vielen geographischen Schulen verschwand: ihre Verbindung mit der Geschichte. Da sich die Geographie für die Dynamiken der Orte interessieren müsse, für ihre wechselnde Zugänglichkeit und für die relativen Positionen der Orte, gehörten Geschichte und Geographie für ihn eng zusammen; er nahm sogar an, die Geographie sei immer auch eine Geschichte des Raumes“); kritisch: Geulen 2010, 135. Eine genaue Untersuchung der wechselseitigen Beeinflussung von Curtius und Ritter ist ein Desiderat der Forschung.

⁴⁴ Goßens 2011, 100.

⁴⁵ Rau 2013, 29; vgl. Goßens 2011, 100f.

⁴⁶ Ebd., 100.

⁴⁷ Ebd., 99.

⁴⁸ Ebd., 100.

⁴⁹ So Rau 2013, 29f.

⁵⁰ F. Curtius 1903, 151f.

⁵¹ Ebd., 152.

mentationen. Konkret beschreibt Curtius, wie er sich zunächst in der Ruinenstätte das bei Pausanias geschilderte antike Aussehen gedanklich evoziert („mit Pausanias und eigener Phantasie mit dem früheren Schmucke zu zieren such[te]“) und dann „auf dem Kronoshügel Pindarische Oden [...] recitier[t]“ habe.⁵² Auf diese Weise habe zwar „das Lokal selbst [...] keinen großen Eindruck“ gemacht, doch die Performanz selbst „Freude“ bereitet.⁵³ Dass diese Überbrückung zwischen Ideal und Wirklichkeit, Antike und Gegenwart gelingen konnte, mochte für Curtius auch damit zusammenhängen, dass er den früheren Grabungen „blos einen kleinen Anfang mit dem gländzendsten Erfolge“ bescheinigte – und folglich, gestützt auf die literarische Überlieferung, bestärkt durch seine imaginierte Ortsvorstellung und unter dem Eindruck früherer archäologischer Erfolge, zu der Annahme gelangte, dass in der Ruinenstätte des antiken Olympia noch die Zeugnisse einer glorreichen Vergangenheit im Boden schlummern müssten.⁵⁴

Diese Auffassung spitzte er 1851 im ersten Band seiner Landeskunde der Peloponnes zu, wo er davon ausging, dass man in Bezug auf die Ergebnisse der bisherigen Grabungen „sich des Eindrucks nicht erwehren“ könne, „dass der wissenschaftliche Gewinn nicht im Verhältnisse zu der Pracht der Ausstattung steht“, zumal diese Grabungen „vorzeitig abgebrochen worden“ seien.⁵⁵ Den Eindruck eines verdeckten und archäologisch immer noch unerschlossenen Gebietes verstärkte er ein Jahr später noch im zweiten Band in seiner Schilderung des von ihm selbst in Augenschein genommenen Zustandes der Ruinenstätte, die ihren „historischen Charakter gänzlich eingebüsst“ habe, da man „nichts“ sehe „als ein anmuthiges und fruchtbares Waldthal“:⁵⁶ „Unter den wichtigeren Orten von Hellas ist keiner so unkenntlich geworden wie Olympia.“⁵⁷ Deshalb sei „Olympia noch heute ein freies Feld für topographische Combination“.⁵⁸ Zu deren Präzisierung wären „umfassende Nachgrabungen“ notwendig.⁵⁹

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Es kommt hinzu, dass Curtius – vom zeitgenössischen ungebrochen auf das antike Klima schließend – davon ausging, dass die sportliche Tätigkeit an diesem Ort infolge der naturräumlichen Gegebenheiten eine besondere Leistung dargestellt haben musste: „Es bleibt fast unbegreiflich, wie in dieser Niederung in heißester Jahreszeit die Griechen so arbeiten, rennen und ringen konnten“ (ebd.). Zur Problematik insbesondere der Olympia tangierenden Überschwemmungen vgl. E. Curtius 1851/1852, Bd.1, 187–190.

⁵⁵ Ebd., Bd.1, 135; ähnlich dann wieder in ebd., Bd.2, 71. Zu den Vorgängergrabungen vgl. die knappe Verdichtung bei Lennartz 1996c; Smith 2004, 102–106; Goldblatt 2016, 18f. sowie Zeyringer 2016, 34f.

⁵⁶ E. Curtius 1851/1852, Bd.2, 52.

⁵⁷ Ebd., Bd.2, 70f.

⁵⁸ Ebd. Vgl. zudem den Versuch der Rekonstruktion der baulichen und funktionalen Strukturen des antiken Olympia in ebd., Bd.2, 52–71.

⁵⁹ Ebd., Bd.2, 70.

Daraus resultierte eine forschungspolitische Forderung von Curtius. Im zweiten Band der Landeskunde skizzierte er ein Grabungsprojekt in Olympia mitsamt Zielsetzungen und Funderwartungen: „Wir kehren zu den alten Plänen und Wünschen Winkelmanns mit um so grösserer Theilnahme zurück, da die einzige bis jetzt unternommene grössere Nachgrabung im besten Finden abgebrochen worden ist. Fern von allen übertriebenen Erwartungen können wir hoffen, dass man ohne zu grossen Aufwand wichtige Ueberreste des Zeustempels, die Grundmauern der ansehnlicheren Gebäude und zwischen denselben vielerlei Denkmäler der Geschichte und Kunst entdecken werde, welche der [Fluß; M.N.] Alpheios, ein treuer Wächter des Heiligthums, unter Sand und Schlamm verborgen hält.“⁶⁰ Diese Forderungen hatte Curtius entwickeln können, weil sein noch vor dem zweiten Band seiner Landeskunde als Broschüre veröffentlichter *Olympia*-Vortrag, den er am 10. Januar 1852 gehalten hatte, das Thema auf die politische Agenda gebracht hatte – freilich zunächst noch ohne nachhaltige Konsequenzen, die über einen erheblichen persönlichen Ansehensgewinn und die Verknüpfung eines möglichen preussischen (später: deutschen) Ausgrabungsprojekts in Olympia mit seiner Person hinausgegangen sein mögen.⁶¹ Doch worum ging es in dem Vortrag und welche Rolle spielten in dem Vortrag Religion und Sport?

Im Zentrum seiner Darlegungen stand der Versuch, einen Überblick über die topographische und bauliche Situation des antiken Olympia zu geben und hierbei auch die jeweiligen Nutzungen zu thematisieren. Systematische Erörterungen zu Sport und Religion blieben weitgehend den Eröffnungspassagen vorbehalten. Die dort getätigten Aussagen sollten den Charakter und die Bedeutung des Sports im Kontext der griechischen Gemeinwesen der Antike herausarbeiten, wobei implizit unterstellt wurde, dass hierüber weitgehend allgemeingültige – das heißt, nicht zum Beispiel in Hinblick auf einzelne Poleis oder Spiele zu differenzierende – Aussagen möglich wären. Den kaum hinterfragten oder auch nur reflektierten Hintergrund dieser Verallgemeinerungsprämisse bildet die (anachronistische) Annahme, dass ‚die Hellenen‘ gleichsam eine ‚Kulturnation‘ gebildet hätten.⁶²

⁶⁰ Ebd., Bd.2, 71.

⁶¹ Vgl. dazu bspw. den Bericht Alexander von Humboldts über sein Gespräch mit dem preussischen König in F. Curtius 1913, Bd.1, 402f., demzufolge der König bei der Verabschiedung bemerkte: „Nun werde ich mit einer Sparbüchse umhergehen und für die Ausgrabung sammeln“ (ebd., Bd.1, 403). Konkrete Folgen hatte diese Ankündigung damals freilich nicht, zumal sie auch implizierte, dass der König sich um eine Finanzierung durch Andere bemühen wollte – und der König mithin eine Aussage über seinen eigenen finanziellen Beitrag umging.

⁶² Vgl. zu dieser und weiteren politischen Facetten von Curtius’ Bild des antiken Griechenland: Bachhiesl 2005, nach dessen Auffassung Curtius die Griechen sogar zu „Kulturheroen“ (ebd., 66) stilisierte.

Typologisch unterschied Curtius dann zunächst zwischen intellektuellen und sportlichen Wettkämpfen, behauptete allerdings auch, dass dies eine moderne Unterscheidung sei; die Griechen hätten vielmehr Wert auf ein „Gleichgewicht des leiblichen und geistigen Lebens, die harmonische Ausbildung aller natürlichen Kräfte und Triebe“ gelegt und folglich über ihre sportliche Aktivität immer auch geistige Befriedigung gefunden.⁶³ Fünf Jahre später übernahm Curtius diese Überlegungen in ähnlicher Form auch in den ersten Band seiner *Griechischen Geschichte*: Dort betonte er, die Griechen hätten „den Begriff einer Bildung, welche Leib und Seele in gleichem Maße umfasste“, zugrunde gelegt; dies habe die Erziehung geprägt, weil man davon überzeugt gewesen sei, darauf würde „das Gedeihen der Staaten“ „beruh[en]“. ⁶⁴ In beiden Fällen dürfte dieses Argument von der ganzheitlichen Inblicknahme von Körper und Seele durch die Griechen wohl dazu gedient haben, den antiken Sport vor möglichen Kritikern sportlicher Tätigkeit unter Curtius' eigenen Zeitgenossen durch eine vermeintliche Historisierung und mithin durch eine kulturelle Verfremdung zu schützen. Dem entspricht, dass Curtius den Sportbegriff zu vermeiden suchte und stattdessen entweder allgemein von ‚den Wettkämpfen‘ sprach oder konkreter von ‚Gymnastik‘. Seine Begriffsverwendung ordnet sich damit durchaus in die vorherrschende Semantik des 19. Jahrhunderts ein und unterscheidet sich darin auch von der Coubertins.⁶⁵

Im *Olympia*-Vortrag betonte Curtius vor allem die soziale Dimension des Sports: Zum einen habe der Lohn des Wettkampfes zuvorderst im Ansehen bestanden,⁶⁶ zum anderen sei sportliche Betätigung in den Gymnasien eine allgemeine Erwartung an die Bewohner einer Polis gewesen.⁶⁷ Bei den öffentlichen Festen habe sich dann eine Verknüpfung zwischen der mit dem Sport verbundenen Sozialintegration und der Religion ergeben: „[D]er Wetteifer steigerte sich, wenn bei festlichen Anlässen das Volk sich versammelte den Wettkämpfen zuzuschauen. Hier trat die Gymnastik in den Dienst der Religion.“⁶⁸ Diese Vorstellung einer Verknüpfung von Sport, Religion und Gemeinschaft in den Festen und Wettkämpfen ergibt sich aus Curtius' umfassendem Lebensbegriff. Demzufolge waren „die Festspiele für die Hellenen die

⁶³ E. Curtius 1852, 130.

⁶⁴ E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 463.

⁶⁵ Zur Sportsemantik des 19. Jahrhunderts und ihren Verzweigungen vgl. Alkemeyer 1996b, 89, Anm.95; speziell zu Coubertins Sportbegriff ebd., 94f. Im Unterschied zu Curtius fasste Coubertin „Gymnastik und Turnen“ als „hemmende, die individuelle Handlungs- und Leistungsfähigkeit einschränkende Disziplinen“ auf (ebd., 91). Diese Differenz der Bedeutungsverwendung spielt an dieser Stelle freilich keine Rolle, weil Curtius diese Aspekte selbst nicht weiter differenzierte oder semantisch reflektierte.

⁶⁶ Vgl. E. Curtius 1852, 130.

⁶⁷ Ebd., 131.

⁶⁸ Ebd.

höchste Lust des Lebens“⁶⁹ in dem Sinne, dass in den Festen ‚das Leben‘ in seiner Ganzheit in den Blick genommen worden sei: Die Anlässe der Feste verbanden Vergangenheit und Gegenwart, den Dank an die Götter für den Fortbestand der Gemeinschaft mit der Demonstration menschlicher Leistungen – sportlicher wie alltäglicher.⁷⁰ Folglich habe sich die Verbindung zwischen Religion und Sport gänzlich ungezwungen und gleichsam unhinterfragbar ergeben: „Die Wettkämpfe selbst waren Opfer des Danks, und die Götter, sagt Plato, sind Freunde der Kampfspiele. [...] Es gab keine größeren Götterfeste ohne Festspiele.“⁷¹

Unter den griechischen Festspielen habe keines die Olympischen übertroffen, betonte Curtius.⁷² Deren Bedeutung sei geschichtlich erwachsen;⁷³ im Verlauf der Geschichte „wurde aus dem peloponnesischen Heiligtume ein hellenisches“,⁷⁴ das – wie Curtius unter Rückgriff auf eine anachronistische Kulturnationserzählung postulierte – in der Folge gleichsam einen ‚gesamtgriechischen‘ Fokusort dargestellt habe, in dem „der Hellenen religiöse Einigung“⁷⁵ manifest worden sei: „[J]e mehr sich die Hellenen ihrer politischen Zersplitterung und ihrer weit getrennten Wohnsitze ungeachtet als ein durch Sprache, Sitte, Religion und Kunst einiges Volk fühlen lernten, um so mehr erkannten sie allmählich Alle in Olympia einen geistigen Mittelpunkt, einen wohlgelegenen Schauplatz gemeinsamer Festlichkeiten, einen Versammlungsort der Ost- und Westgriechen; sie zählten nach Olympiaden, maßen nach olympischen Stadien und schlossen sich den heiligen Gebräuchen und Rechtssatzungen Olympias an.“⁷⁶ Diese in Olympia religiös fundierte Einigkeit wirkte sich Curtius zufolge immer wieder politisch aus;⁷⁷ so sei sie eine wesentliche Grundlage des griechischen Erfolges im Kampf gegen die Perser

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.: „Denn wenn zum Andenken der stadtgründenden Heroen, wenn zur Feier der unsterblichen Götter, unter deren Obhut der Staat fortbestand, das Beste dargebracht wurde, was der Boden des Ackers, was die Herden des Feldes erzeugten oder was der Menschen erfindungsreicher Sinn in der Kunst der Formenbildung, wie der Rede und des Gesangs zu schaffen wußte – wie sollte da nicht auch das köstlichste aller Güter, deren sich der Staat erfreute, den Göttern geheiligt werden, die männliche Tüchtigkeit seiner Bürger und die Jugendkraft des nachwachsenden Geschlechts!“ Im Übrigen werden in diesem Zusammenhang von Curtius ganz selbstverständlich und unhinterfragt ausschließlich die Männer und die (wohl männliche imaginierte) Jugend als Trägergruppen der gegenwärtigen und der zukünftigen politischen Gemeinschaft aufgefasst – eine unreflektierte politische Rückprojektion lebensweltlicher Grundannahmen weiter Teile des Bürgertums im 19. Jahrhunderts (vgl. Kocka 2001, 106–112).

⁷¹ E. Curtius 1852, 131f.

⁷² Ebd., 132.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Ebd., 134.

⁷⁵ Ebd., 138.

⁷⁶ Ebd., 134.

⁷⁷ Vgl. ebd., 154f.

gewesen.⁷⁸ Das Ende der Spiele wiederum hing aus Curtius' Sicht mit dem Ende der griechischen Religion zusammen: „Mit der Religion verfiel auch die Kraft der Freude, das schönste Erbtheil der Hellenen.“⁷⁹ Vor diesem Hintergrund baute Curtius dann eine eigensinnige Verbindung zur eigenen Gegenwart auf, die einer archäologischen Erschließung Olympias deshalb bedurft habe, weil aufgrund seiner Vorbildhaftigkeit für die Gegenwart „Olympia doch auch für uns ein heiliger Boden“ sei: „[W]ir wollen in unsere, von reinerem Lichte erleuchtete Welt herübernehmen den Schwung der Begeisterung, die aufopfernde Vaterlandsliebe, die Weihe der Kunst und die Kraft der alle Mühsale des Lebens überdauernden Freude.“⁸⁰

Anders als im Kontext des Olympia-Aufsatzes spielen die religiöse wie die sportliche Dimension im kurz danach veröffentlichten, jedoch bereits zuvor⁸¹ abgefassten zweiten Band der Landeskunde der Peloponnes kaum eine Rolle. Dort bleiben die sportliche wie die religiöse Dimension Olympias erheblich unterbeleuchtet, wobei zur religiösen Dimension immerhin die antike „Heiligkeit Olympias“⁸² betont und postuliert wird, „[w]er nach Olympia ging, machte sich der Feste und Gottesdienste wegen auf die Reise“.⁸³ Der landeskundliche Charakter dieser Studien bot sich aus Curtius' Sicht offenbar nicht dafür an, umfangreichere Interpretationen des Verhältnisses von Sport und Religion vorzunehmen. Demgegenüber lassen sich in Curtius' *Griechischer Geschichte* Einsprengsel ausmachen, die vor allem für sein Verständnis von der griechischen Religion und ihrem politischen Charakter erhellend sind, während der Sport nur kurz thematisiert wird. Und obgleich in diesem Werk Olympia eher nachgeordnet behandelt wird, lassen sich doch verallgemeinerbare Aussagen über die Funktion der panhellenischen Heiligtümer ableiten, die Curtius' Vorstellung von deren nationalintegrativer Wirkung konkretisieren.

Das Narrativ einer griechischen Kulturnation projizierte Curtius in seiner *Griechische[n] Geschichte* mit seinen teleologischen Implikationen erneut auf die Antike zurück; in diesem Zusammenhang wurde von ihm offensichtlich Religion als Teil der ‚Cultur‘ betrachtet. Der Religion schrieb Curtius dabei im inhaltlich das Narrativ des gesamten Werkes prägenden, 1857 erstmals erschienenen ersten Band seiner *Griechische[n] Geschichte* eine besondere

⁷⁸ Vgl. ebd., 155.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., 156.

⁸¹ Zur Datierung siehe Wrede 2009, 170f.

⁸² E. Curtius 1851/1852, Bd.2, 16. Elis wiederum stellt Curtius als „Vorhalle des Heiligthums“ dar (ebd., 28f.) und das Gymnasion von Elis – das „erste in Griechenland“ (ebd., 29) – als „Vorschule zu Olympia“ (ebd., 28).

⁸³ Ebd., Bd.2, 543. Diese Formulierung greift Curtius in seiner *Griechischen Geschichte* auf: E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 465.

nationalintegrative Funktion und Wirkung zu: „[D]as griechische Volksthum beruhte so wesentlich auf der griechischen Cultur, dass alle Stammesgenossen, welche an dem Fortschritte derselben sich nicht betheiligten, mochten sie noch so nahe wohnen, von dem Volksthume ausgeschlossen waren, während die entlegensten Gegenden, in welchen durch eine glückliche Ansiedlung griechische Cultur Wurzel gefasst hatte, im vollen Sinne zum Griechenlande gehörten. [...] Durch religiös-politische Ordnungen also hat sich das griechische Volk aus einer großen Masse verwandter Stämme ausgesondert; alle griechischen Sammelnamen schließen sich an bestimmte Heiligthümer an; dies sind die Mittelpunkte der Vereinigung, die Anfangspunkte der Geschichte.“⁸⁴

Der Religionsgeschichte kommt folglich in Curtius' Erzählung eine fundierende Bedeutung für die Nationalgeschichte zu: „Die Geschichte der Götter ist die Vorgeschichte des Volks und zugleich des Landes. [...] Im Götterwesen und Götterdienste war durch die umbildende Kraft des griechischen Geistes Alles zu einem großen Ganzen verschmolzen, das als nationaler Besitz fertig und abgeschlossen uns entgegentritt, so dass es nur hie und da gelingt, das allmähliche Werden zu erkennen.“⁸⁵ Um diese Annahme von der einheitsstiftenden Wirkung der griechischen Religion zu belegen, entwarf Curtius eine Theorie der Entstehung der griechischen Religion. Diese Entstehungsgeschichte wird als ein Prozess geschildert, der einerseits durch eine Homogenisierung innerhalb der Nation gekennzeichnet war („Das Gottesbewusstsein spaltete sich zugleich mit der Nationalität“),⁸⁶ andererseits soll sich die Götterwelt im Kontakt mit anderen „fremden Völkern“ – etwa den Phöniziern – ausgeformt haben.⁸⁷ Religion erscheint dabei, wie Christoph Ulf herausgearbeitet hat, zugleich als „Teil der Kulturentwicklung“ und als „Ausdruck des Wesens eines Volkes“.⁸⁸

Dass die Religion einen Vergemeinschaftungseffekt erzielt haben soll, überrascht auch deshalb, weil Curtius die griechische Religion zuvorderst als „Gewissenssache des Einzelnen“ auffasste: „Es stand keine bevorzugte Kaste zwischen Göttern und Menschen. Jeder Hellene kann ohne fremde Vermitte-

⁸⁴ Ebd., Bd.1, 434f. Die in seinem 1878 gehaltenen Vortrag über *Das Priesterthum bei den Hellenen* enthaltene Begründung, warum die Religion eine solche sozialintegrative Funktion erfüllt haben soll, weist in eine ähnliche Richtung wie die in der *Griechischen Geschichte*: „Wenn eine Volksgemeinde sich bilden und Geschichte beginnen soll, bedarf es eines Platzes, wo der Keim des beginnenden Lebens ruhig ansetzen kann, einer Stätte, die inmitten des wüsten Menschenwogens einen besonderen Schutz und Frieden hat“ (E. Curtius 1878, 39). Für die antiken Griechen seien diese Orte die Heiligthümer gewesen.

⁸⁵ E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 52.

⁸⁶ Ebd., Bd.1, 46.

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Ulf 2004, 62.

lung opfern und beten.“⁸⁹ Damit wird auf die antike Religion eine moderne, christliche Form der Religiosität projiziert, die Religion und Glauben miteinander verbindet und den Kern des Religiösen in einer verinnerlichten Haltung ausmacht.⁹⁰ Folglich wirkt Religion aus dem Innern des Individuums heraus normierend. Sozial integrativ wird dieser zunächst einmal individualistische Ansatz durch die Verbindung mit Curtius' Lebensbegriff, der grundsätzlich ein soziales Gemeinschaftsleben bezeichnete. Auf diese Weise wird der Mensch durch die Religion und die mit ihr verbundenen Ritualpraktiken zur Kommunikation mit sich selbst, seinen Mitmenschen und den Göttern gebracht; der Grad der Verinnerlichung ist dabei dermaßen hoch, dass die Religion selbstverständlicher und unhinterfragter Teil der Lebenswelt ist: „Die Religion ist bestimmt, jede öffentliche wie jede häusliche Handlung zu begleiten, jeden Tag zu heiligen, jeder Arbeit wie jeder Freude die Weihe zu geben, und dies geschieht, indem sich der Mensch durch das Opfer mit den Göttern in Verbindung setzt.“⁹¹ Die Opferpraktiken – und auch die damit verbundenen Feste (einschließlich der sportlichen Wettkämpfe) – werden diesem Modell nach zu sozialen Fokussen: „[D]as Opfer ist nichts als der Ausdruck der stets zu erneuernden Lebensgemeinschaft zwischen Göttern und Menschen; der opfernde Mensch geht bei den Göttern zu Gast [...]. Weil nun diese Götterfreundschaft die Grundbedingung alles Heils für die Menschen ist, so ist sie auch jedem Volksgenossen zugänglich, und Jeder, der reine Hände hat, kann am Altare sich jener Gemeinschaft von Neuem gewiss machen.“⁹²

Die Besonderheit der griechischen Religion unterstrich Curtius auch durch die Annahme, dass die Welt in einen religiösen und einen profanen Bereich geschieden wurde. So schrieb er den (erblichen) Priesterschaften die Funktion zu, „vor Allem das Gottesrecht den Ansprüchen der Staatshoheit gegenüber [zu vertreten; M.N.]; sie hatten besonders darauf zu achten, dass das Heilige und das Weltliche nicht vermischt werde; denn in der gewissenhaften Aufrechterhaltung dieses Unterschiedes ruhte der Kern aller hellenischen Religion“.⁹³ Dem religiösen Bereich kam hierbei insbesondere gegenüber dem ‚staatlichen‘ ein Vorrang zu, weil er sich systemstabilisierend auswirkte, in-

⁸⁹ E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 435.

⁹⁰ Besonders deutlich wird dies ebd., Bd.1, 454, wo Curtius die These aufstellt, dass der „apolinische Gottesdienst“ in Delphi gleichsam als ein „hellenisches Sittengesetz“ gewirkt habe: „Denn dieser ist es allein, welcher mit vollem Ernst jede äußerliche Religionsübung für werthlos erklärte, wenn nicht Herz und Sinn des Menschen eine gottesdienstliche Haltung habe. Apollon verkauft seine Weisheit nicht an jeden vorwitzigen Frager. Der lautere Gott verlangte ein lauterer Herz und trat mit strengem Ernste allen Schwächen des hellenischen Charakters, dem Hang zur Intrigue, der Selbstsucht und Untreue entgegen.“

⁹¹ Ebd., Bd.1, 435.

⁹² Ebd., Bd.1, 435f.

⁹³ Ebd., Bd.1, 437.

dem die Priesterschaften, „da sich der weltliche Staat in allen Dingen unselbständig und unzulänglich fühlte, denselben vielfach [...] unterstütz[t]en“.⁹⁴ Vor diesem Hintergrund besaßen Curtius zufolge die zentralen Heiligtümer eine entscheidende nationalintegrative Funktion, wobei der Altertumswissenschaftler in seiner *Griechischen Geschichte* insbesondere die Bedeutung Delphis hervorhob, denn im „Dienste des Apollon“ habe „das gesamte Religionsbewusstsein der Hellenen [...] die höchste Entwicklung [ge]ff[u]nde[n]“.⁹⁵

Curtius prägte damit eine Fassung der bis in die moderne Forschung hinein einflussreichen sogenannten „Delphi-These“ (Katarina Nebelin),⁹⁶ derzufolge das Orakel von Delphi als ein zentrales Bildungs- und Koordinierungszentrum der Griechen gewirkt und fungiert haben soll.⁹⁷ Dabei sei, meinte Curtius in seiner grundlegenden Fassung der ‚Delphi-These‘, „auch die Idee der Nation, welche allen Einzelstämmen und Einzelstaaten vorschwebte, der Begriff einer hellenischen Sitte und eines gemeinsamen Vaterlandes, in Delphi festgestellt worden“.⁹⁸ Wenngleich Delphi eine besonders herausragende Funktion zugekommen sei, habe es daneben noch „vielerlei Heiligthümer im griechischen Lande“ gegeben, „von denen Anregungen auch zu geistiger Bildung und zu volksmäßiger Uebung der geistigen Kräfte aus[egangen]“ sei.⁹⁹ Unter diesen ragten natürlich die vier panhellenischen Festorte hervor. Denn Curtius unterschied zwischen den „vier große[n] Feste[n] als amphiktyonische[n] oder Nationalfeste[n]“ einerseits und „allen anderen Stadt- und Staatsfesten“ andererseits, weil nur bei den erstgenannten „Niemand, welcher den hellenischen Namen zu führen berechtigt war, von der Theilnahme ausgeschlossen“ werden konnte.¹⁰⁰ Durch den Verweis auf diese allgemeine

⁹⁴ Ebd., Bd.1, 438.

⁹⁵ Ebd., Bd.1, 443.

⁹⁶ K. Nebelin 2016, 137.

⁹⁷ Dazu vgl. bei E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 444–520, bes. 446–448; 451 (Hervorhebung durch Kursivdruck im Original gesperrt gedruckt): „Da nun in allen hellenischen Stämmen ein zwiefacher Trieb lebendig war, einmal der Trieb vorwärts zu dringen, Städte zu bauen, Staaten zu gründen und sich in zahlreichen Ansiedelungen immer neu zu gliedern und zu gestalten, andererseits aber der Trieb, das Gemeinsame ihrer Nationalität festzuhalten und allen Ausländern gegenüber sich als *ein* Volk zu fühlen: so hatte dieser Trieb bei der zunehmenden Zersplitterung der Nation keinen anderen Anknüpfungspunkt als das gemeinsame Heiligthum des pythischen Apollon. In *seinen* Satzungen fand das Nationalbewusstsein, das mit dem Fortschritte der Bildung immer schärfer sich ausbilden musste, seinen einzigen Ausdruck“; auch 511f. und passim; vgl. E. Curtius 1878, bes. 43–48; kritisch zu Curtius’ These auch Christ 1972, 77. Eine jüngere Fassung hat z.B. Christian Meier 1980, 73–76 vorgelegt (dazu kritisch: K. Nebelin 2016, 137–141).

⁹⁸ E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 451.

⁹⁹ Ebd., Bd.1, 461.

¹⁰⁰ Ebd., Bd.1, 462.

Zugängigkeit für alle Griechen sollte der ‚nationale‘ Charakter der panhellenischen Spiele betont werden.

Im Vergleich zu den übrigen Festen betonte Curtius, dass Olympia mit den Olympischen Spielen „als peloponnesisches Gesamtfest zuerst zu einer festen Ordnung und nationaler Geltung gekommen“ und deshalb zum Vorbild für die „anderen Volksfeste“ geworden sei.¹⁰¹ Der paradigmatische Charakter des Wettkampfprogramms habe in einem „kunstvollen System“ bestanden, „wie es nur von Hellenen ersonnen werden konnte, mit zweckvoller Abwechslung der Kampfarten, wodurch verhindert wurde, dass einer einseitigen Begabung oder einseitigen Meisterschaft der höchste Preis zufalle. Alle einzelnen Fertigkeiten sollten nur als Bestandtheile einer gymnastischen Gesamtbildung angesehen werden. Durch solche Erfindungen erhielt Olympia eine vorbildliche Geltung neben dem älteren Gesamtheiligthume von Delphi.“¹⁰² Diese Sonderstellung sei auch darin deutlich geworden, dass die auf der Olympiadenzählung basierende Zeitrechnung eine weite Verbreitung in Bezug auf „solche Begebenheiten“ fand, „welche eine über den Einzelstaat hinausgehende Bedeutung hatten“.¹⁰³

Die grundsätzliche Relevanz Olympias lässt sich darüber hinaus auch aus den Merkmalen ableiten, die Curtius den panhellenischen Heiligtümern insgesamt zuschrieb. Diese waren nicht nur für alle Griechen zugänglich, sondern die Tempelfeste sorgten auch für die soziale Integration der Gemeinschaft, indem nicht nur diejenigen an ihnen teilnahmen, „welche kämpfen und Preise gewinnen wollten“, sondern auch die übrige „Bevölkerung“.¹⁰⁴ Insofern war der „Festverkehr“ ein weiteres Merkmal der großen Heiligtümer und ihrer Feste; insbesondere die Feiern in Olympia sollen den Charakter eines „Jahrmarkt[es]“ angenommen haben.¹⁰⁵ Der wesentlichste Effekt der panhellenischen Feste sei jedoch ihre integrative Wirkung gewesen, die den zentrifugalen Tendenzen der griechischen Kultur und den vielen Konflikten unter den politischen Subgemeinschaften der Griechen entgegengewirkt habe: „Hier bildete sich eine heilsame Gegenwirkung gegen die vielen Eifersüchteleien, Reibungen und Fehden

¹⁰¹ Ebd., Bd.1, 460.

¹⁰² Ebd., Bd.1, 462.

¹⁰³ Ebd., Bd.1, 476. Unmittelbar nachfolgend schränkte Curtius die Bedeutung dieser Zeitrechnung freilich wieder ein, indem er betonte, „diese Olympiadenrechnung“ (ebd., Bd.1, 476) sei „niemals in das bürgerliche Leben der einzelnen Städte und Staaten übergegangen. Indessen gewährte sie doch für allgemeine Geschichte einen wichtigen Anknüpfungspunkt und lieferte der Wissenschaft ein chronologisches Fachwerk zur übersichtlichen Ordnung der gleichzeitigen Thatsachen in den weit entlegenen Gebieten der griechischen Staatengeschichten“ (ebd., Bd.1, 476f.).

¹⁰⁴ Ebd., Bd.1, 465.

¹⁰⁵ Ebd.

zwischen den Nachbarstädten, hier verschmolz sich Heimathstolz mit nationalem Sinne.“¹⁰⁶

Das Narrativ des ersten Bandes der *Griechischen Geschichte* hatte nicht nur Olympia innerhalb der antiken hellenischen Geschichte und Kultur verortet. Die ungehemmte und offensichtlich kaum reflektierte Anwendung moderner Semantiken und Konzepte (insbesondere aus dem Nationalismus-Diskurs) auf antike Verhältnisse barg nicht nur das von Curtius offenbar nicht wahrgenommene Problem anachronistischer Deutungen, sondern erleichterte vielmehr die Identifikation mit ‚den‘ antiken Griechen und der ihnen zugeschriebenen Kultur. Die durch pathetische Schilderungen geweckten Erwartungen in Hinblick auf die Ergebnisse der Olympia-Grabungen waren dementsprechend nicht nur in der Öffentlichkeit und im Kaiserhaus, sondern wohl auch bei Curtius selbst ausgesprochen hoch. Dieses Schüren von Erwartungen war ein wesentlicher Baustein von Curtius’ letztendlichem Erfolg bei seinen wiederholten Bemühungen um die Finanzierung einer großen Olympia-Grabung. Doch die Ergebnisse der Grabung selbst enttäuschten die Erwartungen und bargen mithin das Potential, auch für die deutsche Öffentlichkeit und insbesondere die hochadligen Unterstützer des Vorhabens enttäuschend zu werden. Doch Curtius verarbeitete seine persönliche Enttäuschung schnell, um den Funden und mithin auch der griechischen Kultur eine neue Bedeutungsdimension zuzuweisen. Erleichtert wurde dieses Vorhaben durch den Umstand, dass die positive Deutung der Grabung durch eine nachhaltig wirksame, auch von Teilen der Presse flankierte Kampagne befördert wurde, in der die Grabung zu einer ‚nationalen Leistung‘ stilisiert wurde.¹⁰⁷

Der Wandel von Enttäuschung zur Neukonzeptionalisierung hellenischer Kunst und zur Bestimmung einer zu ihrem Verständnis erforderlichen ‚gehobenen Geisteshaltung‘ lässt sich innerhalb des Grabungsdiskurses anhand einiger Briefe und Publikationen des Archäologen grob als Entwicklungsprozess in drei Phasen nachzeichnen:

Phase I | Erwartungen: Im ersten Band seines Werkes über die Peloponnes hatte Curtius in Hinblick auf die bis dahin erzielten Grabungserträge erklärt, dass „man sich des Eindrucks nicht erwehren [könne; M.N.], dass der wissenschaftliche Gewinn nicht im Verhältnisse zu der Pracht der Ausstattung steht“.¹⁰⁸ Wie bereits dargelegt,

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Vgl. Schweizer 2010, 306f. Schweizer vermutet, dass dies bis heute Einfluss auf die altertumswissenschaftliche Bewertung der Grabung hat: „Die herausgehobene Stellung Olympias im archäologischen Fachgedächtnis dürfte wesentlich auf diese Medienpräsenz zurückzuführen sein“ (ebd., 306f.).

¹⁰⁸ E. Curtius 1851/1852, Bd.1, 135; dort in ebd., 187–190 findet sich im Übrigen auch eine erste klimatische Skizze Curtius’ zu Olympia, der dann im zweiten Band nähere Betrachtungen

hatte Curtius vor dem Hintergrund dieser Einschätzung der früheren Grabungen und angesichts der antiken Berichte (vor allem des Pausanias) postuliert, dass zahlreiche (weitere) Kunstgegenstände in Olympia zu finden wären, wenn man dort graben würde. Damit beförderte er eine öffentliche Erwartungshaltung, die schließlich auch zur Voraussetzung für die Ermöglichung der Grabung wurde.

Phase 2 | Kurzzeiteuphorie und Enttäuschung: Die Grabung selbst stand unter erheblichem Erfolgsdruck. Das Kaiserhaus und andere Angehörige des deutschen Hochadels nahmen über die Einholung von Informationen und Besuche der Grabungsstätte Anteil an den Grabungen.¹⁰⁹ Allerdings entsprachen die Funde – nach der ersten Fundeuphorie¹¹⁰ – weniger der ursprünglich erhofften Häufung an Meisterwerken der griechischen Kunst. So schwingt bereits in einem Schreiben Curtius' vom 20. Mai 1878 an seinen Bruder eine gewisse Unzufriedenheit mit: „In Olympia schreiten die topographischen Entdeckungen sehr glücklich vorwärts, die zu Ende gehende dritte Kampagne braucht sich nicht zu schämen, wenn auch große Skulpturenfunde und umfänglichere Inschriften schmerzlich vermißt werden.“¹¹¹ Unglücklicherweise wurden zudem im Verlauf des Unternehmens die als spektakulärer wahrgenommenen Erträge der Pergamongrabung zu einer symbolischen Konkurrenz.¹¹²

Phase 3 | Enttäuschungssublimierung durch Geheimnispostulat: Dass die eigenen Grabungen dem Empfinden nach zu wenig spektakuläre Funde zutage förderten, ist ein Umstand, der Curtius 1879 zu einem öffentlichen Vortrag mit Rechtfertigungscharakter (unter dem Titel *Das vierte Jahr der Ausgrabungen von Olympia*) veranlasste, in dem er den Wert von Alltagsgegenständen unterstrich.¹¹³ Der Beitrag entstand im Zusammenhang mit der Berliner Olympia-Ausstellung, in deren Rahmen die ersten Fundergebnisse der Öffentlichkeit präsentiert wurden.¹¹⁴ Curtius reagierte mit diesem Vortrag augenscheinlich auf die skizzierte Lücke zwischen Fundlage und -erwar-

zur Geschichte Olympias als Teil der Polis Elis und zur Topographie von Olympia selbst folgen (ebd., Bd.2, bes. 7–74 und passim).

¹⁰⁹ Vgl. F. Curtius 1913, Bd.2, 146; 148; 155; 166; [173].

¹¹⁰ Vgl. den Brief von Curtius an seinen Bruder vom 29. Dezember 1875 in ebd., Bd.2, 145f.

¹¹¹ Ebd., Bd.2, 154.

¹¹² Vgl. ebd., Bd.2, 158f.

¹¹³ E. Curtius 1879.

¹¹⁴ Ebd., 157f.

tungen.¹¹⁵ Im Vortrag summiert Curtius die Erträge der Grabung und versuchte, deren Wert zu unterstreichen. Er unterstellt, dass die spezifische Bedeutung der Funde in deren Allgemeingültigkeit aufgrund der in ihnen reflektierten inhaltlichen Gehalte bestehe. Eine solche Behauptung von überzeitlicher Wirkung und Bedeutung bildete de facto die Grundlage für die Behauptung von Gegenwartsrelevanz, weil das Allgemeine für jede Gegenwart Geltung beanspruchen kann. So verweist Curtius darauf, dass die verschiedenen Funde aus unterschiedlichen Quellengattungen¹¹⁶ immer in ihrem wechselseitigen Zusammenhang als „Glieder eines Ganzen“¹¹⁷ gesehen werden müssten. Die Allgemeingültigkeit der griechischen Hinterlassenschaften ist demnach eine Konsequenz ihrer Struktur, die sinnhaft aufgeladen sei: „Es ist charakteristisch für Alles, was die Hellenen geschaffen haben, daß es kleiner und bescheidener ist, als wir es uns vorgestellt hatten. [...] Auch hier ist es nicht die Ausdehnung der Räume, nicht die Pracht weitläufiger Anlagen, welche Staunen erweckt, sondern die Fülle sinnreicher Denkmäler, die sich innerhalb enger Grenzen zusammengedrängt hat, von der Zeit an, da die Hellenen sich hier die Heldenkraft erwarben, mit der sie die Perserheere aus ihrem Lande zurückschlügen, bis in die späteren Jahrhunderte, wo neben den griechischen Stadtgemeinden die Könige von Macedonien, die Römer und die Barbaren Asiens in Olympia vertreten sein wollten, um ihren Zusammenhang mit griechischer Bildung zu bezeugen.“¹¹⁸ Allerdings erschließe sich diese tiefe Sinnhaftigkeit nicht jedem Betrachter; vielmehr sei es erforderlich, eine besondere Form des „Sehen[s]“¹¹⁹ zu beherrschen („eine Kunst, die gelernt sein will“¹²⁰). Bei dieser Behauptung handelt es sich letzten Endes um ein elitäres Geheimnisargument, das vorgebracht wird, um den Diskurs zu dominieren. Es wirkt zugleich inkludierend wie exkludierend und sichert dadurch die Position des Sprechers ab: Inkludierend wirkt es, weil natürlich jede*r Zuhörer*in gerne für sich in Anspruch nehmen

¹¹⁵ Zu den Grabungsfunden vgl. Rebenich 2021, 155; zusätzlich zum Enttäuschungsmoment und dessen ‚Verredung‘ durch Curtius vgl. Marchand 1996, 91; Andurand 2013, 209f.

¹¹⁶ E. Curtius 1879, 158f. und passim.

¹¹⁷ Ebd., 159; im Original vorhandene Hervorhebungen durch gesperrten Druck wurden nicht übernommen.

¹¹⁸ Ebd., 160. Bereits im *Olympia*-Vortrag – E. Curtius 1852, 140 – hatte Curtius allerdings in einer doppeldeutigen Formulierung erklärt: „Es ist ein wichtiges Kennzeichen der alten Kunst, daß ihre Schöpfungen größer erscheinen als sie sind.“

¹¹⁹ E. Curtius 1879, 160; im Original vorhandene Hervorhebungen durch gesperrten Druck wurden nicht übernommen.

¹²⁰ Ebd.

möchte, über diese spezifische Entschlüsselungskompetenz – das heißt: jenes besondere ‚Sehen‘ – zu verfügen und mithin zu den von Curtius hervorgehobenen „Wenige[n]“¹²¹ zu gehören. Andererseits wirkt dieses Argument exkludierend, weil damit eben auch suggeriert wird, dass nicht jeder diese Kompetenz besitzt oder erwerben kann. Dieser letztgenannte Aspekt immunisiert den Sprecher vor Kritik, weil eine Ablehnung seiner Position immer auf eine unzureichende Sehens- beziehungsweise Geheimnisentschlüsselungskompetenz der Kritiker zurückgeführt werden kann. Insofern konnte Curtius sogar fordern, auch die Sehenden sollten „sich hüte[n] durch vorschnelles Urtheilen sich den Eindruck zu zerstören“.¹²²

Das dreiphasige Modell des mit dem Grabungsdiskurs verbundenen Erwartungsmanagements durch Curtius lässt sich in die übergeordnete Entwicklung von Curtius’ Auseinandersetzung mit Olympia einordnen. In Hinblick auf diese wird dadurch grob eine Einteilung in vier Zeitphasen möglich: Eine erste und sehr kurze Phase dominierte die *Popularisierung* zur ‚Einwerbung‘ der Olympia-Grabung, wobei der wichtigste Beitrag hierzu der *Olympia*-Vortrag von 1852 war. Ihm folgte als zweite Phase die Radikalisierung der Popularisierung unter den Imperativen einer *Forschungspolitik* (1852–1875), die zwar weiterhin auf die Vermittlung von Kenntnissen und die Gewinnung (öffentlichen) Interesses am Thema abzielte, dabei jedoch das Forschungspotential der Ruinenstätte immer mitbetonte, um irgendwann deren Erschließung vornehmen zu können. Es folgte schließlich als dritte Phase die der *Grabungen vor Ort* und die Vorlage der strikt den Regeln der archäologischen Wissenschaft unterworfenen *Publikation* der Funde, die durch publikumswirksame Maßnahmen flankiert wurde, um einerseits die Funde einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen und andererseits die Unterstützung aufrechterhalten zu können, selbst wenn die Funde nicht ganz den Erwartungen entsprachen. Dabei gewannen das Erwartungsmanagement und vor allem die rechtfertigende Erwartungssublimierung über das Geheimnispostulat zunehmend an Bedeutung, so dass die dritte Phase gleitend in die vierte übergeht, die durch die Auf- und Nachbereitung der Grabung und ihrer Ergebnisse gekennzeichnet ist. Der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sport kam in all diesen Phasen insofern eine besondere Bedeutung zu, als damit jenes Merkmal konturiert wurde, das Olympia von den übrigen Ruinenstätten Griechenlands besonders markant abheben sollte. Dadurch aber verlangte es auch nach einer eigensinnigen Interpretation; diese präsentierte

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd.

Curtius in seinem Vortrag über den *Wettkampf*, der deshalb nachfolgend die wesentliche Grundlage der Rekonstruktion von Curtius' Vorstellung agonaler Sublimierung bildet.

2.2. Agonale Sublimierung

In seinem später als eigenständige Schrift veröffentlichten Vortrag über den *Wettkampf* aus dem Jahr 1856 hat Curtius Überlegungen vorweggenommen, die später Jacob Burckhardt (1818–1897) zu seinem bekannten Konzept des Agonalen ausformte.¹²³ Denn im *Wettkampf*-Vortrag antizipierte Curtius die von Ingomar Weiler zu Recht kritisierte These von Agonalität als einem kulturellen Alleinstellungsmerkmal der Griechen.¹²⁴ Das „ganze Leben“ der Griechen sei „ein großer Wettkampf“ gewesen, meinte der Altertumswissenschaftler.¹²⁵ Eine ähnliche Auffassung hatte er bereits zu Beginn seines *Olympia*-Vortrags vertreten. Damals erhob er den ‚Kampf‘ um materielle Werte („Macht und Besitz“) in den Rang eines geschichtlichen Prinzips,¹²⁶ dem damit zugleich eine typologisch übergeordnete Stellung gegenüber dem intellektuellen wie auch dem sportlichen Wettkampf zukommen sollte. Curtius betonte, dass die Besonderheit der hellenischen Wettkampf-Fokussierung in einer intrinsischen Motivation bestanden habe; der Wettkampf sei aus griechischer Sicht ein Selbstzweck gewesen, dessen einzig anerkannter Lohn in öffentlichem Ansehen bestanden habe: „Um Macht und Besitz ist

¹²³ Zur Beziehung zwischen den Agonalitätskonzepten von Curtius und Burckhardt vgl. Ulf 2004; Ulf 2006, 67–71; 74–79; Ulf 2008, 15–18; Ulf 2010, 94–96; speziell zu Burckhardts Agonalitätskonzepten Ulf 2013, 80–82.

¹²⁴ Vgl. E. Curtius 1856, 134 („Sollte ich Ihnen mit einem Worte ein Kennzeichen des hellenischen Lebens angeben, durch das es sich von dem aller anderen Völker unterscheidet – ich würde sagen, es sei der Kranz. Ja der Kranz ist das Wappenzeichen der Hellenen, das Symbol ihrer eigenthümlichen Macht und Größe. [...] Es war aber nicht nur in Delphi und Olympia, es war überhaupt nicht nur in den Schranken der Rennbahn, daß die Hellenen ihre Wettkämpfe hielten; ihr ganzes Leben, wie es uns in der Geschichte des Volks vorliegt, war ein großer Wettkampf“); 141; vgl. ähnlich z.B. E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 458. In E. Curtius 1856, 144 spricht der Archäologe ausdrücklich von „hellenische[r] Agonistik“. Vgl. zum Agonalitätsdiskurs, seinen Hintergründen und seiner Kritik: Weiler 1974; Weiler 1981, 3–8; 53–56; 82–84; 88f.; 107f.; Weiler 2001, 275f.; Ulf 2004, 77f.; Ulf 2010; Weiler 2010, 82f. Konkret zu Curtius' *Wettkampf*-Vortrag vgl. zudem Christ 1972, 74f.; Weiler 1981, 3; Weiler 2001, 272–274; Ulf 2004, 65f.; Ulf 2008, 15–17 und Ulf 2010, 94f. Christoph Ulf 2010, 96f. hat versucht, Coubertin in die Traditionslinie des Wettkampf-Diskurses einzuordnen. An einer Reformulierung des Agonalitätskonzeptes ohne die zu Recht kritisierte kulturelle Besonderungskomponente versuchen sich mit divergierenden Schwerpunktsetzungen und unterschiedlichem Erfolg bspw. Christian Meier 2009, 166–170, François de Polignac 2009, 439–442, Egon Flaig 2010 oder Hans-Joachim Gehrke 2010, 474f.

¹²⁵ E. Curtius 1856, 134.

¹²⁶ E. Curtius 1852, 130.

unter den Völkern der Erde aller Orten gekämpft worden, so lange die Geschichte ihren blutigen Weltgang hält; aber vor und nach den Hellenen hat es kein Volk gegeben, dem die freie und volle Entfaltung der menschlichen Kräfte des Lebens Ziel war, so daß, wer in diesem Streben vor allem Volke Anerkennung errungen hatte, sich reich belohnt fühlte, so reich, daß ihm die Welt mit ihren Schätzen nichts Höheres zu bieten vermochte.“¹²⁷

Curtius führte nun im *Wettkampf*-Vortrag weiter aus, diese Agonalität sei einerseits die Grundlage für die kulturellen Leistungen der Griechen und ihr „Heldentum“ gewesen; andererseits habe diese Neigung destruktive Tendenzen befördert, die sich vor allem in innergriechischen Konflikten entluden.¹²⁸ Zu Pfingsten im Jahr des Vortrags hatte er in einem Schreiben an seinen Bruder Georg seine Vorstellung von der Funktion der Agonalität noch in erster Linie mit einer Gegenüberstellung von Hellenentum und Orient verbunden, wobei das agonale Moment gegenüber der Passivität des Orients gleichsam einen dynamisch-produktiven Faktor darstellen sollte, der – so die Implikation – die Überlegenheit der Hellenen mitbegründet habe.¹²⁹ Diese Überlegenheit war, so lässt sich noch Jahrzehnte später einem Brief aus dem Jahr 1895 entnehmen, aus Curtius’ Perspektive eine zuvorderst kulturelle – und sie zeigte ihre Wirksamkeit auch in dem Sieg der griechischen „Kunst und Wissenschaft“ über die römischen „Weltbezwinger“, der darin bestanden habe, dass beide ‚in römischer Zeit‘ in Olympia „sich [...] miteinander verschmolzen“ hätte.¹³⁰

Im *Wettkampf*-Vortrag behauptete Curtius weiters, dass unter allen agonalen Sublimierungsmomenten die Religion am wirksamsten gewesen sei.¹³¹ Dabei legte er einmal mehr eine erkennbar durch moderne, vielleicht pro-

¹²⁷ Ebd. Dies korrespondiert auch mit der von Curtius in seiner *Griechischen Geschichte* vertretenen Auffassung, dass die Ausrichtung von Wettkämpfen keinesfalls „etwas ausschließlich Hellenisches“ gewesen sei, jedoch „der empfangene Keim in ganz besonderem Grade selbständig und volkstümlich ausgebildet worden“ sei (Curtius 1857–1867, Bd.1, 458).

¹²⁸ Vgl. E. Curtius, 1856, 134; 138.

¹²⁹ Vgl. F. Curtius 1913, Bd.2, 4f.

¹³⁰ Ebd., Bd.2, 212. Diese Perspektive verschmolz direkt mehrere Vorstellungen: Zum einen die Annahme eines ‚kulturellen Sieges‘ der Griechen über die Römer. Diese Annahme basiert natürlich einerseits auf den berühmten Versen aus Horaz’ *Epistulae* (Hor.ep.2,1, 156f. [Übers.: Bernhard Kytzler]: *Graecia capta ferum victorem cepit et artis / intulit agresti Latio* = „Griechenland ward jetzt unterworfen; doch unterwarf es selbst seinen rauhen Bezwinger, brachte ihm die Künste ins ländliche Latium“.); zum anderen mag sich an dieser Stelle auch das Selbstbewusstsein des Wissenschaftlers und Kulturschaffenden gegenüber anderen gesellschaftlichen Sektoren ausgedrückt haben. Außerdem wird in Curtius’ Aussage dieser Vorgang (a) als der einer ‚Verschmelzung‘ aufgefasst, womit die Differenz zwischen beiden ‚Kulturen‘ de facto aufgehoben und vor allem die griechische in der römischen kontiniert und auch ‚globalisiert‘ wurde, und (b) wird als konkreter Ort dieser Verschmelzung Olympia ausgemacht, wodurch die exzeptionelle Stellung dieses Ortes – insbesondere als Begegnungsort – noch einmal unterstrichen wird.

¹³¹ Siehe E. Curtius 1856, 140.

testantische Vorstellungen eingefärbte Religionsauffassung zugrunde, die von Religion als anthropologischer Konstante ausgeht, die sich zwar in unterschiedlicher Form manifestiert, jedoch aufgrund ihres verinnerlichten Charakters eine normativ-stabilisierende Wirkung ausübt: Religion gründe nämlich, so meinte der Altertumswissenschaftler, „[i]m Gefühle des Unvermögens“ und „demüthigt [...] den Menschen der Gottheit gegenüber und anstatt ihn zu eigenwilligen Kraftäußerungen und neuen Erwerbungen anzu-spornen, verpflichtet sie ihn am Gegebenen festzuhalten und in selbstver-läugnender Treue den väterlichen Ueberlieferungen anzuhängen“.¹³²

Die Besonderheit der griechischen Religion, welche in der Praxis Religi-osität – also eine Form der verinnerlichten religiösen Haltung – mit Sport ver-bunden habe, sei dabei das Opfer gewesen:¹³³ Dankesopfer seien immer mit Festen verbunden gewesen, die üblicherweise in Feiern des Genusses einmün-deten. Die Griechen hätten im Rahmen der zugehörigen Feste jedoch eine „hö-here Freude“¹³⁴ empfunden und nicht nur materielle Opfer gebracht, „sondern auch in freudigem Wettkampfe [...] [ge]zeig[t], daß sie die reichlich empfan-genen Gottesgaben zu voller Entwicklung zu fördern nicht träge gewesen seien. So sind die Wettkämpfe ein Opfer des Dankes, dessen die Götter sich freuen.“¹³⁵ Ein Jahr später spitzte Curtius diese Deutung der sportlichen Agone im ersten Band seiner *Griechischen Geschichte* noch zu, indem er eine eigentümliche Verbindung von Selbstzweckcharakter und religiösem Akt un-terstellte und dies daraus ableitete, dass die Griechen in ihren Wettkämpfen „um keinen anderen Preis, als um den werthlosen eines Blätterkranzes kämpf-ten. Das also war die Veredlung und sittliche Verklärung, welche die Idee des Wettkampfes bei den Griechen erhalten hatte, dass die Gewinnsucht und jeder schnöde Eigennutz ferngehalten wurde. [...] Das Ganze gilt den Göttern.“¹³⁶ Die Sieger, „die auserwählt Besten“ wiederum würden „durch den heiligen Kranz einer besonderen Annäherung an die Götter gewürdigt werden“.¹³⁷

Diese spezifische Vorstellung von kultischer Performanz ist dem *Wett-kampf*-Vortrag zufolge der Grund, warum die großen Wettkämpfe Götterfeste gewesen sind.¹³⁸ Dabei sei in Olympia, wie Curtius bereits in seiner Landes-kunde der Peloponnes postuliert hatte, allein schon durch die bauliche Struktur

¹³² E. Curtius 1856, 140.

¹³³ Zum nachfolgenden siehe ebd., 140f. Zur Frage des Religiositätsbegriffs siehe unten, bes. Anm.268.

¹³⁴ Ebd., 140.

¹³⁵ Ebd., 141. Vgl. E. Curtius 1852, 131.

¹³⁶ E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 458.

¹³⁷ Ebd., Bd.1, 459.

¹³⁸ E. Curtius 1856, 141; vgl. E. Curtius 1852, 131.

des Heiligtums das „Profane“ vom Religiösen geschieden worden.¹³⁹ Dieses Differenzmoment spiegelte sich dann offenbar auch in den sportlichen Agonen, denn Curtius suggerierte im *Wettkampf*-Vortrag, dass die Athleten mit Blick auf die Wettkämpfe eine besondere Lebensweise gepflogen hätten: In der Praxis erforderte die „hellenische Agonistik“ vom einzelnen Wettkämpfer Curtius zufolge starke Züge von Askese, ethisch-moralisch hoch stehendes (Sozial-)Verhalten sowie ein elitäres „Sich-vorwärts-Strecken des ganzen Menschen nach Einem Ziele, zu dem Alle berufen werden, zu dem Viele laufen, aber nur wenige gelangen“.¹⁴⁰ Was im deutschsprachigen Raum faustische Anklänge birgt, erweist sich bei genauerem Besehen als ein abgewandeltes Zitat des Gorgias, das dieser auf die Olympischen Spiele gemünzt hatte („Denn die Rede ist ja wie die Ausrufung bei den olympischen Spielen: sie ruft den, der will, bekränzt aber den, der kann“¹⁴¹) und das von Curtius verallgemeinernd auf die griechische Agonistik bezogen wurde.

Ingomar Weiler hat darauf hingewiesen, dass (spätestens) in diesem Zitat des *Wettkampf*-Vortrages von Curtius auch Griechen und ‚Deutsche‘ miteinander identifiziert worden sind; die „Analogie [wird] zur Identität“.¹⁴² Im *Wettkampf*-Vortrag wird dies deutlich in der Forderung zum Ausdruck gebracht, „wir sollen das, was daran [= an der Olympischen Idee; M.N.] ewig gültig ist, der Vergangenheit entreißen und uns mit kräftigem Entschlusse aneignen. Denn nicht für sich, sondern für alle kommenden Geschlechter haben die Hellenen den Barbaren alter und neuer Zeit gegenüber die Wahrheit an das Licht gebracht, daß nicht das Besitzen und Genießen, sondern das Ringen und Streben bis ans Ende des Menschen Beruf und seine einzige wahre Freudenquelle sei.“¹⁴³ Seinen Zeitgenossen hatte Curtius die ‚Aneignung‘ der Eigenschaften der hellenischen Agonisten als Vorbild vorgegeben, was sich auch deshalb empfehlen würde, weil die Situation der Deutschen durch „eine Reihe wichtiger Analogien auf die Geschichte der Hellenen“ gekennzeichnet sei.¹⁴⁴

¹³⁹ E. Curtius 1851/1852, Bd.2, 53; vgl. ebd., Bd.2, 69f. Damit nahm er eine Differenzierung auf, die bereits in seinem *Olympia*-Vortrag anklang (E. Curtius 1852, 146f.) und dort in der Einschätzung einmündete, zum Ende der Spiele habe Olympia „das bunteste Treiben eines südlichen Jahrmarkts“ (ebd., 152) aufgewiesen. Beides hat seinen Niederschlag auch in seiner *Griechischen Geschichte* gefunden; dazu siehe E. Curtius 1857–1867, Bd.1, 437f. und vgl. oben, 2.1.

¹⁴⁰ E. Curtius 1856, 144.

¹⁴¹ DK 82 B 8 (Übers.: Thomas Buchheim): ὁ γάρ τοι λόγος καθάπερ τὸ κήρυγμα τὸ Ὀλυμπίασι καλεῖ μὲν τὸν βουλόμενον, στεφανοῖ δὲ τὸν δυνάμενον. Zum Fragment vgl. Buchheim 2012, 192–194 sowie K. Nebelin 2016, 230; 284.

¹⁴² Weiler 2001, 274; vgl. Bachhiesl 2005, 67; 74–80; 83; Wrede 2009, 178f.

¹⁴³ E. Curtius 1856, 144. Auch hier wird das faustisch anmutende ‚Streben‘ betont.

¹⁴⁴ E. Curtius 1856, 144. Vgl. zu dem bei Curtius anzutreffenden Motiv der Konstruktion „gewünschte[r] Verbindungen“ durch „Volkstypisierungen“ Zeyringer 2016, 35; vgl. auch Andurand 2013, 199f.; 204f. und passim.

Im *Olympia*-Vortrag hatte er in diesem Sinne sogar – freilich die Blickrichtung gleichsam umkehrend – über die zu erwartenden Funde in Olympia behauptet: „Was dort in dunkler Tiefe liegt, ist Leben von unserem Leben.“¹⁴⁵

Im 1862 gehaltenen Vortrag über *Das alte und das neue Griechenland* betonte Curtius dann erneut den „unvergänglich[en]“ Charakter der Vorbildhaftigkeit der antiken Griechen.¹⁴⁶ Er verband dies allerdings mit dem herablassenden, aber kategorial aufschlussreichen Urteil, das zeitgenössische, ‚wiedergeborene griechische Volk‘ werde seine Probleme u.a. nur dann überwinden, wenn es sich „sittlich und religiös“ erneuere.¹⁴⁷ Die Religion war mithin aus Curtius’ Sicht – durchaus in hegelianischer Einfärbung – wesentlich mit dem ‚Sittlichen‘ als dem angemessen und moralisch richtigen Handeln verbunden, das für die Funktion einer Gemeinschaft unabdingbar ist. Sport, wie er im antiken Olympia praktiziert wurde, war demnach Teil kultischer Performanz, in der sich eine bestimmte positive Grundhaltung des Individuums ausdrückte, die zugleich eine Sublimierungsform der destruktiven Tendenzen griechischer Agonistik darstellte.

3. Pierre de Coubertins *religio athletae*

Im Unterschied zu Ernst Curtius ging es Pierre de Coubertin bei der Bestimmung des Verhältnisses von Sport und Religion bei den Olympischen Spielen nicht zuvorderst um einen Sublimierungsvorgang, obwohl er ebenfalls den agonalen Charakter des Sports betonte.¹⁴⁸ Zwar empfahl er – wie der Archäologe – seinen Zeitgenossen eine Orientierung am griechischen Vorbild, doch ging er weiter als Curtius: Für Coubertin war Sport eine überzeitliche Religion und die Griechen hatten seiner Auffassung zufolge diese Religion vorbildlich zu praktizieren gewusst. Allerdings ist Coubertin der zutreffenden Einschätzung von Louis A. Ruprecht, Jr. zufolge niemals imstande gewesen, „to

¹⁴⁵ E. Curtius 1852, 156. Im Vorfeld der Grabungen konstruierte Curtius 1866 noch eine weitere Beziehung. Die Grabung selbst sollte Ausdruck der kulturellen Leistungsfähigkeit Preußens sein: „Wenn Frieden bleibt, so werde ich nicht ruhen, bis der Plan von Olympia wieder aufgenommen wird. Das neue, große siegreiche Preußen muß bald etwas für die Wissenschaft tun. Was seine Feinde immer vor allem hervorheben, daß Preußen nichts als ein Soldatenstaat sei und daß mit seiner Herrschaft nichts als Säbelgerassel über Deutschland gekommen sei, das muß durch eine glänzende Tat widerlegt werden“ (F. Curtius, Bd.2, 102).

¹⁴⁶ E. Curtius 1862, 40.

¹⁴⁷ E. Curtius 1862, 39.

¹⁴⁸ Zu Letzterem vgl. bspw. Alkemeyer 1996b, 90; 108 („Für Coubertin war der Sport ein Instrument zur Verbesserung der agonalen Befähigung der einzelnen, aber auch zu deren Integration in das gesellschaftliche Ganze auf der Basis von Selbstregulierung“) und passim – mit Verweis auf die sozio-ökonomischen Hintergründe und die konzeptuellen Folgen; vgl. auch Ruprecht 1998, 289. Vgl. zu Coubertins Adaption der Sublimierungsthese unten, 4.

say precisely what this ‚religion‘ entailed“.¹⁴⁹ Zwar war möglicherweise „the notion of *religio athletae* [...] self-evident for Coubertin and many of his contemporaries“.¹⁵⁰ Dass diese zumindest aus jüngeren Perspektiven dennoch nicht ganz so einfach und eindeutig zu bestimmen ist, bezeugt allein der Umstand, dass in der Coubertin-Forschung eine Diskussion um die Frage kreist, ob Coubertin mit ‚Religion‘ *wirklich* Religion gemeint habe.¹⁵¹ Allerdings erscheint diese Frage wenig zielführend, da sie nur verneint werden kann, indem Coubertins vermeintlich ‚falschem‘ Religionsverständnis („Pseudo-Religiosität“¹⁵²) ein anderes, vermeintlich ‚richtiges‘ entgegengesetzt wird. Anstatt solche Wertungen vorzunehmen oder gar Coubertins explizit, wenn auch ohne weitergehende Erläuterungen ‚(neo-)pagan‘ eingefärbte Perspektive mit einem christlich fundierten Religionsverständnis zu konfrontieren,¹⁵³ dürfte es grundsätzlich weiterführender sein, zwar auch der jeweils spezifischen Füllung des Religions- und Sportbegriffs Coubertins Beachtung zu schenken, den Fokus aber mehr auf die von Coubertin vorgenommene Bestimmung der Beziehung beider Begriffe zu legen. Dann rückt die Frage nach Coubertins *religio athletae* in den Mittelpunkt.

Um dieses Konzept zu rekonstruieren, erscheint es sinnvoll, Coubertins im Jahr 1931 veröffentlichte *Mémoires olympiques* als Ausgangspunkt zu wählen und gegebenenfalls fallweise ältere oder – in seltenen Fällen – auch jüngere Schriften hinzuzuziehen, um Einzelaspekte seiner Vorstellungswelt näher zu beleuchten. Insbesondere die Frage, was Coubertin unter der *religio athletae* verstand, lässt sich nur durch die Zusammenführung verschiedener Einzeltexte rekonstruieren, auch wenn Coubertin gegen Ende der 1920er Jahre im *Bulletin du Bureau International de Pédagogie Sportive* einen englischsprachigen, anderthalbseitigen Beitrag zu diesem Thema veröffentlichte, in dem er zwar einige seiner wesentlichen Auffassungen verdichtete, dabei allerdings die Religion sehr funktional und mithin ähnlich wie Curtius als Mecha-

¹⁴⁹ Ruprecht 1998, 286; vgl. auch ebd., 289.

¹⁵⁰ Krüger 1993, 94.

¹⁵¹ Vgl. bspw. Moltmann 2004, 87f. Zu Coubertins ‚neo-olympischer Religion‘ und der nachfolgenden Rekonstruktion vgl. ansonsten bspw. Boulongne 1975, 332f.; Callebat 1988, 206–210; Krüger 1993; Alkemeyer 1999b, 165–183; 197 und passim; Parry 2007. Dem Problem kann man auch nicht entgehen, wenn man danach fragt, wie sich das Konkurrenzverhältnis zwischen der *religio athletae* und den übrigen Religionen nach Auffassung von Coubertin darstellen sollte, weil zum einen dieses Verhältnis von Coubertin nicht eindeutig geklärt wurde und die Vorstellung einer Monoreligiosität ebenfalls ein Ideal darstellt, das als Vergleichspunkt herangezogen und mithin Coubertins Konzept übergestülpt wird. Gleichwohl dürfte die von solchen Vorannahmen ausgehend gewonnene Einschätzung von Jim Parry 2007, 210 nicht falsch sein, dass Coubertin seine *religio athletae* nicht „as a competitor with Christianity and Buddhism for the allegiance of the people“ aufgefasst haben dürfte.

¹⁵² Langenfeld 1971, 269.

¹⁵³ Den zweitgenannten Aspekt betont Ruprecht 1998, 269f. (und passim).

nismus zur Regulierung von Konkurrenz bestimmte.¹⁵⁴ Weil diese Auffassung jedoch nur *eine* Facette von Coubertins religiöser Deutung des Sports ausmacht, muss der Blick auch über diesen kurzen Text hinausgehen. Wie in vielen anderen Punkten zeigt sich in der Zusammenschau der durchaus heterogenen Texte und Positionen des Vielschreibers dennoch ein inhaltlicher „Zusammenhang“, bei dem die *religio athletae* als „ein sinnstiftendes Prinzip“ erscheint.¹⁵⁵

Coubertins religionsnahes Verständnis von Sport „was central to his project to revive the Olympic Games“.¹⁵⁶ Es gründet in einer bestimmten Vorstellung von den Olympischen Spielen der Antike; beides – sein Bild der antiken Wettkämpfe wie die daraus abgeleiteten Folgerungen für seine Gegenwart – waren mithin das Ergebnis einer Form transformationsgeschichtlicher Antikerezeption.¹⁵⁷ Dem entspricht, dass er rückblickend in seinen *Mémoires olympiques* betont, es sei ihm um eine Wiederbelebung der Olympischen Spiele der Antike gegangen,¹⁵⁸ wenngleich er einer Fokussierung auf eine Ausrichtung der Olympischen Spiele in Athen als beständigem Ort aufgrund seiner nunmehr internationalistischen Vision der Spiele von vornherein ablehnend gegenüberstand. Insbesondere die Ausrichtung der dann ausgesprochen

¹⁵⁴ Coubertin 1929b. Zu diesem Text vgl. Krüger 1993, 92 und Mechikoff/Sullivan 2004, 38.

¹⁵⁵ Alkemeyer 1996a, 66.

¹⁵⁶ Parry 2007, 201.

¹⁵⁷ Coubertins Antikerezeption ist bisher noch nicht tiefergehend systematisch erschlossen worden. Vorliegende Rekonstruktionen konzentrieren sich vor allem auf die Frage nach den möglichen Quellen von Coubertins Antikebild (N. Müller 1997, 289–300; Weiler 2004, 434) oder seinem Verhältnis zum antiken Olympia und den Olympischen Spielen der Antike, wobei insbesondere die Frage nach deren Inspirationscharakter für Coubertin im Vordergrund steht: Wirkus 1990, 112–115; Loland 1995, 60–62; N. Müller 2000, 36; MacAloon 2008, 156–161. Dabei wird häufig die Verflochtenheit von zeitgenössischen Diskursen und der Antikewahrnehmung durch Coubertin betont. So meint etwa Bernd Wirkus 1990, 113, dass Coubertins olympische Ideologie kein „einfaches Produkt humanistisch-idealischer Antikebegeisterung“ sei, sondern in ihr „vielmehr die verschiedensten Motive der politischen und kulturellen Strömungen der Zeit: das politische Trauma der französischen Niederlage und der Wunsch nach Kompensation“ ebenfalls eingeschrieben sind. Anekdotenhaft belegt Stephan Wassong, dass Coubertins eigensinnige Antikerezeption in modernen sportpolitischen Kontexten sogar eine (negative) autoritative Funktion erfüllen kann: „Hinweise auf Coubertins fehlerhafte Rezeption der Antike sind bei Sporthistorikern und Funktionären ein beliebtes Mittel zur Entschärfung der Diskussionen über Modifikationserscheinungen im olympischen Sport“ (Wassong 2002, 56f., Anm.66), so z.B. 1981 im Zusammenhang mit einer Diskussion auf dem 11. Olympischen Kongress in Baden-Baden über das Verhältnis von Amateurismus und antiker Agonistik, die anders als von Coubertin angenommen eben nicht rein idealiter gewesen sei, sondern durchaus das „Streben nach Wettkampfpreisen“ gekannt habe (ebd., 57, Anm.66).

¹⁵⁸ Vgl. Coubertin 1931, 19f.; vgl. bspw. ebd., 228. In der Tat war „athletic Greece [...] a late discovery for de Coubertin“, wie paradigmatisch Clastres 2010, 3 betont hat. Erst im Verlauf der zweiten Hälfte der 1890er Jahre fokussierte der Sportfunktionär sich zunehmend auf die antiken Olympischen Spiele und die von ihnen her aufspannbare sportliche Traditionserzählung (vgl. ebd. und passim).

erfolgreichen Olympischen Spiele von 1906 in Athen hatte Coubertin missfallen.¹⁵⁹ Der Darstellung in seinen Memoiren zufolge war der Sportfunktionär in diesem Zusammenhang darum bemüht, die dauerhafte Ansiedlung der Olympischen Spiele in Athen zu verhindern – und musste dafür sogar eine Brückierung des griechischen Königs hinnehmen.¹⁶⁰

Die Abhaltung der Spiele in Athen 1906 als „sogenannte ‚Interim-Spiele‘“, ¹⁶¹ die bis heute von der Olympischen Bewegung trotz ihres Erfolges nur als ‚Olympische Zwischenspiele‘ eingestuft werden,¹⁶² war Teil eines in Ansätzen bereits 1896 geschlossenen Kompromisses, der infolge des dringenden Wunsches der griechischen Partner erforderlich wurde, die Athen zum beständigen Austragungsort der Olympischen Spiele machen wollten: Fortan sollten in der Mitte des olympischen Vierjahreszyklus in Athen Spiele ausgetragen werden – ein Schema, mit dem jedoch infolge regionaler politischer Schwierigkeiten und aufgrund der letztendlichen Durchsetzung von Coubertins universalistischer Position vor dem Hintergrund der Erfolge der Olympischen Spiele in den Jahren 1908 und 1912 schließlich endgültig gebrochen wurde.¹⁶³

Insofern scheinen die Olympischen Zwischenspiele in Athen 1906 einen wichtigen Kristallisationspunkt in Coubertins Biographie darzustellen: Die Athener Zwischenspiele als Zeugnis des unliebsamen Kompromisses von 1896 wurden ironischerweise zugleich durch ihren Erfolg zur Grundlage der späteren einseitigen Durchsetzung von Coubertins internationalistischem Ansatz. Dessen damit zusammenhängende Überlegungen sind aufschlussreich: Während im Rahmen seiner organisationspolitischen Strategie Coubertin gerade aus einer Vorstellung internationalistischer Rotation heraus das vermeintliche Traditionselement ablehnte, Athen – das ohnehin in der Antike

¹⁵⁹ Vgl. Goldblatt 2016, 64: „Hinsichtlich seines eigenen direkten Einflusses bedeuteten die Spiele 1906 in Athen den Tiefpunkt für Coubertin.“ Zu den Olympischen Spielen in Athen 1906 und Coubertins Haltung dazu vgl. Lennartz 1906; Alkemeyer 1996b, 154f.; N. Müller 2000, 42f.; Wassong 2002, 12; Decker 2008, 145–150; MacAloon 2008, 271–278; Goldblatt 2016, 64; Gebauer 2020, 23. Eine vergleichsweise nüchterne Vorstellung der Spiele in Athen 1906 als „les premiers d’une série qui s’intercalera désormais entre les olympiades primitives“ findet sich in Coubertin 1906b, 335; dort werden diese ‚Zwischenspiele‘ in die Nähe z.B. der Pythischen oder der Nemeischen Spiele gerückt (die damit zugleich als den Olympischen Spielen nachgeordnet erscheinen).

¹⁶⁰ Vgl. die zweifelsohne stilisierte Konfrontation in Coubertin 1931, 48–50. Zum Geschehen 1896 vgl. Clastres 2010, 10–13.

¹⁶¹ Wassong 2002, 12. Coubertin 1931, 91 bezeichnet sie als „ces Jeux ‚hors série‘ de 1906“.

¹⁶² Dazu vgl. Lennartz 1996b, 118: „Das Athener Fest von 1906 wurde zu ‚Zwischenspielen‘ abgewertet und sollte möglichst vergessen werden.“ Vgl. aber Zeyringer 2016, 106–112, der auf den Teilnahme- und Organisationserfolg der Spiele von 1906 verweist und betont, dass dies nach den Schwierigkeiten bei der Organisation der vorhergehenden Spiele möglicherweise die Olympischen Spiele als Institution ‚gerettet‘ habe.

¹⁶³ Vgl. Coubertin 1931, 91.

nicht der Ort der Olympischen Spiele gewesen ist – zum dauerhaften Austragungsort zu machen, betonte er in seiner ideologischen Argumentation die enge inhaltliche Verbindung zwischen den Olympischen Spielen der Antike und denen der Moderne. Die synthetisierende Vorstellung von Antike und Moderne, die in diesen Zusammenhängen Coubertins Gedanken einer ‚Wiederbelebung‘ zugrunde liegt, verdeutlicht auch seine Charakterisierung des zeitgenössischen Griechenland, das Coubertins Auffassung nach „si vivante, restée si semblable à elle-même, à la fois très antique et très moderne“,¹⁶⁴ mit anderen Worten irgendwie „l’Antiquité la plus pure“¹⁶⁵ gewesen sei. Die Idee der Wiederbelebung nahm Coubertin dabei äußerst ernst; die Olympischen Spiele der Antike waren für ihn ein wesentlicher Maßstab, an dem er die der Neuzeit maß, „yet he was determined that the modern Games should be thoroughly modern“.¹⁶⁶

Diese explizite Anknüpfung an das antike Vorbild hängt auch damit zusammen, dass er ein Moment des ‚allgemein Menschlichen‘ im Hellenischen zu erkennen meinte und diese Vorstellung auch auf die Olympischen Spiele übertrug.¹⁶⁷ „Ce qui est olympique est universel.“¹⁶⁸ Konkret lässt sich dieses Postulat von der Idealität und Vorbildhaftigkeit der Antike nicht nur auf zeitgenössische philhellenische Strömungen,¹⁶⁹ sondern auch auf Coubertins

¹⁶⁴ Ebd., 36.

¹⁶⁵ Ebd., 61.

¹⁶⁶ Hill 1992, 9.

¹⁶⁷ Vgl. dazu etwa Coubertin 1910a, 464 oder Coubertin 1911b, 532.

¹⁶⁸ Coubertin 1910b, 701.

¹⁶⁹ Zum Philhellenismus als Epochenphänomen und speziell zu dem Coubertins siehe oben, Anm.40 und unten Anm.223. John J. MacAloon hat die These vertreten, dass Coubertins Olympismus im weiteren Verlauf der Entwicklung der Olympischen Bewegung einen ideologischen Ersatz für die gerade in der Anfangsphase die ideologischen Gegensätze und praktischen Interessenskonflikte überbrückende Idee des Philhellenismus dargestellt habe (MacAloon 2008, 197). In diesem Zusammenhang könnte der Religionsbezug die Funktion einer „Transzendierung“ des Sports, d.h. einer „Unverfügbarstellung des Verfügbaren“ erfüllt haben. Eine entsprechende Transzendierungsdefinition gibt Vorländer 2013, (Zitat) 21; vgl. auch die ‚Transzendierungsskala‘ von Thomas Luckmann, für den ein steigender Transzendierungsgrad durch ein wachsendes Maß an Außeralltäglichkeitsbezug charakterisiert ist (vgl. Luckmann 1991, 167f.). Der Sport gewann durch diesen Transzendierungsaspekt eine eigene ideologische Grundlage; sein religiöser Gehalt sollte ihn der Kritik entheben, Integrationskraft entfalten und ein eigenständiges Wertargument bereitstellen, mit dem Gegensätze überbrückt und Interessenskonflikte gebrochen werden konnten. In diesem Sinne war Coubertin ein Exponent des Zeitgeistes: „Coubertin archaisierte und antikisierte, aber er befand sich doch auf der Höhe der Zeit. Die Vergewärtigung der modernen Welt im Medium des Sports wird mit Vorstellungen einer angeblich noch gesunden Vergangenheit verbunden, religiös transzendiert und im Rückgriff auf Versatzstücke bürgerlicher Hochkultur ästhetisiert“ (Alkemeyer 1996b, 211). Für solche Transzendierungsvorgänge bot sich die Olympische Ideologie deshalb besonders an, weil sie, wie Louis A. Ruprecht, Jr. betont hat, selbst auf das Überschreiten von Grenzen ausgerichtet und dies auch ein wesentliches Element von Transzendierungsvorgängen gewesen sei (vgl. Ruprecht 1998, 286; 291; 293 und passim): „That aspiration toward transcendence lies

persönliche Erfahrung, Wahrnehmung und Deutung der Ruinen Olympias zurückführen, deren Besuch er als ein quasi-religiöses Erlebnis („[c]e pèlerinage“¹⁷⁰ mit „méditation“) erinnert und in der die Bauten Olympias als „une architecture morale“ erscheinen, „dont j’avais à recueillir les enseignements et celle-là magnifiait toutes dimensions“.¹⁷¹ Ähnlich wie bei Curtius klingt darin nicht nur die normative Idealität der Antike an, sondern auch eine Verknüpfung von Moralität und Religiosität.¹⁷²

Um dementsprechend die neuzeitlichen Olympischen Spiele den antiken anzunähern, diskutierte Coubertin sogar die Frage der Nacktheit,¹⁷³ lehnte die Beteiligung von Frauen unter Verweis auf die antike Geschlechterkonstellation ab,¹⁷⁴ strebte nach der Integration musischer, künstlerischer und literarischer Agone,¹⁷⁵ suchte an die antike Zeitrechnungstradition anzuknüpfen¹⁷⁶ und wollte ‚die Pfeiler‘ („les contreforts“) wieder errichten, auf denen „une orientation pédagogique“ auflag, die angeblich durch die Spiele gestiftet worden sein sollte.¹⁷⁷ „[L]es perfectionnements techniques et

at the heart of the ‚religious‘ gesture, and seemed to animate many of Coubertin’s reflections on the *religio athletae*“ (ebd., 293).

¹⁷⁰ Coubertin 1931, 226.

¹⁷¹ Ebd., 227. Es kann sich bei diesen Wahrnehmungen natürlich um eine rückblickende Beschönigung Coubertins handeln; doch bedeutet dies immerhin, dass es ihm zum Zeitpunkt der Niederschrift wichtig war, den ‚Erstkontakt‘ mit den Ruinen des antiken Olympia in diesem Sinne darzustellen und zu deuten.

¹⁷² Diese wird explizit in Coubertin 1909/1910, 67, wo „la qualification morale“ der Athleten für die Olympischen Spiele diskutiert wird und für die Antike eine Verbindung mit „prescriptions d’ordre religieux“ postuliert wird. Generell betont bspw. Loland 1995, 62, dass Coubertins „views on the classical Games were based on an idealization“.

¹⁷³ Vgl. Coubertin 1906a.

¹⁷⁴ Vgl. Coubertin 1912, bes. 706; Coubertin 1934, 350. Vgl. zu Coubertin im Frauen- und Geschlechterdiskurs Krüger 1993, 92; Alkemeyer 1996b, 118–128. Dabei wurde von Coubertin natürlich nicht berücksichtigt, dass bei hippischen Agonen durchaus Frauen als Olympiasiegerinnen bezeugt sind – weil dort Besitzerin oder der Besitzer des Gespanns und eben nicht der Lenker zum Sieger erklärt wurde. Besonders prominent ist das Beispiel der Kyniska (Paus.6,1,6f.; dazu vgl. Sinn 2004, 187–190). Darüber hinaus markierten die Heränen und die Mädchenagone Einrichtungen für sportliche Aktivitäten von Frauen (Reinsberg 2012).

¹⁷⁵ Vgl. Coubertin 1931, 89f.; vgl. aber bereits bspw. Coubertin 1909 und Coubertin 1912a, 337. Damit korrespondiert, dass Coubertin nach vermeintlich antikem Vorbild zunehmend davon ausging, dass Kunst Teil von Sport sei; beide verbindet der Bezug zur ‚Schönheit‘ (beauté). Vgl. Coubertin 1922c, 537: „Le sport doit être envisagé comme *producteur de l’art* et comme *occasion d’art*. Il produit la beauté quisqu’il engendre l’athlète qui est de la sculpture vivante. Il est occasion de beauté par les édifices qu’on lui consacre, les spectacles, les fêtes qu’il provoque. [...] L’art antique s’est servi de l’athlète avec abondance et perfection mais de l’athlète au repos.“ Zu Hintergrund, Trägerideologie und Kritik der künstlerischen Agone, die auf Anregung Coubertins von 1912 bis 1948 die sportlichen Agone der Olympischen Spiele der Neuzeit flankierten, vgl. Edgar 2012.

¹⁷⁶ Vgl. Coubertin 1931, 164. Der Begriff ‚pèlerinage‘ wird von Coubertin wiederholt verwendet; eine weitergehende Untersuchung seines Verständnisses von ‚Sport als Pilgerschaft‘ könnte ertragreich sein.

¹⁷⁷ Ebd., 90.

l’internationalisme démocratique“¹⁷⁸ waren hingegen zusammen mit der Entkopplung von einem festen Austragungsort („leur célébration mouvante“)¹⁷⁹ originäre Merkmale der neuzeitlichen Spiele.¹⁸⁰ Unter Coubertins näheren Erörterungen weist gerade die internationalistische Ausweitung selbst religiöse Züge eines Missionsbefehls auf.¹⁸¹ Damit korrespondiert, dass einer der antiken Pfeiler, die Coubertin in die Neuzeit überführen wollte, ein ‚religiöser‘ war („le contrefort religieux“).¹⁸² Doch was sollte das für ein ‚religiöser Pfeiler‘ sein?

In der besagten Passage seiner Memoiren hat Coubertin das leider nicht näher ausgeführt. Andere Abschnitte helfen jedoch, sich seiner Vorstellung vom ‚religiösen Pfeiler‘ der Olympischen Spiele anzunähern. Konkret bestimmte Coubertin in seinen Memoiren den Sport selbst als Religion: „Pour moi, le sport était une religion avec église, dogmes, culte ... mais surtout sentiment religieux.“¹⁸³ In diesem zentralen Satz wird aus der Perspektive des Jahres 1931 zweierlei über Sport ausgesagt: Erstens sei Sport eine Religion; zweitens weise diese einen institutionellen Charakter auf, der sich in (einer) ‚Kirche‘, in ‚Dogmen‘, einem Kult und vor allem in religiösen Gefühlen manifestiere. Diese offensichtlich in hohem Maße durch zeitgenössische, vom Christentum ausgehende Religionsvorstellungen geprägte Perspektive war für Coubertin dennoch nicht von vornherein selbstverständlich; seine Vorstellungen weisen eine – freilich nicht ohne Vorgriffe auskommende – grobe Entwicklung vom Postulat einer ideell, emotional und ästhetisch fundierten Religiosität hin zu einer auch in Bau-, Organisations- und Kommunikationsformen manifesten Religion auf.¹⁸⁴ Nachfolgend wird diese Entwicklung nachvollzogen, indem zunächst Coubertins in der Auseinandersetzung mit den Olympischen Spielen der Antike entwickelte Verhältnisbestimmung von Sport, Ästhetik und Religion in den Blick genommen wird (3.1.), um von der dort ausgebildeten Form universalisierter innerlicher

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd., 232.

¹⁸⁰ In Coubertin 1922a, 48 verwies Coubertin auf die Exklusion von Sklaven als Teilnehmern an den Olympischen Spielen der Antike und diskutierte nachfolgend (ebd., 48–51) die Frage einer ‚Demokratisierung‘ des Sports in der Moderne, die für ihn im wesentlichen eine Frage der praktischen Weitung der Zugangsmöglichkeiten war. Vgl. Coubertin 1901, 382, wo er den „l’athlétisme démocratique de l’ancienne Grèce“ mit dem seiner Gegenwart vergleicht; dabei scheint sich seiner Wahrnehmung nach die antike Variante zum einen durch ihre Fokussierung auf die freien Bürger und zum anderen in Hinblick auf die Geldfrage von der modernen Variante unterschieden zu haben.

¹⁸¹ Vgl. Coubertin 1931, 228f.

¹⁸² Ebd., 90.

¹⁸³ Ebd., 113.

¹⁸⁴ Diese Differenzierung belegt, wie ertragreich eine weitergehende Differenzierung des analytisch genutzten Religions-Wortfeldes in diesem Zusammenhang sein könnte; dazu vgl. unten, Anm.268.

Religiosität ausgehend die zunehmende (Selbst-)Identifikation institutioneller Religionsbestandteile zu rekonstruieren (3.2.). Dass er vor dem Hintergrund dieser Vorstellungen eine Apotheose des Sports ausbildete, die in zeitgenössischen Diskursen und Axiomen um ‚Entartung‘, Körperlichkeit und Erziehung fußte, wird dann abschließend verdeutlicht (3.3.).

3.1. *Vertu pratique:* Sport, Ästhetik und Religiosität

Die Rede von einer *religio athletae* stammt ursprünglich nicht von Coubertin selbst, sondern wurde von dem irischen Publizisten Arthur Alfred Lynch (1861–1934) aufgebracht, wobei sich, wie Arnd Krüger aufgezeigt hat, „[a] close parallel between the two men’s ideas“ feststellen lässt:¹⁸⁵ „It seems that Lynch often turned to writings about Greek antiquity for his inspiration. For Lynch, like Coubertin, the Olympic Games were the holy mass of the concept *religio athletae*.“¹⁸⁶ Trotz alledem ist die weitergehende Konzeptionalisierung und vor allem die nachhaltige Popularisierung der *religio athletae* wesentlich auf Coubertin zurückzuführen. Unter den Äußerungen Coubertins gingen seinen Vorstellungen von einer ‚religion du sport‘ oder einer ‚*religio athletae*‘ freilich andere, semantisch verwandte und de facto von ihm weitgehend inhaltlich deckungsgleich¹⁸⁷ verwendete Vorstellungen voraus – so sprach er bereits in den Zwanziger Jahren von der antiken „*religion de l’athlétisme*“,¹⁸⁸ die aus seiner Sicht zur Grundlage aller späteren Formen dieser Art von Religiosität geworden sei und ein wesentliches Erbe der griechischen Antike „au reste de l’humanité“ dargestellt haben soll.¹⁸⁹ Diese Annahme verdichtete Coubertin 1935 zu der Formel: „La premier caractéristique essentielle de l’olympisme ancien aussi que de l’olympisme moderne, c’est d’être une religion.“¹⁹⁰

Verbindet man die in den Zwanziger Jahren vorgetragenen Vorstellungen mit anderen Schriften Coubertins, so lässt sich seine Vorstellung einer antiken (Ur-)Variante der *religio athletae* klarer konturiert rekonstruieren: So habe in Griechenland „[I]a religion de l’athlétisme“ geherrscht; in der *Ilias* sei diese zum ersten Mal zum Ausdruck gekommen und habe dann in den Spielen als

¹⁸⁵ Vgl. Krüger 1993, 94–98 (Zitat: 94) sowie bspw. Thoß 2019, 191. Krüger 1993, 97 nimmt sogar eine *direkte* Rezeption an, wenngleich weder Texte Lynchs in der Bibliothek Coubertins noch ein Briefwechsel nachweisbar sind (siehe ebd., 94; 97).

¹⁸⁶ Ebd., 96.

¹⁸⁷ Vgl. Alkemeyer 1996b, 160.

¹⁸⁸ Coubertin 1922b, 33.

¹⁸⁹ Vgl. Coubertin 1929a, 416f.

¹⁹⁰ Coubertin 1935, 435.

ihren ‚Zeremonien‘ und den Gymnasien als ihren ‚Tempeln‘ ihre Organisationsformen und Kultorte gefunden;¹⁹¹ die sportlichen ‚Übungen‘ („des exercices“) selbst wiederum hätten einen „caractère sacré“ besessen.¹⁹² „Les Jeux Olympiques sont le temple de l’activité musculaire“;¹⁹³ hat er bei anderer Gelegenheit erklärt; folglich war Olympia selbst „la cité sainte de l’athlétisme antique“.¹⁹⁴

Das antike Olympia und die vermeintlich damit verbundene Religiosität fasste Coubertin in vielerlei Hinsicht als Vorbild für die religiöse Komponente des modernen Olympismus auf. In diesem Sinne zog er bereits 1909/1910 vor dem Hintergrund der architektonischen Überlegungen zu „[u]ne Olympie moderne“ in einer Artikelserie das antike Olympia als architektonische und normative Referenz heran.¹⁹⁵ Wie das antike Olympia („[un] lieu sacré“ und „[un] centre religieux païen“)¹⁹⁶ sollte auch das zukünftige moderne eine religiöse Dimension aufweisen, wobei diese auch über die Architektur und ihre Wirkung sowie durch die Präsenz von Kunst vermittelt werden sollte.¹⁹⁷ Zentrale Funktion Olympias – „[s]a raison d’être“ – sei freilich die sportliche („son rôle musculaire“), der gegenüber die religiöse („[l]e caractère sacré“) und die ästhetische („le caractère esthétique“) nachgeordnet gewesen seien.¹⁹⁸ Die zeitliche Vergegenwärtigung dieser Aspekte sei freilich unterschiedlich: „La cité d’athlétisme était intermittente; la cité d’art et de prière, permanente“.¹⁹⁹

Es wäre freilich ein Missverständnis, erklärte Coubertin weiter, würde man sich um eine Imitation dieses antiken Olympia durch ein mögliches mo-

¹⁹¹ Coubertin 1922b, 33. Vgl. bereits Coubertin 1894a, 366f. oder Coubertin 1910a, 464, aber auch noch Coubertin 1935, 435f. Zum Zeremoniell der Olympischen Spiele der Neuzeit und ihren ideologischen Hintergründen – insbesondere den *Opening and Closing Ceremonies* – vgl. Alkemeyer 1996b, 148–151; 195–207; Lattipongpun 2010. Thomas Alkemeyer 1996b, 149 hat betont, dass „Coubertins Vorschläge zur Produktion eines olympischen Großkunstwerks auf den ersten Blick den Anschein der Willkür“ „erwecken [...], bei näherem Hinsehen gibt sich jedoch eine Logik zu erkennen: Die Auswahl der zu verknüpfenden Elemente, Formen und Motive orientiert sich an einem Kult des Großen und Schönen, des Erhabenen und Ewigen“. In diesem Sinne hat Louis A. Ruprecht, Jr. 1998, 273 betont: „As de Coubertin said time and again, without the extraordinary ritual of the Opening and Closing ceremonies, the Olympic Games would simply be another set of World Championships – and there were already enough of those. The Modern Olympics are not World Championships“.

¹⁹² Coubertin 1894a, 366; vgl. Coubertin 1929a, 416.

¹⁹³ Coubertin 1910b, 701.

¹⁹⁴ Coubertin 1906e, 41.

¹⁹⁵ So der Titel der Artikelserie Coubertin 1909/1910, 54.

¹⁹⁶ Coubertin 1929a, 420.

¹⁹⁷ Coubertin 1909/1910, 54–57; vgl. Coubertin 1922c.

¹⁹⁸ Coubertin 1909/1910, 54.

¹⁹⁹ Ebd. Den Aspekt der Periodizität hob Coubertin 1906d, 466 auch als ein Element des „triple caractère“ der Olympischen Spiele der Antike hervor: „[E]lles étaient périodiques, artistiques, religieuses“. Zur Periodizität, der im Kern die Zeitfigur der „Wiederholung“ zugrunde liegt, vgl. auch Alkemeyer 1996b, 154.

dernes lediglich vermittelt der Erschaffung einer sakralen Infrastruktur bemühen:²⁰⁰ „C’est dans un autre sens que nous avons employé le terme: religieux. Olympie ne mérait pas ce qualificatif pour la seule raison qu’il s’y trouvait des temples, des autels, et des prêtres“.²⁰¹ Der religiöse Charakter von Olympia erscheint bei Coubertin viel weniger durch kultische Institutionen oder religiöse Handlungen im engeren Sinne vermittelt, denn über die sportliche Funktion und die ästhetische Wirkung des Ortes: „La cité puisait sa sainteté dans le sentiment de piété patriotique qui planait sur elle, dont était imprégnée son atmosphère et dont se revêtaient ses monuments. Tout Olympie, digne de son nom et de son but, devra donner la même impression. Une sorte de gravité qui ne sera pas nécessairement austère et peut ne pas exclure la joie devra être répandue à l’entour de façon que, silencieuse dans l’intervalle des concours, elle attire les visiteurs comme une sorte de pèlerinage et leur inspire le respect des lieux consacrés à de nobles souvenirs ou à de puissants espoirs.“²⁰²

Noch einmal mehr als ein Jahrzehnt später hat Coubertin die Olympischen Spiele der Antike gleichsam als Fokus all dessen charakterisiert, was das griechische Leben und Empfinden ausgezeichnet haben soll – auch im Bereich des politischen Selbstverständnisses.²⁰³ Die ‚Schönheit des Körpers‘ (*la beauté du corps*) sei dabei ein Element zugleich des Bestrebens der Menschen wie der Ehrung der Götter gewesen.²⁰⁴ In diesem Zusammenhang sollte

²⁰⁰ Coubertin 1909/1910, 54–57.

²⁰¹ Ebd., 57.

²⁰² Ebd. Vgl. auch Coubertin 1929a, 418: „Mais il existe un paganisme – le vrai – dont l’humanité ne se débarrassera jamais et dont – j’oserai ce blasphème apparrant – il ne serait pas bon qu’elle pût se libérer complètement: celui-là, c’est le culte de l’être humain, du corps humain, esprit et chair, sensibilité et volonté, instinct et conscience. [...] Nous sommes ici – à Olympie – sur les ruines de la première capitale du royaume d’eurythmie, car l’eurythmie ne relève seulement du domaine de l’art: il y a aussi une eurythmie de la vie. Donc nous sommes à méditer parmi les ruines d’Olympie, ruines toujours vivantes comme le suggère la cérémonie que je rappellais tout à l’heure. Et de là, nous percevons ces alternances païennes et ascétiques qui constituent une sorte de trame de l’histoire, trame négligée des historiens parce que pour l’apercevoir, il faut la chercher sous les événements qui la recouvrent et se montrer en l’espèce plus archéologue qu’historien.“ Freilich anerkannte Coubertin neben der religiösen, ästhetischen und sportlichen Dimension in Coubertin 1909/1910, 59 auch die Bedeutung der sonstigen, eher organisatorisch-versorgungstechnischen Infrastruktur des antiken Olympia, das mithin gleichsam aus „deux parties distinctes“ bestanden habe: einer ‚heiligen‘ und einer ‚ville profane‘. Dieser Aspekt der ‚agonalen Ökonomie‘ der Olympischen Spiele (dazu M. Nebelin/Thoß 2023 i.E.) klingt auch an in Coubertin 1894a, 366f.

²⁰³ Vgl. Coubertin 1922b, 38.

²⁰⁴ Ebd., 33. Mehr als anderthalb Jahrzehnte zuvor hatte Coubertin diese Vorstellung noch radikaler gefasst, indem er die Auffassung nahelegte, dass die griechischen Götter in ihrer künstlerischen Darstellung sich ihrerseits gerade durch ihre Menschlichkeit und Sportivität (durch die Eigenschaften von Schönheit, ‚Aktivität‘ und Kraft) auszeichneten – ein Umstand, durch den ihre Göttlichkeit sich von modernen Auffassungen von Göttlichkeit unterscheidet: „Il n’y a dans l’art grec rien de divin au sens que nous donnons à ce mot. Le divin, c’est l’immatériel et l’incompréhensible; les dieux grecs étaient des hommes beaux, actifs et forts“ (Coubertin

im Rahmen der Olympischen Spiele der Jugend und den Olympia-Siegern eine besondere Bedeutung zukommen, wie Alkemeyer betont hat: Beide fungieren als Verkörperungen des Ideals der *religio athletae*. Die „jugendlichen olympischen Leistungssporter [...] sind die irdischen Repräsentanten des höchsten Wesens der olympischen Muskelreligion“.²⁰⁵ Ähnliches gälte für die Olympia-Sieger: Ein solcher Sieger „verkörpert entsprechend ein Wunschbild des modernen bürgerlichen Ich. Er gilt, der olympischen Ideologie zufolge, als das leistungsfähigste Individuum der Welt. Als solches wird er im Ritual der Siegerehrung gleichsam heiliggesprochen.“²⁰⁶

Neben der vermeintlichen Wiederaufnahme der antiken Ausrichtung auf die körperliche Schönheit sollten die modernen Olympischen Spiele Coubertin zufolge auch zu Spielen werden, die ‚Ritterlichkeit‘ (*chevalrie*) lehren und über ihren religiösen Grundcharakter die Jugend moralisch erziehen könnten.²⁰⁷ „In Coubertin’s view, the valuable core of sport was to be found in its

1906f.). Diesen Aspekt hatte Coubertin auch in seiner *Histoire universelle* aus dem Jahr 1920 erwähnt und auf diesen Umstand in Coubertin 1929a, 417 erneut verwiesen. Zur antiken ‚Schönheit‘ vgl. zudem Coubertin 1911a, 532f.; zur Verortung von Coubertins Schönheitsvorstellung in der diskursiven Longue durée der Kopplung von sozio-ökonomischem Status und Schönheit siehe Alkemeyer 1996b, 82–84; 159 und zur Verortung im französischen Sportdiskurs vgl. Brown 2000; vgl. bspw. Ruprecht 1998, 277–281. Vgl. zudem die Problematisierung der Kopplung von Schönheit und Moral bei Coubertin durch Segrave/Chatziefstathiou 2008. Dass Schönheit und Sport von Coubertin durchaus *wechselseitig* aufeinander bezogen wurden, betont Loland 1995, 62 (im Original vorhandene Hervorhebung durch gesperrten Druck wird hier durch Kursivdruck wiedergegeben): „Coubertin thought arts could elevate and enoble modern sport. In turn, sport had *its own beauty*, and could serve as an inspiration for artists within all art disciplines.“

²⁰⁵ Alkemeyer 1996b, 182; zur Jugend und zur ‚Muskelreligion‘ vgl. auch ebd., 160f.

²⁰⁶ Ebd., 205. Dass die Athleten – und insbesondere die Sieger – zugleich analog zu Soldaten moderner nationalstaatlicher Armeen wahrgenommen werden können, hat Krüger 1993, 93 herausgestellt: „The spirit of religious reverence is closely linked to the notion that here men as athletes are performing a superb service for their fatherland, short only to fighting for it on the battle field.“

²⁰⁷ Coubertin 1911b, 393. Coubertins Verständnis von ‚Ritterlichkeit‘ (*chevalrie*; vgl. bspw. Coubertin 1894a, 366; 369; Coubertin 1911b, 393; Coubertin 1922a, 31–33; 35; Coubertin 1928a, 291; Coubertin 1935, 436f.; dazu vgl. Alkemeyer 1996b, 103) speist sich in diesen Zusammenhängen zugleich aus Referenzen auf vermeintliche mittelalterliche Idealvorstellungen von ‚Ritterlichkeit‘ (wobei er „l’esprit chevaleresque“ in Coubertin 1922a sogar als den einzigen ‚wirklich‘ signifikanten Beitrag ‚des Mittelalters‘ zur Geschichte des Sports einstuft) und aus entsprechend ideologisch aufgeladenen Überhöhungen des zeitgenössischen aristokratischen Reitsports. Dieser Spur kann an dieser Stelle nicht näher nachgegangen werden; sie verdient aber eine eigenständige Ausarbeitung und weist auch in den Diskurs um eine elitäre oder aristokratische Ausrichtung seines Sport- und Sportlervverständnisses. Diese Dimension wird noch in Coubertin 1935, 436 ersichtlich, wo Coubertin postuliert: „La seconde caracteristique de l’olympisme [neben seiner religiösen; M.N.] c’est le fait d’être une *aristocratie*, une *élite* [...]. Tous les jeunes hommes ne sont pas désignés pour devenir des athlètes.“ Insofern kann Loland 1995, 64 zu Recht konstatieren, dass Coubertin „a strong elitist sport philosophy“ zu Grunde gelegt hat (vgl. auch ebd., 66). Darüber hinaus nutzte Coubertin 1912, 706 den Verweis auf die Verbindung „de l’idéal antique et des traditions de la chevalrie“ als ideologische Grund-

cultivating, moral force.“²⁰⁸ Ritterlichkeit, Religion und Moral blieben dabei aufeinander verwiesen.²⁰⁹ Vor dem Hintergrund dieser Fokussierung auf bestimmte ‚innere‘ Werte (die sich als prägende Handlungsdispositionen auch praktisch äußern mussten) kommt in Coubertins Konzeption der Teilnahme am Opfer für Zeus nur ein konventioneller Charakter zu; dies sei nur „un geste traditionnel“ gewesen.²¹⁰ Einige Jahre später radikalisierte er diese Auffassung, indem er unterstellte, dass die religiöse Dimension bereits in der Antike gleichsam nur einen Vorwand dargestellt habe: „un acte religieux servait de prétexte“.²¹¹ Mit dieser praxeologischen Ausdeutung der kultischen Handlungen während der Olympischen Spiele der Antike korrespondiert auch Coubertins bereits früher entwickelte Auffassung, dass mit dem Sport im antiken Griechenland auch eine „aspiration philosophique“ verbunden gewesen sei, die sich freilich nicht in metaphysischen Spekulationen, sondern in einer „vertu pratique“ ausgedrückt habe.²¹² Dies verdeutlicht, dass Coubertin an dieser Stelle Religion vornehmlich verinnerlicht und in der Subjektivität fußend – gewissermaßen als Religiosität – auffasste.²¹³ Die *religio athletae* war demnach im Kern „a moral and spiritual movement“.²¹⁴ Doch wie verträgt sich dies mit der von Coubertin in seinen Memoiren geäußerten Behauptung, Sport sei eine Religion, die zwar im religiösen Gefühl gründe, aber eben auch ‚Kirche‘, ‚Dogmen‘ und Kult aufweise?

lage der Olympischen Spiele, um Frauen als Teilnehmerinnen an den Wettkämpfen auszuschießen.

²⁰⁸ Loland 1995, 54.

²⁰⁹ Vgl. Coubertin 1908, 449 („L’idée olympique, c’est à nos yeux la conception d’une forte culture musculaire appuyée d’une part sur l’esprit chevaleresque, ce que vous appelez ici [= in Großbritannien; M.N.] si joliment le *fair play* et, de l’autre, sur la notion esthétique sur le culte de ce qui est beau et gracieux“) und Coubertin 1911b, 393 („Après, il faudrait tâcher d’aller plus loin encore et de trouver dans l’esprit cheveralesque l’équivalent de cet appareil religieux qui moralisait et surélevait si noblement les jeux grecs“).

²¹⁰ Coubertin 1906d, 466. Bezeichnend ist, dass ebd. mit einem Schein-/Sein-, einem Wahr-/Unwahr- und einem Wissen-/Nichtwissen-Gegensatz argumentiert wird: Aus der Perspektive der „véritable religion de l’athlète antique“ ergebe sich die Äußerlichkeit (bzw. Traditionalität) der Kulthandlungen im engeren Sinne.

²¹¹ Coubertin 1910a, 464; siehe zudem ebd.: „L’expérience de l’antiquité, toutefois, peut nous être utile. Les ‚sacrifices‘, dont nous évoquions tout à l’heure le souvenir, n’étaient que des formules recouvrant l’expression d’un double sentiment d’ordre élevé. A Olympie on se réunissait pour faire à la fois un pèlerinage au passé et un acte de foi en l’avenir. Voilà bien ce qui conviendrait également aux Olympiades ressuscitées.“ Bereits Yves-Pierre Boulongne 1975, 331 hat von Coubertins „conception philosophique du néo-olympisme“ gesprochen. Vgl. zur philosophisch-moralischen Grundierung (mit antiken Bezügen) auch Callebat 1988, 209f.; Alkemeyer 1996b, 175 und passim oder Gebauer 2020, 19 („Ohne ethische Weiterentwicklung bliebe [Coubertin zufolge; M.N.] die körperliche Leistungssteigerung ohne Wert.“)

²¹² Coubertin 1907, 50. Bereits in Coubertin 1894a, 366 sprach Coubertin von der „philosophie du sport“.

²¹³ Vgl. unten, Anm.268.

²¹⁴ Parry 2007, 210.

3.2. Sport als institutionalisierte Religion

In Coubertins selbstverständlicher Konkretisierung des Religionsverständnisses durch ‚Kirche‘, ‚Dogmen‘, Kult und religiöse Empfindung sind Analogien zur christlichen Kirche unverkennbar, wobei ein Vorrang des Gefühls konstatiert wird. Doch mit der besonderen Bedeutung der Institutionalisierung erweiterte sich zunehmend sein Religionsverständnis über die Idee hinaus, die Coubertin noch im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts propagiert hatte: Damals hatte er vor allem das religiöse Gefühl betont, die religiösen Institutionen jedoch herabgesetzt und entwertet; sie erschienen als rein äußerliche Elemente von Sport als Religion. Der Grund dafür ist vermutlich simpel: Zu unterschiedlich waren die religiösen Vorstellungen seiner Gegenwart und die der antiken Griechen. Aufgrund der kulturellen Differenz konnten Institutionen und kultische Praktiken nicht das geforderte universale oder kontinuierliche Moment darstellen, über das die antiken und die neuzeitlichen Olympischen Spiele miteinander verbunden gedacht werden konnten. Um interepochale und interkulturelle Gemeinsamkeiten behaupten zu können, musste er in sein Modell folglich auch die Möglichkeit integrieren, geschichtliche Differenzen hinzunehmen.

Die dadurch von Coubertin akzeptierte Vorstellung, dass ein epochenübergreifendes Allgemeines in vielfältigen historischen Formen auftreten kann, betraf infolgedessen auch den Bereich der Religion. Demzufolge war aus Sicht von Coubertin, wie Thomas Alkemeyer betont hat, „die Religiosität [...] eine zeitlose *Form* ideeller Vergesellschaftung [...]. Allein die *inhaltliche* Bestimmung dieses Allgemeinen sei historischen Veränderungen unterworfen“.²¹⁵ Als Konstante wie als Verbindungselement zwischen Sport und Religion erwiesen sich nach Auffassung von Coubertin Innerlichkeit und Gefühl. Indem der Sportfunktionär das Religiöse zunächst auf den Bereich des Gefühls eingengt hatte, konnte er einen Bereich identifizieren, der Antike und Neuzeit miteinander verband. Darauf baute er auf, um dann für seine eigene Epoche auch Äquivalente zu religiösen Institutionen und kultischen Handlungen im Bereich des Sports und seiner Institutionen zu suchen und zu identifizieren. Diese erfuhren dadurch eine Transzendierung, ohne zwingend selbst in irgendeine geschichtliche Kontinuität eingespannt gewesen sein zu müssen. In diesem Sinne hatte Coubertin 1894 mit später kaum mehr erreichter Radikalität erklärt, dass einzig die ‚Idee‘ der Olympischen Spiele selbst überzeitlich sei, sie freilich immer in den Einfärbungen des jeweiligen

²¹⁵ Alkemeyer 1996b, 179.

Zeitgeistes adaptiert und umgesetzt werde: „[L]’idée seule peut revivre, appropriée aux besoins et aux goûts du siècle.“²¹⁶

Die demgegenüber 1931 in den Memoiren anklingende stärkere Betonung der Institutionalisierungsdimension tritt freilich bereits in einigen zwischen diesen beiden Extrempositionen verfassten Texten zutage – etwa in jenen, in denen Coubertin für ein neues Gymnasion plädierte, in dessen Räumen er Sport und Kultur verbinden wollte.²¹⁷ Das 1916 eingerichtete *Institut Olympique de Lausanne* sollte nach Coubertins Auffassung ein modernes Gymnasion vermeintlich im Sinne der antiken Vorbilder darstellen.²¹⁸ Darüber hinaus korrespondiert mit der Institutionalisierungsdimension auch der Umstand, dass Coubertin sein eigenes, auf die Verstetigung der Olympischen Spiele der Neuzeit und der mit ihnen verbundenen Organisationsstrukturen ausgerichtetes Handeln in religiösen Begriffen und Metaphern zum Ausdruck brachte. So stellte er bereits 1914 in einem Vortrag an der *Sorbonne* im Rahmen eines Festaktes zum 20. Jahrestag der ‚Wiederherstellung‘ (*rétablissement*) der Olympischen Spiele, an dem u.a. auch Raymond Poincaré (1860–1934), der damalige französische Staatspräsident, teilnahm, „les litanies du culte sportif“ vor.²¹⁹ Konkret verbarg sich dahinter eine Reihe von Aufzählungen der Leistungen des Sports auf vielfältigen gesellschaftlichen Gebieten.²²⁰ Sein eigenes Handeln beschrieb Coubertin dabei mit Begriffen aus dem religiösen Vokabular des Christentums: Für die Erkenntnis der „Wahrheit“ („verité“) nämlich, dass der Sport in der Gegenwart zwingend notwendig sei („il est certain que le temps présent a besoin du sport“), sei er „dem Himmel dankbar“ („je rends grâce au ciel“);²²¹ er selbst habe in den vergangenen Jahrzehnten „alles geopfert“, um sie „triumphieren“ zu sehen („j’ai pu tout sacrifier pour m’employer à la faire triompher“), das heißt, ihr zum Erfolg zu verhelfen.²²²

Mithin verbanden sich bei Coubertin zunehmend Vorstellungen von einem religiösen Inhaltskern des Sports mit dessen ‚kultischer‘ Sichtbarmachung im sportlichen Zeremoniell,²²³ vor allem aber auch mit deren Realisierung in den sportlichen Tätigkeiten selbst. Einher ging dies schließlich mit einer Selbstverortung innerhalb dieser ‚Religionsgeschichte‘ des Sports. Spä-

²¹⁶ Coubertin 1984b, 564.

²¹⁷ Vgl. bswp. Coubertin 1909, 490; vgl. seine Überlegungen zum antiken Gymnasion bswp. in Coubertin 1918, 734f. und in Coubertin 1922b, 33f. Dazu vgl. bswp. N. Müller 2000, 46.

²¹⁸ Coubertin 1918, bes. 734f.

²¹⁹ Coubertin 1914, 618.

²²⁰ Ebd., 617f.

²²¹ Ebd., 616.

²²² Ebd., 617 (eingepasste Übersetzung d. Verf.).

²²³ Dazu vgl. bswp. auch Coubertin 1910a. In das Zeremoniell der Olympischen Spiele wollte Coubertin ein Bekenntnis zum Philhellenismus einschließen; vgl. Coubertin 1928b, 476.

ter (1932) weitete er diese Vorstellung auf die gesamte Funktionärsriege der Olympischen Bewegung aus; diese sei „un collègue de prêtres désintéressés que ne tourmentent ni la plate préoccupation du profit réel ni le besoin de s’élever artificiellement au-dessus de sa propre valeur“.²²⁴ Die Sportler wiederum eigneten sich, so meinte Coubertin dann drei weitere Jahre später, ebenfalls – bewusst oder unbewusst – das religiöse Grundpostulat, das ihren sportlichen Aktivitäten bei den Olympischen Spielen zugrunde lag, an: „L’idée religieuse sportive, la *religio athletae* a pénétré très lentement l’esprit des concurrents et beaucoup parmi eux ne la pratiquent encore que de façon inconsciente. Mais ils s’y rallieront peu à peu“.²²⁵

Der von Coubertin unterstellte religiöse Grundcharakter des Sports sollte gleichsam als überzeitliches Moment den wahrhaftigen inneren Kern des Sports ausmachen und damit zugleich den wahren vom falschen Sport und geschichtlich die wahren von den falschen Sportkulturen scheiden. Damit wäre zugleich der Bogen zwischen dem antiken und dem modernen Sport geschlagen: „Ce qui rapproche olympiquement les deux époques“, das heißt Antike und Moderne, „c’est le même esprit *religieux*, cet esprit qui a d’ailleurs fleuri dans l’intervalle chez le jeune athlète du Moyen Âge. *Religio athletae*: les anciens avaient entrevi le sens de cette parole: les modernes ne l’ont pas encore ressaisi. J’estime qu’ils y inclinent.“²²⁶ Dass die Auffassung einer ‚Religion des Sports‘ den Kern der *religio athletae* ausmache, verdeutlicht auch die Aufnahme eines Zitats, das Coubertin zustimmend in seinen *Mémoires olympiques* abdruckte. Er gab dort den Inhalt einer Radiobotschaft an die „jeunesse sportif de toutes les nations“²²⁷ wieder, die ‚von Olympia‘ aus („Olympie, 17 avril 1927 (An IV de la VIII^e Olympiade)“) „au milieu des ruines illustres d’Olympie“²²⁷ anlässlich der kommenden Olympiade ausgestrahlt wurde.

Inhaltlich wird in dem Beitrag Coubertins Programm gleichzeitig verdichtet und religiös überhöht verkündet: „Nous avons voulu, rénovant une institution vingt-cinq fois séculaire, que vous puissiez redevenir des adeptes de la religion du sport telle que les grands ancêtres l’avaient conçue. Dans le monde moderne, plein de possibilités puissantes que menaient en même temps de périlleuses déchéances, l’Olympisme peut constituer une école de noblesse et de pureté morales autant que d’endurance et d’énergie physiques, mais ce

²²⁴ Coubertin 1932, 299.

²²⁵ Coubertin 1935, 435f.

²²⁶ Coubertin 1931, 232; sehr ähnlich bereits Coubertin 1910a, 464. Die Vorstellung, dass sich die modernen Menschen erst wieder das für die Antike charakteristische volle Bewusstsein der *religio athletae* erarbeiten müssten, verdeutlicht zudem das progressive Selbstverständnis, in dem Coubertin sich selbst und seine Unterstützer verortete: Denn sie wüssten bereits in der Gegenwart, was die anderen erst langsam erkannten.

²²⁷ Coubertin 1931, 227.

sera à la condition que vous élevez sans cesse votre conception de l'honneur et du désintéressement sportifs à la hauteur de votre élan musculaire. L'avenir dépend de vous.²²⁸ Die olympische Idee wird als Herausforderung für die Zukunft dargestellt, die in einer langen Tradition gründe. Von den (zukünftigen) „adeptes de la religion du sport“ wird eine Veränderung ihrer Schwerpunktsetzungen erwartet; dabei winken als Lohn eine Befreiung von den Bedrohungen der Moderne und der Erwerb nicht nur körperlicher, sondern auch moralischer Fähigkeiten. In dieser religiös konnotierten Kopplung von Zukunftsverheißung und Lebensveränderungsappell wird das utopische Moment des Sports sichtbar.

3.3. Die Apotheose des Sports: „Entartung“, Körperlichkeit und Erziehung

Wo Curtius einen religiösen Ursprung und Hintergrund des Sports vermutete, identifizierte Coubertin den Sport selbst als Religion. Nicht irgendeine zuvorderst kultische Handlung mit sportlichem Annex, sondern der Sport selbst stellte aus Sicht Coubertins eine religiöse Praxis dar. Damit leistete Coubertin einen wesentlichen ideengeschichtlichen Beitrag zur Apotheose des Sports in der Moderne. Dem entspricht die enge Verflechtung der Vorstellungswelt Coubertins mit zeitgenössischen Diskursen; er „war eine Art Seismograph der Moden und Stimmungen des *Fin de siècle*“, wie Thomas Alkemeyer zu Recht angemerkt hat.²²⁹ Louis A. Ruprecht, Jr. fasst Coubertin in diesem Zusammenhang als Vertreter eines „definitively Romantic style“ auf,²³⁰ der auf „an intellectual and spiritual recovery (or, as it so often was in practice, a re-creation) of ancient Greece, and an attempted community with that vision of antiquity“ basierte.²³¹ Allerdings war „[t]he Romantics' Greece [...], in many

²²⁸ Ebd., 228.

²²⁹ Alkemeyer 1996b, 44; vgl. Ruprecht 1998 (bes. 290 und 292: „Olympism, the modern form, was conceived as a deliberate and self-conscious resurrection of a certain kind of spirituality, and a certain ‚ethic‘ – the ethos of learning how to win graciously, and how to lose well, as well as immersion in a kind of ‚physical culture‘ – which was so essential to the burgeoning (and Romantic!) physical culture in the European *fin de siècle*. [...] [T]he Modern Games are much more unlike the ancient Games than they are like them. The nineteenth century looms between their Games and others“). Vgl. auch die Auflistung mit geistesgeschichtlichen Phänomenen und Strömungen des 19. Jahrhunderts, die Louis A. Ruprecht, Jr. 1998, 274–292 zufolge den geistesgeschichtlichen Rahmen von Coubertins religiöser Deutung der Olympischen Spiele darstellen, wengleich Ruprechts Sammlung etwas eklektisch gefasst und nicht immer mit eindeutigen Belegen an Coubertin zurückgebunden ist.

²³⁰ Ebd., 284.

²³¹ Ebd.

important ways, a fantasy-world that had never really existed“.²³² Dieses idealisierte antike Griechenland fungierte vielmehr als Gegenbild und Alternativentwurf oder gar als „antidote“²³³ zu einer Gegenwart, die als ‚degeneriert‘ wahrgenommen wurde.²³⁴

Mit ihren Bezügen auf die Vergangenheit und ihrer Ausrichtung auf die Zukunft liegt der olympischen Ideologie eine „komplementäre Setzung von *Mythos* und *Utopie* als treibende[n] Elemente[n]“ zugrunde,²³⁵ die darauf ausgerichtet war, die Gegenwart positiv zu beeinflussen.²³⁶ Es verwundert demnach auch nicht, dass die Stoßrichtung seines Entwurfs einer *religio athletae*, die Coubertin Ende der Zwanziger Jahre in dem bereits erwähnten gleichnamigen und ausgesprochen knappen Artikel präsentierte, von der Auffassung ausging, dass die menschliche Gesellschaft („[h]uman society“) auf Grundlage des „principle of competition“ funktioniere – und zwar einerseits grundsätzlich und epochenübergreifend, andererseits mit in der Moderne verstärkter Tendenz („it has always been so, and is so more than ever“).²³⁷ Die zuneh-

²³² Ebd.

²³³ Ebd., 285. Zur Dialektik von Mythos und Utopie in Coubertins Entwurf vgl. die Problematisierung durch Wirkus 1990.

²³⁴ Ruprecht 1998, 284f. Vgl. grundsätzlich dazu die Feststellung von Wirkus 1990, 117: „Utopisches wie mythisches Denken springen gleichermaßen aus dem realen Fluß der Geschichte heraus und suggerieren aus dem Entwurf der Gegenwelt geschlossener und daher klar überschaubarer Räume eine einfache Lösung der Probleme.“

²³⁵ Ebd., 105.

²³⁶ Dass Coubertin einen Alternativentwurf in praktischer Absicht vorgelegt hat, ist immer wieder konstatiert worden; dabei spielt – vermutlich aufgrund des institutionellen Charakters der Olympischen Spiele und ihrer Angewiesenheit auf Sporteinrichtungen – eine Verknüpfung mit Welt- und Raummetaphern eine entscheidende Rolle. So boten die Olympischen Spiele Alkemeyer 1996b, 161 zufolge die „Möglichkeit zur *gelebten Utopie*“: „Die Olympischen Spiele sollten eine ästhetische Eigenwelt sein, in deren Grenzen zentrale Mängel der Moderne überwunden werden. Damit aber sollten sie zugleich eine konstitutive Rolle für den Prozeß der Moderne spielen“ (Alkemeyer 1996a, 79). Im Olympismus Coubertins war demnach die Oponierung der Olympischen Spiele als „heilige[m]‘ Gegen-Raum zum ‚profanen‘ bürgerlichen Markt“ als „Gegenentwurf zum krisenhaften Gesellschaftszustand der Moderne“ grundlegend (Alkemeyer 1996b, 146). Auf diese Weise wurde die „Andersartigkeit der Olympischen Spiele im Verhältnis zum Alltagsleben“ betont (ebd., 150; vgl. ebd., 197): „Im derart vom marktförmig organisierten Alltag deutlich geschiedenen olympischen Fest sollte der (Vor-)Schein einer besseren Welt inszeniert werden, die sich ihrerseits aus einer phantasierten Geschichte der Antike nährte“ (ebd., 147). Dabei sollte die Religion eine Integrationsfunktion erfüllen, die sich zugleich gegen die Deprivationen der kapitalistischen Gesellschaft wenden sollte: „Im Sport meinte Coubertin eine neue Religion entdeckt zu haben, die deshalb lebendig werden könne, weil sie sich auf die aktuelle Lebenswirklichkeit der modernen Menschen bezieht – eine Religion, die über alle nationalen, kulturellen und sozialen Grenzen hinweg das zelebriert, was allen Menschen gemeinsam zu sein scheint, tatsächlich jedoch nur Züge und Realitätsmuster der westlichen industriekapitalistischen Kultur idealisiert: die Idee des selbstdisziplinierten männlichen Körpers und das zum Wettkampftrieb umgedeutete Konkurrenzprinzip“ (ebd., 173).

²³⁷ Coubertin 1929b, 5.

mende Konkurrenz berge in sich die Gefahr der ‚Verderbnis‘ (*corruption*) des Sports, führe innerhalb der Sportverbände zu Streitigkeiten, die schließlich den Sport seiner ideellen Funktionen entkleiden würden.²³⁸ Aus diesem Grund sei eine Regulierung der Konkurrenz erforderlich, ein „system of organized competition“, für welches das antike Olympia als Vorbild fungieren könne,²³⁹ denn, wie Sigmund Loland zu Recht betont hat, „Coubertin found the ancient Games to have been one of the strongest binding forces of Greek culture“.²⁴⁰ Damals habe das Bewusstsein der Athleten für die „moral grandeur of the games“ zu einem „spirit of almost *religious reverence*“ geführt; dieser sei durch den festlichen und künstlerischen Rahmen der Wettkämpfe besonders befördert worden.²⁴¹ Deshalb müsse diese Haltung auch die ideologische Grundlage der modernen Olympischen Spiele bilden – wobei die Kopplung von Zeremoniell und Haltung für die Olympischen Spiele eine besondere inszenatorische Rahmung erzwänge, die die Olympischen Spiele von einfachen sportlichen ‚Weltmeisterschaften‘ unterscheiden würden.²⁴²

In diesen Überlegungen zur sozialen Integrationsfunktion der Spiele klingt in Coubertins Überlegungen gleichsam Curtius’ Modell agonaler Sublimierung an. Doch die in seiner Vorstellung einer regulierenden Wirkung der *religio athletae* zutage tretende Hochschätzung des Sportes speiste sich bei Coubertin – wie auch im Fall anderer Propagatoren des Sports im weitesten Sinne – aus anderen Quellen als bei Curtius. Dabei spielten nicht nur zeitgenössische Diskurse um Körper und Körperlichkeit,²⁴³ die sich zumindest partiell auch im zeitgenössischen Frankreich einem „paradigme racial“²⁴⁴ unterwarfen, eine wesentliche Rolle, sondern auch die damit verbundenen Gesellschaftsdiskurse, die im Sport im Umfeld eugenisch und hygienisch imprägnierter Überlegungen eine Antwort auf die identifizierte, vermeintliche ‚Ent-

²³⁸ Vgl. ebd. Der Begriff „corruption“ scheint an dieser Stelle in dem weiteren Verwendungssinne gebraucht zu werden. Zwar folgt ebd. eine Aufzählung, die auch auf Folgen von ‚Bestechung‘ hindeuten könnte, doch schließt diese Beschreibung der Folgen von „corruption“ die allgemeinere Deutung nicht nur nicht aus, sondern ist mit ihr gut vereinbar. Außerdem folgt in ebd., 6 die Behauptung, „it was excess that corrupted and ruined ancient athleticism“, die verdeutlicht, dass vermutlich auch die frühe verwandte Formulierung in einem allgemeineren Sinne gebraucht wurde. Dies belegt auch, dass diese Auffassungen Coubertins auch besonders anschlussfähig für den unten näher vorgestellten *dégénérescence*-Diskurs gewesen sind.

²³⁹ Vgl. ebd.

²⁴⁰ Loland 1995, 62.

²⁴¹ Vgl. Coubertin 1929b, 6.

²⁴² Vgl. ebd.

²⁴³ Zum in diesem Kontext ebenfalls relevanten Diskurs um Fremd- und Andersheit sowie um die Frage nach der Konzeptionalisierung einer nationalen Form von Sport innerhalb des französischen Sportdiskurses der Vorweltkriegszeit vgl. Clastres 2015.

²⁴⁴ Reynaud Paligot 2006, 2 (und passim).

artung‘ (*dégénérescence*) der Gesellschaft ausmachten.²⁴⁵ Sport wurde angesichts wahrgenommener Krisentendenzen zum Mittel gesellschaftlicher Problemlösung: „Erst die biologisch-medizinische Deutung der sozialen Krise erlaubte es Coubertin, eine ‚Therapie‘ des Gesellschaftlichen ins Auge zu fassen.“²⁴⁶ Die durch Coubertin mitgeformte sportliche Ideologie ist mithin nicht nur Teil der Selbstwidersprüche der Moderne,²⁴⁷ sondern sie gehört ebenso in den Bereich der sozialen Reformbemühungen wie zu den umfassenden Bemühungen zur ‚Menschenzucht‘ und zur Schaffung eines ‚neuen Menschen‘, die im 19. und 20. Jahrhundert politisch Konjunktur hatten.²⁴⁸

Folglich gingen Coubertins Vorstellungen vom Sport nicht nur von einer ähnlich fundamentalen Krisenwahrnehmung wie die zeitgenössischen *dégénérescence*-Theoretiker und Eugeniker aus. Vielmehr sind seine Annahmen über die gesellschaftliche Wirkung des Sports durchtränkt von Vorstellungen über die Verbesserung des Menschen und die Förderung von Eliten durch Sport – Zielsetzungen, die ihre Parallelen zwar im eugenischen Diskurs hatten,²⁴⁹ in den Schriften Coubertins allerdings spätestens nach dem Ende des

²⁴⁵ Vgl. zu Coubertins Verortung in diesem weitgespannten Diskursfeld Alkemeyer 1996b, 61–66; Brown 2002. Speziell zum Dekadenz-Degenerationsdiskurs vgl. Alkemeyer 1996b, 57–66; Lorenz 2018, 11 (lexikographisch). Zum zeitgenössischen (französischen) Eugenikdiskurs vgl. Carol 1995; Alkemeyer 1996b, 64f.; Pichot 2000, 31–173 und passim; zum Hygienediskurs vgl. Sarasin 2001. Anne Carol 1995, 11 sieht „*dégénérescence*, *hérédité*, *race*“ als wesentliche unter den „*concepts*“ des „*discours eugéniste*“ an und konstatiert, „ils définissent les motifs, les moyens, et le cadre de l’action“ der französischen Eugeniker. Insbesondere der Aspekt der *dégénérescence* ist von André Pichot als Teil einer unter dem Einfluss sozialdarwinistischen Denkens ausgeformter biologistisch-soziologischer Meistererzählung aufgefasst worden: einem „roman anthropologique de la *dégénérescence* l’humanité“ (Pichot 2000, 172; zum Konzept des *roman anthropologique* vgl. ebd., 87f.). Nach Auffassung von Pichot erfüllen diese pseudowissenschaftlichen Erzählungen die Funktion, fundierte Erklärungen sozialer Phänomene zu verdrängen, um diese nicht legislativ und mithin sozialtransformativ lösen zu müssen: „Les difficultés sociales et de la dégradation de la santé publique rendaient criante la nécessité de solutions et de remèdes. Leurs causes (l’industrialisation, la prolétarianisation et l’urbanisation) sont évidentes et elles étaient parfaitement connues à l’époque; en témoignent les tentatives de législation sociales, tentatives régulièrement contrées par ceux dont elles risquaient d’amoinrir les profits. On a cependant préféré invoquer une ‚*dégénérescence*‘ de l’humanité, et spécialement des classes pauvres, car ainsi on masquait ces causes sociales et on dédouanait la civilisation industrielle de ses responsabilités en la matière. Cette civilisation étant censée représenter le progrès, on ne pouvait lui imputer ces maux, ce sera donc vers la biologie et la médecine qu’on se tournera“ (ebd., 168).

²⁴⁶ Alkemeyer 1996b, 62.

²⁴⁷ Vgl. ebd., 90–108; 150; 162; 173; 208–212 und passim.

²⁴⁸ Zur Longue durée der Tradition der ‚Menschenzucht‘ vgl. – zwar mit Fokus auf den Zeitraum zwischen 1500 und 1870, aber doch mit darüber hinausgreifenden Erkenntnissen – Lorenz 2018; in Hinblick auf die großideologischen Bilder vom ‚neuen Menschen‘ vgl. exemplarisch zu Nationalsozialismus und Kommunismus Kroll 2003/2017.

²⁴⁹ Das ist einer der Gründe, warum Coubertins Erziehungs- und Sportvorstellungen eng miteinander verbunden sind. Zu Coubertins zunächst national, dann international ausgerichteter ‚Erziehungskampagne‘ (Stephan Wassong) und ihren Hintergründen vgl. bspw. Boulongne 1975,

Ersten Weltkrieges statt mit einem nationalistischen, mit einem internationalistischen Erziehungsideal verbunden waren.²⁵⁰ Sigmund Loland hat rekapituliert, dass der Sportfunktionär annahm, „[i]f sport can develop the individual and society, it should have a cultivating potential in the relationship between societies and nations as well“.²⁵¹ Bei beiden gesellschaftspolitischen Bezugspunkten (Verbesserung des Menschen-an-sich wie Förderung von Eliten) handelt es sich um Mythologeme, die sowohl eugenisch wie sportlich in Experimente biopolitischer Steuerung überführt wurden – freilich mit erheblich divergenten Auswirkungen.²⁵² Coubertins Ansatz, „den modernen Sport als pädagogisch-politisches Instrument der Krisenlösung“ aufzufassen, machte „seine Originalität“ in diesem Diskurs aus.²⁵³ Der funktionale Fokus der religiösen Komponente des Olympismus lag in diesem Zusammenhang aus Sicht Coubertins auf „dem *sozialen Integrationswert* des religiösen Gefühls“, wie Thomas Alkemeyer betont hat;²⁵⁴ insofern sollte die *religio athletae*

199–324; Callebat 1988, 205f. und passim; Alkemeyer 1996b, 67–118; 129f.; Callebat 1998, 558; Wassong 2002, bes. 23–62 und passim; Wassong 2013, 175f. Vgl. zu diesem Aspekt der Eugenik Carol 1995, 363 (und passim).

²⁵⁰ Vgl. zu Coubertins Internationalismus bspw. Wassong 2002, bes. 49–56; 213 („Zu eng ist Coubertins personelle und gedankliche Anbindung an die Zeitströmung des Internationalismus, als dass sich die Begründung der modernen Olympischen Spiele einzig und allein auf Coubertins nationale Absicht zurückführen lässt, seine athletische Erziehungskampagne in Frankreich zu fördern. Auch die scheinbare Legitimationsfunktion der Antike für die olympische Friedensidee kann durch die Sensibilisierung, die Coubertin und seine olympischen Mitstreiter aus Europa und den USA gegenüber dem aufblühenden Internationalismus zeigten, erheblich abgeschwächt werden.“) Bezeichnend ist, dass Coubertin Erziehung und Moral gekoppelt sah und dafür einen Ansatz in der sozialisatorischen Dimension des englischen Erziehungssystems gefunden hat: „Coubertin saw the English school system not only as cultivating individual moral qualities, but [...] as social training for life in a democratic society“ (Loland 1995, 56). Zum problematischen Verhältnis von Nationalismus und Internationalismus in Coubertins Olympismus, durch das er auch in der zeitgenössisch bedeutenden Traditionslinie eines ‚Internationalismus der Nationen‘ verortet werden kann, vgl. bspw. Wirkus 1990, 106f.; Loland 1995, u.a. 54; 58–60; 65; Clastres 2010, 2 („He [= Coubertin; MN] was presumptuous enough to believe in the two-fold capacity of the Olympic Games to advance peace while serving the cause of nations“); Behringer 2012, 282f. (zur nationalistisch durchtränkten Anfangsphase). Der Erste Weltkrieg markiert dann einen Wendepunkt in Coubertins kolonialistischem und rassistischem Denken, das sich nahezu zeitgleich mit seiner Hinwendung zum Internationalismus auch einem allgemeineren Menschheitsideal annäherte; vgl. Schantz 2008.

²⁵¹ Loland 1995, 65.

²⁵² Für die französische Eugenik vgl. Carol 1995, 365 („mythe“) bzw. 366 („un projet biopolitique d’amélioration de la race“). Zum vielfältigen Spektrum biopolitischer Theoriezugriffe vgl. Lemke 2007.

²⁵³ Alkemeyer 1996b, 89; vgl. zu dieser reformerischen Dimension von Coubertins Ansatz und zu dessen Hintergründen auch Alkemeyer 1996a.

²⁵⁴ Ebd., 146. Eine ähnliche Integrationsfunktion kam Coubertins Antikerezeption zu; dementsprechend macht Louis Callebat 1998, 564 „the original meaning of the restoration of the Games and the effort of de Coubertin“ in dem Versuch aus, „to find in antiquity the active ingredients of a new education for mankind – man as an individual and man as a member of society“.

immer eine über die Olympischen Spiele hinausragende Potentialität aufweisen, um auf diese Weise auch den gesellschaftlichen Krisentendenzen entgegenzuwirken: Nach Auffassung von Alkemeyer war es die „Absicht Coubertins [...], aus dem Sport eine neue Bürgerreligion zu machen. Er verknüpfte den Gegensatz von Heiligem und Profanem mit den Antithesen von Nicht-Kommerziellem und Kommerziellem sowie von Reinem und Unreinem.“²⁵⁵

Zumindest den Olympischen Spielen wird diese ‚spirituelle‘ Dimension gelegentlich immer noch zugeschrieben.²⁵⁶ Mag die Idee der Züchtung des ‚neuen Menschen‘ gescheitert sein, so bleibt doch bis heute auf Seiten des Sports die damit verbundene religiöse Überhöhung sportlicher Praxis ein wesentliches Identitätsmerkmal.²⁵⁷ Doch weitergehende Annahmen wie die Coubertins, eine religiöse Haltung sei ein überzeitliches Moment des Sports, spielen in der Gegenwart kaum mehr eine Rolle.²⁵⁸ Religiöse Aufladungen des Sports gründen vielmehr zumeist in konkreten sportlichen Praktiken und damit zusammenhängenden Individualerfahrungen oder in Fanidentifikationen. Zwar wird die Annahme, dass die Olympischen Spiele „in conception and in fact“ (immer noch) „profoundly religious“ seien, auch in jüngerer Zeit gelegentlich vertreten,²⁵⁹ und immerhin besteht das aus den religiösen Prämissen des Olympismus gespeiste Postulat vom Heilsversprechen des olympischen Sports weiterhin fort, doch ist diese Verheißung zumindest mittlerweile eine weitgehend säkularisierte.²⁶⁰ „Yet unlike their ancient counterparts, few present-day Olympians, however religious they may be, probably believe that they are competing in a sacred contest on holy ground.“²⁶¹ In jüngeren religi-

²⁵⁵ Alkemeyer 1996b, 174.

²⁵⁶ So z.B. von Ruprecht 1998, 294.

²⁵⁷ Zur Anknüpfung an die religiöse Semantisierung Coubertins durch seine Nachfolger und allgemein im Umfeld der Olympischen Spiele der Neuzeit vgl. Crowther 2004, 446.

²⁵⁸ Vgl. Moltmann 2004, 87: „Entweder ist diese religiöse Seite der Olympischen Idee Coubertins in olympischen Kreisen ein Tabu, oder sie wird nicht ernst genommen.“ Zur Dekonstruktion des anthropologischen Postulats von Coubertins *religio athletae* vgl. Wirkus 1990, bes. 103f.; 119.

²⁵⁹ Hier bspw. Ruprecht 1998, 269. Vgl. auch Loland 1995, 66–68, der in ebd., 66 in der *religio athletae* „a new humanistic religion for the 20th century“ sieht, oder die Überlegungen von Jirásek 2015 zur ‚spirituellen‘ Dimension (bzw. Bedürftigkeit) des olympischen Sports (zur Frage des Verhältnisses von Sport und Spiritualität vgl. auch die Beiträge in Parry/Robinson/Watson u.a. 2007).

²⁶⁰ Dabei sieht Sigmund Loland 1995, 67 gerade in der Olympischen Ideologie „an alternative“ zur ‚Entzauberung der Welt‘ im Sinne Max Webers durch Säkularisierung und Rationalisierung: „Every Olympic year, it offers to a world wide audience strong and deep experiences in a setting of rituals and ceremonies in which human possibility and freedom, at least in a symbolic form, is celebrated and cherished“. Vgl. die Einschätzung von Thomas Alkemeyer 1996b, 172, dass Coubertin – erneut vor dem Hintergrund der Weberschen Säkularisierungsthese gedeutet – eine „Wieder- oder Ersatzverzauberung der Moderne“ betrieben habe.

²⁶¹ Crowther 2004, 446.

onssoziologischen Untersuchungen wird denn auch weniger der Sport selbst als (mögliche) religiöse Praxis in den Blick genommen. Stattdessen gerät der rezeptive und adaptive Umgang mit dem Sport – zum Beispiel als Überhöhung einer Sportart von seiten der Fans oder auch Sport als Werbemittel für Religionsgemeinschaften – in den Fokus religionssoziologischer Untersuchungen des Sports.²⁶²

Damit ist in der Gegenwart die Wirksamkeit eines – ungeachtet der zum Teil erheblichen Differenzen im Detail – überraschenden ideologischen Überschneidungsbereichs zwischen zwei für moderne Vorstellungen von den Olympischen Spielen auf jeweils unterschiedliche Weise bedeutsamen Akteuren an einem vorläufigen Endpunkt angekommen. Zwar finden sich bei Curtius und Coubertin Aspekte, die auf die religiöse Wirksamkeit des Sports verweisen – etwa in Form der Sublimierungsthese bei Curtius oder die ästhetische Wirkung des sportlichen Zeremoniells auf alle Teilnehmer bei Coubertin –, doch spielt gerade der für jüngere Interpretationsansätze relevante religionssoziologische Perspektivwechsel von der Ebene der Sportler hin zu den Betrachtern für beide keine vorrangige Rolle.

4. Fazit und Schlussbetrachtungen

Welche Gemeinsamkeiten und Differenzen weisen nun die Überlegungen von Curtius und Coubertin über Sport und Religion bei den Olympischen Spielen auf? Und (wie) lassen sich daraus Erkenntnisse gewinnen, die über die konkret betrachteten Fälle hinaus Einblicke in das Verhältnis von Sport und Religion ermöglichen? Die gewählten Methoden ermöglichen es, diese Frage zu beantworten. Für den Vergleich beider Positionen bietet sich die Identifizierung inhaltlicher und thematischer, aber auch perspektivischer Überschneidungsbereiche an. Die dortige inhaltliche *crystallization* bezeugt Verdichtungen, die den resümierenden Vergleich vereinfachen. Beim Vergleichen der Perspektiven und Positionen von Curtius und Coubertin ist freilich die Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten und Differenzen kein Selbstzweck – vielmehr lassen sich gerade in geteilten Problemstellungen (ungeachtet eventuell verschiedener Antworten und Lösungen) strukturelle Aspekte des Verhältnisses von Sport und Religion ausmachen, die über die Beispielfälle hinaus relevant sind. Solche *Probleme* sind die geschichtlichen *Wiederholungsstrukturen*, deren unterschiedliche *Lösungen* epochen- und kulturspezifische Ausformungen annehmen. Erst in diesem Zusammenspiel lassen sich komplexe Beziehungsverhältnisse wie das von Sport und Religion zumindest annäherungsweise erfassen.

²⁶² Vgl. dazu bspw. Jarvie 2018, 307–319.

sen. Dass dabei der enge Fokus auf Curtius und Coubertin, deren Antike-rezeption und die Olympischen Spiele weitergehende *perspektivische Beschränkungen* nach sich zieht, muss außerdem berücksichtigt werden.

Die zeitgenössischen Kontexte, in denen Curtius und Coubertin ihre Bestimmungen des Verhältnisses von Sport und Religion bei den Olympischen Spielen entfaltet haben, und die unterschiedlichen persönlichen Zielsetzungen, die beide Akteure ihrer Beschäftigung mit den Olympischen Spielen der Antike zugrunde legten, bedingten verschiedenartige Fokussierungen, die zu Unterschieden bei der transformativen Aneignung der Antike führten: Während Curtius seinen Fokus auf die Rekonstruktion antiker Verhältnisse richtete und mithin den Eigenwert der Vergangenheit besonders betonte, lag Coubertins Schwerpunkt auf der adaptiven wie kritischen Rezeption der Antike mit dem Ziel, deren aus seiner Sicht ‚wertvolle‘ Elemente aus der Vergangenheit in seine Gegenwart zu überführen. Freilich sind beider Kommunikationen in hohem Maße strategisch ausgerichtet gewesen: Coubertin suchte die Antike als inhaltlichen und auch autoritativen Referenzpunkt für sein Projekt der Etablierung der Olympischen Spiele der Neuzeit zu nutzen. Seine Texte richteten sich dabei zumeist entweder an eine breite Öffentlichkeit oder waren Teil der Binnenkommunikation der Olympischen Bewegung. Coubertin verband dabei vergleichsweise offen gehaltene Grundannahmen mit einer hohen Anpassungsfähigkeit; dazu gehörte auch, dass er, wie Bernd Wirkus betont hat, „seine Utopie an die bestehenden Institutionen der Gesellschaft ‚ankoppelte‘“, um ihre Verwirklichung zu ermöglichen.²⁶³

Zwar unterlag auch Curtius’ kommunikative Strategie einer gewissen Teleologie, die seine Ausführungen in bestimmtem Maße strategischen Interessen unterwarf.²⁶⁴ Doch war er als Wissenschaftler in höherem Maße als der Sportfunktionär Coubertin an limitierende Diskursregeln aus dem Bereich der Wissenschaft gebunden. Aus diesem Grund ist seine Kommunikationsstrategie in der Gesamttendenz komplexer, weil seine Werke verschiedene Zielgruppen adressieren mussten. Während zum Beispiel die Edition der Grabungsergebnisse von Olympia ebenso wie Curtius’ fachwissenschaftliche Veröffentlichungen zuvorderst altertumswissenschaftliche Standards erfüllen mussten (und sie manchmal sogar setzten) und mithin – wenn auch sicher nicht ausschließlich – in hohem Maße auf ein wissenschaftliches Fachpublikum ausgerichtet waren, zielten seine großen Darstellungen der Peloponnes

²⁶³ Wirkus 1989, 179.

²⁶⁴ Strategische Interessen zu verfolgen, bedeutet im Übrigen nicht zwingend, zu lügen, d.h. wissend eine Unwahrheit auszusprechen. Eine strategische Kommunikation ist vielmehr in besonderem Maße interessengeleitet und sucht Thematisierungen so zu gestalten, dass das übergeordnete Ziel damit befördert wird. Mögliche rhetorische Mittel sind die Auslassung oder die Pointierung. Beide Autoren scheinen die letztgenannte Variante bevorzugt zu haben.

oder der Griechischen Geschichte sowohl auf die Fachwelt wie auf weitere Rezeptionskreise. Seine markantesten Interpretationen, aus denen sich denn auch die meisten Informationen über seine Bestimmung des Verhältnisses von Sport und Religion entnehmen lassen, waren hingegen an ein weites Laienpublikum gerichtet, zu dem auch die Spitzen des preußischen und deutschen Hofes gehörten. Diese öffentlichkeitswirksame Vortrags- und Publikations-tätigkeit des Altertumswissenschaftlers zielte nicht zuletzt auf die Propagierung der großen Olympia-Grabung.

Aufgrund ihrer strategischen Zielsetzung mussten in beiden Fällen die Auseinandersetzungen mit den antiken Verhältnissen von Sport und Religion unter den Imperativen und Blickwinkeln der Gegenwart erfolgen. Dies hatte eine entsprechende Vereinseitigung des Möglichkeitsraums des Sagbaren zur Folge und bedeutet aus transformationsgeschichtlicher Perspektive, dass die rezipierende Kultur in besonderem Maße die rezipierte selektiv wahrzunehmen und zu überformen suchte. Doch wie wirkte sich das inhaltlich aus? Curtius' Argumentation zielte auf eine Identifizierung seiner Zuhörer- beziehungsweise Leserschaft mit den antiken Griechen, die er analog zu seiner politischen Bezugsgemeinschaft in der Gegenwart als ‚Kulturnation‘ auffasste. Im Zentrum stand dabei der Versuch einer sittlichen Überhöhung des antiken Sports. Er meinte, die – von ihm (wie auch von Coubertin) im Singular aufgefasste – griechische Kultur der Antike sei durch zentrifugale, agonale Tendenzen bestimmt gewesen. Der sportliche Wettkampf habe auf der einen Seite diese Neigungen auf friedlichem Wege befriedigt und mithin zur Befriedung der innergriechischen Verhältnisse beigetragen, während auf der anderen Seite der Sport die körperliche wie geistige Konstitution der Griechen befördert habe. Insbesondere der letztgenannte Aspekt diene ebenso wie die Verknüpfung von Sport und Religion der Legitimation der zeitgenössisch durchaus in ihrem Nutzen, ihrer Legitimität und ihrem Status umstrittenen Leibesübungen.

Wie im Fall von Coubertin spielte auch bei Curtius die Suggestion eine Rolle, es mit einer verinnerlichten Form der Religionsausübung zu tun zu haben. Das Postulat der Innerlichkeit stellte sicher, dass die Religion die Funktionen erfüllen konnte, die Curtius ihr zuschrieb: Sie vereinte die Griechen, indem sie diese Menschengruppe gleichzeitig von denen der andersgläubigen Umwelt abgrenzte; sie nivellierte soziale Differenzen, weil die Götter im Opfer potentiell jedem Griechen gleich zugänglich waren; sie erzwang eine mentale Disposition, die Regeltreue und temporären Frieden auch zwischen in Konflikten befindlichen Griechen herbeiführte, so dass die Spiele durchgeführt werden konnten. Die panhellenischen Heiligtümer wirkten als Integrationsfokuse, die den im Mittelmeerraum verstreuten Griechen als Treffpunkte und als gemeinsame Bezugsorte dienten. Neben dem Orakel von Delphi ist es

das ursprünglich mit der politischen Integration der Peloponnes verbunden gedachte Heiligtum von Olympia, dem Curtius dabei eine zentrale Integrationsfunktion für die Griechen zuwies.

In Curtius' Verhältnisbestimmung von Sport und Religion fungierte die Religion demnach als Legitimation des Sports: Die verinnerlicht konzipierte Religion überhöhte den Sport zu einer kultischen Praxis, die als agonaler Sublimierungsvorgang die sittliche wie politische Einheit der Griechen als ‚Kulturturnation‘ sicherte. Die Überhöhung der Griechen erfolgte über das religiös eingefärbte Sittlichkeitspostulat, für das eine Form von Ewigkeitsbehauptung aufgestellt wurde und das mithin von Curtius auch seiner Zuhörer- und Leserschaft als moralisches Vorbild präsentiert werden konnte. Dabei ging es nicht – und hierin liegt eine entscheidende Differenz zu Coubertin – zuvorderst um die sportlichen Praktiken an sich; die Vorbildhaftigkeit der Griechen resultierte vielmehr aus ihrer postulierten grundsätzlichen kulturellen Wertigkeit und der dahinterstehenden inneren Haltung. Letztere repräsentierte aus Curtius' Sicht ein ewig gültiges Ideal und mochte sich mithin epochal und kulturell in anderer Gestalt artikulieren; zugleich aber schloss sie in begrenztem Maße auch andere, ‚unsittliche‘ Verhaltensweisen aus. An diesen Grundannahmen änderte sich im Verlauf von Curtius' Leben wenig.

Die Enttäuschung über die Funde in Olympia hatte lediglich zur Folge, dass der Archäologe Aspekte der Verinnerlichung noch intensiver herausstellte, indem er das Alltägliche transzendierte, und es mit einem epistemischen Geheimnispostulat verband, um auf diese Weise die weniger spektakulären Funde zu überhöhen: Die Unsichtbarkeit der Größe des Griechentums in den Funden erhöhte diese demnach nur noch weiter, weil es nunmehr besonderer Reflexionen bedurfte, um die versteckte Größe erkennen zu können. Ähnlich wie Curtius nutzte auch Coubertin Verweise auf die antiken Olympischen Spiele zunächst für Bestimmungen von Nähe und Ferne. Freilich zielte er – anders als im Fall von Curtius – nicht auf die Unterscheidung und Abgrenzung verschiedener Gemeinschaften innerhalb einer Epoche. Stattdessen setzte Coubertin die Olympischen Spiele der Antike und der Neuzeit zueinander in Beziehung, um auf diese Weise die Olympische Ideologie und die damit verbundene Vorstellung der Olympischen Spiele der Neuzeit näher zu konturieren. Die Pointe seines „pragmatische[n] Historismus“²⁶⁵ war dabei eine religiöse: Die Olympischen Spiele der Antike und der Neuzeit verband ihr konstitutiver religiöser Charakter – die *religio athletae*, der Coubertin eine geradezu anthropologische und mithin zeitlose Qualität zuschrieb. Allerdings war dies ein anthropologisches Potential, das erst entfaltet werden musste und keine jedem Menschen zu jeder Zeit

²⁶⁵ Alkemeyer 1996b, 132.

gegebene Disposition. Wahrhaftige sportliche Leistungen von olympischem Charakter konnten Coubertin zufolge nur mit einer entsprechenden religiösen Haltung vollzogen werden – dadurch ließen sich auch verschiedene Formen und Kontexte sportlicher Betätigung voneinander separieren: Die religiöse Fundierung blieb deshalb Coubertin zufolge zwar nicht das ausschließliche, aber doch das herausragende Merkmal der sportlichen Handlungen im Rahmen der Olympischen Spiele.

Auf diese Weise sollte Coubertin zufolge ihr religiöser Grundgehalt die Olympischen Spiele von anderen Arten moderner Sportveranstaltungen unterscheiden und sie zugleich in eine bewährte und angesehene Traditionslinie einordnen, die ihre institutionellen Ursprünge in der Antike hatte. Die Olympischen Spiele der Antike nahmen dabei eine argumentationslogisch ambivalente Funktion ein: Zum einen diente ihre autoritative Verargumentierung der Absicherung von durch Coubertin identifizierten, vermeintlich überzeitlichen Kernelementen der Olympischen Spiele. Da die Autorität der Antike zu diesem Zeitpunkt jedoch bereits gebrochen war und der Eigensinn und -wert der Moderne durchaus gegen die Antike in Stellung gebracht werden konnte,²⁶⁶ vermochte Coubertin zugleich, Differenzen zu den Olympischen Spielen der Antike als Argument für die eigensinnige Konturierung der Olympischen Spiele der Neuzeit zu nutzen. Ein wesentlicher Differenzpunkt war zum Beispiel das Prinzip der wechselnden Austragungsorte – ein Aspekt, den Coubertin unter anderem zur Vermeidung nationaler Vereinnahmungen der Olympischen Spiele gegen zeitgenössische griechische Bemühungen, Athen als dauerhaften Austragungsort der Spiele festzulegen, durchzusetzen suchte.

Auch zu den von Coubertin identifizierten ‚Pfeilern‘ der Olympischen Spiele gehörte ihre religiöse Dimension. Sport wurde von ihm dabei – allerdings vor allem, wenn auch nicht immer konsequent ausschließlich im Kontext der Olympischen Spiele – mit einer Religion gleichgesetzt, deren prominenteste Ausgestaltung diese Vorstellung unter der Bezeichnung *religio athletae* gefunden hat. Dabei entwickelte und konkretisierte Coubertin seine Vorstellung von Religion vor dem Hintergrund eines christlichen Religionsverständnisses. Er bildete entsprechende Analogien und betonte, dass Sport als Religion ebenfalls über eine ‚Kirche‘, über ‚Dogmen‘, über Kultpraktiken und vor allem über ein grundlegendes ‚religiöses Gefühl‘ verfüge. Die institutionelle Dimension konnte Coubertin zufolge unterschiedliche Formen annehmen, während das Gefühlsmoment das Kontinuitätsmerkmal darstellte.

²⁶⁶ Die *Querelle des Anciens et des Modernes* markiert in diesem Sinne eine zentrale Scheide innerhalb der modernen Rezeptionsgeschichte der Antike, weil seither der normative Vorrang der Antike gegenüber der Moderne systematisch und diskursiv nachhaltig hinterfragbar wurde – und damit im Grunde genommen gebrochen war. Vgl. zur *Querelle* und ihren unterschiedlichen regionalen Ausformungen Jones 1961; Kortum/Krauss 1966; Schmitt 2003; Lipking 2010.

Entsprechende Einrichtungen identifizierte der Sportfunktionär dann zunächst in Hinblick auf antike Formen sportlicher Agonalität, wobei die Olympischen Spiele den Höhepunkt seiner ‚Religionsgeschichte des Sports‘ darstellten. Indem er bereits bei den antiken Vorgängerspielen bestimmte religiöse Institutionen ausmachte, konnte er deren Einrichtung allerdings zugleich problemlos auch für die modernen Spiele fordern – ohne sich dabei wiederum zwingend an bestimmte Formen gebunden fühlen zu müssen, da er diese als historisch wandelbar einstufte.

Der verinnerlichte Charakter der *religio athletae* diene deshalb auch als Argument, um im antiken Kontext zentrale Formen religiöser Handlungen zurückzuweisen: So wurde das antike Opferritual als äußerlicher Akt beschrieben, während die sportliche Betätigung im religiösen Kontext der Olympischen Spiele als eigentliche Ritualhandlung gegenüber den Göttern dargestellt wurde. Durch das Innerlichkeitspostulat moralisierte Coubertin den Sport; über den Verweis auf den Aspekt körperlicher Schönheit suchte er, ihm zugleich einen eigensinnigen religiösen Wert zuzuweisen. In der Verknüpfung von Schönheits- mit Moralvorstellungen zeigt sich die Eingewobenheit seines Religionsverständnisses in zeitgenössische Körper- und Moraldiskurse, vor deren Hintergrund Coubertin Sport als Antwort auf die verbreitete Angst vor einer vermeintlichen ‚Entartung‘ der Gesellschaft präsentierte. Zentral für Coubertins Verhältnisbestimmung von Religion und Sport war der Versuch, die sportliche Tätigkeit selbst – zumindest im Kontext der Olympischen Spiele (und vielleicht sogar grundsätzlich) – mit einer Aura des Religiösen zu umgeben, um sie auf diese Weise zu transzendieren und zu überhöhen. Die eigene institutionelle Rahmung erhielt dadurch eine tiefere Legitimation – und wirkte zugleich legitimierend auf die Stellung Coubertins und seiner Partner, vor allem aber auch der olympischen Athleten zurück.

Die Beispielfälle weisen einige Eigenheiten auf, die verdeutlichen, mit welchen besonderen Problemen die Thematisierung der Olympischen Spiele der Antike zu Lebzeiten von Curtius und Coubertin verbunden war. Darin mögen noch nicht zwingend grundsätzliche, übergreifende Probleme der Verhältnisbestimmung von Sport und Religion ersichtlich werden; vielleicht dominieren in diesen ‚Kristallisationen‘ auch zeitgenössische Diskurs- und Problemlagen. Dennoch gilt es zumindest zu prüfen, ob sie nicht dennoch einen Einblick auf grundsätzlichere Aspekte dieses Beziehungsverhältnisses ermöglichen. Zwei Aspekte sind besonders auffällig: *Erstens* wird von beiden Autoren *Religion als Bezugspunkt* herangezogen, *um den Sport als Tätigkeit aufzuwerten*. Der Verweis auf eine sittliche beziehungsweise moralische Dimension des Sports, die mit dessen religiöser Dimension zusammenhängen soll, erfüllt im Wesentlichen diese Funktion. Dahinter verbergen sich zwei grundsätzliche Probleme des Sports: Nämlich die Frage nach seinem Eigensinn und

seinem gesellschaftlichen Stellenwert. In Gesellschaften, in denen die normative Geltung von Religion grundsätzlich weitgehend unhinterfragt galt, jedoch zugleich das Nachdenken über alternative Formen von Religion und Religiosität möglich war, konnte im Sportdiskurs offensichtlich auf dieses diskursive Potential des Religionsdiskurses zurückgegriffen werden, um die zu Lebzeiten der beiden Autoren (zunächst) noch prekäre Legitimität des Sports zu steigern. Gerade in solchen zeitgeistigen Bestrebungen kommt die grundsätzliche Differenz zwischen Sport und Religion zum Ausdruck – eine Differenz, die sich in den verschiedenen Praxisbereichen zeigt. Deshalb musste Coubertin die kultische Praxis aus dem Bereich ‚wahrer‘ sportlicher Religiosität ausklammern und deshalb konnte Curtius umgekehrt sich nicht auf Diskussionspunkte sportlicher Praktiken einlassen. Notwendig war vielmehr die Suche nach einer dritten, vermittelnd wirkenden Instanz, die es ermöglichte, Sport und Religion zueinander in Beziehung zu setzen.

Dieses Dritte funktioniert letzten Endes ähnlich wie ein *Tertium comparationis*, weil es sich bei der Verhältnisbestimmung von Sport und Religion um eine Variante des Vergleichs handelt. Allerdings unterliegt diese Vergleichsform besonderen Regeln. Während Vergleiche üblicherweise darauf abzielen, Gemeinsamkeiten wie Differenzen herauszuarbeiten,²⁶⁷ postuliert eine Verhältnisbestimmung immer eine Form der Beziehung, die durch die Prämisse gestiftet wird, dass es mindestens eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden Vergleichsbereichen gäbe. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Aspekt der Innerlichkeit als gemeinsamer Bezugspunkt von Sport und Religion sowohl bei Curtius wie bei Coubertin deshalb eine entscheidende Rolle spielt, weil er eine Antwort auf die Frage nach den Überschneidungsbereichen zweier eigentlich distinkter Praxisfelder bietet. Innerlichkeit bot sich sowohl Curtius wie Coubertin deshalb als Bezugspunkt an, weil sie es ihnen ermöglichte, sämtliche äußeren Aspekte von Sport und Religion außer Acht zu lassen. Innerlichkeit kann zudem nicht direkt erkannt werden; sie ist allenfalls aus der Beobachtung von Handlungen interpretativ rekonstruierbar. Wird ein Innerlichkeitsmodell entwickelt, dessen ewige Geltung postuliert und zugleich mit der Annahme geschichtlicher Varianz in den Ausdrucksformen verbunden wird, wie dies bei Curtius und Coubertin anklingt, wird der Gehalt der Innerlichkeit weitgehend beliebig. Die Konkretisierung dessen, was Innerlichkeit sein soll, bleibt dann weitgehend dem Willen und den Vor-

²⁶⁷ Vgl. Kaelble 2021, 25–28, der ebd., 26f. allerdings auch darauf hinweist, dass unterschiedliche Themen und Perspektiven den Fokus eines Vergleichs und mithin auch dessen Ergebnisse stärker in Richtung der Gemeinsamkeiten oder der Unterschiede verschieben können: „[D]ie Entscheidung, ob eher Unterschiede oder eher Ähnlichkeiten untersucht werden“, sei, meint Kaelble in ebd., 27, „nicht einfach eine Entscheidung, die man *a priori* am Anfang eines historischen Vergleichs fällt. Sie hängt durchaus auch mit dem Thema und der inneren Dynamik eines Themas zusammen.“

stellungen des Autors oder Redners unterworfen. Infolgedessen kann auch der Vergleichspunkt zwischen Sport und Religion inhaltlich nahezu beliebig gefasst werden.²⁶⁸

Folglich lässt sich *zweitens* als besonders auffälliger Aspekt der Verhältnisbestimmung von Sport und Religion durch Curtius und Coubertin ihre *Betonung der Innerlichkeit* ausmachen, die sie benötigten, *um die Ergebnisse des impliziten Vergleichs, die eine Analyse der beiden gesellschaftlichen Felder voraussetzt, festlegen zu können*. Beide Autoren rekurrierten auf Aspekte der Innerlichkeit, um eine Utopie zu konturieren; dabei verband sie, wie Christoph Ulf zu Recht angemerkt hat, trotz „offenkundigen unterschiedlichen politischen Positionierungen ein retrospektiver Konservatismus“.²⁶⁹ Dass sie damit immer ein Moment des Unzeitgemäßen aufwiesen, hängt auch mit dieser Haltung zusammen: Curtius beispielsweise erreichte durch seine idealistische Präsentations- und Zugriffsweise breite Kreise der Bevölkerung – und konnte damit doch in der Fachöffentlichkeit nicht nachhaltig reüssieren. Coubertin wiederum platzierte seine sportliche Ethik, wie Wirkus unter Rückgriff auf Kategorien Max Webers herausgestellt hat, an der Grenze zwischen moderner Leistungs- und vormoderner Tugendethik: „Coubertins Ideen gehörten ihrem Inhalt nach bereits zu den funktional-dynamischen ‚Leistungsideen‘ der rational-technisierten Gesellschaft, verharren ihrer Form nach aber immer noch in den metaphysisch-statischen ‚Ewigkeitswerten‘ einer statischen Ständegesellschaft.“²⁷⁰ Damit hatte er zwar institutionellen Erfolg, vermochte aber nicht, wie Andrew Edgar am Beispiel der Kunstwettbewerbe herausgestellt hat, den Sport selbst zu modernisieren – und scheiterte damit letzten Endes

²⁶⁸ Es stellt sich demnach auch die Frage, ob in diesen Fällen nicht besser vom Verhältnis von Sport und *Religiosität* – als verinnerlichte Form religiöser Haltung – die Rede sein sollte. Dies setzt freilich weitergehende Differenzierungen zwischen dem Religiösen, der Religion und der Religiosität voraus, die bei Curtius und Coubertin freilich keine Rolle spielen und als analytische Kategorien an ihr Werk angelegt werden, jedoch aufgrund des Religiositätsfokusses ihrer Texte wenig ertragreich wäre. Insofern es um die Herabsetzung ihrer vorgängig auf Innerlichkeit fokussierten Vorstellung von Religion ging, hat der Religionsbegriff im Rahmen dieser Untersuchung als leitende analytische Kategorie weiterhin seine Berechtigung. Es wird freilich an diesem Punkt deutlich, dass jede weitergehende Erörterung des Verhältnisses von Sport und Religion der näheren Explikation der beiden Begriffe bedürfte, wobei Religion eben in Hinsicht auf das Religiöse, die Religion und die Religiosität zu differenzieren wäre. Die Begriffsproblematik in Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung von Coubertins *religio athletae* klingt auch in dem Vorschlag von Ivo Jirásek 2015 an, in diesem Zusammenhang eher von Spiritualität als von Religion zu sprechen – wobei Jiráseks Haltung gegenüber dem Konzept affirmativ, nicht analytisch ist.

²⁶⁹ Ulf 2006, 79.

²⁷⁰ Wirkus 1989, 180 (im Original vorhandene Hervorhebung des Namens von Coubertin durch Druck in Kapitalchen wurde nicht übernommen).

auch bei seinem Versuch, Sport zu einem Faktor bei der Lösung der gesellschaftlichen Krisen der Moderne zu machen.²⁷¹

Offensichtlich gestaltet sich die Suche nach Überschneidungen zwischen Sport und Religion grundsätzlich deshalb so schwierig, weil es sich um zwei weitgehend distinkte Praxisfelder handelt. Sport und Religion sind nicht zwingend miteinander verbunden. Wie alle gesellschaftlichen Felder können sie sich überschneiden, müssen es aber nicht. Das gilt nicht nur für das Verhältnis von Sport und Religion, sondern beispielsweise ebenso für das Verhältnis von Sport und Politik.²⁷² Gerade für Sport und Religion liegen die Überschneidungsbereiche häufig nur an ihren jeweiligen Grenzbereichen; das scheint bereits in der Antike der Fall gewesen zu sein und das gilt auch heute. Doch das bloße Vorhandensein von solchen Überschneidungen inspiriert Reflexionen über das Verhältnis von Sport und Religion. Zwar gibt es gerade in der Moderne aufgrund der ihr in einigen Regionen und Bereichen inhärenten Säkularisierung die besonders nachdrücklich beobachtbare Tendenz, dass Semantiken und Semiotiken des Religiösen in andere Praxisfelder überführt (und dabei zumeist ihres religiösen Gehalts entkernt) werden,²⁷³ doch gilt eine solche Anknüpfungsfähigkeit grundsätzlich wechselseitig für alle gesellschaftlichen Bereiche. So scheinen in der Antike sportliche Praktiken in kultische Zusammenhänge integriert gewesen zu sein;²⁷⁴ ein Phänomen der

²⁷¹ Vgl. Edgar 2012, 196: „Paradoxically, while seeking in sport a solution to the problems of modernism, Coubertin failed to recognise the inevitability of the modernisation of sport itself.“ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Annahme von Wirkus 1990, 115: „Kunst bei den Olympischen Spielen hatte sich [...] von allem Anfang an den Imperativen einer auf äußerliche Massenwirkung abgestellten Ästhetik zu beugen.“

²⁷² Das verdeutlichen exemplarisch die „[d]rei Aussagen über das Verhältnis von Politik und Sport in der Moderne“ von Christian Müller 2004, 63–65. Ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen den Olympischen Spielen und der Politik konstatiert für die Antike bspw. Weiler 1986, 125, der schließlich in ebd., 129 resümierend darauf verweist, „daß die Verbindung, Abhängigkeit, Korrelation“ – m.a.W.: die „Interdependenzen“ – von Sport und Politik „in der Antike ebenso wie in der Neuzeit nachweisbar“ sind. Solche Interdependenzverhältnisse werden besonders in den ‚agonalen Ökonomien‘ der Olympischen Spiele manifest; vgl. dazu demnächst M. Nebelin/Thoß 2023 i.E.

²⁷³ Vgl. dazu die grundsätzliche Problematisierung des ambigen Potentials „[r]eligöser Symbolsprachen als Kommunikationsträger der integrativen Funktion von Religion“ (Graf 2004, 207f.) durch Friedrich Wilhelm Graf, der betont, dass diese „durch ein hohes Maß an Offenheit und Vieldeutigkeit“ bestimmt seien und anschließend folgert: „Deshalb sind sie hervorragend dazu geeignet, fragmentarische Erfahrungen eine definitive Perspektive auf den Gesamtzusammenhang des Lebens hin zu geben und ‚das Ganze‘ oder ‚die letzten Dinge‘ zu thematisieren. Mit dieser spezifischen Integrationsleistung sind aber zugleich auch die hohen Gefährdungspotentiale des Religiösen verbunden: Weil Religion es mit Letzthorizonten zu tun hat, liegt aller religiösen Wirklichkeitsdeutung immer die Tendenz zum Selbstabschluß, zur Verabsolutierung, zur Totalsetzung zugrunde“ (ebd., 208). Zur Säkularisierung vgl. unten, Anm.275.

²⁷⁴ Vgl. dazu mit Blick auf die Olympischen Spiele bspw. St. Müller 2004, 151: „Zwar waren die Olympischen Spiele das größte Sportfest der Antike, in der Wahrnehmung der Zeitgenossen waren sie jedoch primär ein kultisch-religiöses Ereignis. [...] Es bestand eine unauflöslie-

Moderne hingegen ist die Entdeckung und Thematisierung gemeinsamer symbolischer und funktionaler Beziehungen der Religion zu anderen Bereichen – ein Vorgang, der ebenfalls im Kontext der besagten Säkularisierungstendenzen zu verorten ist und sich keinesfalls auf den Sport beschränkt.²⁷⁵ Besondere Prominenz erlangte in diesem Sinne zum Beispiel die Identifizierung der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts als „innerweltliche Religionen“ und „politische Religionen“ durch Eric Voegelin, der die Adaption religiöser Symboliken als zentrales Element einer religiösen Aufladung des Politischen und der Politik ausmachte, die dadurch besondere Formen der Exklusion und der Inklusion sowie der Radikalisierung ermöglichen.²⁷⁶

Verbindung zwischen den Opferritualen und den athletischen Wettbewerben, die exakt in den Ablauf der kultischen Handlungen eingefügt waren.“ Diese Auffassung reflektiert die vorherrschende Tendenz in der altertumswissenschaftlichen Deutung der Olympischen Spiele der Antike. Kritisch hingegen in Bezug auf den Kultcharakter der Olympischen Spiele ist hingegen – mit einigen interessanten Beobachtungen – Petermandl 2017.

²⁷⁵ Im Grunde genommen weist Max Webers bekannte ‚Entzauberungsthese‘ in diese Richtung (vgl. Lübke 1965/2003, 68–72) – insbesondere dann, wenn man bereit ist, sie zugleich als ein Forschungsprogramm aufzufassen. Denn unabhängig von dem Umstand, dass die Säkularisierungstendenz nicht nur auf modernisierungstheoretischen Axiomen basiert, sondern sich bei genauer Betrachtung empirisch eher als begrenztes Phänomen erweist (vgl. Vallet 2003; Joas 2007, 14–19), eröffnet allein ihr Vorhandensein alternative Denk- und Diskursmöglichkeiten. Konkret zum konkret zum komplexen Diskurs um die religiöse Überhöhung von Sport als Säkularisierungsfolge (Kompensationstheorie) vgl. zudem bspw. Jarvie 2018, 315, aber auch ebd., 318 zum Hinweis auf den Umstand, dass „[f]aith-based sports movements continue to exist, despite the increasing secularisation of certain societies“, so dass die religiöse Konzeptionalisierung von Sport sogar als ein Beispiel für die Gegenteilstrends zur Säkularisierung aufgefasst werden könnte.

²⁷⁶ Vgl. Voegelin 1938, Zitat 17 bzw. 1; vgl. bes. ebd., 1f.; 17; 54f.; 63. Zur symbolischen Aufladung vgl. bspw. das Resümee in ebd., 63: „Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiöse Kraft der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfasst, oder sie zwar umfasst, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen. [...] Immer ist auch die Sprache der Politik durchweht von Erregungen der Religiosität und wird dadurch zur Symbolik in dem prägnanten Sinn der Durchdringung der weltinhaltlichen mit transzendent-göttlicher Erfahrung“. Hermann Lübke hat darauf aufmerksam gemacht, dass Phänomene wie die von Voegelin beschriebenen insbesondere aus kirchlichen Perspektiven heraus als Konsequenzen der Säkularisierung erscheinen können: „‚Säkularistisch‘ ist die Verfassung jener Welt, [...] die politischen Ideologien Raum gibt, deren totaler, das Ganze der Existenz umfassender Herrschaftsanspruch sie als Ersatzbildungen säkularistisch verdrängten Glaubens ausweist“ (Lübke 1965/2003, 122); aus einer solchen Perspektive heraus ließe sich die „Ideologisierung als Kompensationsphänomen des Glaubenserfalls“ (ebd., 123) auffassen. Zu Voegelins Konzept ‚politischer Religionen‘ vgl. auch ebd., 140–143.

Die Beobachtungen Voegelins legen indirekt eine Lösung für das Problem der Verhältnisbestimmungen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Praxisfeldern nahe. Dabei ist zunächst konstitutiv, dass in einem Verschränkungs-, Überschneidungs- oder Überlappungsbereich verschiedener Praxisfelder die betroffenen Bereiche einander Symbole wie Strukturen zur Verfügung stellen können; es kann sogar gemeinsam genutzte Einrichtungen und miteinander verbundene Praktiken geben. Solche Überschneidungsbereiche mögen ein eigenes Gepräge entwickeln und auch eigenständige Bezeichnungen. Doch falls ein solcher Bereich nicht irgendwann eine zumindest ‚relative Autonomie‘²⁷⁷ – das heißt: eigene diskursive Regeln und Praktiken sowie Kapitalien – ausbildet, die ihn von anderen Bereichen abgrenzt (dann aber auch die bisherigen Zugehörigkeiten zu den beiden ursprünglichen Praxisfeldern aufkündigt), bleiben solche Überschneidungsbereiche in ihren möglichen Beziehungsverhältnissen einzig Teilfacetten jeweils autonomer anderer Bereiche. Dies betrifft auch das Verhältnis von Sport und Religion. Hinter der Frage nach ihrem Verhältnis mag sich demnach am Ende nicht viel mehr verbergen als die Suche nach symbolischen und institutionellen Beziehungen, in denen nach gegenwärtigem Stand niemals die Eigengesetzlichkeit des einen die des jeweils anderen Bereichs vollständig absorbieren kann.

Dies erklärt zum einen, warum die Olympischen Spiele immer wieder im Fokus solcher Diskussionen stehen: Rezeptionsgeschichtlich sind die Olympischen Spiele infolge ihrer Verortung im antiken Kult und dessen moderner, universalisierter und verinnerlichter Neuschöpfung durch Coubertin als unmittelbar mit den Spielen verbundene *religio athletae* als Institution zu einem Überschneidungsbereich von Sport und Religion geworden. Weil jedoch die von Coubertin entwickelte und propagierte religiöse Sicht sich nicht durchsetzen konnte, ist diese Verortung der Olympischen Spiele nicht allgemein akzeptiert; sie verharren gleichsam im Kandidatenstatus: Den Olympischen Spielen fehlt die gesellschaftliche Akzeptanz, um jene relative Teilautonomie auszubilden, die ihnen eine weitergehende Sonderstellung zuweisen und sie über den Status einer eigensinnigen Institution hinaus erheben würde.

Zum anderen wird verständlich, warum Curtius’ Theorie der religiösen Sublimierung zur Grundlage des in der Altertumswissenschaft nachhaltig widerhallenden Agonalitätskonzepts wurde: Curtius löste die Grenzen zwischen Sport und Religion nicht auf, sondern lenkte vielmehr das Augenmerk auf ihre Beziehung und vor allem auf die Effekte, die ihr Zusammenwirken gesamtgesellschaftlich bewirken konnte. Mag seine eigene Theorie auch heute an Bedeutung verloren haben, so wirkte sie doch wissenschaftsgeschichtlich immer

²⁷⁷ Zum durch Pierre Bourdieu inspirierten Konzept der ‚relativen Autonomie‘ vgl. K. Nebelin 2016, 17f.

noch nach. Demgegenüber hat Pierre de Coubertins Vorstellung einer *religio athletae* sich nicht weiterentwickelt. Seit Coubertins Lebzeiten wird sie vor allem als Teil der Olympischen Ideologie beschworen. Sie dient der Überhöhung des Sports. Wo Curtius Wechselverhältnisse in den Blick nahm und den Sport häufig hinter der Religion versteckte, vereinseitigte Coubertin das Verhältnis von Sport und Religion zugunsten des Primats des Sports.

Literaturverzeichnis

- Adler, Friedrich/Curtius, Ernst u.a.: *Die Ausgabungen zu Olympia*. 5 Bde., Berlin 1876–1881
- Alkemeyer, Thomas: „Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion.“ In *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne. Olympia zwischen Kult und Droge*, hrsg. v. Gunter Gebauer. Frankfurt am Main 1996a, 65–100
- Alkemeyer, Thomas: *Körper, Kult und Politik. Von der „Muskelreligion“ Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen 1936*. Frankfurt am Main 1996b
- Andurand, Anthony: *Le Mythe grec allemand. Histoire d’une affinité élective*. Rennes 2013
- Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts*, hrsg. u. eingel. v. Hans Kortum u. Werner Krauss. Berlin 1966 (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung; 7)
- Bachhiesl, Christian: „Das alte Griechenland als Projektionsfläche: Zum Bild der Griechen bei Ernst Curtius.“ In *Die Geschichte der Antike aktuell: Methoden, Ergebnisse und Rezeption. Akten des 9. gesamtösterreichischen Althistorikertages 2002 und der V. Internationalen Table Ronde zur Geschichte der Alpen-Adria-Region in der Antike (Klagenfurt, 14.11.–17.11.2002)*, hrsg. v. Karl Strobel. Klagenfurt 2005 (= Altertumswissenschaftliche Studien Klagenfurt; 2) 63–86
- Baltrusch, Ernst: „Curtius, Ernst.“ *DNP Suppl.* 6 (2012) 262–264
- Behringer, Wolfgang: *Kulturgeschichte des Sports. Vom antiken Olympia bis zur Gegenwart*. München 2012
- Bergemann, Lutz/Dönike, Martin/Schirrmeister, Albert u.a.: „Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels.“ In *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hrsg. v. Lutz Bergemann, Hartmut Böhme, Martin Dönike u.a. München 2011, 39–56

- Böhme, Hartmut: „Einladung zur Transformation.“ In *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hrsg. v. Lutz Bergemann, Hartmut Böhme, Martin Dönike u.a. München 2011, 8–37
- Boulongne, Yves-Pierre: *La vie et l'œuvre pédagogique de Pierre de Coubertin 1863–1937*. Ottawa 1975
- Borbein, Adolf H.: „Winckelmann in der Altertumskunde: Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsinstitutionen.“ In *Winckelmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. Martin Disselkamp und Fausto Testa. Stuttgart 2017, 339–345
- Brown, Doug: „Sport Performance: Anchoring Pierre de Coubertin's Sport Theory in French Culture Discourse.“ In *Bridging Three Centuries: Intellectual Crossroads and the Modern Olympic Movement. Fifth International Symposium for Olympic Research. September 2000*, hrsg. v. Robert K. Barney, Scott G. Martyn, Gordon H. MacDonald und Kevin B. Wamsley. London (Ont./Canad.) 2000, 51–58
- Brown, Douglas: „Pierre de Coubertin's Poetic and Prosaic Theory of Everyday Sport.“ In *The Global Nexus Engaged: Past, Present, Future Interdisciplinary Olympic Studies. Sixth International Symposium for Olympic Research. October 2002*, hrsg. v. Robert K. Barney, Scott G. Martyn und Kevin B. Wamsley. London (Ont./Canad.) 2002, 41–48
- Buchheim, Thomas: *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien. Griechisch – deutsch. Übers., m. e. Einl. u. Anm. hrsg. v. Thomas Buchheim*. Hamburg ²2012
- Buschmann, Jürgen: „Der Olympische Gründungskongreß Paris 1894.“ In *100 Jahre Olympische Spiele. Der neugriechische Ursprung*, hrsg. v. Wolfgang Decker, Georgios Doliantis und Karl Lennartz. Würzburg 1996, 102–105
- Callebat, Louis: *Pierre de Coubertin*. Paris 1988
- Callebat, Louis: „The Modern Olympic Games and their Model in Antiquity.“ *International Journal of the Classical Tradition* 4 (1988) 555–566
- Carol, Anne: *Histoire de l'eugénisme en France. Les médecins et la procréation. XIX^e–XX^e siècle*. Paris 1995
- Chambers, Mortimer: „Ernst Curtius.“ In *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, hrsg. v. Ward W. Briggs u. William M. Calder III. New York/London 1990, 37–42
- Chladenius, Johann Martin: *Allgemeine Geschichtswissenschaft*. Mit einer Einleitung von Christoph Friedrich und einem Vorwort von Reinhart Koselleck. Graz/Wien 1985 [1752] (= Klassische Studien zur sozialwissenschaftlichen Theorie, Weltanschauungslehre und Wissenschaftsforschung; 3)

- Christ, Karl: *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*. Darmstadt 1972
- Christ, Karl: *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*. München 1982
- Christ, Karl: „Ernst Curtius und Jacob Burckhardt. Zur deutschen Rezeption der griechischen Geschic[h]te.“ In *L'Antichità nell'Ottocento in Italia e Germania. Die Antike im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland*, hrsg. v. Karl Christ u. Arnaldo Momigliano. Berlin/Bologna 1989 (= *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*; 2) 222–248
- Christ, Karl: *Caesar. Annäherungen an einen Diktator*. München 1994
- Christ, Karl: *Hellas. Griechische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*. München 1999
- Christ, Karl: *Klios Wandlungen. Die deutsche Althistorie vom Neuhumanismus bis zur Gegenwart*. München 2006
- Clastres, Patrick: „La mode française des sports avant 1914, entre adoption et rejet de l'autre.“ In *Le sport en France à l'épreuve du racisme du XIX^e siècle à nos jours. Sports, xénophobie, racisme et antisémitisme*, hrsg. v. Claude Boli, Patrick Clastres u. Marianne Lassus. Paris 2015, 47–63
- Clastres, Patrick: „Playing with Greece. Pierre de Coubertin and the Motherland of Humanities and Olympics.“ *Histoire@Politique* n°12 (2010), H. 3, 1–14
- Coubertin, Pierre: „Jeux Olympiques. Discours à Athènes (16 nov. 1894)“ [1894a]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 364–375
- Coubertin, Pierre: „Le rétablissement des Jeux Olympiques“ [1894b]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 551–564
- Coubertin, Pierre: „L'éducation physique au XX^e siècle“ [1901]. In Ders., *Textes choisis. Tome III. Pratique sportive. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 375–383
- Coubertin, Pierre: „La nudité dans les sports“ [1906a]. In Ders., *Textes choisis. Tome III. Pratique sportive. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 628–631
- Coubertin, Pierre: „La renaissance olympique“ [1906b]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 331–337

- Coubertin, Pierre: „Le devoir d’un philhellène“ [1906c]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 47
- Coubertin, Pierre: „Le serment des athlètes (Lettre à Charles Simon)“ [1906d]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 699–701
- Coubertin, Pierre: „Olympie“ [1906e]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 41–45
- Coubertin, Pierre: „Propos sur l’art grec“ [1906f]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 53
- Coubertin, Pierre: „Le retour à la vie grecque“ [1907]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 48–52
- Coubertin, Pierre: „Les ›trustees‹ de l’idée olympique“ [1908]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 448–450
- Coubertin, Pierre: „Arts, lettres et sports“ [1909]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 485–492 [= Auszug aus Coubertin, Pierre: *Une Campagne de vingt-et-un ans*. Paris 1909, 192–200]
- Coubertin, Pierre: „Une Olympie moderne“ [1909/1910]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 54–71
- Coubertin, Pierre: „Les cérémonies“ [1910a]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 464f.
- Coubertin, Pierre: „Tous les sports“ [1910b]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 699–701
- Coubertin, Pierre: „Décoration, pyrotechnie, harmonies, cortèges – Essai de ruskianisme sportif“ [1911a]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 517–535

- Coubertin, Pierre: „Pour l’honneur“ [1911b]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 391–394
- Coubertin, Pierre: „Le rôle éducatif des Olympiades“ [1912a]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 336f.
- Coubertin, Pierre: „Les femmes aux Jeux Olympiques“ [1912b]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 705f.
- Coubertin, Pierre: „Le sport et la société moderne“ [1914]. In Ders., *Textes choisis. Tome I. Revelation. Introduction générale, choix et présentation des textes: Professeur Georges Rioux*. Zürich 1986, 612–619
- Coubertin, Pierre: „Notice sur l’Institut Olympique de Lausanne“ [1918]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 734–737
- Coubertin, Pierre: „Histoire des Exercices sportifs“ [1922a]. In Ders., *Textes choisis. Tome III. Pratique sportive. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 27–51
- Coubertin, Pierre: „Histoire des exercices sportifs: Antiquité“ [1922b]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 32–40
- Coubertin, Pierre: „L’art et le sport“ [1922c]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 537–542 [= Auszug aus Coubertin, Pierre: *Pédagogie Sportive*. Paris 1922, 146–154]
- Coubertin, Pierre: „La chevalrie moderne“ [1928a]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 290f.
- Coubertin, Pierre: „Message à tous les athlètes et participants aux Jeux Olympiques, assemblés à Amsterdam pour la célébration de la IX^e Olympiade“ [1928b]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 476f.
- Coubertin, Pierre: „Olympie. Conférence donnée à Paris dans la salle des fêtes de la Mairie du XVI^e arrondissement [1929a]“. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 414–429

- Coubertin, Pierre: „Religio Athletae.“ *Bulletin du Bureau International de Pédagogie Sportive* 1 (1929b) H.1, 5f.
- Coubertin, Pierre: *Mémoires olympiques. Préface de Pascal Boniface*. Paris 1931 [2016]
- Coubertin, Pierre: „L’apothéose de l’Olympisme“ [1932]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 298f.
- Coubertin, Pierre: „Quarante années d’Olympisme 1894–1934“ [1934]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 346–351
- Coubertin, Pierre: „Les Assises philosophiques de l’Olympisme moderne“ [1935]. In Ders., *Textes choisis. Tome II. Olympisme. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 435–439
- Coubertin, Pierre: „Les sources et les limites du progrès sportif“ [1936]. In Ders., *Textes choisis. Tome I. Revelation. Introduction générale, choix et présentation des textes: Professeur Georges Rioux*. Zürich 1986, 490–498
- Crowther, Nigel: „The State of the Modern Olympics: *citius, altius, fortius?*“ *European Review* 12 (2004) 445–460
- Curtius, Ernst: *Peloponnesos. Eine historisch-geographische Beschreibung der Halbinsel*. 2 Bde., Gotha 1851/1852
- Curtius, Ernst: „Olympia“ [1852]. In Ders., *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge. Zweiter Band. Zweite Auflage*. Berlin 1886, 129–156
- Curtius, Ernst: „Der Wettkampf“ [1856]. In Ders., *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge*. Berlin 1875, 132–147
- Curtius, Ernst: „Das alte und neue Griechenland“ [1862]. In Ders., *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge*. Berlin 1875, 22–40
- Curtius, Ernst: *Griechische Geschichte*. 3 Bde., Berlin 1857–1867 [zitiert nach: Bd.1: ³1868; Bd.2: ³1869; Bd.3: 1867]
- Curtius, Ernst: „Das Priesterthum bei den Hellenen“ [1878]. In Ders., *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge. Zweiter Band. Zweite Auflage*. Berlin 1886, 38–49
- Curtius, Ernst: „Das vierte Jahr in Olympia“ [1879]. In Ders., *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge. Zweiter Band. Zweite Auflage*. Berlin 1886, 157–172
- Curtius, Ernst: *OLYMPIA. Mit ausgewählten Texten von Pindar, Pausanias, Lukian. Photos von Martin Hurlimann. Erläuterungen über den Sport*

- und die Kampfarten der Griechen von Jürgen Ascherfeld [ausgew. u. hrsg. v. Martin Hürlimann]. Berlin 1935
- Curtius, Friedrich (Hrsg.): *Ernst Curtius. Ein Lebensbild in Briefen*. 2 Bde., Berlin 1903
- Curtius, Friedrich: *Ernst Curtius. Ein Lebensbild in Briefen. Neue Ausgabe*. 2 Bde., Berlin 1913
- Decker, Wolfgang: *Die Wiederbelebung der Olympischen Spiele*. Ruhpolding 2008 (= Peleus; 42)
- Döhl, Hartmut: „Karl Otfried Müllers Reise nach Italien und Griechenland 1839/1840.“ In *Die Klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen. Eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte*, hrsg. v. Carl Joachim Classen. Göttingen 1989, 51–77
- Edgar, Andrew: „The Aesthetics of the Olympic Art Competitions.“ *Journal of the Philosophy of Sport* 39 (2012) 185–199
- Fittschen, Klaus: „Die Gründung des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen, Ernst Curtius (1814–1896) zum Gedächtnis.“ *Athenische Mitteilungen* 111 (1996) 1–44
- Flaig, Egon: „Olympiaden und andere Spiele – ‚immer der Beste zu sein‘.“ In *Die griechische Welt. Erinnerungsorte der Antike*, hrsg. v. Elke Steinhölkeskamp und Karl-Joachim Hölkeskamp. München 2010, 353–369 & 641f.
- Fornaro, Sotera: „Karl Otfried Müller.“ *DNP Suppl.* 6 (2012) 856–858
- Gebauer, Gunter: *Olympische Spiele. 100 Seiten*. Stuttgart 2020
- Gehrke, Hans-Joachim: „Die ‚Klassische‘ Antike als Kulturepoche – Sozio-kulturelle Milieus und Deutungsmuster in der griechisch-römischen Welt.“ In *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, hrsg. v. Friedrich Jaeger und Burkhard Liebsch. Stuttgart 2011, 471–489
- Geulen, Eva: „Politischer Raum: Öffentlichkeit und Ausnahmezustand.“ In *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Stephan Günzel unt. Mitarb. v. Franziska Kümmerling. Stuttgart 2010, 134–144
- Goldblatt, David: *Die Spiele. Eine Weltgeschichte der Olympiade*. Göttingen 2018 [2016]
- Goßens, Peter: „Carl Ritter und die Weltliteratur. Zur Frühgeschichte des ‚spatial turn‘.“ In *Von Ähnlichkeiten und Unterschieden. Vergleich, Analogie und Klassifikation in Wissenschaft und Literatur (18./19. Jahrhundert)*, hrsg. v. Michael Eggers. Heidelberg 2011, 91–120
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Bonn 2004

- Gran-Aymerich, Ève: *Les chercheurs de passé. 1789–1945. Naissance de l'archéologie moderne. Dictionnaire biographique d'archéologie*. Paris 2001
- Hard, Gerhard: „Der *Spatial Turn*, von der Geographie her beobachtet.“ In *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, hrsg. v. Jörg Döring und Tristan Thielmann. Bielefeld ²2009 [2008], 263–315
- Heres, Gerald: „Ernst Curtius als Archäologe.“ *Forschungen und Berichte* 16 (1974) 129–148
- Hill, Christopher R.: *Olympic Politics*. Manchester/New York 1992
- Hürlimann, Martin: „Vorwort des Verlages.“ In Curtius, Ernst: *OLYMPIA. Mit ausgewählten Texten von Pindar, Pausanias, Lukian. Photos von Martin Hurlimann. Erläuterungen über den Sport und die Kampfarten der Griechen von Jürgen Ascherfeld* [ausgew. u. hrsg. v. Martin Hürlimann]. Berlin 1935, 7–9
- Jarvie, Grant (mit James Thornton u. Hector Mackie): *Sport, Culture and Society. An Introduction. Third Edition*. New York 2018
- Jirásek, Ivo: „Religion, Spirituality, and Sport: From *Religio Athletae* towards *Spiritus Athletae*.“ *Quest* 67 (2015) 290–299 (abrufbar unter: <https://doi.org/10.1080/00336297.2015.1048373>; letzter Zugriff am 25.11.2022)
- Joas, Hans: „Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen.“ In *Säkularisierung und die Weltreligionen*, hrsg. v. dems. und Klaus Wiegandt. Frankfurt am Main ²2007, 9–43
- Jones, Richard Foster: *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. New York ²1961
- Kaelble, Hartmut: *Historisch Vergleichen. Eine Einführung*. Frankfurt am Main 2021
- Keep, Robert P.: „Ernst Curtius.“ *American Journal of Philology* 19 (1898) 121–137
- Kocka, Jürgen: *Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft*. Stuttgart ²2004 [2001] (= Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte. 10.Aufl.; 13)
- Köhler, Ulrich: *Gedächtnissrede auf Ernst Curtius*. Berlin 1897, 1–14
- Kroll, Frank-Lothar: „Endzeit, Apokalypse, Neuer Mensch. Utopische Potenziale im Nationalsozialismus und im Bolschewismus“ [2003/2017]. In Ders.: *Totalitäre Profile. Zur Ideologie des Nationalsozialismus und zum Widerstandspotential seiner Gegner*. Berlin 2017, 230–249
- Krüger, Arnd: „The Origins of Pierre de Coubertins *Religio Athletae*.“ *OLYMPIKA* 2 (1993) 91–102

- Langenfeld, Hans: „Olympische Irrtümer. Einige ideologiekritische Anmerkungen zu den ‚Olympischen Spielen‘.“ *Leibeserziehung* 20 (1971) 268–275
- Lattipongpun, Wichian: „The Origins of the Olympic Games’ Opening and Closing Ceremonies: Artistic Creativity and Communication.“ In *Intercultural Communication Studies* 19 (2010) 103–120
- Lemke, Thomas: *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg 2007
- Lennartz, Karl: „Die *Olympischen Spiele* 1896 in Athen.“ In *100 Jahre Olympische Spiele. Der neugriechische Ursprung*, hrsg. v. Wolfgang Decker, Georgios Doliantis und Karl Lennartz. Würzburg 1996a, 109–117
- Lennartz, Karl: „Die *Olympischen Spiele* 1906 in Athen.“ In *100 Jahre Olympische Spiele. Der neugriechische Ursprung*, hrsg. v. Wolfgang Decker, Georgios Doliantis und Karl Lennartz. Würzburg 1996b, 118–125
- Lennartz, Karl: „Von THEODOSIUS bis CURTIUS.“ In *100 Jahre Olympische Spiele. Der neugriechische Ursprung*, hrsg. v. Wolfgang Decker, Georgios Doliantis und Karl Lennartz. Würzburg 1996c, 36–40
- Lipking, Lawrence: „Ancients and Moderns.“ In *The Classical Tradition*, hrsg. v. Anthony Grafton, Glenn W. Most und Salvatore Settis. Cambridge ²2013 [2010], 44–46
- Loland, Sigmund: „Coubertin’s Ideology of Olympism from the Perspective of the History of Ideas.“ *OLYMPIKA* 4 (1995) 49–78
- Lorenz, Maren: *Menschenzucht. Frühe Ideen und Strategien 1500–1870*. Göttingen 2018
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch*. Frankfurt am Main 1991
- Lübbe, Herrmann: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe*. Freiburg/München ³2003 [1965]
- MacAloon, John J.: *This Great Symbol. Pierre de Coubertin and the Origins of the Modern Olympic Games*. New York 2008
- Maras, Konstadinos: *Philhellenismus. Eine Frühform europäischer Integration*. Würzburg 2012
- Marchand, Suzanne L.: *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970*. Princeton 1996
- Meier, Christian: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt am Main ⁴2001 [1980]
- Meier, Christian: *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?* München ²2009

- Mechikoff, Robert A./Sullivan, Sean P.: „A Man of His Time. Pierre de Coubertin’s Olympic Ideology and the Via Media.“ *OLYMPIKA* 13 (2004) 27–52
- Moltmann, Jürgen: „Olympia zwischen Politik und Religion.“ In *Nachdenken über Olympia. Über Sinn und Zukunft der Olympischen Spiele*, hrsg. v. Helmut Digel. Tübingen 2004 (= Sport in der heutigen Zeit; 3) 83–90
- Morbach, Andreas: „Die Vorbereitung der *Olympischen Spiele* 1896 in Athen.“ In *100 Jahre Olympische Spiele. Der neugriechische Ursprung*, hrsg. v. Wolfgang Decker, Georgios Doliantis und Karl Lennartz. Würzburg 1996, 106–108
- Müller, Christian: „Sportlicher Erfolg und politischer Nutzen – Überlegungen zur Vergleichbarkeit des Verhältnisses zwischen Sport und Politik in Antike und Gegenwart.“ In *Olympia und seine Spiele. Kult – Konkurrenz – Kommerz*, hrsg. v. Linda-Marie Günther. Berlin u.a. 2004 (= Sources of Europe; 2) 63–78 & 173–193
- Müller, Norbert: „Coubertin und die Antike.“ *Nikephoros* 10, 1997, 289–302
- Müller, Norbert: „Coubertin’s Olympism.“ In *Pierre de Coubertin. 1863–1937. Olympism. Selected Writings*, hrsg. v. Norbert Müller. Lausanne 2000, 33–48
- Müller, Norbert/Schanz, Otto: „Bibliographie des œuvres de Pierre de Coubertin.“ In *Pierre de Coubertin: Textes choisis. Tome III. Pratique sportive. Introduction, choix et présentation des textes: Professeur Norbert Müller et Otto Schanz*. Zürich 1986, 697–836
- Müller, Stefan: „Von Olympia nach Athen‘ – sportsoziologische Überlegungen zu Parallelen und Unterschieden zwischen den Olympischen Spielen der Antike und den Olympischen Spielen der Neuzeit.“ In *Olympia und seine Spiele. Kult – Konkurrenz – Kommerz*, hrsg. v. Linda-Marie Günther. Berlin u.a. 2004 (= Sources of Europe; 2) 141–159
- Näf, Beat: *Von Perikles zu Hitler? Die athenische Demokratie und die deutsche Althistorie bis 1945*. Bern 1986 (= Europäische Hochschulschriften. Reihe III. Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 308)
- Nebelin, Katarina: *Philosophie und Aristokratie. Die Autonomisierung der Philosophie von den Vorsokratikern bis Platon*. Stuttgart 2016 (= Hermes ES; 109)
- Nebelin, Marian: „Athen – die Neuerfindung einer antiken Metropole in der Moderne.“ In *Antike – Europa – Antikerezeption. Chemnitzer Altertumswissenschaftliche Vorträge anlässlich des Europajahres 2016 der Philosophischen Fakultät der TU Chemnitz*, hrsg. v. Marian Nebelin unt. Mitarb. v. Julia Anna Jasmin Pfeiffer. Berlin 2019 (= Impulse; 8) 121–144

- Nebelin, Marian: „Diskursive Vereinseitigung und rekonstruktiver Verlust: Die Athener Akropolis im 19. Jahrhundert.“ In *Die Stadt: Eine gebaute Lebensform zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hrsg. v. Jens Beutmann, Martin Clauss, Cecile Sandten u. Sabine Wolfram. Trier 2022a (= CHAT; 10) 47–69
- Nebelin, Marian: „Komplexe Wechselbeziehungen: Perspektiven und Herausforderungen der Wissenschaftsgeschichte der Altertumswissenschaften.“ *Antike & Abendland* 68 (2022b) 1–11
- Nebelin, Marian/Thoß, Hendrik: „Prestigeengeschäfte im Spitzensport: Die agonalen Ökonomien der Olympischen Spiele der Antike und der Neuzeit.“ Erscheint im *Sammelband der Tagung „Sport, Prestige, Profit“ 2023*
- Nesselrath, Heinz-Günther: „Göttinger Klassische Philologie im 19. Jahrhundert: Karl Otfried Müller, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Friedrich Leo.“ In *Die Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Teil 1*, hrsg. v. Kurt Schönhammer und Christian Starck. Berlin/Boston 2013 (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF; 28) 243–264
- Nickau, Klaus: „Karl Otfried Müller, Professor der Klassischen Philologie 1819–1840.“ In *Die Klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen. Eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte*, hrsg. v. Carl Joachim Classen. Göttingen 1989, 27–50
- Nippel, Wilfried: *Klio dichtet nicht. Studien zur Wissenschaftsgeschichte des Altertums*. Frankfurt am Main 2013 (= Campus Historische Studien; 69)
- Parry, Jim: „The *religio athletae*, Olympism and Peace.“ In Jim Parry, Simon Robinson, Nick J. Watson und Mark Nesti: *Sport and Spirituality. An Introduction*. New York 2007, 201–214
- Parry, Jim/Robinson, Simon/Watson, Nick J./Nesti, Mark: *Sport and Spirituality. An Introduction*. New York 2007
- Petermandl, Werner: „Wie heilig waren die Heiligen Spiele? Eine Suche nach ihren kultischen Funktionen.“ *ARYS* 15 (2017) 33–45
- Pichot, André: *La société pure. De Darwin à Hitler*. Paris 2000
- Polignac, François de: „Sanctuaries and Festivals.“ In *A Companion to Archaic Greece*, hrsg. v. Kurt A. Raaflaub und Hans van Wees. Oxford 2013 [2009], 427–443
- Rau, Susanne: *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*. Frankfurt am Main 2013 (= Historische Einführungen 14)
- Rebenich, Stefan: *Die Deutschen und ihre Antike. Eine wechselvolle Beziehung*. Stuttgart 2021

- Reinsberg, Carola: „Sport: nicht für Frauen, aber für Mädchen.“ In *Mythos Olympia. Kult und Spiele*, hrsg. v. Susanne Bocher u.a. München 2012, 257–259
- Reynaud Paligot, Carole: *La République raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine (1860–1930)*. Paris 2006
- Riedel, Volker: „Forschungen zum Nachleben der Antike als interdisziplinäre Aufgabe“ [1990]. In Ders., *Literarische Antikerezeption. Aufsätze und Vorträge*. Jena 1996 (= Jenaer Studien; 2) 9–21 & 313–317
- Ritter, Carl: „Über das historische Element in der geographischen Wissenschaft.“ *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Historisch-philologische Klasse* 1833 (1835) 41–67
- Rühl, Joachim K.: „The Olympic Games before Coubertin.“ *European Studies in Sports History* 1 (2008) 23–51
- Ruprecht, Louis A., Jr.: „The Ethos of Olympism: The Religious Meaning of the Modern Olympic Movement.“ *Soundings* 81 (1998) 267–302
- Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers. 1765–1914*. Frankfurt am Main ³2003 [2001]
- Schantz, Otto J.: „Pierre de Coubertin’s ‘Civilizing Mission’.“ In *Pathways: Critiques and Discourse in Olympic Research. Ninth International Symposium for Olympic Research. International Centre for Olympic Studies. Capital University of Physical Education. Beijing, PRC. August 5–7, 2008*, hrsg. v. Robert K. Barney, Michael K. Heine, Kevin B. Wamsley u.a. London (Ont.) 2008, 53–62
- Schmitt, Argbogast: „Querelle des Anciens et des Modernes.“ *Der Neue Pauly* 15/2 (2003) 607–622
- Schöne, Richard: „Zur Erinnerung an Ernst Curtius.“ *Jahrbuch der königlich preussischen Kunstsammlungen* 17 (1896) 215–220
- Schuberth, Richard: *Lord Byrons letzte Fahrt. Eine Geschichte des Griechischen Unabhängigkeitskrieges*. Göttingen ²2021
- Schultz, Hans-Dietrich: „Kulturklimatologie und Geopolitik.“ In *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Stephan Günzel unt. Mitarb. v. Franziska Kümmerling. Stuttgart 2010, 44–59
- Schweizer, Beat: „Ernst Curtius (1814–1896): Berlin – Athen – Olympia. Archäologie und Öffentlichkeiten zwischen Vormärz und Kaiserreich.“ *Saeculum* 61 (2010) 305–335
- Segrave, Jeffrey O./Chatziefstathiou, Dikaia: „Pierre de Coubertin’s Ideology of Beauty from the Perspective of the History of Ideas.“ In *Pathways: Critiques and Discourse in Olympic Research. Ninth International Symposium for Olympic Research. International Centre for Olympic Studies. Capital University of Physical Education. Beijing, PRC. August 5–7,*

- 2008, hrsg. v. Robert K. Barney, Michael K. Heine, Kevin B. Wamsley u.a. London (Ont.) 2008, 31–43
- Seidl, Wolf: *Bayern in Griechenland. Die Geburt des griechischen Nationalstaats und die Regierung König Ottos*. München 1981
- Sinn, Ulrich: *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst*, München ³2004
- Smith, Michael Llewellyn: *Olympics in Athens 1896. The Invention of the Modern Olympic Games*. London 2004
- Sporn, Katja: „Das Deutsche Archäologische Institut Athen – Entwicklung und Bedeutung.“ In *Das Deutsche Archäologische Institut Athen. Architektur und Geschichte*, hrsg. v. Katja Sporn unt. Mitarb. v. Themistoklis Bilis. Athen 2018, 8–21
- Swaddling, Judith: *Die Olympischen Spiele der Antike*. Stuttgart 2004 [1999]
- Thoß, Hendrik: „Die Olympischen Spiele der Neuzeit – vergleichende Perspektiven.“ In *Antike – Europa – Antikerezeption. Chemnitzer Altertumswissenschaftliche Beiträge anlässlich des Europajahres 2016 der Philosophischen Fakultät der TU Chemnitz*, hrsg. v. Marian Nebelin unt. Mitarb. v. Julia Anna Jasmin Pfeiffer. Berlin 2019 (= Impulse; 8) 181–197
- Ulf, Christoph: „Die Instrumentalisierung der griechischen Frühzeit. Interdependenzen zwischen Epochencharakteristik und politischer Überzeugung bei Ernst Curtius und Jakob Burckhardt.“ In *Griechische Archaiik. Interne Entwicklungen. Externe Impulse*, hrsg. v. Robert Rollinger u. Christoph Ulf. Berlin 2004, 51–103
- Ulf, Christoph: „Von der Religion zum Agon. Die Agonalisierung der griechischen Antike im 19. Jahrhundert als Religionsersatz.“ In *Jahrbuch 2007 der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Sportwissenschaft e.V. Sport – Körper – Religion*, hrsg. v. Jürgen Court, Arno Müller u. Christian Wacker. Berlin 2008 (= Studien zur Geschichte des Sports; 7) 7–25
- Ulf, Christoph: „Elemente des Utilitarismus im Konstrukt des ‚Agonalen‘.“ *Nikephoros* 19 (2006) 67–79
- Ulf, Christoph: „Ancient Greek Competition – a Modern Construct?“ In *Competition in the Ancient World*, hrsg. v. Nick Fisher u. Hans van Wees. Swansea 2010, 85–111
- Ulf, Christoph: „Wettbewerbskulturen zwischen Realität und Konstrukt“. In *Kulturen des Wettbewerbs. Formationen kompetitiver Logiken*, hrsg. v. Markus Tauschek. Münster u.a. 2013 (= Kieler Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte; 10) 75–95
- Vallett, Odon: „Géopolitique des religions.“ In *Religion et politique, une liaison dangereuse?* hrsg. v. Thomas Ferenczi. Bruxelles 2003, 93–100

- Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, hrsg. u. m. e. Nachw. vers. v. Peter J. Opitz. München ³2007 [1938]
- Vorländer, Hans: „Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen: Eine Einführung in systematischer Absicht.“ In *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, hrsg. v. dems. Berlin/Boston 2013, 1–42
- Wassong, Stephan: *Pierre de Coubertins US-amerikanische Studien und ihre Bedeutung für die Analyse seiner frühen Erziehungskampagne*. Würzburg 2002 (= Sport, Kultur und Gesellschaft; 3)
- Wassong, Stephan: „On the Way to the Modern Olympic Games.“ In *Olympics. Past & Present*, hrsg. v. Andreas Amendt, Christian Wacker u. Stephan Wassong. New York 2013 (= Publications of the Qatar Olympic & Sports Museum; 2) 173–179
- Weiler, Ingomar: *Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*. Darmstadt 1974 (= Impulse der Forschung; 16)
- Weiler, Ingomar: *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt. Eine Einführung*. Mit dem Beitrag ‚Sport bei den Naturvölkern‘ von Christoph Ulf. Darmstadt 1981
- Weiler, Ingomar: „Die Olympischen Spiele – Realität und Ideologie einst und jetzt. Überlegungen eines Historikers zum Aspekt ihrer Politisierung“ [1986]. In Ders., *Die Gegenwart der Antike. Ausgewählte Schriften zu Geschichte, Kultur und Rezeption des Altertums*, hrsg. v. Peter Mauritsch, Werner Petermandl u. Barbara Mauritsch-Bein. Darmstadt 2004, 117–132
- Weiler, Ingomar: „Zur Rezeption des griechischen Sports im Nationalsozialismus: Kontinuität oder Diskontinuität in der deutschen Ideengeschichte?“ In *Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus. Kolloquium Universität Zürich 14.–17. Oktober 1998*, hrsg. v. Beat Näf unt. Mitarb. v. Tim Kammasch. Mandelbachtal/Cambridge 2001 (= Texts and Studies in the History of Humanities; 1) 267–284
- Weiler, Ingomar: „The Predecessors of the Olympic Movement, and Pierre de Coubertin.“ *European Review* 12 (2004) 427–443
- Weiler, Ingomar: „Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte des antiken griechischen Sports.“ In *Handbuch Sportgeschichte*, hrsg. v. Michael Krüger und Hans Langenfeld. Schorndorf 2010, 77–85
- Weithmann, Michael W.: *Griechenland. Vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart*. Regensburg 1994
- Werlen, Benno: „Geographie/Sozialgeographie.“ In *Raumwissenschaften*, hrsg. v. Stephan Günzel. Frankfurt am Main 2009, 142–158

- Wesseling, H.L.: „Pierre de Coubertin: Sport and Ideology in the Third Republic, 1870–1914.“ *European Review* 8 (2000) 167–171
- Wirkus, Bernd: „Zwischen Utopie und Mythos. Zur Rezeptionsgeschichte bei Pierre de Coubertin.“ *Nikephoros* 2 (1989) 175–183
- Wirkus, Bernd: „‚Werden wie die Griechen‘. Implikationen, Intentionen und Widersprüche im Olympismus Pierre de Coubertins.“ *Stadion* 16 (1990) 103–128
- Wrede, Henning: „Olympia, Ernst Curtius und die kulturgeschichtliche Leistung des Philhellenismus.“ In *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademien und Universitäten im Berlin des 19. Jahrhunderts*, hrsg. v. Annette M. Baertschi u. Colin G. King. Berlin 2009 (= Transformationen der Antike; 3) 165–208
- Zeyringer, Klaus: *Olympische Spiele. Eine Kulturgeschichte von 1896 bis heute. Band 1: Sommer*. Frankfurt am Main 2016

Agonmetaphorik bei Paulus

Isolde Penz

Graz

Wenn in kirchlichen Dokumenten unter Verwendung einschlägiger Zitate aus dem *NT* Agonmetaphern verwendet werden, um dazu anzuregen, im Leben sein Bestes zu geben, wird an eine Tradition angeknüpft, die 2400 Jahre zurückreicht. Anhand von *1 Kor* 9,24–27 werden exemplarisch Gedanken zu Verwendungszusammenhang und möglichem Ursprung von Paulus' Rede angestellt, die vom unvergänglichen Siegeskranz, dem Vorbild des Wettkämpfers und seiner eigenen Tätigkeit handelt, die er mit der Zielgerichtetheit eines Läufers und Boxers vergleicht. Paulus als bikulturelle Persönlichkeit greift auf Agonmetaphern zurück und macht seine Botschaft dadurch für ein breites Publikum verständlich, seien es nun philosophisch gebildete Zuhörer aus der kynisch-stoischen Tradition, hellenistische Judenchristen oder Besucher von Spielen.

„Sein Bestes geben ist ein grundlegender Aspekt des Sports, denn Sportler streben sowohl einzeln als auch im Team danach, ihre sportlichen Ziele zu erreichen. Wenn ein Mensch sein Bestes gibt, erfährt er Zufriedenheit und Freude an der persönlichen Leistung. Dies gilt sowohl für das Leben im Allgemeinen als auch für das Leben im christlichen Glauben. Wir alle wollen eines Tages mit dem heiligen Paulus sagen können: ‚Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue bewahrt.‘ (*2 Tim* 4,7). Dieses Dokument soll helfen, die Beziehung zwischen dem Streben, sein Bestes im Sport zu geben, und dem im Alltag gelebten christlichen Glauben zu verstehen.“¹ Diese Zeilen leiten die Schrift „Sein Bestes geben – Dokument über die christliche Perspektive des Sports und der menschlichen Person“ ein, das vom Dikasterium für die Laien, die Familie und das Leben 2018 herausgegeben worden ist.

In ganz selbstverständlicher Weise wird an dieser Stelle ein Bild aus der Welt des Sports verwendet, um zu verdeutlichen, dass es erstrebenswert und erwünscht sei, auch im Leben, speziell im christlichen Leben, sein Bestes zu geben. Dieses Motiv aus dem Bereich des Wettkampfes wird zusätzlich moralisch eingekleidet, seinem ursprünglichen Verwendungszusammenhang entnommen und sogleich unter Verwendung des bekannten Pauluszitates vom „guten Kampf“ in den Dienst der christlichen Verkündigung gestellt. Mit der metaphorischen Verwendung dieser Begriffe stellen sich die Verfasser des Dokuments in einen Traditionsstrom, der nicht nur bis zu den biblischen Wurzeln, sondern Jahrhunderte darüber hinaus zurückreicht.²

¹ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr.217, 2018.

² Bereits die Vorsokratiker haben den Begriff *ἀγών* mit den unterschiedlichsten Lebensbereichen verbunden. So sieht Demokrit etwa in der Erziehung der Kinder einen *ἀγών* (vgl. *DK* 55 B 275), für Antiphon Sophistes ist die Ehe ein *μέγας ἀγών* gewesen (vgl. *DK* 80 B 49).

Vor allem die Paulusbriefe und ihre Pseudepigraphien bieten reichlich Gelegenheit für eine Auseinandersetzung mit der Thematik der Agonmetaphorik.³ Die verwendeten Metaphern stammen aus den Bedeutungsfeldern Laufen, (Faust)kampf, Sieg, Siegespreis sowie Siegeskranz und betonen die Zielgerichtetheit der Athleten sowie deren Vorbereitung auf den Wettkampf. Anhand von 1 Kor 9,24–27 sollen exemplarisch Gedanken zu Verwendungszusammenhang, möglichen Ursprüngen sowie Motiven für die Verwendung der Agonmetaphorik bei Paulus angestellt werden. Der Text folgt der Übersetzung von Esther Kobel:⁴

*Wisst ihr nicht, dass die Läufer im Stadion zwar alle laufen, einer aber den Kampfpreis empfängt? Lauft so, damit ihr [den Kampfpreis] erlangt. Jeder Wettkämpfer aber verzichtet auf alles – jene zwar, damit sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir dagegen einen unvergänglichen. Ich laufe also so, nicht wie ziellos; ich boxe so, nicht wie in die Luft schlagend; sondern ich zerschlage meinen Leib und behandle ihn als Sklaven, damit ich nicht anderen proklamiere und selbst verwerflich werde.*⁵

Im ersten Hauptteil (Kap.1–4) geht Paulus auf Spaltungen in der Gemeinde ein und mahnt zur Einheit, indem er angesichts des Kreuzes die Weisheit der

³ Vgl. Gal 2,2: *Ich wollte sicher sein, dass ich nicht ins Leere laufe oder gelaufen bin (... μη πως εις κενόν τρέχω ἢ ἔδραμον).*

Phil 1,30: Denn ihr habt den gleichen Kampf zu bestehen, den ihr früher an mir gesehen habt und von dem ihr auch jetzt hört (τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες οἷον εἶδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί).

Phil 2,16: Haltet fest am Wort des Lebens, mir zum Ruhm für den Tag Christi, damit ich nicht vergeblich gelaufen bin oder mich umsonst abgemüht habe (... ὅτι οὐκ εις κενόν ἔδραμον οὐδὲ εις κενόν ἐκοπίασα).

Phil 3,14: Das Ziel vor Augen, jage ich nach dem Siegespreis: der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus (κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

2 Tim 2,5: Und wer an einem Wettkampf teilnimmt, erhält den Siegeskranz nicht, wenn er nicht nach den Regeln kämpft (ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῆ τις, οὐ στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ).

2 Tim 4,7–8: Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue bewahrt. Schon jetzt liegt für mich der Kranz der Gerechtigkeit bereit, den mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tag geben wird, aber nicht nur mir, sondern allen, die sein Erscheinen ersehnen (ἐγὼ καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσαιμι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα: λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής ...), etc.

⁴ Kobel 2019, 186.

⁵ *Οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἀφθαρτον. ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλωτος, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἄερα δέρον: ἀλλὰ ὑποπιᾶζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μὴ πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένομαι. 1 Kor 9,24–27.*

Welt im Allgemeinen und jene der Korinther im Besonderen relativiert. Der 2. Teil (Kap. 5–7) spricht moralische Verfehlungen im sexuellen Bereich an, kritisiert Rechtsstreitigkeiten von Christen vor Gerichten und erörtert Fragen des Familienstandes. Die für uns relevanten Verse stammen aus dem 3. Hauptteil (8,1–11,1), der Unklarheiten beim Umgang der Christen mit Götzenopferfleisch thematisiert und dabei eine „ungewöhnlich sorgfältig ausgeführte Kasuistik zum Problem der *εἰδωλόθωτα*“⁶ vorlegt.⁷ Im Anschluss daran spricht Paulus über seine Tätigkeit als Apostel, auf die sich die oben genannten Verse 24–27 beziehen. In diesem Zusammenhang wird von ihm ausgeführt, dass er nicht von dem Recht Gebrauch macht, von der Gemeinde finanziell unterstützt zu werden, um in der Verkündigung des Evangeliums ungebunden zu sein,⁸ vielmehr sieht er sich in seiner Tätigkeit einem Zwang unterworfen.⁹ Bei ihm resultiert diese Freiheit zur Verkündigung paradoxerweise aus der Bindung an das Gesetz Christi¹⁰ und erinnert auch an die sokratische Tradition, dass der wahre Philosoph für seine Tätigkeit kein Geld annimmt¹¹ und sich dadurch von den Sophisten unterscheidet. Von niemandem abhängig, hat er sich zum Sklaven für alle gemacht, er kann den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide, den Gesetzlosen ein Gesetzloser und den Schwachen ein Schwacher werden.¹² Die Auflistung gipfelt in der Zusammenfassung: *Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben.*¹³ Dieser Gedanke scheint mir – wie später noch zu zeigen sein wird – fundamental für das Verständnis unserer Verse von Paulus als Läufer und Faustkämpfer und weist direkt in das Herz seiner bikulturellen Persönlichkeit, die er für seine Missionstätigkeit in den Dienst nimmt.

In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, ob Paulus bei der Verwendung der Metaphern auf einen rekonstruierbaren Traditionsstrang zurückgreifen kann und – falls diese Frage bejaht werden kann – ob sich möglicherweise direkte Abhängigkeiten zu anderen Autoren bzw. Neuinterpretationen der Motive feststellen lassen. Die doch zahlreichen Publikationen der letzten 20

⁶ Lindemann 2000, 8.

⁷ Zu Fragen betreffend Aufbau und Gliederung des Briefes vgl. ebd. 6–9. U. Schnelle hingegen sieht keine zwingenden Gliederungsmerkmale, da der Brief „keinen durchgehenden Gedankengang erkennen lässt“, Schnelle ²2014, 200.

⁸ Vgl. 1 Kor 9,9–18.

⁹ 1 Kor 9,16.

¹⁰ Schnelle ²2014, 222.

¹¹ Ebd. 221.

¹² 1 Kor 9, 20–22.

¹³ 1 Kor 9,22–23.

Jahre zu den Agonmetaphern bei Paulus, darunter einige umfangreiche Monographien wie jene von Martin Brändl¹⁴ und Uta Poplutz,¹⁵ aber auch die „Untersuchung zum öffentlichen Auftreten des Christentums im spätantiken Antiochia“ von Frauke Krautheim,¹⁶ die den Agonmetaphern breiten Raum bietet, diskutieren – und das ist ihre Gemeinsamkeit – drei mögliche Ursprünge für deren paulinische Verwendung: die kynisch-stoische Philosophie, das jüdisch-hellenistische Erbe des Paulus und eine mögliche Kenntnis der Thematik durch eigene Anschauung, d.h., es wird die Frage erörtert, ob Paulus eventuell selbst Spielen beiwohnte. Die einzelnen Ansätze unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der Gewichtung der drei Möglichkeiten.

Die Verse lassen von Beginn an keinen Zweifel an der symbolischen Verwendung der agonistischen Begrifflichkeiten aufkommen und führen daher mit der augenscheinlichen Bemerkung in die Thematik ein, dass beim Laufen im Stadion nur einer gewinnen könne. Bei jenem Agon jedoch, der hier dargestellt ist, könne jeder den Kampfpfeil empfangen, der in der entsprechenden Art und Weise läuft bzw. in einer christlichen Weise die Rennbahn des Lebens bestreitet, an dessen Ende ein Preis wartet, der eschatologisch zu verstehen ist. Dies impliziert auch das Unterwegssein des Paulus, geographisch und geistig, um am Ende den ersehnten Preis – das ewige Leben – zu erlangen. Es folgt die Erwähnung des Verzichts des Athleten in Vorbereitung auf den Agon, der als Vorbild für die eigene Lebensführung des Christen gesehen wird, und auf das Einhalten einer Diät bzw. auf Fasten,¹⁷ sexuelle Enthaltensamkeit¹⁸ und strenges Training in der Vorbereitungszeit der Spiele hinweist. Nur ausgewählte Athleten konnten es sich leisten, in einer ausgedehnten Vorbereitungszeit auf Einkünfte zu verzichten.¹⁹ Bei Paulus findet quasi eine „Demokratisierung“ des Gedankens statt. Bei diesem Wettkampf können alle mitmachen, alle dürfen am Start sein und können gleichzeitig den Siegespreis in Empfang nehmen. Daran anschließend wird die Zielgerichtetheit seines Handelns zum Ausdruck gebracht. Laufend hat Paulus sein Ziel vor Augen, und boxend schlägt er nicht ins Leere. Ein Faustkämpfer, der sein Gegenüber nicht trifft, schlägt in die Luft, es fehlt der Widerstand, er ist nicht fokussiert und kann

¹⁴ Vgl. Brändl 2006.

¹⁵ Vgl. Poplutz 2004.

¹⁶ Vgl. Krautheim 2018.

¹⁷ Zum Einhalten einer strikten Diät und strenger Disziplin siehe Epikt.*Ench.*29,2.

¹⁸ Plat.*nom.*840a gibt in bemerkenswerter Weise darüber Aufschluss, dass selbst Athleten, die doch in stärkerem Maße ihre Körperlichkeit leben, in Vorbereitung auf die Kämpfe in Olympia sich in sexueller Enthaltensamkeit üben. *Und dennoch, Kleinias, besaßen sie bei weitem nicht die Bildung der Seele wie wir sie diesen unseren Bürgern zu geben gedenken, und eine viel größere Fülle des Körpers und daher auch seiner Begierden.*

¹⁹ Vgl. Kobel 2019, 191–192.

nicht gewinnen. Aus dem Folgenden geht hervor, dass er nicht mit einem Gegner, sondern mit sich selbst kämpft, und dass er sich nicht schon im Dienst der Verkündigung,²⁰ dies übersteigend spricht er sogar von der Versklavung seines Körpers. Ein Blick auf den sogenannten Faustkämpfer vom Quirinal bzw. Thermenboxer im Museo Nazionale Romano legt Zeugnis ab von der Brutalität des Sports und der nicht vorhandenen Schonung.²¹ Die Verse schließen als Finalsatz mit dem Gedanken, dass er dies tut, damit er nicht anderen die Botschaft Jesu verkündigt und gleichzeitig selbst verwerflich sei. „Was er anderen verkündigt, gilt auch für ihn selbst: er verzichtet auf alles, was ihn vom Erreichen des Zieles abhält.“²² Hiermit scheinen die Agonmetaphern zu enden, bzw. ist es offensichtlich, dass die Worte *κῆρυξ* und *ἀδόκιμος* sowohl in der Welt der Agone als auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch eine wichtige Rolle spielen.²³ Insofern wird wieder an die neutestamentliche Sprache der folgenden Verse angeknüpft.

Gängige Kommentare zu 1 Kor, wie etwa jener von Lindemann, verweisen bei der Frage nach der Herkunft der Agonmetaphern auf die kynisch-stoische Diatribe und führen diesen Verweis nicht näher aus.²⁴ Bei der Diatribe dürfte es sich aber doch mehr um eine Stilform und weniger um einen Traditionskomplex handeln,²⁵ für die etwa fingierte vorweggenommene Fragen des Publikums ebenso charakteristisch waren²⁶ wie „Wortspiele und Vergleiche aus dem Leben der Bauern, Fischer, Soldaten, Matrosen [oder] Athleten“²⁷ in der christlichen Diatribe.²⁸ Zum erstenmal – und dies zeigt die lange Tradition der Verwendung dieser Bilder – findet sich bei Platon eine „in sich geschlossene, umfangreich entfaltete Agon-Metaphorik“,²⁹ *ἀγωνίζεσθαι* meint in

²⁰ Sowohl Brändl (vgl. 2006, 208–209) als auch Poplutz (vgl. 2004, 280) und Kobel (2019, 197) zeigen anhand zahlreicher Verweise, dass Paulus damit auf seine Verkündigung und die damit verbundenen Mühen, Gefahren, Verfolgungen und Ängste anspielt und stellen diesbezüglich eine *opinio communis* dar.

²¹ „Dass wir es hier mit einer überaus realistischen Wiedergabe eines Boxergesichtes unmittelbar nach einem Kampf zu tun haben, ist evident, freilich in einer zumindest partiell superrealistischen Darstellung, die ein nach dem Kampf photographiertes heutiges Boxergesicht geradezu schön erscheinen lässt“ (Zanker 2005, 34).

²² Brändl 2006, 214.

²³ Brändl bietet eine ausführliche Analyse der Begriffe *κῆρυξ* und *δοκιμάζειν* sowie ihrer Verwendungszusammenhänge und sieht Paulus folgerichtig als solidarischen Apostel. Vgl. ebd. 214–221.

²⁴ Lindemann 2000, 214.

²⁵ Brändl 2006, 9.

²⁶ Uthemann 1999, 531.

²⁷ Ebd. 532.

²⁸ Zur Diatribe als paulinischem Schreib- und Argumentationsstil siehe auch Schnelle ²2014, 67f.

²⁹ Brändl 2006, 45.

Gorg.456c oder etwa *Parm.*137a „Argumentieren, Streiten oder Überzeugen“,³⁰ und der Agon wird zur Metapher für „den Einsatz im Dienst für den Staat. Grundlage dafür ist allerdings der Agon der Seele.“³¹ In weiterer Folge haben sich vor allem die Kyniker dieser Metaphorik bedient, da sie mit ihrer Negation des Althergebrachten, die Öffentlichkeit irritierend, einen moralischen Agon ausfochten.³² Ihr Ausgangspunkt war eine polemische Sicht auf die Welt der Agone mitsamt ihrer Protagonisten. So überliefert Dion Chrysostomus in der 8. Rede über die *areté* in ausführlicher Weise die Sichtweise des Diogenes als Gast bzw. Teilnehmer bei den Isthmischen Spielen:

Auf die Frage, ob er auch gekommen sei, um sich die Wettspiele anzusehen, antwortete Diogenes: „Nein, sondern um daran teilzunehmen.“ Weiter gefragt, wer denn seine Gegner seien, wies er darauf hin, dass es freilich keine Läufer, Ringer, Springer, Boxer, Speer- oder Diskuswerfer sind, sondern Gegner, die zur Vernunft bringen, d.h. die Widerwärtigkeiten (τόνοι). ... Der Mann aber, der etwas auf sich hält, glaubt, dass die Widerwärtigkeiten seine schwersten Gegner sind, und mit ihnen kämpft er gerne ... bei Tag und bei Nacht, nicht um Sellerieblätter wie die Ziegen ... sondern um Glück und Tüchtigkeit.³³

Bekannt sind auch jene Zeilen Epiktets, in denen er im dritten Teil seiner Diatriben über die Kyniker den kranken Diogenes zu Vorübergehenden Folgendes sagen lässt:

Schlechte Menschen, wollt ihr nicht bleiben? Aber ihr geht auf eine lange Reise nach Olympia, um die Niederlage oder den Kampf der Athleten zu sehen und wollt den Kampf zwischen dem Fieber und einem Mann nicht sehen?³⁴

Die kynisch-stoische Agonmetaphorik nahm laut Krautheim grundsätzlich gerne Vergleiche mit den schwerathletischen Disziplinen Faustkampf, Ringen und Pankration auf,³⁵ um auf diese Weise anzuzeigen, dass der Weise für *ἀρετή* und *ἀταραξία* kämpft und seine Belohnung in der Tugend findet.³⁶ Aus der Fülle der Metaphern, die Seneca in diesem Zusammenhang verwendet, sei

³⁰ Ebd. 50.

³¹ Ebd. 48.

³² Poplutz 2004, 153.

³³ Dion Chr.8,11f.

³⁴ Epikt.*Diatr.* III 22,51.

³⁵ Krautheim 2018, 79.

³⁶ Ebd.

beispielhaft jene genannt, die er in einem seiner Briefe an Lucilius verwendet, um zu verdeutlichen, dass man seine Kräfte im Kampf gegen das Schicksal erproben muss und nicht aufgeben darf. Als Vorbild dafür dient der Athlet:

Nicht kann ein Athlet großen Kampfgeist zum Wettkampf mitbringen, der niemals braun und blau geschlagen worden ist: jener, der sein eigenes Blut gesehen hat, dessen Zähne gekracht haben unter einem Faustschlag, jener, der, niedergeworfen, seinen Gegner mit dem ganzen Körper ertragen und nicht den Mut verloren hat, obwohl zu Boden geworfen, der, sooft er gefallen ist, trotziger sich erhoben hat, mit großer Hoffnung geht er in die Arena. Also – damit ich dieses Gleichnis weiter ausführe –: oft schon hat das Schicksal über dir gestanden, und dennoch nicht hast du dich ergeben, sondern du bist aufgesprungen und hast leidenschaftlicher dich gestellt.³⁷

In einem weiteren an Lucilius gerichteten Brief sinnt Seneca, diesen Gedanken weiterführend, darüber nach, dass zwar der Körper des Athleten für den Kampf trainiert wird, um Schläge und Tritte hinzunehmen, jedoch nicht die Seele trainiert wird, um die Schläge des Schicksals unbezwinglich hinzunehmen.³⁸ Mit den Worten von Poplutz kann schließlich festgehalten werden, dass „der Agon des Weisen [des Philosophen] zum stehenden Begriff [wurde] und speziell das Ringen gegen die Leidenschaften und um die Tugend“³⁹ verdeutlichte. Der Stoiker kämpft gegen äußere Feinde, wie Schicksalsschläge,⁴⁰ und gegen innere Feinde wie Furcht, Feigheit, Leidenschaften und Begierden.⁴¹

Diskussionen zu Fragen des Bildungsniveaus des Paulus enthalten viele Fragezeichen und Konjunktive. Er dürfte in seiner Heimat eine angemessene griechisch-hellenistische Bildung genossen haben, Rhetorikunterricht erhalten haben und über die grundlegenden Elemente griechischer Philosophie Bescheid gewusst haben.⁴² Als Diasporajude war er auch dazu in der Lage, „in einem hohen Maß genuin hellenistisches Bildungsgut aufzunehmen.“⁴³ Gerade diese Sozialisation zeigt sich in 1 Kor 9,24–27 in besonderer Weise. Auf die Frage, inwieweit eine metaphorische Verwendung von Begriffen aus der

³⁷ Sen.*epist.* 13,2–3. Vgl. auch *epist.* 15,2.

³⁸ Vgl. *epist.* 80,3.

³⁹ Poplutz 2004, 114.

⁴⁰ *Schon oft ist das Schicksal über dir gestanden, und dennoch hast du dich nicht ergeben, sondern du bist aufgesprungen und hast leidenschaftlicher dich gestellt (Ergo... saepe iam fortuna supra te fuit, nec tamen tradidisti te, sed subsiluisti et acrior constitisti)*, Sen.*epist.* 13,3.

⁴¹ Brändl 2006, 63.

⁴² Vegge 2006, 494.

⁴³ Schnelle 2014, 45.

Welt der Agone zum gängigen philosophischen Wissen jener Zeit zählte, gibt Pfitzner, auf Dibelius verweisend, die Auskunft, dass in allen größeren hellenistischen Städten Popularphilosophen auf öffentlichen Plätzen diese verwendet hätten.⁴⁴ In anderen Worten formuliert: „Paul on his part simply reflects a traditional use of the athletic image.“⁴⁵

Die Frage, inwieweit Paulus als hellenistischer Jude selbst in Kontakt mit Wettkämpfen gekommen ist, diskutiert vor allem Metzner in seinem Artikel „Paulus und der Wettkampf: Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels.“⁴⁶ Dabei kommt er zur Überzeugung, dass Paulus die Motive

nicht nur durch die Reden wandernder Popularphilosophen oder durch die hellenistische Synagoge kennengelernt hat. Er ist mit ihm persönlich vertraut. Überlegungen zu Kindheit und Jugend, zur Reisetätigkeit und zu Kontakten des Paulus mit der Agonistik in hellenistischen Großstädten stützen diese Annahme.⁴⁷

Dabei wird vor allem in Rechnung gestellt, dass er die Motive positiv, d.h. ohne ironischen Unterton, nutzt und direkt auf sich selbst bezieht. Bereits in Tarsus oder später in Jerusalem hätte er in Kontakt mit Wettkämpfen in Palästen und Stadien kommen können. Dass er von dieser Welt des Sports als junger Mann im alltäglichen Leben völlig unbeeindruckt gewesen sei, sieht Metzner als unwahrscheinlich an. Auch wenn er aus einer pharisäischen Familie stammte, so hätte Paulus doch in Austausch mit anderen jungen Männern stehen können, die gegenüber griechischer Bildung und Agonistik aufgeschlossen waren und diese selbst durchlebt haben. Darüber hinaus wird er auf seinen Reisen sicher mit sportlichen Wettkämpfen in Kontakt gekommen sein, gab es doch in Damaskus, Caesarea Maritima, Antiochien am Orontes, Ephesus, Philippi, Athen, Thessalonich und natürlich in Korinth hinreichend Möglichkeit dafür.⁴⁸

Somit ist bereits die Überleitung zur dritten möglichen Quelle der Agonemaphorik bei Paulus gegeben, seiner jüdisch-hellenistischen Umwelt, auf die sich besonders Brändl in seiner Untersuchung fokussiert. Laut ihm haben die griechischen Metaphern, vermittelt durch die jüdisch-hellenistische Kultur, Eingang in das literarische Schaffen des Paulus gefunden. Bereits in der LXX wird mit Begriffen wie *ἀγωνισαί* in *Sir* 4,28 zum Ausdruck gebracht, dass der Herr für den Gerechten kämpfen wird. In *Weish* 4,2 triumphiert die

⁴⁴ Pfitzner 1967, 3.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Metzner 2000, 565–583.

⁴⁷ Ebd. 565.

⁴⁸ Vgl. ebd. 565–572.

Weisheit in Ewigkeit, *geschmückt mit dem Kranz, Siegerin im Wettstreit um einen edlen Preis.*⁴⁹ Es kommt die Tradition vom leidenden Gerechten ins Spiel, die sich nun mit den Agonmetaphern verbindet. „Seine Zugehörigkeit zu Gott führt den Gerechten ... ins Leiden und macht ihn so zum Mitkämpfer Gottes.“⁵⁰ Es ist bemerkenswert, dass auch Jakobs Kampf/Ringen am Jabbok mit Gott (*Gen 32,24f*) in *Weish 10,12* mit uns bekannten Vokabeln interpretiert wird: *In einem harten Kampf verlieh sie [die Weisheit] ihm [Jakob] den Siegespreis, damit er erkannte, dass Gottesfurcht stärker als alles andere ist.*⁵¹ Als wichtige Quelle für agonistische Fachtermini muss Philo⁵² genannt werden, er ist jener Autor, bei dem sich die meisten Agonmetaphern in der gesamten griechischen Literatur finden.⁵³ Einige Trainingsabläufe und Wettkämpfe konnten überhaupt nur aus den plastischen Darstellungen⁵⁴ bei Philo rekonstruiert werden.⁵⁵ Die häufige Verwendung der Metaphern setzt aber nicht nur voraus, dass er in engem Kontakt mit der Welt der Agone stand, sondern auch sein Publikum diese Anspielungen verstanden hat, sonst hätte er auf ihre Verwendung naturgemäß verzichten müssen. Aus der Überfülle an möglichen Beispielen soll an dieser Stelle lediglich ein Beispiel genannt werden:

*Auf einen solchen Wettstreit der Schlechtigkeit solle man sich nicht einlassen und nicht um den Siegespreis darin kämpfen, sondern einem solchen aus dem Weg gehen ... [im] angesetzten Wettkampf [geht es um] (die Meisterschaft in) Begehrlichkeit, Zorn, Zügellosigkeit, Unvernunft und Unrecht ... Als heilig könne man überhaupt nicht jene Wettkämpfe bezeichnen, die von den Staaten alle zwei Jahre veranstaltet werden, denn dort gewinnt derjenige die ersten Preise, der andere niederringt ... wer von den Verständigen müsste nicht über Weitspringer und Schnellläufer lachen, da doch selbst die kleineren Tiere jene in ihrem atemlosen Lauf mühelos überholen.*⁵⁶

In beinahe kynischer Weise beschreibt er hier die Agone, um ihnen den wahren Wettkampf um die Tugenden entgegenzustellen. Zu letzterem *melden sich*

⁴⁹ *καὶ ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει τὸν τῶν ἀμιάτων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα.*

⁵⁰ Brändl 2006, 81.

⁵¹ *καὶ ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ.*

⁵² Vgl. die Agonmetaphorik bei Philo von Alexandria, in: Brändl 2006, 85–115.

⁵³ Ebd. 86–87.

⁵⁴ Es ist davon auszugehen, dass er selbst Spielen beiwohnte, aber auch das Gymnasion in Alexandria besuchte sowie Zeuge eines Unfalls im Hippodrom von Alexandria geworden ist, von dem er berichtet. (*Prov.* II 58).

⁵⁵ Brändl 2006, 87.

⁵⁶ Philo, *Agr.* 111–118 (*Gen* 9,20).

*solche an, die sehr schwach am Körper, aber sehr stark an Seelenkraft sind; die entkleiden sich, reiben sich ein und leisten das Höchste an Kunst und Kraft.*⁵⁷

Seine Helden sind jedoch nicht Herakles und Diogenes, sondern Abraham, der *ὡσπερ ἀθλητής* gegen den Schmerz kämpft (*Abr.256*),⁵⁸ Isaak und vor allem der Gottesstreiter Jakob, Urbild „des Athleten und Tugendkämpfers.“⁵⁹ Das hellenistische Judentum ist somit mit diesen Bildern vertraut, und Paulus könnte aus diesem Reichtum schöpfen, wenn er selbst darauf in seinen Briefen Bezug nimmt, denn „die theozentrische Weltsicht, 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.“⁶⁰

Der endgültige Beweis für die Übernahme der Agonmetaphern aus einem der drei vorgestellten Pools an Möglichkeiten muss im Letzten wohl offenbleiben, da das Nachzeichnen der Entwicklungslinien nur schwer möglich ist. Offensichtlich kann davon ausgegangen werden, dass es sich um *Topoi*⁶¹ handelt, die von Paulus aufgegriffen wurden, um sie für seine Bedürfnisse zu adaptieren. Dies geschah in mannigfacher Weise:

- Die Metaphern werden von Paulus in einer positiven Weise verwendet, es fehlt jede Form einer polemischen Darstellung, wie sie für die Kyniker, aber teilweise auch für Philo charakteristisch ist.
- Die Begriffe werden beinahe demokratisch interpretiert, bei diesem Lauf gibt es nicht nur einen Sieger, alle, die antreten beim Lauf des Lebens, können gewinnen.
- Paulus zeigt mit Hilfe der Bilder die Zielgerichtetheit seines missionarischen Handelns, präzise wie ein Boxer und das Ziel vor Augen wie ein Läufer geht er vor.
- Der Kontext, in dem die Metaphern erscheinen, ist eschatologisch geprägt, vor allem das Bild des Siegeskranzes macht dies deutlich. Dadurch werden bekannte Motive in ein gänzlich neues Licht gerückt.
- Eine allegorische Deutung der Agonmetaphern, wie sie für das hellenistische Judentum charakteristisch ist, fehlt bei Paulus.⁶²

⁵⁷ Philo, *Agr.* 119.

⁵⁸ Brändl 2006, 106.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd. 411.

⁶¹ Zum Begriff *Topos* und seiner Bedeutung siehe Kurzmann-Penz 2018, 20–21.

⁶² Vgl. Brändl 2006, 412.

- Dieser verwendet die besprochenen Bilder, um seine Tätigkeit als Apostel darzustellen, seine ganze Existenz, sein gesamter Lebenssinn gleicht in 1 Kor 9,24–27 einem Agon, den er gemeinsam mit anderen durchläuft, angetrieben von einem inneren Zwang zur Verkündigung des Evangeliums.



Abb.1: Briefmarke des Vatikans anlässlich der internationalen Briefmarkenausstellung Olympiflex 29.08.–09.09.1987 mit olympischen Motiven in Rom, Foro Italoico (Esposizione mondiale di filatelia Olimpica Roma). Darunter 1 Kor 9,24–26 (Foto: Isolde Penz).

Es kann also festgehalten werden, dass Paulus, auf verschiedene Quellen zurückgreifend, sich aus einem Pool von Metaphern bedient und diese auf eine neue Weise interpretiert, um sie für seine Botschaft in den Dienst zu nehmen. Dabei ist er kreativ tätig und entwickelt eine neue Form des Umgangs mit Agonmetaphern, er stellt sie gleichsam in einen neuen Denkrahm.

Ob seine Adressaten nun philosophisch interessierte Heidenchristen waren, die mit kynisch-stoischer Philosophie vertraut waren, ob es sich um sportbegeisterte Besucher von Wettkämpfen handelte oder um hellenistische Judenchristen, ist einerlei. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Paulus mit diesen verbindlichen Bildern aus dem Bereich der Agone alle erreichen konnte. Bis in die Gegenwart haben die Metaphern nichts von ihrer Kraft eingebüßt, dies zeigt nicht nur das eingangs zitierte Wort vom guten Kampf, sondern auch die exemplarisch dargestellte Briefmarkenedition. Die Motive bieten genügend Möglichkeit für eigene biographische Andockstellen. Aus diesem Grund konnte er auch in 1 Kor 9, 22 sagen, dass er allen alles geworden ist, um einige zu retten. Dafür war er als bikulturelle Persönlichkeit prädestiniert.



Abb.2: Gedanken von Franzobel zu Sport und Religion an der Wand der Blue Box (Dreifachsporthalle in Graz) beim Abgang zu den Kabinen (Foto: Isolde Penz).

Bibliographie

- Martin Brändl: *Der Agon bei Paulus*. Tübingen 2006 (= WUNT 222)
- Esther Kobel: *Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker*. Leiden 2019
- Frauke Krautheim: *Das öffentliche Auftreten des Christentums im spätantiken Antiochia. Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung der Agonmetaphorik in ausgewählten Märtyrerpredigten des Johannes Chrysostomos*. Tübingen 2018 (= STAChr. 109)
- Isolde Kurzmann-Penz: *Zur literarischen Fiktion von Kindheit. Überlegungen zu den apokryphen Kindheitsevangelien Jesu im Rahmen der antiken Biographie*. Stuttgart 2018 (= PAwB 66)
- Andreas Lindemann: *Der erste Korintherbrief*. Tübingen 2000 (= HNT 9/1)

- Rainer Metzner: „Paulus und der Wettkampf: Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9.24–7; Phil 3.12–16).“ *New Test. Stud.* 46 (2000) 565–583
- Victor C. Pfitzner: *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Leiden 1967 (= NovTSup 16)
- Uta Poplutz: *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus*. Freiburg i.Br. 2004 (= HBS 43)
- Udo Schnelle: *Paulus. Leben und Denken*. Berlin ²2014
- Karl-Heinz Uthemann: „Diatriben.“ *DNP* 3 (1999) 531
- Tor Vegge: *Paulus und das antike Schulwesen*. Berlin 2006 (= BZNW 134)
- Paul Zanker: „Der Boxer.“ In *Meisterwerke der antiken Kunst*, hrsg. von Luca Giuliani. München 2005, 28–49

Zwischen „Irrsinn des Circus“ und „ewiger Siegeskrone“. Beobachtungen zum Motiv der Spiele bei Tertullian von Karthago

Bettina Reese
Halle

Der Beitrag widmet sich dem Motiv der Spiele im Werk Tertullians und untersucht die Verbindung der *spectacula* zu Elementen des christlichen wie auch des nichtchristlichen Kultes. Dabei zeigt sich, dass sich Tertullian der Spiele auf zweierlei Weise bedient: Die Teilnahme an den Spielen der Nichtchristen dient für ihn als Grenzmarker, durch den sich die Christen von den Anhängern der traditionellen Religion wie auch von den Häretikern unterscheiden. Darüber hinaus verwendet er die Spiele in metaphorischem Sinn, um die *spectacula Christianorum* und insbesondere das Martyrium zu schildern. Durch die Darstellung dieser *spectacula* als vergleichsweise angenehmere und bessere Spiele gelingt es ihm, die Überlegenheit der christlichen Lebensführung und des christlichen Glaubens zu akzentuieren.

1. Einleitung

Die *spectacula*, ganz gleich, ob in Form von Wagenrennen im Circus, Gladiatorenkämpfen in der Arena oder szenischen Aufführungen im Theater, stellten für die Kirchenväter Ärgernis und Herausforderung zugleich dar. Kritik an den aus ihrer Sicht moralisch höchst bedenklichen Spielen findet sich bereits in den griechischsprachigen Apologien des zweiten Jahrhunderts.¹ Tertullian und Novatian widmeten den Spielen eigene Schriften, und auch noch weit über Augustin hinaus blieb beispielsweise das Theater ein Reizthema.² Die Selbstzeugnisse, wie sie Tertullian oder Augustinus hinterlassen haben, belegen aber gleichzeitig, dass auch sie sich in ihrer Jugend der Faszination der Spiele nicht hatten entziehen können und dadurch wohl umso besser deren Wirkung auf ihre Glaubensgeschwister beurteilen konnten.³

¹ Vgl. z.B. Athenag.*Leg.*35,4f., Theoph.*Autol.*III,15 oder Tatian, *or.*22–24. Das Auftreten dieses Themas in den apologetischen Schriften der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts führt Rapisarda darauf zurück, dass sich die Christen zu diesem Zeitpunkt bereits räumlich weit ausgebreitet hatten und auch begannen, soziale Grenzen zu überwinden, vgl. Rapisarda 1996, 291ff.

² Vgl. z.B. Salvian, *gub.*VI,37f. und Isid.*orig.*XVIII,59.

³ Vgl. Tert.*Apol.*15,5: *Vidimus aliquando castratum Attin, illum deum uestrum ex Pessinunte, et qui uiuus ardebat, Herculem induerat. Risimus et inter ludicras meridianorum crudelitates Mercurium mortuos cauterio examinantem; uidimus et Iouis fratrem gladiatorum cadauera cum malleo deducentem.* Als Vorlage dürfte Tert.*nat.*I,47,10 gedient haben, wo eine sehr ähnliche Struktur verwendet wird: *Vidimus saepe... risimus*, vgl. dazu auch Georges 2011, 259. Für das Zeugnis Augustins, vgl. z.B. *conf.*1,16 und in *Ps.*147,7 (CSEL 205/16–17): *et aliquando nos quoque ibi sedimus et insanivimus...*

Die auffällige Häufigkeit, mit der Tertullian die Spiele thematisiert, zeigt, welche Bedeutung der Kirchenmann aus Karthago diesen Veranstaltungen beimaß. Laut dem *Index Tertullianus* taucht der Begriff *spectaculum* in etwa 60 Passagen und in insgesamt zwölf verschiedenen Werken auf.⁴ Als erster christlicher Schriftsteller widmete er den Spielen eigenständige Schriften, die er sowohl in lateinischer als auch in griechischer Sprache verfasste.⁵ Die Beschäftigung mit dem Motiv der Spiele im Werk Tertullians zeigt deren enge Verknüpfung mit Kult und Religion, sei es in Form der traditionellen Kulte des Römischen Reiches oder sei es in Form des christlichen Glaubens. Der vorliegende Beitrag untersucht ebendiese Verknüpfung in den Schriften Tertullians. Dabei soll herausgearbeitet werden, auf welchen Ebenen Tertullians Auseinandersetzung mit den Spielen stattfindet und welche Funktionen die *spectacula* dabei erfüllen, um so die Forschungsdiskussion um einige Beobachtungen zu ergänzen.⁶

2. *Spectacula non convenimus*: Die Spiele als Grenzmarker

Die ersten christlichen Gemeinden entstanden in jüdischen Kreisen, denen die Distanzierung von Aspekten der Kultur ihrer nichtchristlichen Umwelt vertraut war.⁷ Je stärker sich das Christentum jedoch ausbreitete und neben räumlichen auch soziale Grenzen überwand, desto stärker stellte sich die Frage, wie sich ein Christ in einer nichtchristlichen Welt positionieren sollte und welche Elemente der ‚paganen‘ Kultur mit seiner religiösen Identität vereinbar waren. Mit Kahlos wird der Begriff Identität an dieser Stelle als eine diskursive soziale Konstruktion verstanden, die in Relation zu anderen Gruppen entsteht und vor allem durch Abgrenzungsprozesse kontinuierlich geformt und umgeformt wird.⁸ Ganz besonders deutlich zeigen sich diese Abgrenzungsprozesse bei den gesellschaftlichen Ereignissen, die auf bürgerliche Partizipation abzielten

⁴ Vgl. Claesson 1975, 1522.

⁵ Vgl. Tert.cor.6,3: *Sed et huic materiae propter suaviludios nostros Graeco stilo satis fecimus*. Die Schrift ist bedauerlicherweise nicht erhalten geblieben.

⁶ Grundlegend für die Haltung der Kirchenväter zu den *spectacula* sind die Studien von H. Jürgens: *Pompa diaboli: Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*. Stuttgart 1972 und W. Weismann: *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*. Würzburg 1972. Vgl. zudem die im Sammelband *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen 1990 enthaltenen Beiträge von K. Sallmann und J. Blänsdorf.

⁷ Vgl. Rapisarda 1996, 291. Beispiele für die kritische jüdische Haltung zu den Spielen finden sich bei Weismann 1972, 69 mit Anm.1.

⁸ Vgl. Kahlos 2011, 3f.

und mit denen eine hohe gemeinschaftsstiftende Wirkung verbunden war: Neben den Opfern betraf dies insbesondere die Spiele.⁹

Tertullian lässt in seinen Schriften keinen Zweifel daran aufkommen, dass er den Besuch der *spectacula* mit dem Bekenntnis zum christlichen Glauben für nicht vereinbar hält. Im *Apologeticum* äußert er beispielsweise an die Nichtchristen gerichtet:

Und gerade euren Schauspielen entsagen wir in derselben Weise wie ihren Ursprüngen, die, wie wir wissen, dem Aberglauben entstammen, zumal wir auch den Dingen selbst, um die es in den Schauspielen geht, fern stehen. Nichts nämlich haben wir im Sprechen, Sehen und Hören zu schaffen mit dem Irrsinn des Zirkus, mit der Schamlosigkeit des Theaters, mit der Abscheulichkeit der Arena, mit dem hohlen Glanz des Säulengangs.¹⁰

Für die Nichtteilnahme der Christen an den Spielen führt Tertullian in dieser Passage zwei Gründe an: Zum einen haben die Spiele ihren Ursprung in der traditionellen Religion, d.h. aus christlicher Sicht im ‚Aberglauben‘ (*superstitio*), von dem sich die Christen distanzieren. Zum anderen lehnen sie all die Dinge ab, die die Spiele zum Gegenstand haben und die dort sinnlich wahrgenommen werden können. Die Ablehnung umfasst alle vier Spielgattungen (Wagenrennen, *ludi scaenici*, *munera* und gymnische Agone), die anhand der entsprechenden Austragungsorte benannt und als unsittlich, abscheulich und nichtig charakterisiert werden. Bei seiner Kritik konnte Tertullian auf bereits etablierte Argumente nichtchristlicher Autoren und verschiedener philosophischer Strömungen zurückgreifen.¹¹

⁹ Zur sozialen Relevanz der Spiele vgl. die Einleitung von Piscitelli zu *spect.* in Isetta et al. 2008, 22.

¹⁰ Tert.*Apol.*38,4: *Atque adeo spectaculis uestris in tantum renuntiamus, in quantum originibus eorum, quas scimus de superstitione conceptas, cum et ipsis rebus, de quibus transiguntur, praetersumus. Nihil enim nobis dictu, uisu, auditu cum insania circi, cum impudicitia theatri, cum atrocitate arenae, cum xysti uanitate.* Der Begriff *xystus* bezeichnet die überdachte Laufbahn, in der die Athleten z.B. bei winterlicher Witterung trainierten. Er dürfte hier von Tertullian anstelle von *stadium* verwendet worden sein und auf den Wettkampfort der Athleten verweisen, vgl. dazu Georges 2011, 543 mit Anm.1308. Die gemeinsame Nennung der verschiedenen Spielgattungen findet sich bei Tertullian häufiger, z.B. in *Adv.Marc.*1,27,5 und *pucl.*7,15 sowie in abgewandelter Form in *spect.*2,1 und 22,2. Die Variante aus *Apol.*38,4 wurde u.a. von Hieronymus, Augustin oder Isidor aufgegriffen, vgl. dazu Rebenich 1994, 155–158 mit zahlreichen Belegstellen.

¹¹ Vgl. Weismann 1972, 72–98, insbes. 82 sowie die reichhaltigen Verweise. Für die Kritik bei Platon und seinen Nachfolgern vgl. Sallmann 1990, 246 und Anm.12, 254.

In *Apol.*42,7 betont Tertullian nochmals, dass die Christen nicht an den Spielen teilnehmen: *Spectaculis non conuenimus*.¹² Diese Passage steht im Zusammenhang mit dem Vorwurf, die Christen verhielten sich ‚wirtschaftsschädigend‘.¹³ Tertullian weist das zurück und beschreibt, dass auch die Christen verschiedenste Güter benötigten, aber davon Abstand nehmen, ebendiese im Kontext der Spiele zu erwerben. Die Spiele also führen zur Distanzierung der Christen, nicht aber die Güter an sich.

Die Vehemenz, mit der Tertullian das Fernbleiben der Christen von den Spielen betont, lässt sich aus dem apologetischen Kontext des Werkes heraus erklären. Die Schrift zielt darauf ab, das Christentum gegenüber den angesprochenen Adressaten, d.h. den *romani imperii antistites*, als möglichst kohärent und seine Anhänger in einmütigem Einklang mit den eigenen religiösen Normen zu präsentieren.¹⁴ Auf diese Weise kann gleichzeitig eine Abgrenzung zwischen zwei unterschiedlichen religiösen Identitäten vorgenommen werden: Ein Christ unterscheidet sich von einem Nichtchristen eben gerade dadurch, dass er den Spielen fernbleibt.¹⁵

Die Spiele finden sich in Tertullians Werk nicht nur als Grenzmarker zwischen Christen und den Anhängern der traditionellen Kulte, sondern auch zwischen Christen und Häretikern, zum Beispiel im Hinblick auf die Markioniten. In *Adv.Marc.*I,27 kritisiert er deren Standpunkt zur Gottesfurcht und schlägt seinem Adressaten ironisch vor, dass dieser – da er Gott ja nicht fürchte – auch bedenkenlos an allen Vergnügungen der nichtchristlichen Umwelt teilnehmen könne:

Nun denn: Du, der du deinen Gott nicht fürchtest, weil er gleichsam nur gut sei, weshalb ergehst du dich nicht in jeder Art Lust, dem höchsten Ertrage des Lebens, soweit ich weiß, für alle, die Gott nicht fürchten? Weshalb gehst du nicht immer wieder zu den so zahlreich aufgesuchten Lustbarkeiten der tobenden Rennbahn, der wütenden Arena und der lasziven Bühne?¹⁶

¹² Vgl. Tert.*Apol.*42,7: *Spectaculis non conuenimus: quae tamen apud illos coetus uenditantur si desiderauero, liberius de suis locis sumam.*

¹³ Vgl. Tert.*Apol.*42,1.

¹⁴ Vgl. Tert.*Apol.*1,1. Zu Widersprüchlichkeit und Kohärenz als Argumentationsmuster apologetischer Texte vgl. Ulrich 2010, 53–75.

¹⁵ Dasselbe Muster findet sich bei Minucius Felix: Die Figur Caecilius (hinter der letzten Endes natürlich der christliche Verfasser des Werkes steht) wirft den Christen in *Oct.*12,5 vor, keine Schauspiele zu besuchen (*non spectacula visitis*); die Figur Octavius greift das Stichwort in 37,11 auf und bestätigt genau diese Position.

¹⁶ Tert.*Adv.Marc.*I,27,5: *Age itaque, qui deum non times quasi bonum, quid non in omnem libidinem ebullis, summum, quod sciam, fructum uitae omnibus, qui deum non timent? Quid non frequentas tam sollemnes uoluptates circi furentis et caeuae saeuientis et scaenae lasciuientis?* Dasselbe Muster findet sich bei Irenäus, der den Gnostikern die bedenkenlose Teilnahme

In Tertullians Schrift wird neben Markion auch eine unbestimmte zweite Person Singular angesprochen, die Lukas als einen idealen Markioniten deutet. Während diese beiden fiktive Adressaten darstellen, ist davon auszugehen, dass das Werk auch an die Mitglieder der Großkirche gerichtet war.¹⁷ In Tertullians Darstellung dienen die Häretiker den ‚wahren‘ Christen als Negativbeispiel, da sie eine Verhaltensweise zeigen, die die Christen tunlichst vermeiden sollen.¹⁸

Die Spiele als Grenzmarker treten auch in Schriften Tertullians auf, die an ein innerkirchliches Publikum gerichtet waren. Während er die Teilnahme an den Spielen in dem bereits angesprochenen apologetischen bzw. antihäretischen Kontext relativ knapp als Merkmal der ‚Anderen‘¹⁹ darstellen kann, muss er gegenüber den eigenen Glaubensgeschwistern einen deutlich höheren argumentativen Aufwand betreiben, um zu erläutern, warum die *spectacula* mit der christlichen Lebensführung nicht in Einklang gebracht werden können.

Bereits im ersten Kapitel seiner Schrift *De spectaculis* betont Tertullian die Unvereinbarkeit der Spiele mit der „wahren Religion und dem wahren Glauben gegenüber dem wahren Gott“ und zählt die Spiele zu den „heidnischen Verirrungen“ (*errores saeculares*).²⁰ Zur Begründung dieser Position diskutiert Tertullian auch ausführlich die Rolle der *voluptas*.²¹ Entscheidend ist für ihn jedoch die Tatsache, dass die Spiele eng mit den Riten und Traditionen der griechisch-römischen Kulte verwoben sind und für ihn somit, wie auch die Kulte selbst, verbotenen Götzendienst (*idolatria*) darstellen.²² Dieser

an den Spielen zuschreibt, vgl. *Iren.haer.*1,6,3. Weismann 1972, 98 mit Anm.181 und Meijering 1976, 82 mit Anm.9 gehen davon aus, dass Tertullian diese Stelle kannte.

¹⁷ Vgl. Lukas 2015, 21f. Markion war zum Abfassungszeitpunkt der Schrift bereits nicht mehr am Leben.

¹⁸ Zum Mechanismus dieser Negativzuschreibung im Zusammenhang mit der Konstruktion von Identität vgl. Kahlos 2011, 4.

¹⁹ Auch Jacobsen identifiziert Nichtchristen und Häretiker als zwei der zentralen Gruppen ‚Anderer‘, durch deren Beschreibung Tertullian christliche Identität konstruieren und zentrale (theologische) Positionen herausarbeiten kann, vgl. Jacobsen 2011, 106 und 120.

²⁰ Vgl. *Tert.spect.*1,4: *Atquin hoc cum maxime paramus demonstrare, quemadmodum ista non competant verae religioni et vero obsequio erga verum deum.* Nach *spect.*1,1 richtet sich die Schrift an Katechumenen sowie an bereits getaufte Christen, um Unwissenheit und Selbsttäuschung (*aut ignorando aut dissimulando*) vorzubeugen. Die griechische Schrift über die Spiele dürfte nach Schöllgen an Mitglieder der höher gebildeten Schichten Karthagos gerichtet gewesen sein, vgl. Schöllgen 1982a, 25f.

²¹ Zur Struktur der Schrift vgl. Turcan 1986, 35f. Die Rolle der verbotenen (weil ‚heidnischen‘ und deshalb falschen) *voluptas* untersucht Kessler 1994, 318–330.

²² Die Behandlung des Götzendienstes umfasst die Kapitel 5–13 von *De spectaculis*. Anders als beispielsweise von Rapisarda 1996, 299 vertreten, ist der Zusammenhang zwischen den Spielen und dem Götzendienst keine Innovation Tertullians. Büchner 1935, 7 hatte bereits auf Irenäus hingewiesen (vgl. dazu auch Anm.16). Bei Tertullian wird der Zusammenhang allerdings deutlich weiterentwickelt und erweitert.

stellt für ihn wiederum den „wichtigsten Anklagepunkt“ (*principalis titulus*) gegen die Spiele dar, der seiner Ansicht nach allein schon ausreichend sein müsste, um vom Besuch der Spiele abzuhalten.²³

Tertullian bemüht sich stark, seinen Adressaten zu illustrieren, welcher Bedrohung sie sich aussetzen, wenn sie als Zuschauer den Spielen beiwohnen. Unter Verweis auf Psalm 1,1 erläutert er zunächst, dass es sich bei den Zuschauermassen um eine „Versammlung der Gottlosen“ handle, mit der ein Christ nichts zu tun haben darf.²⁴ Die Austragungsorte der Spiele charakterisiert er aufgrund der Vielzahl kultischer Elemente als fremdes Terrain, das von teuflischen Geistern, den Dämonen, in Besitz genommen wurde.²⁵ Das Amphitheater ist für ihn gar der „Tempel der Dämonen“, hausen darin doch derer so viele, wie es Zuschauer fassen kann.²⁶ Dass die Präsenz der bösen Dämonen eine reale Gefahr darstellt, schildert Tertullian anhand zweier *exempla*: Eine Frau sei von einem Besuch im Theater dämonenbesessen zurückgekehrt. Bei der Austreibung des Dämons habe dieser sich damit gerechtfertigt, dass er sie auf seinem Territorium vorgefunden habe. Einer weiteren Frau sei nach dem Hören eines Tragöden zunächst im Traum ihr Tod vorhergesagt worden; fünf Tage später sei dieser dann tatsächlich eingetreten.²⁷ An die Schilderung der *exempla* schließt Tertullian folgende Bemerkung an:

Wie viele weitere anschauliche Beispiele haben sich in der Tat von solchen Menschen ergeben, die vom Herrn dadurch abgefallen sind, daß sie bei den Schauspielen mit dem Teufel gemeinsame Sache gemacht haben! ‚Denn niemand kann zwei Herren dienen.‘ ‚Was hat das Licht mit der Finsternis gemein? Was hat das Leben mit dem Tod zu tun?‘²⁸

²³ Vgl. Tert.spect.15,1 und 14,1: *Nunc interposito nomine idolatriae, quod solum subiectum sufficere debet ad abdicationem spectaculorum, [...]*.

²⁴ Vgl. Tert.spect.3,3.5. Das Psalmzitat in 3,3 lautet bei ihm: ‚*felix vir*‘, inquit, ‚*qui non abiit in concilium impiorum et in via peccatorum non stetit nec in cathedra pestium sedit.*‘ Tertullian verwendet diese Textstelle, wie er in 3,2 ausführt, in Ermangelung eines eindeutigen Verbots der Teilnahme an den Spielen durch die Schrift.

²⁵ Vgl. Tert.spect.8,2–6 und 8,7: *Aliena est tibi regio, quam tot diaboli spiritus occupaverunt.*

²⁶ Vgl. Tert.spect.12,7: *Pluribus enim et asperioribus nominibus amphitheatrum consecratur quam Capitolium: omnium daemonum templum est. Tot illic immundi spiritus considunt, quot homines capit.*

²⁷ Vgl. Tert.spect.26,1–3.

²⁸ Vgl. Tert.spect.26,4: *Quot utique et alia documenta cesserunt de his qui cum diabolo apud spectacula communicando a domino exciderunt. ‚Nemo enim potest duobus dominis servire.‘ ‚Quid luci cum tenebris? Quid vitae et morti?‘* Die Übersetzung folgt Weeber 2002; die Zitate entstammen Mt 6,24 und 2 Kor 6,14.

Durch seine Präsenz bei den *spectacula* begibt sich der Christ nicht nur auf das Territorium des Teufels, sondern unmittelbar in seine Herrschaft und macht sich mit dessen Sache gemein. Da er nicht zwei Herren gleichzeitig dienen kann, bedeutet dieser Seitenwechsel automatisch den Abfall von Gott, den Wechsel von der *ecclesia dei* zur *ecclesia diaboli* und vom Licht in die Finsternis, obwohl doch der Christ mit seinem Taufbekenntnis dem Teufel, seinen Anhängern und auch den Spielen entsagt hatte.²⁹ Tertullian warnt seine Adressaten, dass die himmlischen Mächte jeden einzelnen Zuschauer registrieren und dass die Strafe für die Anwesenheit bei den Spielen letztendlich der Tod ist.³⁰ Den gleichen Hinweis gibt er in *pud.*7,15: Der Gläubige, der sich den Lustbarkeiten der *spectacula* hingibt, ist verloren.³¹

Auch in anderen Werken kommt Tertullian auf den Zusammenhang zwischen den Spielen und dem Götzendienst zurück. So fordert er in *idol.*12,5 dazu auf, die gesamte Bandbreite des Götzendienstes zu meiden, wozu natürlich auch die Spiele gehören, und verweist in diesem Zusammenhang auf *De spectaculis* zurück.³² Ein Verweis gleicher Art findet sich auch in *De corona militis*, wo Tertullian über das Stichwort des Kranzes auf die Spiele zu sprechen kommt.³³

Zum Abschluss meiner Betrachtungen zu Spielen als Grenzmarker möchte ich noch auf eine Passage aus Tertullians *Ad martyras* hinweisen, in der er sich an inhaftierte Glaubensgeschwister wendet, die auf ihren Prozess warten. Im zweiten Kapitel hebt Tertullian als einen positiven Effekt der Kerkerhaft hervor, dass die *martyres designati* dort nicht mehr in Versuchung geführt werden können und ihnen unter Anderem der Lärm der Spiele mit all der

²⁹ Vgl. Tert.*spect.*8,10: *Proinde si Capitolium, si Serapeum sacrificator vel adorator intravero, a deo excidam, quemadmodum circum vel theatrum spectator*; 25,5 und 4,3: *Igitur si ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praeiudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis eius sint mancipata, scilicet per idololatriam*. Das Verwenden von Gegensatzpaaren wird bei Kahlos als typisches Muster zur Abgrenzung von Selbst und Anderem beschrieben, vgl. Kahlos 2011, 11. Zur Bedeutung der *pompa diaboli* vgl. Waszink 1947, 13–41.

³⁰ Vgl. Tert.*spect.*27,3 und 26,4.

³¹ Vgl. Tert.*pud.*7,15: *Perit igitur et fidelis elapsus in spectaculum quadrigarii furoris et gladiatorii cruoris et scaenicae foeditatis et xysticae uanitatis [...]*.

³² Vgl. Tert.*idol.*12,5–13,1: *[...] non in his tantum, quae praemisimus, sed in universa serie humanae superstitionis, [...], modo per sacrificia et sacerdotia, modo per spectacula et hoc genus, modo per festos dies. 13 (1) Sed de sacrificiis et sacerdotiis quid loquar? De spectaculis autem et voluptatibus eiusmodi suum iam volumen implevimus*.

³³ Vgl. Tert.*cor.*13,6.

damit einhergehenden Raserei, den Scheußlichkeiten und den Lasterhaftigkeiten erspart bliebe; der Kerker sei geradezu ein Rückzugsort, so, wie es die Wüste für Christus und die Propheten gewesen sei.³⁴

3. *Et tales sunt apud nos agones: die überlegenen Spiele der Christen*

Neben der bereits angesprochenen Ebene der ‚realen‘ Spiele treten die *spectacula* in Tertullians Werk auch auf metaphorischer Ebene auf. Tertullian nutzt diese Metapher zum einen in den Schlusskapiteln (Kap.29–30) seiner Schrift *De spectaculis*, in denen er christliche Alternativen zu den zuvor vehement kritisierten *spectacula* der Nichtchristen anbietet. Zum anderen stellt er in der Tradition des Neuen Testaments in verschiedenen Werken das Martyrium als *agon* dar.

3.1 *Spectacula gratiora*

Wie bereits eingangs erwähnt, kannte Tertullian die Welt der Spiele und die Faszination, die von ihnen ausging. Ihm dürfte durchaus bewusst gewesen sein, wie viel er seinen Mitchristen abverlangte, wenn er von ihnen den völligen Verzicht auf alle Lustbarkeiten der Spiele forderte und dass dies ohne die Aussicht auf eine Alternative insgesamt wenig verlockend war. Aus genau diesem Grund skizziert Tertullian in *De spectaculis* 29–30 die *spectacula Christianorum*, denen die Christen sowohl im Hier und Jetzt als auch in naher Zukunft bei der Wiederkehr Christi und am Tag des Jüngsten Gerichts werden beiwohnen können.

In Kapitel 29 fragt Tertullian seine Adressaten, warum diese sich nicht mit den Vergnügungen zufriedengeben wollen, die ihnen Gott bereits gewähre (*voluptates a deo contributas*), nämlich zunächst einmal „die Versöhnung mit Gott“, „die Enthüllung der Wahrheit“, „die Erkenntnis der Irrtümer“ und „die Verzeihung für so große früher begangene Sünden“.³⁵

Im Anschluss daran fährt er fort:

Welcher Genuß kann größer sein als die Geringschätzung gerade des Genusses, als die Verachtung der ganzen heidnischen Welt, als die

³⁴ Vgl. Tert.mart.2,7–8: (7) [...] *non clamoribus spectaculorum, atrocitatem vel furorem vel impudicitiam celebrantium caederis; [...]*. In *Scorp.*5,4 weist Tertullian außerdem darauf hin, dass das Martyrium vom Götzendienste befreie.

³⁵ Vgl. Tert.spect.29,1: *Iam nunc, si putas delectamentis exigere spatium hoc, cur tam ingratus es, ut tot et tales voluptates a domino contributas tibi satis non habeas neque recognoscas? Quid enim iucundius quam dei patris et domini reconciliatio, quam veritatis revelatio, quam errorum recognitio, quam tantorum retro criminum venia?*

wahre Freiheit, als ein reines Gewissen, als ausreichend(es) Leben, als die Abwesenheit von Todesfurcht, daß du die Götter der Heidenvölker mit Füßen trittst, daß du die Dämonen vertreibst, daß du Heilungen bewirkst, daß du dich um Erleuchtungen bemühst und daß du für Gott lebst? Das sind die Genüsse, das sind die Schauspiele der Christen: Sie sind heilig, ewig und unentgeltlich. In ihnen finde *du* deine Circusspiele: Betrachte den Lauf der Welt, die dahinrinnende Zeit, zähle die durchmessenen Runden der Zeit, warte auf den Wendepunkt der Vollendung, tritt für die Gemeinschaften der Kirchen ein, erhebe dich beim Zeichen Gottes, stehe aufrecht zur Trompete des Engels, rühme dich der Siegeszweige des Martyriums.³⁶

Denen, die Gefallen an der Bühnenliteratur gefunden hätten, legt Tertullian die christliche Literatur ans Herz, die nicht nur vielfältig zur Verfügung stehe, sondern überdies, im Gegensatz zu ihren nichtchristlichen Pendanten, weder fiktiv noch gekünstelt, sondern aufrichtig und wahr sei.³⁷ Wenn jemand nach Faust- und Ringkämpfen verlange, so seien diese in tugendhaftem Verhalten zu finden, immer dann, wenn beispielsweise Keuschheit über Unzucht siege oder „grausame Härte von der Barmherzigkeit niedergeschmettert“ werde. Wer darüber hinaus noch Blut wolle, der habe das Blut Christi.³⁸

Bei der Darstellung der christlichen Vergnügungen münzt Tertullian Termini aus dem Bereich der Spiele auf christliche Kontexte um und setzt beispielsweise das Ringen um Tugend mit Faust- bzw. Ringkämpfen und den Lauf der Welt mit einem Rennen im Circus gleich.³⁹ Die von ihm geschilderten *spectacula Christianorum* charakterisiert er außerdem als heilig, ewig und unentgeltlich (*sancta, perpetua, gratuita*). Sie sind somit den frevelhaften, da mit dem Götzendienst verbundenen, vergänglichen Spielen überlegen. Noch dazu sind sie unentgeltlich, da all diese Vergnügungen als Geschenk von Gott

³⁶ Vgl. Tert.spect.29,2–3: (2) *Quae maior voluptas quam fastidium ipsius voluptatis, quam saeculi totius con-temptus, quam vera libertas, quam conscientia integra, quam vita sufficiens, quam mortis timor nullus, (3) quod calcas deos nationum, quod daemonia expellis, quod medicinas facis, quod revelationes petis, quod deo vivis? Haec voluptates, haec spectacula Christianorum sancta perpetua gratuita; in his tibi circenses ludos interpretare, cursus saeculi intuere, tempora labentia, spatia peracta dinumera, metas consummationis exspecta, societates ecclesiarum defende, ad signum dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare.*

³⁷ Vgl. Tert.spect.29,4: [...] *nec fabulae, sed veritates, nec strophae sed simplicitates.*

³⁸ Vgl. Tert.spect.29,5: *Vis et pugilatus et luctatus? praesto sunt, non parva sed multa. Aspice impudicitiam deiectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia adumbratam, et tales sunt apud nos agones in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid? Habes Christi.* Der Gegenüberstellung von Tugenden und Lastern könnte Gal 5,17 zugrunde liegen; vgl. Turcan 1986 ad loc.

³⁹ Vgl. Weeber 2002, 105, Anm.207.

gewährt werden.⁴⁰ Ohne Zweifel stehen die in diesem Kapitel offerierten Alternativen Tertullians im Schatten der – im wahrsten Sinne des Wortes spektakulären – Vision des Jüngsten Gerichts im darauffolgenden Kapitel. Diese Tatsache dürfte auch zur eher zurückhaltenden Bewertung ihrer Überzeugungskraft beigetragen haben.⁴¹ Kessler fordert hingegen, diese Alternativvorschläge ernst zu nehmen und Tertullians Auflistung nicht als „einseitige Spiritualisierungstendenz“ zu verstehen.⁴² In seiner Systematisierung unterscheidet er „vergnügliiche Haltungen, Überzeugungen und Sehnsüchte“, „lustvolle Handlungen“ und „vergnügliiche Imagination“.⁴³ Gerade die Kategorie der „lustvollen Handlungen“, worunter unter Anderem der Exorzismus, die Krankenheilungen, der Einsatz für das Gemeindeleben und das Martyrium fallen, zeigt, dass es sich bei den tertullianschen Alternativvergnügen nicht um rein Spirituelles handelt.⁴⁴ Nicht jeder Christ mochte sich zum Martyrium berufen fühlen, aber der Einsatz für das Gemeindeleben war grundsätzlich jedem möglich.

Auch der Aspekt des Vergnügens am Heil⁴⁵ erscheint mir bedenkenswert: Für den Christen ist die Wahrheit offenbar geworden, durch seinen Glauben kann er die Vergebung der Sünden und die Versöhnung mit Gott erreichen. Das Blut Christi, auf das Tertullian am Ende des Kapitels hinweist, verleiht ihm die Gewissheit, auf der ‚richtigen‘ Seite zu stehen und letztendlich ein Teilhaber des Heils zu sein. Meines Erachtens ist es daher durchaus plausibel anzunehmen, dass diese Gewissheit einen positiven Effekt auf das christliche Selbstverständnis hatte und somit zur Stärkung der religiösen Identität beitrug.

Die Gewissheit, die Tertullian in Erwartung des Heils hat, spiegelt sich auch im Schlusskapitel seines Werkes. Dort kündigt er die in naher Zukunft (*in proximo*) bevorstehenden *spectacula* an: Zum einen die Parusie des nunmehr triumphierenden Christus, den Jubel der Engel, die Wiederauferstehung der Heiligen und die Herrschaft der Gerechten im neuen Jerusalem.⁴⁶ Zum anderen gibt es jenes Schauspiel, das am Tag des Jüngsten Gerichts veranstal-

⁴⁰ Vgl. Sider 2001 und Turcan 1986 ad loc.; beide weisen die These zurück, dass *gratuita* als Gegensatz zu den bei manchen Spielen erhobenen Eintrittsgeldern zu verstehen sei.

⁴¹ Vgl. Kessler, 1994, 331 mit Anm.90–92. Schöllgen 1982b, 29 spricht von „Künstlichkeit“ der Analogien. Eine ähnlich skeptische Position vertritt Mühlenkamp 2008, 94: Tertullian biete „strenggenommen keinen wirklichen Ersatz“ an.

⁴² Vgl. Kessler 1994, 331f. und 352.

⁴³ Vgl. ebd., 333.

⁴⁴ Vgl. ebd., 352 mit Belegstellen in Anm.199 sowie Mühlenkamp 2008, 93: „Was Tertullian den Christen anpreist, sind rein geistige Genüsse auf einer kontemplativen Ebene“.

⁴⁵ Vgl. Kessler 1994, 333f.

⁴⁶ Vgl. Tert.*spect.*30,1: *Quale autem spectaculum in proximo est adventus domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis! Quae illa exultatio angelorum, quae gloria resurgentium sanctorum! Quale regnum exinde iustorum! Qualis civitas nova Hierusalem!*

tet werde und das Tertullian in *spect.*30,3–7 äußerst detailreich und in der ersten Person Singular beschreibt, ganz so, als ob er bereits als Zuschauer dieses Spektakels in der ersten Reihe säße.⁴⁷ Tertullian lässt seinen Blick über die feurige Szenerie schweifen und schildert, dass unter dem dort Aufgebotenen unter anderem jene Beamten sein werden, „die eine führende Rolle bei der Verfolgung des Namens des Herrn gespielt haben“ und dass diese „in Flammen zergehen, die noch grausamer sind als diejenigen, mit denen sie voller Hohn gegen die Christen gewütet haben.“⁴⁸ Neben den Philosophen und Dichtern sind es vor allem die Akteure der *spectacula*, die selbst zum ‚Schauspiel‘ werden:

Dann werden die Tragöden noch vernehmlicher zu hören sein, wie sie natürlich bei ihrem eigenen Unglück noch stimmungsgewaltiger sind; dann wird man die Schauspieler gut erkennen können – sie werden dann durch das Feuer noch viel lockerer sein –; dann wird der Wagenlenker zu sehen sein, wenn er am ganzen Körper rot auf seinem lodernden Wagen steht; dann wird man die Athleten betrachten können – nicht in ihren Ringschulen, sondern im Feuer, in das sie geschleudert werden; [...].⁴⁹

Tertullian schließt das Kapitel und damit auch das Werk mit dem Hinweis darauf, dass kein Magistrat oder Priester ein solches Spektakel bieten könne. Der Christ hingegen könne sich all das durch die Kraft des Glaubens bereits jetzt im Geist vergegenwärtigen und habe damit angenehmere (*gratiora*) Spiele vor Augen, als jene weltlichen, die in Circus, Theater, Amphitheater oder Stadion veranstaltet werden.⁵⁰

Auch in diesem Kapitel betont Tertullian die Überlegenheit der christlichen Spiele. Mit der Wiederkehr Christi wird sich dieser als triumphierender

⁴⁷ Vgl. Saggiaro 2007, 627. Saggiaro weist an gleicher Stelle darauf hin, dass die in *spect.*30,3 (*Quid admirer? Quid rideam? Ubi gaudeam, ubi exultem [...]*) verwendeten Verben genau die Tätigkeiten beschreiben, durch die sich ein „spettatore d’ecellenza“ auszeichnet.

⁴⁸ Vgl. Tert.*spect.*30,3: *Item praesides persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantes contra Christianos liquescentes?*

⁴⁹ Tert.*spect.*30,5: *Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammae rota totus ruber; tunc xystici contemplandi, non in gymnasiis, sed igne iaculati [...].* In Bezug auf den *auriga* schlägt Gnilka 2009, 407 vor, unter *flammae rota* nicht den im Feuer befindlichen Wagen zu verstehen, sondern eine Anspielung darauf, dass der Wagenlenker mit einem feurigen Rad gerädert werde.

⁵⁰ Vgl. Tert.*spect.*30,7: *Ut talia spectes, ut talibus exultes, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec iam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascenderunt? Credo, circo et utraque cauea et omni stadio gratiora.*

Sieger erweisen und über all jene Gericht halten, die ihn verfolgt oder sich durch die Teilnahme an nichtigen Spielen dem Götzendienst hingegeben haben. Der höhere Wert, den diese Spiele für den Zuschauer haben, wird zum einen mithilfe der Komparative wie z.B. *saevior* und *gratior*, zum anderen durch die sarkastische Darstellung der an den Spielen beteiligten Akteure unterstrichen. Noch einmal nennt Tertullian die Vertreter der vier Spielgattungen gemeinsam, deren Darbietung im Rahmen des „Höllenspektakels“ noch bemerkenswerter sind als im Rahmen der irdischen Spiele. Der christliche Zuschauer wiederum kann sich zum einen lachend an der Bestrafung der Anderen erfreuen und erhält gleichzeitig die Gewissheit, als Zuschauer, nicht als Akteur dieser Spiele, auf der richtigen Seite zu sitzen, nämlich auf der Christi und damit auf der Seite des Heils.

Dieselbe Art der Darstellung ‚besserer‘ christlicher Spiele (*spectacula meliora*) findet sich auch bei Novatian, der den Christen vorschlägt, die Schönheit und Harmonie der Welt zu bewundern.⁵¹ Wie die gleichnamige Schrift Tertullians schließt auch sein *De spectaculis* mit einer endzeitlichen Vision, angekündigt als *maius ... spectaculum*, in der jedoch nicht auf die Bestrafung der Nichtchristen abgehoben wird, sondern auf die Freude über den Sieg Christi über den Teufel, der für die Gläubigen gleichzeitig die Gewissheit des eigenen Heils bedeutet.⁵² Es verwundert daher nicht, dass die Darstellung Tertullians starke Reaktionen hervorgerufen hat und ihm unchristliches Verhalten, Rachsucht und Sadismus attestiert wurde.⁵³

3.2 *Et dabo tibi vitae corona: das Martyrium als bonus agon*

Unter den christlichen Alternativvergnügen aus *spect.*29 führt Tertullian mit dem Martyrium ein Thema an, das ihn besonders beschäftigte und dem er sich

⁵¹ Vgl. *Novat.spect.*9,1–2.4.

⁵² Vgl. *Novat.spect.*10,3: *Et in his omnibus iam maius videbit spectaculum, diabolum illum qui totum detriumphaverat mundum sub pedibus Christi iacentem. Quam hoc decorum spectaculum, fratres, quam iocundum, quam necessarium, intueri semper spem suam et oculos aperire ad salutem suam.*

⁵³ Unchristliches Verhalten: vgl. z.B. Castorina 1961, 382 und Weeber 2002, 118, der die Darstellung als „eine in ihrer Gehässigkeit und Geschmacklosigkeit durchaus unchristliche Entgleisung“ bezeichnet, „die sich nur mit der Absicht erklären läßt, die Schrift mit einem furiosen Höhepunkt abzuschließen, die aber wohl auch die Erbitterung Tertullians darüber widerspiegelt, daß er seiner Gemeinde mit beträchtlichem argumentativen und stilistischen Aufwand den Besuch von ‚Spielen‘ untersagen muß, zu deren Opfern im Amphitheater ja nicht zuletzt die Christen selbst zählten.“ Rachsucht: vgl. z.B. Büchner 1935, 156 und Turcan 1986, 325, die von einer „ardeur vengeresse“ spricht. Sadismus: vgl. z.B. Campenhausen 1986, 30: „Kein Grieche, aber auch kein mittelalterlicher Christ hat etwas derartig bis zum Sadismus Wildes, Grausig-Grandioses je wieder zu Papier gebracht.“

unter anderem in seinen Schriften *Ad martyras*, *Scorpiace* und *De fuga in persecutione* widmete.⁵⁴ Bei der Beschreibung des Martyriums greift Tertullian vor allem auf das Bild athletischer Wettkämpfe und des Agons zurück.

Seine Darstellung dessen, was den im Kerker inhaftierten Christen bevorsteht, kleidet er in *Mart.* 3,3–5 in das Bild der Vorbereitung auf einen Wettkampf. Die Härte ihrer aktuellen Lage sollen die angehenden Märtyrer als Training (*exercitatio*) für den bevorstehenden guten Wettkampf (*bonus agon*) ansehen. Der Spielleiter (*agonotheta*) dieser Wettkämpfe sei der lebendige Gott, der Xystarch der Heilige Geist und der Siegespreis bestehe in der Verleihung engelsgleicher Substanz, der Bürgerschaft im Himmel und ewigem Ruhm. Christus als Aufseher (*epistates*) salbe die Athleten mit dem Heiligen Geist und führe sie auf den Kampfplatz. Zuvor aber Sorge er durch harte Bedingungen dafür, dass die Kräfte seiner Wettkämpfer gestärkt würden – nicht umsonst nämlich zögen sich Sportler vor einem Wettkampf enthalten zurück und je größer dabei ihre Mühen, desto höher sei später ihre Hoffnung auf den Sieg.⁵⁵ Der Kerker sei somit die *palaestra* der Christen, damit diese später umso besser vorbereitet die Rennbahn des Gerichts betreten könnten. Tertullian verweist außerdem mit Paulus darauf, dass die Sportler einen vergänglichen, die Märtyrer hingegen einen unvergänglichen Siegeskranz (*corona aeterna*) erstrebten.⁵⁶

Diesem in *mart.* entworfenen Bild bleibt Tertullian auch in späteren Schriften treu.⁵⁷ Er betont, dass es Gottes nicht unwürdig sei, das Martyrium als Schauspiel für Engel und Menschen auf der Rennbahn der Welt (*in hoc saeculi spatium*) zu veranstalten.⁵⁸ Gott als Agonothet schreibt den Wettkampf (*certamen, bonus agon*) aus, lobt Preis und Siegeskrone (*corona vitae, corona*

⁵⁴ In der Standhaftigkeit bzw. Heilsgewissheit der Märtyrer vermuten einige Forscher den Grund für Tertullians Konversion zum Christentum, so z.B. Zilling 2004, 144 unter Verweis auf *Apol.* 50,15f.; skeptisch hingegen Barnes, 2005, 245f.

⁵⁵ Bedingung zur Zulassung zu den Wettkämpfen in Olympia beispielsweise war die Teilnahme an einem Trainingslager in Elis, vgl. dazu Bengtson, 1983, 31.

⁵⁶ Vgl. *Tert.mart.* 3,3–5: (3) *Proinde vos, benedicti, quodcumque hoc durum est, ad exercitationem virtutum animi et corporis deputate. Bonum agonem subituri estis in quo agonothetes deus vivus est, xystarches spiritus sanctus, corona aeternitatis brabium angelicae substantiae, politia in caelis, gloria in saecula saeculorum.* (4) *Itaque epistates vester Christus Iesus, qui vos Spiritu unxit, et ad hoc scamma produxerit, voluit vos ante diem agonis ad duriores tractationem a liberiore condicione seponere, ut vires corroborarentur in vobis. Nempe enim athletae segregantur ad strictiorem disciplinam, ut robori aedificando vacent; continentur a luxuria, a cibis laetioribus, a potu iucundiore; coguntur, cruciantur, fatigantur: quanto plus in exercitationibus laboraverint, tanto plus de victoria sperant.* (5) *Et illi, inquit Apostolus, ut coronam corruptibilem consequantur, nos aeternam consecuturi carcerem nobis pro palaestra interpretamur, ut ad stadium tribunalis bene exercitati incommodis omnibus producamur, quia virtus duritia exstruitur, mollitia vero destruitur.* Das Pauluszitat entstammt 1 Kor 9,25, zugrunde liegen außerdem *Phil* 3,14–20 und 1 *Joh* 2,20.

⁵⁷ Vgl. die Darstellungen in *fug.* 1,5 und *scorp.* 6,1–8, 12,6.9 und 13,10.

⁵⁸ Vgl. *Tert.scorp.* 6,6, zugrunde liegt 1 Kor 4,9.

aeterna) aus und lädt die Athleten, d.h. die Märtyrer, dazu ein.⁵⁹ Den Aufruf zu diesen Spielen (*edictum agonis*) findet Tertullian in *Off.2,10: Esto fidelis ad mortem usque, et dabo tibi uitae coronam*.⁶⁰ Gott ist gleichzeitig der vorsitzende Kampfrichter und entscheidet, wer zum Sieger bestimmt und welcher Preis diesem verliehen wird.⁶¹ Die Märtyrer wiederum übernehmen in diesem Bild als Athleten die Rolle von aktiv an den Spielen Beteiligten.⁶² Die Gegner, gegen die sie antreten, sind Tertullian zufolge nicht aus Fleisch und Blut, sondern der Teufel und die Mächte des Bösen.⁶³ Gottes Absicht bei der Ausschreibung des Wettkampfes ist es, den Menschen zum Sieg über diesen Gegner zu befähigen, damit er für sich nicht nur das Heil, sondern auch die Siegeskrone erwerbe.⁶⁴ Wie bei jedem Kampf sei das Ziel nicht ohne Mühe und Schmerz zu erreichen, habe man aber den Sieg errungen, so schließe der Kranz jede Wunde und die Siegespalme überschatte alles Blut.⁶⁵ Für die Anstrengungen, die Qualen und den Tod, den die Märtyrer auf sich nehmen, stehe ihnen dann auch ein hoher Preis zu, nämlich die vollständige Vergebung der Sünden.⁶⁶

⁵⁹ Vgl. *Tert.mart.2,8* und *fug.1,5: Si et agonem intellegi capit persecutionem, a quo certamen edicitur, nisi a quo corona et praemia proponuntur? Legis edictum agonis istius in Apocalypsi, quibus praemiis ad victoriam invitet, uel maxime illos, qui proprie vicerint in persecutione vincendo, luctati reuera non aduersus carnem et sanguinem, sed aduersus spiritualia nequitiae; ita agnosces ad eundem agonothetam pertinere certaminis arbitrium, qui inuitat ad praemium*. Tertullians Beschreibung deckt sich mit den realen Funktionen eines Agonotheten, der Stifter, Leiter und Preisrichter des Agons war. Er gab auch das Zeichen zum Beginn des Kampfes und überreichte den Siegern Kranz und Preise; vgl. Reisch 1893, 870–872.

⁶⁰ Vgl. *Tert.fug.1,5* und *scorp.12,6*. In *cor.15,1* zitiert er dieselbe Stelle in Kombination mit 1 *Tim 4,7: Qui vincerit – inquit – dabo ei coronam vitae. Esto et tu fidelis ad mortem, decerta et tu bonum agonem, cuius coronam et Apostolus repositam sibi merito confidit*. Die Bezeichnung *bonus agon* erscheint außerdem in *scorp.13,10* im Zusammenhang mit 2 *Tim 4,6–8*.

⁶¹ Vgl. *fug.1,5* und *scorp.6,6*.

⁶² Tertullian vergleicht die Märtyrer in der Regel mit Athleten. Eine Ausnahme stellt *mart.1,2* dar. Dort vergleicht Tertullian die angehenden Märtyrer mit *gladiatores perfectissimos* und rechnet sich selbst jenen zu, die zwar zu den *idiotae et supervacui* gezählt werden müssten, aber dennoch als von weitem anfeuernde Zuschauer mitunter nützliche Hinweise geben könnten.

⁶³ Vgl. *Tert.scorp.6,1* und *fug.1,5*; an der letztgenannten Stelle verdeutlicht durch *Eph 6,12*.

⁶⁴ Vgl. *Tert.scorp.6,1–2: (1) Sed si certaminis nomine deus nobis martyria proposuisset, per quae cum adversario experiremur, ut, a quo libenter homo elisus est, eum iam constanter elidat, hic quoque liberalitas magis quam acerbitas dei praeest. Evulsum enim hominem de diaboli gula per fidem iam et inculcatorem eius voluit efficere, per virtutem, ne solummodo evasisset, verum etiam evicisset inimicum. (2) Amavit, qui vocaverat in salutem, invitare et ad gloriam, ut, qui gaudeamus liberati, exultemus etiam coronati*.

⁶⁵ Vgl. *Tert.scorp.6,4–5: corona premit vulnera, palma sanguinem obscurat; [...]*.

⁶⁶ Vgl. *Tert.scorp.6,8–10*. Auf die Wirkung des Martyriums als Bluttaufe kommt Tertullian auch in *bapt.16,1* zu sprechen; in *anim.55,5* betont er, dass die Märtyrer unmittelbaren Zugang zum Paradies erhalten: *Tota paradisi clavis tuus sanguis est*.

Wie schon bei der Schilderung der christlichen Vergnügungen münzt Tertullian auch bei der Darstellung des Martyriums systematisch die Begrifflichkeiten aus dem Bereich der gymnischen Agone auf das Ringen der Christen um ihr Heil um. Er setzt dabei auch auf den Vergleich zwischen den profanen und den christlichen Agonen, der sich schon in 1 Kor 9,25 findet. Die Agone der Märtyrer sind denen der Nichtchristen insofern überlegen, als es sich eben nicht um *xysticae uanitatis*, sondern einen *bonus agon* handelt. Die überragende Freigiebigkeit Gottes als Spielleiter zeigt sich darin, dass der Sieger nicht irdische, sondern himmlische Güter erlangen kann (anstatt eines irdischen Bürgerrechts winkt dem Christen die *politia in caelis*) und auch der Siegeskranz, den Gott verleiht, ist kein vergänglicher, sondern ein ewiger Kranz, die Krone des Lebens.⁶⁷

Die Entscheidung, als Vergleichspunkt ausgerechnet athletische Wettkämpfe heranzuziehen, ist nicht selbstverständlich, galten die Agone doch lange Zeit als unrömisch.⁶⁸ Tertullian teilte diese negative Bewertung und bezeichnete die nur „um des Müßiggangs Griechenlands“ (*Graeciae otium*) veranstalteten Aktivitäten im Stadion als sinnlos (*vanus*) und als Werk des Teufels (*diaboli negotium*).⁶⁹ Die wiederholte Nennung der Agone als ein Teil der vier Spielgattungen belegt jedoch, dass er diese Wettkämpfe ganz selbstverständlich zu den *spectacula* zählte. Möglicherweise war die Begeisterung des karthagischen Publikums für die Agone besonders groß – die Stadt war auch bereits mit der Ausrichtung pythischer Spiele betraut worden.⁷⁰ In dieser lokalen Begeisterung kann meines Erachtens aber höchstens ein Nebenaspekt für Tertullians Verwendung der Agone als Vergleichspunkt für das Martyrium vermutet werden. Der Hauptgrund dafür ist sicherlich in der Vielfalt von Agonmetaphern im Neuen Testament und speziell bei Paulus zu finden.⁷¹

⁶⁷ Nach Herz 1990, 179 war es möglich, durch Erfolge bei Wettkämpfen das Bürgerrecht zu erhalten oder sogar in den Rat der jeweiligen Gemeinde (*βουλή*) aufgenommen zu werden. Strauss 2020, 177 verweist auf die Vorstellung, dass die Gottheit, der der entsprechende Agon geweiht war, auch den Kranz überreichte. Die Wahl des Begriffs *politia* ist vermutlich aus der Vorlage *Phil* 3,20 (*ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς...*) heraus zu erklären.

⁶⁸ Vgl. Weismann 1972, 81.

⁶⁹ Vgl. *Tert.spect.*18,2–3. Die gleiche Position zeigt sich in *scorp.*6,2, wo von *superstitiosa certamina Graeca* die Rede ist. In *pall.*4,1 kritisiert Tertullian die Einwohner Karthagos dafür, dass sie sich hinsichtlich der *studia palestrae* den Griechen angepasst hätten, wo sie doch sonst so viel Wert auf ihre *romanitas* legen würden.

⁷⁰ Vgl. *Tert.scorp.*6,1: *Adhuc Carthaginem singulae civitates gratulando inquietant donatam Pythico agone post stadii senectutem.*

⁷¹ Für die vielfältigen Facetten der Agonmetaphorik bei Paulus vgl. z.B. Brändl 2006. Die Metapher findet sich auch im hellenistischen Judentum; ihre Wurzeln reichen bis ins klassische Griechenland zurück, vgl. Brändl 2006, 76–137 und 32–75. Die Verwendung von Bildern aus dem Bereich der Agone war allerdings ein zweischneidiges Schwert: Novatian beklagt, dass Versuche unternommen würden, die Spiele mit Hilfe von Schriftbelegen zu rechtfertigen; er nennt in *spect.*2,3 dabei auch den Apostel Paulus, wobei 1 Kor 9,24–26 gemeint sein dürfte.

Die Bereitschaft der Christen zum Martyrium vertritt Tertullian in seinen apologetischen Texten auch selbstbewusst nach außen: So schreibt er beispielsweise an Scapula gerichtet, die Christen fürchteten sich nicht vor dem Leiden, denn der Beitritt zum Christentum geschehe unter der Bedingung, dass man bereit sei, den Kampf (*pugna*) aufzunehmen und gegen die Grausamkeit der Verfolger anzukämpfen.⁷² Auch die Härte, mit denen man die Christen verfolge und die nicht einmal Frevler und Staatsfeinde in dieser Form zu spüren bekämen, habe letztendlich ihr Gutes, denn für einen größeren Kampf sei auch ein größerer Preis ausgesetzt: *maiora certamina maiora sequuntur praemia*; durch die Grausamkeit der Verfolger erwerben die Christen ihren Ruhm.⁷³

4. Fazit

Die Untersuchung der Interdependenzen von Kult und *spectacula* in den Schriften Tertullians hat gezeigt, dass sich der Kirchenmann aus Karthago in seinen Schriften auf zwei unterschiedlichen Ebenen auf die Spiele bezieht. Die real abgehaltenen ‚paganen‘ Spiele dienen Tertullian als negativer Referenzpunkt, sind sie doch aufgrund ihrer engen Verbindung mit den traditionellen Kulturen ein ‚fremdes Territorium‘, auf das sich ein Christ nicht begeben darf, um nicht von Gott abzufallen und zur *ecclesia diaboli* überzugehen. Die scharfe Ablehnung der Spiele ermöglicht es, diese als Grenzmarker religiöser Identität zwischen den Christen und den Anderen, d.h. sowohl den ‚Heiden‘ als auch den Häretikern, einzusetzen. Während diese Grenze in apologetischen bzw. polemischen Texten sehr scharf und nur mit knapper Begründung gezogen wird, erfordert sie gegenüber der eigenen Glaubensgemeinschaft eine umfangreichere Erläuterung. In *De spectaculis* weist Tertullian darauf hin, dass mit der Entscheidung für oder wider die Teilnahme an den Spielen gleichzeitig auch eine Entscheidung über die Zugehörigkeit zur Seite Gottes bzw.

Auch Augustinus musste sich noch mit der ‚Richtigstellung‘ dieser Metapher befassen, vgl. dazu Sallmann 1990, 249 mit Anm.43.

⁷² Vgl. Tert.*scap.*1,1–2: (1) *Nos quidem neque expavescimus neque pertimescimus ea quae ab ignorantibus patimur, cum hanc sectam, utique suscepta condicione eius pacti, venerimus ut etiam animas nostras exauctorati in has pugnas accedamus, a quae Deus repromittit consequi optantes, et ea quae diversae vitae comminatur pari timentes.* (2) *Denique cum omni saevitia vestra concertamus, etiam ultro erumpentes, magisque damnati quam absoluti gaudemus.* Die Präsentation der christlichen Martyriumsbereitschaft gegenüber nicht-christlichen Adressaten folgt der in Anm.14 bereits angesprochenen Strategie.

⁷³ Vgl. Tert.*scap.*4,8 und 5,1: *Crudelitas vestra gloria est nostra.* Die gleiche Verwendung von *certamina* zeigt sich in *Apol.*50,7, wobei die Christen durch ihre Verfolger den Siegeskranz erhalten (... *coronantur a vobis*).

der des Teufels getroffen wird, womit diesen scheinbar harmlosen Vergnügungen eine eschatologische Dimension verliehen wird – entscheidet sich doch auch an ihnen, ob der Christ letzten Endes als Zuschauer oder als Darsteller an den *spectacula* des Jüngsten Gerichts teilnehmen wird.

Neben der Ebene der realen Spiele zeigt sich bei Tertullian auch die Verwendung der Spiele als Metapher. Die von ihm geschilderten *spectacula Christianorum* umfassen dabei zum einen die Dimension konkreten Handelns, aber auch die Gewissheit des Heils, das die Christen erwarten dürfen und durch ihren Glauben als Vision bereits genau vor Augen haben können. Ein besonderer Aspekt des vorgeschlagenen und geforderten konkreten Handelns stellt für Tertullian das Martyrium dar, das er in paulinischer Tradition als *bonus agon* und vor dem Hintergrund athletischer Wettkämpfe beschreibt. Bei dieser Beschreibung werden die (angehenden) Märtyrer als Athleten und somit als aktiv an den Spielen beteiligte Personen dargestellt, während sie an der Schau des jüngsten Gerichts als Zuschauer beteiligt sind. Charakteristisch für die metaphorische Verwendung der Spiele ist die Tatsache, dass die christlichen Spiele im Vergleich zu den Spielen der Nichtchristen stets als überlegen akzentuiert werden. Sie sind nicht nur angenehmer (*gratiora*), sondern auch in ihrer Relevanz weit überlegen, da die christlichen Athleten keine irdischen Güter, sondern Preise für die Ewigkeit erringen. Die Metapher erfüllt somit die Funktion, die Überlegenheit der christlichen Lebensführung und der aus dem Glauben resultierenden Heilserwartung zu illustrieren.

Die leidenschaftliche Darstellung der Gefahren, denen sich die Christen Tertullian zufolge beim Besuch der Spiele aussetzen und die Schilderung der endzeitlichen Konsequenzen dieser Taten dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Mehrheit der Christen auch weiterhin fröhlich diesen Veranstaltungen beiwohnte. Die Häufigkeit der polemischen Kritik an den *spectacula* zeigt, dass sich daran auch in den folgenden Jahrhunderten nichts änderte. Weder die explizite Aufnahme der Spiele ins Taufbekenntnis noch die Androhung der zeitweiligen Exkommunikation konnten deren Anziehungskraft schmälern.⁷⁴ Auf literarischer Ebene ist die Nachwirkung Tertullians hingegen unbestreitbar: Hieronymus, Augustin und auch noch Isidor griffen seine Kritik an den Spielen auf und auch seine Vorstellung von christlichen Alternativvergnügen – *pro spectaculis spectacula*, um mit Saggiro zu sprechen – fand bei Augustinus seine Fortsetzung.⁷⁵

⁷⁴ Zu den Maßnahmen, um die Christen vom Besuch der Spiele abzuhalten vgl. Saggiro 2007, 630f. und Sallmann 1990, jeweils mit umfangreichen Belegstellen. Blänsdorf 1990, 264 weist zudem darauf hin, dass in der Spätantike kein Verbot so häufig eingeschärft werden musste, wie das Verbot der Durchführung von Spielen an Sonntagen.

⁷⁵ Vgl. Rebenich 1994, 155–158 und Saggiro 2007, 628–634.

Bibliographie

Quellen

- Giovanna Azzali Bernadelli et al. (Hgg.): *Tertulliano. Opere montaniste. Esortazione alla castità. La corona. L'antidoto contro gli scorpioni. La fuga in tempo di persecuzione. L'idolatria.* Rom 2011 (= Scrittori cristiani dell'Africa romana, 4/1)
- Norbert Brox (Hg.): *Irenäus von Lyon. Epideixis. Adversus Haereses I. Darlegung der Apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I.* Turnhout 1993 (= Fontes Christiani, 8/1)
- Josefa Cantó Llorca (Hg.): *Isidoro de Sevilla. Etimologías. Libro XVIII. De bello et ludis.* Paris 2007
- Emanuele Castorina (Hg.): *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De spectaculis.* Florenz 1961 (= Biblioteca di studi superiori, 47)
- Tobias Georges (Hg.): *Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des christlichen Glaubens.* Turnhout 2015 (= Fontes Christiani, 62)
- Franco Gori (Hg.): *Augustinus. Ennarationes in Psalmos 101–150. Pars 5: Ennarationes in Psalmos 141–150.* Wien 2005 (= CSEL XCV/5)
- Robert M. Grant (Hg.): *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum.* Oxford 1970
- Sandra Isetta et al. (Hgg.): *Tertulliano. Opere catechetiche. Gli spettacoli. La preghiera. Il battesimo. La pazienza. La penitenza. Alla moglie. L'eleganza femminile.* Rom 2008 (= Scrittori cristiani dell'Africa romana, 2)
- Bernhard Kytzler (Hg.): *M. Minuci Felicis Octavius.* Stuttgart/Leipzig 1992
- Georges Lagarrigue (Hg.): *Salvien de Marseille. Œuvres. Tome II. Du Gouvernement de Dieu.* Paris 1975 (= Sources Chrésiennes, 220)
- Volker Lukas (Hg.): *Adversus Marcionem. Gegen Markion. Erster Teilband.* Turnhout 2015 (= Fontes Christiani, 63/1)
- Claudio Micaelli (Hg.): *Tertullien: La pudicité (De pudicitia). Tome I.* Paris 1993 (= Sources Chrésiennes, 394)
- Claudio Moreschini/Pietro Podolak (Hgg.): *Tertulliano. Opere apologetiche.* Rom 2006 (= Scrittori cristiani dell'Africa romana, 1)
- Eberhard und Erwin Nestle/Barbara und Kurt Aland (Hgg.): *Novum Testamentum Graece,* Stuttgart 2016
- Bernard Pouderon (Hg.): *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts.* Paris 1992 (= Sources Chrésiennes, 379)

- Alessandro Saggiaro (Hg.): *Novaziano. Gli Spettacoli*. Bologna 2001 (= Biblioteca Patristica, 37)
- Dietrich Schleyer: *Tertullian. De baptismo. De oratione. Von der Taufe. Über das Gebet*. Turnhout 2006 (= Fontes Christiani, 76)
- André Schneider (Hg.): *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*. Rom 1968 (= Bibliotheca Helvetica Romana, IX)
- Wilhelm Thimme (Hg.): *Aurelius Augustinus. Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch*. Düsseldorf/Zürich 2004
- Jörg Trelenberg (Hg.): *Tatianos. Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen*. Tübingen 2012 (= Beiträge zur historischen Theologie, 165)
- Marie Turcan (Hg.): *Tertullien: Le manteau (De pallio)*. Paris 2007 (= Sources Chrésiennes, 513)
- Marie Turcan (Hg.): *Tertullien: Les spectacles (De spectaculis)*. Paris 1986 (= Sources Chrésiennes, 332)
- Jan H. Waszink (Hg.): *Q. Septimius Florens Tertullianus De anima*. Hildesheim 2007
- Jan H. Waszink/J. C. M. Van Winden (Hgg.): *Tertullianus: De idolatria*. Leiden 1987 (= Supplements to Vigiliae Christianae, 1)
- Karl-Wilhelm Weeber: *Tertullian. De Spectaculis. Über die Spiele. Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart 2002

Literatur

- Timothy David Barnes: *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford 2005
- Hermann Bengtson: *Die Olympischen Spiele in der Antike*. Zürich/München 1983
- Jürgen Blänsdorf: „Der spätantike Staat und die Schauspiele im Codex Theodosianus.“ In *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l'empire romain*, hrsg. von Jürgen Blänsdorf. Tübingen 1990 (= Mainzer Forschungen zu Drama und Theater, 4), 261–274
- Martin Brändl: *Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik*. Tübingen 2006 (= WUNT, 222)
- Joseph Büchner: *Quint. Flor. Tertullian De Spectaculis. Kommentar*. Würzburg 1935
- Hans von Campenhausen: *Lateinische Kirchenväter*. Stuttgart 1986
- Gösta Claesson: *Index Tertullianus. Q–Z*. Paris 1975

- Tobias Georges: *Apologeticum. Übersetzt und erklärt von Tobias Georges*. Freiburg 2011 (= Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, 11)
- Christian Gnilka: „Bemerkungen zu Tertullian, Spect.30.“ *RhM* 152 (2009) 405–407
- Peter Herz: „Die musische Agonistik und der Kunstbetrieb der Kaiserzeit.“ In *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l’empire romain*, hrsg. von Jürgen Blänsdorf. Tübingen 1990 (= Mainzer Forschungen zu Drama und Theater, 4), 175–195
- Anders-Christian Jacobsen: „Images of the Others in Tertullian.“ In *The Faces of the Other. Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*, hrsg. von Maijastina Kahlos. Turnhout 2011 (= *Cursor Mundi*, 10), 105–134
- Heiko Jürgens: *Pompa diaboli: die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*. Stuttgart 1972 (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 46)
- Maijastina Kahlos: „Introduction.“ In *The Faces of the Other. Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*, hrsg. von Maijastina Kahlos. Turnhout 2011 (= *Cursor Mundi*, 10), 1–15
- Andreas Kessler: „Tertullian und das Vergnügen in De Spectaculis.“ *FZPhTh* 41/1 (1994) 313–353
- Eginhard P. Meijering: „Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion (Adversus Marcionem 1,1–25).“ *VigChrist* 30/2 (1976) 81–108
- Christine Mühlenkamp: *„Nicht wie die Heiden“ – Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit*. Münster 2008 (= *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Ergänzungsband. Kleine Reihe, 3)
- Carmelo A. Rapisarda: „Il teatro classico nel pensiero cristiano antico.“ In *Teatri romani. Gli spettacoli nell’antica Roma*, hrsg. von Nicola Savarese. Bologna 1996, 289–306
- Stefan Rebenich: „Insania circi. Eine Tertullianreminiszenz bei Hieronymus und Augustin.“ *Latomus* 53/1 (1994) 155–158
- Emil Reisch: „Agonothetes.“ *RE* I,1 (1893) Sp.870–877
- Alessandro Saggiaro: „ ‚Quid rideam?‘ (Tert.Spect.30,3). I cristiani e gli spettacoli fra valori tradizionali e istanze salvifiche.“ In *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del convegno di Torino, 14–16 febbraio 2005 e altri studi*, hrsg. von Clementina Mazzucco. Alessandria 2007, 617–634
- Klaus Sallmann: „Christen vor dem Theater.“ In *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l’empire romain*,

- hrsg. von Jürgen Blänsdorf. Tübingen 1990 (= Mainzer Forschungen zu Drama und Theater, 4), 243–259
- Georg Schöllgen: „Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielerschrift Tertullians.“ *JbAC* 25 (1982a) 22–27
- Georg Schöllgen: „Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago.“ *RQA* 77 (1982b) 1–29
- Robert Dick Sider: *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*. Washington, D.C. 2001 (= Selections from the Fathers of the Church, 2)
- Margarethe Strauss: „ ‚Kranz des Lebens‘ und ‚weißer Stein‘ (Offb.2,10). Agonale Motivik in der Johannesoffenbarung.“ In *Das Ziel vor Augen. Sport und Wettkampf im Neuen Testament und seiner Umwelt*, hrsg. von Karl-Heinrich Ostmeier und Adrian Wypadlo. Stuttgart 2020 (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 226), 165–180
- Jörg Ulrich: „Widersprüchlichkeit und Kohärenz. Beobachtungen zu einem Argument der Polemik und Apologetik im zweiten Jahrhundert.“ In *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, hrsg. von Ferdinand R. Prostmeier und Horacio E. Lona. Berlin 2010 (= Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 31), 53–75
- Jan H. Waszink: „Pompa diaboli.“ *VigChrist* 1 (1947) 13–41
- Werner Weismann: *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*. Würzburg 1972 (= Cassiacum, XXVII)
- Henrike Maria Zilling: *Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers*. Paderborn 2004

Die Macht der Regeln – nicht der Gene. ,Römische Athleten‘ überleben nur unter dem Schutz der Götter

Christoph Ulf
Innsbruck

Sport war der Bevölkerung in Rom niemals fremd. Die Römer betrieben Sport in ihrer Freizeit und sie beteiligten sich zu allen Zeiten auch im Rahmen nicht weniger religiöser Feste während des gesamten Jahres an verschiedenen Formen des Wettbewerbs. Doch sie beteiligten sich nicht an den Wettbewerben der großen öffentlichen Feste (*ludi publici*), sondern ließen dort Wettkämpfer auftreten. Diese Besonderheit ethnisch zu erklären, ist vom Ansatz her falsch. Die Erklärung ist stattdessen in der speziellen politischen Kultur der römischen Republik zu finden, die in jüngeren Untersuchungen deutlich zum Vorschein gebracht wurde. Der *populus Romanus* war die Instanz, in dessen Entscheidung die Vergabe der politischen Positionen lag. Die Aristokraten wetteiferten daher um dessen Gunst, ohne sich der Gefahr auszusetzen, sich in physischen Wettbewerben gegenseitig zu beschädigen. Darauf beruhte die anhaltende Stabilität des sozio-politischen Systems der Republik. Im kultischen Kontext jedoch galten andere Regeln.

Seit dem Ende der an Herrschern und Dynastien ausgerichteten Darstellungen von Vergangenheit sind wir es gewohnt, in Völkern historische Akteure zu sehen und Geschichte nach ihnen zu gliedern. Diesen wurden und werden Eigenschaften zugeschrieben, die für sie spezifisch sein sollen. Eine Auswirkung davon ist, dass den Römern als Volk ein ihnen eigenes Verhältnis zum Sport attestiert wurde.

Unter diesem Vorzeichen stößt, wer sich mit dem Thema ‚Sport in Rom‘ beschäftigt, rasch auf die Diskussion, ob die in Rom ausgeübten Formen von Wettbewerb die Bezeichnung ‚Sport‘ verdienen.¹ Dagegen, Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen mit ihrer offen zur Schau gestellten Grausamkeit der Tötung von Menschen und Tieren im Circus zum Vergnügen von Tausenden von Zusehern als Sport anzusehen, werden nicht selten moralische Bedenken vorgebracht. So trennte z.B. Jean-Paul Thuillier² die von Aristokraten ‚privat‘, d.h. nicht in ihrer politischen Funktion veranstalteten *munera* mit Gladiatorenkämpfen und Tierhetzen von den von Amtsträgern durchgeführten *ludi publici* und nahm sie nicht in seine Darstellung des Sports in Rom auf. In gewissem Widerspruch dazu, aber dennoch mit Völkern operierend, wies Donald Kyle³

¹ Zu den unterschiedlichen Ansätzen zu bestimmen, was ‚Sport‘ ist (oder sein soll) vgl. Ulf 1998; Ulf 1991; Samida 2000 (jeweils mit Literatur).

² Thuillier 1999, IX.

³ Kyle 2007.

auf Überschneidungen zwischen römischem und griechischem Sport hin. Eine eher soziologische Perspektive verfolgte Jerry Toner. Er verwies auf die in Rom gegebene öffentliche Erwartung, dass die Magistrate derartige Spiele finanzierten.⁴ Die offenkundige Grausamkeit der *munera* in Rom wurde dabei insofern zu einem römischen Charakteristikum, als sich in ihr die sozialen Normen einer auf Krieg und Disziplin ausgerichteten Gesellschaft niederschlagen würden. Grundsätzlicher noch Ingomar Weiler.⁵ Er ordnete die kritisierten und abgelehnten Sportformen in den umfassenden Kontext menschlichen Verhaltens ein. Wettbewerb, und mit ihm Sport, werden dabei zu anthropologischen Konstanten, die auch brutales Verhalten gegenüber den Konkurrenten zur Folge haben können.

Die negative Einschätzung des römischen Sports hängt jedoch nicht allein an der Grausamkeit der Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen, sondern auch daran, dass ‚die Römer‘ an den *ludi publici* nicht aktiv teilnahmen, sondern für die Ausführung der Wettbewerbe Athleten anheuerten. Darauf beruht der Vorwurf, dass der römische im Gegensatz zum griechischen Sport nur ein Zuschauersport gewesen sei. Demgegenüber wurde wiederum betont, dass Römer jenseits von offiziellen Anlässen sehr wohl Sport betrieben hätten. Damit wurde zwar die negative Bewertung ‚der Römer‘ als ‚Zuschauersportler‘ relativiert, doch blieb unbeantwortet, weshalb sich Römer als Athleten an den *ludi publici* nicht beteiligten. Mit dieser Frage möchte ich mich im Folgenden beschäftigen.

‚Freizeitsport‘ in Rom

Es wurde des öfteren schon festgehalten, dass Freude an sportlicher Betätigung der römischen Bevölkerung keineswegs fremd war. Dies ergibt sich allein schon aus den Nachrichten über Sport im Rahmen der Erziehung der Kinder.⁶ Zudem finden sich ab der Zeit der späten Republik hinreichend Informationen darüber, dass sich Römer auf dem Marsfeld verschiedensten Sportarten, wie dem Ballspiel, dem Spiel mit dem Reifen, dem Ringkampf oder dem Diskuswerfen gewidmet hatten, oder auch, dass sie den Tiber zum Schwimmen benützten – all das, noch ehe die Thermen mit ihren Palästran und

⁴ Toner 2014, 456.

⁵ Weiler 1988, 232–238.

⁶ Weiler 2018, 113–115.

Schwimmbecken in der Kaiserzeit zum Zentrum sportlich-individueller Betätigung geworden waren.⁷

Schon in der Antike wurde darüber nachgedacht, ob diese nicht in einen religiösen oder staatlich-festlichen Kontext eingebundenen sportlichen Aktivitäten eine Funktion im Rahmen der Erziehung oder als Vorbereitung für das Militär besitzen.⁸ Setzt man derartige Funktionen voraus, dann wird der Übergang von sportlicher Freizeitbetätigung zu Ritualen wie dem nicht ungefährlichen Troiaspiel (*lusus Troiae*) fließend, bei dem die (aristokratische) Jugend aufgefordert gewesen war, ihre reiterlichen Künste vorzuführen.⁹

Eine sich darin spiegelnde grundsätzliche Bereitschaft, Sport zu betreiben, kann kaum überraschen. Denn die häufig vertretene Argumentation, dass Sport eine der möglichen Folgen der anthropologischen Konstante ‚Wettbewerb‘ sei, wird auch durch die Sozialpsychologie gestützt. Nach deren Ergebnissen sind Menschen in sozialen Zusammenhängen dazu herausgefordert, ihre Position in einer Gruppe durch den Vergleich mit anderen Mitgliedern der Gruppe immer wieder neu zu bestimmen.¹⁰ Aus der als allgegenwärtig beschriebenen Existenz solcher sozialer Vergleichsprozesse – seien diese spontan, unbewusst oder bewusst und auch gezielt, und bezogen auf Fähigkeiten, Meinungen, Selbstwert, Gefühle oder Verhalten und Status – lässt sich wiederum ableiten, dass auch das, was Kinder tun, und das, was unscharf als Freizeitsport umschrieben wird, in den Kontext von Wettbewerb einzuordnen ist.¹¹ Als Konsequenz darf abgeleitet werden, dass auch die Menschen in Rom an allen Formen von sportlicher Betätigung interessiert gewesen sein müssen – und das nicht nur in der sogenannten Freizeit. Diese Feststellung lässt sich durch einen Blick auf in der Sportliteratur meist nur am Rande erwähnte religiöse Feste weiter unterbauen.

Religiöse Feste mit Wettbewerben

Schon Georg Wissowa behandelte in seinem bis heute grundlegenden Handbuch „Religion und Kultus der Römer“ im dritten Teil unter der Überschrift „Formen der Götterverehrung“ in einem eigenen Unterkapitel „Die Spiele“.¹² In deren Beschreibung ging er von der Priorität der Religion gegenüber dem

⁷ Dazu Thuillier 1999, 80–95; Crowther 2002; vgl. auch die Zusammenstellung der einschlägigen Passagen aus Horaz bei Reis 1994.

⁸ Z.B. Plut. *Cato maior* 20; Vegetius, *Epitoma rei militaris* 1,10.

⁹ Weiler 1988, 226–228.

¹⁰ Vgl. dazu z.B. Brewer 2003, 32–42.

¹¹ Fischer/Wiswede 2009, 171–187.

¹² Wissowa 1912, 449–467.

aus, was oben als Freizeitsport tituiert wurde. Deshalb bezeichnete er Wettbewerbe und sportliche Aktivitäten, welche zum Ritual bzw. Programm von religiösen Festen gehörten, als Äußerungen „des in sein Recht tretenden Spieltriebs“, der sich „ursprünglich“ rituell bedeutungsvolle Bräuche gleichsam eignete. Da er den Spieltrieb als „zwecklos“ einschätzte, war eine Folge dieses Prozesses ein „Ineinandergehen“ von „otium und ludus“ und dadurch eine Reduktion der Intensität des für anfänglich gehaltenen religiösen Charakters der Feste.

Die ‚Bräuche‘ bzw. Rituale sollen nach Wissowa konstitutive Teile von Festen der „alten Religionsordnung“ gewesen sein, die auf eine Zeit noch vor der Entwicklung Roms zu einem regelrechten „Staatswesen“ am Übergang zur Republik zurückgeht.¹³ Zur alten Ordnung gehörten auch die „sacerdotalen Spiele“.¹⁴ Diesen Festen bzw. Spielen traten dann andere – jüngere (*ludi magni/Romani*) – an die Seite.¹⁵ Diese *ludi* wurden nicht (mehr) von Priestern, sondern von den Magistraten ausgerichtet, und sie wurden durch öffentliche Mittel und zusätzlich durch solche finanziert, welche die Magistrate selbst aufbrachten. Der Ort für die Durchführung dieser Feste war nicht ein Altar oder Heiligtum, sondern der Circus.

Diese von Wissowa getroffene, auf Theodor Mommsen zurückgehende, grundsätzliche Unterscheidung fand Eingang auch in die Darstellungen der Sportgeschichte und damit auch die Anerkennung, dass es neben den bekannten großen, dem Sport zuzuordnenden Festen (*ludi* und *munera*) auch andere gab, bei denen Wettbewerb und sportliche Aktivitäten eine Rolle spielten.¹⁶ Ein kurzer Überblick über diese Feste im Jahresablauf soll deren Bedeutung im Leben der Bevölkerung Roms vor Augen führen.¹⁷

Im Jänner – vermutlich kurz nach den Saturnalien – versammelten sich an den Kapellen (*sacellae*), dort, wo die Stadtviertel in Rom aneinandergrenzten (bzw. an Wegkreuzungen auf dem Land), die Anlieger zum Fest der *Compitalia*.¹⁸ Die Nachbarn brachten Opferkuchen zu diesem gemeinsamen, ausgelassen gefeierten Fest. Von ihm weiß man unter anderem, dass das Gesinde eine Extraportion Wein erhielt, und auf dem Land der Gutsverwalter (*vilicus*)

¹³ Wissowa 1912, 38–43; vgl. auch Scheid 1985, 50–57.

¹⁴ Wissowa 1912, 452; Tertullian, *de spect.*5

¹⁵ Liv.1,35,9; Cic.*De rep.*2,36. Diese Zuschreibungen, wie sie für sehr viele Feste vorgenommen wurden, waren Teil der Erklärung gegenwärtiger Verhältnisse über deren Projektion in die fiktive ‚Anfangszeit‘ Roms. Zu diesem vielfach aufgezeigten, nicht nur die Historiographie kennzeichnenden Vorgehen vgl. z.B. Jaeger 2003, und unten Anm.35.

¹⁶ Weiler 1988, 238, 240–241; Kyle 2007, 257.

¹⁷ Die von Wissowa 1912 in unterschiedlichen Kapiteln gebotenen konkreten Angaben zu den Quellen sind nach wie vor unverzichtbar; einen raschen Überblick bietet Scullard 1981.

¹⁸ Wissowa 1912, 166–174; Latte 1967, 90–94; Scullard 1981, 58–60.

im Namen des Hausstandes ein Opfer darbrachte. Die Nachrichten über die mit dem Fest in Verbindung stehenden *Ludi Compitalicii*¹⁹ sprechen von *collegia compitalicia* als deren Organisatoren und nennen als Ausrichter der Spiele *magistri vicorum*. Aus Horaz (*epist.* 1,1,49–51) und von den nach Delos gekommenen Italikern im 1. Jh. v. Chr. abgehaltenen *Compitalia* werden Faustkämpfe, Ringkämpfe und andere athletische Wettbewerbe auch für Rom abgeleitet.²⁰ Die Teilnehmer sollen – dem wie bei den Saturnalien ausgelassenen Charakter des Festes entsprechend – vor allem Freigelassene und Unfreie gewesen sein.²¹ Dagegen weist die Organisation durch die *collegia compitalicia* doch auf eine Beteiligung römischer Bürger hin.

Am 27. Februar und 14. März wurde auf dem Marsfeld (*in campo*) das Fest der *Equirria* mit einem Wettbewerb von Pferdegespannen zu Ehren von Mars abgehalten.²²

Am 25. April beim Fest der *Robigalia*²³ führte eine Prozession zum Hain des Robigus beim fünften Meilenstein an der Via Claudia, um hier ein Ritual zur Abwehr des Getreiderostes von den Getreidefeldern durchzuführen. Der *Flamen Quirinalis* opferte ein Schaf und einen Hund. Zur Feier gehörte auch ein Wettlauf, der getrennt nach Erwachsenen und Jugendlichen durchgeführt wurde.

Nur wenige Tage später, am 28. April wurden die *Floralia* zu Ehren der für das Blühen des Getreides zuständigen Göttin Flora in und bei deren Tempel am Abhang des Aventin nahe am Circus Maximus gefeiert.²⁴ Als zugehörige Rituale werden Lichterprozessionen und die Verteilung von Geschenken und Speisemarken genannt, im Circus wurden Ziegen und Hasen gehetzt. Das Alter des Festes wird ebenso diskutiert wie dessen im Lauf der Zeit vorgenommene Erweiterungen durch die Aufführung von freizügigen Mimen und von *ludi scaenici*.

Zwei Mal im Jahr, am 21. August und 15. Dezember, wurden für Consus, den für die eingebrachte Ernte des Getreides zuständigen Gott, an seinem Altar im Circus Maximus die *Consualia* gefeiert.²⁵ Am Altar wurden Erstlingsopfer dargebracht, die Arbeitstiere bekränzt und dann mit diesen Wettrennen abgehalten. Es ist weiter von einem Wettbewerb im Schlauchhüpfen und von Turnspielen der Hirten die Rede.

¹⁹ Wissowa 1912, 171.

²⁰ Thuillier 1999, 39.

²¹ Wissowa 1912, 171–172, 451.

²² Wissowa 1912, 144; Scullard 1981, 82, 89. In der Frage der religiösen Ausrichtung des Festes argumentiert Bernstein 1999 dafür, dass das Fest ‘ursprünglich’ mit dem Jahreswechsel in Verbindung gestanden habe.

²³ Wissowa 1912, 196, 450 Anm.6; Latte 1967, 67–68; Scullard 1981, 108–110.

²⁴ Wissowa 1912, 197–198, 455–456; Latte 1967, 73–74; 238; Scullard 1981, 110–111.

²⁵ Wissowa 1912, 202, 450–451; Scullard 1981, 177–178.

Der 15. Oktober war der Tag des *Equus October*.²⁶ Bei diesem Fest wurde das sogenannte Handpferd des siegreichen Gespanns im Wagenrennen dem Gott Mars unter Beteiligung von zwei Priestern, des Pontifex Maximus und des Flamen Martialis, geopfert. Anschließend kämpften die Bewohner der Stadtteile Sacra Via und Subura miteinander um den vom Opfertier abgetrennten Kopf. Die Sieger befestigten ihn als Trophäe an einem Gebäude in ihrem Viertel, entweder auf der Regia oder an der turris Mamilia.

Auf der Arx, der nördlichen Erhöhung des Kapitols, fanden schließlich zu einem nicht exakt festlegbaren Zeitpunkt die mit dem dort verehrten Jupiter Feretrius verbundenen *Ludi Capitolini* statt, ausgerichtet von einem *collegium Capitolinorum*.²⁷ Teile dieser Spiele waren die Versteigerung eines mit Purpurgewand und Bulla bekleideten alten Krüppels, und zudem Faustkämpfe, Wettläufe und ein Schlauchhüpfen (*askoliasmos*).

Unser Wissen über all diese Feste ist begrenzt, stammt aus unterschiedlichen Textsorten und aus verschiedensten Zeiten, und nicht Weniges bleibt unklar und wird nach wie vor diskutiert. Dies kann jedoch den Eindruck nicht vermindern, dass die Wettbewerbe und die direkte Beteiligung der römischen Bevölkerung an ihnen wie etwas Selbstverständliches behandelt wurde. Dieser Eindruck wird durch einen Blick auf die Funktion der Feste weiter verstärkt. Die Feste boten in ihren Ritualen offenkundig Antworten auf gesellschaftliche Bedürfnisse. So waren die *Robigalia*, *Consualia* und *Floralia* deutlich auf die Sicherung der Fruchtbarkeit und des Ertrags der als Nahrungsmittel dienenden Pflanzen gerichtet. Daneben tritt in den *Ludi Compitalicii*, den *Ludi Capitolini* und im Fest des *Equus October* ihre gemeinschaftsbildende Funktion über die Art ihrer Organisation durch *collegia* in den Vordergrund.²⁸ Nicht zu übersehen ist auch die gemeinschaftlich-rituelle Bewältigung der Erfahrungen im Krieg in den *Equirria* und im Fest des *Equus October*. Und die Einbettung von Ritual und Wettbewerb in die gesamte Gemeinschaft wird weiter noch dadurch angezeigt, dass für ihre Durchführung im Jahresablauf von der Gesamtgemeinschaft bestellte Priester zuständig waren.

So lässt sich allein schon aus diesem knappen Überblick eine kaum abzuweisende Schlussfolgerung ziehen: Hätten wir nur die Nachrichten über diese Feste, würde man von der Beziehung ‚der Römer‘ zu Wettbewerb und Sport ein Bild zeichnen, das ganz ähnlich aussähe wie das über viele andere Gesellschaften auch. Diese Konsequenz spiegelt sich gut in der nur einfach klingenden, tatsächlich auf eine anthropologische Konstante zielenden, schon von Georg Wissowa getroffenen Feststellung: „Mit dem Spiele verbindet sich

²⁶ Wissowa 1912, 144–45, 517; Latte 1967, 119–120; Scullard 1981, 193–194.

²⁷ Wissowa 1912, 117, 450–451; Latte 1967, 146; Scullard 1981, 194–195.

²⁸ Zu den *collegia* vgl. Ausbüttel 1982, bes. 87–91; Bollmann 1998.

dann der Wettkampf und die Auszeichnung derjenigen Menschen und Tiere, die durch Geschicklichkeit, Kraft und Schnelligkeit die andern übertreffen.“²⁹

Eine Kurzcharakteristik der *ludi publici*³⁰

Dem Bild einer als selbstverständlich angesehenen engen Beziehung der Bevölkerung Roms zu sportlichen Aktivitäten steht entgegen, was nicht nur den Sporthistorikern in der Bewertung Roms solche Schwierigkeiten bereitet: das Phänomen, dass bei den großen festlichen, von Magistraten ausgerichteten Spielen (*ludi publici*) die römische Bevölkerung bei den Wettbewerben nur Zuseher, jedoch nicht aktiver Teilnehmer war. Um besser einschätzen zu können, weshalb das so ist, ist ein kurzer Blick auf diese Spiele hilfreich, auch wenn die ‚Fakten‘ wohl bekannt sein dürften.

Am 15. September wurden die *ludi magni/Romani*³¹ im Circus Maximus abgehalten, am 15. November vermutlich im Circus Flaminius auf dem Marsfeld die *ludi Plebei*.³² Über das Alter der beiden Feste herrschte schon in der Antike keine Einigkeit; die Zuordnung ihrer erstmaligen Durchführung zu einzelnen Königen ist eine späte Projektion ohne historischen Wert.³³ Beide wurden jedenfalls zur Zeit der Mittleren Republik regelmäßig gefeiert. Im Zentrum der Feiern scheint ein Opfermahl für Iupiter Optimus Maximus (*epulum Iovis*) in seinem Tempel am Kapitol gestanden zu haben.³⁴ Der Ablauf des Programms dürfte so angeordnet gewesen sein, dass an den Tagen vor diesem rituellen Mahl *ludi scaenici* aufgeführt wurden und an den Tagen danach *ludi circenses* folgten.

Die *ludi circenses* wurden mit einer großen Prozession (*pompa*) vom Kapitol über das Forum Romanum zum Circus Maximus eingeleitet, deren Weg und Aussehen aus einer Beschreibung des in augusteischer Zeit lebenden Dio-

²⁹ Wissowa 1912, 450.

³⁰ Überblicke bei Bernstein 1998 (mit großem Vertrauen auf historisches Wissen über weit zurückliegende Zeiten in den Quellen) oder Freyburger, http://dx.doi.org/10.1163/1574-937_dnp_e711310 (3.5.2021).

³¹ Überblick zur Diskussion, ob *ludi magni* und *ludi Romani* gleichzusetzen sind, bei Scullard 1981, 183–186; vgl. auch Bernstein 1998, 31–35 (mit kategorischen Urteilen).

³² Scullard 1981, 196–197.

³³ Zurückführung auf die Könige bei Liv.1,35,9; Cic.*De rep.*2,36. Die moderne Diskussion hängt stark von der jeweiligen Beurteilung der Quellen ab. So geht z.B. Bernstein 1998, 51, 158–163, von einer direkten Übernahme der von ihm in der sog. ‚Königszeit‘ situierten *ludi Romani* durch „die Magistrate der jungen *res publica*“ aus; er datiert die *ludi Plebei* jedoch in die Zeit vor dem 2. punischen Krieg. Zum Problem grundsätzlich schon Wissowa 1912, 28–32, und z.B. Beard/North/Price 1998, 4–5.

³⁴ Wissowa 1912, 126–128.

nysios von Halikarnass abgeleitet wird.³⁵ Der Zug wurde von den Söhnen der höchsten Magistrate angeführt, gefolgt von Söhnen von Rittern und Fußsoldaten, den Wagenlenkern mit ihren Gespannen, den Reitern und Teilnehmern an den athletischen Bewerben. An diese schlossen Tänzer und Musiker und dann Träger von Räucherfässern und sakralen Geräten an. Das Ende des Zuges bildeten Männer, welche die Götterbilder trugen.³⁶ Im Circus wurden von den Konsuln und Priestern unter Gebeten Opfer dargebracht. Dann begannen die Wettbewerbe, Faustkämpfe, Ringkämpfe, Laufbewerbe und umfangreiche Wagenrennen mit Vier-, Zwei-, Dreigespannen und die Vorführungen akrobatischer Reiter (*desultores*).³⁷

Nach dem organisatorischen Vorbild dieser beiden großen Feste wurden ab der Mitte des 3. Jh.s v. Chr. immer wieder weitere *ludi* installiert. Die Gründe dafür waren unterschiedlich. Es wurden – aus Anlass einer konkreten Notsituation – ‚mächtige‘ Gottheiten aus anderen Städten mit Zustimmung des Senats nach Rom übersiedelt und – von einem Fest begleitet – in einem neu errichteten Tempel in Rom ‚heimisch‘ gemacht. So wurde 212 v. Chr. der Kult für Apoll während des 2. punischen Kriegs eingerichtet und für ihn die *ludi Apollinares* mit mehrtägigen *ludi scaenici* und einem Wagenrennen im Circus Maximus veranstaltet. Als im Jahr 204 v. Chr. das Kultbild der Göttin Kybele/Magna Mater aus Pessinus oder Pergamon in Kleinasien – kurz vor den entscheidenden Kämpfen im 2. punischen Krieg – nach Rom übertragen worden war, wurde das Fest der *Megalesia* ebenfalls mit *ludi scaenici* und *ludi circenses* installiert.³⁸ Solche Erweiterungen des Festkalenders ergaben sich zudem durch das Gelübde von Spielen durch einzelne Magistrate vor einem Feldzug oder anlässlich eines Sieges.³⁹

Alle diese auf einen konkreten Anlass bezogenen Feste tendierten dazu, zu jährlich wiederholten Festen zu werden. Mit der Verstetigung der Feste wurde deren Organisation – so wie die der *ludi magni* und *ludi Plebei* – zur Aufgabe der kurulischen bzw. plebeischen Ädilen.⁴⁰ Hierfür wurde vom Senat eine Grundfinanzierung bereitgestellt, welche die Ädilen nicht selten auf eigene Kosten noch erweiterten.⁴¹ Diese *ludi publici* überragten die oben genannten religiösen Feste in Dimension und Ausstattung bei weitem. Doch der in unserem Zusammenhang entscheidende Unterschied gegenüber den kleineren religiösen Festen: Die Ausführung der Wettbewerbe oblag Leuten von ge-

³⁵ Dion. Hal. 7, 72–73.

³⁶ Zur Diskussion über die Rolle der Götter bei den *ludi publici* Zaleski 2014, 590–602.

³⁷ Weiler 1988, 243–250.

³⁸ Wissowa 1912, 295, 318, 405.

³⁹ Itgenshorst 2005, 99–101.

⁴⁰ Wissowa 1912, 454–456.

⁴¹ Wissowa 1912, 451.

ringem sozialen Ansehen wie Sklaven, Freigelassenen oder Fremden.⁴² Ganz ähnlich wie diese wurden auch die Schauspieler bei den *ludi scaenici* eingeschätzt.⁴³ Hierin steckt ein guter Teil der Begründung dafür, dass die von anheuerten griechischen Athleten durchgeführten athletischen Wettbewerbe nur wenig Ansehen genossen.⁴⁴

Von der ‚römischen‘ zur ‚politischen Kultur‘

Die markante Diskrepanz zwischen der aktiven Teilnahme der römischen Bevölkerung an den Wettbewerben der religiösen Feste und ihrer Rolle als bloße Zuschauer des umfangreichen Programms an Wettbewerben bei den *ludi publici* verlangt nach einer Erklärung. Eine Feststellung wie die, dass die *ludi* „arose as acts of communal thanksgiving to the gods for military success or deliverance from crises“,⁴⁵ bezieht sich nur auf einen Teil der Spiele und reicht als Antwort nicht nur deswegen nicht aus. Noch weniger kann die Vorstellung befriedigen, dass es einen grundlegenden Unterschied zwischen Griechen und Römern oder zwischen ‚griechischer‘ und ‚römischer Kultur‘ gegeben habe. In beiden Fällen beruft man sich auf ein essentialistisches Verständnis von Volk bzw. Kultur – ein Problem, das auch dadurch nicht aus der Welt zu schaffen ist, dass schon in der Antike in solcher Weise argumentiert wurde.⁴⁶ Grundsätzlicher wird eine Formulierung wie die, dass „niemals ... die römischen Aristokraten mit ihresgleichen im Circus oder im Stadion zum Wettkampf antreten [würden].“⁴⁷ Denn sie fordert zur Frage heraus, warum sich die römischen Aristokraten so verhalten haben,⁴⁸ lenkt den Blick weg vom römischen Volkscharakter hin zu grundlegenden Regeln, an denen sich die römische Gesellschaft orientierte. Damit befinden wir uns auf einem in jüngerer Zeit intensiv diskutierten Feld.

Das lange Zeit dominierende Bild einer „in sich ruhenden Adelsrepublik“ wurde schon seit den 1970er Jahren durch gezielte Analysen der vielfältigen und keineswegs einlinigen gesellschaftlichen Beziehungen in ihrem Verhältnis zu den politischen Institutionen infrage gestellt.⁴⁹ Als Kontrapunkt zu der auf Theodor Mommsen zurückgehenden Konzeption einer ‚römischen Ver-

⁴² Horsmann 1998; Mann 2002, 137; Mann 2011, 88–96, und grundsätzlich Weiler 1988b.

⁴³ Leppin 1992.

⁴⁴ So Thuillier 1999, 44.

⁴⁵ Kyle 2007, 257.

⁴⁶ So z.B. Thuillier 1999, 4, mit Verweis auf Cornelius Nepos, *de viris illustribus*, praef.5.

⁴⁷ Thuillier 1999, 4.

⁴⁸ Eine erste im Kontext des Vergleichs mit anderen ‚Wettbewerbskulturen‘ nur skizzenhaft ausgefallene Antwort Ulf 2008, 18–19.

⁴⁹ Vgl. zum Folgenden Hölkeskamp 2004; Hölkeskamp 2006a, Zitat: 362.

fassung‘, die ‚am Anfang der Republik‘ installiert, dann wohl im Detail erweitert, aber in ihren Grundzügen nicht mehr verändert worden sei, wurde in jüngerer Zeit der Begriff der ‚politischen Kultur‘ gestellt.⁵⁰

Als Ergebnis der daran anschließenden intensiv geführten Diskussionen steht ein wesentlich klarer als bisher profiliertes Bild von den Grundzügen der römischen Aristokratie. Diese war zu keinem Zeitpunkt der römischen Republik in sich einheitlich oder gegenüber der restlichen Bevölkerung (in Rom) abgeschlossen. Als eine Meritokratie war sie kein (erblicher) Stand, weil über die Zulassung zu den aufeinander folgenden Ämtern grundsätzlich jeder der auf diese Weise Qualifizierten Zutritt zum Kreis der Aristokraten erhalten konnte. Das entscheidende Maß für die Qualifizierung zu den angestrebten höchsten Ämtern stellte die Verpflichtung dar, den militärischen Erfolg in der konstanten Expansion Roms sicherzustellen. Diese an die Amtsträger gerichtete Erwartung der Sicherung des militärischen und mit diesem auch des ökonomischen Erfolgs verband die Aristokratie mit der gesamten römischen Bevölkerung. Das bewirkte eine erstaunliche Kohärenz der römischen Bevölkerung insgesamt, die in dem bekannten komplexen politischen System ihren Ausdruck fand.⁵¹

Aus dem Prinzip der Meritokratie folgte für die Aristokratie die niemals zu verdrängende Notwendigkeit, ihre Verdienste um die *res publica* in der Öffentlichkeit zu präsentieren. Für die Angehörigen der Aristokratie und die potentiellen Anwärter auf diesen Status bedeutete das die Bewährung in einer anhaltenden Konkurrenz um die jährlich neu – im 2.Jh. ca. siebzig – zu vergebenden Ämter. Der Konkurrenzdruck erhöhte sich zudem noch massiv durch den sich zu den obersten Positionen hin extrem verengenden Stellenkessel. Um in dieser „Konkurrenz um Positionen und Prestige im Dienst der *res publica*“⁵² bestehen zu können, war die Organisation und generöse Finanzierung der *ludi publici* gerade wegen der auf diese Weise zu erreichenden breiten Öffentlichkeit ein wichtiges Mittel.

Die erstaunliche Stabilität dieses Systems hing wesentlich davon ab, dass die Konkurrenz nicht – wie das Georg Simmel in seiner Analyse der Konkurrenz unterschied⁵³ – auf einen Kampf gegen den Konkurrenten gerichtet war, sondern auf die über den Sieg angestrebte „Werteverwirklichung“, auf die die Gesellschaft tragenden Werte, und das heißt hier: die *res publica*. Daher lag der Siegespreis, d.h. der Fortschritt im *cursus honorum* nicht in der Verfü-

⁵⁰ Zur Diskussion zur staatsrechtlichen Sicht von Theodor Mommsen s. z.B. Nippel 2005a; Nippel 2005b; zum Begriff der politischen Kultur Hölkeskamp 2019.

⁵¹ Überblicke in den Sammelbänden Flower 2004 (ed.); Rosenstein 2006.

⁵² Hölkeskamp 2006a, 373.

⁵³ Simmel 1903/1995.

gungsgewalt der Konkurrenten, sondern wurde vom *populus Romanus* als einer Dritten Instanz in den Wahlversammlungen vergeben.⁵⁴

In diesem System wird die Rolle der Zuschauer bei den *ludi publici* durchschaubar. Was als „Schausport“ so häufig wegen der fehlenden aktiven Teilnahme nicht nur der Aristokraten, sondern der gesamten sozial anerkannten römischen Bevölkerung an den Wettbewerben als negativ charakterisiert wird, erweist sich in dieser Konstellation als notwendiger Schritt, um der Gefahr einer direkten physischen Konfrontation der Konkurrenten zu entgehen. Die Niederlage eines der Konkurrenten im Sinn eines Kampfes wurde so vermieden, ohne jedoch die Möglichkeit aufzugeben, über die Leistung der nicht am Wettbewerb direkt beteiligten Konkurrenten im Vergleich urteilen zu können. In diesem Vergleich zählte jedoch nicht der Sieg der Athleten. Über Erfolg oder Niederlage der die Spiele durchführenden Ädilen entschied die Stärke des Applauses des Publikums für das Vorgeführte.⁵⁵ Denn diese begegneten dem Publikum als den Teilnehmern in den politischen Versammlungen wieder, wenn sie hier im Wettbewerb mit ihren Konkurrenten einen weiteren Schritt im *cursus honorum* anstrebten. Durch die in dieser Konstellation sichtbar werdende notwendige Ausrichtung der Konkurrenz unter den Aristokraten an der Dritten Instanz des *populus* wurde in konsensualer Weise ein Vorteil für die *res publica* insgesamt erzielt. Diese Art der Vereinbarung konnte solange aufrechterhalten werden, wie der Druck auf die bekannten Bruchstellen im politischen System der Republik nicht zu groß wurde. Das war unter den neuen Bedingungen des 1. Jh.s v. Chr. der Fall. Jetzt verlor nicht nur der *populus* seine Rolle als Dritte Instanz, sondern das politische System wurde auch in seinen Grundelementen verändert und auf den Princeps ausgerichtet.

„Römische Athleten“ – Elemente der Beharrung im gesellschaftlichen Wandel

Der fundamentale gesellschaftliche Wandel, der die Entwicklung der Streusiedlung⁵⁶ am Tiber des 7. und 6. Jh.s hin zur urban gewordenen Siedlung im 3. Jh. v. Chr. über Expansionen und Bedrohungen mit ihrem Kulminationspunkt im 2. punischen Krieg begleitete, fand nicht innerhalb eines vorgegebenen Rahmens statt, gleichgültig wie dieser gefasst wird, als eine „römische

⁵⁴ Zur wichtigen Rolle der diesen vorausgehenden *contiones* vgl. z.B. Hölkeskamp 2006a, 381–382.

⁵⁵ Vgl. z.B. Cic. *ad Atticum* 2,19,3; Plut. *Sertorius* 4.

⁵⁶ Andersen 1997. Die Interpretation der archäologischen Befunde steht immer noch unter dem Einfluss des Bildes der „Grande Roma dei Tarquini“, weshalb andere Sichtweisen kaum formuliert werden und Resonanz finden können; vgl. Kolb 2016; Wiseman 2013, bes. 241–248.

Verfassung‘, ‚das römische Volk‘, ‚die römische Kultur‘ oder ‚die römische Religion‘. Es waren vielfältige und langwierige Prozesse, welche das die inneren Gegensätze austarierende, komplexe politische System hervorbrachten, auf dem die Stabilität des große Territorien in Italien beherrschenden Stadtstaates zur Zeit der mittleren Republik beruhte. Auf ideologischer Ebene hatten Prozesse der Ethnisierung in Rom („Romanitas“)⁵⁷ und dazu kontrastierend auch bei den Italikern⁵⁸ – hervorgehend aus einer sich vertiefenden Auseinandersetzung mit den ‚anderen‘: den Etruskern und Griechen und deren Vergangenheiten – zu einem zur neuen Situation passenden Selbstverständnis gefunden. Die Beschäftigung mit der gemeinsamen Vergangenheit ‚der Stadt‘ war eine sich daraus ergebende Konsequenz, und es entstanden als Folge davon die das 2. Jh. prägenden, bis dahin unbekanntem ‚Geschichten‘ der Stadt Rom, die sogenannten ‚Gesamtgeschichten‘.⁵⁹

Der enorme Zufluss an materiellen Gütern und Menschen nach Rom ermöglichte den Aristokraten, ihre Selbstpräsentation mit einem bisher nicht gekanntem, sich immer weiter steigendem Maß an Generosität zu verbinden. In der daraus entstehenden Kultur des Spektakels,⁶⁰ die ein vielfältiges „Reservoir an visuellen Medien“⁶¹ bereit hielt, waren die *ludi publici* mit ihren prächtigen Prozessionen⁶² ein wichtiges Element der öffentlichen Selbstdarstellung der Aristokraten. Nicht nur wegen der Bedeutung der intensivierten Konkurrenz-Kultur, sondern auch wegen dieser neuen Kultur einer unablässigen Performanz mussten die in früherer Zeit so wichtigen, nun aber ‚alt‘ gewordenen und in der neuen Form der Konkurrenz nicht brauchbaren religiösen Feste in den Hintergrund treten⁶³ – und mit ihnen die ehemals sichtbar aktiven ‚römischen Athleten‘, ehe diese Feste im Rahmen der augusteischen Restauration in neuem Sinn und zu neuem Zweck wieder instrumentalisiert wurden.

⁵⁷ Pina Polo 2004; Farney 2007; Terrenato 2019; auch Jones 1999, 81–93.

⁵⁸ Mouritsen 1998; Jehne und Pfeilschifter 2006.

⁵⁹ Walter 2004, 339–353; Lindschinger 2011; Lindschinger 2017.

⁶⁰ Flower 2004.

⁶¹ Hölkeskamp 2006a, 379.

⁶² Hölkeskamp 2006b, 35–72; Überblick: Fless 2004.

⁶³ Dies ging so weit, dass Thuillier 1999, 35, von den von ihm als „archaisch“ kategorisierten Festen (*Consualia*, *Equirria*, *Equus October*, *ludi Capitolini*, *Robigalia*) meinte, dass sie keine öffentlichen Feste gewesen seien. Zum Problem der Abgrenzung von öffentlich und privat vgl. Winterling 2005.

Bibliographie

- Helle Damgaard Andersen: „The archaeological evidence for the origin and development of the Etruscan city in the 7th to 6th centuries BC.“ In *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th centuries BC*, ed. by Helle Damgaard, Helle W. Horsnæs, Sane Houby-Nielsen and Annette Rathje. Copenhagen 1997, 343–382
- Frank M. Ausbüttel: *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches*. Kallmünz 1982
- Mary Beard/John North/Simon Price (eds.): *Religions of Rome*. Vol.1. Cambridge 1998
- Frank Bernstein: *Ludi Publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*. Stuttgart 1998
- Frank Bernstein: „Die römischen Ecurria/Equirria – kriegerische Feste?“ *Nikephoros* 12 (1999) 149–169
- Beate Bollmann: *Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*. Mainz 1998
- Marilynn B. Brewer: *Intergroup Relations*. Buckingham/Philadelphia 2003
- Nigel B. Crowther: „The palaestra, gymnasium and physical exercise in Cicero.“ *Nikephoros* 15 (2002) 159–174
- Gary D. Farney: *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*. Cambridge 2007
- Lorenz Fischer/Günter Wiswede: *Grundlagen der Sozialpsychologie*. München 2009
- Friederike Fless: „Römische Prozessionen.“ *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* 1 (2004) 33–58
- Harriet Flower (ed.): *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge 2004
- Harriet Flower: „Spectacle and political culture in the Roman republic“. In *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, ed. by Harriet Flower. Cambridge 2004, 377–398
- Gérard Freyburger: „Ludi.“ *Der Neue Pauly*, http://dx.doi.org/10.1163/1574-937_dnp_e711310 (Abfrage 3.5.2021)
- Harold Arthur Harris: *Sport in Greece and Rome*. London 1972
- Karl-Joachim Hölkeskamp: *Rekonstruktionen einer Republik*. München 2004 (= Historische Zeitschrift, Beihefte N.F. 38)
- Karl-Joachim Hölkeskamp: „Konsens und Konkurrenz. Die politische Kultur der römischen Republik in neuer Sicht.“ *Klio* 88 (2006a) 360–396

- Karl-Joachim Hölkeskamp: „Pomp und Prozessionen. Rituale und Zeremonien in der politischen Kultur der römischen Republik.“ *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2006b) 35–72
- Karl-Joachim Hölkeskamp: „‘Cultural Turn’ oder gar Paradigmenwechsel in der Althistorie? Die politische Kultur der römischen Republik in der neueren Forschung.“ *Historische Zeitschrift* 309 (2019) 1–35
- Gerhard Horsmann: *Die Wagenlenker der römischen Kaiserzeit: Untersuchungen zu ihrer sozialen Stellung*. Stuttgart 1998
- Tanja Itgenshorst: *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*. Göttingen 2005
- Mary Jaeger: „Livy and the fall of Syracuse.“ In *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen – Autoren – Kontexte*, hrsg. von Ulrich Eigler, Ulrich Gotter, Nino Luraghi und Uwe Walter. Darmstadt 2003, 21–234
- Martin Jehne/Rene Pfeilschifter (Hg.): *Herrschaft ohne Integration. Rom und Italien in republikanischer Zeit*. Frankfurt/Main 2006
- Christopher P. Jones: *Kinship Diplomacy in the Ancient World*. Cambridge/MA, London 1999
- Frank Kolb: „Rezension von F. Fulminante, *The Urbanisation of Rome and Latium Vetus. From the Bronze Age to the Archaic Era*, Cambridge 2014.“ *Historische Zeitschrift* (2016) 147–150
- Donald G. Kyle: *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Malden 2007
- Kurt Latte: *Römische Religionsgeschichte*. München 1967 (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 5.Abt., Bd.4)
- Hartmut Leppin: *Histrionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches zur Zeit der Republik und des Prinzipats*. Bonn 1992
- David Lindschinger: „Römische Annalistik – Die Gesamtgeschichten des 3./2.Jh.v.Chr.“ In *Akten des 13. Österreichischen Althistorikerinnen- und Althistorikertages*, hg. v. Peter Mauritsch. Graz 2011, 141–163
- David Lindschinger: *Zu „Cato und einigen alten und obskuren Autoren“ (Vell.1,17,2) – Die Anfänge der römischen Geschichtsschreibung*. Diss. Innsbruck 2017
- Christian Mann: „Griechischer Sport und römische Identität: die *certamina athletarum* in Rom.“ *Nikephoros* 15 (2002) 125–158
- Christian Mann: „*Um keinen Kranz, um das Leben kämpfen wir!*“ *Gladiatoren im Osten des römischen Reiches und die Frage der Romanisierung*. Frankfurt/Main 2011

- Henrik Mouritsen: *Italian Unification. A Study in ancient and modern Historiography*. London 1998 (= Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 70)
- Wilfried Nippel (Hg.): *Theodor Mommsens langer Schatten. Das Römische Staatsrecht als bleibende Herausforderung für die Forschung*. Hildesheim 2005a
- Wilfried Nippel: „Der ‚Antiquarische Bauplatz‘. Theodor Mommsens *Römisches Staatsrecht*.“ In *Theodor Mommsen: Gelehrter, Politiker und Literat*, hg. v. Josef Wiesehöfer. Stuttgart 2005b, 165–184
- Francisco Pina Polo: „Die nützliche Erinnerung. ‚mos maiorum‘ und die römische Identität.“ *Historia* 53 (2004) 147–172
- Martin Reis: *Sport bei Horaz*. Hildesheim 1994 (= Nikephoros Beihefte 2)
- Nathan Rosenstein (ed.): *A Companion to the Roman Republic*. Malden/MA 2006
- Stefanie Samida: „Zum Ursprung des Sports. Ein forschungsgeschichtlicher Rückblick.“ *Nikephoros* 18 (2000) 151–163
- John Scheid: *Religion et piété à Rome*. Paris 1985
- Howard Hayes Scullard: *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London 1981
- Georg Simmel: „Soziologie der Konkurrenz.“ In Georg Simmel: *Gesamtausgabe Bd.7: Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Bd.1*, hrsg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt. Frankfurt/Main 1995, 221–246
- Nicola Terrenato: „The Romanization of Rome. Cultural dynamics in the architecture of Hellenistic Italy.“ In *Imperium Romanum: Romanization between Colonization and Globalization*, ed. by Oscar Belvedere and Johannes Bergemann. Palermo 2019, 79–88
- Jean-Pierre Thuillier: *Sport im antiken Rom*. Darmstadt 1999 (frz. 1996)
- Jerry Toner: „Trends in the study of Roman spectacle and sport.“ In *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, ed. by Paul Christesen and Donald G. Kyle. Malden 2014, 451–461
- Christoph Ulf: „Sport bei den Naturvölkern.“ In Ingomar Weiler: *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*. Darmstadt 1988, 14–52
- Christoph Ulf: „Die Frage nach dem Ursprung des Sports, oder: wie menschliches Verhalten anfängt, Sport zu sein.“ *Nikephoros* 4 (1991) 13–30
- Christoph Ulf: „(Antiker) Sport und Wettbewerb – ein sozio-kulturelles Phänomen.“ In *Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht. FS für Ingomar Weiler zum 70. Geburtstag*, hg. v. Peter Mauritsch, Werner Petermandl, Robert Rollinger und Christoph Ulf. Wiesbaden 2008, 5–23 (= Philippika. Marburger Altertumskundliche Abhandlungen 25)

- Hans van Wees: „Rivalry in history: an introduction.“ In *Competition in the Ancient World*, ed. by Nick Fisher and Hans van Wees. Swansea 2011, 1–36
- Uwe Walter: *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*. Frankfurt/Main 2004
- Ingomar Weiler: *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*. Darmstadt 1988
- Ingomar Weiler: „Soziale Randgruppen in der antiken Welt. Einführung und wissenschaftsgeschichtliche Aspekte.“ In *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum*, hg. v. Ingomar Weiler. Graz 1988b, 11–40
- Ingomar Weiler: „Games, contests and the idea of competitive rivalry in early Greek and Roman childhood.“ *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 61 (2018) 104–118
- Aloys Winterling: „‘Öffentlich‘ und ‚privat‘ im kaiserzeitlichen Rom.“ In *Gegenwärtige Antike – antike Gegenwart. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Rolf Rilinger*, hg. v. Tassilo Schmitt, Winfried Schmitz und Aloys Winterling. München 2005, 223–244
- T.P. Wiseman: „The Palatine, from Evander to Elagabalus.“ *Journal of Roman Studies* 103 (2013) 234–268
- Georg Wissowa: *Religion und Kultus der Römer*. München 1912/1971 (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft Abt.4, Bd.5)
- John Zaleski: „Religion and Roman spectacle.“ In: *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, ed. by Paul Christesen and Donald G. Kyle. Malden 2014, 590–602

Kult, Aberglaube und Sport in Antike und Gegenwart

Ingomar Weiler

Graz

Ausgangspunkt und Zentrum der Abhandlung bilden Fragen der kultischen, pseudokultischen und abergläubischen Handlungen der Athleten in Antike und Gegenwart. Sie lassen sich seit den Berichten über Wettkämpfe in den homerischen Epen nachweisen. Dazu zählen unter anderem Anrufungen der Götter und numinoser Mächte, Gebete, magische Praktiken, Motiv- und Opfergaben, fetischartige Glücksbringer, Amulette und Talismane. Die *philotimia*, der Ehrgeiz der Sportler, strebt zwar den Erfolg im Wettkampf an, doch kommt es in Umgehung des Fairnessprinzips zuweilen zu religiösen, kultischen und pseudoreligiösen Aktivitäten, die ein ubiquitäres und zeitloses Phänomen darstellen.

Die Literatur, die sich mit Fragen zu Religion, Kult, Riten, Aberglaube und Sport in Altertum und Gegenwart beschäftigt, ist kaum überschaubar. Schon H. Mercurialis (1530–1606), *Artis gymnasticae apud antiquos celeberrimae, nostris temporis ignoratae, libri sex* (Venedig 1569) und J.H. Krause (1800–1882), *Gymnastik und Agonistik der Hellenen* (Leipzig 1841, 2 Bände), letzterer aber auch in anderen sporthistorischen Büchern, haben ausführlich aufgrund antiker Quellen diese Zusammenhänge kommentiert. Diese Thematik ist auch dem modernen Sportgeschehen nicht fremd: P. Jakobi, H.-E. Rösch (Hg.), *Sport und Religion* (Mainz 1986), Ch. Prebish, *Religion and Sport. The Meeting of Sacred and Profane* (Westport, London 1993). Die Abundanz an Publikationen gilt erwartungsgemäß auch hinsichtlich Olympias und der Olympischen Spiele. Gegenstand meines Beitrages ist es, einen Teilaspekt in das Zentrum der folgenden Abhandlung zu stellen: Ich beabsichtige, auf komparatistischem Weg religiös-kultische, rituelle und abergläubische Verhaltensweisen in Antike und Gegenwart zu vergleichen. Gemeinsames und Divergierendes soll dabei im Vordergrund stehen. Im Fachschrifttum werden im Zusammenhang mit dem Ursprung und der Performanz sportlicher Aktivitäten zahlreiche religiöse, kultische und magische Handlungen diskutiert. Dazu gehören Leichenspiele und Totenbräuche, Inthronisationsriten, die Institution der Heiligen Hochzeit (*hieròs gámos*), diverse Opferrituale und blutige Zweikämpfe, wie sie beispielsweise Plutarch in den *Symposiaka* (5,22) schildert. Walter Burkert nimmt an, dass in der Antike ein „Übergang“ von einer chthonischen zur olympischen Religionsvorstellung erkennbar ist.¹

¹ Burkert 2011, 167.

Dabei geht es hier weniger um die sattsam bekannten Ursprungsfragen, ob kultische² oder profane³ Wurzeln am Beginn der antiken Wettkämpfe oder auch jener des modernen Sports stehen. Ich will vielmehr versuchen, mich auf Aktionen und Maßnahmen zu konzentrieren, die zum Ambiente und zur Praxis kultischer und ritueller Performanz gehören. Als Ausgangspunkt wähle ich die Antike. Hier zeigt sich, dass erfolgreiche Athleten vor und während eines Wettkampfs nicht nur ihre physische und geistige Leistung optimal einsetzen, sondern sie ihr Ziel, den Sieg, auch mit Gebeten, Opfern, Votivgaben und magischen Praktiken, erreichen wollen. Das kann so weit gehen, dass versucht wird, den Mitbewerber mit Zauberformeln und Fluchtafeln zu schädigen. Während des Wettlaufs betet Odysseus zu Athene, sie möge den vor ihm Laufenden zu Sturz bringen.⁴ Tausend Jahre später betet der Nemeonike Agathos Daimon, genannt das Kamel, zu Zeus, er möge den Boxkampf in Olympia mit „Kranz oder Tod“ beenden, mit anderen Worten: siegen oder sterben.⁵ Mit Zauberkraft hofft man unter Anrufung dämonischer Mächte Athleten in den Stadien, Wagenlenker und Pferde in den Hippodromen und Gladiatoren in den Amphitheatern zu verhexen. In vielen Fällen soll eine bleierne Fluchtafel, eine *defixio tabella agonistica*, im Arenasand eingegraben, magischen Schadenzauber bewirken.⁶ Kurz: Es fehlt nicht an Belegen, die dokumentieren, dass man mit manipulativen pseudo-religiösen Methoden in das Wettkampfgeschehen eingreifen möchte.

Der Ehrgeiz, die *timé* und *philotimía*, sportlich erfolgreich zu sein, wie ihn schon die Iliasverse 6,208 und 11,784 in aller wünschenswerten Deutlichkeit artikulieren,⁷ bildet dabei eine psychologisch wichtige Prämisse.⁸ Dabei ist anzumerken, dass dies kein spezifisch griechischer Charakterzug ist, auch wenn das im Fachschrifttum gerne behauptet wird.⁹ Dass Sportler überall in

² Ulf/Weiler 1980, 1–38; Meuli 1926/1968 und 1941, 189–208; Buhmann 1986, 25–33; Burkert 1972, 108–119; 2011, 167; Mallwitz 1972, 77–84; Herrmann 1972, 37–59; Sinn 1996, 2004. Es gab den *epitáphios agón* bis in die klassische Zeit. Decker 2012, 14–31.

³ Explizit vertreten und argumentativ unterbaut finden sich die profanen Ursprungstheorien vor allem bei E.N. Gardiner, H.J. Rose, J. Jüthner, H.A. Harris und zuletzt u. bei R. Patrucco.

⁴ *Ilias* 23,768–778 (= Q35).

⁵ Olympia Inventarnr. 848; *SEG* 22, 354 (= Q79); Ebert 1972, 143.

⁶ Die verdienstvolle Sammlung von 100 Fluchtafeln zum Sport hat Tremel 2004 im Originaltext, mit Kommentar und Übersetzung wiedergegeben, gesammelt, kommentiert und übersetzt, davon 10 für das Stadion, 80 für den Circus und 10 für das Amphitheater. – Nur ein Beispiel aus dem Stadion (Nr.6): Unter Anrufung mehrerer dämonischer Mächte soll der Athlet Alkidamos an der Startlinie im Stadion erstarren und „taub, stumm, hirnlos und harmlos sein“, so die Zauberformel der Fluchtafel Nr.6.

⁷ Dazu Weiler 1976/2004, 225–248.

⁸ Ulf 1990, 4–12.

⁹ Harder 1962, 42; Burkert 2011, 166: „Der „agonale“ Geist ist seit Friedrich Nietzsche und Jacob Burckhardt oft als einer der bezeichnenden Züge, als eine treibende Kraft der Kultur beschrieben worden. Vgl. auch Blume/Paulsen 2003, 491, 493: „Agonales Denken prägte von

der Welt und zu allen Zeiten siegen wollen, für diese triviale Ansicht bedarf es wohl kaum eines Quellendokuments.

Im Altertum zählen die vier klassischen panhellenischen Kranzspiele, die *agōnes stephanítai*, die *Big Four*, wie sie auch genannt werden – später wird die Zahl noch auf sieben erhöht –, zu den *agōnes hieroí*. Daneben gibt es noch mehr als 500 agonistische Sportfeste, die ebenfalls periodisch veranstaltet werden.¹⁰ Die Sieger in den ‘heiligen Spielen’ gelten als ‘heilige Sieger’, als *hieroníkoi*. Als solche genießen sie noch in der späten Kaiserzeit einen privilegierten sozialen Status.¹¹ Am Wettkampfort werden sie bei ihren Siegen in der Regel nur mit einem symbolischen Preis, dem *stéphanos*, ausgezeichnet. Doch werden sie in der Heimatstadt großzügig, auch materiell ausgestattet.¹²

Doch bevor die religiös-kultische Einflussnahme auf das sportliche Geschehen behandelt wird, sei eine grundsätzliche Vorbemerkung gestattet. Spitzenleistungen werden nicht allein wegen besonderer Begabung, gezieltem Training und spezieller Athletenernährung, etwa der Zwangsdiet, der sogenannten *anagkophagía*, erreicht. Antike Autoren berichten auch gar nicht so selten über Regelverstöße, Bestechung und andere korrupte Verhaltensweisen beim Wettkampf.¹³ Einerseits handelt es sich dabei um durchaus profane Tricks und Tücken, mit denen ein potenzieller Gegner getäuscht oder übervorteilt wird. Die Zanes in Olympia oder die Delikte, über die Philostrat informiert, sprechen eine unmissverständliche Sprache.¹⁴ Mit Kult und Religion haben diese gezielten Betrügereien, bei denen dem Konkurrenten der Sieg gestohlen werden soll, kaum zu tun. Andererseits gibt es, wie schon angedeutet, Versuche, mit Fürbitten, Beschwörungen und Opferbereitschaft auf göttliche und numinose Mächte, zum Teil auch „mit unverständlichen Wortgebilden der Magie (*voces magicae*)“,¹⁵ Einfluss zu nehmen. Ein Exempel dafür sind die erwähnten *defixionum tabellae agonisticae*.

In antiken, aber auch in modernen Zeugnissen besteht kein Mangel an kultisch-religiösen und rituellen Praktiken, die als Faktoren für die Leistungs-

Beginn an alle Lebensbereiche des antiken Griechenlands; das Ziel der homerischen Helden, „immer der Beste zu sein und die anderen zu übertreffen“ (*Ilias* 6,208; 11,784), kann als Motto für Wettbewerbe aller Art betrachtet werden.

¹⁰ Pleket 2001, 211; vgl. dazu Mauritsch/Petermandl/Pleket/Weiler 2012, 50.

¹¹ *Codex Iustinianus* 10,54,1 (= Q195. *De athletis*). Ediert von den Tetrarchen.

¹² Zu den Ehrungen, Privilegien und Belohnungen in der Heimatstadt Buhmann ²1975, 104–136.

¹³ Weiler 2014, 1–27.

¹⁴ Pausanias 5,21,2–18 (= Q181), Philostrat, *Peri gymnastikēs* 45 (= Q186); Decker ²2012, 124–126; Weiler 2014, 1–30.

¹⁵ Tremel 2004, 24.

steigerung der Athleten in Frage kommen. In der Karriere eines einzelnen Athleten oder eines Kollektivs ebenso wie in einer generellen epochenübergreifenden Entwicklung kommt es allerdings zu einem Prozess der Säkularisierung, der sich von kultisch-religiösen Wurzeln, wenn es die jemals gegeben hat, immer weiter entfernt. Die Grenzen zum Aberglauben werden diffus und konturlos.¹⁶ Ein sinnentleerter survival-ähnlicher Zustand, jenseits von Kult und Religion, kennzeichnet diese Entwicklung, die auch als eine Art Sittenverfall gedeutet werden könnte.

Die zahlreichen Praktiken der Athleten, die, abgesehen von leistungssteigernden Trainingsmethoden zum Einsatz kommen, lassen sich am ehesten unter dem Begriff „Aberglaube“ (*superstitio*) subsumieren. Dabei handelt es sich um ein zu allen Zeiten existierendes universales Phänomen, sozusagen ein Anthropologikum, von dem der antike Athlet ebenso wie der Sportler unserer Tage nicht zu exkulpiert ist. Eine Grenze zwischen dem kultisch-religiösen Handlungsmuster und dem in der Regel negativ konnotierten – gelegentlich aber auch moralisch neutralen – Aberglauben zu ziehen, fällt dabei nicht leicht. Unterschiede zwischen abergläubischen und religiösen Handlungen sind abhängig von der jeweiligen sozialen Akzeptanz. Es dürfte kaum eine Religion existieren, die frei ist von abergläubischen Praktiken.¹⁷

Nach diesen Vorbemerkungen folgt nun eine Reihe konkreter Beispiele, die religiös-kultischem, rituellem und auch abergläubischem Muster entsprechen. In seiner Religionsphänomenologie spricht Friedrich Heiler in einzelnen Kapiteln unter anderem vom heiligen Gegenstand, heiligen Ort, von der heiligen Zeit und der heiligen Handlung, ohne dabei das Thema Kult und Sport auch nur am Rande zu tangieren.¹⁸ Angesichts seiner überaus materialreichen Sammlung von religiösen Erscheinungsformen beeindruckt seine lesenswerte und exzellente Auswahl. Dennoch sollte man dabei nicht übersehen, wie viele Historiker, Philologen und Religionswissenschaftler sich in den Jahren nach dem Erscheinen von Heilers erster Auflage im Jahr 1961, aber auch schon

¹⁶ Golden 1998, 11. Vgl. auch Mann 2020, 10. In seinem einflussreichen Werk *From Ritual to Record* (1978) nannte Allen Guttmann unter den spezifischen Merkmalen des historisch einmaligen modernen Sports dessen säkularen Charakter (neben Chancengleichheit, Spezialisierung, Rationalisierung, Bürokratisierung, Quantifizierung und der Suche nach Rekorden). Vgl. auch Hartmann 2006, 71: Lukian. *Tim.* 4: „Niemand bringt noch zu deiner [d.h. des Zeus] Ehre Opfer dar oder trägt Kränze, außer dann und wann als Beiwerk der Spiele in Olympia; und selbst dann glaubt er keineswegs etwas Notwendiges zu tun, sondern vollzieht nur einen altertümlichen Brauch.“

¹⁷ Religion und Aberglaube: Röhrich-Bauer ³1986, 53–63; Bertholet 1962, 2f.

¹⁸ Heiler ²1979, 34–147. – Zur heiligen Zeit sagt Burkert 2011, 167: „Im Vordergrund stehen jedoch dann die mit kalendrisch festgelegten Opferfesten verbundenen lokalen Agone.“ Vgl. Marsh und Morris 1989, 112f. sowie Drees 1962, 23: „Als Zeitmesser dient dem Ackerbauer der Mond, dessen vier Phasen einen Mondzyklus ergeben.“

vorher, mit der erwähnten Thematik, wenn auch nicht mit der gleichen Systematik, intensiv auseinandergesetzt haben.

Schon im Jahr 1841 spricht Johann Heinrich Krause über die Bedeutung der „religiösen Culte des hellenischen Volks auf die so anhebende Gymnastik und Agonistik“, und generalisierend fügt er hinzu, dass „[d]as religiöse Princip in den festlichen Spielen ... sich durch alle Zeiten hindurch bei Griechen und Römern (behauptete). Denn auf keine schönere und würdigere Weise glaubte man sich den Göttern wohlgefällig zu machen, sie verehren und sühnen zu können, als durch festliche mit Opfern verbundene Spiele, Wettkämpfe und Chortänze jeglicher Art.“¹⁹ In den beiden Bänden von Krauses *Gymnastik und Agonistik* wird ausführlich über den Gegenstand, die Wettkampfdisziplinen und ihren Bezug zur griechisch-römischen Religion, über die panhellenischen Zentren und ihre Götter, sowie über die chronologische Entwicklung, die ursprüngliche Bindung an Kultorte und die allmähliche Profanisierung quellennah referiert.

Sieht man einmal von profanen Ursprungstheorien zur Agonistik ab,²⁰ so gilt als einer der Kronzeugen für den Konnex von Kult und Wettkampf, also vom *hierós agón*, der Althilologe Walter Burkert. Er bezeichnet als „Hauptanlass ... den *epitáphios agón*“,²¹ eine These, die im Wesentlichen bei Mark Golden Bestätigung findet. Für ihn sind „the altar of Zeus, the stadium and the precinct of Pelops ... the cultic centres of the sanctuary at Olympia ... the heart of its religious ritual.“²² Keinen Zweifel hegt an dem „religious setting of Greek athletic competitions“ auch Elizabeth Pemberton. Sie argumentiert dahingehend, dass sie die *agōnes* vor allem („most distinctive“) verknüpft mit der Einbeziehung in religiöse Feste („inclusion in religious festivals“); auch die Wahl des religiösen Veranstaltungsortes („religious venue“) fügt sich in dieses Konzept ein.²³ Dass auch magische Praktiken bei den Wettkämpfen eingesetzt werden, hat Jan Tremel mit seinem Buch *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport* (2004) in beeindruckender Weise dokumentiert.

Was den heiligen Ort anlangt, so ist für Strabon (8,3,30) Olympia mit dem berühmten Zeustempel und der Orakelstätte ein treffliches Beispiel. Das von Herakles in seinen Dimensionen ausgemessene Stadion (Gellius, *noctes Atticae* 1,1) liegt zwar heute außerhalb der Altis, doch lassen sich Hypothesen anführen, die das Stadion als erweiterte sakrale Zone erscheinen lassen: Die

¹⁹ Krause 1841, 12. Was die Opfer nicht nur bei den Olympischen Spielen, sondern ganz generell anlangt, so hat Lukian, *Peri thusiōn* 11 (und passim) darauf sehr zynisch reagiert.

²⁰ Vgl. oben Anm.3.

²¹ Burkert 2011, 167.

²² Golden 1998, 13; zu „Orakel, Träume und Magie“ vgl. Decker ²2012, 126–130; die magischen Praktiken, die Kraftübertragung durch das Einsalben der Athleten hat Ulf 1979, 220–238 untersucht.

²³ Pemberton 2000, 111 und 123; vgl. auch Petermandl 2017.

Orientierung des Urstadions in Richtung Aschenaltar, wo eine Hekatombe von Rindern geopfert wird, illustriert den Konnex von heiligem Ort und heiliger Handlung ebenso wie das Totenopfer für Pelops. Zum heiligen Tempelbezirk, dem Temenos, ein abgetrenntes Stück Land, das den Göttern geweiht ist, gehört eine Reihe von kultischen Bestimmungen, Reinheitsvorschriften und Tabus sowie Verbot von Geburt, Tod und Geschlechtsverkehr.²⁴ Der steinerne Sitz der Priesterin für Demeter Chamyne, die als einzige verheiratete Frau im Stadion anwesend sein darf (das Epitheton Chamyne bedeutet: „die ihr Bett auf der Erde hat“), das Tabu, dass Frauen bei den Agonen im Stadion nicht anwesend sein dürfen (wohl aber unverheiratete Mädchen), die Nacktheit der Athleten, die sich mit Öl einzureiben haben – das alles kennzeichnet und definiert den heiligen Ort.

Als heiliger Gegenstand, um die Terminologie Heilers beizubehalten, gelten die Olympischen Spiele, die wie die übrigen panhellenischen Wettkämpfe regelmäßig als „heilige Agone“ (*agōnes hieroi*) verstanden werden. Am Beispiel des großen Aschenaltars schildert Philostrat, wie er sich die Anfänge der heiligen Handlung vorstellt:²⁵

Auf den Stadionlauf (*stádion*) ist man so verfallen: Als die Eleer, wie ihr Gesetz vorschreibt, opferten, lagen zwar auf dem Altar die Opfertgaben bereit, Feuer jedoch war an sie noch nicht angelegt. Ein Stadion aber waren die Läufer vom Altar entfernt, und davor stand ein Priester als Schiedsrichter (*hiereús ... brabeúōn*) mit einer Fackel. Und der Sieger zündete das Opfer an und ging als Olympionike hervor. Nachdem aber die Eleer geopfert hatten, mussten auch die Festgesandten der Hellenen opfern, die sich einfanden. Damit aber deren Ankunft nicht ohne Zeremonie vor sich gehe, liefen die Läufer vom Altare weg ein Stadion weit, wie um die Hellenen einzuladen, und kehrten wiederum ebendahin zurück, als meldeten sie, dass Hellas also mit Freuden kommen wolle. Soviel nun über den Ursprung des Doppellaufs (*díaulos*).

Abgesehen von der meines Erachtens problematisierbaren Deutung des Doppellaufs wirkt auch die nur bei Philostrat überlieferte Nachricht von der „Verquickung von Opfer und Wettkampf“ wenig glaubwürdig und konstruiert. Julius Jüthner meint, dieses Narrativ widerspreche der „Gepflogenheit in der mythischen wie in der historischen Zeit“.²⁶ Dem kaiserzeitlichen Autor kann nur

²⁴ Hartmann 2006, 76: Der Beischlaf in der Altis wird mit der Buße eines Rindes geahndet.

²⁵ Philostrat, *Peri gymnastikēs* 5f. (= Q9, Üs. nach J. Jüthner). Dazu Burkert 2011, 167.

²⁶ Jüthner 1909, 195.

bescheinigt werden, dass er den verschiedenen Ursprungsmythen eine aitiologische Variante kultisch-antiquarischen Charakters hinzufügen möchte.

Unbestritten gilt Olympia als heiliger Ort. Dass im Rahmen von Sportveranstaltungen diverse rituelle und kultische Handlungen eine häufige Begleiterscheinung sind, ist weder für die Antike noch für die Gegenwart etwas Besonderes. Um nur einige Details hier anzuführen: geweihte Boten, die *spondophóroi*, werden von Elis ausgeschiedt, um die hellenischen Athleten – erst in späteren Zeiten wurden auch Römer als Teilnehmer akzeptiert –, die Trainer und Zuschauer im mediterranen Raum über Datum und Beginn der olympischen Veranstaltung, der *panēgyris*, eines sakralen Festes, zu informieren. Der antike Terminus *ekecheiría* bedeutet eine Art Immunität für die Anreisenden (man denke an Schillers *Kraniche des Ibykus*) und einen Waffenstillstand in Elis mit dem dazugehörigen Olympia.²⁷ Hätte man im Altertum damit einen Frieden bezeichnet, so hätten die Hellenen eher von einer *eirēnē*, die Römer von *pax* gesprochen. Das Konzept vom Olympischen Frieden, das Baron Pierre de Coubertin entworfen hat, basiert auf pazifistischen Ideen des 19. Jahrhunderts. Es hat mit der antiken Vorstellung von *ekecheiría* nur wenig gemeinsam.

Nach dieser Ouvertüre, die den sakralen und kultischen Charakter des olympischen Festes betreffen, finden mehrere feierliche Zeremonien statt, von denen die wichtigsten hier angeführt werden, zumal sie sich für Vergleiche mit der Gegenwart anbieten. In Olympia starten die *agōnes hieroi* mit einer feierlichen Prozession, die vom ca. 60 km entfernten Elis ihren Ausgang nimmt.²⁸ Einen ersten sakralen Höhepunkt bildet der Eid im *bouleutērion* beim Altar des Zeus Horkios (Pausanias 5,24,9–25,2 = Q184). Hier schwören Athleten, die Väter, Trainer und Schiedsrichter, dass sie sich keinen Verstoß gegen die olympischen Wettkämpfe zuschulden kommen lassen werden. Die Präsenz des Schwurgottes und die Ausrichtung eines Eberopfers illustrieren die Verankerung der eidesstattlichen Erklärung im Kult. Bevor die Wettkämpfe beginnen, kommt es in jenen Disziplinen, die als Zweikämpfe ausgetragen werden, zu einem Losverfahren. Dabei werden die Paarungen für die Wettkämpfe ermittelt. Christian Mann stellt die Frage, ob dieses Glückslos einen religiös-kultischen oder säkularen Bezug aufweist. In seiner Interpretation einer Passage bei Lukian (*Hermotimos* 39–45 = Q180) votiert der Autor zwar für einen „profanen Zufall“ bei der Losentscheidung, andererseits heißt es aber auch: „Es ist durchaus möglich und sogar wahrscheinlich, dass Athleten eine ihnen gewogene Gottheit am Werk sahen“. Der Gewinner eines Freiloses, ein *ephedros*, mag sein Glück einer göttlichen Macht oder dem Aberglauben

²⁷ Decker ²2012, 95–97. Hartmann 2006, 77: *ekecheiría* wird keinesfalls mit „Friede“ (*eirēnē*), sondern mit „Waffenstillstand“ übersetzt.

²⁸ Quelle Piera, Hartmann 2006, 72.

zuschreiben.²⁹ Auch hierbei ist wohl von der Möglichkeit auszugehen, dass das persönliche Verhalten von Individuum zu Individuum unterschiedlich ausfallen kann. Nach dem erfolgten Wettkampf, auf dem Weg zur Siegerehrung, werfen Zuschauer die siegreichen Athleten mit Blumen. Diese *phyllobolia* wird auch als ein uraltes Ritual verstanden, das in die Zeit zu datieren ist, als es noch keine Preise gab, und das auch im Totenkult praktiziert wird.³⁰ Anschließend erhält der Sieger einen Kranz (*kótinós*), den nur ein Knabe (*país amphithalēs*), dessen Vater und Mutter noch leben, vom Heiligen Olivenbaum in der Altis abschneiden darf. In Olympia existiert auch ein spezielles Quartier, das die Kultusbeamten, die *theokóloi*, beherbergt.³¹ Soviel zu den feierlichen Zeremonien in Olympia.

Die Heimatstadt bietet dem Olympioniken einen triumphalen Empfang, der auch als *agōn eiselistikós* zelebriert werden kann.³² Prominenten Athleten wird im Altertum kultische Reverenz erwiesen. Kuriose Wundertaten wie im Fall der Siegerstatuen des Pankratiasten und Boxers Theogenes von Thasos mit seinen historisch belegten 1300 Siegen überliefert Pausanias (6,11,9 = Q239).³³ Die Berührung der Standbilder, von denen es mehrere gegeben hat, soll als eine Form der Kontaktmagie von Krankheiten geheilt haben. Im Museum von Thasos existiert auch ein altarartiges Kultdenkmal des bedeutenden Sohnes dieser Stadt. Zu Heroisierung und kultischer Verehrung gelangen zahlreiche Athleten, so Philippos von Kroton, Kleomedes von Astypalaia, Diognetos von Kreta, Euthykles und Euthymos von Lokroi Epizyphyrion und Polydamas von Skotussa.³⁴

Und in der Gegenwart? Nach Christian Manns skeptischer, aber wie ich meine, ambivalenter Auffassung überwiegen bei einer komparativen Betrachtung „der modernen und antiken Olympischen Spiele“ mehr die Unterschiede als das Gemeinsame, „nur geringe Schnittmengen“, so Mann, seien vorhanden.³⁵ Nach einem längeren Diskurs über das komplexe „Verhältnis zwischen Sport und Religion“, bei dem sich Mann auf die Positionen von Allen Guttmann, Hans Ulrich Gumbrecht und den Marxismus bezieht, bedauert der

²⁹ Mann 2020, 14f., 17. Zu Lukian vgl. auch Hartmann 2006, 71.

³⁰ Zum Totenkult, den die antiken Autoren als Ursprungsmotiv sehen, vgl. Meuli 1926/1968, 11–14, und im Anhang dazu Merkelbach 1968, 107f. *Phyllobolia* scheint auch zu einem alten Totenbrauch zu gehören; siehe Euripides, *Hekabe* 573 und das entsprechende Scholion, das einen Text des Eratosthenes wiedergibt.

³¹ Sinn 1996, ²2004; Stengel 1920, 195.

³² Pleket 2001, 191f. A.140 (vgl. 2014, 61 A.140): „Das Phänomen des den Hieroniken gewährten triumphalen Einzugs (*eiselasís*), von dem die Kategorie des *eiselistikós agōn* abgeleitet ist, ist vor allem durch literarische Nachrichten schon für das klassische Zeitalter bezeugt.“

³³ Pleket 2001, 176–178.

³⁴ Buhmann ²1975, 134.

³⁵ Mann 2020, 9.

Autor das vorhandene Defizit einer „religionswissenschaftlichen Perspektive“. Angesichts der Tatsachen, dass die „Götterfeste den Rahmen für die griechischen Agone“ bilden, ferner das Problem der Funktion von Schiedsrichtern und Priestern kaum analysiert wird und die kultische Verehrung siegreicher Athleten meines Erachtens noch systematisch zu erforschen wäre, erscheint die Kompetenz der Religionswissenschaft hier wünschenswert. Wenig überraschend erscheint in diesem Kontext die These von Mann, dass die „individuelle Religiosität ... von Athlet zu Athlet unterschiedlich gewesen sein“ mag.³⁶ In seiner Bilanz zur Thematik Sport und Religion kommt Christian Mann schließlich zu dem Resultat, dass „durchaus einige Gemeinsamkeiten zwischen der antiken griechischen und der zeitgenössischen Welt existieren, ohne damit die vorhandenen Unterschiede nivellieren zu wollen.“³⁷

Ort, Handlung, der Gegenstand Wettkampf und Zeit geben sich, um bei Friedrich Heilers Terminologie zu verweilen, auch heute den Anschein des Heiligen, zumindest des Pseudo-Heiligen; sie erfassen und implizieren eine Reihe kultischer und pseudo-religiöser Elemente. Wir verweilen bei den Olympischen Spielen der Neuzeit, werden aber auch andere Phänomene besprechen, die explizit kultische oder pseudo-religiöse Eigenschaften und solche des Aberglaubens betreffen. Große Sportveranstaltungen wie die Olympischen Spiele, also heilige Handlungen, werden bekanntlich mit einem feierlichen prozessionsartigen Einmarsch ins Stadion eröffnet, bei dem die Athleten und Bürokraten nach Nationen geordnet und von einem Fahnenträger angeführt, einmarschieren. Die Entzündung des olympischen Feuers, eine weitere heilige Handlung, markiert den offiziellen Beginn und ersten Höhepunkt des modernen Festes. Die Fackel, mit der die olympische Flamme entzündet wird, wird bekanntlich vor dem Heratempel in der Altis von einer als Priesterin verkleideten Griechin angefacht und sodann in Form eines Stafettenlaufs, zum Teil auch per Flugzeug, zum jeweiligen Festspielort gebracht. Seit 1936 ist dieses Flammenritual zentraler Bestandteil der Olympischen Spiele. In der Antike existieren zwar spezielle Fackelläufe (*lampadodromiai*), und im Prytaneion von Olympia befindet sich der Altar der Hestia, der Göttin des Herdfeuers, aber beides, Fackellauf und Heiligtum der Hestia, haben keinen unmittelbaren Bezug zum antiken Sportfest.

Einen zweiten feierlichen Glanzpunkt bildet die Ablegung des olympischen Eides durch Athleten. Details, wie sie Pausanias formuliert, kehren auch in der modernen Eidesformel wieder. Die Ermahnung zur Fairness, die auch die Schiedsrichter zu beschwören haben, steht dabei im Vordergrund. Seit 2017 ist nach den Regeln des *Internationalen Olympischen Komitees* der

³⁶ Mann 2020, 13.

³⁷ Mann 2020, 18.

Schwur von jeweils einem Athleten, sowie von einem Kampfrichter und Trainer gemeinsam abzulegen. Siegesfeiern mit Nationalhymnen und Fahnen,³⁸ mit medialem Spektakel und in der Folge häufig auch verbunden mit für den Olympioniken erfreulichen kommerziellen Konsequenzen beschließen das olympische Fest. Die heute exzeptionell gefeierte Heimkehr des Olympioniken, vergleichbar mit jener eines Welt- und Europameisters, erinnert an Festivitäten, die den antiken *agōnes eisestikoi* mit ihren *hieronikoi* ähnlich sind.³⁹

Ein wesentlicher Begriff, den Baron Pierre de Coubertin bei der Konzeptualisierung seiner olympischen Ideologie, die sich unter der Bezeichnung Olympismus subsumieren lässt, geprägt hat, ist die Vision einer Athletenreligion, der *religio athletae*. Diese Formel stellt den Versuch dar, antike kulturelle Elemente gleichsam zu revitalisieren, in der Meinung, dass Athleten die Götter ehren und ein „religiöses Empfinden“ entfalten, das bei Wettkämpfen vorhanden sei.⁴⁰

Der heilige Ort, von dem Friedrich Heiler in seiner Religionsphänomenologie spricht, bleibt für die Antike – mit einer Ausnahme, als nämlich Diktator Sulla die 175. Olympien im Jahr 80 v. Chr. nach Rom verlegt⁴¹ – immer am Alpheiusufer im Nordwesten der Peloponnes. Anders bekanntlich die Wahl einer neuen Wettkampfstätte, die mit großem medialen Spektakel alle vier Jahre neu lokalisiert wird. Eine geradezu rituelle Fahnenübergabe bestimmt die Wahl des neuen olympischen Ortes. Anders als bei der Ortswahl zeigt sich, dass der antike Vier-Jahresrhythmus beibehalten wird. Heilers Konzept von der heiligen Zeit wird hier wieder sichtbar. Unmittelbar nach der Wahl eines neuen olympischen Zentrums werden spezielle Maskottchen kreiert, deren kommerzielle Nutzung eine beachtliche Rolle spielt. Dass auch viele Athleten und Athletinnen über individuelle fetischartige Glücksbringer, Amulette und Talismane verfügen, ist wohl mit magischen und abergläubischen Ritualen im Zusammenhang zu sehen.⁴² Fetischen wird in der Ethnologie Zauberkraft und apotropäische Wirkung zugeschrieben. So erstaunt es wenig, wenn im Aberglauben den diversen Maskottchen survival-ähnliche Funktionen zugesprochen werden. Diese mentale Einstellung verleitet auch dazu, den Athleten, wie Desmond Morris schreibt, bestimmte „Betreuer als Wunderheiler (‘Tribal Witch-doctors’), ‘Hexer’, ‘Magier’ oder ‘Wundermänner’“, an die Seite zu

³⁸ Vgl. dazu Krüger 1998, 441f.

³⁹ Krüger 1998, 442 (Triumphzug in die Heimatstadt).

⁴⁰ Nikolaus 2013, 8f. „Das erste und wesentliche Merkmal des alten wie des modernen Olympismus ist es, eine Religion zu sein.“ Vgl. zum Verständnis Coubertins auch Krüger 1998, 443: „Olympische Spiele sollten mehr sein als ein profanes Sportfest, sondern Teil der ‘*religio athletae*’.“ Hartmann 2006, 74: „Priester und Diener der Religion der Muskelkraft“.

⁴¹ Appian, *bella civilia* 1,463.

⁴² Morris 1981, 289–292; vgl. Krüger 1998, 441.

stellen. Der Autor, Verhaltensforscher, Kustos im Londoner Zoo und Direktor des Fußballclubs Oxford United, unternimmt den Versuch, im gegenwärtigen Sport analoge ethologische Verhaltensweisen nachzuweisen. So werden in seiner Monografie *Das Spiel. Faszination und Ritual des Fußballs* (1981) kriegstanzartige Triumphgebärden, die Rolle des Fußballers als Mitglied eines Stammes, seine ritualisierten Spiel- und Lebensformen der Spieler und der Zuschauer sowie der Stammesschmuck (Dressen, Vereinsfarben, Pokale etc.) als Ausdrucksformen phylogenetischer und ethologischer Verhaltensmuster in die Welt des Sports übertragen.⁴³

Der heilige Ort, die sakrale Sportstätte, existiert natürlich nicht nur in Olympia. In Wembley spricht man vom „heiligen Rasen“, in Rio de Janeiro vom „Fußballtempel“, dem *Estádio do Maracanã*, das ursprünglich 200.000 Zuschauern Platz bot. Zu den „Kathedralen des 20. Jahrhunderts“ zählt Europas größtes Fußballstadion, das *Camp Nou* in Barcelona, in dem sich auch eine Kapelle für die Fußballer befindet, die dem Bedürfnis nachkommen soll, Sport und Religion in diesem Kontext zu verbinden.⁴⁴ Wie heilig der Stadionrasen sein kann, demonstriert wohl auch eine Nachricht über das alte *Highbury Stadium*, das zwischen 1913 und 2006 Heimspielstätte des FC Arsenal gewesen ist, ehe der Verein in das *Emirates Stadium* übersiedelt. An der Stelle des alten Stadions wurden Wohnungen, und zwar 700 Apartments und ein *Memorial Garden*, errichtet, in dem die Urnen von 500 Arsenalfans beigesetzt sind.⁴⁵

Heilige Handlungen – man sollte vielleicht besser von pseudo-religiösen Aktionen sprechen – manifestieren sich dort, wo Tennisspieler das Netz und Fußballer den „heiligen Rasen“ küssen; wo erfolgreiche Torschützen vor Mitspielern und Zuschauern einen „scoring sprint“ demonstrieren.⁴⁶ Bekannt ist auch der von Diego Maradona geprägte Ausspruch *la mano de Dios* nach der Erzielung eines irregulären und entscheidenden Tores. Dem legendären Fußballer hat man in Neapel an einer belebten Straßenecke einen Altar mit einem auf ihn gemünzten Vaterunser errichtet. Auf dem Bild einer Hausmauer, das dem Fresko Michelangelos von der Erschaffung Adams in der Sixtinischen Kapelle nachgebildet ist, ersetzt Maradona den biblischen Stammvater. Das Fernsehen zeigt immer wieder heilige Aktionen, wenn beispielsweise polnische Schispringer, aber auch andere Athleten, sich vor Beginn eines Wettbewerbes bekreuzigen.

⁴³ Kriegstänze: Krüger 1998, 43. Morris 1981, 8, 31ff. und 185ff.

⁴⁴ Vgl. dazu Merlo, M.: *Maracanã: Cathedral in Concrete, House of God(s)*.

⁴⁵ Theurer, FAZ 21.02.2010.

⁴⁶ Dass dem Kuss als einer Form der Kontaktmagie in den Religionen der Welt und auch in der Wirtschaft Bedeutung zukommt, zeigt Schimmel³ 1986, 189f. Zur ethologischen Funktion des Kusses und bei Sportlern vgl. Morris 1981, 172; Krüger 1998, 443.

Schlussbetrachtung:

Die Annahme, dass im griechisch-römischen Altertum die Athleten sich bei ihren Wettkämpfen religiösen und kultischen Traditionen verpflichtet fühlen und Sportler der Gegenwart sich von solchen Vorstellungen emanzipieren, bestenfalls aber im Aberglauben eine erhoffte zuständige spirituelle Autorität sehen, die hilfreich Leistungen fördert, ist naiv und als klischeehafte Typologie abzulehnen. Sowohl antike wie moderne Athleten und Athletinnen verfügen über einen mehr oder weniger ausgeprägten Siegeswillen oder zumindest über den Wunsch, am Sportgeschehen erfolgreich mitzuwirken. Manchen genügt bereits die Möglichkeit, teilnehmen zu können. Unabhängig von diesen Motiven können religiöse, kultische, rituelle und abergläubische Komponenten bei der Partizipation sowohl in der Antike wie auch in der Gegenwart eine Rolle spielen. Das mag, wie schon einmal bemerkt, von Individuum zu Individuum unterschiedlich sein.

Religion, Kult und Aberglaube scheinen zu keiner Zeit ehrgeizige Athleten und Athletinnen daran zu hindern, gelegentlich den Pfad der Fairness zu verlassen. Allein die zahlreichen korrupten Vorfälle in Olympia, die trotz des Eides und im Angesicht der Statue des Zeus Horkios, des Schwurgottes, begangen werden, verweisen darauf, dass sportlicher Ehrgeiz die Grenzen von religiöser und moralischer Bindung zu sprengen vermag. Die Bestechung des Schiedsrichters oder des Gegners, um nur zwei Hauptmerkmale im Sportbetrieb anzuführen, scheint ein zeitloses Phänomen zu sein.

Griechische Religionskritik, die schon Xenophanes propagiert, der sich auch als vehementer Sportkritiker einen Namen gemacht hat, lässt solche irreguläre Verhaltensweisen und die Mentalität der Athleten plausibel erscheinen.⁴⁷ Das sprichwörtliche Augurenlächeln mag diese Ambivalenz zwischen religiöser und kultischer Praxis auf der einen Seite und profaner Handlungsweise andeuten. Umgekehrt setzt auch der moderne Sportler Zeichen eines aufrichtigen religiösen Engagements, wenn er sich bekreuzigt, Gebete spricht oder regelmäßig an Veranstaltungen von Religionsgemeinschaften teilnimmt. Zusammenfassend heißt das, dass das Nebeneinander und die Verknüpfung von Kult und Sport allezeit vom individuellen Verhalten einer Persönlichkeit kontinuierlich abhängig sind. Zugleich aber heißt es auch: Damit sollte, historisch gesehen, keine Argumentation für einen Sittenverfall verstanden werden.

⁴⁷ Xenophanes, *Fragment 2* (= Q245, Diels-Kranz).

Bibliographie

- Die Sammlung der Quellenhinweise [= Q...] bieten Mauritsch, P./Petermandl, W./Pleket, H.W./Weiler, I. (Hg.): *Quellen zum antiken Sport. Griechisch/lateinisch und deutsch*. Darmstadt 2012 (= Texte zur Forschung 102)
- Bächtold-Stäubli H., unter Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin/Leipzig 1927–1942, Bd.1–10.3
- Bertholet, A. (Hg.): „Aberglaube.“ In *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart 1962, 2f.
- Blume H.-D./Paulsen Th./Schmidt P.L.: „Wettbewerbe, künstlerische“. *Der Neue Pauly* 12,2 (2003) 491–499
- Buhmann, H.: *Der Sieg in Olympia und in den anderen panhellenischen Spielen*. München ²1975
- Buhmann, H.: „Der sakrale Charakter der antiken Olympischen Spiele.“ In P. Jakobi/H.-E. Rösch (Hg.): *Sport und Religion*. Mainz 1986, 25–33 (= Topos-Taschenbücher 164)
- Burkert, W.: *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin/New York 1972 (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32)
- Burkert, W.: *Griechische Religion in der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart ²2011 (= Die Religionen der Menschheit 15)
- Decker, W.: „Beinamen antiker Athleten.“ In P. Mauritsch/W. Petermandl/R. Rollinger/Ch. Ulf (Hg.): *Antike Lebenswelten*. Wiesbaden 2008, 161–171 (= Philippika 25).
- Decker, W.: *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*. Hildesheim ²2012
- Drees, L.: *Der Ursprung der Olympischen Spiele*. Schorndorf 1962 (= Beiträge zur Lehre und Forschung der Leibeserziehung 13)
- Durkheim, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1912 (Übersetzung: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main 1981)
- Ebert, J.: *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen*. Berlin 1972 (= Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 63,2)
- Gardiner, E.N.: *Athletics in the Ancient World*. Oxford 1930 (Neudruck 1987)
- Golden, M.: *Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge 1998
- Gresemann, H. siehe Müri, W.

- Guttman, A.: *Vom Ritual zum Rekord*. Schorndorf 1979 (*From Ritual to Record*. New York 1978)
- Harder, R.: *Eigenart der Griechen. Einführung in die griechische Kultur*, hrsg. v. W. Marg. Freiburg 1962
- Harris, H.A.: *Greek Athletes and Athletics*. London 1964
- Hartmann, A.I.: „Dabei sein ist nicht alles: Die Olympischen Spiele in Antike und Neuzeit.“ *Von den Olympischen Spielen bis zur Potsdamer Konferenz* 6 (2006) 63–124
- Heiler, F.: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz ²1979 (= Die Religionen der Menschheit 1)
- Herrmann, H.-V.: *Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte*. München 1972
- Jüthner, J.: *Die athletischen Leibesübungen der Griechen*, hrsg. v. F. Brein, *Erster Teil: Geschichte der Leibesübungen*. Wien 1965; *Zweiter Teil. 1. Hälfte: Die einzelnen Sportarten. Lauf-, Sprung- und Wurfbewerbe*. Wien 1968 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 249. Band 1. und 2. Abhandlung)
- Jüthner, J.: *Philostratos. Über Gymnastik*. Leipzig/Berlin 1909 (= Sammlung Wissenschaftlicher Kommentare 7)
- Krause, J.H.: *Gymnastik und Agonistik der Hellenen*. 2 Bände. Leipzig 1841
- Krüger, M.: „Ritual.“ In O. Grupe/D. Mieth (Hg.): *Lexikon der Ethik im Sport*. Schorndorf 1998 (= Schriftenreihe des Bundesinstituts für Sportwissenschaft 99) 441–444
- Künzl E.: *Liebeszauber und Wahrsagung. Aberglaube, Magie und Prophezeiung im Altertum*. Oppenheim am Rhein 2021
- Kyrieleis, H.: *Olympia. Archäologie eines Heiligtums*. Darmstadt/Mainz 2011
- Mallwitz, A.: *Olympia und seine Bauten*. München/Athen ²1981
- Mann, Ch.: „Religiöser antiker Sport – säkularer moderner Sport? Zu Chancen und Tücken einer geläufigen Gegenüberstellung.“ *Jahrbuch 2019 der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Sportwissenschaft* (= Studien zur Geschichte des Sports 24) 9–20
- Marsh, P./Morris, D.: *Die Horde Mensch. Individuum und Gruppenverhalten*. München 1989 (*Tribes*. Devon 1988)
- Mauritsch, P./Petermandl, W./Pleket, H.W./Weiler, I. (Hg.): *Quellen zum antiken Sport. Griechisch/lateinisch und deutsch*. Darmstadt 2012
- Mercurialis, H.: *Artis gymnasticae apud antiquos celeberrimae, nostris temporis ignoratae, libri sex*. Venedig 1569
- Merkelbach, R.: „Nachwort“ zu Meuli 1968, 107f.

- Meuli, K.: *Der griechische Agon. Kampf und Kampfspiel im Totenbrauch, Totentanz, Totenklage und Totenlob*. Köln 1968 (Habil.-Schrift Basel 1926)
- Meuli, K.: „Der Ursprung der Olympischen Spiele.“ *Die Antike* 17 (1941) 189–208
- Morris, D.: *Das Spiel. Faszination und Ritual des Fußballs*. München/Zürich 1981 (*The Soccer Tribe*. London 1981)
- Müri, W.: *Der Arzt im Altertum. Griechische und lateinische Quellenstücke von Hippokrates bis Galen mit der Übertragung ins Deutsche*. Einführung von H. Grensemann. München/Zürich ⁵1986
- Nikolaus, I.: *Die Olympische Idee Pierre de Coubertins als erzieherische Herausforderung für die weltweite Olympische Bewegung*. Kassel 2013 (= Olympische Studien 15)
- Patrucco, R.: *Lo sport nella Grecia antica*. Florence 1972
- Pemberton, E.: „Agones Hieroi: Greek Athletic Contests in their Religious Context.“ *Nikephoros* 13 (2000) 111–123
- Petermandl, W.: „Wie heilig waren die Heiligen Spiele? Eine Suche nach ihren kultischen Funktionen.“ *ARYS* 15 (2017) 81–107
- Pleket, H.W.: „Zur Soziologie des antiken Sports.“ *Nikephoros* 14 (2001) 157–212
- Röhrich, L./Bauer, P.: „Aberglaube.“ In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. K. Gallig. München/Stuttgart/Tübingen ³1986, 53–63
- Rose, H.I.: *Griechische Mythologie*. München ²1961
- Schimmel, A.: „Kuß.“ In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. v. K. Gallig. München/Stuttgart/Tübingen ³1986, Band 3, 189f.
- Sinn, U.: *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst*. München 2004
- Sinn, U.: *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike*. München 1996, ²2004 (= Wissen in der Beck'schen Reihe 2039)
- Stengel, P.A.W.: *Die griechischen Kultusaltertümer*. München ³1920 (= Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft, 5. Band, 3. Abteilung)
- Theurer, M.: „Daheim im Stadion.“ *FAZ* 21.02.2010
- Tremel, J.: *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*. Hildesheim 2004 (= Nikephoros Beiheft 10)
- Ulf, Ch.: „Die Einreibung der griechischen Athleten mit Öl.“ *Stadion* 5,2 (1979) 220–238
- Ulf, Ch./Weiler, I.: „Der Ursprung der antiken olympischen Spiele in der Forschung. Versuch eines kritischen Kommentars.“ *Stadion* 6 (1980) 1–38

- Ulf, Ch.: „Theorien zum Ursprung von Sport und Spiel.“ In I. Weiler, *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*. Darmstadt ²1989, 14–19
- Ulf, Ch.: *Die homerische Gesellschaft: Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*. München 1990 (= Vestigia 43)
- Ulf, Ch.: „Die Frage nach dem Ursprung des Sports, oder: weshalb und wie menschliches Verhalten anfängt, Sport zu sein.“ *Nikephoros* 4 (1991) 13–30
- Ulf, Ch.: „Antiker Sport und Wettbewerb – ein sozio-kulturelles Phänomen.“ In Mauritsch, P./Petermandl, W./Rollinger, R./Ulf, Ch. (Hg.): *Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht*. Wiesbaden 2008, 5–23 (Philippika 25)
- Weiler, I.: „Von ‘Wesen’, ‘Geist’ und ‘Eigenart’ der Völker der Alten Welt. Eine Anthologie altertumswissenschaftlicher Typisierungskunst.“ In Mauritsch, P./Petermandl, W./Mauritsch-Bein, B. (Hg.): *Ingomar Weiler: Die Gegenwart der Antike. Ausgewählte Schriften zu Geschichte, Kultur und Rezeption des Altertums*. Darmstadt 2004, 449–511
- Weiler, I.: „AIEN APICTEYEIN. Ideologiekritische Bemerkungen zu einem vielzitierten Homerwort.“ In Mauritsch, P./Petermandl, W./Mauritsch-Bein, B. (Hg.): *Ingomar Weiler: Die Gegenwart der Antike. Ausgewählte Schriften zu Geschichte, Kultur und Rezeption des Altertums*. Darmstadt 2004, 225–248
- Weiler, I.: „Korruption und Kontrolle in der antiken Agonistik.“ In Harter-Uibopuu, K./Kruse, Th. (Hg.): *Sport und Recht in der Antike. Beiträge zum 2. Wiener Kolloquium zur Antiken Rechtsgeschichte*. 27.–28.10.2011. Wien 2014, 1–27

Aufsätze

Simson der Athlet? Zu den Perspektiven eines Vergleichs von griechischem und jüdischem Sport*

Christian Mann
Mannheim

In der Sportgeschichte werden die Griechen und die Juden der Antike zumeist als Gegensätze wahrgenommen. Der Aufsatz verweist zunächst auf forschungsgeschichtliche Parallelen, da die Erforschung sowohl des griechischen Sports als auch des jüdischen Sports lange Zeit von Rückprojektionen der Olympischen Bewegung bzw. der Makkabi-Bewegung geprägt war. Motivische Parallelen gibt es in der Figur des „transgressiven Kraftprotzes“, der im Alten Testament von Simson verkörpert wird, auf der griechischen Seite in Anekdoten über Schwerathleten aufscheint. Sichtbar werden beim Vergleich nicht nur Übereinstimmungen, sondern vor allem auch die unterschiedliche Anpassung der Motive an die jeweilige Körperkultur.

Griechen und Juden: konträre Körperkulturen?

In der vergleichenden sporthistorischen Forschung erscheinen die jüdische und die griechische Kultur als größtmögliche Gegensätze: auf der einen Seite die Griechen, bekannt für ihre Verehrung des nackten athletischen Körpers und als Begründer der Olympischen Spiele und vieler weiterer Sportwettkämpfe; auf der anderen Seite die Juden mit Körperkonzepten, die um Reinheit und nicht um Kraft oder um Schnelligkeit kreisten – Aufsatztitel wie „The idea of sport and hostility towards the body“ und „Old Testament resistance against sport and the cult of the body“ tragen diesem Umstand Rechnung.¹ Als sich in hellenistischer Zeit der Kontakt zwischen Juden und Griechen intensivierte, konnten sich Konflikte gerade an diesen kontrastierenden Körpervorstellungen entzünden: Indem der Hohepriester Jason 174 v. Chr. in Jerusalem unterhalb des Tempelberges ein Gymnasion errichten ließ, verriet er gemäß der Schilderung der Makkabäerbücher den Bund mit Jahwe.² Das sportliche Treiben in der Palästra und die Einrichtung der Ephebie betrachtete man als unvereinbar mit der jüdischen Tradition. Der Widerstand der rechtschaffenen Juden, der letztlich in den Makkabäeraufstand mündete, sei demnach die logische Konsequenz gewesen. In dieser Perspektive erscheinen das Gymnasion

* Dieser Aufsatz ist die aktualisierte Ausarbeitung eines Vortrags, der im Oktober 2012 in Tel Aviv auf der Konferenz „Ancient Greece and Ancient Israel: Interactions and Parallels (10th to 4th Centuries BCE)“ gehalten wurde. Für die Einladung zu dieser stimulierenden Konferenz bin ich Irad Malkin und Alexander Fantalkin dankbar, den Diskutanten für viele Anregungen.

¹ Bucher 1977; Schroer 2012.

² *Makk* 1,12–16; 2 *Makk* 4,10–17.

und der Sport als eine kulturelle Struktur, die für die Griechen unverzichtbar, für die Juden inakzeptabel war.

Die Forschung hat allerdings längst aufgedeckt, dass die Dinge so einfach nicht liegen. Zunächst einmal sollten die Schilderungen der Makkabäerbücher nicht unkritisch für bare Münze genommen werden, vor allem aber standen sich in diesem Konflikt nicht „die Griechen“ und „die Juden“ gegenüber, sondern verschiedene jüdische Gruppen, von denen eine dem griechischen Sport durchaus aufgeschlossen war. Man hat auch darauf hingewiesen, dass es in der Tora keine Stelle gibt, aus der sich zwingend ein Verbot der sportlichen Aktivitäten im Gymnasion ableiten ließe.³ Und spätere kaiserzeitliche Autoren, insbesondere Philon von Alexandria und Flavius Josephus, benutzten in ihren Werken häufig und ganz selbstverständlich athletische Metaphern, was schlichtweg darauf zurückzuführen ist, dass sich sportliche Wettkämpfe griechischen Typs auch bei den Juden großer Beliebtheit erfreuten. „There is no reason“, konstatierte Harold Arthur Harris, der in einer Monographie die Belege gesammelt hatte, „why the Jews of Galilee in the first century A.D. should have been less keen on athletics than those Jews who 200 years before had petitioned Antiochus Epiphanes to allow them to build a gymnasium in Jerusalem“.⁴

Für die hellenistische Zeit ist die Einstellung von Griechen und Juden zum Sport vor allem im Hinblick auf die kulturelle Übernahme, die sogenannte Hellenisierung, diskutiert worden. Für die Jahrhunderte vor dem Alexanderzug ist die Forschungsintensität erstens geringer und zweitens die Fragestellung eine ganz andere. Ein unmittelbarer griechischer Einfluss auf jüdischen Sport (oder andersherum) lässt sich in den Quellen nicht greifen. Stattdessen steht der strukturelle Vergleich im Vordergrund, wobei mal die Gemeinsamkeiten, mal die Unterschiede zwischen beiden Kulturen betont wurden. In diesem Kontext sind auch die folgenden Überlegungen angesiedelt: Zunächst werden die Forschungsgeschichten zum griechischen und zum alttestamentlichen Sport skizziert und dabei Parallelen herausgearbeitet, was die Verflechtung von wissenschaftlichen Positionen mit modernen Institutionen betrifft. Anschließend erfolgt eine vergleichende Analyse von sportbezogenen Motiven, wobei der Schwerpunkt auf dem „transgressiven Kraftprotz“ liegt, der im Alten Testament von Simson, in griechischen Texten von Herakles und einigen berühmten Kampfsportlern verkörpert wird.

³ Zur Quellenkritik und der Deutung des Konflikts s. Bernhardt 2017, 41–57, 122–144, mit einer umfassenden Auseinandersetzung mit der vielfältigen Forschungsliteratur. Für einen Überblick über die Wahrnehmung der Griechen durch die Juden s. Gruen 2001.

⁴ Harris 1976, 47; zur Übernahme sportlicher Wettkämpfe durch die Juden s. auch id. 1973; Lämmer 1973a; 1981; Gruen 2003, 274f.

Forschungsgeschichtliche Parallelen: moderne Perspektiven auf den griechischen und jüdischen Sport

Es ist inzwischen vielfach aufgezeigt worden, welch starken Einfluss die Olympische Bewegung im späten 19. und über weite Strecken des 20. Jahrhunderts auf die Erforschung des antiken griechischen Sports ausübte. Die modernen Olympischen Spiele, die sich seit 1896 etablieren konnten, wurden in philhellenisch-klassizistischem Geiste als Wiedergeburt der antiken Sportfeste gefeiert, und die Antike lieferte essentielle Teile für den normativen Unterbau, insbesondere Argumente für den Ausschluss von professionellen Sportlern: Im antiken Olympia, so hieß es, hätten zunächst nur reine Amateure gewetteifert, denen es um die Freude am Sport und um die Ehre gegangen sei, nicht um schnöden Mammon. Erst im Laufe der Zeit sei Gelderwerb in der Motivation der Athleten relevant geworden, und damit einher – so die vielfach wiederholte Erzählung – ging politische Einflussnahme, Korruption und der Verlust von Fair-Play. Einem solchen Verfall gelte es in der Moderne entgegenzuwirken. Das griechische Exempel wurde zur Begründung der lange gültigen Amateurregel herangezogen.⁵ Dieses Narrativ vom reinen Amateur- und dekadenten Profisport wurde nicht nur von den Funktionären des IOC verbreitet, sondern war auch die *communis opinio* in der Wissenschaft, wie ein Blick in einflussreiche Handbücher zeigt.⁶ Es entspricht jedoch nicht der antiken Realität. Seit den 1970er Jahren wurden die anachronistischen Projektionen offengelegt, grundlegend waren zwei Aufsätze Harry Plekets.⁷ Dieser konnte aus den Quellen heraus nachweisen, dass die antiken sportlichen Wettkämpfe zwar ein Regelwerk besaßen, aber zu keinem Zeitpunkt einen Fairness-Code, dass die großen panhellenischen Wettkämpfe in Olympia, Delphi und andernorts in der Antike immer eine politische Dimension besaßen und dass es niemand in der Antike anstößig fand, wenn Athleten aus ihrem Können auch materiellen Profit zogen.

Während die Wechselwirkung zwischen Entwicklungen im modernen Sport und der Erforschung der Antike auf der griechischen Seite inzwischen gut aufgearbeitet ist – der weltweiten Bekanntheit der modernen Olympischen Spiele geschuldet –, ist die Forschungsgeschichte zum jüdischen Sport weniger bekannt. Doch auch hier lässt sich beobachten, wie Entwicklungen des 19.

⁵ Zur Instrumentalisierung der Antike durch das IOC s. ausführlich Young 1984, 7–88, zusammengefasst in id. 1988; zur Problematik der Übertragung von Begriffen wie „Amateur“ oder „Profi“ s. Mann 2020.

⁶ Gardiner 1930; Harris 1972. Besonders eindrücklich ist folgende Aussage bei Harris, 40: „When money comes in at the door, sport flies out of the window, and the Greek athletic scene thereafter (gemeint ist ab dem 4. Jahrhundert v. Chr.) exhibits the same abuses that are becoming only too familiar to us in our big business world of so-called ‘sport’.“

⁷ Pleket 2001 (1974); id. 1975.

und 20. Jahrhunderts eine bestimmte Perspektive auf die Antike produziert haben. Ausgangspunkt in Deutschland ist der Widerstand gegen die von Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852) ins Leben gerufene Turnerbewegung – das Turnen wurde von einigen Kirchenvertretern als unchristlich gebrandmarkt. Dies ließ wiederum Anhänger der Turnerbewegung nach sportlichen Passagen in der Bibel suchen, um die Vereinbarkeit ihres Tuns mit dem Christentum nachzuweisen. Man konzentrierte sich vor allem auf das Neue Testament, wo sich, insbesondere in den Paulusbriefen, zahlreiche athletische Metaphern finden. Doch auch das Alte Testament zogen die „Turnerhistoriker“ im Streben nach einer christlichen Fundierung des Sports heran.⁸ Ein Umschwung trat zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein: Die Turnerbewegung war inzwischen fest etabliert und hatte keine christliche Kritik mehr zu fürchten, nun traten jüdische Autoren in den Vordergrund. Insbesondere in Deutschland entstanden in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zahlreiche Schriften zum Laufen, Schwimmen, Ringen und anderen Sportarten im antiken Israel. Zumeist handelte es sich um Aufsätze, vor allem in der in Berlin erscheinenden „Jüdischen Turnzeitung“, aber auch einige kürzere Monographien wurden publiziert; die Autoren waren zumeist Funktionäre der jüdischen Sportorganisationen. Geschrieben wurde in diesen Studien eine ruhmvolle jüdische Sportgeschichte von den Zeiten Davids und Salomons bis zur Gegenwart.⁹ Dieses Geschichtsbild, das die Idee des „Muskeljudentums“ in die Antike zurückprojizierte, hatte eine doppelte Funktion: Zum einen sollte es dem verbreiteten antisemitischen Vorurteil entgegenwirken, dass Juden nicht sportlich seien, zum anderen der jüdischen Jugend Ansporn bieten, selbst Sport zu treiben. Und wie beim griechischen Sport ist auch hier eine Wechselwirkung zwischen Geschichtsprojektionen und zeitgenössischen Sportfesten zu beobachten, in diesem Fall mit der Makkabi-Bewegung, die 1932 in Tel Aviv zum ersten Mal eine Makkabiade organisierte, ein jüdisches Pendant zu den Olympischen Spielen.¹⁰ Deutlich sichtbar wird die von antikem zu modernem Sport gezogene Verbindungslinie beispielsweise in der emphatischen Schilderung Pinczowers, wie er in den Athleten der zweiten Makkabiade 1935 die Nachfolger biblischer Läufer erblickt habe.¹¹

Diese Tradition der jüdischen Sportgeschichte, die eng mit den deutschen Funktionären der Makkabi-Bewegung verbunden war, endete mit den monst-

⁸ Ein Beispiel dafür ist Krampe 1881, dessen apologetische Absicht offensichtlich ist.

⁹ Muntner 1926; Pinczower 1937. Eine kritische Bestandsaufnahme dieses Forschungsstrangs liefert Lämmer 1973c; s. auch Becker 1977.

¹⁰ Für einen Überblick s. Friedler 1998.

¹¹ Pinczower 1937, 52f. Zur Zielsetzung seines Werkes s. *ibid.*, III: „Die Arbeit richtet sich in erster Linie an die jüdische Jugend. Sie soll daraus entnehmen, was die Geschichte unseres Volkes uns allen aufbewahrt hat.“

rösen Verbrechen des Nationalsozialismus. Nach dem 2. Weltkrieg knüpfte man an sie an, zwar nur vereinzelt,¹² aber nun fand sie auch Eingang in die sporthistorischen Handbücher. Carl Diem griff auf die Werke Muntners und Pinczowers zurück, übernahm beispielsweise die Vorstellung einer von König Salomon errichteten Rennbahn als historische Tatsache.¹³ Auch Horst Ueberhorst gestaltete das Kapitel über die antiken Juden in seiner monumentalen „Geschichte der Leibesübungen“ ganz in diesem Sinne.¹⁴ Jedoch trat – wie auch in der Forschung zum griechischen Sport – in den 1970er Jahren ein grundlegender Wandel ein, abzulesen zunächst an einer Rezension, deren Autoren Ueberhorsts Ausführungen zum alten Israel (und auch zu Ägypten) scharf kritisierten: Das von diesem gezeichnete Bild, so wurde schlagend nachgewiesen, beruhe auf einem naiven, völlig unwissenschaftlichen Umgang mit den Quellen.¹⁵ Seitdem ist es um den biblischen Sport ruhiger geworden. Nüchterne Bestandsaufnahmen jüngerer Datums halten als Ergebnis fest, dass sich in der vorhellenistischen jüdischen Tradition zahlreiche Belege für Tanz, für Läufe in militärischem Kontext, für Schleudern und Bogenschießen finden, jedoch keine belastbaren Hinweise auf sozial relevante sportliche Wettkämpfe.¹⁶

Die Verflechtung zwischen modernen Sportbewegungen und der wissenschaftlichen Erforschung der Antike lässt sich auch am Erscheinungsdatum von Publikationen ablesen: Ebenso wie sich in Olympiajahren Konferenzen und Neuerscheinungen zum griechischen Sport häuften, so gab es auch parallel zu den Makkabiaden Konferenzen zur Geschichte des jüdischen Sports.¹⁷ Zusätzlich kann man, so wie die Makkabiaden als jüdisches Pendant zu den Olympischen Spielen – an denen freilich auch jüdische Athleten mit großem Erfolg teilnahmen¹⁸ – gegründet wurden, auch beobachten, wie sich die Forschungen zum biblischen Sport an den Griechen orientierten. Das Ziel, die Juden den Griechen als sportlich ebenbürtig an die Seite zu stellen, schwang nicht nur implizit mit, sondern wurde *expressis verbis* formuliert, z.B. in der Einleitung zur Dissertation von Kranz: „Sicherlich ist schon jedem einmal etwas über die hochentwickelten Leibesübungen der Griechen und über ihre Olympischen Spielen (sic) zu Ohren gekommen. Vor (sic) einer solchen der

¹² Kranz 1965.

¹³ Laut Diem 1960, 315, trainierten auf der Rennbahn Salomons Pferde und Menschen täglich acht Stunden lang. (Zum Münchner Midrasch, auf dem diese Vorstellung beruht, s. Pinczower 1930).

¹⁴ Ueberhorst 1972.

¹⁵ Decker/Lämmer 1972.

¹⁶ Hier sind vor allem die Arbeiten Silvia Schroers (2003; 2012) zu nennen.

¹⁷ Z.B. Simri 1973; 1977; 1981.

¹⁸ S. dazu Simri 1977a; Eisen 2003.

Juden weiß er in der Regel nichts.¹⁹ Diese Ignoranz zu beseitigen ist das Ziel seiner Ausführungen, und, wo immer es geht, zieht er Parallelen zwischen Griechen und Juden: Den Läufer von Aphek²⁰ beispielsweise behandelt Kranz als Pendant zum Marathonläufer.²¹ Es ist nicht verwunderlich, dass die massive Aufmerksamkeit, die der griechische Sport in der Moderne auf sich zog, diesen auch bei der Erforschung anderer antiken Kulturen zum Referenzpunkt werden ließ.²²

Auf der Seite der griechischen Geschichte wurde der Sport häufig dazu herangezogen, die Sonderstellung der Griechen innerhalb der antiken Kulturen zu begründen, gerade im Kontrast zum Vorderen Orient. Besondere Prominenz erlangten Jacob Burckhardts Ausführungen zu den „agonalen“ Griechen – der Basler Gelehrte sah im Wettkampf ein prägendes Merkmal der archaischen griechischen Kultur.²³ Häufig wurde dieses Konzept normativ gefüllt und die Griechen als die besten und modernsten unter den antiken Kulturen präsentiert. Dieser Strang der Forschungsgeschichte ist von Ingomar Weiler in mehreren Aufsätzen aufgearbeitet worden.²⁴ Bisweilen hat die Rezeption des „agonalen Griechen“, nicht zuletzt die Instrumentalisierung des Konzepts im Nationalsozialismus, zu einem Ausschlag ins andere Extrem geführt, indem dem griechischen Sport seine Besonderheit abgesprochen wurde. Wiederum ist der Blick auf Vorderasien entscheidend: Wer behauptete – so das Argument –, in Griechenland habe körperlicher Wettkampf eine besondere Bedeutung besessen, stelle sich in eine klassizistische und antiorientalische Tradition, indem er an einer Überhöhung des Griechischen auf Kosten des Orients teilnehme.²⁵ Hier droht allerdings der Moralismus die Oberhand über die wissenschaftliche Wahrheitssuche zu gewinnen, denn an der – wertneutralen! – Feststellung, bei den Griechen habe sportlicher Wettkampf eine weitaus größere Bedeutung gehabt als andernorts, lässt sich angesichts der Quellen schlichtweg nicht rütteln. Zwar ist schon lange herausgearbeitet worden, dass

¹⁹ Kranz 1965, 3.

²⁰ 1 *Sam* 4,12 beschreibt den Lauf eines Mannes vom Stamme Benjamin vom Schlachtfeld nach Schilo.

²¹ Kranz 1965, 55f.; so auch schon Pinczower 1937, 6. Der Lauf vom Schlachtfeld von Marathon nach Athen ist allerdings ebenfalls nicht historisch, sondern ein späteres Konstrukt (s. dazu Jung 2006, 181–191).

²² Man vergleiche hierzu auch die Arbeit eines libanesischen Autors (Boutros 1981), der eine phönizisch-libanesischen Nationalgeschichte des Sports konstruiert und dabei (ohne jede Quellengrundlage) den Nachweis zu führen versucht, dass die Phönizier dem griechischen Sport die entscheidenden Anstöße gegeben hätten.

²³ Burckhardt 1977.

²⁴ Weiler 2000; 2006; 2007.

²⁵ Ulf 2002; 2008, 6f.

Sport ein universales Phänomen ist,²⁶ aber nirgendwo in der Antike besaß er auch nur annähernd eine Relevanz wie in Griechenland: Nur dort sind sportliche Motive in der Bildkunst und Literatur omnipräsent, nur dort sind Tausende von Menschen allein deshalb in Texten verewigt, weil sie sportliche Wettkämpfe gewonnen hatten, nur dort war es auch für die Spitzen der Gesellschaft selbstverständlich, im Kampfsport gegen sozial inferiore Gegner anzutreten, was im schlimmsten Fall damit enden konnte, dass sie blutend und besinnungslos vor einer großen Zuschauermenge im Sand lagen. Die Vorstellung, dass sportliche Wettkämpfe ein spezifisches Kennzeichen der griechischen Kultur waren, ist eben kein Konstrukt von Klassizisten, sondern in antiken Quellen fest verankert: sei es bei den Griechen selbst, bei den Römern oder auch bei den Juden, wie die eingangs genannte Episode aus den Makabäerbüchern zeigt.²⁷

Motivische Parallelen: der transgressive Kraftprotz

Angesichts des Mangels an Quellen für sportliche Wettkämpfe im vorhellenistischen Israel ergibt ein Gesamtvergleich zwischen griechischem und jüdischem Sport keinen Sinn. Möglich ist es jedoch, einige körperbezogene Schlaglichter aus dem Alten Testament dahingehend zu überprüfen, ob sich Parallelen in der griechischen Literatur finden. Man nehme beispielsweise folgende Stellen, von denen die eine aus dem Psalter, die andere aus der Feder des Xenophanes von Kolophon stammt:

Er (der Herr) hat keine Freude an der Stärke des Rosses, er hat keinen Gefallen an der Kraft des Helden.²⁸

Ist besser als Kraft / von Männern und Pferden doch unsere Kunst und Kenntnis.²⁹

In beiden Fällen wird die Kraft von Männern und Pferden in einem Atemzug genannt, und in beiden Fällen wird die Relevanz der körperlichen Kraft als gering eingestuft. Das sind auffällige Parallelen, welche allerdings die Unter-

²⁶ Grundlegend Weiler 1981. Zu Ägypten s. die Arbeiten von Wolfgang Decker (1987; 2012), für Mesopotamien zusammenfassend Rollinger 2011.

²⁷ Zur griechischen Wahrnehmung s. Nielsen 2007, 12–21, zur römischen Mann 2002.

²⁸ *Psalm* 147, 10:

לֹא בַגְבוּרַת הַסּוּס יִתְפַּח לֵא-בְשׂוּקַי הָאִישׁ יִרְצֶה:

Der deutsche Text folgt der revidierten Einheitsübersetzung von 2016.

²⁹ Xenophan. *Fr.*2 West, 11f.: *ρώμης γὰρ ἀμείνων / ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.*

schiede nicht überdecken: Die Instanz, die über die Relevanz entscheidet, ist in einem Fall Gott, der – so fährt der Psalm fort – vielmehr diejenigen schätzt, die ihn fürchten und ihm vertrauen. Bei Xenophanes ist die bewertende Instanz der Dichter selbst, der seine Meinung mit Blick auf die Polisgemeinschaft formuliert: Diese ziehe nicht aus starken Männern und Pferden Nutzen, sondern von weisen Ratgebern wie ihm selbst. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass sich Xenophanes eindeutig auf sportliche Wettkämpfe bezieht, die im Psalm genannte Körperkraft dagegen keinen spezifizierten Einsatzort besitzt.

Während es sich hier um Einzelverse handelt, gibt es eine Figur, die sich zu einem genaueren Vergleich anbietet. Diese Figur sei hier als transgressiver Kraftprotz bezeichnet. Wir finden sie in der Bibel in der Figur des Simson (oder Samson) und auf der griechischen Seite in Herakles und einigen Schwerathleten verkörpert. Zunächst zu Simson, dessen Leben von der Geburt bis zum Tod ein Erzählzyklus im Buch der Richter (13–16) wiedergibt; er ist in einer Zeit angesiedelt, als die Israeliten unter starkem Druck durch die mächtigen Philister standen. Zunächst wird ausführlich die Vorgeschichte der Geburt berichtet, wie einem bislang kinderlosen Paar aus dem Stamme Dan ein Engel des Herrn erscheint und die Geburt eines Sohnes ankündigt. Dieser Sohn werde ein Nasiräer sein, von Gott dazu bestimmt, Israel von der Herrschaft der Philister zu befreien; er solle auf Alkohol verzichten und sein Haar nicht scheren lassen.

Als er herangewachsen ist, sieht Simson in Timna eine Philisterin und möchte diese gegen die Bedenken seiner Eltern zur Frau nehmen. Als sie gemeinsam nach Timna ziehen, werden sie in den Weinbergen nahe der Stadt von einem jungen Löwen angefallen, doch Simson zerreißt diesen mit bloßen Händen und liefert damit eine erste Probe seiner übermenschlichen Kraft. Kurz darauf kehrt er zur Stelle des Kampfes zurück und sieht, dass sich inzwischen Bienen im Löwenkadaver angesiedelt haben. Simson nimmt von ihrem Honig und isst im Weitergehen davon. Als er später mit den Philistern in Timna ein Trinkgelage abhält, stellt er ihnen ein Rätsel, von welchem Fresser Speise gekommen sei, von welchem Starken Süßes. Die Philister können das Rätsel nicht lösen, da sie weder von dem Löwen noch von dem Honig wissen. Doch sie üben Druck auf Simsons Braut aus, die ihm schließlich die Lösung entlockt und an die Philister weitergibt. Zornentbrannt stürmt Simson nach Ashkelon und erschlägt 30 Philister, um mit deren Gewändern seine Wettschulden wegen des gelösten Rsels zu begleichen. Danach kehrt er ohne seine Frau zu seinen Eltern zurück.

In der Folge eskaliert der Konflikt weiter: Als die Philister Simson den Zugang zu seiner Frau verwehren, vernichtet er deren Getreideernte. Darauf bringen diese seine Frau um. Simson erschlägt aus Rache einige von ihnen.

Schließlich ziehen die Philister gegen Juda, um die Herausgabe Simsons zu erreichen. Tatsächlich lässt sich Simson von den Männern von Juda, die den Frieden mit den Philistern bewahren wollen, mit Stricken fesseln; als er aber den Philistern übergeben wird, zerreißt er die Fesseln und tötet tausend von diesen. Auch einen Hinterhalt in Gaza, wo er eine Prostituierte besucht, übersteht er unbeschadet und demonstriert seine Kraft, indem er das Stadttor auf seine Schultern lädt und den Berg hinaufträgt. Sein Verhängnis findet er erst durch eine andere Frau, Delila, deren ethnische Zugehörigkeit im Text nicht genannt wird. Sie wird von den Philistern bestochen, damit sie herausfinde, woher Simson seine unglaubliche Kraft nehme. Dreimal täuscht Simson Delila, indem er falsche Angaben darüber macht, wie er gefesselt werden könne, und entzieht sich jeweils mit Leichtigkeit der Gefangennahme. Doch als sie weiter in ihn dringt, ihr als Beweis seiner Liebe das Geheimnis seiner Stärke zu enthüllen, verrät er, dass er ohne seine Haare schwach sei wie ein gewöhnlicher Mensch. Delila ruft die Philister herbei und schneidet Simson, während er schläft, die Haare ab, und mit den Haaren verlässt ihn auch Gott. Jetzt können die Philister Simson überwältigen, sie blenden ihn und sperren ihn in Gaza in den Kerker. Einige Zeit später feiern sie ein Opferfest für ihren Gott Dagon und führen zu ihrer Belustigung den Gefangenen vor. Doch inzwischen sind Simsons Haare wieder gewachsen und damit auch seine Kraft; er ruft den Herrn an und stößt die tragenden Säulen des Palastes um. So werden er selbst und alle Anwesenden unter den Trümmern begraben, Simson tötet mit seiner letzten Tat mehr Philister als während seines gesamten Lebens.

Nach der einschlägigen alttestamentlichen Forschung³⁰ besteht die Simson-Überlieferung aus vier Teilen (Verkündigung der Geburt, Hochzeit mit der Philisterin, Besuch bei der Prostituierten in Gaza, verhängnisvolle Liebe zu Delila), die erst spät in das Buch der Richter eingefügt wurden. Simson unterscheidet sich in vielerlei Hinsicht von den anderen Richtern: Obwohl es heißt, dass er 20 Jahre lang Richter über Israel war (15,20), tritt er nicht als Anführer auf, sondern als Einzelgänger. Seinen Kampf gegen die Philister führt er allein, nicht wie andere Richter oder Könige mit dem gesamten jüdischen Volk oder zumindest einem Teil der Stämme, und er tötet Philister aus persönlicher Rache oder zu seinem Vergnügen, nicht zur Befreiung des Volkes Israel. Sein Außenseitertum wird auch daran deutlich, dass die Männer von Juda ihn nicht schützen, sondern ausliefern, als die Philister seiner habhaft werden wollen. Er ist von Gott gesegnet, dieses Merkmal teilt er mit anderen biblischen Figuren, aber seine Auserwähltheit weist eine singuläre Komponente auf, indem sein Nasiräertum lebenslang gilt, während alle anderen Nasiräer diese Rolle, die bestimmte Askesevorschriften, wie das Verbot des Haarschneidens, mit

³⁰ Gunkel 1913; Gese 1991; Witte 2000; Galpaz-Feller 2006.

sich bringt, für eine bestimmte Zeit haben.³¹ Sein Sonderstatus ist damit dauerhaft und körperlich markiert.

Simson ist nicht nur unglaublich stark, sondern auch übermütig: Das Rätsel, das er den Philistern in Timna aufgibt, verrät laut Galpaz-Feller den „childish aspect of Samson’s character“.³² Denn es ist unlösbar, da zunächst niemand von dem Löwenkadaver weiß. Bei der Zerstörung der Stadttore von Gaza handelt es sich nicht um eine militärische Aktion zugunsten der Israeliten, sondern vielmehr um eine Kraftmeierei, um die Philister zu demütigen und zu provozieren. Und auch mit Delila spielt Simson, indem er auf ihre Frage nach dem Geheimnis seiner Kraft zunächst falsche Auskünfte erteilt. Spätestens nach Delilas drei vergeblichen Versuchen, ihn den Philistern auszuliefern, hätte er erkennen müssen, dass ihr nicht zu trauen sei; aber er enthüllt ihr die Wahrheit, offenbar weil er sich für unbesiegbar hält. Selbst als ihm schon die Haare geschoren sind, glaubt er, sich der Gefangennahme entziehen zu können (16,20). Die anderen Beteiligten haben ernste Ziele – Delila will das Geld, die Philister möchten ihren größten Feind ausschalten; Simson hingegen geht die Ernsthaftigkeit ab, und das ist der Grund für seinen Untergang.

Es ist schon oft beobachtet worden, dass Simson viele Merkmale mit dem berühmtesten aller griechischen Heroen teilt, mit Herakles.³³ Angesichts der Fülle von Text- und Bildzeugnissen zu Herakles gibt es viele Varianten seines Charakters und seiner Taten,³⁴ doch die für diesen Vergleich relevanten Aspekte sind in allen Traditionen präsent: Da sind zunächst die übermenschlichen Kräfte, die er zum Tragen schwerer Lasten einsetzt – sogar des Himmelsgewölbes! –, vor allem aber in zahlreichen siegreichen Kämpfen. Einer der berühmtesten und am häufigsten dargestellten dieser Kämpfe geht gegen einen Löwen, den er wie Simson mit bloßen Händen tötet. Auch Herakles wird eine Frau zum Verhängnis, die von Nessos getäuschte Deïaneira: In ihrer Eifersucht schenkt sie Herakles ein Gewand, um ihn auf ewig an sich zu binden, bereitet ihm damit aber ohne Absicht einen qualvollen Tod. Und wie Simson ist Herakles in vielen Quellen als transgressive Figur gezeichnet, die sogar bis in die Unterwelt vordringt, und er ist ein Außenseiter, nachdem er im Wahn seine Familie umgebracht hat. Eine weitere Parallele besteht darin, dass beide Helden im Laufe ihres Lebens Frauenrollen einnehmen: Simson

³¹ Einen Überblick über die Nasiräer im Alten Testament bietet Schmidt 2009, 1f. Ausführlich zu den Nasiräern späterer Zeit Chepey 2005.

³² Galpaz-Feller 2006, 111.

³³ Bereits bei antiken Kirchenvätern wird eine Verbindung zwischen Simson und Herakles gezogen (Witte 2000, 450 mit Anm.61); Kranz 1965, 126 bezeichnete Simson als „jüdischen Hercules“. S. auch Feldman 1998, 471.

³⁴ Für die Bilddarstellungen s. John Boardman et al., s.v. Herakles, *LIMC* 4, 728–838; 5, 1–192. Einen Überblick über die Vielfalt der Heraklesgestalt bietet Stafford 2012.

muss im Gefängnis von Gaza mit der Hand mahlen (16,21), Herakles als Diener von Omphale Spinnarbeiten verrichten.

Neben Herakles gibt es jedoch noch weitere griechische Pendants zu Simson, und diese wurden meines Wissens in der Forschung noch nicht beachtet, nicht einmal von Frazer in seiner dreibändigen Untersuchung über Parallelen zu biblischen Figuren, in der auch Simson ausführlich behandelt wird, oder von Galpaz-Feller in ihrer Simson-Monographie:³⁵ Gemeint sind legendenumwobene Kampfsportler des 6. und 5. Jahrhunderts v.Chr. In dieser Zeit sind die Siegerlisten der Olympischen Spiele zuverlässig, so dass es sich zweifellos um historische Figuren handelt, doch werden ihnen in der Überlieferung Fähigkeiten und Taten zugeschrieben, die sicherlich nicht den Tatsachen entsprechen. Drei dieser Athleten seien hier vorgestellt. Die Hauptquelle ist in allen Fällen die Beschreibung der olympischen Siegerstatuen im sechsten Buch von Pausanias' *Periegesis*.

Milon von Kroton war der berühmteste Ringkämpfer der Antike. Sechsmal siegte er bei den Olympischen Spielen (540, 532–516 v.Chr.), davon einmal in der Altersklasse der Knaben, und dominierte die Disziplin auch bei anderen Wettkämpfen über zwei Jahrzehnte lang.³⁶ Er soll auch abseits der Kämpfe Demonstrationen seiner Kraft geliefert haben: Demnach hielt er einen Granatapfel fest, dass niemand ihm diesen entwinden oder auch nur beschädigen konnte, stellte sich auf einen eingeölkten Diskos und widerstand allen Versuchen, ihn davon herunterzustoßen, band sich eine Darmsaite um die Stirn und brachte sie zum Platzen, indem er die Luft anhielt und die Adern am Kopf anschwellen ließ; auch habe es niemand vermocht, einen von Milons ausgestreckten Fingern zu bewegen. Seinen Tod habe er gefunden, als er in seiner Heimat auf einen Stapel gefällter Bäume stieß und den Keil herauszog, mit dem diese gehalten wurden; zwischen den ins Rollen geratenen Stämmen festgeklemmt, sei er ein Opfer der Wölfe geworden.³⁷ In anderen Quellen wird erzählt, dass Milon einen Stier auf seinen Schultern durch das Stadion von Olympia getragen habe.³⁸

Kleomedes von Astypalaia gehört zu einer Gruppe von Athleten, denen in ihrer Heimat kultische Ehren erwiesen wurden.³⁹ Sportliche Erfolge reichten für diese – in klassischer Zeit noch ganz ungewöhnliche – Heroisierung von Sterblichen nicht aus, die Einrichtung von Kulten wurde mit besonderen Ereignissen motiviert: Kleomedes nahm 496 v.Chr. in Olympia an der Kon-

³⁵ Frazer 1919, Bd.2, 480–502; Galpaz-Feller 2006.

³⁶ Ausführlich zu Milon Roubineau 2016, eine knappe Übersicht liefert Decker 2014, 64–67.

³⁷ Paus.6,14,5–8.

³⁸ Athen.10,412f–413a.

³⁹ Zum Phänomen der Heroisierung von Athleten s. Bentz/Mann 2001; Currie 2002; Visa-Ondarçuhu 2020.

kurrenz im Faustkampf teil und erreichte das Finale, in dem er seinen Gegner tödlich niederstreckte. Die Schiedsrichter wollten ihm wegen des Todesfalls nicht den Sieg zuerkennen, was Kleomedes als tiefe Ungerechtigkeit empfand, so dass er vor Gram wahnsinnig wurde. Zurück in seiner Heimat brachte er das Dach der Schule zum Einsturz und tötete auf diese Weise 60 Kinder. Seine Mitbürger wollten ihn ergreifen, um ihn zu steinigen, doch Kleomedes lief ins Heiligtum der Athena und verkroch sich dort in einer Truhe. Als man diese aufbrach, war er verschwunden. Wegen dieses rätselhaften Vorfalles schickten die Astypalaier eine Gesandtschaft zum Orakel von Delphi, wo ihnen Apollon die Einrichtung eines Heroenkultes für Kleomedes befahl.⁴⁰

Pulydamas von Skotussa siegte 408 v. Chr. bei den Olympischen Spielen im Pankration, vier Jahre später unterlag er im Finale. Er soll nach Pausanias, der in Olympia die von dem berühmten Bildhauer Lysipp postum gefertigte Siegerstatue sah, der größte aller Menschen seit der Zeit der Heroen gewesen sein. Beweise seiner Kraft habe er auch abgeliefert, indem er heraklesgleich einen Löwen mit den bloßen Händen tötete und am persischen Hof gegen drei persische Elitesoldaten, die gemeinsam gegen ihn kämpften, siegreich blieb. Ein in voller Geschwindigkeit rasendes Pferdegespann brachte er zum Stehen, indem er den Wagen packte, einen Stier hielt er an den Hinterbeinen fest, so dass dieser sich nur unter Verlust seiner Hufe losreißen konnte. Pulydamas starb, als er mit Freunden ein Gelage in einer Höhle feierte und die Decke plötzlich Risse bekam: Die anderen ergriffen die Flucht und entkamen, Pulydamas dagegen wollte den Einsturz mit seinen Händen verhindern und wurde unter dem Berg begraben.⁴¹

Es ist offensichtlich, dass die Anekdoten über die Schwerathleten und die Simson-Erzählung gemeinsame Motive teilen. Da ist zunächst die übermenschliche Kraft und ihr Einsatz in ähnlichen Kontexten: Simson bringt einen Palast zum Einsturz, Kleomedes ein Gymnasion, während Pulydamas eine Höhle am Einsturz hindern möchte; Simson lädt sich ein Stadttor auf die Schultern, Milon einen Stier. Eine besonders enge Verbindung besteht zwischen Pulydamas und Simson, die beide – wie auch Herakles – ohne Waffen einen Löwen erlegen; diese Leistung ist Pulydamas nicht erst mit großem zeitlichen Abstand zugeschrieben worden, sondern findet sich bereits auf der erhaltenen Basis seiner Siegerstatue in Olympia abgebildet; trotz des schlechten Erhaltungszustandes sind die Anklänge an die Herakles-Ikonographie deutlich zu erkennen.⁴²

⁴⁰ Paus. 6,9,6–8.

⁴¹ Paus. 6,5. Zu Pulydamas s. Decker 2014, 91f.

⁴² Olympia, Museum der Geschichte der Olympischen Spiele, Inv.-Nr. 306; spätes 4. Jh. v. Chr. S. die Photographie in Decker 2014, Abb. 51.

Das zweite gemeinsame Motiv ist das Außenseitertum, denn wie Simson⁴³ stehen auch die genannten Athleten allein gegen alle: Kleomedes erfährt in Olympia keine Unterstützung, die Schiedsrichter sind gegen ihn. In seiner Heimatstadt soll er nach seinem Massaker an den Kindern gesteinigt und damit einer Strafe unterzogen werden, die stärker als jede andere den Ausschluss aus der Gemeinschaft symbolisiert, weil die Hinrichtung gemeinsam durch das Kollektiv vollzogen wird. Erst nach seinem Verschwinden wird er auf Anweisung des Orakels wieder in die Gemeinschaft integriert, indem man ihm einen Kult einrichtet. Auch Milon kämpft in den Anekdoten, in denen man ihn vom Diskos zu stoßen oder ihm einen Finger umzubiegen versucht, als einzelner gegen viele andere. Pulydamas schließlich tritt allein gegen drei persische Soldaten zum Kampf an, am Perserhof in einem fremden Land fernab seiner thessalischen Heimat. Auch bei seinem Tod ist er ein Außenseiter, denn während alle übrigen Teilnehmer des Gelages sich retten, stirbt er einsam in der einstürzenden Höhle.

Drittens verbindet die genannten Athleten mit Simson ihr ungezügelt, übermütiges Wesen.⁴⁴ Dieses kann aggressiv-zerstörerische Züge annehmen wie bei Kleomedes, der mit seiner Kraft die Kinder der Stadt umbringt, oder spielerische Züge wie bei Milon: In den Anekdoten stellt er seine Kraft eher zur Schau, als dass er sie nützlich einsetzt, und das gilt auch für Pulydamas, wenn dieser Stiere oder Pferdegespanne festhält. Milon und Pulydamas finden den Tod, weil sie ihre Kräfte überschätzen, ebenso wie Simson, der die von Delila ausgehende Gefahr eigentlich längst hätte erkennen müssen, nachdem sie ihn dreimal vergeblich an die Philister hatte ausliefern wollen. Auch das transgressive Essen ist Simson und den Athleten gemein: Jener verzehrt Honig aus einem Löwenkadaver, diese werden in vielen Quellen für ihre unmäßige Nahrungsaufnahme, vor allem großer Mengen an Fleisch, kritisiert: Milon soll den Stier nicht nur umhergetragen, sondern auch geschlachtet und alleine an einem Tag verspeist haben.⁴⁵

Die Ähnlichkeiten zwischen Simson und den Athleten führen zu der Frage, ob eine interkulturelle Übernahme vorliegt. Der wechselseitige Einfluss des Alten Testaments und der griechischen Literatur ist in der Forschung vielfach diskutiert worden, zunächst vor allem mit den Griechen als Rezipienten. Seitdem die Copenhagen School das Alte Testament zu einem Werk der hellenistischen Epoche erklärt hat,⁴⁶ geht der Blick auch in die andere

⁴³ Die gesellschaftliche Isolation Simsons wird vor allem von Galpaz-Feller 2006 betont.

⁴⁴ Frazer 1919, 480 spricht von Simson als „character of a libertine and a rakehell“.

⁴⁵ Athen.10,412d–413b mit weiteren Beispielen für die unmäßige Nahrungsaufnahme von Athleten. Schon Euripides (*F* 282 Nauck) karikierte die Athleten als „Skaven ihres Magens“. Auch hierin gleichen die Kampfsportler Herakles (Angeli Bernardini 1976).

⁴⁶ Programmatisc Lemche 1993 (dagegen Keel 2007, 162–165).

Richtung.⁴⁷ Der Verfasser dieses Aufsatzes ist nicht kompetent, in der Debatte über die Datierung des Alten Testaments ein Urteil abzugeben. Deutlich aber ist, dass es unmöglich ist, aus den Texten abzuleiten, ob die Figur des transgressiven Kraftprotzes von den Juden zu den Griechen oder andersherum gewandert ist. Es wäre auch verfehlt, die Analyse auf diese beiden Kulturen zu beschränken, denn weder die Juden noch die Griechen scheinen die Figur eines Helden mit übermenschlichen Eigenschaften, der trotz seiner überragenden Fähigkeiten auf Widerstände stößt und schließlich untergeht, erfunden zu haben. Vielmehr müssen, wie allgemein beim Phänomen der ‚wandernden‘ Mythen,⁴⁸ bronzezeitliche Texte aus Mesopotamien, Syrien und Anatolien einbezogen werden. Es wurde auch vielfach auf die Analogien zwischen Simson und Helden der mesopotamischen Literatur – die berühmteste ist der haarige und wilde Enkidu im Gilgamesch-Epos – hingewiesen.⁴⁹ Laut Walter Burkert können die Griechen das Motiv des Löwenkämpfers nicht selbst erfunden haben, da es bei ihnen in der fraglichen Zeit keine Löwen gab; er nimmt eine Übernahme von mesopotamischen Zylindersiegeln aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. an, die einen Helden mit Löwenfell, Bogen und Keule zeigen.⁵⁰ Es ist also durchaus möglich, dass die gemeinsamen Motive der Athleten- und Simson-Erzählungen auf mesopotamische Vorbilder zurückzuführen sind. Man könnte versucht sein, hier den auf dem orientalischen Auge blinden Klassizismus zu beklagen, der übersehen habe, wie viele kulturelle Übernahmen aus dem Osten in den griechischen Athleten stecken.

Besonders erkenntnisfördernd wäre eine solche Attitüde nicht. Erstens ist es in diesem konkreten Fall unmöglich, die genaue Herkunft der Motive und die Zeiten und Orte des Transfers zu bestimmen, und zweitens würde man sich den Blick auf die gravierenden Unterschiede verstellen, die es zwischen Simson und den transgressiven Athleten gibt. Denn Simsons Stärke kommt von Gott, der ihn als sein Werkzeug auserkoren hat, bereits vor seiner Geburt; Simsons Körper, vor allem sein Haar, ist ein Symbol für die Verbindung, die ihn als Nasiräer mit Gott verknüpft. Als ihm sein Haar abgeschnitten wird, verlässt ihn Gott, als es im Gefängnis der Philister nachwächst, kehren Gott und damit auch seine Körperkraft wieder zu ihm zurück. Die Kraft der griechischen Athleten ist übermenschlich, aber sie leitet sich nicht von den Göt-

⁴⁷ Beispiele für die – auf der Spätdatierung des Alten Testaments beruhende – Annahme von massiven griechischen Einflüssen finden sich in Thompson/Wajdenbaum 2014.

⁴⁸ S. zu diesem Phänomen zuletzt Audley-Miller/Dignas 2018.

⁴⁹ Galpaz-Feller 2006, 144.

⁵⁰ Burkert 2011, 319–324. Andere dagegen nehmen an, dass es im archaischen Griechenland Löwen gab, und verweisen dabei nicht nur auf literarische Quellen, sondern auch auf Funde von Löwenknochen (Lonsdale 1990, 104 mit Anm.3). Es ist allerdings zweifelhaft, ob diese Löwen wild lebten (Ulanowski 2015, 255f.). Ulanowski bietet in seinem Aufsatz einen materialreichen Überblick über die Symbolik der Löwen in Mesopotamien und Griechenland.

tern ab; vielmehr ist sie ein Zeichen von individueller Qualität und bezieht sich, wenn überhaupt auf eine Gemeinschaft, dann auf die Polis: Milon soll laut Diodor das Heer der Krotoniaten in einer siegreichen Schlacht angeführt und dabei als neuer Herakles ein Löwenfell und eine Keule getragen haben.⁵¹ Für eine kultische Verehrung reichten solche Verdienste nicht aus, dafür waren wundersame Begebenheiten und ein Orakelspruch notwendig.

Schlussfolgerungen

„Indeed, both the Bible and the Greek archaic literature are first-millennium refractions of a linguistic tradition that had a common heritage from the bronze age.“⁵² In der Tat sind die Einflüsse der bronzezeitlichen Hochkulturen Vorderasiens inzwischen vielfach aufgezeigt worden. Falls Juden und Griechen sich aus einem gemeinsamen Arsenal bedienten, bedeutet dies allerdings nicht, dass sie das auf dieselbe Art und Weise taten. Gerade der untersuchte Fall zeigt, wie sie eine Adaption entsprechend ihren spezifischen kulturellen Bedürfnissen vornahmen: Die Griechen applizierten heroische Narrative an Athleten, was die zentrale Rolle sportlichen Wettkampfs in ihrer Kultur unterstreicht. In der jüdischen Tradition dagegen wurden die Motive in eine Richterfigur gegossen; das Resultat ist die längste und schillerndste Erzählung im Buch der Richter, mit Simson als einem Helden, der gleichermaßen Gottes Auserwählter und ein Outlaw ist.

Aufschlussreich ist schließlich, was mit der Simson-Erzählung bei Flavius Josephus geschieht, dessen Version in den *Antiquitates* (5,275–317) sogar noch länger ist als die biblische. Simson erscheint hier, obwohl das Gerüst der Geschichte selbstverständlich nicht verändert wird,⁵³ in einer dezidiert anderen Färbung: Gottes Rolle in der Erzählung wird reduziert, dafür wird Simsons Charakter nun mit griechischen Kategorien wie *arete* und *megalophronia* gezeichnet. Wie Feldman gezeigt hat, transformiert Flavius Josephus seinen Simson in einen hellenisierten Heros, er leitet sogar den Namen von dem griechischen Wort *ischyros* (= „stark“) ab.⁵⁴ Dieser Simson ist den genannten griechischen Athleten noch näher; dies ist kein Wunder, war der Autor doch, so engagiert er die jüdische Tradition gegen Angriffe von außen verteidigte, bestens mit der griechischen Literatur vertraut und lebte in einer Zeit, als athleti-

⁵¹ Diod.12,9,5f.

⁵² Thompson/Wajdenbaum 2014a, 7.

⁵³ Flavius Josephus nennt in *Contra Apionem* (1,26f.) unter den Vorzügen der jüdischen Überlieferung, dass es nicht zu einer Vielzahl unterschiedlicher Traditionen kommt wie bei den Griechen.

⁵⁴ Feldman 1998, 461–489.

sche Wettkämpfe auch in Judäa eine Selbstverständlichkeit waren. Simsons Fall begann nach Flavius Josephus, als er die Traditionen seines Volkes vernachlässigte und fremde Sitten annahm.⁵⁵ In dieser Darstellung erging es Simson – und dies führt an den Ausgangspunkt dieser Untersuchung zurück – nicht anders als dem Hohepriester Jason, der ein Gymnasion in Jerusalem einzurichten versuchte.

Bibliographie

- Paola Angeli Bernardini: „Eracle mangione. Pindaro, fr. 168 Snell-Maehler.“ *QUCC* 21 (1976) 49–52
- Lucy Gaynor Audley-Miller/Beate Dignas (Hg.): *Wandering Myths: Trans-cultural Uses of Myth in the Ancient World*. Berlin/Boston 2018
- Hartmut Becker: „The Jews and Antisemitism in the German Gymnastics Movement, 1810–1933.“ In Simri 1977, 70–78
- Martin Bentz/Christian Mann: „Zur Heroisierung von Athleten.“ In *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, herausgegeben von Ralf von den Hoff und Stefan Schmidt. Stuttgart 2001, 225–240
- Johannes C. Bernhardt: *Die jüdische Revolution. Untersuchungen zu Ursachen, Verlauf und Folgen der hasmonäischen Erhebung*. Berlin/Boston 2017
- Labib Boutros: *Phoenician Sport: Its Influence on the Origin of the Olympic Games*. Amsterdam 1981
- Alexios J. Bucher: „The Idea of Sport and Hostility Towards the Body.“ In Simri 1977, 22–28
- Jacob Burckhardt: „Der koloniale und der agonale Mensch.“ In *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. IV. München 1977, 82–117
- Walter Burkert: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, 2. Aufl. 2011
- Stuart Chepey: *Nazirites in Late Second Temple Judaism. A Survey of Ancient Jewish Writings, the New Testament, Archaeological Evidence, and Other Writings from Late Antiquity*. Leiden/Boston 2005
- Bruno Currie: *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford 2005
- Wolfgang Decker: *Sport und Spiel im Alten Ägypten*. München 1987

⁵⁵ Ios.ant.Iud.5,306: Παρέβαινε δ' ἤδη τὰ πάτρια καὶ τὴν οἰκείαν διαίταν παρεχάρασσαν ζενικῶν μιμῆσει ἐθισμῶν καὶ τοῦτ' αὐτῶ ἀρχὴ κακοῦ γίνεται.

- Wolfgang Decker: *Sport am Nil. Texte aus drei Jahrtausenden ägyptischer Geschichte*. Hildesheim 2012
- Wolfgang Decker: *Antike Spitzensportler. Athletenbiographien aus dem Alten Orient, Ägypten und Griechenland*. Hildesheim 2014
- Wolfgang Decker/Manfred Lämmer: „Kritische Bemerkungen zu einer Geschichte der Leibesübungen.“ *Sportwissenschaft* 2 (1972) 312–322
- Carl Diem: *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehung*. Stuttgart 1960
- Georg Eisen: „New Historians, New Historicism, and Jewish Scholarship in Sport.“ In *Sport and Physical Education in Jewish History*, edited by Georg Eisen, Haim Kaufman and Manfred Lämmer. Tel Aviv 2003, 15–27
- Louis H. Feldman: *Josephus' Interpretation of the Bible*. Berkeley 1998
- James G. Frazer: *Folklore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion Legend and Law*. 3 Bde. London 1919
- Eric Friedler: *Makkabi chai – Makkabi lebt: die jüdische Sportbewegung in Deutschland 1898–1998*. Wien/München 1998
- Pnina Galpaz-Feller: *Samson: The Hero and the Man. The Story of Samson (Judges 13–16)*. Bern et al. 2006
- E. Norman Gardiner: *Athletics of the Ancient World*. Oxford 1930
- Hartmut Gese: „Die ältere Simsonüberlieferung (Richter 14–15).“ In *Alttestamentliche Studien*. Tübingen 1991, 52–71
- Erich S. Gruen: „Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity.“ In *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, edited by Irad Malkin. Cambridge/Mass. 2001, 347–374
- Erich S. Gruen, „Jews and Greeks.“ In *A Companion to the Hellenistic World*, edited by Andrew Erskine. Oxford 2003, 264–279
- Hermann Gunkel: „Simson.“ In *Reden und Aufsätze*. Göttingen 1913, 38–64
- Harold A. Harris: *Sport in Greece and Rome*. Ithaca/NY 1972
- Harold A. Harris: „Greek Athletics and the Jews of Palestine.“ In *Simri* 1973, 9–17
- Harold A. Harris: *Greek Athletics and the Jews*. Cardiff 1976
- Michael Jung: *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als „lieux de mémoire“ im antiken Griechenland*. Göttingen 2006
- Othmar Keel: *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. 2 Bde. Göttingen 2007
- Wilhelm Krampe: „Die Gymnastik in der Bibel.“ *Deutsche Turnzeitung* 26 (1881) 269–292, 313–324, 337

- Matityahu Kranz: *Probleme der Leiblichkeit im biblischen Judentum*. Diss. Köln 1965
- Manfred Lämmer: „Griechische Wettkämpfe in Jerusalem und ihre politischen Hintergründe.“ *Kölner Beiträge zur Sportwissenschaft* 2 (1973) 182–227 (a)
- Manfred Lämmer: „The Introduction of Greek Contests into Jerusalem through Herod the Great and its Political Significance.“ In Simri 1973, 18–38 (b)
- Manfred Lämmer: „Ideological Tendencies in the Historiography of Sport in the Jewish Culture (with Particular Consideration of the Biblical and the Hellenic-Talmudic Eras).“ In Simri 1973, 54–73 (c)
- Manfred Lämmer: „The Attitude of King Agrippa I towards Greek Contests and Roman Games.“ In Simri 1981, 7–17
- Niels Peter Lemche: „The Old Testament – a Hellenistic Book?“ *Scandinavian Journal of the Old Testament* 7.2 (1993) 163–193
- Steven H. Lonsdale: *Creatures of Speech. Lion, Hunting and Herding Similes in the Iliad*. Stuttgart 1990
- Christian Mann: „Griechischer Sport und römische Identität: die *certamina athletarum* in Rom.“ *Nikephoros* 15 (2002) 125–158
- Christian Mann: „Neither Amateurs nor Professionals: The Status of Greek Athletes.“ In *Skilled Labour and Professionalism in Ancient Greece and Rome*, edited by Edmund Stewart, Edward Harris and David Lewis. Cambridge (UK) 2020, 313–332
- Süssmann Muntner: *Leibesübungen bei den Juden von der ältesten Zeit bis in die Gegenwart*. Wien 1926
- Thomas Heine Nielsen: *Olympia and the Classical Hellenic City-State Culture*. Kopenhagen 2007
- Felix Pinczower: *Sport bei den Juden im Altertum. Die Rennbahn des Königs Salomo*. Berlin 1930
- Felix Pinczower: *Der jüdische Läufer*. Berlin 1937
- Henri W. Pleket: „Zur Soziologie des antiken Sports.“ *Nikephoros* 14 (2001) 157–212 [*MNIR* 36 (1974) 57–87]
- Henri W. Pleket: „Games, Prizes, Athletes and Ideology. Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World.“ *Stadion* 1 (1975) 49–89
- Robert Rollinger: „Sport und Spiel.“ In *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Band 13, 1./2. Lieferung. Berlin/New York 2011, 6–16
- Jean-Manuel Roubineau: *Milon de Crotoné, ou l'invention du sport*. Paris 2016

- Ludwig Schmidt: „Nasiräer.“ In *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (2009)
 URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28839> (letzter Aufruf am 5.1. 2023)
- Silvia Schroer: „Sport ist ungesund. Die Widerständigkeit des Alten Testaments gegenüber Körperkult und Sport.“ *Berliner Debatte Initial 14* (2003) 56–62
- Silvia Schroer: „Old Testament Resistance against Sport and the Cult of the Body.“ In *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, herausgegeben von Angelika Berlejung, Jan Dietrich und Joachim Friedrich Quack. Tübingen 2012, 225–237
- Uriel Simri (Hg.): *Physical Education and Sports in the Jewish History and Culture*. Netanya 1973
- Uriel Simri (Hg.): *Physical Education and Sport in the Jewish History and Culture* (2). Netanya 1977
- Uriel Simri: „A Comparison of the Results of the Olympic and Maccabiah Champions.“ In Simri 1977, 108–111 (a)
- Uriel Simri (Hg.): *Physical Education and Sport in the Jewish History and Culture* (3). Netanya 1981
- Emma Stafford: *Herakles. Gods and Heroes of the Ancient World*. London/New York 2012
- Thomas L. Thompson/Philippe Wajdenbaum (Hg.): *The Bible and Hellenism. Greek Influence on Jewish and Early Christian Literature*. Durham 2014
- Thomas L. Thompson/Philippe Wajdenbaum: „Introduction. Making Room for Japheth.“ In Thompson/Wajdenbaum 2014, 1–15 (a)
- Horst Ueberhorst: „Wertung des Leibes und Leibesübungen in Altisrael.“ In *Geschichte der Leibesübungen, Bd.1: Ursprungstheorien, Ethologische Aspekte zum Ursprung der Leibesübungen, Leibesübungen bei den autochthonen Völkern, Leibesübungen in den frühen Hochkulturen: China, Indien, Mesopotamien, Israel, Ägypten und Kreta*. Berlin et al. 1972, 178–189
- Krzysztof Ulanowski: „The Metaphor of the Lion in Mesopotamian and Greek Civilization.“ In *Mesopotamia in the Ancient World: Impact, Continuities, Parallels*, edited by Robert Rollinger and Erik van Dongen. Münster 2015, 255–284
- Christoph Ulf: „Rezension zu Christian Mann: *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland*. Göttingen 2001.“ *Nikephoros* 15 (2002) 279–285
- Christoph Ulf: „(Antiker) Sport und Wettbewerb – ein sozio-kulturelles Phänomen.“ In *Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht*

(*FS Ingomar Weiler*), herausgegeben von Peter Mauritsch et al. Wiesbaden 2008, 5–23

Valérie Visa-Ondarçuhu: „Athlète‘ pour les uns, ‚athlète-héros‘ pour d’autres: analyse critique des sources.“ *Mythos* 14, 2020. URL: <https://journals.openedition.org/mythos/2386> (letzter Aufruf am 5.1. 2023)

Ingomar Weiler: *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*. Darmstadt 1981

Ingomar Weiler: „Der agonale Sport – eine spezifische indogermanische Großleistung?“ In *Blickpunkt Olympia*, herausgegeben von Manfred Messing und Norbert Müller. Kassel 2000, 139–155

Ingomar Weiler: „Wider und für das agonale Prinzip – eine griechische Eigenart? Wissenschaftsgeschichtliche Aspekte und Grundsatzüberlegungen.“ *Nikephoros* 19 (2006) 81–110

Ingomar Weiler: „Agonaler Grieche und Homo Ludens – rezeptionsgeschichtliche Überlegungen zur Völkertypisierung.“ In *Sport and the Construction of Identities*, edited by Bettina Kratzmüller et al. Wien 2007, 41–58

Markus Witte: „Wie Simson in den Kanon kam. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jdc 13–16.“ *ZAW* 112 (2000) 526–549

David C. Young: *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*. Chicago 1984

David C. Young: „How the Amateurs Won the Olympics.“ In *The Archaeology of the Olympics*, edited by Wendy J. Raschke. Madison 1988, 55–75

A Note on the Number of Events in Classical Greek Athletics¹

Thomas Heine Nielsen
Kopenhagen

In memory of Mark Golden (1948–2020)

This note demonstrates that during the archaic period a reduction in the number of events featured at Greek athletic festivals took place and produced the *agon gymnikos*, which was essentially similar to the program at Olympia. It goes on to ask how this reduction came about and suggests that it was caused by the influential and prestigious Olympic model as well as by the intense peer polity interaction of Greek culture. It ends by briefly hinting at some of the advantages of the fact that the *agon gymnikos* was basically the same all over the Greek world.

At the Tokyo Olympics of (nominally) 2020, 49 sports were contested and 340 gold medals awarded, since numerous modern sports are subdivided in various ways, be it into weight-classes as e.g. boxing, or into events for men, women and mixed, as e.g. badminton, or otherwise. The details and niceties are immaterial here, since even these raw data suffice to demonstrate that there is in reality no end to the number of physical activities that humans can turn into competitive contests.

It is, accordingly, quite remarkable how few events classical Greek athletics comprised. At the classical ancient Olympics,² the following events were contested:³

Stadion
Diaulos
Dolichos
Hoplites

Pyx
Pale
Pankration
Pentathlon

¹ A preliminary version of this article was published in Danish in 2022.

² On the ancient Olympics, see Decker 1995, 41–48; Miller 2004, 113–128; Swaddling 2004; Young 2004; Nielsen 2014a.

³ On the ancient Olympic program, see Lee 2001; on the individual events, see Miller 2004, 31–86. – I do not consider equestrian sports in this brief paper (though consideration of equestrian events would not materially change the conclusion); on Greek equestrian sport, see Bell 1989; Miller 2004, 75–82; De Rossi 2011–2016; Golden 2014; and Nicholson 2021. I also disregard the competitions for heralds and trumpeters, since these are not athletic in any proper sense; on such competitions, see Crowther 1994.

A few events were subdivided into age-classes, as was standard at Greek athletic festivals.⁴ At Olympia, competitors were subdivided merely into ‘men’ and ‘boys’, but other festivals subdivided entrants into more age-classes. Thus, the *Panathenaia* at Athens comprised an intermediate age-class, ‘beardless’ (*ageneioi*), youngsters in their late teens who had not yet grown a full beard. At Olympia, men contested all the events listed above, whereas boys contested merely the *stadion*, *pyx* and *pale*. This program was the product of at least some experimentation. Thus, *pentathlon* for boys was staged once, in 648 BC according to tradition, and then immediately dropped.⁵

The classical Olympics, then, comprised only eleven athletic competitions. In archaic sources, however, we find events, which do not reappear in the classical period, neither at the Olympics nor at any other of the numerous athletic festivals of the period.⁶ The description of the funeral games for Patroklos in *Iliad* 23⁷ depicts an armed duel to ‘first blood’ as well as bow shot for living pigeon: such events are not found in the classical period. But apart from this, the events depicted are well-known: boxing, wrestling, a footrace, and throwing the discus and the spear.⁸ These are events known from the classical Olympic program, but here throwing the discus and the spear are not individual events but constituents of the *pentathlon*. *Odyssey* 8, too, includes a description of athletic competitions⁹ staged by the Phaeacian King Alkinoos to relieve the anonymous stranger – who is Odysseus – of his sorrows. The entrants compete in a footrace, in wrestling, in boxing, in long jumping and in throwing the discus. The latter two events are not individual events in the classical period but parts of the *pentathlon*.

Now, the Homeric poems are, of course, not simple realistic depictions of any single point in time, but traditional oral poetry. However, the Homeric picture of long jumping and throwing the discus as events in their own right does seem to find some confirmation from two pieces of archaic epigraphical evidence. The first is a jumping weight (*halter*) found at Eleusis and dated ca. 580–570 BC, carrying this inscription: *χαλόμενος νίκησεν Ἐπαίνετος*

⁴ On age-classes in Greek athletics, see Petermandl 1997.

⁵ Lee 2001, 2.

⁶ On the number of athletic festivals in the classical period, see Nielsen 2018, 11–167, or, more briefly, Nielsen 2016.

⁷ On the Homeric depiction of the funeral games for Patroklos, see Howland 1954; Willcock 1972; O’Neal 1980; Dickie 1984; Dunkle 1981 and 1987; Kyle 1984; Hinckley 1986; Scott 1997; Kitchell 1998; Papakonstantinou 2002; Brown 2003; Ulf 2004; Tyrrell 2004, 8–27; and Perry 2014.

⁸ At *Il.*23.637 old Nestor, too, treats throwing the spear as an individual event in his reminiscences about his youth: *δοῦρὶ δ’ ὑπειρέβαλον Φυλῆά τε καὶ Πολύδωρον*. I take the unusual weight-throwing depicted at *Hom. Il.*23.826 – 849 to be a consciously archaizing depiction of discus-throwing.

⁹ On this depiction, see Dickie 1983.

(“Epainetos was victorious in jumping”).¹⁰ This is usually interpreted to mean that the competition, Epainetos had won, staged long jumping as an individual event and not as a part of a *pentathlon*, which seems a reasonable interpretation,¹¹ even if the *pentathlon* actually existed in Epainetos’ day: it is attested by a contemporary dedication at the Isthmos.¹²

The second is a bronze discus from, presumably, Kephallenia and dated ca. 550–525 BC, now in the British Museum.¹³ It carries an inscription consisting of two hexameters, which run as follows in Cook’s translation: “Exoidas dedicated me to the sons of mighty Zeus, (the) bronze with which he overcame the great-hearted Kephallenians.”¹⁴ Here, too, it seems a reasonable interpretation that the dedication commemorates a victory in throwing the discus staged as an individual event.

In the classical period, we do not find throwing the discus as an individual event: it is invariably a part of the *pentathlon*, and the same is true of throwing the spear and the long jump. In the late archaic period, then, a reduction in the number of individual events seems to have taken place, and this may have been simply the end of a development the earlier stages of which have left no traces in our evidence. The chief product of this development was the codification of the *pentathlon* which absorbed earlier individual events and ended up consisting of the *stadion*, the *palaestra*, as well as *diskos*, *akontion* and *halma*.

It cannot be excluded, then, that *diskos* and *halma* were (sometimes) staged as individual events as late as the sixth century, but they were not individual events on the classical Olympic program. Moreover, when archaic elegists need to say ‘all kind of athletic events’ they mention the well-known Olympic events. Thus, Tyrtaios famously refuses to praise in song any man for speed of feet or the art of wrestling,¹⁵ thus pointing to the two most characteristic of all Greek sports, as Mark Golden demonstrated in a spirited paper.¹⁶ And, in his well-known critique of the adulation of athletic victors Xenophanes simply list the Olympic program: speed of feet (*ταχυτήτι ποδῶν*), *pentathlon* (*πενταθλεύων*), wrestling (*παλαίωων*), boxing (*πυκτοσύνην*) and *pankration* (*παγκράτιον*).¹⁷

¹⁰ Moretti 1953, no.1; see also Ebert 1972, 31.

¹¹ Moretti 1953, 3; Ebert 1972, 31.

¹² Ebert 1972, no.1.

¹³ Moretti 1953, no.6; Cook 1987, 60.

¹⁴ Ἐχσοῖδα μ’ ἀνέθεκε Διτῶς ῥόροιν μεγάλοιο|χάλκεον ἠοῖ νίκασε Κεφαλ(λ)ᾶνας μεγαθύμος. – The name *Exoidas* is otherwise unattested; from the photograph in Cook 1987, 60 it is clear that the second letter may be an ypsilon, and *IG IX.1 649* reads *Εύσοῖδα*; *Ἐχσοῖδα* is the reading of Moretti 1953; Cook 1987; *CEG* 1 391 and *LGN*.

¹⁵ Tyrtaios *fr.*12.2 (West): οὔτε ποδῶν ἀρετῆς οὔτε παλαιμοσύνης.

¹⁶ Golden 2013.

¹⁷ Xenophanes *fr.*2.1–5 (West).

From the late sixth century the Olympic program, or a slight variation of it, is the norm at festivals with athletic competitions on their program. The competitive programs of the three other festivals of the *periodos* were quite similar to the Olympic program from which they probably took their inspiration.¹⁸ Variations are minor and they are variations on well-known themes. Thus, at Nemea the footracers contested an event called the *hippios*, which was a race of some 800 m. Only the distance is unusual, and the *hippios* was in fact simply a double *diaulos* just as the *diaulos* itself was a double *stadion*, and it could easily be staged in the same stadium as the *stadion* and the *diaulos*. At Nemea, too, the subdivision of competitors into age-classes differed a little from that used at Olympia where contestants were subdivided simply into ‘men’ and ‘boys’: at Nemea there was an intermediary age-class, the ‘beardless’ (*ageneioi*), as at the Athenian *Panathenaia* (above).¹⁹ The niceties of subdivision may vary, but the basic idea is the same: competitors must be subdivided into age-classes.

In 2018, I published a study in which I identified 155 religious festivals of the late archaic and classical period, which had athletic contests on their programs.²⁰ Only a single of these 155 festivals did perhaps have an unusual event on its program: at Olbia, there may have been a contest in longshot with the bow, but it is far from certain.²¹ Otherwise, it is well-known events that are featured on the programs. Thus, *pentathlon* is known from eight of the 155 festivals; footraces are known at 38 festivals; boxing from 15; wrestling likewise at 15; and, finally, *pankration* at 14.²² In most cases, no details of the competitive program are known and our sources simply refer to *agones*²³ or to an *agon gymnikos*.²⁴ In such cases the program was probably broadly similar to the Olympic program or consisted of a suitable local selection from it.

The *agon gymnikos* had, we may say, developed into a piece of portable cultural technology, which was known everywhere and could be practised anywhere. Thus, armies in the field often staged athletic contests to mark victory or amuse the soldiers, or for other similar purposes.²⁵ When Xenophon and The Ten Thousand finally reached the Black Sea coast – Greek territory – they performed thank offerings for the gods and then staged an *agon gym-*

¹⁸ Neumann-Hartmann 2007.

¹⁹ Golden 2004, s.v. age-class.

²⁰ Nielsen 2018.

²¹ Dubois 1996: no.47; Nielsen 2018, 75. – In Thessaly peculiar local equestrian events were found (Gallis 1988, 220), as was the case at the Athenian *Panathenaia*; at least in Athens, entrance in such events was restricted to citizen competitors (Shear 2021, 191–201).

²² For details, see Nielsen 2018, 110–155.

²³ See e.g. Lys.2.80.

²⁴ See e.g. Hdt.6.38.1; Pl.*Menex.*249b; and Strabo 5.4.7 (with Nielsen 2018, 59).

²⁵ Mann 2020.

nikos to let joy and relief get free rein.²⁶ The program consisted of footraces (*stadion* and *dolichos*), wrestling, boxing and *pankration*, all well-known from programs everywhere in the Greek world, and Xenophon depicts the event in a spirit of comic relief.²⁷ Alexander the Great on many occasions during his campaign held *agones gymnikoi*;²⁸ however, in every case Arrian simply states that an *agon gymnikos* was staged and never goes into details about the events contested. But *agon gymnikos* probably means ‘a suitable selection from the normal Olympic set of events’, and so the occasions probably resembled that portrayed so vividly by Xenophon.

How did the number of Greek athletic events develop to become so limited and how did the concept of the *agon gymnikos* become so unambiguous that there was no doubt about its meaning? I suggest that two simple mechanisms must have been at work. One is the fact that in the sixth century, when the Greek *poleis* in great numbers began incorporating athletic contests into the programs of their religious festivals, the Olympics were already a well-established and influential model to which *poleis* looked for guidance, as seems, for instance, to have been the case when Athens reformed the *Panathenaia* in the 560s.²⁹ *Poleis* simply looked to Olympia when founding an *agon gymnikos*.

The second is the fact that Greek *poleis* in general took inspiration from each other and patterned themselves on each other by the process of *peer polity interaction*,³⁰ by which similar entities by interaction come to resemble each other even more and have the same cultural ideas and ideals. In the case of the Greek city-state culture, a fine example of peer polity interaction is provided by *polis*-coinages. After a somewhat fumbling and experimental beginning in the earlier 6th century, Greek city-state coinages quickly came to resemble one another in important respects (figurative types, abbreviated legends etc.). There were minor variations in e.g. weight standards,³¹ but in all basic respects, the system was the same across city-states boundaries. Or think of the Doric temple: in those areas where Doric was the preferred order, temples strongly resemble each other, in spite of some local variations,³² and Doric temples are basically alike whether they were erected on Sicily, in the Peloponnese or in Attica. A final illustration is provided by the foundational political institutions of the Greek city-states: practically speaking, all *poleis* had a smaller council called *βουλή* and a larger assembly called *ἐκκλησία* or

²⁶ Xen.*An.*4.8.25.

²⁷ Xen.*An.*4.8.27.

²⁸ Mann 2020, 103–104.

²⁹ Neils 2007.

³⁰ On peer polity interaction in the Greek city-state culture, see Snodgrass 1986.

³¹ Kraay 1976, 329–330; Kallet/Kroll 2020, 148–151.

³² See e.g. Winter 1991.

something similar, and practically all *poleis* had public magistrates called *ἄρχοντες*. There were local variations,³³ but the basic system was more or less the same everywhere, be it in democracies or oligarchies. This remarkable cultural similarity in respect of key institutions in the otherwise extremely polycentric Greek city-state culture may best be understood as a product of peer polity interaction. In brief, an admired Olympic model in combination with intense interaction produced an *agon gymnikos*, which was practically the same all over the far-flung Greek world.

This general homogeneity of Greek culture in respect of basic institutions must have been quite advantageous in many ways. As for the *agon gymnikos*, its uniformity across the Greek world meant that *poleis* could rely on being able to attract top athletes to their festivals, and many in fact succeeded in this;³⁴ and, the greater the agonistic spectacle, the greater the honour being paid to the presiding deity, and, we may assume, the greater the honour falling to the organizing *polis* itself.³⁵

From the point of view of the athletes, the uniformity of the *agon gymnikos* enabled them to enter well-known events anywhere: it may have varied just how long a *stadion* was, but one knew *what* it was, and so on. Thus, athletes could wander from *polis* to *polis* and collect victories and prizes, as several are known to have done. The great boxer Theogenes of Thasos won more than 1,300 victories during his career,³⁶ and must have entered contests at innumerable *poleis* though this particular aspect of his career is unfortunately not well illuminated by the surviving evidence, but it seems clear that he must have been a busy traveller. But the career of another boxer, Diagoras of Ialysos on Rhodes, is known in at least its broad outline, since he commissioned an epinician ode³⁷ with Pindar, the famous *Seventh Olympic Ode*. This ode contains a victory catalogue from which it appears that in addition to his Olympic victory, Diagoras achieved victories at Delphi, at Nemea, on the Isthmos, at Athens, at Argos, in Arkadia, at Thebes and at other sites in Boiotia, at Pellene, at Megara as well as on Aigina and on Rhodes itself.³⁸ He, too, must have been a great traveller, and his impressive career was made possible by the fact that the *agon gymnikos* was exactly an *agon gymnikos* and accordingly comprised of boxing, *πυξ*.

³³ Details may be found in Hansen/Nielsen 2004.

³⁴ Nielsen 2014b.

³⁵ See further Nielsen, *forthcoming*.

³⁶ Nielsen 2018, 27–30.

³⁷ On epinician poetry, see Saïd/Trédé-Boulmer 1984; Carne-Ross 1985; Golden 1998, 76–88; Mackie 2003; Kantzios 2004; Hornblower/Morgan 2007.

³⁸ Pind.*Ol.*7.15–17, 80–87.

Bibliography

- D.F. Bell: „The Horse Race (Κέλης) in Ancient Greece from the Pre-Classical Period to the First Century B.C.“ *Stadion* 15 (1989) 167–190
- B. Brown: „Homer, Funeral Contests and the Origins of the Greek City.“ In *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, edited by D.J. Phillips & D. Pritchard. Swansea 2003, 123–162
- D.S. Carne-Ross: *Pindar*. New Haven & London 1985
- B.F. Cook: *Greek Inscriptions*. London 1987
- N.G. Crowther: „The Role of Heralds and Trumpeters at Greek Athletic Festivals.“ *Nikephoros* 7 (1994) 135–155
- W. Decker: *Sport in der griechischen Antike. Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*. Munich 1995
- F.C. De Rossi: *Hippika. Corse di cavalla e di carri in Grecia, Etruria e Roma I–II*. Hildesheim 2011–2016
- M.W. Dickie: „Phaeacian athletes.“ In *Papers of the Liverpool Latin Seminar IV*, edited by F. Cairns. Liverpool 1983, 237–276
- M.W. Dickie: „Fair and Foul Play in the Funeral Games in the *Iliad*.“ *JSH* 11 (1984) 8–17
- L. Dubois: *Inscriptions grecques dialectales d’Olbia du Pont*. Geneva 1996
- R. Dunkle: „Some Notes on the Funeral Games: *Iliad* 23.“ *Prometheus* 7 (1981) 11–18
- R. Dunkle: „Nestor, Odysseus, and the Mêtis–Biê Antithesis: The Funeral Games, *Iliad* 23.“ *CW* 81 (1987) 1–17
- J. Ebert: *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen*. Berlin 1972
- K.J. Gallis: „The Games in Ancient Larisa: An Example of Provincial Olympic Games.“ In *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, edited by W.J. Raschke. Madison 1988, 217–235
- M. Golden: *Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge 1998
- M. Golden: *Sport in the Ancient World from A to Z*. London & New York 2004
- M. Golden: „Hierarchies of Heroism in Greek Athletics.“ In *Kultur(en) – Formen des Alltäglichen in der Antike*. Festschrift für Ingomar Weiler zum 75. Geburtstag, edited by P. Mauritsch & C. Ulf. Graz 2013, 349–356
- M. Golden: „Equestrian Competition in Ancient Greece: Difference, Dissent, Democracy.“ In *Oxford Readings in Classical Studies. Sport in the Greek and Roman Worlds. 1. Early Greece, the Olympics, and Contests*, edited by T.F. Scanlon. Oxford 2014, 249–270

- M.H. Hansen & T.H. Nielsen (eds.): *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford 2004
- L.V. Hinckley: „Patroclus’ Funeral Games and Homer’s Character Portrayal.“ *CJ* 81 (1986) 209–221
- S. Hornblower & C. Morgan (eds.): *Pindar’s Poetry, Patrons, and Festivals from Archaic Greece to the Roman Empire*. Oxford 2007
- R.L. Howland: „Epeius, Carpenter and Athlete (or What Made the Achaeans Laugh at ‘Iliad’, XXIII, 840).“ *PCPS* 183 (1954) 15–16
- L. Kallet & J.H. Kroll: *The Athenian Empire. Using Coins as Sources*. Cambridge 2020
- I. Kantzios: „Victory, Fame and Song in Pindar’s Odes.“ *IJHS* 21 (2004) 109–117
- K.F.Jr. Kitchell: „‘But the Mare I Will Not Give Up’: the Games in *Iliad* 23.“ *CB* 74 (1998) 159–171
- C.M. Kraay: *Archaic and Classical Greek Coins*. London 1976
- D.G. Kyle: „Non-Competition in Homeric Sport: Spectatorship and Status.“ *Stadion* 10 (1984) 1–19
- H.M. Lee: *The Program and Schedule of the Ancient Olympic Games*. Hildesheim 2001
- H. Mackie: *Graceful Errors. Pindar and the Performance of Praise*. Ann Arbor 2003
- C. Mann: „Campaign *Agones*: Towards a Classification of Greek Athletic Competitions.“ *C&M* 68 (2020) 99–117
- S.G. Miller: *Ancient Greek Athletics*. New Haven & London 2004
- L. Moretti: *Iscrizioni agonistiche Greche*. Rome 1953
- J. Neils: „Replicating Tradition: The First Celebrations of the Greater Panathenaia.“ In *The Panathenaic Games*, edited by O. Palagia & A. Choremi-Spetsieri. Oxford 2007, 41–51
- A. Neumann-Hartmann: „Das Wettkampfprogramm der panhellenischen Spiele im 5.Jh.v.Chr.“ *Nikephoros* 20 (2007) 113–151
- N. Nicholson: „Greek Hippic Contests.“ In *The Oxford Handbook of Sport and Spectacle in the Ancient World*, edited by A. Futrell & T.F. Scanlon. Oxford 2021, 242–253
- T.H. Nielsen: „Panhellenic Athletics at Olympia.“ In *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, edited by P. Christesen & D.G. Kyle. Malden 2014a, 133–145
- T.H. Nielsen: „Foreign Entrants at Minor Athletic Festivals in Late-Archaic and Classical Greece.“ *Nikephoros* 27 (2014b [2019]) 91–158

- T.H. Nielsen: „Reflections on the Number of Athletic Festivals in Pre-Hellenistic Greece.“ In *Athletics in the Hellenistic World*, edited by C. Mann et al. Stuttgart 2016, 31–41
- T.H. Nielsen: *Two Studies in the History of Ancient Greek Athletics*. Copenhagen 2018
- T.H. Nielsen: „On the Pursuit of Athletic Glory by the *Poleis* of Late-Archaic and Classical Greece.“ To appear in the proceedings on the Mannheim conference: *Money and Honor in Ancient Athletics*, 2022
- W.J. O’Neal: „Fair Play in Homeric Greece.“ *CB* 56 (1980) 11–14
- Z. Papakonstantinou: „Prizes in Early Greek Sport.“ *Nikephoros* 15 (2002) 51–67
- T.P.J. Perry: „Sport in the Early Iron Age and Homeric Epic.“ In *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, edited by P. Christesen & D.G. Kyle. Malden 2014, 53–67
- W. Petermandl: „Überlegungen zur Funktion der Altersklassen bei den griechischen Agonen.“ *Nikephoros* 10 (1997) 135–147
- S. Saïd & M. Trédé-Boulmer: „L’*éloge* de la cité du vainqueur dans les *épinicies* de Pindare.“ *Ktéma* 9 (1984) 161–170
- W.C. Scott: „The Etiquette of Games in *Iliad* 23.“ *GRBS* 38 (1997) 213–227
- J.L. Shear: *Serving Athena. The Festival of the Panathenaia and the Construction of Athenian Identities*. Cambridge 2021
- A. Snodgrass: „Interaction by Design: The Greek City State.“ In *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, edited by C. Renfrew & J.F. Cherry. Cambridge 1986, 47–58
- J. Swaddling: *The Ancient Olympic Games*. London 2004
- W.B. Tyrrell: *The Smell of Sweat. Greek Athletics, Olympics, and Culture*. Wauconda 2004
- C. Ulf: „*Ilias* 23: Die Bestattung des Patroklos und das Sportfest der ‘Patroklos-Spiele’.“ In *AD FONTES!*, edited by H. Heftner & K. Tomaschitz. Vienna 2004, 85–111
- M.M. Willcock: „The Funeral Games of Patroclus.“ *BICS* 19 (1972) 1–11
- F.E. Winter: „Early Doric Temples in Arkadia.“ *EMC* 35 (1991) 193–200
- D.C. Young: *A Brief History of the Olympic Games*. Malden 2004

Agonistischer Bildzauber (defixiones)*

Jan Tremel

Köln

Seit weit mehr als hundert Jahren haben Gelehrte sich immer wieder mit jenen antiken Fluchtafeln beschäftigt, die sportliche Akteure im Stadion, Circus oder Amphitheater durch magische Kräfte um den Sieg bringen sollten. Dass diese Flüche zum Teil mit Zeichnungen von Sportlern, dämonischen Gestalten, Tieren und Objekten versehen sind, die sich in ihrer Komplexität in zunehmendem Maße entwickelten, fand in den wissenschaftlichen Texten stets Erwähnung, ohne dass sie in den Mittelpunkt der jeweiligen Untersuchung gerückt worden sind.

Fluchtafeln sind das Resultat komplexer magischer Handlungen. Im antiken Sport sollten sie in negativer Weise anonym Einfluss auf eine in naher Zukunft anstehende Leistung eines bestimmten Konkurrenten nehmen. Einige dieser *Defixiones* der Serie „*Magica agonistica*“ sind neben Fluchtexten und Zaubersymbolen (*caractères*) mit eingeritzten Zeichnungen oder Bildern versehen.¹ 98 (5,8%) der derzeit 1687 publizierten *Defixiones* weisen eine Zeichnung auf, von denen sich 61 auf den Sport beziehen, die meisten davon auf die Lenker im Circus (54), sechs auf die Akteure im Amphitheater und nur eine auf die Athleten im Stadion.² Warum der Anteil in der Kategorie *Sport* (62%) im Vergleich zu anderen Gebieten (Rechtsstreitigkeiten, Handel und Gewerbe, Liebe und Erotik) so deutlich überwiegt, hängt wohl u.a. damit zusammen, dass der Fluchende sein Opfer markant bzw. mit eindeutigen Merkmalen zeichnen konnte, beispielsweise in der typischen Tracht eines Wagenlenkers (Nr.70–88).³ Hinzu kommt, dass es im Sport im besonderen Maße darum geht, die körperliche Funktionalität des/der Rivalen zu beeinträchtigen: Beine sollten gebunden, Arme fixiert werden, wie es zum Beispiel Zeichnungen verdeutlichen, auf denen gefesselte Wagenlenker zu sehen sind (Nr.19, 70). Auch schien es (aus Sicht des Defigens) Sinn zu ergeben, den Ort der Handlung, also die Wettkampfstätte, fixiert zu zeichnen (Nr.8-B-Seite, 52).

* Der Verfasser ist Herrn Prof. György Németh für wichtige Hinweise und die Überlassung von Publikationen zu großem Dank verpflichtet.

¹ Tremel 2004, 45ff; Kropp 2008, 20. Es gibt inzwischen mehr als insgesamt 100 Zeugnisse des mit dem Sport verknüpften Schadenzaubers. Zuletzt publiziert u.a. Tomlin 2007; García-Dils de la Vega/de la Hoz Montoya 2013; Németh 2013a; Bevilacqua 2014.

² Németh 2018. In Audollents *Corpus Defixionum tabellae* beinhalten 45 von 305 Fluchtafeln eine Zeichnung. Németh 2013c, 51.

³ Die Tafelnummerierung folgt derjenigen von Tremel 2004. Ausnahmen bilden die nicht-agonistischen Tafeln von Wunsch 1898, die mit Nr.^{Wün} bezeichnet werden.

Die Zeichnungen, die der Forschung bislang vorliegen, stammen aus der römischen Kaiserzeit, insbesondere von den großen Funden in Hadrumetum und Karthago (2./3.Jh.) sowie in Rom (Ende des 4.Jh.s),⁴ als sich die magischen Riten unter verschiedenen Einflüssen aus Ägypten, Athen, Rom und anderen Orten differenziert und in ihrer Komplexität in zunehmendem Maße entwickelt hatten.⁵ Bild, Schrift und magische Symbole sind mitunter stark verwoben (Nr.8, 36, 70, 79, 94), Zeichnungen werden mit Text ausgefüllt, von ihm umgeben oder eingerahmt (Nr.52).⁶ Dies hängt mitunter damit zusammen, dass im Ritualprozess zunächst das Bild und dann der Beschwörungstext in die Bleitafel eingeritzt wurde, wie G. Bevilacqua am Beispiel von Tafel Nr.^{Wün} 16 zeigen konnte.⁷ In einem anderen Fall entsteht ein Teil der Zeichnung erst durch eine Buchstabenkonstellation von *voces magicae*, und zwar durch die flügelgeformte Form von *Eulamo* (Nr.19; Abb.3).

Die einzelnen Elemente der Zeichnungen lassen sich in vier Motive einteilen: Dämonen, Tiere, Menschen und Objekte.⁸ Die skizzenhaften Bilder zeigen diese Elemente zumeist zusammen in einem Bild. Eine Ausnahme bildet Tafel Nr.35, die nur ein Rennpferd mit der Inschrift *Laureatus* zeigt.⁹ Die dämonischen Wesen sind in der Regel als Figuren mit menschlichem Körper und Tierkopf dargestellt, z.B. mit einem pferdeähnlichen Haupt (Nr.79, 94), mit einer Art Vogel- (Nr.79) oder Schlangenkopf (Nr.93). Ausgestattet sind die Dämonen mit Attributen aus der Totenwelt (Sarg) oder anderen Utensilien des Zwanges (Peitsche oder Kette). In Hadrumetum wurde eine Fluchtafel gefunden (Nr.36), die einen in einem Kahn oder auf einem Grab stehenden Dämon mit stark deformiertem Kopf und kräftigem Kinn zeigt, der mit einem Schurz umgürtet in der rechten Hand eine Urne und in der linken eine brennende Fackel trägt (Abb.4). Tafel Nr.37–41 und 50 zeigen eine sehr ähnliche Gestalt (s. Abb.5–9).¹⁰

Die an den Händen, Beinen und Füßen gefesselt dargestellten Verfluchten repräsentieren die menschlichen Ziele im Kontext des Rituals, ohne dass sie in ihrer graphischen Darstellung zu prägnant oder portraithaft ausgestaltet werden. Dahinter steckt der Gedanke, dass magisches Denken zwischen der Darstellung und den Dargestellten unterscheidet. Die eingeritzten Fluchopfer,

⁴ Hadrumetum: Nr.35–42, 46, Karthago: Nr.51, 52, 58, 63, 64, 68, 93, 94, Rom: Nr.70–74, 76–82, 84, 86, 88.

⁵ Versnel 2009, 6.

⁶ Dieses Verfahren korrespondiert mit Anweisungen aus dem „Großen Pariser Zauberpapyrus“, aus Wachs hergestellte menschliche Figuren zu beschriften. Preisendanz 1928, Bd.1, 83, 147.

⁷ Bevilacqua 2012, 602.

⁸ Németh 2013b, 132.

⁹ Jordan 2005. Die Zeichnung wurde leider nicht publiziert. Németh 2013b, 129.

¹⁰ Audollent 1910, Pl. XXIX. Zeichnung von G. Németh 2013b, Fig.2; vgl. Gordon 2005, 69.

zumeist mit Namen versehen, symbolisieren die tatsächlichen Opfer, sie stellen in gewisser Weise das Opfer im Sinne eines Ideogramms dar, ohne Anspruch darauf, mit dem Opfer identisch zu sein. Es geht darum, dass der Magier versucht, das Fluchopfer unumkehrbar an sich zu binden und mittels Dämonen Macht über es zu gewinnen gemäß eines Zwangs- oder Unterwerfungszaubers.¹¹ So unterscheiden sich beispielsweise die Zeichnungen der drei Wagenlenker Artemios Hospes, Euthymios Maxismus (?) Gidas und Eugenios Kereos auf Tafel Nr.70 hinsichtlich Körperform, Gesichtszug und Bekleidung mit festgeschnürter Tunika und Lederhelm nicht signifikant voneinander, gleichwohl sind sie eindeutig und unmittelbar als Wagenlenker zu erkennen. Sie repräsentieren die Verfluchten im Ritual des Fluches (Abb.13–14).¹² Das als Kennzeichen für den Defixionsprozess typische Rautenmuster findet sich auf den Verfluchten (Nr.79), aber auch auf Särgen, aus denen der Verfluchte herauschaut (Nr.70, 79) oder auf der Rennbahnskizze wieder (Nr.52). Die Verwendung von Nadeln, die an Kopf und Rumpf des Verfluchten eingezeichnet sind (Nr.19, 70, 79), sind Teil des rituellen Aktes. Mit jeder Nadel deutet der Magier sein Tun und bindet das Opfer mit einer un(wieder)lösbaren Hörigkeit.¹³

Aus dem Bereich der Athletik ist bislang nur eine Zeichnung sicher belegt (Nr.8). Auf einer Bleitafel aus Isthmia sind vier Stadionläufer in groben Strichen eingeritzt, deren Köpfe D.R. Jordan folgendermaßen beschreibt: „On the Isthmian tablet, the drawings of the heads are quite stylized: a circle for the head itself, a broad, flowing upslon for the hair, two small knobs for the ears, a taller, quick upslon with a dot on each side for the eyebrows and eyes, and two blips at the bottom for nose and mouth.“ (Abb.1–2)¹⁴ Die y-förmig gezeichneten Haare könnten auch Nägel darstellen, die zum Zweck des Bindens symbolisch eingeschlagen wurden, wie es auch auf anderen Täfelchen zu sehen ist, entweder in Form von Punkten als Köpfe von Nägeln oder als Striche, die mit kleinen Kreisen enden und in gewisser Weise Stecknadeln gleichen (Nr.19, 79).¹⁵

Die Körper der Läufer auf Tafel Nr.8 sind schwer zu erkennen, da das Fluchwort *κάτεχε* („Beherrsche“) und der jeweilige Name quer über sie geschrieben sind. Zwei der vier gezeichneten Personen, Kronios und Epilenaïos,

¹¹ Kropp 2004, 83; Graf 1996, 125ff. Siehe auch Preisendanz 1926, 35.

¹² Bevilacqua 2012, 603–606; Tremel 2004, 45.

¹³ Graf 1996, 125ff.

¹⁴ Jordan 1994, 118.

¹⁵ Preisendanz 1926, 40.

tragen wahrscheinlich eine kurze Tunika, unter der die Genitalien (?) herausragen.¹⁶ Das Bild auf der Tafelrückseite ähnelt der Darstellung eines Formulars in den magischen Papyri sowie derjenigen eines Tafelfragments aus Hadrumetum.¹⁷ Zu sehen ist ein geschlossener Halbbogen mit einem im Inneren eingezeichneten Keil, der mit Zauberworten beschrieben ist. Die Zeichnung könnte ein stilisiertes Startsystem zeigen, wobei der keilförmige Einschnitt die geschlossenen Schranken darstellen würde. Eine ähnliche Skizze, allerdings auf den Circussport bezogen, zeigt Tafel Nr.52.

Auffallenderweise bezieht sich der Fluch Nr.8 auf die geringe Zahl von vier Läufern, was überrascht, wenn man bedenkt, dass die Stadien in der Regel weitaus mehr Startpositionen besaßen. In Olympia konnten bis zu 20 Läufer gleichzeitig starten, in Milet 12, in Korinth 17, in Priene nur 8, wo der Platz zwischen Stadtmauer und Berghang die Breite des Stadions stark einschränkte.¹⁸ Auch andere Fluchtafeln, die Stadionläufer betreffen, liefern jeweils nur wenige Namen:

Nr.6 (Athen): Alkidamos

Nr.7 (Athen): Pergamene (Langstreckenläufer)

Nr.8 (Isthmia): Epilenaïos, Kronios Laeton, Markios Theriotes, Seleukos

Nr.10 (Oxyrhynchus): Aphous und Sohn der Taeias

Nr.? (Ägypten?): Antiochos, Hierax, Kastor Dioskoros¹⁹

Die Frage, warum die Zahl der verfluchten Läufer pro Tafel so gering ist, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Möglich wäre, dass der *defigens* nicht immer alle Läufer eines Rennens verfluchte, sondern lediglich seine(n) Hauptkonkurrenten. Es findet sich hier vielleicht aber auch ein weiteres Indiz dafür, dass in der Regel nicht alle Startpositionen in einem Lauf besetzt waren. Pausanias berichtet von Vorläufen, an denen die Athleten in Gruppen teilnahmen,²⁰ was in Anbetracht einer relativ einfachen Siegerermittlung durchaus Sinn ergibt.

¹⁶ Jordan 1994, 117f. Ähnliche Skizzen sind uns von Fluchtafeln aus Rom (Wünsch 1898, Nr.10 = Audollent 1904, Nr.149) und Cirta in Numidien (*CIL* VIII 19525 = Audollent 1904, Nr.300) bekannt. Die Frage, ob sie Circusflüche beinhalten, wie Jordan erwägt, lässt sich nicht abschließend beantworten. Jordan 1994, 118.

¹⁷ Während die Zeichnung aus den Zauberpapyri ein quadratisches Äußeres aufweist (*PGM* VII 217, Fig.4), ähnelt die Skizze aus Hadrumetum im gesamten Aufbau derjenigen aus Isthmia (Villemotte 1905, Fig.5). Jordan 1994, 119.

¹⁸ Decker 1995; vgl. Romano 1981, 278ff.

¹⁹ Tomlin 2007.

²⁰ Pausanias 6,13,4.

Mit die detailreichsten Zeichnungen von verfluchten Wagenlenkern bieten die sog. „Sethianischen Verfluchungstafeln aus Rom“, die von R. Wünsch im Jahre 1898 vorgelegt worden sind.²¹ Die größte der Tafeln, nachdem sie entrollt wurde, misst 15 x 10 cm, allerdings sind die meisten nur fragmentarisch erhalten. R. Wünsch bezifferte die Gesamtzahl auf 48 Tafeln (5 in lateinischer und 43 in griechischer Sprache), und er machte es sich zur Aufgabe, die im Museo Kircheriano gelagerten Tafeln nach M. Matters und G.B. de Rossis lückenhaften Angaben grundlegend zu besprechen.²² R. Wünsch datiert die Tafeln auf etwa 400 n.Chr., da die Namen der verfluchten Wagenlenker auf Kontorniaten aus der Zeit des Theodosius und seines Sohnes Honorius wiederkehren.²³ Die im Laufe der Zeit stark oxidierten Bleitafeln sind heutzutage in einem Zustand, der ihre Lesbarkeit erheblich beeinflusst, so dass sich die weiteren Ausführungen auf die Faksimile stützen, die R. Wünsch damals der Forschung zugänglich gemacht hat. Bedauerlicherweise hat er sich auf die Wiedergabe nur einiger Zeichnungen beschränkt.²⁴ Unlängst hat G. Bevilacqua eine gründliche Studie zu den Sethianischen Fluchtafeln Nr.70 und Nr.^{Wün} 16 vorgelegt.²⁵

Nicht alle Fluchtafeln aus Wünschs Sammlung beziehen sich auf Wagenlenker, was die Interpretation in einigen Fällen schwierig macht; eindeutig sind die Tafeln Nr.70–88 Circusflüche, von denen neun mit Zeichnungen versehen sind.²⁶ Allerdings beinhaltet Nr.^{Wün} 11 das Bildnis einer gefesselten Person, die auch ein Agitator aus dem Circus sein könnte (Abb.19). Bereits K. Preisendanz war der Auffassung, dass das Bild einen gebannten Jockey zeigt, in dessen Kopf Keile bzw. Nägel sitzen, welche die Defixion bewirken.²⁷ Die für einen Wagenlenker typische runde Kappe, die riemenartige, an Brust und Leib festgezurte Tunika und der angedeutete Palmzweig als Zeichen des Sieges im unteren Bereich der Tafel sowie die frappierende Ähnlichkeit zur Fluchzeichnung aus Beirut (Nr.19) sprechen als Indizien für diese These. Auch die Abbildung auf Tafel Nr.^{Wün} 10 deutet zumindest in diese Richtung (Abb.18). Dafür spricht die festgeschnürte Hose einer Tunika, die eine Person

²¹ Wünsch 1898. Bereits im Jahre 1850 wurden bei Ausgrabungen an der Via Appia etwa 60 Fluchtafeln gefunden, die gerollt oder gefaltet in einem Grab niedergelegt worden waren. Seitdem blieb der Fund verschollen, bis Wünsch ihn im Museo Kircheriano auffinden konnte. Die Bezeichnung „sethianisch“ in Wünschs Titel ist allerdings irreführend, wie Preisendanz dargelegt hat. Preisendanz 1926, 22–41.

²² Matter 1852; de Rossi 1880.

²³ Wünsch 1898, 53ff.

²⁴ Einige vor Kurzem von G. Németh edierte Fluchtafeln bzw. Zeichnungen aus dem Besitz von A. Audollent werden im Musée Bargoin, Clermont-Ferrand, konserviert. Németh, 2013.

²⁵ Bevilacqua 2012.

²⁶ Tremel 2004, Nr.70–73, 77, 79, 81, 84, 86.

²⁷ Preisendanz 1926, 40.

trägt, von der nur der Torso und das rechte Bein zu sehen sind. Analog sind auch die Beinkleider der Wagenlenker von Nr.70 ausgestaltet (Abb.13–14).

Die Zeichnungen auf den Tafeln Nr.70–88 sind nahezu bis in Details hinein wiederkehrend. Die Lenker, aufgrund ihrer Nomenklatur wahrscheinlich Freigelassene oder Sklaven, tragen eine helmartige Kappe mit Kinnriemen, eine kurze, mit Lederstreifen an Brust und Körper festgeschnürte und in der Taille gegürtete Tunika; die Beine werden von einer kurzen Hose und Wickelgamaschen bekleidet. Die Arme sind vor dem Körper verschränkt und ebenso gefesselt wie die an einer Art Band oder Stange (?) fixierten, gekreuzten Beine.²⁸ Die gleiche gefesselte Körperhaltung wie die dieser Tafel begegnet uns auch auf einer Fluchtafel aus Karthago (Nr.68), die sich ebenfalls gegen Akteure aus der Rennbahn richtet (Abb.12). Sie wurde in unmittelbarer Nähe zum Circus gefunden und enthält in der Mitte eine grobe Zeichnung, die eine Person mit vor dem Körper gekreuzten Armen und Beinen zeigt. Die Kreuzungspunkte der Körperteile sind mit Kreisen markiert, welche wohl die magische Bindung symbolisieren, die darauf ausgerichtet ist, bestimmte Körperteile zu beeinträchtigen. Der Tod des Opfers ist in der Regel nicht das Ziel des Fluchrituals, sondern die Manipulation und Fremdsteuerung gegen dessen Willen.²⁹ Die Defixion der römischen Wagenlenker von Tafel Nr.70 wird durch die unvollständige Skizze eines Sarges untermauert, der mit Kreuzstrichen schraffiert ist, was als Zeichen für die rituelle Bindung betrachtet werden kann. In den Sarg sind ebenso wie am Kopf Nägel eingeschlagen (Abb.13–14). Es ist davon auszugehen, dass der Kopf des Verfluchten von Nr.70 ebenso wie der auf Tafel Nr.79 (Abb.15) zu sehen wäre, wenn sie nicht beschädigt aufgefunden worden wäre.

Tafel Nr.79 richtet sich, wie im Text auf der Vorderseite deutlich wird, gegen Artemios Hospes, Sohn der Sapida, den Wagenlenker der blauen Renngesellschaft, der durch Dämonenzauber „kopflos, fußlos, kraftlos“ werden soll. Auf der Rückseite wird in wenigen lesbaren Worten und ohne Zeichnung der Rennfahrer Restutus, der Sohn von Restuta, verflucht. Ein entsprechendes Bild von Artemios erhofftem körperlichen Zustand vermittelt die Zeichnung im unteren Bereich der Tafelvorderseite, in welcher der Bindeprozess mit drei Figuren thematisiert wird. Das menschliche Opfer, durch die Schutzbekleidung (Gamaschen?) an Brust und Armen als Wagenlenker erkennbar, steht in starken Fesseln gekettet in der Mitte; ihm fehlen Kopf und Füße. Links und rechts von ihm halten der Auftraggeber bzw. Magier und ein vogelköpfiger Dämon die Ketten fest, die an den Hand- und Fußgelenken sowie am Hals angelegt worden sind. Das Bild zeigt also den Fluchenden, den Verfluchten

²⁸ Wunsch 1898, 88. Vgl. Thuillier 1996, 134.

²⁹ Versnel 2009, 11f.; Kropp 2004, 84.

und den Dämon in einer gemeinsamen Handlung.³⁰ In der Mitte der Tafel ist ein großer, pferdeköpfiger Dämon abgebildet, dem K. Preisendanz eine Nähe zum Circussport zuschreibt.³¹ In der linken Hand hält er ein rundes Objekt (eine Scheibe, einen Kreis oder ein [Wagen-]Rad?), an den Hüften ist er mit einem schrägen Umhang bekleidet, die rechte Hand und die Füße sind nicht zu erkennen. Ein sehr ähnlich gezeichneter Dämon ist auf Tafel Nr.^{Wün} 16 mit einer Peitsche in der rechten Hand, Beinkleidern, eckigen Füßen und einem rechts neben dem Dämon stehenden Sarg mit herausragendem Kopf zu sehen (Abb.20). Das Bild eines Sarkophags mit Kopf wiederholt sich oben links auf der Tafel. In diesem Kopf evtl. Osiris zu sehen,³² will sich nicht so recht erschließen, da es sich augenscheinlich um ein menschliches Gesicht handelt, in dessen Haare bzw. Kopf vier Nägel eingeschlagen sind, die die magische Bindung symbolisieren. Auch die netzförmige Schraffierung von Oberkörper und Sarg sowie die Nägel, die als Köpfe in der Gitterung und als zwei große Nägel außen im Sarg stecken, die doch wohl die Mumienbindung andeuten, legen nahe, dass es sich hier um den Verfluchten selbst, also Artemios handelt. Gewissermaßen wurde der Kopf, der unten im Bild vom Körper abgetrennt wurde, oben im Sarg deponiert.

Das netzförmige Muster auf den Särgen der römischen Tafeln als Zeichen der Fixierung taucht auch auf Fluchtafel Nr.52 aus Karthago auf, die in einem römischen Grab gefunden wurde (Abb.10). Die Skizze wird rechts und links von insgesamt 32 Namen von Rennpferden flankiert. Unterhalb der Zeichnung folgen Zauberworte und dann der Fluchtext, der besagt, dass der zu diesem Zweck geeignete Dämon hervorgerufen werden möge, um die Pferde festzuhalten, sie (in ihr Geschirr) zu verstricken und damit jegliche Bewegung unmöglich zu machen. Die Zeichnung zeigt vermutlich die abstrakte Darstellung der Starttoranlage des örtlichen Circus aus der Vogelperspektive. Sie besteht aus zehn senkrechten, kurzen Strichen, die insgesamt neun Startboxen bilden, und in deren Zwischenräumen kleine Kreise eingefügt sind, welche die jeweiligen Gespanne symbolisieren könnten.³³ Tatsächlich hatte der Circus mit einer Breite von ca. 77–78 m Raum für zwölf *carceres*, wie J.H. Humphrey nachgewiesen hat.³⁴ An die vermeintlichen Starttore auf der Tafelskizze schließt sich eine große, ellipsenförmige Fläche an, die die Rennbahn darstellen könnte und von einem Rautenmuster überzogen ist, welches sinnbildlich

³⁰ Gager 1992, 71f.; Tremel 2004, 46; Németh 2013b, 130f.

³¹ Preisendanz 1928, 27ff.; vgl. Németh 2013a, 156ff.

³² Németh 2013b, 130f.

³³ Audollent 1904, Nr.233; E. Diehl spricht von einer „rohen Circusskizze mit Schranken und Signalfahne“. Diehl 1910, Nr.859. Auch auf Tafel Nr.63 und womöglich auf Nr.84 werden *carceres* abgebildet.

³⁴ Humphrey 1986, 296ff.

für die vollzogene Bindung steht.³⁵ Auch die sechste Startbox von links ist ähnlich (im Kreuzmuster?) markiert wie die Arena. Womöglich wusste der Magier vom Startplatz seines Opfers und wollte dessen Startplatz und die gesamte Rennstrecke mit dem Zauber belegen, um so die Lenkung der Pferde zu verhindern.

Im Jahre 1897 wurden insgesamt 55 Fluchtafeln im großen Amphitheater von Karthago entdeckt.³⁶ Neun dieser Täfelchen aus dem 2./3.Jh.n.Chr. hat A. Audollent publiziert.³⁷ Acht davon kann sicher ein Defixionszweck zugeschrieben werden, der sich gegen *venatores* im Amphitheater richtet. Aus den Fluchtexten geht hervor, dass sich die Tierkämpfer bei ihrem Vorhaben, Bären, Stiere und Löwen im Rund der Arena zu jagen, durch konditionelle Fähigkeiten (mehrmalige Kampfeinsätze pro Tag) und einen sicheren Umgang mit den Waffen auszuzeichnen hatten. Die Tafeln geben darüber hinaus einen Einblick in die Nomenklatur von *venatores* (Maurussus, Vincentius Zarizo, Celsanus, Felix, Gallicus etc.).³⁸ Zwei dieser acht Tafeln beinhalten eine Zeichnung. Tafel Nr.93, die sich auf den Tierkämpfer Gallicus bezieht, zeigt das Bild eines Dämons in menschlicher Gestalt mit Schlangenkopf, der in der rechten Hand einen Stab oder eine Lanze, in der linken einen Palmzweig (?) hält (Abb.16).³⁹ Die Zeichnung von Tafel Nr.94 stellt einen stehenden Dämon mit langen Ohren und Pferdekopf (?), zwei Schalen (oder Kreise?) in der linken und einer Fackel in der rechten Hand dar.⁴⁰ Gebannt werden soll der Gladiator Ziolus (Abb.17).

Die neunte der von Audollent publizierten Tafeln wurde ursprünglich im Jahre 1899 von R. Cagnat in der Zeitschrift *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage* neben zwei weiteren der 55 im Amphitheater gefundenen Fluchtafeln veröffentlicht (Nr.64; Abb.11). Cagnat konnte eine Beschreibung der eingeritzten Figuren und Zeichen auf der Vorderseite sowie eine Photographie von Vorder- und Rückseite mitteilen; eine Lesung der Rückseite der Lamelle war unmöglich. Anschließend widmete sich R. Wünsch der Aufgabe, die photographische Nachbildung Cagnats zu entziffern; es gelang ihm für einen kleinen Teil der Inschrift. Im Jahre 1904 publizierte Audollent den lückenhaften Text in seinem Werk *Defixionum tabellae*, wobei er die Ergebnisse von

³⁵ Dass die elliptische Fläche das Tuch (*pannus*) der gegnerischen Partei darstellt, wie F. Bücheler vermutet hat, ist recht unwahrscheinlich. Bücheler 1886, 160.

³⁶ RE X 2, 2214. Achsenmaße des Amphitheaters (1./2.Jh.n.Chr.): 156 m x 128 m; Arena 66 m x 36 m. Die Arena entspricht bis auf einen Meter in Länge und Breite der Größe des *amphitheatrum Flavium*. Henze/Hönle 1981, 206.

³⁷ Audollent 1904, Nr.246–254; Tremel 2004, Nr.64, 93–100.

³⁸ Siehe dazu Tremel 2004, 55ff.

³⁹ Németh 2012, 57. Audollent interpretiert den Zweig als Blitz oder Fackel. Audollent 1904, Nr.247.

⁴⁰ Németh 2013a, 155.

Cagnat und Wünsch aufgriff.⁴¹ Jüngst hat sich G. Németh in einer Studie mit dieser Tafel befasst.⁴²

Die Tafel zeigt eine Person, die einen von zwei Schlangen umwundenen Stab in der linken Hand hält und eine Art Hut trägt. Sie stützt sich mit dem linken Knie auf einen deutlich kleiner dargestellten, ausgestreckt auf dem Boden liegenden Menschen, dem sie mit der rechten Hand einen langen Dolch in die Brust stößt. Das Opfer ist mit keinerlei Attributen versehen, aus denen sich bestimmen ließe, ob es sich um einen Sportler handelt. Links von dieser Szene nähert sich eine kleine Figur in menschenähnlicher Gestalt, deren Handlung nicht deutlich wird. Die Zeichnung der Bleitafel zeigt laut Cagnat Merkur, der durch *petasus* und *caduceus* kenntlich gemacht sei. Cagnat hat zur Erklärung eine Stelle aus Tertullians *Apologetik* herangezogen.⁴³ Aus ihr geht hervor, dass in Karthago der Sklave, dessen Aufgabe es war, mit dem glühenden Eisen zu prüfen, ob die gefallenen Gladiatoren tatsächlich tot waren, die Tracht des Merkurs trug. Wünsch hingegen ist der Überzeugung, dass die Veranlassung für diese Zeichnung der Glaube an den *Ἑρμῆς χθόνιος* war, wie ihn einige attische Fluchtafeln kennen.⁴⁴ Außerdem kann in den Zeilen 10 und 20 vermeintlich *Ἑρμῆς* gelesen werden.

Was den Fluchtext von Tafel Nr.64 anbelangt, gestattet die Vorderseite nicht mehr als die Lesung einiger verstreuter Wortfetzen. Der *defixus* bleibt unklar. In Zeile 16 lässt sich *καταδ[]* lesen, was als unvollständiges Fluchverbum je nach Modus zu *καταδ[έω]* (*Bindeformel*), *καταδ[ήσητε]* (*Gebetsformel*) oder *κατάδ[ησον]* ergänzt werden kann.⁴⁵

Wünsch spricht sich aus zwei Gründen dafür aus, dass der Fluch gegen *agitatores* gerichtet ist. Erstens liest er in Zeile 5 *ρόσέους*, zweitens glaubt er in Zeile 6 *ἱπ[πο]υς [αδν]νάτο[υς]* zu erkennen. Aus dieser Sicht spricht also einiges dafür, die Tafel als Bindezauber gegen die *Roten* in die Reihe der Circusflüche einzuordnen. Auf der anderen Seite sind die anderen acht Tafeln, die in dem Raum des Amphitheaters zu Tage traten, ausschließlich Verfluchungen von Gladiatoren; Funde von Flüchen gegen Rennengesellschaften begegnen uns in Karthago nur in den Nekropolen (Nr.51–63), Brunnen (Nr.65–

⁴¹ Cagnat 1899, 91, Pl.XXII 2, Wünsch 1900, 266; Audollent 1904, Nr.246; Tremel 2004, Nr.64.

⁴² Németh 2013b, 124f.; Németh 2013c, 55f.

⁴³ Tertullian, *Apologeticum* 15; vgl. Cagnat 1899, 94; Németh 2013b, 124f.

⁴⁴ Siehe dazu Wünsch 1897. In diesem Zusammenhang sei auf die Fluchtafel gegen Circusportler der blauen Rennengesellschaft hingewiesen (Nr.60), die wohl ebenfalls den Ausdruck *Σεμεσιλαμ* als Namensform für *Hermes* belegt. Audollent 1904, Nr.241; Wünsch 1912, Nr.3; Gager 1992, Nr.12.

⁴⁵ Drei Formeltypen werden unterschieden: a) die direkte *Bindeformel* „Ich binde X“, b) die *Gebetsformel* „Bindet X“, und c) die *similia similibus-Formel*, die eine Analogie herstellt: „Wie dieser Körper gebunden ist, möge auch X gebunden werden.“ Faraone 1990, 10; vgl. Kagarow 1929; Kropp 2004, 90ff.

66) und im Bereich des Circus (Nr.67–68). Bereits Audollent hat uns den Widerspruch zwischen Cagnats und Wünschs Interpretation mitgeteilt.⁴⁶ Würde Cagnats These zutreffen, dann müsste es sich bei der verfluchten Person um einen Gladiator handeln. Es ließe sich daran denken, dass es sich um einen berittenen Kämpfer im Amphitheater oder Circus handeln könnte.

Bibliographie

- Auguste Audollent: *Defixionum tabellae*. Paris 1904 (ND Frankfurt/M. 1967)
- Auguste Audollent: „Deux nouvelles defixiones de Tunisie.“ *BAC* (1910) 137–148
- Gabriella Bevilacqua: „IX, 44–45. Sethianorum tabellae.“ In *Terme di Diocleziano: La collezione epigrafica*, edited by R. Friggeri/M.G. Granino Cecere/G.L. Gregori. Rom 2012, 602–610
- Gabriella Bevilacqua: „Athletai e Palaistai in una defixio Greca di Roma.“ *ZPE* 188 (2014) 215–229
- Franz Bücheler: „Devotion aus Karthago.“ *RhM* 41 (1886) 160
- René Cagnat: „Tablette magique.“ In *Musées de l’Algerie (Hg.): Musée Lavignerie de S. Louis de Carthage*, Bd.2. Paris 1899, 87–91
- Wolfgang Decker: *Sport in der griechischen Antike: Vom minoischen Wettkampf bis zu den Olympischen Spielen*. München 1995
- G.B. de Rossi: „Comunicazione nelle Adunanze dell’Istituto, gennaio 2.“ *Bullettino dell’Istituto di Corrispondenza Archeologica* (1880) 6–9
- Ernst Diehl: *Vulgärlateinische Inschriften*. Bonn 1910 (= Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen 62)
- Christopher A. Faraone: „The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells.“ In *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, edited by Christopher A. Faraone/Dirk Obbink. New York 1990, 3–32
- John G. Gager: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford 1992
- Sergio García-Dils de la Vega/Joaquin de la Hoz Montoya: „Dos nuevas inscripciones de Colonia Augusta Firma Astigi (Écija–Sevilla): una *tabella defixionis* y un pavimento musivo de temática circense.“ *ZPE* 184 (2013) 243–256

⁴⁶ *Agitatores hoc titulo obligari ille demuo locus, si modo recte legimus, demonstrat, quod tamen mihi plane mirum est cum prodierit ex amphiteatro lammina et figuratus Mercurius gladiatoribus potius conveniat.* Audollent 1904, 335f.

- Richard A. Gordon: „Competence and ‘Felicity Conditions’ in two Sets of North Africa Curse-Tablets (DTAud nos.275–85; 286–98).“ *MHNH* 5 (2005) 61–86
- Fritz Graf: *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München 1996
- Anton Henze/Augusta Hönlle: *Römische Amphitheater und Stadien: Gladiatorenkämpfe und Circusspiele*. Zürich/Freiburg 1981
- John H. Humphrey: *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*. Berkeley/Los Angeles 1986
- David R. Jordan: „Inscribed lead tablets from the Games in the Sanctuary of Poseidon.“ *Hesperia* 63 (1994) 111–126
- David R. Jordan: „Three Notes.“ *ZPE* 152 (2005) 155–156
- Evgenij G. Kagarow: *Griechische Fluchtafeln*. Leopoli 1929 (= Eos Suppl.4)
- Amina Kropp: „‘Defigo Eudemum: necetis eum’: Kommunikationsmuster in den Texten antiker Schadenzauberrituale.“ In *Fluchtafeln: Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, edited by K. Brodersen/A. Kropp. Frankfurt a.M. 2004
- Amina Kropp: *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen 2008
- Jacques Matter: *Une excursion gnostique en Italie*. Straßbourg/Paris 1852
- György Németh: „The Snake-headed Demon.“ *MHNH* 12 (2012) 139–156
- György Németh: „The Horse-head Demon.“ *SeBarc* 11 (2013) 153–162
- György Németh: „Audollent’s Demons.“ *Eirene* 49 (2013) 123–134
- György Németh: *Supplementum Audollentianum*. Zaragoza/Budapest/Debrecen 2013 (= Hungarian Polis Studies 20)
- György Németh: „Demons-charioteers.“ *SeBarc* (2018) (im Druck)
- Karl Preisendanz: *Akephalos: Der kopflose Gott*. Leipzig 1926 (= Beihefte zum Alten Orient 8)
- Karl Preisendanz: *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, 2 Bde. Berlin/Leipzig 1928 (= PGM)
- David G. Romano: *The Stadia of the Peleponnesos*. Ann Arbor 1981
- Jean-Paul Thuillier: *Le sport dans la Rome antique*. Paris 1996
- R.S.O. Tomlin: „‘Remain Like Stones, Unmoving, Un-running’: Another Greek Spell Against Competitors in a Foot-race.“ *ZPE* 160 (2007) 161–166
- Jan Tremel: *Magica agonistica: Fluchtafeln im antiken Sport*. Hildesheim 2004 (= Nikephoros Beihefte 10)

- Henk S. Versnel: *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen?* Berlin 2009
- A. Heron de Villefosse: (unbetitelt) *BantFr* (1905) 291–294
- Richard Wünsch: *Defixionum Tabellae Atticae*. Berlin 1897 (= *IG III 3*)
- Richard Wünsch: *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig 1898
- Richard Wünsch: „Neue Fluchtafeln.“ *RhM* 55 (1900) 62–85 und 232–271
- Richard Wünsch: *Antike Fluchtafeln*. Bonn 1912 (= *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 20)

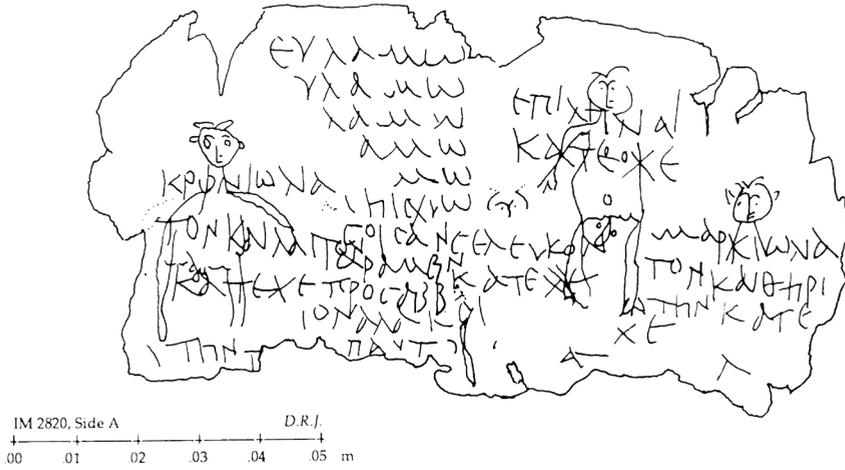


Abb.1: Isthmia, Fluchtafel Nr.8a

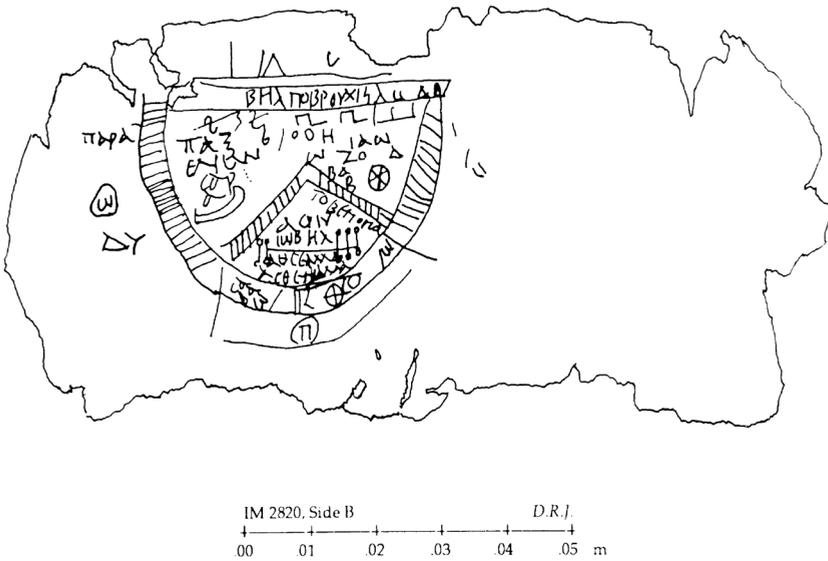


Abb.2: Isthmia, Fluchtafel Nr.8b



Abb.3: Beirut, Fluchtafel Nr.19 (Detail)



Abb.4: Hadrumetum, Fluchtafel Nr.36

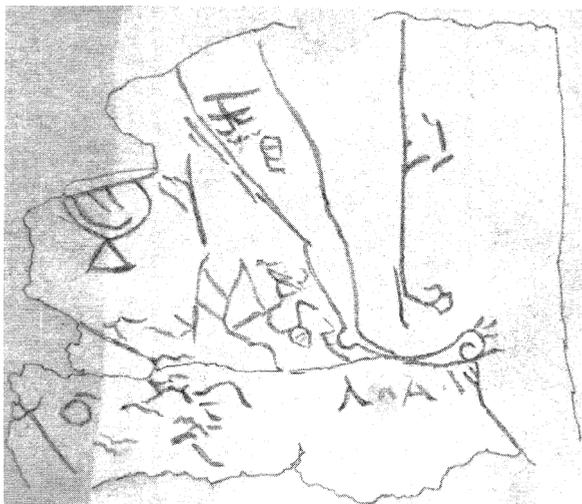


Abb.7: Hadrumentum, Fluchtafel Nr.40 (bearbeitet von Tremel)



Abb.8: Hadrumentum, Fluchtafel Nr.41a

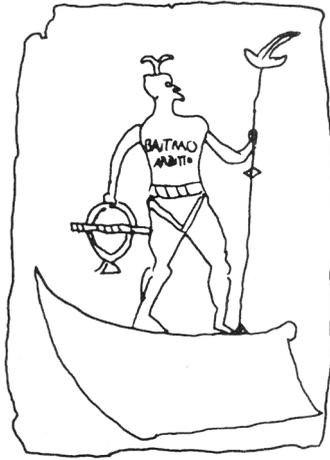


Abb.9: Hadrumetum, Fluchtafel Nr.50 (Zeichnung von G. Németh)



Abb.10: Karthago, Fluchtafel Nr.52

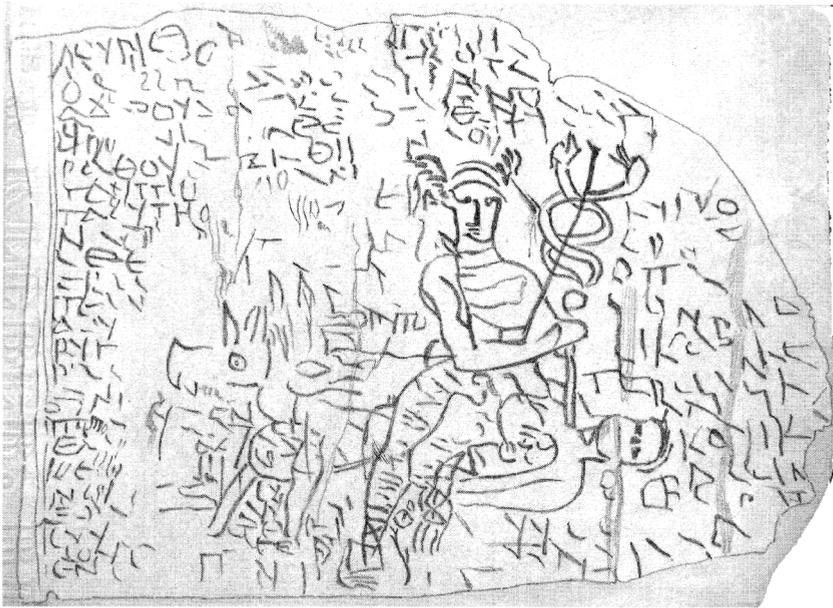


Abb.11: Karthago, Fluchtafel Nr.64a

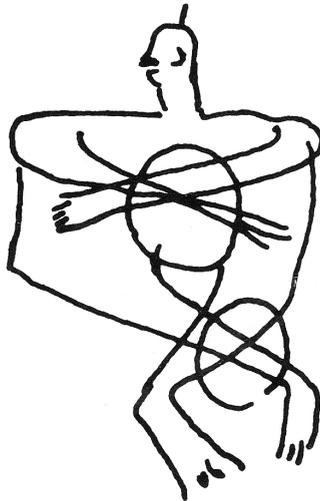


Abb.12: Fluchtafel Nr.68 (Detail)

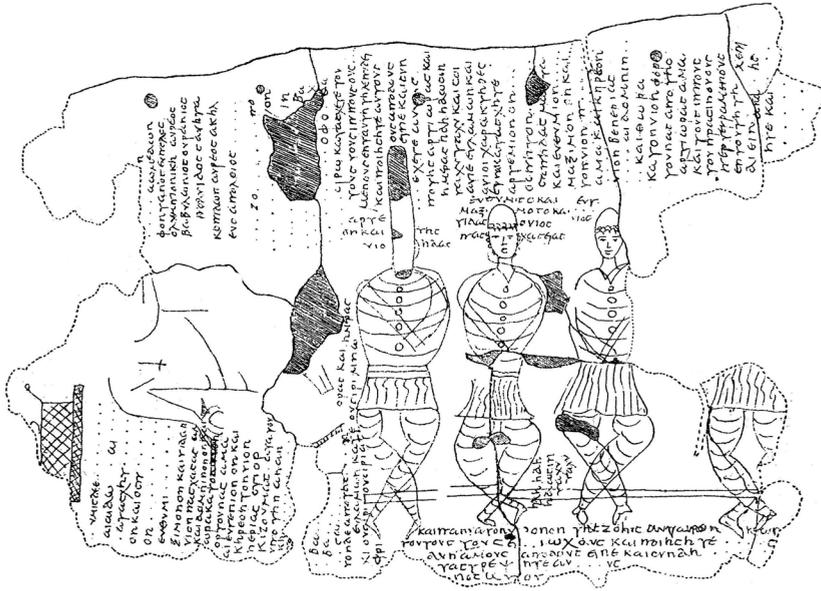


Abb.13: Rom, Fluchtafel Nr.70a

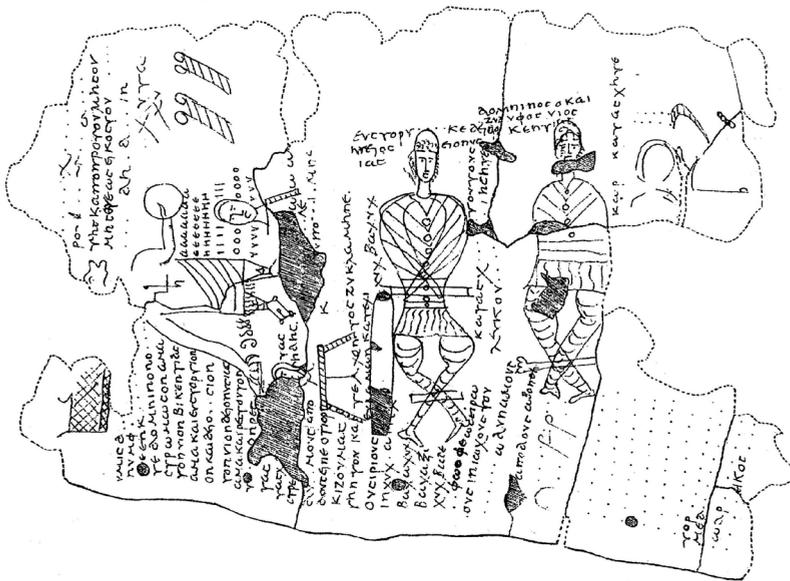


Abb.14: Rom, Fluchtafel Nr.70b

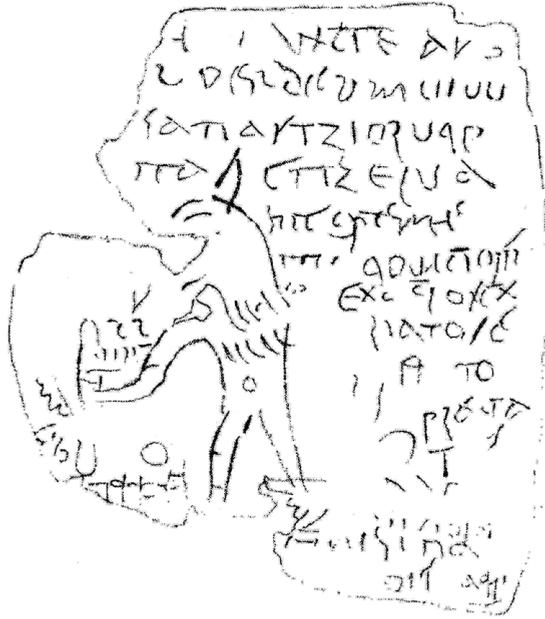


Abb.17: Karthago, Fluchtafel Nr.94 (bearbeitet von Tremel)

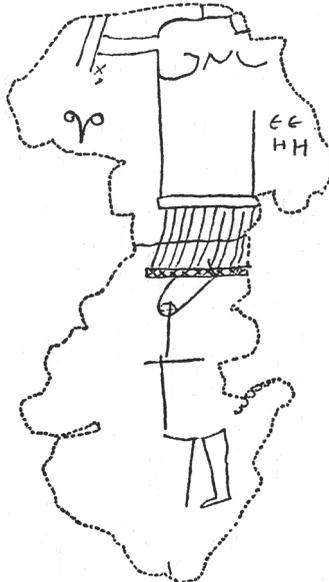


Abb.18: Rom, Fluchtafel Nr. ^Wün 10

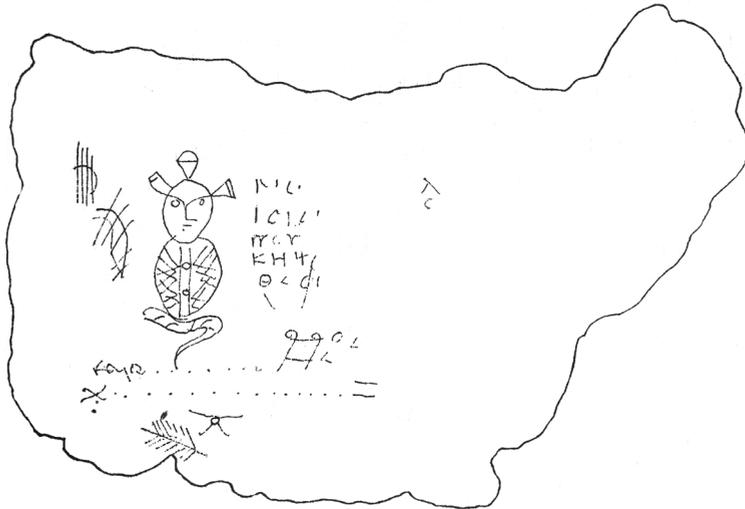


Abb.19: Rom, Fluchtafel Nr. Wün 11



Abb.20: Rom, Fluchtafel Nr. Wün 16

Bildnachweis

- Abb.1: Tremel 2004, 289, Abb.4
Abb.2: Tremel 2004, 289, Abb.5
Abb.3: Tremel 2004, 292, Abb.10 (Ausschnitt)
Abb.4: Tremel 2004, 295, Abb.13
Abb.5: Audollent 1904, 399, Nr.287
Abb.6: Németh 2013c, 201, DTAud 288a
Abb.7: Németh 2013c, 204, DTAud 290
Abb.8: Németh 2013c, 205, DTAud 291a
Abb.9: Németh 2013c, 230, BCTH 1910.2
Abb.10: Tremel 2004, 296, Abb.16
Abb.11: Németh 2013c, 167, DTAud 246 γ a
Abb.12: Jordan 1988, 130, Fig.2
Abb.13: Tremel 2004, 299, Abb.20
Abb.14: Tremel 2004, 300, Abb.21
Abb.15: Tremel 2004, 301, Abb.22
Abb.16: Németh 2013c, 168, DTAud 247
Abb.17: Németh 2013c, 168, DTAud 248a
Abb.18: Wünsch 1898, 12, Abb.10
Abb.19: Wünsch 1898, 12, Abb.11
Abb.20: Tremel 2004, 298, Abb.19

Bibliographie

Annual Bibliography of Sport in Antiquity 2022

Werner Petermandl

Graz

After a break since it last appeared in *Nikephoros* 27 (2014), the Annual Bibliography of Sport in Antiquity will, starting from this issue, be continued. From now on, each volume of *Nikephoros* will, as in the past, contain a bibliography of the relevant titles published in the previous year.

This bibliography collates books, articles and reviews with the publication date 2022. Studies with the publication date 2022 that did not appear before May 2023 will be considered in the subsequent Annual Bibliography.

Although some studies could be ascribed to more than one of the listed categories, they only appear within the category which is deemed to be the most suitable.

In cases where the content of books and articles couldn't be checked, some of these titles might appear in a less specific category than otherwise would have been chosen.

Despite these deficiencies, this bibliography aims to be a helpful tool for scholars working in the field of ancient sport history. As it strives to record as many relevant items as possible, I would be very grateful for references to new publications, especially to those that are less accessible or published in volumes that don't obviously relate to the topic.

Content

	Nr.
I.1 Bibliographies, lexica, personalia	1
I.2 Source collections	-
I.3 Studies covering several cultural traditions of sport	2–11
II.1 Ancient Egypt	12
II.2 Ancient Near East	13
II.3 Other ancient cultures	14–15
III.1 General works on Greek sport	16–34
III.2 Greek sport in the Bronze Age	-
III.3 Greek sport and society in the Dark Ages, the Archaic and Classical period	35–45

III.4	Greek sport and society in the Hellenistic period	46–50
III.5	Greek sport and society in the Roman Imperial period	51–55
III.6	Other physical activities: bathing, playing, dancing, hunting	56–57
III.7	Excavation reports and archaeological studies on Greek sport	58–60
III.8	Greek sport in art	61–62
III.9	Greek sport in Greek and Roman literature	63–71
IV.1	General works on Roman sport	72–74
IV.2	Sport and society of the Etruscans and early Rome (including the early Republic)	75
IV.3	Sport and society in the Roman Empire (Late Republican and Imperial period)	76–99
IV.4	Other physical activities: bathing, playing, dancing, hunting	100–124
IV.5	Excavation reports and archaeological studies on Roman sport	125–126
IV.6	Roman sport in art	127–128
IV.7	Roman sport in Greek and Roman literature	129–135
V.1	Sport in the Byzantine period	136
V.2	Reception of ancient sport	137–142
VI.	Reviews	143–156

I.1 Bibliographies, lexica, personalia

1. WEILER, I.: „Wolfgang Decker (27.7.1941–28.4.2020). Ein Nachruf.“ *Nikephoros* 28 (2015–2022) 7–25

I.2 Source collections

No entry

I.3 Studies covering several cultural traditions of sport

2. CANALI DE ROSSI, F.: *Tituli circenses quibus accedunt fontes & lexicon circense graecolatinum*. Roma 2022, I–V, 1–402 p.
3. BELL, S.W./JASER, Chr./MANN, Chr.: “Introduction: Towards a Global History of Horse Racing.” In *The Running Centaur. Horse-racing in global-historical perspective*, edited by S. Bell, Chr. Jaser, Chr. Mann. London/New York 2022, 1–7
4. BELL, S./JASER, Chr./MANN, Chr.: *The Running Centaur. Horse-racing in global-historical perspective*. London/New York 2022, ix, 205 p.
5. CHAPAEV, V.V./GULŠIČ, A.M.: *Fizičeskaja kul'tura i sport v Vizantijskoj imperii* (Russian). Sankt Peterburg 2022, 275 p.
6. COSTANZA, S.: “Giochi di ruolo, competizione e iniziazione in Grecia e a Roma.” *Studi Classici e orientali* 68 (2022) 203–225
7. GORDILLO HERVÁS, R./FERRER ALBELDA, E./PEREIRA DELGADO, Á. (eds.): *Compitiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII)
8. LACROIX, A. (ed.): *L'Antiquité est une fête, Actualités des études anciennes, le carnet scientifique de la Revue des Études Anciennes*. Pessac 2022, 149 p. (auch online)
9. MARGANNE, M.-H./NOCCHI MACEDO, G.: *Musique et danse dans le monde gréco-romain: l'apport des papyrus*. Liège 2022, 121 p.
10. ROUBINEAU, J.-M.: *À poings fermés: une histoire de la boxe antique*. Paris 2022, 416 p.
11. SCHARFF, S.: „‘Sie stürmten durch die Rennbahn ungestümen Laufs.’ Pferdesport in der griechisch-römischen Antike.“ In *Das Pferd in der Antike – von Troja bis Homer*, edited by S. Ebers, A. Lichtenberger, H.-H. Nieswandt. Darmstadt 2022, 45–49

12. VAMPLEW, W.: “Bread and Circuses, Olive Oil and Money: Commercialised Sport in Ancient Greece and Rome.” *International Journal of the History of Sport* 39 (2022) 589–608

II.1 Ancient Egypt

13. TATERKA, F.: „An Intriguing Inscription from Hatshepsut’s Punt Portico Mentioning a Royal Elephant Hunt.“ *Ägypten und Levante* 32 (2022) 373–392

II.2 Ancient Near East

14. FESTUCCIA, S.: “Athletic Disciplines in the Neo-Assyrian Reliefs.” *Nikephoros* 28 (2015–2022) 73–91

II.3 Other ancient cultures

15. DIETL, B.: *Bildung, Sport und Politik im antiken Pisidien: zur Bedeutung und Funktion von Agonistik in einem isolierten Bergland*. München 2022
16. CIMADOMO, P.: “Erode il Grande e la politica augustea in Oriente.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 343–362

III.1 General works on Greek sport

17. DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J.: “Los festivales de Zeus Naios en Dodona.” In *Competiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*, edited by R. Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, A. Pereira Delgado. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII) 59–76
18. EBERS, S./LICHTENBERGER, A./NIESWANDT, H.-H.: *Das Pferd in der Antike: von Troja bis Olympia*. Darmstadt 2022, 175 p.

19. EBERS, S./LICHTENBERGER, A./NIESWANDT, H.-H.: „Das Pferd in der Antike – von Troja bis Olympia. Eine Ausstellung in Münster.“ *Antike Welt* 2022,4, 8–12
20. FORNIS VAQUERO, C.: “La cultura del agón en Esparta: deporte, educación y cultos cívicos.” In *Compitiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*, edited by R. Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, A. Pereira Delgado. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII) 97–132
21. GARCÍA ROMERO, F.: “La buona salute degli atleti di Crotona (o delle zecche): su un proverbio greco antico.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 169–180
22. GOLDEN, M.: “From the Margins towards the Mainstream. Ancient Greek Sport Today.” *Nikephoros* 28 (2015–2022) 153–169
23. GORDILLO HERVÁS, R.: “The Influence of Greek Agonistic Culture in Itálica.” In *Itálica Adrianea. Nuevas perspectivas, nuevos resultados*, edited by J.M. Cortés Copete, F. Lozano, C. Alarcón Hernández. Roma 2022, 71–78
24. LUNT, D.J.: *The Crown Games of ancient Greece: archaeology, athletes, and heroes*. Fayetteville 2022, 184 p.
25. MANACORDA, M.A.: “Agonistica e ginnastica nella Grecia antica.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 23–29
26. MANIERI, A.: “Fanciulli musici e classi di età negli agoni poetico-musicali greci.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 275–298
27. MANN, Chr./SCHARFF, S.: “Horse Races and Chariot Races in Ancient Greece: Struggling for Eternal Glory.” In *The Running Centaur. Horse-racing in global-historical perspective*, edited by S. Bell, Chr. Jaser, Chr. Mann. London/New York 2022, 8–27

28. MARIANO, S.: “Specialità olimpiche e vincitori della Magna Grecia.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 147–168
29. MARIANO, S./PUNZO, G./TEJA, A. (ed.): *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*. Corigliano-Rossano 2022, 248 p.
30. MARIANO, S./PUNZO, G./TEJA, A. (ed.): “I luoghi e le tecniche.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 145–146
31. MARIANO, S./PUNZO, G./TEJA, A. (ed.): “Agonistica nell’antica Grecia.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 21–22
32. MULLER-DUFEU, M.: “Les Panathénées.” In *L’Antiquité est une fête, Actualités des études anciennes, le carnet scientifique de la Revue des Études Anciennes*, edited by A. Lacroix. Pessac 2022, 75–77
33. NEILS, J./DUNN, Sh.M.: *Hippos. The horse in ancient Athens = ἵππος. Το ἄλογο στην αρχαία Αθήνα*. Athens 2022, 287 p.
34. PUNZO, G.: “Le città della Magna Grecia e i loro campioni.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 198–210
35. PUNZO, G.: “Cronologia dei principali avvenimenti storici e delle vittorie magnogreche negli agoni panellenici.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 44–54
36. PUNZO, G.: “Schede delle città magnogreche che hanno dato i natali a vincitori panellenici.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 213–239
37. QUESADA SANZ, F.: “‘Deportes’ con armas entre la Grecia arcaica y helenística: algunas observaciones sobre el ἀγών.” In *Compitiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*, edited by R.

- Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, A. Pereira Delgado. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII) 11–58
38. REID, H.L.: “La filosofia dello Strigile: la cultura del ginnasio in Magna Grecia.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 181–197
39. SCHROPP, J.W.G.: “Exkurs: Statuenweihungen.” In *Das antike Olympia in München: 1972–2022*, edited by Ulrich Hofstätter, Andrea Schmölder-Veit, Nele Schröder-Griebel. Heidelberg 2022, 158–159
40. TEJA, A.: “Agoni rituali panellenici.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 55–70
41. TEJA, A.: “La storia di Olimpia.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 30–43
42. TENTORI MONTALTO, M.: “Die Statuen von Olympia und die Triumphalrückkehr der Athleten in die Heimat. Neue Überlegungen zum Epigramm des Deinosthenes.” *The Journal of Epigraphic Studies* 5 (2022) 9–27

III.2 Greek sport in the Bronze Age

No entry

III.3 Greek sport and society in the Dark Ages, the Archaic and Classical period

43. ADAMO, S.: “La prodigiosa vittoria di Eunomo a Delfi. Nuovi itinerari per la citarodia locrese.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 299–320
44. CORDIANO, G.: “Ginnasi e pitagorismo nel mondo greco del IV secolo a.C. sulle orme di Aristosseno di Taranto.” *Athenaeum* 110 (2022) 373–390

45. DI DONATO, M.: “La Scuola pitagorica e la nascita della ginnastica educative.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 73–90
46. GARELLO, F.: “La Scuola atletica di Crotona.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 91–108
47. JORI, A.: “Democede di Crotona, medico insigne ed eroe della libertà greca.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 123–144
48. LÓPEZ SÁNCHEZ, F.: “Cuadrigas y Panoplias en los decadracmas de Cimón y Euainetos: victorias de Cinisca en Olimpia y premios de Dionisio en Siracusa.” In *Competiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*, edited by R. Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, A. Pereira Delgado. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII) 77–96
49. MARIANO, S./PUNZO, G./TEJA, A. (ed.): “La scuola medico-atletica di Crotona.” In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 71–72
50. MILLER, P.J.: “Proclaiming Arkadians. A Case Study in Social Identity and the Olympic Games.” *Nikephoros* 28 (2015–2022) 187–202
51. SALDUTTI, V.: “Temistocle e i nothoi del Cinosarge. Il ginnasio tra integrazione ed esclusione.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 321–336
52. SCHROPP, J.W.G.: “Exkurs: Bybon und das Steineheben.” In *Das antike Olympia in München: 1972–2022*, edited by Ulrich Hofstätter, Andrea Schmölder-Veit, Nele Schröder-Griebel. Heidelberg 2022, 138–139
53. SCHROPP, J.W.G.: “Exkurs: Die Inschriften der Nike des Paionios.” In *Das antike Olympia in München: 1972–2022*, edited by Ulrich Hofstätter, Andrea Schmölder-Veit, Nele Schröder-Griebel. Heidelberg 2022, 160–161

54. TEJA, A.: "Pitagora, filosofo della mente e del corpo." In *Agonistica in Magna Grecia. La Scuola atletica di Crotona*, edited by A. Teja, S. Mariano, G. Punzo. Corigliano-Rossano 2022, 109–122
55. VILLARD, F.: "L'athlétisme féminin à Sparte. Un jeu politique entre contrôle et pouvoir des corps." *Cahiers «Mondes anciens»* 116 (2022) 1–17 (auch online)

III.4 Greek sport and society in the Hellenistic period

56. D'AMORE, L.: "'Essere cari ad Hermes e Eracle'. Efebia, atletismo sportivo e agoni pubblici in epoca ellenistica e imperiale." In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 259–274
57. FAUCONNIER, B.: "Some Notes on the Athenian Gymnasiarch." *Klio* 104 (2022) 135–158
58. MANN, Chr.: „Sport und Erziehung im hellenistischen Makedonien. Überlegungen zum Epehebarchengesetz aus Amphipolis.“ *Ancient Society* 52 (2022) 125–169
59. PAGANINI, M.C.D.: *Gymnasia and Greek identity in Ptolemaic Egypt*. Oxford 2022, xiv, 317 p.
60. SCHARFF, S.: „Die Selbstdarstellung rhodischer Athleten im Hellenismus. Politische und soziale Identitäten.“ *Nikephoros* 28 (2015–2022) 299–345

III.5 Greek sport and society in the Roman Imperial period

61. Decker, W.: „Hieroglyphen im Kontext griechischer Wettkampfbestimmungen (Sport am Nil, Suppl. 3).“ *Nikephoros* 28 (2015–2022) 55–61
62. GUIZZI, F.: "Agoni a Hierapolis di Frigia e Laodicea sul Lico. Due note." In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 337–342

63. GORDILLO HERVAS, R.: “Iulia Balbilla and the agones Balbilleia of Ephesos.” *Nikephoros* 28 (2015–2022) 171–185
64. SÄNGER, P.: „Eine neue ungewöhnliche Ehreninschrift für einen ephesischen Ringer.“ *Nikephoros* 28 (2015–2022) 281–298
65. STRASSER, J.-Y.: “Les premiers champions faits citoyens romains.” *Nikephoros* 28 (2015–2022) 359–403

III.6 Other physical activities: bathing, playing, dancing, hunting

66. BRIAND, M.: “Danses et fêtes en Grèce archaïque et classique.” In *L’Antiquité est une fête, Actualités des études anciennes, le carnet scientifique de la Revue des Études Anciennes*, edited by A. Lacroix. Pessac 2022, 97–104
67. SCHENK, L.: *Das Thema „Tanz“ in der hellenistischen Rund- und Reliefplastik ...: Bewegungsmotive und ihre Intentionen*. Hildesheim/München 2022 (Dissertationen der LMU München 55) VII, 423 p.

III.7 Excavation reports and archaeological studies on Greek sport

68. HOFSTÄTTER, U./SCHMÖLDER-VEIT, A./SCHRÖDER-GRIEBEL, N. (eds.): *Das antike Olympia in München: 1972–2022*. Heidelberg 2022, 319 p. (auch online)
69. TOMA-KANSTEINER, N.: „Das Stadion-Osttor in Milet: Unfertigkeit und Effizienzstrategien im kaiserzeitlichen Marmorbau.“ In *Unfertigkeit in antiker Architektur. Definitionen und Ursachen. Beiträge einer Sektion des Neunzehnten Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie in Köln und Bonn am 23. Mai 2018*, herausgegeben von Frank Rumscheid und Natalia Toma. Darmstadt 2022 (Bonner Jahrbücher, Beihefte 61) 103–134
70. TRÜMPER, M./KAY, St./POMAR, E./FINO, A./LAPPI, Th./SANTO-SPAGNUOLO, P.: “New Research at the Gymnasium of Agrigento.” *Archäologischer Anzeiger* 2022,1, 130–167

71. ZIELKE, K.: "Olympia, Griechenland. Die Geschichte der Ausgrabung in der III. und IV. Kampagne. Eine digitale Rekonstruktion in iDAI.field. Die Arbeiten des Jahres 2021." *e-Forschungsberichte des DAI* 2022,2, 1–21

III.8 Greek sport in art

72. NEER, R.T.: "Statues, Stelai, and Turning Posts in Greece, c. 565 – c. 465 BCE: The Limits of Iconography." In *Landscape and space. Comparative perspectives from Chinese, Mesoamerican, ancient Greek, and Roman art*, edited by Jaś Elsner. Oxford 2022 (= Visual conversations in art and archaeology) 59–98
73. JEFFREYS, R.A.: "Gilded wreaths from the late classical and hellenistic periods in the Greek world." *Annual of the British School at Athens* 117 (2022) 229–261

III.9 Greek sport in Greek and Roman literature

74. ACERBO, St.: "The *ἐννομώτατος ἔρανος* in Pindar O.1.25–27 and the Myth of Pelops. A Reassessment." *Mnemosyne* 75 (2022) 211–238
75. AKHUNOVA, O.L.: "Cheeks, Jaws, Effort and Auletics: Observations on Pindar's Pythian 12." *Mnemosyne* 75 (2022) 697–718
76. KA CHUN TANG, H.: "Pelops and Myrtilos: reassessing the ekphrasis in Statius, Thebaid 6.283–5." *The Classical Quarterly* 72 (2022) 327–337
77. LANE, N.: "Pindar Olympian 10.25." *Mnemosyne* 75 (2022) 351–355
78. NEUMANN-HARTMANN, A.: „Pausanias' ‚Beschreibung Griechenlands‘ als sporthistorische Quelle.“ *Nikephoros* 28 (2015–2022) 203–255
79. NOBILI, C.: „Ephrastic Elements in Archaic and Classical Agonistic Epigrams.“ *Nikephoros* 28 (2015–2022) 257–279

80. PAPANIMITROPOULOS, L.: "Pindar's Olympian 3: The Olive Branch as a Symbol of the Cohesion of the Human Community." *Wiener Studien* 135 (2022) 7–28
81. SCHARFF, S.: "No Life without Athletics. Plutarch and Greek Sport." In *Plutarch: Cultural Practice in a Connected World*, edited by Ch. Giroux. Münster 2022 (= Teiresias Supplements Online 3) 40–55
82. SICKA, D.: "The Unmercenary Muse? Poet, Patron, and Fee in Pindar's Isthmian 2." *Nikephoros* 28 (2015–2022) 347–358

IV.1 General works on Roman sport

83. FORICHON, S.: "Étude de quelques cas d'émotions de foule lors des spectacles de l'Antiquité romaine." In *Emporté par la foule. Histoire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, edited by D. Boquet, P. Nagy and L. Zanetti Domingues. Paris 2022, 109–132
84. JUNKELMANN, M.: *Gladiatoren: die Wirklichkeit hinter der Legende*. Oppenheim am Rhein 2022, 96 p.
85. WEEBER, K.-W.: *Couchsurfing im alten Rom: zu Besuch bei Wagenlenkern, Philosophen, Tänzerinnen u.v.a.* Darmstadt 2022, 232 p.

IV.2 Sport and society of the Etruscans and early Rome (including the early Republic)

86. NAZIM, L.: „Leichenspiele auf dem Magistratensarkophag aus der Tomba dei Sarcofagi in Cerveteri?“ In *Approaches to Ancient Etruria*, edited by Mette Moltesen & Annette Rathje. Charlottenlund 2022 (= Acta hyperborea 16) 279–296

IV.3 Sport and society in the Roman Empire (Late Republican and Imperial period)

87. BELL, S.W.: "Horse Racing in Imperial Rome: Athletic Competition, Equine Performance, and Urban Spectacle." In *The Running Centaur*.

- Horse-racing in global-historical perspective*, edited by S. Bell, Chr. Jaser, Chr. Mann. London/New York 2022, 28–77
88. BIRLEY, A.: “Boxing for the Roman Empire, the Gloves are Off.” In *Emperor, Army, and Society. Studies in Roman Imperial History for Anthony R. Birley*, edited by Werner Eck, Federico Santangelo and Konrad Vössing. Bonn 2022 (= *Antiquitas Reihe I. Abhandlungen zur alten Geschichte* 77) 3–16
89. CALDELLI, M.L.: “Le fonti hanno sempre ragione? Agrippa, il Campo Marzio e la riorganizzazione delle *factiones circenses*.” *Nikephoros* 28 (2015–2022) 29–54
90. CAMODECA, G.: “Un circus sulla fiaschetta vitrea di Brescia e lo stadium di Puteoli.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 209–224
91. CRISCUOLO, L.: “Documenti agonistici dall’Egitto romano recentemente pubblicati.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 363–372
92. DE MARTINO, E.M.: “Concorsi alla greca nel mondo romano: il ruolo di Neapolis.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 13–32
93. DE MARTINO, E.M.: “Senatori di età flavia e Sebasta di Napoli.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 95–114
94. DI NANNI, D.: “Attori e musicisti ai Sebasta di Napoli.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 115–130
95. FEDERICO, E.: “Dalla lampas di Diotimo ai Sebasta? A proposito di ‘continuità’ nella storia di Napoli antica.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 47–70
96. FERRERI, F.P.: “L’agonistica neapolitana nei documenti figurativi di età imperiale.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 149–180

97. FORICHON, S.: “Manifestations à caractère politique et troubles à l’ordre public dans les édifices de spectacle à Rome (I^{er} siècle a.C. – IV^e siècle p.C.): étude chronologique et typologique. ” *Nikephoros* 28 (2015–2022) 93–151
98. GIALANELLA, C./ROMANO, S.: “Lo Stadio di Antonino Pio e gli Eusebeia.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 225–240
99. GIGLIO, M.: “Giochi atletici a Cuma tra il II ed il I a.C.: i dati archeologici.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 197–208
100. GORDILLO HERVÁS, R.: “La conformación del tiempo religioso del Imperio Romano en el siglo II d.C.” In *Compitiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*, edited by R. Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, A. Pereira Delgado. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII) 147–164
101. GRANINO CECERE, M.G.: “A proposito di una nuova edizione del *Commentarium ludorum saecularium* di età severiana.” *Archeologia classica* 73 (2022) 633–646
102. MANAS, A.: „Römische Gladiatorenbilder: Studien zu den Gladiatorenreliefs der späten Republik und der Kaiserzeit aus Italien.“ *International Journal of the History of Sport* 39 (2022) 573–576
103. PALMENTIERI, A.: “Reimpieghi e memoria delle testimonianze agonistiche a Napoli.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 181–196
104. PANEGYRES, K.: „Die Wagenlenker auf einem Papyrus aus Antinoe.“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 223 (2022) 28–29
105. PINA POLO, F.: “The Drafting Committee of the SC de Ludis Saecularibus of 17 February 17 BCE and the Principle of Seniority-based Hierarchy in Official Documents.” *Klio* 104 (2022) 234–252
106. RAUSA, F. (ed.): *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*. Napoli 2022, 400 p.

107. RAUSA, F.: “Memorie dei Sebasta nelle fonti antiquarie.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 33–46
108. REID, H.L.: “Flavia ‘Thalassia’ e i valori dell’atletica femminile antica.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 131–148
109. SPAGNOLI, E.: “Simboli con la fiaccola sulla moneta di Neapolis.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 71–84
110. STOLL, O.: „Schauspieler, Jäger und Gladiatoren: Bemerkungen zur ‚Truppenbetreuung‘ in der kaiserzeitlichen Armee Roms.“ *Journal of Ancient Civilizations* 37,1 (2022) 97–141
111. SULLIVAN, T.: *The real gladiator. The true story of Maximus Decimus Meridius*. Barnsley, South Yorkshire/Havertown, PA, 2022, xii, 191 p.
112. THUILLIER, J.-P.: “Les jeux du cirque, une passion planétaire.” In *L’Antiquité est une fête, Actualités des études anciennes, le carnet scientifique de la Revue des Études Anciennes*, edited by A. Lacroix. Pessac 2022, 93–96

IV.4 Other physical activities: bathing, playing, dancing, hunting

113. AUGENTI, D.: *Balnea, lavacra e thermae: strutture termali dell’antica Roma. Evidenze archeologiche e fonti classiche*. Roma 2022, 177 p.
114. BELLIA, A.: “Between Magna Graecia and Rome: Towards an Archaeological Approach to Dance Performance in Cults.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 37–64
115. BLOCH, R.S.: „,Tänze, die keine Tänze waren‘: Widersprüchliches über den Tanz bei Philon von Alexandrien.“ In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 101–116

116. CURTIS, L.: “Roman Rhythms: Music, Dance, and Imperial Ethics in Suetonius’ Life of Augustus.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 307–326
117. DASEN, V./DANIAUX, Th.: *Locus ludi: quoi de neuf sur la culture ludique antique?* Toulouse 2022, 530 p. (= Pallas 119)
118. DEGL’INNOCENTI PIERINI, R.: “Caligola, Augusto e il gioco dei dadi. Per il testo e l’interpretazione di Sen.Cons. ad Pol. 17.4 (e di Suet.Aug.71.3).” in: *Prometheus* 48 (2022) 129–144
119. FERNÁNDEZ, Z.A.: “Dance and the Senses at the convivium.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 179–202
120. GIANVITTORIO-UNGAR, L.: “Envisioning and reenacting the Chorus in Republican Tragedy: The Cases of Naevius’ Lycurgus and Ennius’ Eumenides.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 137–158
121. GRAF, F.: “Ritual Dances in the Imperial Epoch: What Epigraphy Can Teach about Dancing.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 85–100
122. MOORE, T.J.: “Roman Comedy and the Final Dance.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 159–178
123. PERROT, S.: “Toute peine mérite salaire: L’orchēstopalaistodidaktos Stephanos (P.Daris 7).” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 203–228
124. PRESCENDI, F.: “Trois pas vers les dieux: Le tripudium entre danse et divination.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults,*

- theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 65–84
125. RAFANELLI, S./SPINA, L.: *A tempo di danza: in armonia grazia e bellezza*. Siena 2022, 160 p.
126. REICHEL, Y.: “Die römische Badekultur.” In *Das römische Augsburg. Militärplatz, Provinzhauptstadt, Handelsmetropole*, edited by S. Gairhos, A. Hartmann, S. Ortisi and G. Weber. Darmstadt 2022, 80–83
127. ROCCONI, E.: “The Orator and the Dancer: Conceptualizing Gestures in Roman Performances.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 269–284
128. ROLLER, M.B.: “Dining and Hunting as Courtly Activities in the Roman Empire.” In *The Roman emperor and his court c. 30 BC – c. AD 300. Historical essays*. Volume 1, edited by B. Kelly, A. Hug. Cambridge/New York/Port Melbourne/New Delhi/Singapore 2022, 318–348
129. SCHLAPBACH, K. (ed.): *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*. Stuttgart 2022, 340 p.
130. SCHLAPBACH, K.: “Introducton: Dance at Rome – Roman Dance.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 9–35
131. SCHLAPBACH, K.: „Der Dichter als Tänzer und Körperperformer: Die Kinetik des Dichtens bei Horaz.“ In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 285–306
132. SLANEY, H.: “The Kinetic Vocabulary of Tragedy.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 229–246

133. TRONCARELLI, D.: *Christiana choreia: danza e cristianesimo tra Antichità e Medioevo*. Roma 2022, 180 p.
134. VALLAT, D.: “Décor thermal et poésie paradoxale: (d)écrire les bains dans l’Anthologie Latine.” In *Architectures et décors fictifs antiques et médiévaux*, sous la direction de Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard et Pedro Duarte; avec la collaboration de Renaud Robert. Aix-en-Provence 2022, 249–264
135. VESPA, M.: “Knucklebone Faces and Throws: Play, Rules, and Rhetorical Discourse in Julius Pollux.” *Mnemosyne* 75 (2022) 793–810
136. VICCEI, R.: “Performative Aspects of the Pantomime and Performative Spaces: Alcestis Barcinonensis and Archeological Sites.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 247–263
137. WEBB, R.: “‘Making the God Present within Himself’: Pantomine Dance and Devotion in Fourth-century Antioch.” In *Aspects of Roman dance culture: religious cults, theatrical entertainments, metaphorical appropriations*, edited by K. Schlapbach. Stuttgart 2022, 117–132

IV.5 Excavation reports and archaeological studies on Roman sport

138. MATHELART, P. in collaboration with DERU, X., LEMAITRE, S. and BONNEFOI, C.: “L’amphithéâtre de Reims/Durocortorum. Nouveaux éléments de localisation et de datation.” *Gallia* 79,1 (2022) 95–115
139. SALES CARBONELL, J.: “Compitiendo para Cristo: mártires como atletas en los espectáculos romanos. Ecos arqueológicos.” In *Compitiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*, edited by R. Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, A. Pereira Delgado. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII) 185–212

IV.6 Roman sport in art

140. CALDELLI, M.L.: “Agoni alla greca in Occidente (in Italia): il contributo dei mosaici di età imperiale.” In *Essere sempre il migliore*.

Concorsi e gare nella Napoli antica, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 241–256

141. TOMÁS GARCÍA, J.: “Adsero Caelo: Gladiators, Pictorial Space and Visual Culture in Pompeii.” In *Greek and Roman painting and the digital humanities*, edited by Marie-Claire Beaulieu and Valérie Toillon. New York/London 2022, 162–178

IV.7 Roman sport in Greek and Roman literature

142. BUONGIOVANNI, C.: “Tra Roma e la Grecia: poesia, agoni e propaganda a Napoli in età flavia.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 85–94
143. DE JONG, I.J.F.: “Spectators and Spectacle in Quintus’ Posthomerica.” *Mnemosyne* 75 (2022) 37–57
144. OSTMEYER, K.-H.: „Vier Pferde, Farben und factiones. Die apokalyptischen Reiter und ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund (Offb 6,2–8).“ *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 113 (2022) 99–121
145. PEREIRA DELGADO, A.: “La metáfora agonística en las cartas paulinas.” In *Compitiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*, edited by R. Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, A. Pereira Delgado. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII) 165–184
146. REID, H.L.: *Melankomas: sulla bellezza dell’atleta. Dio Chrysostomus, 40–120*. Viterbo 2022, 139 p.
147. SECCI, D.A.: “Los premios de los juegos funerarios de Anquises en la Eneida.” In *Compitiendo para los dioses: los rituales agonísticos en el mundo antiguo*, edited by R. Gordillo Hervás, E. Ferrer Albelda, A. Pereira Delgado. Sevilla 2022 (= SPAL Monografías Arqueología XLIII) 133–146
148. WOODMAN, A.J.: “Sourcing the Neronia: Tacitus, Annals 14.20–1.” *Histos* 16 (2022) 34–41

V.1 Sport in the Byzantine period

149. ARBANITIDU, I.P.: *Byzantine baths in the Diocese of Illyricum*. Roma 2022, 130 p.
150. PARNELL, D.A.: “The Emperor and His People at the Chariot Races in Byzantium.” In *The Running Centaur. Horse-racing in global-historical perspective*, edited by S. Bell, Chr. Jaser, Chr. Mann. London/New York 2022, 78–90

V.2 Reception of ancient sport

151. ABBAMONTE, G.: “La riscoperta delle attività agonistiche nel XVI secolo: Gerolamo Mercuriale e i problemi etici connessi all’attività ginnica.” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 375–384
152. BRENNAN, B.: “The Boxing Writer Paul Gallico on the Terme Boxer.” *American Journal of Archaeology* 126 (2022) 31–51
153. DECKER, W.: „Der Weg des Pokals für den ersten Marathonsieger nach Athen.“ *Nikephoros* 28 (2015–2022) 63–72
154. FORICHON, S.: “Les gestes et les expressions faciales des spectateurs des courses de chars dans *Alix, Murena* et *Gloria Victis*. Regards croisés avec les textes et les images antiques.” In *Gestes et bande dessinée (Actes du colloque interdisciplinaire et international tenu à Angoulême, les 28, 29 et 30 novembre 2018)*, edited by Fr. Chauvaud and D. Mellier. Rennes 2022, 111–128
155. SCHMÖLDER-VEIT, A.: „Die Olympia-Ausstellung im Deutschen Museum.“ In *Das antike Olympia in München: 1972–2022*, herausgegeben von Ulrich Hofstätter, Andrea Schmölder-Veit und Nele Schröder-Griebel. Heidelberg 2022, 24–33
156. VAGENHEIM, G.: “La figura dell’atleta nelle Antichità romane di Pirro Ligorio (1512c.–1583).” In *Essere sempre il migliore. Concorsi e gare nella Napoli antica*, edited by F. Rausa. Napoli 2022, 385–393

VI. Reviews

157. BARRINGER, J.M.: *Olympia. A Cultural History*. Princeton and Oxford 2021
 Rev. in: *American Journal of Archaeology* 126,4 (2022) E125–127, online (St. LEHMANN)
 Rev. in: *Sehepunkte* 22,7/8 (2022) online (Chr. MANN)
 Rev. in: *Bryn Mawr classical review* (2022.10.21) online (N. GIACCONE)
 Rev. in: *Mediterranean Historical Review* 37 (2022) 263–266 (A. SPAWFORTH)
158. BELL, S./RIPAT, P. (eds.): *Sport and Social Identity in Classical Antiquity. Studies in Honour of Mark Golden*. London 2018
 Rev. in: *Nikephoros* 28 (2015–2022) 407–408 (W. DECKER)
159. BOMGARDNER, D.: *The Story of the Roman Amphitheatre*. Second edition. London and New York 2021
 Rev. in: *The Classical Review* 72 (2022) 281–283 (I. TRIVELLONI)
160. DUNBABIN, K.M.D.: *Theater and Spectacle in the Art of the Roman Empire*. Ithaca/London 2016
 Rev. in: *Nikephoros* 28 (2015–2022) 409–411 (W. DECKER)
161. FORICHON, S.: *Les spectateurs des jeux du cirque à Rome (du Ier siècle a.C. au VIe siècle p.C.): passion, émotions et manifestations*. Bordeaux 2021 (Scripta antiqua 133)
 Rev. in: *Bryn Mawr classical review* (2022.11.13) online (F. CANALI DE ROSSI)
162. GIANVITTORIO-UNGAR, L./SCHLAPBACH, K.: *Choreonarratives: dancing stories in Greek and Roman antiquity and beyond*. Leiden/Boston 2021 (Mnemosyne supplements 439)
 Rev. in: *Bryn Mawr classical review* (2022.10.13) online (M. BELL)
163. HENDERSON, Th.R.: *The springtime of the people: the Athenian Ephebeia and citizen training from Lykourgos to Augustus*. Leiden/Boston 2020 (Brill's studies in Greek and Roman epigraphy 15)
 Rev. in: *Bryn Mawr classical review* (2022.05.13) online (A. CHANKOWSKI)

164. JURRIAANS-HELLE, G.: *Composition in Athenian black-figure vase-painting: the 'Chariot in profile' type scene*. Leuven 2021 (Babesch Supplement 41)
 Rev. in: *Bryn Mawr classical review* (2022.11.29) online (E. KALKANIS)
165. PAPPALARDO, U.: *Zu Ehren des Zeus. Die Olympischen Spiele der Antike*. Darmstadt 2020
 Rev. in: *Sehepunkte* 22,11 (2022) online (S. SCHARFF)
166. PERI, A. (ed.): *L'Olimpica XIII di Pindaro. Introduzione, commento e analisi metrica*. Stuttgart 2021 (Hermes Einzelschriften 121) 173 p.
 Rev. in: *Gymnasium* 129 (2022) 385–387 (Zs. ADORJÁNI)
 Rev. in: *The Classical Review* 72 (2022) 421–423 (Chr. ECKERMAN)
 Rev. in: *Rivista di cultura classica e medioevale* 64 (2022) 576–578 (Th. KUHN-TREICHEL)
167. BRAVO, J.J.: *Excavations at Nemea IV. The Shrine of Opheltes*. Oakland 2018
 Rev. in: *Classical Journal* 118,2 (2022) 250–252 (M.V. RONNICK)
168. SCHNEGG, B.: *Die Inschriften zu den Ludi saeculares. Acta ludorum saecularium*. Berlin 2020
 Rez. in: *Sehepunkte* 22,3 (2022) online (S. BILYSKYJ DUNNING)
 Rez. in: *Gnomon* 94 (2022) 724–729 (G.L. GREGORI)
169. SHEAR, J.L.: *Serving Athena: The Festival of the Panathenaia and the Construction of Athenian Identities*. Vol.1. Cambridge 2021
 Rev. in: *Kernos* 35 (2022) 361–363 (J.Z. VAN ROOKHUIJZEN)
170. STOCKING, Ch.H./STEPHENS, S.A.: *Ancient Greek Athletics. Primary Sources in Translation*. Oxford 2021
 Rev. in: *Sehepunkte* (2022) online (Z. PAPAKONSTANTINO)

Index of names

Abbamonte, G.	151	Degl'Innocenti Pierini, R.	118
Acerbo, St.	74	Deru, X.	138
Adamo, S.	43	Di Donato, M.	45
Adorjáni, Zs.	166	Di Nanni, D.	94
Akhunova, O.L.	75	Dietl, B.	15
Arbanitidu, I.P.	149	Domínguez Monedero, A.J.	17
Augenti, D.	113	Dunbabin, K.M.D.	160
		Dunn, Sh.M.	33
Barringer, J.M.	157		
Bell, M.	162	Ebers, S.	18, 19
Bell, S.	3, 4, 87, 158	Eckerman, Chr.	166
Bellia, A.	114	Fauconnier, B.	57
Bilynskij Dunning, S.	168		
Birley, A.	88	Federico, E.	95
Bloch, R.S.	115	Fernández, Z.A.	119
Bomgardner, D.	159	Ferrer Albelda, E.	7
Bonnefoi, C.	138	Ferreri, F.P.	96
Bravo, J.J.	169	Festuccia, S.	14
Brennan, B.	152	Fino, A.	70
Briand, M.	66	Forichon, S.	83, 97, 154, 161
Buongiovanni, C.	142	Fornis Vaquero, C.	20
Caldelli, M.L.	89, 140	García Romero, F.	21
Camodeca, G.	90	Garello, F.	46
Canali De Rossi, F.	2, 161	Giaccone N.	157
Chankowski, A.	163	Gialanella, C.	98
Chapaev, V.V.	5	Gianvittorio-Ungar, L. ..	120, 162
Cimadomo, P.	16	Giglio, M.	99
Cordiano, G.	44	Golden, M.	22
Costanza, S.	6	Gordillo Hervás, R.	7, 23, 63, 100
Criscuolo, L.	91	Graf, F.	121
Curtis, L.	116	Granino Cecere, M.G.	101
		Gregori, G.L.	168
D'Amore, L.	56	Guizzi, F.	62
Daniaux, Th.	117	Gulšič, A.M.	5
Dasen, V.	118		
De Jong, I.J.F.	143	Henderson, Th.R.	163
De Martino, E.M.	92, 93	Hofstätter, U.	68
Decker, W.	61, 153, 158, 160		

Secci, D.A.	147
Shear, J.L.	169
Sicka, D.	82
Slaney, H.	132
Spagnoli, E.	109
Spawforth, A.	157
Spina, L.	125
Stephens, S.A.	170
Stocking, Ch.H.	170
Stoll, O.	110
Strasser, J.-Y.	65
Sullivan, T.	111
Taterka, F.	13
Teja, A. 29, 30, 31, 40, 41, 49, 54	
Tentori Montalto, M.	42
Thuillier, J.-P.	112
Toma-Kansteiner, N.	69
Tomás García, J.	141
Trivelloni, I.	159
Troncarelli, D.	133
Trümper, M.	70
Vagenheim, G.	156
Vallat, D.	134
Vamplew, W.	12
van Rookhuijzen, J.Z.	169
Vespa, M.	135
Viccei, R.	136
Villard, F.	55
Webb, R.	137
Weeber, K.-W.	85
Weiler, I.	1
Woodman, A.J.	148
Zielke, K.	71

Rezensionen

Filippo Canali de Rossi:
Tituli circenses quibus accedunt fontes & lexicon circense graecolatinum.

Roma 2022, I–V, 1–402

Mit dieser im DIN A4-Format konzipierten Untersuchung liefert Canali de Rossi eine gründliche Studie über Pferderennen in der antiken Welt. Dazu hat der Autor, der bei seinen Forschungen vor allem auf seinen prominenten „maestro Luigi Moretti“ und den nicht minder prominenten Impulsgeber Leandro Polverini verweist, sozusagen „Vorstudien“ geleistet. Damals wurden in den Jahren 2011 und 2016 die hippischen Agone Griechenlands, Etruriens und in Rom in zwei *Nikephoros-Beiheften* (Bände 18 und 22) auf der Basis vor allem der literarischen und epigraphischen Quellen analysiert und ausführlich kommentiert. Die Arbeit wird als Fortsetzung (*prosecazione*) verstanden.

Die von Canali de Rossi ausgebreitete Stofffülle wird in sieben Abschnitten chronologisch untergliedert. Den Anfang bilden jene antiken Autoren, die über die *età regia* (Sektion A) berichten, naturgemäß eine Quellenkategorie, die mehr auf mythographisch-spekulativen als auf authentischen Quellen basiert. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass in diesen frühen Abschnitten vor allem Herodot, Livius, Dionysius Halikarnassensis, Plutarch, Tertullianus, Ausonius und Iohannes Malalas zu

Wort kommen. Ein einziges epigraphisches Dokument dieser Ära aus dem *Circus Maximus* (*CIL* VI 33942) wird in diesem Kontext erwähnt. – Aus den Jahren 509 bis 201 v.Chr. (Sektion B) sind 47 literarische Texte sowie zwei *Eulogia* zu M. Valerius Maximus (*CIL* I, I² p.189, *CIL* XI 1826) belegt. – Aus der späten Republik und der augusteischen Periode (Sektion C) hat Canali de Rossi 105 griechische und lateinische Zitate und Inschriften zu den *ludi saeculares* aus dem Jahr 17 v.Chr. (*CIL* VI 877 und 32323) sowie zu den *ludi votivi* anlässlich der glücklichen Rückkehr des Augustus in den Jahren 13 v.Chr., 8 und 7 v.Chr. (*CIL* VI 386, 36789, 385) gesammelt und kommentiert. Ferner existieren aus dieser Periode die *Fasti Praenestini* (zwischen 6 und 9 n.Chr.; *CIL* I, I² p.230–239) und eine spätrepublikanische Inschrift der Prostituierten Caliopea (*CIL* I 847). Das Grabmonument der *familia circensis* des T. Ateius Capito gehört ebenso in diese Zeit (*CIL* VI 10046) wie zahlreiche weitere Sepulkralinschriften, Epitaphien (*CIL* VI 10045, 3051, 3052, 1617, 1696, 2002, 2190, 2366, 1133, 37838) und das epigraphische Zeugnis von der Karriere des *agitor Scirtus* (*CIL* VI 10051). – Aus der Kaiserzeit (bis 180 n.Chr.) (Sektion D) sind 144 literarische Texte und eine große Anzahl inschriftlicher Dokumente überliefert. Die Siegerschrift für den *bigarius Menander* (15 n.Chr.; *CIL* VI 37836), die Festspiele des jüngeren Drusus (19/20

n.Chr.; *CIL* VI 912c) und eine Reihe von Grabepigrammen sowie Weihgaben für *agitatores* (*CIL* VI 37839; *AE* 2001, 268; *CIL* II 4315, VI 33950, 33944 etc.) werden hier berücksichtigt. Auch die Restaurierungsarbeiten im Circus unter Tiberius (36 n.Chr.; *Inscriptiones Italiae* XIII,1, nr.5 pp.173–241), ferner die Widmung des Obeliskens im Circus des Gaius (*CIL* VI 882) und des *arcus Titi* (*CIL* VI 944) werden hier aufgelistet. Dazu gehören auch die Texte über circensische Zeremonien der *fratres Arvales* (81 n.Chr.; *CIL* VI 2060; vgl. auch 2067a) und die Registrierung siegreicher Pferde (*CIL* VI 10056). Eine spezielle Kategorie sind die Defixionstabellen (*AE* 1911; Tremel, *Magica agonistica* Nr.50; vgl. auch 22, 23, 24, 46, 47, 48 und *AE* 2013, 830). In der späten Kaiserzeit nimmt ihre Zahl deutlich zu; auch umfangmäßig werden die Texte länger und erreichen bis zu 80 Zeilen. Erste Dokumentationen liefert A. Audollent; *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*. Paris 1904 (ND Frankfurt/Main 1967). In J. Tremels *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*. Hildesheim 2004 (Nikephoros. Beihefte 10) liegen die sporthistorisch relevanten Texte in sehr gediegener und umfassender Form vor. Kaiserzeitlich sind auch die Quellenhinweise auf die *Ludi Taurei quinquennalis* im *Circus Flaminius*

(140 und 144 n.Chr.; *Inscriptiones Italiae* XIII,1, nr.5 pp.173–241) und auf die *Agones quinquennales* mit *circenses* für Jupiter Capitolinus (146 n.Chr.; *Inscriptiones Italiae* XIII,1, nr.5 pp.173–241). Dazu kommen Stiftungen Nervas, Traians und Hadrians (Cassius Dio 58,2,3; *CIL* VI 955; *Inscriptiones Italiae* XIII,1, pp.173–241 und *fr.* XXIII p.203; *Inscriptiones Italiae* XIII,1, pp.173–241; *CIL* II 478; vgl. auch *CIL* VIII 9052; VIII 11998). – Für die Jahre 180 bis 337 (Sektion E) sind 61, für die Spätantike 337–476 (Sektion F) 76 literarische Zeugnisse gesammelt worden. – Aus der *età barbarica e bizantina* (Sektion G) nennt die Sammlung von Canali de Rossi 100 literarische Belege. Ergänzt wird sie durch eine große Zahl epigraphischer Dokumente.

Eine umfangreiche Bibliographie (205–214), ein Inschriftenverzeichnis (215–218), zahlreiche Indices (219–396), u.a. zu den lateinischen und griechischen Quellen, zu religiösen Texten, zu den Personennamen, darunter auch zu den *aurigae* und *agitatores*, zu den Pferdenamen und zum griechischen und lateinischen Vokabular erleichtern den Zugang zu den *tituli circenses*. Das Kalendarium des Philokalus sowie jenes des Polemius Silvius beschließen den Band.

Mit diesem *opus magnum* hat Canali de Rossi eine griechisch-lateinische Quellenedition zusammen mit einem circensischen Lexikon vorgelegt, die meines Erachtens keine

Wünsche offen lässt. Die Strukturierung des Materials, die konzisen Textinterpretationen und die sehr hilfreichen Indices verbieten es geradezu, bei künftigen Forschungen sowohl in der allgemeinen antiken Freizeitkultur als auch speziell in der Sporthistorie auf diese *tituli circenses* zu verzichten.

Ingomar Weiler, Graz

Manuel Flecker:

Römische Gladiatorenbilder. Studien zu den Gladiatorenreliefs der späten Republik und der Kaiserzeit aus Italien.

Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2015, 312 S., zahlreiche Abbildungen, 98,00 €, ISBN 9783954900978

Der Gegenstand dieses Buches ist klar definiert: Es behandelt die spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Gladiatorenreliefs aus Italien. Diese Denkmälergruppe ist mit 79 im Katalog verzeichneten Stücken überraschend (zumindest für den Rezensenten) umfangreich, aber überschaubar. Die frühesten Stücke stammen aus dem späten 2. Jahrhundert v.Chr., die Masse aus der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts v.Chr., im ersten nachchristlichen Jahrhundert kommt es zu einem starken Rückgang und schließlich zum Abbruch der Gattung. Ziel der Arbeit ist es, diese Denkmälergruppe zu erfassen, zu dokumentieren und in ihrer kunstgeschichtlichen und historischen Bedeutung zu analysieren.

Zunächst wird in einem kurzen Kapitel (31–34) der architektonische Kontext geklärt. Die erhaltenen Gladiatorenreliefs waren keine Einzelstücke, sondern Teile von Friesen, wie anhand der Klammerlöcher ersichtlich wird. Angebracht waren diese Friese am Unterbau von Grabbauten. Zumeist waren diese recht-

eckig und, so vermutet Flecker, zweigeschossig, so dass sich eine Beziehung zwischen den Kampfszenen unten und dem in einer Ädikula dargestellten Grabinhaber herstellen ließ. Dies ist plausibel, aufgrund des Erhaltungszustandes jedoch nicht allgemein zu belegen.

Die Chronologie ist für die nachfolgenden Interpretationen von größter Bedeutung, deswegen wird die Methodik, mit der die Objekte datiert werden, ausführlich vorgestellt (35–48). Stilistische Kriterien können aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes und der geringen Qualität der meisten Reliefs, aber auch wegen regionaler Unterschiede kein chronologisches Gerüst liefern, deshalb datiert Flecker anhand der Waffen und Ausrüstungsgegenstände. Er kann durch einen Vergleich der Reliefs mit erhaltenen Gegenständen, aber auch mit gut datierbaren Bildlampen zeigen, dass die abgebildete Ausrüstung der Gladiatoren der Realität entsprach, und er verdeutlicht, dass die Entwicklung einheitlich verlief. So wandelte sich die *manica* von einem Handschuh seit der frühaugusteischen Zeit zu einem vollständigen Armschutz, der seit der Mitte des 1. Jahrhunderts n.Chr. bis zur Schulter reichte. Ähnlich stringente Entwicklungen durchliefen die Gewänder, die Schilde, Schwerter und Helme der Gladiatoren.

Die Identifizierung der Gladiatortypen, der *armaturae*, stand schon immer im Fokus der For-

schung, Flecker steuert neue Beobachtungen und Thesen zur Debatte bei (49–72). Er kann plausibel machen, dass die Ausrüstung der *thraeces* und *galli* nicht an der Bewaffnung zeitgenössischer Krieger aus Thrakien oder Gallien orientiert war, sondern an Barbarentypen der griechischen Kunst. Er verweist in diesem Kontext auf das sogenannte „Kleine Attalische Weihgeschenk“: Der „Tote Perser“ trägt ein Gewand, das *thraeces* im 1. Jahrhundert v. Chr. aufwiesen, und eine phrygische Mütze, die vom Helm der *thraeces* aufgegriffen wird, neben ihm liegt eine lange *sica*. Die Galaterfiguren desselben Weihgeschenks tragen attische Helme und Ovalschilder, wie sie für die *galli* nachgewiesen sind. Die Folgen dieser Beobachtung für die Interpretation der frühen Gladiatorenkämpfe sind beträchtlich: Die Römer ließen nicht einfach Besiegte in deren angestammter Bewaffnung kämpfen, sondern bedienten sich der griechischen Stereotype besiegtter Barbaren. Das wirft auch ein neues Licht auf die Darstellung griechischer Waffen in der römischen Reliefkunst. Werden diese in der archäologischen Forschung zumeist als symbolisch aufgefasst, so gibt es mit den Gladiatoren eine Gruppe, die ganz real mit griechischen Waffen ausgerüstet wurde.

Das umfangreichste Kapitel des Buches behandelt die Bildsprache und Erzählweise der Gladiatorenreliefs (73–152). Da es sich um die früheste Denkmälergruppe handelt, die

in nennenswerter Anzahl das Geschehen in der Arena zeigt, kommt ihr eine konstitutive Rolle bei der Entwicklung von Darstellungsformeln zu. Flecker analysiert zunächst die Bewegungsschemata, die übersichtlich auf S. 77 abgebildet und anschließend der Reihe nach besprochen werden. Wie die Bewaffnung sind auch die Bewegungsmotive aus der griechischen Kunst übernommen, wiederum bietet das „Kleine Attalische Weihgeschenk“ gute Parallelen für die Darstellung von Unterlegenen. Zahlenmäßig am häufigsten sind aber zunächst symmetrisch angeordnete, im offenen Kampf befindliche Gladiatoren im Ausfallschritt. Eine neue Bildsprache entsteht im 3. Viertel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, der Akzent verlagert sich vom Kampf selbst auf das Ende des Kampfes. Nun steht, nachdem ein Gladiator sich für besiegt erklärt hat, das Urteil des *munerarius* im Vordergrund. Einzelne Exemplare, vor allem der Grabbau des Lusius Storax aus Chieti, zeigen den *munerarius* in Beratung mit umstehenden Personen, was die Entscheidungssituation noch stärker betont. Ab der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. wird der narrative Aspekt verstärkt, indem mehrere Szenen desselben Kampfes auf einem Relief abgebildet werden; damit wird die Erzählung individueller, der Kampf selbst tritt in den Vordergrund. Im Westen allerdings, so zeigt Flecker auf, konnte sich diese Erzählweise nicht durchsetzen. Wohl aber geht die Entwicklung auch im

Westen hin zu einer Darstellung von expliziter Gewalt und einem starken Kontrast zwischen siegreichem und unterlegenem Gladiator, indem wie im Borghese-Mosaik die Sieger sowohl im Kampf als auch in Siegerpose gezeigt werden, während die Getöteten in einer Blutlache liegen. Dies ist eine der Passagen des Buches, in denen Flecker über sein eigentliches Thema hinausgeht und größere Entwicklungen umreißt.

Ein kürzeres Kapitel (153–166) ist dem historischen Kontext der Grabreliefs gewidmet, Flecker vermag hier die zeitliche und räumliche Verteilung der erhaltenen Exemplare überzeugend zu erklären. Grundlage ist die commemorative Funktion der Reliefs, die Gladiatorenkämpfe nicht als allgemeine Chiffre, sondern als konkrete Ereignisse abbilden und auf die vom Verstorbenen – sämtlich Angehörige der lokalen Oberschicht – ausgerichteten *munera* verweisen. Die meisten Objekte stammen aus Städten in Mittel- und dem nördlichen Süditalien, während sich nördlich von Perugia und südlich von Capua nur wenige Beispiele finden. Auf den ersten Blick erstaunlich ist der Mangel von Gladiatorenreliefs in Kampanien, wo bereits früh Amphitheater gebaut wurden. Für Flecker ist jedoch gerade die frühe Existenz von Gladiatorenkämpfen der Grund dafür, dass dortige munizipale Würdenträger auf eine Aufnahme in ihre Grabmonumente verzichteten. In vielen kleineren Städten Latiums und Umbriens setzte eine Prosperität erst

nach den Bürgerkriegen der späten römischen Republik ein, und damit war die Bedingung für die weitere Ausbreitung der Gladiatorenkämpfe geschaffen. Mit *munera*, insbesondere der erstmaligen Ausrichtung von *munera* in einer Stadt, ließ sich Prestige erwerben, und hier lohnte der Verweis im Grabmonument. Dieselben Erklärungsmuster nimmt Flecker für den Niedergang der Gattung in nachaugusteischer Zeit auf: *Munera* waren nun nichts Besonderes mehr, außerdem mündete die Phase des Aufschwungs vielerorts in Stagnation.

Im Katalogteil werden die Objekte, in alphabetischer Reihenfolge nach Städten sortiert, mit guten Abbildungen und ausführlichen Beschreibungen präsentiert. Ein Katalog wird auch für die Bildlampen geliefert, die im Verlauf der Ausführungen immer wieder als Parallelen herangezogen werden.

Das Fazit fällt uneingeschränkt positiv aus. Flecker hat eine muster-gültige Arbeit vorgelegt, in der eine wichtige Materialgruppe nach allen Regeln der Kunst dokumentiert und auf hohem Reflexionsniveau ausgewertet wird. Wer sich für die römische Gladiatur interessiert, kommt an diesem Buch nicht vorbei.

Christian Mann, Mannheim

Jean-Yves Strasser:
Mémoires de champions. Corpus des palmarès, d’Octavien à Valentinien Ier, Athènes: Ecole française d’Athènes, 2021 (= BEFAR 395), 804 p.

Pour un ouvrage important qui présente une synthèse sur un sujet et qui devient alors une référence indispensable sur cette question, on parle volontiers d’un *opus magnum*. Mais, devant ce livre de J.-Y. Strasser (S.), on est plutôt tenté d’utiliser l’expression d’*opus maximum*, et à juste titre: sur ce corpus de champions, plus de 800 pages grand format, aux caractères souvent petits, apportent au lecteur intéressé par l’histoire du sport antique une mine incroyable de renseignements et l’incitent à parcourir avec une certaine délectation des pages qui pourraient paraître arides, l’épigraphie, comme la céramique pour Jean-Paul Sartre, n’étant pas une discipline particulièrement légère et fantaisiste. Il faut d’ailleurs féliciter aussi l’Ecole française d’Athènes qui a accepté d’éditer un tel «pavé» dont les qualités ne sont pas inférieures aux dimensions.

«Un palmarès est le compte rendu de la carrière ou d’une partie de la carrière d’un champion» (p.610). Pour se limiter aux seules inscriptions datables avec précision, ce sont 174 palmarès qui sont présentés ici (et 276 en tout si l’on prend en compte ceux qui sont de date ou de nature incertaine). Le

premier palmarès est une base rhodienne mise au jour à Olympie, de la fin du Ier siècle av. notre ère cependant que le dernier vient de Rome dans les années 367–374: mais c’est plus de cent ans après le n°173, dernier palmarès grec, qui a aussi été trouvé à Olympie. Dans les pages précédant le corpus, S. a justifié ces choix chronologiques et rappelé que la documentation s’arrête après les années 260: «le palmarès a été la victime du brusque et irrésistible changement de *l’épigraphic habit*». (p.10) Les phases les plus importantes sont bien dégagées: celle qui va de la mort de César à celle d’Auguste, le règne de Domitien avec la création des Kapetôlia, et celui de Domitien qui «installe quasiment pour un siècle la hiérarchie et le calendrier du circuit agonistique».

Il n’est pas question ici de commenter l’ensemble du corpus, ce dont je serais d’ailleurs incapable, n’étant pas un spécialiste d’épigraphie grecque – je suis persuadé au passage que bien peu ont aujourd’hui les connaissances de S. sur ce sujet. En revanche, on peut admirer sans réserve le travail qui a été fait sur chacune de ces inscriptions: outre le lieu de trouvaille, la bibliographie très complète, le caractère de la pierre, les discussions sur l’établissement du texte, S. propose à chaque fois une traduction en français, bien utile si on se souvient que le grec ancien est de moins en moins étudié dans les écoles et universités. Quant aux notes de commentaire, elles

s'apparentent parfois à un véritable article – ce que S. a déjà fait par exemple pour Démostros Damas (n°86–87, avec des comparaisons avec les carrières de boxeurs contemporains comme G. Foreman).

On se contentera de faire un sort à quelques palmarès, en soulignant que tous ont été dotés d'un titre. Ainsi le n°21 qui est celui des trois filles d'Hermésianax, sous le règne de l'empereur Claude – S. reste sceptique sur le fait que des athlètes féminines très jeunes aient pu avoir des succès sur une longue durée, ce dont on peut discuter. Le n°24 est «le plus ancien palmarès romain» et le lutteur Patrobios est peut-être celui qu'on retrouve chez Suétone. Le n°107 est celui d'Asklépiadès, olympionique en 181, trouvé à Rome à Saint-Pierre-aux-Liens, site du siège de l'association des athlètes. Le n°133 est un palmarès en latin, datant des années 200–250, celui d'un artiste (un pantomime?) vainqueur aux Pythia et aux Asklépieia de Carthage. Le n°164 est celui du boxeur Eutychiôn dont le voyage est suivi pas à pas, et ce palmarès est «d'un intérêt majeur pour l'histoire des concours dans le second et le troisième quart du IIIe s.»: il atteste l'existence d'un concours grec prestigieux à Ostie (les Dioskoreia).

La deuxième partie est une synthèse d'un peu moins de deux cents pages, suivie de toute une série d'annexes et d'index sur presque cent pages, ainsi que des illustrations (51 figures et 3 planches). S. n'a pas jugé

bon d'ajouter une bibliographie qui «eût été pléthorique et inutilisable» et on ne peut que lui donner raison! Comme pour le corpus, on ne peut que détacher quelques remarques, mais nombre d'autres développements très intéressants auraient mérité aussi être mis en lumière. Dans cette période impériale où la vie agonistique connaît une grande vitalité, les palmarès d'athlètes sont trois fois plus nombreux que ceux des artistes et ce sont les athlètes lourds qui tirent surtout leur épingle du jeu; les palmarès hippiques sont très rares et on voit bien la différence avec le modèle romain des *ludi*. Il serait très intéressant de connaître l'origine sociale de ces champions, en particulier celle des boxeurs et des pancratiastes, mais «une sociologie fine des champions est pour ainsi dire vouée à l'échec» (p.714).

S. fait remarquer p.606 de façon très juste que «les Grecs avaient une connaissance globale des records qui excédait probablement la connaissance moyenne qu'en ont la plupart des gens aujourd'hui» alors que notre société est «abreuée de nouvelles sportives»: j'ai constaté pour ma part que les auteurs romains, et par exemple les poètes épiques connaissaient très bien le monde des jeux et les épreuves sportives. La question des surnoms ou sobriquets est étrange: pourquoi le champion d'Ephèse (n°89) introduit-il son surnom «la Vieille»? Etait-ce un jeu de mots lié à son nom? un sobriquet que lui lançaient d'autres athlètes, et sans

que ce soit forcément injurieux? Les titres dans les palmarès, que l'on trouve à partir de Domitien, ne sont pas toujours simples à comprendre: ainsi de «paradoxos» qui désigne un vainqueur double, mais la question est de savoir en quoi consiste cette victoire double. S. se penche aussi sur des aspects linguistiques, par exemple sur les cas utilisés pour désigner la catégorie d'âge ou le siège des concours. Sont envisagés l'intérêt pour la datation des formules choisies, des questions d'argent, les processus qui ont conduit à l'érection d'une statue et à la gravure du palmarès, les exploits exceptionnels, les catégories d'âge – et S. a raison d'écrire que les «*paides*» ne sont nullement des enfants et en conséquence de ne pas traduire ces termes.

On peut ne pas être d'accord avec le système choisi par S. pour décider de la victoire au pentathlon (p.700) mais il compte revenir de lui-même sur ce point. A propos des statues de champions, S. note de façon très juste qu'elles sont beaucoup plus rares dans le sport moderne, malgré quelques exemples retentissants (et puisqu'il faut bien trouver de menus défauts à ce travail, on doit écrire «Raymond Kopa» avec un seul p (p.712). J'ajouterai que dans le monde romain les statues de cochers étaient aussi placées près des cirques comme celles de nos vedettes sportives sont près des stades.

On l'aura compris, un des caractères que j'apprécie beaucoup dans

cet ouvrage est le recours assez fréquent à des comparaisons avec le sport contemporain: il y a quelques années, les universitaires, en France en particulier, n'admettaient guère une telle tournure d'esprit et ils avaient bien tort. S. rapproche souvent les concours grecs des tournois du Grand Chelem en tennis et de fait celui-ci fait bien penser à la «période» des *agônes* – et remporter la période dans la période est évidemment la série la plus remarquable. Je retrouve ainsi dans le livre de S. à propos de ceux-ci des points que j'ai souvent développés à propos des jeux du cirque romain, qui m'apparaissent même comme le précédent de notre sport-business le plus contemporain, dont le football est l'illustration la plus frappante. On pourrait penser qu'après avoir visé à l'exhaustivité et cherché à dépasser L. Moretti ou L. Robert qui faisaient des choix dans les inscriptions, qu'après avoir voulu retrouver une histoire des individus et suivre le destin de certains hommes, et donc qu'après avoir donné une étude aussi importante, S. chercherait à se reposer quelque temps: il n'en est rien et il annonce un livre sur le calendrier des concours grecs, une question très complexe et qu'il avait déjà traitée en partie dans sa thèse de doctorat soutenue il y a plusieurs années à l'Université de Nanterre.

Jean-Paul Thuillier, Paris

Nachrichten

Stephen G. Miller. A Memory

On the morning of August 11th, 2021, Stephen Gaylord Miller passed away in a Corinth hospital in his 80th year. As fate would have it, the so-called father of Nemea did not live long enough to hear the important announcement about his beloved archaeological site. A mere eight months later, the European Commission named Ancient Nemea as one of the twelve new sites to join the European Union's heritage list for playing "a significant role in reshaping the history and culture of Europe as well as the building of the European Union". Miller would have been pleased.

Miller received his undergraduate degree in ancient Greek (class of 1964) from Wabash College, a liberal arts institution located in Crawfordsville, Indiana, USA. This small rural town in the centre of the state has a link to the ancient world in its association with the author of Ben-Hur. Miller had initially studied ancient Greek as an option at Wabash, to be able to read Plato in the original language to help his law degree but found the two-year study did not lead to an ability to read Plato in depth. Yet in true Miller fashion he came back to Plato in his retirement. He was beginning to find that the legal profession was too little about justice for him to continue in that field. As luck would have it, a chance visit to the university from George Mylonas, the excavator at Mycenae, inspired him to change his major to archaeology. He had originally set his mind on becoming a politician. Little did he know how this dream was going to turn out. He earned his MA and PhD at Princeton with the help of a Fulbright scholarship. He excavated in Sicily and at Olympia, and at the Athenian *agora* resulting in the publication of *The Prytaneion: Its Function and Form*, 1970. Interestingly, the archaeological area of the Athenian Acropolis was the only other site in Greece (in addition to Nemea) to be honoured by the European Commission in 2022. In 1971, Miller was hired by the University of California at Berkeley where he became Director of the Nemea excavations. With his customary understated manner he later referred to this public institution as "not a bad school".

If one googles the common name of Stephen Miller, it is surprisingly hard to find a reference to the famous archaeologist, but if one adds the word "Nemea" a flood of citations appears. Yet surprisingly Miller first wanted to go to Ithaca to recover the palace of Odysseus, or even to excavate the Macedonian palaces, but Berkeley had other ideas. So in 1973 at age 31, Indiana Miller, as he liked to be called, set out for Nemea, following in the footsteps of previous French and American excavators (one of them no less a figure than Carl Blegen who had died two years earlier). The American School of Classical Studies in Athens, of which Miller was to become the Director (1982–87), had also conducted research in the area. Miller found there a modern village with

only about 300 people, divided into rich and poor, situated in a valley that was once a swamp, best known for its wine and mythological lion. There was just one telephone, one car, one person with a television who sometimes invited him to watch “Peyton Place”, and numerous donkeys. Into this laid-back community of farmers and their workers stepped the intrepid Miller, the Ivy League-educated scholar with his American sense of efficiency and justice. He was the new stranger in town, a foreigner whose moves were viewed with suspicion by the townspeople. Dare we say that he was like a bull in a china shop in this environment? He certainly ruffled feathers as he himself often admitted. Even seven years after his arrival he claims he was shot at when sitting in his office. Miller was good at fundraising and with private support was able to buy 140 acres (57 hectares) from the local landowners. This was a more complex transaction than he had bargained for, since as a foreigner he was not able to buy land in his own name, but had to cede ownership to the state, although he retained all scientific and academic rights. His early training in law and politics proved to be useful here. This transaction upset many of the local community who believed that he was establishing a “super farm”, out of keeping with the area.

When Miller arrived at Nemea, he “inherited” the famous three columns of the temple of Zeus and a few traces of other archaeological remains. When he departed, he and his team had added six more fallen pillars to the temple that he believed gave the visitor “a sense of interior space”. There are 23 more columns for his successors to reconstruct, should they so wish (*Indiana Miller and the Temple of Nemean Zeus*, 2010). This Zeus he believed was not the great thrower of the thunderbolt as at Olympia, but a kinder shepherd god more in keeping with the pastoral nature of the place that never became a permanent settlement until the valley was drained. He also excavated the later stadium (the older stadium was close to the temple) with “locker room” and tunnel, bath houses, an athletes’ hotel, a hero’s shrine, and an early Christian burial ground. He hoped one day to be able to excavate the hippodrome and perhaps the open end of the stadium. Nemea had no theatre as there were no judgement events in poetry and music at the Games, unlike at Isthmia and Delphi. He handed over the Archaeological Museum of Nemea to the government in 1984 (*Nemea. A Guide to the Site and Museum*, 1990).

As the team dug deeper and deeper by hand in the stadium, they become increasingly despondent at finding nothing of interest for a year. Then on July 19th, 1974, they had a *eureka* moment. On the very last day of their scheduled excavation, they found part of the starting blocks and water channels in the curved end of the stadium. Miller remarked that the night was a time of celebration that was somewhat tempered by the Turkish invasion of Cyprus the next day. He subsequently brought in the “big guns” in the form of a bulldozer

lent to him by the Caterpillar Company with whom he apparently had personal contact. Despite this use of machinery, Miller called himself a “dirt archaeologist” and indeed removed the top seven metres and the last metre or so of soil by hand. He was no “hit and run” excavator, like his swashbuckling hero, Indiana Jones, with his scorched earth policy. The real Miller practised meticulous research and sound science. The discovery of numerous coins at the site with heads of Macedonian royalty helped to date the stadium to the late Hellenistic period (330–20), though he was aware that for much of their history the Games were held in Argos.

When I first visited the stadium in 1976, I was confronted by a bare cavity carved into the hillside, revealing the starting line and stone remains at the curved end that were covered with thick plastic material for the winter season. The track even now extends for a mere 118 metres, with the remaining part still unexcavated despite a modern road being diverted away from the open end of the stadium. Yet there were still exciting developments to come at Nemea. Miller was especially proud of the vaulted tunnel leading into the stadium that he excavated in 1978 and sometimes was moved to tears when he talked about it and the graffiti of athletes carved therein that he believed gave an insight into the human side of athletics. This proved to him that the Greeks were able to build the arch before the time of the Romans. In front of the tunnel, he discovered what he believed to be the *apodyterion*, a rare find in Greece.

In 1993, Miller reconstructed a *hysplex* that fit into the holes on the stone starting line. He used the evidence of a late 4th century Panathenaic vase painting, pointed out by Valavanis, to build a device of wood and cords with the help of local skilled craftsmen. He interpreted the two horizontal lines on the vase that depicts *hoplitodromoi* to be cords that fell in front of the runners after the starter’s signal. Twisted cords, he believed, gave the effect of a military catapult. Not everyone agrees that this cumbersome mechanism is peculiar to Nemea or even completely accurate (Romano, *AJA* 105, 2001, 353–54). Even so, this device is employed for the modern Nemean Games, and his video of the careful reconstruction with present-day runners is excellent for class use. In 1994, the stadium now landscaped with trees and benches was turned over to the Greek government (*Nemea II. The Early Hellenistic Stadium*, 2001). It was, of course, from his excavation of the later stadium that Miller became increasingly interested in Greek athletics. His publication of *Arete* in 1991 has proved invaluable to students who could not read the original Greek. His *Ancient Greek Athletics* (2004) has been widely regarded. Students have found his numerous videos to be enlightening.

Part of Miller's mandate for excavating at Nemea was to revive the ancient Games. The modern Games began amid great ritual in 1996 with traditional prizes of ribbons, palms, and wild celery; thereafter they were held every four years (not two as in the ancient world) until 2016. "Revive" is perhaps a misleading word, for the Games were more of a reinvention to fit the modern world. The participants did start the run in the ancient stadium keeping to their lanes marked with lime and "felt the earth with their bare feet", but they also ran through the site. There were multiple nations and languages represented, young and old, males and females together; they did not undress in the *apodyterion* but ironically put on tunics, and so on. Hundreds proudly attended the ceremonies. Dignitaries were present, some of whom participated in the race. The New York Times and Sports Illustrated sent reporters in 1996 to comment on the proceedings. Miller dressed in his yellow robe seemed to thrive on this modern adaptation and could not wait to add another country's flag to his office collection. Year after year, I listened to his talk about this project and his beloved site in his small, air-conditioned office. Not once did the man in the blue Nemean T-shirt and cap (that covered his sparse hair that he ruefully remarked he had lost at Nemea) fail to arouse the enthusiasm of the 30 or 40 students, or for that matter my own. He waited with patience until the last student had signed the visitors' book, happily adding such countries as Iceland and Togo to his ever-increasing list.

Miller was never afraid of entering the fray on complex issues. As a philhellene, he championed the return of the Elgin Marbles from the British Museum to Greece, which he hoped would be reunited with the other artefacts in the spaces set aside for them in the Acropolis Museum. To this end, he became the honorary chair of The American Committee for the Reunification of the Parthenon Sculptures. He was passionate in his belief that Macedonia was Greek and was happy that Philip II and Alexander had an association with Nemea. He lived to see the creation of North Macedonia in 2019, which Greece recognized. Yet he was so often critical of the Greek government for its lack of substantial funding for archaeological sites. It was "like pulling teeth" he said even to get it to agree to build a large window overlooking the site from the Museum, with a scale model in front of it. He championed winter tourism in Greece and increased pay and weekend work for guards for the site.

Over the years, Miller received a truly diverse number of honours. In his native USA, he was once ABC News "Person of the week" (2004). He must have been immensely pleased to receive honorary Greek citizenship in 2005 from the President of Greece himself for his services to archaeology. He received an honorary doctorate from the University of Athens. Tributes after his death came from the American ambassador, the Greek Prime Minister, and

the Minister of Culture as Miller had finally become part of the Greek establishment. And, of course, there was more.

Why did Miller remain in Nemea after his official retirement from Berkeley in 2004? He was after all very American in his approach to efficiency and bureaucracy and enjoyed being in his native land for the World Series of baseball in the Fall. Yet he believed that “we are all Greeks in our DNA”. He switched easily from his soft American burr to fluent Greek with all its mannerisms. He learnt to be patient – or maybe he was stubborn enough never to give in. He waited 25 years for a sign to Archaia Nemea to be posted on the nearby national highway. With his wife Effie, who was of Greek heritage, he built a house in Nemea overlooking the valley. He had a street and a *plateia* named after him there. The village had a sense of community, and he loved to sit chatting with the locals in the general store. This reminded him of his early days in rural Indiana where he would sit by the stove in a similar meeting-place. Yet Miller had a practical side in his retirement as he arranged his medical and other appointments for a month each year (I think it was February), when he returned to California. At the end of his career, he showed how interlinked he was with the archaeological site by publishing a two-volume work he entitled *Nemea and Me* (2020). I wonder if he ever noticed that there is a “me” in the word Nemea? In the same year, he published a fictional account about his beloved tunnel that he had excavated more than 40 years earlier (*Into Darkness*, 2020). According to a reviewer, the story concerns a man in the sixth century AD who crawled with his possessions into the tunnel where he died and remained in darkness until he was discovered some fifteen hundred years later. Miller intertwined into the story such contemporary issues as “climate change, famine, plague, and foreign invasions”. Perhaps here we can gain an insight into the inner Miller.

If I may digress here, I am reminded of several parallels between Miller and another archaeologist I met many years ago. Oscar Broneer, though born in Sweden, preceded Miller in “leaving” the American Midwest (University of Chicago) to excavate in Greece where he remained till his death, having received numerous honours including a street named after him in Corinth. This Berkeley alumnus also preceded Miller in working for a short period at Nemea. Less than 50 km away at Isthmia, he enthusiastically explained his site personally to visiting students, especially the starting gates he constructed for the famous triangular *hysplex*. Although Isthmia has not been developed into the impressive park that is Nemea, these two venues for biennial Panhellenic Games have been well served by their excavators who devoted their lives to their respective sites.

In Nemea, Miller was never bored. He had no time for regrets, but he did wish that he had been able to attend at least one of the modern Olympic Games

during his working years. Time took its toll on his health. When I first took my graduate students to Nemea twenty years ago from the International Olympic Academy in Olympia, he would run the half kilometre from the main site to the stadium to explain its significance. Later, he drove over in his car. For the last few times he never came at all, leaving me to do my best Miller impression. These are my memories, as best I remember them, of the man and his work over a period of almost fifty years. The reader will have noticed such recurring themes in his life as philhellenism, Macedonia, tunnels, Plato, and rural communities. Indiana Miller who rode into town as a stranger (but not on horseback like his movie counterpart), unwanted by some of the townspeople, had his ashes brought back to Nemea where there was a public mourning period of three days. The country boy from America's heartland would have been pleased. He never left his adopted town for long but now remains as a hero, the new lion of Nemea. Stephanos, citizen Miller (as the Greek press sometimes called him), rest in peace.

Nigel B. Crowther, Western University, London/Ontario

In Memoriam Prof.Dr.Dr.h.c. Norbert Müller

Am Anfang menschlichen Lebens stehen offene Möglichkeiten, am Ende ein Rückblick auf eingeschlagene Wege, auf dauerhafte und zukunftsweisende Spuren. Schiller gibt als Maßstab eines gelungenen Lebens vor: „Immer strebe zum Ganzen, und kannst du selbst kein Ganzes werden, einem Ganzen schließe dich an.“ Norbert Müller hat sich schon früh einem Ganzen – der Olympischen Bewegung – angeschlossen und ist schließlich zu einer fokussierten, in sich aber facettenreichen wissenschaftlichen Persönlichkeit herangereift.

Norbert erhielt bei einem Sportfest als junger, talentierter Hochspringer und Leichtathlet vom Gründer des Mainzer Sportinstituts und renommierten Trainer, Prof. Dr. Berno Wischmann, die Chance, von seinem Ludwigshafener Verein nach Mainz zu wechseln und dort Sport zu studieren. Mit Müllers Zusage wurden die Weichen zu seinem späteren Lebenswerk gestellt. In einem Interview (2019) kommt er auf diese Zeit zurück: „Durch meine dreimalige Teilnahme als Student an den jährlichen Sommerkursen der Internationalen Olympischen Akademie (IOA) 1968–70 hat mich Olympia nicht nur sportlich, sondern auch von der Geschichte und Idee her fasziniert. Darüber konnte ich 1969 meine Diplomarbeit schreiben.“ Die Olympischen Spiele 1972 wollte Müller aus der Nähe erleben und fragte deshalb den Generalsekretär des NOK für Deutschland und designierten Bürgermeister des Olympischen Dorfes von München, Walther Tröger nach einer Tätigkeit. Der vertraute dem 25-jährigen den Posten eines Protokoll-Chefs im Olympischen Dorf an.

Der Missbrauch dieser anfangs „heiteren Spiele“, den Müller beim Attentat auf die israelische Mannschaft miterleben musste, hat sicher bei ihm das Gefühl einer Gefährdung olympischer Werte hervorgerufen, die sich später in einer erneuten Missachtung der Friedensidee, in Dopingfällen, Korruption, Gigantismus und Kommerz zeigte.

In seiner Dissertation *Die Olympische Idee Pierre de Coubertins und Carl Diems in ihrer Auswirkung auf die IOA* (Graz 1975) prägte Müller den heute weltweit verwendeten Begriff „Olympische Erziehung“, der 1991 Eingang in die Olympische Satzung fand.

Gleichzeitig galt es, das umfangreiche Schrifttum des Begründers der modernen Olympischen Spiele einem breiteren internationalen Kreise zugänglich zu machen. Nach dem Motto „Zurück zu den Quellen“ standen seit 1980 Coubertins Schriften im Mittelpunkt der Forschung, die Müller 2013 mit der Herausgabe der 15.000-seitigen französischsprachigen Gesamtausgabe abschloss (auf DVD).

Olympiabezogene Auswahlausgaben veröffentlichte Müller in Französisch (1986), Englisch (2000, 863 S.), Chinesisch (2008), Spanisch (2012) und Portugiesisch (2015).

1986 edierte Müller den Bericht zu einem Coubertin-Symposium mit dem Titel *The Relevance of Pierre de Coubertin Today*. Das Internationale Olympische Komitee wurde Gegenstand sporthistorischer Dokumentation in dem Band Müllers *One Hundred Years of Olympic Congresses 1894–1994. History – Objectives – Achievements* und dem Forschungsprojekt *100 Jahre IOC*, 3 Bände 1994–1996, das Müller wissenschaftlich koordinierte.

Als Präsident des Internationalen Pierre de Coubertin-Komitees hat sich Norbert Müller jahrzehntelang für die Bewahrung und Förderung der Ideale des Olympiagründers eingesetzt. In diesem Zusammenhang wird der „Prix Coubertin“ für die weltweit beste Doktor- und Magisterarbeit mit Bezug auf Person und Werk Coubertins vergeben.

Sein Renommee als Coubertin-Forscher und Herausgeber war offenbar so groß, dass man ihm auch im Ausland die Herausgabe von Kongressberichten anvertraute: N. Müller/Joachim K. Rühl (eds.): *Olympic Scientific Congress. Sport History 1984. University of Oregon*. Niedernhausen 1985.

Die Herausgeber betonen, dies sei „a venture of just two private individuals unaided by any sponsors and supported only by their own enthusiasm and the feeling of responsibility for their special field of research.“ 1998 erschien *Coubertin and Olympism. Questions for the Future* (Editing Director: N. Müller) Niedernhausen/Strasbourg/Sydney.

Außerdem war Müller Mitherausgeber und Autor (je nach Thematik) der *Olympischen Studien* (17 Bde. seit 1988) und der *Mainzer Studien zur Sportwissenschaft* (35 Bände seit 1979).

Mit der wissenschaftlichen Analyse und Neuinterpretation des Olympismus war es freilich nicht getan. Es ging Müller vielmehr um die Implementierung olympischer Werte in die Sport- und Lebenspraxis. Das soll stellvertretend in drei Bereichen konkretisiert werden:

- der Propagierung des Fairplay
- dem Einstehen für das Prinzip gegenseitiger Achtung, das Coubertin als Grundlage des Friedens zwischen den Nationen ansah und
- der Verbindung von Sport und Kunst bei Olympischen Spielen, für die Coubertin den Begriff „Eurhythmie“ prägte.

Zu Müllers *Fairplay-Aktionen* heißt es im Pressedienst (2004) des Landessportbundes Rheinland-Pfalz mit Hinweis auf seine Wiederwahl als Vizepräsident ins Internationale Fairplay-Komitee: Auf der Basis jahrelanger Forschung habe eine Arbeitsgruppe unter seiner Leitung zehn Fairplay-Lehrbriefe für Trainer entwickelt, „die der LSB seinen 18.000 lizenzierten Trainern und Übungsleitern in regelmäßigen Abständen als Weiterbildungsmaterial zur

Verfügung stellte“. Noch erfolgreicher sei eine ebenfalls am Fachbereich Sport der Universität Mainz mit Unterstützung des LSB erarbeitete Fairplay-Schülerausstellung, die bisher an 600 rheinland-pfälzischen Schulen gezeigt wurde. Mit Schüler- und Lehrer-Begleitmaterial diene sie dem fächerübergreifenden Unterricht in Sport, Sozialkunde, Religion und Ethik.

Ehemalige Spitzensportler mit großer Erfahrung und aktive, junge Leistungsträger mit dem Willen, Fairplay vorzumachen, hatten sich bereiterklärt, als „Fairplay-Botschafter“ des LSB zu wirken. Die rheinland-pfälzischen Fußballverbände beteiligten sich an der Gemeinschaftsaktion „Fair geht vor – im Fußball.“

Nach Coubertin ist die Forderung an die Völker, *sich gegenseitig zu achten*, keine Utopie, dazu müsse man sich aber zunächst kennen. Man lernt freilich nicht ganze Völker kennen, sondern jeweils Individuen. Auf diesem Weg entwickelt sich auch die Achtung, die Norbert Müller gegenüber einzelnen ausländischen Persönlichkeiten empfand.

Das gilt besonders für den französischen Coubertin-Forscher Prof.Dr. Yves-Pierre Boulongne, der als Mitglied der Resistance von 1942–1945 die Gräueltaten des KZ Buchenwald durchlitt und noch vor Eintreffen der Amerikaner im April 1945 die Befreiungsaktion wagte. Als Kulturbeauftragter des französischen Verbandes der Widerstandskämpfer und Deportierten hatte er zum 50. Jahrestag der Befreiung das Oratorium „Gesänge auf dem Weg zurück“ (Chants de retour) komponiert und im Zusammenhang mit seinem Gastvortrag 1995 dem Mainzer Bachchor in der Christuskirche zur deutschen Uraufführung anvertraut. Müller beschreibt die Aufführung als „großes Versöhnungswerk“. Boulongnes Vorlesungen im Rahmen der 3-monatigen Europaprofessur am Fachbereich Sport im Folgejahr sind in Buchform erschienen.

1996 ist der südafrikanische Staatspräsident Nelson Mandela mit dem Pierre de Coubertin Award für seine überragend faire Haltung als Vorbild der Welt geehrt worden. Die Medaille wurde vom Vizepräsidenten des Internationalen Fairplay-Komitees Louis Guirandou N’Diaye und Vorstandsmitglied N. Müller überreicht. Mandela, der 28 Jahre vom Apartheid-Regime eingekerkert war, setzte sich nachdrücklich für das Zustandekommen einer ethnisch gemischten süd-afrikanischen Mannschaft 1992 nach jahrzehntelanger Abwesenheit von der olympischen Arena ein und betonte in seinen Dankesworten, das Volk von Südafrika sei insgesamt geehrt worden, da es bewiesen habe, dass Schwarze und Weiße in einer grundsätzlich fairen Haltung zueinander zusammenarbeiten können.

Noch im Dezember 2013 bedauerte Müller, dass die Olympischen Spiele 2004 nicht an Cape Town vergeben worden seien, obwohl Mandela bei der entscheidenden IOC-Sitzung persönlich darum warb. Die Chance, den afrika-

nischen Erdteil erstmals bei der Vergabe zu berücksichtigen und die Lebensleistung Mandelas zu würdigen, hätte das IOC damals verpasst.

Norbert Müller eröffnete in Mainz früh ein neues Lehrgebiet, den Behindertensport, und verfolgte mit großem Interesse die Paralympics. Sir Philip Craven, Ehrenpräsident des Internationalen Paralympischen Komitees, hielt einen Gastvortrag in Mainz. Als Senior-Professor in Kaiserslautern erlangte Müller Kenntnis von einer Master-Arbeit über den jüdischen Breslauer Chirurgen und Gründer der Paralympischen Bewegung Ludwig Guttman, bevor er 1939 nach England flüchten musste.

Dort konnte Dr. Guttman aufgrund seiner innovativen Operationstechniken bei Rückenmarksverletzungen in Verbindung mit Sport im Rehabilitationsprozess seit Ende der 1940er Jahre Lebenserwartung und -qualität seiner Patienten wesentlich steigern. Dazu gehört auch ihre gesellschaftliche Anerkennung und eine behindertenfreundliche Umwelt. In Bezug auf die Paralympics in Beijing hob Müller beispielsweise hervor, dass diese erheblich dazu beigetragen hätten, das Bild Behinderter in der chinesischen Öffentlichkeit ins Positive zu verändern. Mit der Übersetzung von Rafael Hoffmanns Master-Arbeit ins Englische (2020, Hg. N. Müller) liegt nun eine wichtige Ergänzung zur Biographie des Gründers der Paralympics vor.

Für die Dissertation von Ines Nikolaus *Die Olympische Idee Pierre de Coubertins als erzieherische Herausforderung für die weltweite Olympische Bewegung* (Kassel 2013) gab Norbert Müller die Initialzündung. Hier werden u.a. die offiziellen Erziehungsprogramme, die an den Schulen des Gastgeberlandes Olympischer Spiele verteilt wurden, von 1976–2010 analysiert. Für die Thematik der „gegenseitigen Achtung“ ist insbesondere der Aufbau eines internationalen Netzwerks von Coubertin-Schulen (2019: 33 Schulen auf 5 Kontinenten) interessant, das Nikolaus seit 2002 ehrenamtlich als Vorstandsmitglied des Internationalen Coubertin-Komitees leitet. In Verbindung damit werden „Jugendforen“ organisiert. Das erste dieser internationalen Treffen wurde 1997 von N. Müller initiiert (Le Havre, unweit von Schloß Mirville, der Residenz der Familie Coubertin).

Im Mittelpunkt der Aktivitäten stand bereits der Erwerb des Pierre de Coubertin Award, der soziale Leistungen, olympisches Wissen, sportliches Können, künstlerische Kreativität und Verständnis olympischer Werte verlangte. Bis 2019 fanden 12 solcher Foren an wechselnden Coubertin-Schulorten statt.

Eine deutsche Variante ist der Pierre de Coubertin-Abiturpreis, der 2011 schon an 2500 Schulen in sechs Bundesländern vergeben wurde. Norbert Müller: „Die Idee entstand bei der Abiturfeier meiner Töchter; da gab es viele Schulpreise, aber keine für Sport.“

Im Rahmen eines Seminars zur Fußball-Weltmeisterschaft 2006 organisierte Müller eine Befragung von rd. 1600 ausländischen Besuchern auf der Fanmeile und im Fancamp Kaiserslautern, wobei u.a. eruiert werden sollte, ob diese von Deutschen gemäß des WM-Mottos „Die Welt zu Gast bei Freunden“ mit Herzlichkeit oder wie normale Touristen oder gar mit Ablehnung empfangen worden seien. Die Ergebnisse aller 17 Fragen wurden in einem WM-Sammelband der Mainzer Studien zur Sportwissenschaft 2008 veröffentlicht.

Nach Coubertin vereint der Olympismus zwei Elemente der menschlichen Natur – den Gefallen am Übermaß (*citius, altius, fortius*) und das Gefallen am Maß (an der *Eurhythmie*). Somit soll ein Kulturprogramm essentieller Bestandteil Olympischer Spiele sein. Seit Barcelona 1996 bis Rio 2016 hat das „Olympic Research Team“ unter Leitung von Norbert Müller die Resonanz des Kulturprogramms bei in- und ausländischen Olympiabesuchern erfragt und Hauptergebnisse in *Cultural Views of the Olympics* (Kassel 2016) publiziert. Müller als Mitglied der IOC-Kommission „Kultur und Olympische Erziehung“ konnte Resultate in dieses Gremium einbringen. Seit Sydney 2000 hat es der Präsident des Weltverbands für Modernen Pentathlon, Dr.h.c. Klaus Schormann, ermöglicht, Olympia-Zuschauer zu befragen und so den Innovationsprozess in dieser Sportart zu begleiten: Alle 5 Disziplinen sind jetzt in einer Sportstätte (früher 3) mit einem Ticket in 5 Stunden (früher 2 Tage) zu sehen.

Exemplarisch für Müllers Bestreben, akademische Lehre mit Sport, Kunst und Kultur zu verbinden, ist das II. Akademische Olympia-Seminar an der IOA mit insgesamt 64 Studierenden und Hochschullehrern mehrerer Universitäten unter maßgeblicher Beteiligung des Gastprofessors Dr.Dr.h.c. Ingo-Mar Weiler vom Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde der Universität Graz. Weilers fachkundige und unermüdliche Exkursionsleitung bei der Besichtigung archäologischer Stätten in Athen und Olympia wie bei einer Argolis-Rundreise gehört bei den Beteiligten sicherlich zu einem Höhepunkt ihres akademischen Lebens. Hinzu kam, dass eine Architekten- und Künstlergruppe Modelle zur Manifestation der Künste im Gelände der IOA entwickelte und ausstellte (s. Sonderband *Olympische Studien* 1988). Diese Entwürfe sind 1987 zusammen mit Aquarellen und Zeichnungen von der 26. IOA-Session im Foyer des Fachbereichs Sport der Universität Mainz gezeigt worden.

1988 war Müller über das Kuratorium Olympische Akademie an der Ausschreibung eines Olympischen Kunstwettbewerbs für Schüler beteiligt. Die von einer Jury ausgewählten Bilder über die Olympischen Spiele in Seoul wurden 1989/90 auch an 25 Orten in Thüringen präsentiert. Generell gab es nach jeder Rückkehr Müllers mit Studierenden von Olympischen Spielen eine großformatige Ausstellung der besten Fotos im Hörsaalgebäude. Besonders

originell war die Präsentation von 35 gemalten Willkommensgrüßen australischer Schulkinder an Athleten im Olympischen Dorf.

Die Medaillen für den Coubertin-Abiturpreis sowie eine gusseiserne Coubertin-Büste, die heute im IOC an den Gründer der modernen Olympischen Spiele erinnert, stammen von dem Künstler Karlheinz Oswald, der ebenfalls auf Initiative Müllers eine Büste von Berno Wischmann und eine Stele mit graziler Tänzerin für den Fachbereich Sport schuf.

Anerkennung für (ehrenamtliche) Arbeit kann prinzipiell in zweierlei Form erfolgen: als Berufung in höhere Positionen einer Organisation, die größere Kompetenz und Verantwortung erfordern sowie durch Ehrungen und Preise. Seiner lokalen Basis, dem Landessportbund Rheinland-Pfalz, hat Müller Jahrzehnte als Ideengeber gedient: von 1980 bis 1992 und von 1996–2010 als Vorsitzender des Landesausschusses bzw. Kuratoriums Sportwissenschaft. Dort engagierte er sich auch im Arbeitskreis „Kirche und Sport“. 2008 in den Päpstlichen Laienrat berufen, schlägt er dort vor, einen Sportethik-Kodex zu entwickeln, in dessen Formulierung sich Vertreter aller Weltreligionen einbringen sollen.

Überragend war seine über 50malige Lehrtätigkeit an der Internationalen Olympischen Akademie, der er seit 1976 als ständiges Mitglied angehörte. Seine Begeisterung für das antike Olympia ging soweit, dass er 2008/9 in einem Team von Archäologen, Geologen und Mainzer Studierenden versuchte, Substrukturen des Hippodroms mittels Bodenradar zu finden. Neben der IOA unterrichtete Müller an 9 Universitäten in jeweils verschiedenen Ländern. In der Krise um den Stimmenkauf vor der Auswahl des Austragungsortes der Winterspiele 2002 berief ihn das IOC 1999 als externen Gutachter in die Reformkommission.

Müller erhielt eine Vielzahl von inländischen und ausländischen Ehrungen:

- für seine Coubertin-Forschung den Orden „Officier des Palmes academiques“ vom französischen Wissenschaftsminister (1995),
- den Olympischen Orden des IOC (1997) für 25 Jahre Olympiaforschung,
- die Goldmedaille des französischen Ministers für Jugend und Sport (1997),
- die Aufnahme in die französische Ehrenlegion (2001),
- den Athen-Preis des Griechischen Olympischen Komitees (2005) für 30 Jahre Olympiaforschung bei einer sehr bewegenden Zeremonie auf der Pnyx im Anblick der Akropolis,
- die Ehrenplakette des Landessportbundes Rheinland-Pfalz in Gold (2006),
- das Bundesverdienstkreuz 1. Klasse (2008),

- den Ethikpreis der Deutschen Jugendkraft (2011) und
- die Ehrendoktorwürde der United States Sports Academy (2013).

Paradoxerweise gibt es trotz dieser Anerkennung aus Nah und Fern nach Müllers Emeritierung 2012 zur Zeit in Mainz keine Professur mehr für Sportgeschichte und Olympische Erziehung. Immerhin ist es ihm gelungen, mit weiteren führenden europäischen Olympieforschern an der Deutschen Sporthochschule Köln unter der Leitung von Prof.Dr. Stephan Wassong einen internationalen Weiterbildungs-Masterstudiengang „Olympische Studien“ zu etablieren.

Viele Freunde, Kolleginnen und Kollegen, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zahlreicher Institutionen bleiben Norbert Müller zu Dank verpflichtet für seine ethisch begründete Urteilskraft und Inspiration, ebenso viele Absolventinnen und Absolventen, denen er berufliche Wege bis hin zu universitären Positionen geebnet hat.

Requiescat in Pace. Ehre seinem Andenken

Manfred Messing, Mainz

Abstracts

Nikephoros 29 (2023) 11–46

Diethelm Blecking (Freiburg)

Nationalism of sources, the politics of history and the generation of ideology: An essay on the history of the Jewish sports movement

The growth of Zionism in Europe towards the end of the 19th century was accompanied by the emergence of a Jewish sports movement, the theoreticians of which developed an idiosyncratic interpretation of antiquity out of a need for legitimation. In Eastern Europe, Jewish sports organizations began to form under specific social conditions, especially in the Polish territories, as part of a socialist (non-Zionist) desire for cultural autonomy. In recent years, historians have been increasingly exploring the written evidence, generally focusing their efforts on Germany and on the middle-class Maccabi associations. This form of research, which is often tied to the politics of history, and its public representation is at risk of ignoring the essentially multicultural and transnational character of the Jewish sports movement, in particular the scope for sports critique.

Nikephoros 29 (2023) 195–214

Christian Mann (Mannheim)

Simson the athlete? On the perspectives of a comparison between Greek and Jewish sports

In the history of sport, ancient Greeks and ancient Jews are generally perceived as opposites. This article first points to parallels in the history of research, since the study of both Greek sport and Jewish sport was for a long time shaped by back projections of the Olympic movement or the Maccabi movement. Similar is also the character of the “transgressive strongman”, who is embodied in the Old Testament by Samson, on the Greek side by some champions of combat sports. The comparison reveals not only similarities, but also the different adaptations of the motifs to the respective physical cultures.

Nikephoros 29 (2023) 47–123

Marian Nebelin (Chemnitz)

Agonal sublimation and *religio athletae*: Ernst Curtius and Pierre de Coubertin on religion and sports at the Olympic Games

The archaeologist Ernst Curtius (1814–1896) led the great German excavation of Olympia between 1875 and 1881. The sports official Pierre de Coubertin

(1863–1937) is considered the founder of the modern Olympic Games. In this article, the background and the development of their respective preoccupation with the ancient city of Olympia and the Olympic Games are reconstructed. Subsequently, their interpretation of the relationship between religion and sport will be examined. It becomes clear that Curtius considered the Olympic Games to be ‘civilizing’ and thought of it as a model for his present, while Coubertin regarded the ancient Olympic Games as an example of the so-called *religio athletae*, which he promoted in his present to be the ideal of sport and also a socio-political ‘cure’.

Nikephoros 29 (2023) 215–223

Thomas Heine Nielsen (Kopenhagen)

A note on the number of events in classical Greek Athletics

This note demonstrates that during the archaic period a reduction in the number of events featured at Greek athletic festivals took place and produced the *agon gymnikos*, which was essentially similar to the program at Olympia. It goes on to ask how this reduction came about and suggests that it was caused by the influential and prestigious Olympic model as well as by the intense peer polity interaction of Greek culture. It ends by briefly hinting at some of the advantages of the fact that the *agon gymnikos* was basically the same all over the Greek world.

Nikephoros 29 (2023) 125–137

Isolde Penz (Graz)

Agonistic metaphors in the book of Paul

When agonistic metaphors are used in ecclesiastical documents, using relevant quotations from the NT to encourage people to give their best in life, a tradition is taken up that goes back 2400 years. On the basis of 1 Cor 9:24–27, thoughts are presented on the context and the possible origin of Paul’s speech, which deals with the immortal wreath of victory, the example of the competitor and his own activity, which he compares to the determination of a runner and boxer. Paul, as a bicultural personality, resorts to agonistic metaphors and thereby makes his message understandable to a wide audience, be it philosophically educated listeners from the Cynic-Stoic tradition, Hellenistic Jewish Christians or visitors to games.

Nikephoros 29 (2023) 139–159

Bettina Reese (Halle /Saale)

Between “the insanity of the circus” and “the eternal victory crown”. Observations on the motif of games in the writings of Tertullian from Carthage

The article is dedicated to the literary motif of games in the writings of Tertullian and discusses the connections between the *spectacula* and elements of the Christian and non-Christian cult. By analysing apologetic and anti-heretic texts as well as treatises specifically addressed to his fellow Christians, it can be shown that this motif serves Tertullian in two different ways: First, the attendance at games is used to draw a borderline between Christians on the one hand and ‘pagans’ and heretics on the other hand. Second, he refers to the games in a metaphorical sense to describe the *spectacula Christianorum* and especially martyrdom. Through depicting these *spectacula* as more pleasant and more relevant than the ‘real’ games, he emphasises the superiority of the Christian way of life and the Christian faith.

Nikephoros 29 (2023) 225–247

Jan Tremel (Köln)

Agonistic picture magic (defixiones)

For well over a hundred years, scholars have repeatedly studied those ancient curse tablets, which were supposed to use magical powers to deprive sporting players of victory in the stadium, circus or amphitheater. The fact that these curses are sometimes accompanied by drawings of athletes, demonic figures, animals, and objects, which developed in increasing complexity, was always mentioned in the scholarly texts without being made the focus of the respective investigation. The cursed athletes, mostly depicted with fixed hands, legs and feet, represent the human targets in the context of the ritual without being too concise or portrait-like in their graphic representation. The idea behind this is that magical thinking distinguishes between the representation and the represented. The point is that the magician tries to bind the curse victim irreversibly to himself and to gain power over him by means of demons according to a spell of compulsion or submission.

Nikephoros 29 (2023) 161–176

Christoph Ulf (Innsbruck)

The power of the rules – not of the genes. ‘Roman athletes’ survive only under the protection of the gods

The Roman population liked sports as did other populations around the world. They did sports in their spare time and, throughout the year, they took part in various kinds of competition being elements of religious festivals. Yet at the big public festivals (*ludi publici*), hired athletes performed, not the Romans themselves. This peculiarity was explained by referring to ethnic characteristics, an approach that has been proven fundamentally wrong. Instead, recent research brought to light what makes the Roman ‘political culture’ special. It was in the assemblies where the *populus Romanus* decided who was to be elected to the magistrates. Therefore, Romans and Roman aristocrats avoided physical competition in order not to lose dignity in the public. This was decisive for the long-lasting stability of the Roman socio-political system. However, within the frame of the cultic festivals, different rules of behaviour continued to be valid.

Nikephoros 29 (2023) 177–192

Ingomar Weiler (Graz)

Cult, superstition and sport in antiquity and the present age

Questions of cultic, pseudo-cultic and superstitious acts of athletes in antiquity and the present age are the starting point and center of the treatise. They can be traced back to accounts of contests in the Homeric epics. They include invocations of the gods and numinous powers, prayers, magical practices, votive and sacrificial offerings, fetish-like lucky charms, amulets and talismans. The *philotimia*, the ambition of the athletes, strives for sporting success, but circumventing the principle of fairness religious, cultic and pseudo-religious activities occur, representing a ubiquitous and timeless phenomenon.

Nikephoros 28 (2015–2022) 419

Es wurde irrtümlich ein falscher Text als Kurzfassung des Beitrags von Sebastian Scharf abgedruckt. Hier der richtige Text:

Nikephoros 28, 2015–2022, 299–345

Sebastian Scharf (Mannheim)

Foreign Entrants at Minor Athletic Festivals in Late-Archaic and Classical Greece

Agonistic activities were an essential part of Rhodian aristocrats' reality and self-presentation in the Hellenistic age. Their importance on the island seems to have increased with comparison to previous epochs. In Olympia, Rhodian athletes were never as successful as in the second quarter of the second century BC. The essay looks for the reasons behind their success which was – in contrast to the victories of the Diagoridai in the fifth century – not only the product of the endeavors of one family, but of the whole elite of Rhodes. The especially rich epigraphic documentation of Hellenistic Rhodes enables us to take a closer look at the ways Rhodian athletes wanted their victories to be understood. The inscriptions show that the political identity of these athletes was a multiple one.

Adressen

Herausgeber

Paul Christesen – Hinman Box 6086, Department of Classics, Dartmouth College, Hanover NH 03755, USA

Christian Mann – Historisches Institut, Universität Mannheim, 68161 Mannheim, Deutschland

Zinon Papakonstantinou – Department of Classics and Mediterranean Studies, University of Illinois at Chicago, 1722 University Hall (MC 129), 601 South Morgan Street, Chicago IL 60607-7118, USA

Werner Petermandl – Institut für Antike, Universität Graz, Universitätsplatz 3, 8010 Graz, Österreich

Robert Rollinger – Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, Langer Weg 11, 6020 Innsbruck, Österreich

Wolfgang Spickermann – Institut für Antike, Universität Graz, Universitätsplatz 3, 8010 Graz, Österreich

Ingomar Weiler – Im Hoffeld 20, 8046 Graz, Österreich

Autorinnen und Autoren

Diethelm Blecking – Dreikönigstraße 13, 79102 Freiburg, Deutschland

Nigel B. Crowther – Western University, London, Ontario, Canada

Peter Mauritsch – Birkenstraße 19b, 8501 Lieboch, Österreich

Manfred Messing – Retired Professor of Sport Sociology at the Institute for Sport Science, University of Mainz, Deutschland

Marian Nebelin – Technische Universität Chemnitz, Antike und Europa, 09107 Chemnitz, Deutschland

Thomas Heine Nielsen – University of Copenhagen, The Saxo Institute, Karen Blixens Plads 8, 2300 Copenhagen S, Denmark

Isolde Penz – BG/BORG HIB Liebenau, Kadettengasse 19–23, 8041 Graz, Österreich

Bettina Reese – Seminar für Klassische Altertumswissenschaften, Universitätsplatz 12, 06108 Halle (Saale), Deutschland

Jean-Paul Thuillier – 149, rue Léon-Maurice Nordmann, 75013 Paris, France

Jan Tremel – In der Aue 52a, 50999 Köln, Deutschland

Christoph Ulf – Universität Innsbruck, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Langer Weg 11, 6020 Innsbruck, Österreich

Hinweise für Autorinnen und Autoren

Manuskripte

Manuskripte bitte an die Redaktion in Graz (werner.petermandl@uni-graz.at) oder an ein Mitglied des editorial boards.

Beiträge können in deutscher, englischer, französischer, italienischer oder neugriechischer Sprache eingereicht werden.

Mit dem Manuskript ist eine Zusammenfassung (max. 800 Zeichen) in Originalsprache und in Englisch einzusenden.

Das Manuskript wird anonymisiert zwei Gutachtern vorgelegt.

Wird ein Beitrag für den Druck angenommen, erhalten die Autorinnen und Autoren die Fahnen zur einmaligen Korrektur.

Nach Erscheinen des Bandes erhalten die Autorinnen und Autoren vom Verlag ein PDF ihres Beitrages.

Manuskriptgestaltung

Fließtext ohne Formatierungen (Formatvorlagen, Tabulatoren etc.); Hervorhebungen kursiv (nicht fett, keine Unterstreichungen etc.).

Wörtliche Zitate griechischer und lateinischer Autoren, transkribierte Zitate in anderen Originalsprachen kursiv, ohne Anführungszeichen.

Wörtliche Zitate moderner Autorinnen/Autoren in doppelten Anführungszeichen.

Verweise auf Sekundärliteratur in Fußnoten ausschließlich durch Kurz-zitate.

Beispiel: Crowther 2003; García Romero 2009, 35.

Die verwendeten Werke sind in einem Literaturverzeichnis am Ende des Beitrages anzuführen, alphabetisch nach Autor bzw. Herausgeber gereiht.

Literaturverzeichnis

Monographien (gegebenenfalls mit Reihenangabe)

Thuillier, Jean-Paul: *Les jeux athlétiques dans la civilisation étrusque*. Roma 1985 (= BEFAR 256)

Beiträge in Zeitschriften

García Romero, Fernando: "Lessico agonistico nelle Trachinie di Sofocle." *Nikephoros* 22 (2009) 33–57

Beiträge in Sammelwerken

Crowther, Nigel: "Elis and Olympia: City, Politics and Sanctuary." In *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, edited by David Phillips and David Pritchard. Swansea 2003, 75–100

Sammelwerke

Phillips, David/Pritchard, David (Hg.): *Sport and Festival in the Ancient Greek World*. Swansea 2003

Onlinequellen

Autor: Titel, URL (Datum des letzten Aufrufs)

Abbildungen

Die Autorinnen und Autoren tragen Sorge für die Abdruckrechte der Abbildungen.

Die Abbildungen sind in reproduktionsreifer Form (Photos im TIF-Format, mind. 600 dpi) und durchnummeriert zu übermitteln.

Bildunterschriften sowie Abbildungsnachweise sind jeder Abbildung beizufügen.

An English version is available, please contact the editors for Notes for contributors.