



Friedrich-Alexander-Universität  
Philosophische Fakultät und  
Fachbereich Theologie

# **Jesus Christus als neue Alkestis und neuer Kodros**

## **Das Sterben „für“ andere Menschen bei Paulus und im paganen Kontext**

Prof. Dr. Christina Eschner  
Lehrstuhl für Neues Testament I  
<https://orcid.org/0000-0001-5493-9871>

Originally published at:

Jesus Christus als neue Alkestis und neuer Kodros. Das Sterben „für“ andere Menschen bei Paulus und im paganen Kontext, in: Kim Beerden/Frits G. Naerebout (Hg.), *Coping with Versnel. A Roundtable on Religion and Magic*. FS Henk S. Versnel, RGRW 200, Leiden 2023, 225-251.

DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004538450\\_011](https://doi.org/10.1163/9789004538450_011)

# Jesus Christus als neue Alkestis und neuer Kodros

## *Das Sterben „für“ andere Menschen bei Paulus und im paganen Kontext*

Christina Eschner

Der Jubilar dieser Festgabe, der Althistoriker Prof. Dr. Henk Versnel, hat sich nicht nur in der Erforschung der Alten Geschichte große Verdienste erworben. Er hat auch auf dem Gebiet der Neutestamentlichen Wissenschaft Bahnbrechendes geleistet, und noch dazu in einem ihrer Kerngebiete, der Deutung des Todes Jesu Christi. So ist es gerade seiner profunden Kenntnis der griechischen und lateinischen Quellen zu verdanken, dass er Parallelen zwischen der Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und den ἀποθνήσκειν-ὑπέρ-τινος-Formulierungen des Paulus erkannte und damit die Erforschung der paulinischen Deutung des Todes Jesu insgesamt auf eine neue Basis stellte. Durch eine reiche Materialsammlung konnte er zeigen, dass der traditionsgeschichtliche Hintergrund der paulinischen Sterben-„für“-Formulierungen nicht – wie bis dahin stets angenommen – aus den alttestamentlichen (Lev 4 und 16; Jes 53 LXX) bzw. frühjüdischen (vor allem 2 und 4 Makk) Vorstellungen<sup>2</sup> besteht. Vielmehr nimmt Paulus in ihnen die zunächst der *paganen Gräzität* entstammende Vorstellung auf, dass speziell der Tod eines zumeist hochrangigen Menschen andere Menschen vor Unheil wie dem Untergang in einer Pest, einem Krieg oder dem eigenen Tod bewahren kann. Zunächst war diese These Versnells recht provokant, wie der Titel seines 1989 erschienenen Aufsatzes „Jesus Soter – neos Alkestis?“ zeigt.<sup>3</sup> Mit zunehmender Zeit setzte sich diese grundlegende Erkenntnis in der neutestamentlichen Wissenschaft jedoch mehr und mehr durch.<sup>4</sup> Für | mich persönlich wurde das richtige Gespür des Jubilars für die paganen Texte zu einem großen Geschenk. Es bereitete das Thema meiner Dissertation vor. In ihrem Rahmen konnte ich mich ausführlich mit der wichtigen Vorstellung des

226

- 
- 1 Das allgemeine „für“ wird im Folgenden vor allem als deutsches Äquivalent zu der im Griechischen belegten bedeutungsweiten Präposition ὑπέρ verwendet. Dabei soll mit ihr ein Verständnis der Präposition ὑπέρ sowie der ihr verwandten Präpositionen in einem finalprospektiven Sinne zum Ausdruck gebracht werden, ohne die entsprechende Präposition von vornherein auf eine bestimmte Sinnrichtung festzulegen.
  - 2 Ausführlich zur Forschungsgeschichte zu den paulinischen Sterbe- und Hingabe formulierungen und zu deren Bewertung vgl. Eschner 2010, I, 31–81.
  - 3 Versnel 1989a. Vgl. daneben auch Versnel 1989b; zuletzt und besonders ausführlich Versnel 2005.
  - 4 Vgl. dazu die Arbeiten von C. Breytenbach, vor allem Breytenbach 2003.

apotropäischen Sterbens beschäftigen und dadurch spannende Einblicke in die griechische Literatur und Gedankenwelt insgesamt gewinnen. Dabei ließen sich die Thesen Versnells grundsätzlich bestätigen, so zum Beispiel die zentrale Bedeutung der von ihm in die Diskussion eingebrachten Traditionen, die weite Verbreitung dieser Stoffe (auch in der realen Lebenswirklichkeit der damaligen Menschen) oder die von ihm vorgeschlagene Deutung der zentralen Präpositionen ὑπέρ und περί im Sinne von „zugunsten von“ und „zur Verteidigung von“ (anstelle einer Deutung in einem kausalen Sinn).<sup>5</sup> Zugleich ließen sich durch eine systematische Durchsicht der griechischen Literatur nach der ἀποθνήσκειν-ὑπέρ-τινος- und auch der bis dahin vernachlässigten διδόναι κτλ.-ὑπέρ-τινος-Wendung zahlreiche weitere Traditionen zu Tage fördern.<sup>6</sup> Eine anschließende Aufarbeitung des entsprechenden Materials im Hinblick auf den Aussagegehalt, verwandte Motive und die jeweiligen Verwendungszusammenhänge ließ insgesamt eine große Variationsbreite der Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens erkennen. Gerade vor diesem Hintergrund konnte ich aufzeigen, dass Paulus die Vorstellung bis in die Detailgestaltung hinein aufgenommen hat.<sup>7</sup> Mit dem folgenden Beitrag, in dem ich meine Ergebnisse knapp zusammenfasse, ist mein herzlichster Dank an den Jubilar verbunden, ganz besonders für den Anstoß zu einem zentralen und spannenden Thema, wie es wohl nur selten existiert, daneben für sein ausführliches und fachkundiges Urteil zu meinen eigenen Ergebnissen und für den persönlichen Austausch am Tag meiner Disputation in Berlin, an den ich immer wieder gerne zurückdenke.

## 1 Einleitung: Problemstellung und Entfaltung der Frage

In unserer säkularisierten Welt ist das Kreuz vielfach zum bloßen Schmuckstück geworden. Der Symbolgehalt des Kreuzes wird von denjenigen, die es tragen, hingegen oft gar nicht mehr explizit mitgedacht. Für den christlichen Glauben bleibt der mit dem Kreuz assoziierte Tod Jesu Christi jedoch der Kern<sup>8</sup> und das Spezifikum gegenüber anderen Religionen.<sup>9</sup> Die zentrale Stellung des Todes Jesu Christi wird bereits am neutestamentlichen Zeugnis von Jesus Christus deutlich. Denn der Tod Jesu steht im Mittelpunkt der

227

---

5 Zu einer Würdigung der Bedeutung der Erkenntnisse Versnells für die Erforschung der paulinischen Deutung des Todes Jesu Christi vgl. Breytenbach 2003, 462–464; vgl. auch Eschner 2010, I, 82–93.

6 Zu dieser Materialsammlung vgl. Eschner 2010, II.

7 Vgl. dazu die Abschnitte zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der einzelnen Formulierungen des Paulus in Eschner 2010, I, jeweils in Teil II und III.

8 Vgl. Luther, *Operationes in Psalmos*, WA 5,176,32f.: *Crux sola est nostra theologia*.

9 Vgl. Käsemann 1972, 90: „Das einzige Merkmal, welches die Christenheit und ihren Herrn von anderen Religionen und ihren Göttern radikal trennt, ist das Kreuz.“

urchristlichen Aussagen über Jesus Christus. So nimmt nicht nur in den Evangelien die Passionsgeschichte einen besonders breiten Raum ein, auf den das jeweilige Evangelium als Höhepunkt hinzielt.<sup>10</sup> Auch Paulus kann seine gesamte Verkündigung als „Wort vom Kreuz“ zusammenfassen (1 Kor 1,18,23). Darüber hinaus gehört die Überzeugung, Christus sei „für“ uns gestorben, zu den ältesten Überlieferungen des Urchristentums überhaupt (1 Kor 15,3f.; 11,23f.). Mit dem Tod Christi und dessen Deutung als Heilsereignis ist demnach die tragende Mitte des christlichen Glaubens berührt, doch dürfte es zugleich kaum eine andere christliche Tradition geben, welche unverständlicher erscheint als der Tod Jesu und dessen Interpretation.

Der Tod Jesu stellt für seine Anhänger ein einschneidendes Ereignis und ein besonders dringliches Problem dar (1 Kor 1,23). Durch den Tod Jesu wurden diejenigen, die sich Jesus während seines Lebens angeschlossen hatten, zunächst all ihrer Hoffnungen, die sie mit ihm verbanden, beraubt. Nach seiner Hinrichtung durch die Römer, so erzählt der Evangelist Lukas später, sagte einer der beiden Jünger auf dem Weg nach Emmaus über Jesus: „Wir aber hofften, er sei es, der Israel befreien werde“ (Lk 24,21). Der Tod Jesu löste demzufolge zunächst Enttäuschung und Verwirrung aus. Selbst die engsten Nachfolger Jesu flohen.

Wie kamen die ersten Christen also dazu, den Tod Jesu am Kreuz zu einem heilvollen Geschehen zu erklären, das alle Menschen retten kann? Handelt es sich dabei nicht um eine Behauptung, die nur Anstoß erregen kann? Tatsächlich ist genau dies bereits in der Antike eingetreten. Unverständnis und Kritik am Tod Jesu reichen nämlich bis in das Urchristentum zurück. Dabei entzündete sich die Kritik, mit der sich die ersten Christen auseinandersetzen mussten, zunächst an der *Todesart*. Die Kreuzigung galt in der Antike als schändlichste aller möglichen Hinrichtungsarten, die normalerweise nur an entlaufenen Sklaven, Aufständischen oder Verbrechern vollzogen wurde. Die Kreuzigung Jesu bot daher vielfachen Anlass für Spott und Hohn (1 Kor 1,18ff.).<sup>11</sup> | Wie konnte jedoch von einem Menschen, der einen solch schimpflichen Tod eines Kriminellen gestorben war, die erhoffte Rettung ausgehen? Gerade angesichts dieser Frage forderte der Tod Jesu zu einer ausgesprochen positiven Interpretation heraus, sollte er nicht einfach nur als Scheitern verstanden werden und die Bewegung, die Jesus in seinem Leben hervorgebracht hatte, mit seinem Tod untergehen.

228

Die kritischen Stimmen gegen den Tod Christi sind bis in die Gegenwart hinein nicht verstummt. Heute liegt der Anlass zur Kritik weniger in der

---

10 Vgl. dazu die von M. Kähler stammende Bestimmung des Markusevangeliums als „Passionsgeschichte mit verlängerter Einleitung“ (Kähler 1961, 60).

11 Vgl. dazu auch die älteste Abbildung des gekreuzigten Christus. Sie ist eine heidnische Karikatur aus dem 3. Jh. n.Chr. und zeigt einen gekreuzigten Esel mit der Unterschrift: „Alexamenos betet seinen Gott an.“

Kreuzigung. Vielmehr richten sich die Vorwürfe primär auf das Gottesbild, welches mit dem Tod Jesu Christi verbunden ist. Auf besondere Ablehnung stößt die Deutung des Todes Jesu als Opfer- und Sühnetod. Das Verständnis des Todes Jesu als Sühnopfer sei heute nicht nur unverständlich, sondern widerspreche auch der zentralen Botschaft von der unbedingten Liebe Gottes. Oftmals wird der Tod Christi daher mit der Begründung kritisiert, dass Gott als grausamer Despot erscheint, der das Blut seines Sohnes fordert.<sup>12</sup> „Warum musste Jesus überhaupt sterben? Hätte Gott nicht einfach so vergeben können?“<sup>13</sup> Das Kreuz gilt dann als Inbegriff der Grausamkeit Gottes.<sup>14</sup> Seit der Theologie des Mittelalters galten Opfer und Sühne über Jahrhunderte als zentrale Kategorien im Blick auf das Gottesverhältnis. Sie sind auch heute noch verbreitet. Nicht nur in vielen wissenschaftlichen Werken findet sich nach wie vor die Feststellung, dass Christus den Sühnetod oder als Sühnopfer gestorben sei. Vielmehr begegnet diese Redeweise ebenfalls in unseren Liedern. Ein Beispiel sei an dieser Stelle genannt, ein Ausschnitt aus dem bekannten Passionslied „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld.“ Dort heißt es in der zweiten Strophe: „Das Lämmlein ist der große Freund und Heiland meiner Seelen; den, den hat Gott zum Sündenfeind und *Sühner* wollen wählen: ‚Geh hin, mein Kind, und nimm dich an der Kinder, die ich ausgetan zur Straf und Zornesruten; die Straf ist schwer, der Zorn ist groß, du kannst und sollst sie machen los durch Sterben und durch Bluten.“<sup>15</sup> Aus heutiger Sicht wirken diese traditionellen Deutungsmuster oft anstößig und sollen deshalb verabschiedet werden.<sup>16</sup> Wie sind die | Interpretation des Todes Jesu als Opfer und Sühne sowie die Kritik an diesen Deutungen jedoch vom neutestamentlichen Befund her zu bewerten? 229

---

12 Vgl. z.B. T. Moser, H. Schnädelbach, D. Sölle und die feministische Theologie: Das Kreuz erweise den christlichen Gott als brutalen, blutrünstigen Gott, als Sadisten und Despoten, ja Kannibalen.

13 Vgl. dazu die von den Glaubenden geforderte Vergebung ohne Wiedergutmachung: Mk 11,25; Lk 17,4; Eph 4,32; Kol 3,13.

14 Zu diesen und weiteren Argumenten vgl. Dalferth 1995.

15 Evangelische Kirche in Deutschland 1993, Nr. 83.

16 Vgl. vor allem Jörns 2008. Jörns ist insbesondere darin zu kritisieren, dass er die Anwendung der Opferbegrifflichkeit im Urchristentum nicht genau genug in den Blick nimmt. So wird die Kult- und Opfermetaphorik dort – anders als Jörns es darstellt – gerade dazu verwendet, die heilvolle Wirkung des Todes Jesu auszusagen. Im Hebräerbrief heißt es zudem, dass das Selbstopfer des Hohepriesters Jesu alle künftigen Opfer überflüssig gemacht hat. Die substantiellen Voraussetzungen für eine Verwendung der entsprechenden Metaphern zur Deutung des Todes Jesu werden bei Jörns völlig übersehen, weshalb seine Kritik daran ins Leere läuft.

## 2 Die Sterbe- und Hingabeformulierungen des Paulus: Ein Überblick über den Textbefund

Die ältesten Deutungen des Todes Jesu liegen uns in den Briefen des Paulus vor, den ältesten christlichen Dokumenten überhaupt. In ihnen findet sich ein kultischer Begriff nur einmal in Röm 3,25. Dabei ist es selbst im Hinblick auf diesen Text fraglich, ob im Hintergrund tatsächlich das Ritual des großen Versöhnungstages aus Lev 16 steht, in dessen Rahmen der Hohepriester das Allerheiligste im Tempel betritt und das Blut von geschlachteten Tieren an den Deckel der Bundeslade sprengt. Ein solcher Bezug ist – anders als für Hebr 9,5 – keineswegs zwingend. Paulus kann den Tod Christi hier auch vor einem paganen Hintergrund wie der Vorstellung des Aufstellens einer Weihgabe bzw. eines Sühnemals deuten, durch welches zudem gerade Gott die Sünden beseitigt und Gerechtigkeit herstellt (Röm 3,26).<sup>17</sup>

Sehr viel häufiger verwendet Paulus ohnehin andere Formulierungen und Metaphern, um den Tod Jesu zu deuten. Weitaus am häufigsten spricht er davon, dass „Christus ‚für‘ uns gestorben ist“, oder davon, dass „er von Gott ‚für‘ uns hingegeben wurde“. Diese Formulierungen durchziehen die Briefe des Paulus wie ein roter Faden. Sie stellen geradezu eine Konstante im paulinischen Denken dar, denn bis auf den Philemon- und den Philipperbrief finden wir diese oder ähnliche Wendungen in allen Briefen des Paulus. Auch diese Formulierungen werden in der Forschung häufig in einem allgemeinen Sinne als stellvertretender Sühnetod verstanden, so wie dies auch für viele andere Aussagen über den Tod Christi der Fall ist.<sup>18</sup> Eine solche Deutung hat jedoch keinen Anhalt am Textbefund. Eine genauere Untersuchung dieser Formulierungen und verwandter Wendungen, wie sie insbesondere in der | 230 pagan-griechischen Literatur breit belegt sind, zeigt nämlich, dass mit dem Sterben „für“ andere Menschen kein Sühnegedanke verbunden ist. Vielmehr wird damit die Vorstellung zum Ausdruck gebracht, dass der Tod eines Menschen andere Menschen aus einer Gefahrensituation retten kann.

### 2.1 *Christus ist „für“ uns“ gestorben*

Innerhalb der Sterbe- und Hingabeformulierung gebraucht Paulus zumeist die Präposition ὑπέρ („für“).<sup>19</sup> Gerade diesem „für“ kommt für die

---

<sup>17</sup> Vgl. Schreiber 2006: Er versteht Röm 3,25 vor einem pagan-griechischen Hintergrund als Aufstellen einer Votivgabe (105–109). Im Falle einer solchen Übersetzung wird jedoch insgesamt die Funktion dieser Votivgaben zu wenig berücksichtigt. Dementsprechend plädiert Weiß 2014, bes. 298–301, für eine Übersetzung mit „Sühnegeschenk“, „Versöhnungsgeschenk“ bzw. „Sühnema“. Ausführlich zur Deutung von Röm 3,25 vgl. auch Eschner 2010, I, 33–56.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Eschner 2010, I, 95–100.

<sup>19</sup> Neben ὑπέρ ist bisweilen die Präposition περί als textkritische Variante überliefert, so für 1 Thess 5,10 und Gal 1,4; vgl. auch 1 Kor 1,13.

Interpretation des Todes Jesu Christi große Bedeutung zu. Denn mit ihm stellt Paulus einen Bezug zwischen dem in der Vergangenheit liegenden Tod Jesu<sup>20</sup> und der Relevanz dieses Geschehens für die Gegenwart (des Paulus) her. Dabei gibt er mit dieser Präpositionalwendung genauer die *rettende Wirkung* des Todes Christi wieder. Im Einzelnen umfasst die Präposition ὑπέρ unterschiedliche Aspekte. Sie lässt sich in einem allgemeinen Sinne von „zugunsten, zum Schutz von“ und schließlich auch in der sehr speziellen Bedeutung von „anstelle von“ verstehen. Aufgrund dieser Bedeutungsweite ist jeweils im Einzelfall zu entscheiden, welche der Bedeutungsrichtungen sich nahelegt.

Die Aussage, dass Christus „für“ unsere Sünden“ gestorben ist, gehört bereits zum ältesten Bestand des christlichen Bekenntnisses. Sie wird offensichtlich schon vor Paulus im Urchristentum für die Deutung des Todes Christi verwendet. In 1 Kor 15,3 erwähnt Paulus das Sterben Christi „für“ unsere Sünden“ nämlich ausdrücklich in einer Tradition, die ihm selbst bereits vorgelegen hat und von ihm übernommen wurde. Sie wird vermutlich nur wenige Jahre nach Jesu Tod im griechischsprachigen Judenchristentum entstanden sein.<sup>21</sup> Dort heißt es: „Denn als Erstes habe ich euch weitergegeben, was auch ich empfangen habe, dass Christus gestorben ist ‚für‘ unsere Sünden nach der Schrift (Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς).“

Besonders häufig findet sich die Aussage, dass Christus „für“ andere Personen gestorben ist (vgl. 1 Thess 5,10; 1 Kor 8,11; 2 Kor 5,14f.; Röm 5,6–8; 14,15). Dass diese Wendung eine zentrale Bedeutung hat, zeigt sich auch daran, dass sie in den | Herrenmahlsworten vorkommt. Nach 1 Kor 11,24 brach der Herr Jesus das Brot, dankte und sagte: „Dies ist mein Leib ‚für‘ euch“ (τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν).<sup>22</sup> Damit sagt er: Mein Tod ist ein Tod zu euren Gunsten. Auffällig ist, dass Paulus hier nicht davon spricht, dass Christus „für“ unsere Sünden“ gestorben ist. Stattdessen spricht er davon, dass Christus „für“ Menschen, nämlich „für“ euch“ gestorben ist. Schaut man sich die übrigen Sterbephrasen näher an, so fällt auf, dass der Gedanke der

20 Wirklich gedeutet wird das Sterben Christi und die Hingabe des Sohnes noch nicht durch die Aoristform der Verben ἀποθνήσκειν und (παρὰ)διδόναι, da diese nur den einmaligen, punktuellen und daher abgeschlossenen Charakter des Sterbens Christi wiedergeben (vgl. BDR §318,1). In den Hingabephrasen kann jedoch durch den Rekurs auf die bewusste Initiation dieses Ereignisses durch Gott bereits im Verbum der Gedanke der Rettung mitgehört werden. Vgl. auch Gaukesbrink 1999, 122.

21 So Lichtenstein 1950–1951, 2; vgl. auch Lang 1986, 210. Für ein hohes Alter plädiert auch Gnilka 1994, 19, wenn er als Entstehungszeitraum das erste Jahrünft nach Jesu Tod vorschlägt; vgl. Gnilka 1996, 231.

22 Lukas verwendet in seiner Fassung den Gedanken der Hingabe, um das „für“ euch“ zu deuten (Lk 22,19): „Das ist mein Leib, der ‚für‘ euch hingegeben wird“ (τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον).

Sünden abgesehen von der traditionellen Wendung in 1 Kor 15,3 auch in allen weiteren Wendungen des Paulus fehlt.

Zwei besonders bedeutsame Texte seien an dieser Stelle näher erwähnt: Die Aussage, dass Christus „für“ uns“ gestorben ist, wird von Paulus vom Beginn seines Wirkens an gebraucht. Bereits im 1. Thessalonicherbrief, dem ältesten erhaltenen Paulusbrief und christlichen Dokument überhaupt, spricht er vom Sterben Christi „für“ uns“ und betont in diesem Rahmen vor allem den Gedanken der *Rettung*. In 1 Thess 5,9f. heißt es: „Denn Gott hat uns nicht mit Blick auf den Zorn aufgestellt, sondern um uns ein Überleben für die Rettung zu verschaffen durch unseren Herrn Jesus Christus, der ja ‚für‘ uns gestorben ist (τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν), damit wir, ob wir wachen oder schlafen, zugleich das Leben mit ihm gewinnen.“<sup>23</sup> Der Zweck des Sterbens Christi besteht demnach darin, dass die Glaubenden nicht durch den Zorn Gottes vernichtet werden, sondern zusammen mit Christus leben.

Im Römerbrief, dem letzten und wirkungsgeschichtlich einflussreichsten Brief des Paulus, findet sich diese Formulierungsweise an mehreren Stellen. In Röm 5,6–8 ist die komplexeste der paulinischen Sterbformulierungen belegt. In ihrem Umfeld thematisiert Paulus in Röm 5,1–11 die Widrigkeiten des gegenwärtigen Lebens in Verbindung mit der Liebe Gottes. Dabei führt er das Sterben Christi „für“ die Sünder als Beweis für die Liebe Gottes und für die Sicherheit an, mit der die noch ausstehende endgültige Rettung kommen wird.<sup>24</sup>

(6) Als wir noch schwach waren, ist Christus noch zur rechten Zeit „für“ Gottlose gestorben (ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν). (7) Kaum jemand wird nämlich „für“ einen Gerechten (bzw. Gerechtes) sterben (ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθάνεται), „für“ das Gute, da bringt es ja aber schon eher jemand dann doch über sich zu sterben (ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ [...] ἀποθάνειν) (weil er das Vaterland, den Angehörigen bzw. den Freund liebt). (8) Und | (so) erweist Gott ja<sup>25</sup> seine 232 Liebe zu uns darin, dass (er die Rettung der Sünder für etwas so Gutes hielt, dass) Christus „für“ uns gestorben ist (Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν), als wir noch Sünder waren.<sup>26</sup>

---

23 Zu dieser Übersetzung vgl. Eschner 2010, I, 177–187, 192.

24 Als weiteren Beweis für die Rettung nennt Paulus die Gabe des Geistes (Röm 5,5), die er auch zu Beginn von Röm 8 (vgl. vor allem 8,11) erwähnt.

25 Das δέ zu Beginn von Röm 5,8 ist demnach nicht – wie in der Forschung zumeist vertreten – kontrastiv, sondern kopulativ zu verstehen, vgl. Denniston 1954, 169f. („connective“); BDR §447,1c mit paulinischen Belegen (vgl. auch BAA, s.v. 2). Es führt den Gedanken von Röm 5,7b fort und nennt den zweiten Aspekt der dort erwähnten Sache.

26 Zu dieser Übersetzung vgl. Eschner 2010, I, 278–289. Vgl. dazu, dass die Aussagen in Röm 5,7f. einen Chiasmus bilden: So nimmt die Rede von der Liebe Gottes das ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ auf, die Wendung ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν entspricht der Wendung ὑπὲρ δικαίου antithetisch.

Hier gebraucht Paulus in wenigen aufeinanderfolgenden Versen gleich mehrere Sterbformulierungen. Mit ihnen stellt er fest, dass das Sterben Christi kein Sterben „für“ gerechte Menschen oder eine gerechte Sache war, sondern ein Sterben für die Rettung von Sündern. Dabei stehen der Tod Christi und die Liebe Gottes für Paulus nicht in einem Gegensatz zueinander. Vielmehr ist dieser Tod Christi „für“ Sünder Paulus zufolge gerade *umgekehrt* der deutlichste Ausdruck der Liebe Gottes zu den Sündern. Eine solche feste Verbindung zwischen dem Tod Christi und dem Motiv der Liebe lässt sich bei Paulus auch sonst mehrfach nachweisen. Dabei kann er den Tod Christi nicht nur als Zeichen der Liebe Gottes (Röm 5,6–8; 8,32), sondern auch als Zeichen der Liebe Christi bestimmen (2 Kor 5,14; 1 Kor 8,1.11; Röm 14,15; vgl. Gal 2,20; vgl. Joh 15,13; 1 Joh 3,16).

## 2.2 *Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern „für‘ uns“ hingegeben*

Neben diesen Sterbformulierungen gebraucht Paulus mit Bezug auf den Tod Christi weitere Wendungen, die den Sterbformulierungen sehr ähnlich sind, in denen jedoch die Präposition „für“ (ὑπέρ) an das Verb „hingegeben“, griechisch διδόναι oder παραδιδόναι, angeschlossen wird. Wie bei den Sterben-„für“-Wendungen gibt es auch bei diesen Hingabe-„für“-Wendungen zwei Formulierungsweisen: So stellt Paulus in Gal 1,4 analog zur Sterbformulierung in 1 Kor 15,3 fest, dass sich Christus „für‘ unsere Sünden“ hingegeben hat (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). Daneben spricht Paulus auch davon, dass Christus sich „für“ andere Menschen hingegeben hat. Dabei kann er in Gal 2,20 sogar formulieren, dass Christus sich „für“ ihn selbst hingegeben hat: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst ‚für‘ mich hingegeben hat (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ).“ Hier begegnet | also wie 233 im Umfeld der Sterbformulierung in Röm 5,6–8 ausdrücklich das Liebesmotiv.

Besonders deutlich ist dieser Gedanke der Liebe auch in Röm 8 fassbar. Dort stellt Paulus die Frage: „Wenn Gott ‚für‘ uns<sup>27</sup> (ist), wer soll da gegen uns sein?“ (V. 31). Sie kann nur mit „Niemand!“ beantwortet werden.<sup>28</sup> Dabei ergibt sich diese Antwort für Paulus zwingend aus der Tatsache, dass Gott seinen Sohn nicht verschont, sondern „für‘ uns alle“ hingegeben hat. So formuliert er in V. 32: „(Gott,) der auch seinen eigenen Sohn nicht verschonte, sondern ‚für‘ uns alle hingegeben hat (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν) – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ Hier spricht Paulus somit

---

27 Die Präpositionalphrase ὑπὲρ ἡμῶν meint an dieser Stelle „auf unserer Seite“. Vgl. zu diesem Gebrauch vor allem Mk 9,40, aber auch 2 Kor 13,8.

28 Vgl. zu diesem Motiv auch Ps 23,4f.; 56,10.12; 118,6f.

nicht davon, dass Christus sich selbst hingegeben hat (vgl. auch Eph 5,2.25f.), sondern davon, dass Gott selbst seinen Sohn hingegeben hat. Dabei ist diese Hingabe des Sohnes zugleich der Grund dafür, dass niemand die von diesem Tod begünstigten Menschen mehr von der Liebe Gottes scheiden kann. Da die Liebe Gottes so groß ist, dass er sogar zu etwas so Außergewöhnlichem wie der Hingabe des eigenen Kindes bereit war (Röm 8,32.39), werden weder „Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (V. 39).

Im Anschluss an diesen Durchgang durch die paulinischen Sterbe- und Hingabeformulierungen lässt sich somit Folgendes festhalten: Zwar kann Paulus die Verben „sterben“ und „hingeben“ in Verbindung mit dem Ausdruck „für unsere Sünden“ gebrauchen. Eine solche Wendung begegnet jedoch nur zweimal (1 Kor 15,3; Gal 1,4; vgl. auch Röm 4,25). In der überwiegenden Mehrzahl der Formulierungen fehlt hingegen das Motiv der Sünden. Paulus spricht dort davon, dass Christus „für“ andere Personen gestorben ist oder hingegeben wurde.<sup>29</sup> Paulus nennt also die Personen, die durch den Tod Christi geschützt bzw. gerettet werden sollen. Dabei bestehen diese anderen Menschen zumeist aus einer mit „wir“ bezeichneten Gruppe (1 Thess 5,10; Röm 5,8; 8,32), daneben aber auch aus „allen“ (2 Kor 5,14f.; vgl. Röm 5,6) oder aus einem Individuum wie dem schwachen Bruder (1 Kor 8,11; Röm 14,15) bzw. dem „Ich“ des Paulus (Gal 2,20). Dieser Befund gilt auch für die bei Johannes belegte Verwendung | dieser beiden Formulierungsweise.<sup>30</sup> Damit zeigt der 234 urchristliche Gebrauch der Sterbe- und Hingabeformulierung aber deutlich, dass der Gedanke der Sünde bzw. des Sünders nicht notwendigerweise zur Rede vom Sterben Christi gehören muss. Abgesehen von dem Gedanken der Rettung begegnet im Umfeld dieser beiden Formulierungen vor allem das Liebesmotiv (vgl. dazu auch Joh 15,13; 1 Joh 3,16). Im Kontext der Hingabeformulierungen findet sich zudem häufiger die Bezeichnung Christi als Sohn (vgl. auch Joh 3,16).

---

29 Beide Formulierungsweise lassen sich von Aussagen unterscheiden, die die soteriologische Bedeutung des Christusereignisses ebenfalls durch ὑπέρ-Formulierungen, jedoch nicht in Verbindung mit den Verben ἀποθνῆσκειν und (παρα)διδόναι explizieren, so in 1 Kor 1,13; 5,7 v.l.; 11,24; 2 Kor 5,21; Gal 3,13; vgl. Eph 5,2; vgl. auch das Kelchwort in Mk 14,24; 1 Tim 2,6; Tit 2,14.

30 Vgl. dazu den Gebrauch personaler Wendungen in Joh 10,11.15; 11,50–52; 15,13; 18,14; 1 Joh 3,16, wohingegen sich der Gedanke der Sünde bzw. Sühne nur in 1 Joh 2,2; 4,10 findet.

### 3 Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens: Ein Überblick über weit verbreitete Traditionen

Für heutige Leserinnen und Leser, die mit der antiken Gedankenwelt nicht mehr unmittelbar vertraut sind, lassen die antiken Zeugnisse vieles offen. Für ein sachgemäßes Verständnis dieser Wendungen ist es notwendig, sie auf dem Hintergrund ihrer Zeit zu interpretieren. Dabei kommt es entscheidend darauf an, dass man den antiken Sprachgebrauch untersucht. Will man diese Formulierungen genau verstehen, muss man also nach sprachlichen Parallelen und ähnlich lautenden Formulierungen in der antiken Literatur suchen. Eine entsprechende Durchsicht der zeitgenössischen Literatur des Paulus zeigt, dass die Vorstellung, dass ein Mensch „für“ andere Menschen stirbt, bei weitem keine auf den Tod Jesu beschränkte Vorstellung ist. Sie ist vielmehr überaus häufig belegt und findet sich sowohl bei paganen Autoren als auch bei jüdischen Schriftstellern wie Philo von Alexandrien.<sup>31</sup> Dabei hat | diese 235  
*griechische Vorstellung vom Sterben eines Menschen „für“ andere Personen zur Zeit des Paulus bereits eine lange Geschichte hinter sich. Ein Blick in die griechische Literatur zeigt, dass die Sterbephrase schon im 5. Jh. v. Chr. von Euripides fest in ihr verankert wurde. Von ihm sind mehrere Dramen überliefert, in denen er die Sterbephrase gebraucht. Besonders häufig verwendet er sie mit Bezug auf eine Frau mit Namen Alkestis.*<sup>32</sup>

---

31 Die vorpaulinische Formulierung „Christus ist ‚für‘ unsere Sünden gestorben“ in 1 Kor 15,3 lässt sich hingegen in dieser Form in der griechischen Literatur nicht wiederfinden, denn der Begriff der Sünden wird in der Sterbephrase normalerweise nicht verwendet. Üblicherweise werden innerhalb dieser Wendung gerade positive Dinge genannt, die durch den jeweils freiwillig übernommenen Tod bewahrt und geschützt werden sollen. Für die Aussage „Christus ist ‚für‘ unsere Sünden gestorben“ oder die Wendung „er hat sich ‚für‘ unsere Sünden hingegeben“ in Gal 1,4 legt sich hingegen eher ein umgekehrtes Verständnis nahe, d.h. der Tod Christi war ein Tod, der die Sünden und damit deren negative Folgen *beseitigen* sollte. Im Hintergrund steht dabei die alttestamentlich-jüdische Tradition, der zufolge es einen Zusammenhang zwischen einer Tat und dem Ergehen des Täters gibt. Taten haben demnach Folgen, wobei die Sünde als Tat den Tod als Folge nach sich zieht. Für Paulus ist die Sünde eine gleichsam mit persönlichen Zügen ausgestattete, feindliche, despotische Macht (Röm 7,17.20), die die Menschen versklavt (vgl. Röm 6,7.12.14–23; 7,14) und sie unweigerlich dem Tod anheimfallen lässt (vor allem Röm 6 und 7). Dies drückt Paulus in Röm 6,23 mit der Formel aus, dass die Sünde als Sold den Tod auszahlt. Der Tod Christi durchbricht demzufolge den Tat-Folge-Zusammenhang von Sünde und Tod. Dementsprechend sind die Formulierungen in 1 Kor 15,3 und Gal 1,4 am ehesten als „zur Fortschaffung der Sünde“ aufzufassen. Dabei findet sich eine verwandte Formulierung in der griechischen Literatur z.B. bei Philo von Alexandrien mit der Rede vom „Sterben ‚für‘ die Knechtschaft“ (*Praem.* 137). Auch sie bezeichnet keinen Tod zum Schutz der Knechtschaft, sondern zur Vermeidung von Sklaverei (zu dieser und weiteren Formulierungen vgl. Eschner 2010, II, 172).

32 Ausführlich zur Tradition vom Ersatztod der Alkestis bei Euripides vgl. Eschner 2010, II, 68–75.

### 3.1 *Die Tradition vom Sterben der Alkestis „für“ ihren Ehemann Admetos*

Um Alkestis rankt sich ein Mythos, der heute wohl weitgehend fremd und unbekannt ist. Er sei daher kurz skizziert: Alkestis ist die Frau des Admetos, eines antiken Königs. Eines Tages soll Admetos sterben, doch der Gott Apollon bewahrt ihn vor dem Tod. Er erreicht eine Verlängerung des Lebens des Admetos. Dazu erwirkt er bei den Schicksalsgöttinnen, dass Admetos nicht auf der Stelle sterben muss, wenn er der Unterwelt im Austausch für sich einen anderen Toten schickt. Daraufhin habe der dem Tod ins Auge blickende Admetos alle seine Lieben gefragt, aber außer seiner Frau Alkestis niemanden gefunden, der bereit gewesen wäre, „für“ ihn zu sterben. Auch seine Eltern waren nicht bereit, „für“ ihn zu sterben. Nur Alkestis, die treue, edelste und liebste Ehefrau, bringt es schließlich über sich, „anstelle“ bzw. „zum Schutz“ ihres Ehemannes zu sterben, damit dieser den ihm vom Schicksal bestimmten Tod zunächst noch nicht erleiden muss. Von daher ist der sprechende Name der Alkestis verständlich, denn Alkestis bedeutet wörtlich „Schutz“ und „Hilfe“. Mit dem freiwilligen Ersatztod der Alkestis zugunsten ihres Mannes sind die Eheleute jedoch nicht für immer getrennt. Nach dem Tod der Alkestis kommt Herakles in das Haus des Admetos und erfährt vom Tod der Alkestis. Zum Dank für die Gastfreundschaft gewinnt Herakles Alkestis in einem Kampf mit Hades zurück und vereint die Eheleute wieder.

Das von Euripides ausführlich behandelte Sterben der Alkestis „für“ ihren Ehemann Admetos geriet in der Folgezeit nicht in Vergessenheit, sondern hat in der antiken Literatur rege Aufnahme gefunden, und zwar sowohl bei griechischen als auch bei lateinischen Autoren. Dabei lässt sich die Tradition vom Tod der Alkestis seit dem 4. Jh. v.Chr. über Platon und Palaiphatos bis in | das zeitliche Umfeld des Paulus verfolgen.<sup>33</sup> So soll zum Beispiel der stoische Philosoph Gaius Musonius Rufus, der zur Zeit des Paulus im 1. Jh. n.Chr. wirkte (30–100 n.Chr.), diese Tradition gekannt haben.<sup>34</sup> Dabei hat er den Ersatztod der Alkestis als Beweis für seine These herangezogen, dass die Liebe unter Eheleuten die größte Form der Liebe sei. Alkestis beweise nämlich, dass die Liebe unter Eheleuten die Eltern-Kind-Liebe bei weitem übersteige:

Und wie sehr die Liebe der Eltern zu den Kindern hinter der der Frau zu ihrem Mann zurücksteht, scheint mir jene Sage zu offenbaren, dass

---

33 Ausführlich zur Rezeption der Tradition vom Ersatztod der Alkestis vgl. Eschner 2010, II, 107–127. Unter Verwendung der Sterbephrase wird der Tod der Alkestis in der in das 1. und 2. Jh. n.Chr. zu datierenden griechischen Literatur bei Musonius Rufus, in der *Bibliotheca* des Pseudo-Apollodor (1,106), bei Zenobios (1,18, s.v. Ἀδμήτου μέλος) und in der lateinischen Literatur bei Hyginus (vor allem *Fab.* 51,3) aufgenommen.

34 Vgl. dazu, dass Musonius selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat. Nach seinem Tod wurden jedoch – wahrscheinlich durch Lukios – Vorlesungsmitschriften veröffentlicht.

Admetos, der von den Göttern die Vergünstigung erhalten hatte, noch einmal so lange zu leben, wie ihm ursprünglich bestimmt war, wenn er jemanden stellte, der an seiner Stelle zu sterben bereit sei (τὸν ἀνθ' ἑαυτοῦ τεθνηξόμενον), von seinen Eltern nicht erlangen konnte, dass sie „für“ ihn sterben wollten (τῶν μὲν γονέων οὐκ ἔτυχεν ἐθελόντων προαποθανεῖν αὐτοῦ), obwohl sie schon hochbetagt waren; dagegen nahm seine Frau Alkestis, obwohl sie noch in der Blüte ihrer Jugend stand, den Tod „für“ ihren Mann gern auf sich (ἐδέξατο ἐτοίμως τὸν θάνατον πρὸ τοῦ ἀνδρός).<sup>35</sup>

Wie in der paulinischen Deutung des Todes Jesu finden sich hier die Motive der Freiwilligkeit, der Rettung und vor allem das Motiv der Liebe. Die besondere Liebe der Alkestis zu ihrem Ehemann Admetos wird überhaupt häufig betont. Sie steht auch dann im Hintergrund, wenn Alkestis in Aufzählungen neben anderen verehrungswürdigen Frauen erscheint, die sich durch ihre besondere Treue ihren Ehemännern gegenüber ausgezeichnet und sich dadurch ein ewiges Andenken erworben hätten. So wird Alkestis zum Beispiel neben Penelope, der Frau des Odysseus, erwähnt, die als ein besonders prominentes Sinnbild der außergewöhnlichen Liebe und Treue zwischen Eheleuten galt.<sup>36</sup> |

237

Der Tod der Alkestis war nicht nur ein literarisch beliebtes Motiv und Thema, sondern hatte auch im konkreten Lebensalltag der Menschen seinen Ort. Dies dokumentieren zahlreiche archäologische Zeugnisse. Zu diesen gehören zum einen bildliche Darstellungen des Alkestis-Admetos-Mythos auf römischen Sarkophagen, die wohl aus dem 2. Jh. n.Chr. stammen.<sup>37</sup> Die große Popularität des Alkestisstoffes lässt sich zum anderen daran erkennen, dass sich die Tradition vom Tod der Alkestis im sepulkralen Bereich über diese bildlichen Gestaltungen hinaus in Form von griechischen und lateinischen

---

35 Gaius Musonius Rufus, *Dissertationum a Lucio digestarum reliquae* 14; Übersetzung nach Nickel 1994, 491, 493. So dann auch Stobaios (5. Jh. n.Chr.), *Flor.* 4,22a,20.

36 Eine Erwähnung der Alkestis in Aufzählungen verehrungswürdiger Frauen findet sich bei Properz (2,6,23f.) und Ovid (*Trist.* 5,14,35–40) und dann auch bei den im 2. Jh. n.Chr. wirkenden griechischen Autoren Athenaios (13,8, als Zitat des im 4. Jh. v.Chr. wirkenden Komödiendichters Euboulos), Claudius Aelianus (*Var. hist.* 14,45; *Nat. an.* 1,15) und Flavius Philostratos (*Her.* 11,8). Vgl. auch Clemens Alexandrinus (*Strom.* 4,19,121).

37 Vgl. dazu vor allem die drei bzw. vier Sarkophage, auf denen die Darstellungen insgesamt sehr ähnlich aufgebaut sind und jeweils in drei Szenen zerfallen (zu einer Darstellung vgl. Grassinger 1999, Tafel 75D). Der Tod der Alkestis nimmt jeweils die Mitte ein. Auch diese Szene ist insgesamt relativ einheitlich gestaltet. Alkestis liegt auf einem Bett mit umlaufender Lehne, umgeben von ihren Angehörigen. Dabei ist auch Admetos stets Teil der Sterbeszene. Rechts neben der Sterbeszene wird jeweils die Rückführung der Alkestis aus dem Hades abgebildet. In der sich auf der linken Seite befindenden Darstellung unterscheiden sich die einzelnen Sarkophage voneinander. Zur Deutung der Sarkophage vgl. Grassinger 1999, 110–128; vgl. auch Wood 1978.

Inschriften niedergeschlagen hat. Dabei erscheint Alkestis wie in den literarischen Zeugnissen als Muster der Liebe unter Eheleuten. Häufiger werden andere Frauen dadurch als gute Ehefrauen charakterisiert, dass sie sich entweder als Alkestis bezeichnen<sup>38</sup> oder dass sie sogar als über Alkestis stehend<sup>39</sup> gekennzeichnet werden.<sup>40</sup> Auch Seneca, einer der Vertreter der römischen Stoa und ein Zeitgenosse des Paulus, stellt fest, seine Tante habe, indem sie sich unter Lebensgefahr um das Begräbnis ihres Mannes gekümmert | habe, <sup>238</sup> selbst die in hohem Ansehen stehende und viel gepriesene Alkestis übertroffen.<sup>41</sup>

In Hinsicht auf die Rezeption der Tradition vom Tod der Alkestis zur Zeit des Paulus im 1. Jh. n. Chr. lässt sich demzufolge festhalten, dass eine Kenntnis dieses Stoffes offenbar bei allen gebildeten Bürgern des Römischen Reiches als Normalfall vorausgesetzt werden kann. Dabei lassen sich zwischen der Tradition vom Sterben der Alkestis und der paulinischen Deutung des Todes Jesu Christi thematische Übereinstimmungen erkennen. Diese bestehen aus den Motiven der Liebe, der Rettung und der Freiwilligkeit. Sie erschöpfen sich jedoch keineswegs darin, sondern reichen bis in *direkte sprachliche Parallelen*.

---

38 Vgl. dazu IG XIV 1368 (Rom), wo eine Verstorbene von sich sagt: „Um der Götterverehrung willen, deren Namen ich zur Zierde gereicht habe (εὐσεβείης δὲ εἶνεκα, ἧς τοῦνομα ἐκόσμησα, sc. die Verstorbene heißt wohl Eusebeia im Sinne eines sprechenden Namens), bin ich sowohl jene Alkestis geworden (καὶ γέγονα Ἄλκηστις ἐκείνη), die in alter Zeit eine Frau war, die ihren Mann besonders liebte (ἢ πάλαι φίλανδρος ἦν), und die Götter und Sterblichen haben Zeugnis abgelegt für meine Klugheit.“ So auch in *Anth. Graec.* 7,691: „Ich bin eine neue Alkestis (Ἄλκηστις νέη εἰμί). Ich starb ‚für‘ den edlen Mann, Zenon (θάνον δ’ ὑπὲρ ἀνέρος ἐσθλοῦ | Ζήνωνος), den als Einzigen ich in meinem Herzen aufnahm, den mein Herz dem Licht und den goldigen Kindern vorzog, ich, die Kallikrateia, die von allen Menschen bewundert wird.“ Vgl. auch IGBR I<sup>2</sup> 222,6f.: [... ] νῦν δ’ ἄν/τ’ ἐμοῦ θνήσκει καὶ ἔ/χει | φήμην καὶ ἔπαινον/ ὡς Ἄλκηστις [...]; vgl. dazu Calder 1975, 80–83.

39 So Kaibel (ed.) 1965, Nr. 648, mit Bezug auf eine Olympias: ἢ πάσας παράμ[ιψε] (Aor. von παραμείβειν [„übertreffen“] mit Ittazismus) φιλάνδρους ἠρωτῖνας, | Ἄλκηστιν, πινυτήι κτλ.

40 Gehäuft sind solche Inschriften mit Bezug auf eine gewisse Atilia Pomptilla überliefert, deren Tod im Zentrum von sechzehn Höhleninschriften (1. oder 2. Jh. n. Chr.) auf Sardinien steht (CIL X 7567–7570.7577; gesammelt bei IG XIV 607; Peek [ed.] 1955, Nr. 2005). Durch ihn hat sie sogar Alkestis übertroffen (vgl. CIL X 7577).

41 So Seneca in seiner Schrift *Ad Helviam matrem de consolatione* (*Dial.* 12,19,5) mit der Begründung, dass die Liebe, welche unter gleicher Gefahr weniger erkaufe, als größer zu bewerten sei.

### 3.2 Weitere Traditionen zur Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens

Die Vorstellung, dass Menschen „für“ andere Menschen sterben, ist in der griechischen Literatur auch abgesehen vom konkreten Beispiel der Alkestis häufig belegt. In ihrem Zentrum steht jeweils, dass Menschen zur Rettung der Stadt, des Vaterlandes oder eines geliebten Menschen freiwillig in den Tod gehen. Dabei bestimmen die antiken Autoren diese Todesfälle selbst als *apotropäisch*, d.h. als Unheil abwendend, indem sie mit dem Terminus ἀποτρόπαιος entweder die Übel abwendenden Götter als Empfänger der von ihnen geforderten Opferung<sup>42</sup> oder das geforderte Opfer selbst<sup>43</sup> bezeichnen. Das Kennzeichen dieser Konzeption des apotropäischen Sterbens besteht darin, dass Rettung aus einer ausweglosen Notlage nur durch den Tod eines Menschen möglich ist. So gilt stets: Wenn es zur Rettung kommen soll, ist der Tod eines Menschen notwendig. Findet der geforderte Tod aber statt, so führt er die angestrebte Rettung in jedem Fall mit Sicherheit herbei.<sup>44</sup> Das | Unheil, <sup>239</sup> vor dem ein solcher apotropäischer Tod retten kann, deckt ein ganzes Spektrum von unterschiedlichen Notlagen ab.<sup>45</sup> Es reicht von der Abwehr einer Niederlage in einem Krieg über die Beseitigung einer Naturkatastrophe bis zum persönlichen Ersatztod zugunsten eines engen Familienangehörigen. Bei den Personen, die „für“ die Stadt oder andere Personen sterben, handelt es sich häufig um Frauen, und zwar zumeist um die jungfräulichen Töchter<sup>46</sup>

---

42 So entweder mit Bezug auf eine Opferung, die der erfolgreichen Beendigung eines Krieges dient (so Clemens Alexandrinus, *Protr.* 3,42,7 und Johannes Laurentius Lydus [6. Jh. n.Chr.], *De mensibus* 4,147 mit Bezug auf die von Marius geforderte Opferung seiner Tochter) oder für eine Opferung zur Beseitigung einer Seuche (so Johannes Laurentius Lydus, *De mensibus* 4,147).

43 Vgl. Pseudo-Plutarch, *De fluviis* 16,1: „Als einst der Nil wegen eines Bürgerkrieges anschwell und die Einwohner an einer Hungersnot litten, verhieß der Pythische Apollo Fruchtbarkeit, wenn der König seine Tochter den Göttern als ein Unheil abwendendes Mittel zum Opfer darbringen würde (ἐάν ὁ βασιλεὺς ἀποτρόπαιον θεοῖς τὴν θυγατέρα θύσῃ).“

44 Vgl. dazu vor allem die Gestaltung der Orakelsprüche als Konditionalgefüge und die Verwendung der Opferaussage innerhalb des jeweiligen εἶ-Satzes, daneben auch die Bestimmung des Sterbens als ein Muss (δεῖ) in den Orakelsprüchen. Genaueres zur Gestalt der Orakelsprüche bei Eschner 2010, II, 18, 24, 59, 252f., 296f., 300f.

45 Vgl. dazu die Tabelle bei Eschner 2010, II, 355.

46 Eine seltene Ausnahme von dieser Regel bildet der Menoikeusstoff in der gegenüber den *Phoenissae* des Euripides variierten Sondertradition, der zufolge Menoikeus sich nicht gegen den Willen seines Vaters als Opfer zur Verfügung gestellt hat, sondern von seinem Vater als Opfer hingegeben wurde: ἀλλὰ Κρέων ἐν Θήβαις Μενοικέα τὸν υἱὸν ἐπιδέδωκεν εἰς σφαγὴν ὑπὲρ τῆς πόλεως (*Schol. Aristid. Pan.* 19,4). Vgl. auch Aeneas Phil. et Rhet. (6. Jh.), *Theophrastus sive de animarum immortalitate et corporum resu* 68: τῷ Θεῷ θύσωμεν [...] οὐδὲ τὸν υἱὸν καθάπερ ὁ Κρέων Μενοικέα, οὐδὲ τὴν παιδὰ καθάπερ ὁ Λεῶς τὴν Πραξιθέαν.

eines Königs<sup>47</sup> bzw. aus einer edlen<sup>48</sup> Familie.<sup>49</sup> Zum Teil finden sich auch Traditionen, in denen ein König selbst<sup>50</sup> oder dessen Sohn<sup>51</sup> stirbt.

Einige Beispiele seien aus dem reichen Spektrum der Traditionen an dieser Stelle genauer erwähnt. So findet sich innerhalb der Vorstellung vom Ersatztod nicht nur der Fall, dass eine Frau „für“ ihren Ehemann stirbt, so wie es auf den Tod der Alkestis anstelle des Admetos zutrifft. Vielmehr gibt es auch den umgekehrten Fall, dass ein Mann „für“ seine Ehefrau stirbt. Zwar ist dieser Fall weitaus weniger bekannt als die Tradition zum Tod der Alkestis, doch ist er beispielsweise für den Tod des Tiberius Sempronius Gracchus anstelle seiner Frau Cornelia überliefert.<sup>52</sup> Über diesen berichtet Plutarch, der wie Paulus ebenfalls im 1. Jh. n.Chr. wirkte (46–120 n.Chr.), Folgendes:

Einmal fing Tiberius Gracchus [...] auf seinem Bett ein Paar Schlangen. Die Seher, die das Wunderzeichen untersuchten, verwehrt ihm, beide Tiere zu töten oder entkommen zu lassen, er müsse sich für eine der beiden entscheiden, wobei das Männchen, wenn man es töte, dem Tiberius, das Weibchen aber der Cornelia den Tod bringen würde. | <sup>240</sup> Tiberius, der seine Frau liebte und glaubte, dass es ihm als dem Älteren eher gezieme zu sterben – denn jene war noch jung –, tötete das Männchen der Schlangen, ließ das Weibchen aber entkommen. Nicht viel später starb er und hinterließ zwölf Kinder, die ihm Cornelia geboren hatte. Cornelia übernahm die Sorge für die Kinder und das Haus und zeigte dabei so viel Klugheit, Liebe und Seelengröße, dass Tiberius sich nicht übel beraten zu haben schien, als er anstelle einer solchen Frau zu sterben wählte (ἀντὶ τοιαύτης γυναικὸς ἀποθανεῖν ἐλόμενον).<sup>53</sup>

Durch den Spruch der Seher ist die Entscheidung, wer von den Eheleuten sterben muss, zunächst noch offen. Tiberius selbst entscheidet mit seiner Wahl zwischen einer der beiden Schlangen zugleich über seinen eigenen Tod und den seiner Frau. Dabei gibt es für Cornelia keine andere Rettungsmöglichkeit als die Entscheidung ihres Mannes, selbst zu sterben. Sein freiwilliger

---

47 So Polyxena, Iphigenie und die Tochter des Erechtheus. Ausführlich zu diesen und den im Folgenden erwähnten Traditionen vgl. die jeweiligen Abschnitte in Eschner 2010, II.

48 Vgl. dazu Makaria als Tochter eines Helden, daneben die Töchter des Antipoinos und des Leos sowie die Töchter des Hyakinthos und des Orion.

49 So Eschner 2010, II, 78f. Vgl. dazu auch Versnel 1981b, 143–145; O'Connor-Visser 1987, 197–199. Zur Bedeutung vgl. auch Bremmer 1993, 302–307.

50 So z.B. Kodros.

51 So z.B. Menoikeus und Phrixos.

52 Vgl. daneben auch die Tradition vom Ersatztod des Koresos zugunsten der Kallirhoe bei Pausanias 7,21,1–5; zum Ersatztod daneben auch die Auslegung von Dtn 24,16 bei Philo (s.u. 3.4).

53 Plutarch, *Ti. Gracch.* 1,4–6; Übersetzung nach Ziegler 1965, 237.

Tod wird daher als eine ersatzweise Übernahme des Todes seiner Frau gedeutet. Das Verhalten des Tiberius steht in großer Nähe zu Alkestis, dem Paradebeispiel für einen rettenden Ersatztod in der antiken Literatur schlechthin. Wie Alkestis als ein Muster treuer Gattenliebe gilt, so entschließt sich auch Tiberius Gracchus aufgrund seiner *Liebe* zu seiner Frau zum Sterben an ihrer Stelle.

Abgesehen vom Ersatztod begegnet besonders häufig die Vorstellung, dass der Tod eines Menschen in einem Krieg Rettung bringen kann. Dabei handelt es sich nicht um Soldaten, die zumeist in großer Zahl während eines Kampfes sterben, sondern um ausgewählte Personen von hohem Rang. Ein Beispiel für ein solches Sterben ist die Tradition vom Tod des athenischen Königs Kodros.<sup>54</sup> Er stirbt freiwillig, als Athen durch die Peloponnesier angegriffen wird. Mit seinem Tod sichert er Athen aus folgendem Grund den Sieg in diesem Krieg: Die Peloponnesier hatten durch einen Orakelspruch erfahren, dass sie selbst gegen Athen siegen würden, wenn sie Kodros, den König der Gegner, *nicht* töten würden. Sie bemühen sich daher, Kodros nicht zu töten. Aufgrund einer von Kodros ersonnenen List töten sie ihn schließlich aber doch. Kodros hatte nämlich von dem Orakelspruch erfahren und die Feinde daher in eine Falle gelockt. Er hatte sich als Bettler verkleidet und sich in die Nähe der Feinde begeben. Dann provozierte er diese, sodass sie ihn töteten und damit den Krieg | verloren. Seinem Volk, den Athenern, hat Kodros mit seinem Tod aber den Sieg garantiert.<sup>55</sup> 241

Daneben sterben Menschen zur Beseitigung einer Plage wie einer Seuche<sup>56</sup> oder einer Hungersnot. So soll zum Beispiel Phrixos, der Sohn des Königs von Boiotien, sterben, als in Boiotien eine Missernte eintritt.<sup>57</sup> Ein besonders bekanntes Beispiel zur Beseitigung von widrigen Naturbedingungen ist der Tod der Iphigenie, der ältesten Tochter von Agamemnon, dem König von Mykene auf der Peloponnes. Sie soll sterben, um eine lähmende Windstille

---

54 Zum Sterben zur Erlangung eines Sieges vgl. abgesehen vom Kodrosstoff die bereits von Euripides ausgearbeiteten Traditionen zum Tod der Makaria, des Menoikeus, der Tochter des Erechtheus, daneben auch die Traditionen zum Tod des Leonidas und der Decier sowie der Töchter des Antipoinos.

55 Zur Tradition vom Tod des Kodros vgl. vor allem Lykurgos 84–88 (vgl. Eschner 2010, II, 92–94, 147–151). Der Tod des Kodros unterscheidet sich demzufolge in zweifacher Hinsicht von dem Tod der Soldaten während einer Schlacht: Erstens nimmt Kodros absichtlich speziell den Tod auf sich, wohingegen die Soldaten den Tod im Kampf zwar in Kauf nehmen, aber nicht bewusst anstreben. Zweitens bringt der Tod des Kodros seinem Volk mit Sicherheit Rettung, während der Tod von Soldaten die Kampfeskraft des entsprechenden Heeres verringert und damit den Sieg eher ungewiss macht. Ausführlicher zu einem Vergleich Eschner 2010, II, 31–37.

56 Vgl. dazu die Traditionen zum Tod der Töchter des Orion und zur Selbsthingabe des Kratinos. In der Tradition zur Opferung der Leostöchter findet diese entweder zur Beseitigung einer Athen bedrückenden Pest oder einer Hungersnot statt.

57 Vgl. daneben auch den Busirisstoff.

zu beseitigen. Erst dadurch sei den Griechen die Weiterfahrt nach Troja möglich.<sup>58</sup>

Für die Sterbepformulierung lassen sich somit direkte sprachliche Parallelen in der griechischen Literatur zur Zeit des Paulus nachweisen. Wie verhält es sich nun aber mit der Hingabepformulierung? Auch sie findet sich innerhalb der griechischen Vorstellung des Unheil abwendenden Todes. Dabei lässt sich generell häufiger beobachten, dass eine Sterbe- und eine Hingabepformulierung in enger Verbindung zueinander verwendet werden. Zum Teil werden sie sogar austauschweise mit Bezug auf ein und denselben Todesfall gebraucht.<sup>59</sup>

### 3.3 *Zum wechselweisen Gebrauch der Sterbe- und Hingabepformulierung*

Ein gleichzeitiger Gebrauch der Sterbe- und Hingabepformulierung ist in der zeitgenössischen Literatur des Paulus zum Beispiel bei Plutarch belegt. Dabei verwendet er beide Formulierungen in der Biographie, die er dem Leben des römischen Kaisers Otho (32–69 n. Chr., Proklamation zum Kaiser 69) widmet.<sup>60</sup> In ihrem Kontext berichtet er, dass dieser römische Kaiser Selbstmord begehen | will, um dadurch einen grausamen Bürgerkrieg zu beenden. Dabei <sup>242</sup> legt er Otho zunächst eine *Sterbepformulierung* in den Mund:

„Diesen Tag, meine Kriegskameraden, halte ich für noch glücklicher als den, an welchem ihr mich zuerst zum Kaiser machtet [...]. Aber beraubt mich nicht des noch höheren Preises, ‚für‘ so viele vortreffliche Bürger rühmlich zu sterben (τοῦ καλῶς ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοσοῦτων καὶ τοιούτων πολιτῶν).“<sup>61</sup>

Der Protest der Anhänger Othos gegen diesen Entschluss zum Selbstmord fordert dann eine erneute Stellungnahme Othos heraus. In ihr bestimmt Otho seinen Tod mithilfe einer *Selbsthingabepformulierung*, wie der Fortgang der Selbstaussage Othos zeigt:

---

58 Vgl. daneben auch Polyxena. Zu einem Tod zur Beseitigung einer Plage vgl. auch die Traditionen zu Andromeda und Curtius.

59 Ausführlich dazu Eschner 2010, II, 271–285.

60 Vgl. dazu auch die Tradition zum Tod Othos bei Cassius Dio 63(64),13,1–3 *apud* Xiphilinus 192,6–18, dort mit dem Simplex δίδωμι: ὅστις οὐχ ὑμᾶς ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἀλλ’ ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν δέδωκε (Text bei Boissvain III, 111,6–20 und 615).

61 Plutarch, *Otho* 15,3–4. Mit einer weiteren Sterbepformulierung lässt Plutarch die Soldaten Othos den Tod ihres Oberhauptes als ein Sterben „für“ sie bewerten: „Mit Geschrei liefen die Soldaten vor die Tür und machten sich unter Trauer und Wehklagen heftige Vorwürfe, dass sie ihren Kaiser nicht besser bewacht und nicht daran gehindert hätten, ‚für‘ sie zu sterben (ἀποθανεῖν ὑπὲρ αὐτῶν)“ (*Otho* 17,3).

„Glaubt mir doch, [...] dass ich mit größerem Ruhm sterben als herrschen kann. Denn ich sehe nicht, wie ich als Sieger von so großem Nutzen für die Römer sein könnte, wie ich dieses sein werde, wenn ich mich ‚für‘ Frieden und Eintracht hingabe (ἐπιδοῦς ἑμαυτὸν ὑπὲρ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας) und dafür, dass Italien nicht noch einmal einen solchen Tag erleben muss.“<sup>62</sup>

Dieser Text zeigt, dass die Vorstellung vom Sterben eines Menschen zum Schutz von anderen Personen auch mit der Formulierung „sich hingeben ‚für‘ andere“ ausgedrückt werden kann. Die Sterbe- und Selbsthingabeformulierung, die Paulus nebeneinander mit Bezug auf das Christusereignis gebraucht, gehören somit innerhalb der griechischen Konzeption vom Unheil abwendenden Sterben generell eng zusammen.

Eine solche Verbindung gilt nicht nur für die Sterbe- und Selbsthingabeformulierung, sondern auch für solche Hingabeformulierungen, die die Hingabe eines anderen Menschen zum Ausdruck bringen. Einen Beleg hierfür finden wir bei dem im 2. Jh. n.Chr. wirkenden griechischen Rhetor Aelius Aristides. In einer patriotischen Rede an das Volk erwähnt er mehrere Todesfälle | als mahnende Beispiele einer besonderen Vaterlandsliebe. Zu allen Traditionen aus der Konzeption des apotropäischen Todes<sup>63</sup> macht Aristides dabei jeweils nähere Angaben. In diesem Rahmen erwähnt er einerseits den Tod des athenischen Königs Kodros „für‘ das Land“.<sup>64</sup> Darüber hinaus bezeichnet Aelius Aristides die Einwilligung des Erechtheus in die Opferung seiner Tochter als Hingabe<sup>65</sup> „für‘ die Polis“ (1,87):

62 Plutarch, *Otho* 15,6; Text unter Verwendung der allerdings abgewandelten Übersetzung von Ziegler 1965, 424.

63 Zur Zusammenstellung der Töchter des Erechtheus mit den Leostöchtern und Kodros vgl. Aristides, Πρὸς Λεπτίνην ὑπὲρ ἀτελείας 72; mit Kodros auch bei Pseudo-Lukian, *Encom. Demosth.* 46; mit den Leostöchtern bei Euseb, *Laud. Const.* 13,7. Vgl. dazu auch Diodor 17,15,2, wo die Leostöchter zusammen mit den Töchtern des Hyakinthos erwähnt werden, wobei Letztere gelegentlich mit den Töchtern des Erechtheus identifiziert werden (so Demosthenes 60,27; Suda, s.v. Παρθένοι [Photius, s.v. Παρθένοι; Apostolius 14,106]).

64 Zu weiteren Rekursen auf den Tod des Kodros mithilfe der Sterbeformulierung vgl. Zenobios Soph. 4,3 (‘Ο δὲ Κόδρος οὗτος ἐν τῷ πρὸς Δωριέας πολέμῳ ἕκων ὑπὲρ τῆς χώρας ἀποθνήσκει), den griechischen Grammatiker Diogenianos 4,84 ([...] ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀπέθανεν; vgl. auch *Schol. Plat. Symp.* 208D) und Horaz, *Carm.* 3,19,2 (*Codrus pro patria non timidus mori*). Vgl. auch *Schol. Demosth.* 3,71; Eustathios, *Il.* 2,439.

65 Auch der Tod des Kodros kann mithilfe der Hingabeterminologie näher bestimmt werden: M. Iunianus Iustinus, *Epitoma historiarum Philippicarum* 2,6,21 ([...] *virtute ducis pro salute patriae morti se offerentis* [...]); vgl. auch Eustathios, *Od.* 1,20 (1391,37); Proklos, *In Platonis rem publicam commentarii* 2,175; Photius, *Bibl.* 186,135a. Vgl. dazu auch die Erwähnung von Kodros als Vorbild für Menschen, die zur Selbsthingabe bereit sind, bei Aristides 3,395; Libanios, *Decl.* 19,1,22; 17,1,80; dazu auch Anonymus *De scientia Politica* Hist., *De scientia politica dialogus* 39.

Erechtheus soll nämlich in einem Krieg gegen Eumolpos auf einen Orakelspruch hin seine Tochter „für“ die Stadt hingegeben haben (τὴν θυγατέρα ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐπιδοῦναι) [...]. Kodros aber soll in einem Krieg gegen die Dorer und die Peloponnesier freiwillig „für“ das Land gestorben sein (ἐθελοντῆς ὑπὲρ τῆς χώρας ἀποθανεῖν).

Die Vorstellung, dass Menschen zum Schutz von anderen Menschen sterben oder sich „für“ sie hingeben, ist demzufolge bei paganen Autoren des 1. Jh. n.Chr. weit verbreitet. Damit stellt sich die Frage, ob diese Vorstellung zur Zeit des Paulus auch im Judentum bekannt gewesen ist. Dies lässt sich eindeutig bejahen, denn die Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens findet sich bereits bei Philo von Alexandrien, der zwischen 15 v.Chr. und 45 n.Chr. gelebt hat. |

244

### 3.4 *Das Sterben „für“ andere Personen im griechischsprachigen Judentum*

Die entsprechenden Sterbe- und Selbsthingabeformulierungen bezeichnen bei Philo wiederum einen Ersatztod, wie er auch der Tradition vom Tod der Alkestis zugrundeliegt. Dabei gehört der Ersatztod, den Philo genauer thematisiert, in den Kontext der Bestrafung. Im Umfeld berichtet Philo, dass Unschuldige bereit sind, anstelle von Schuldigen zu sterben, um diese vor der Bestrafung zu bewahren. Im Einzelnen legt Philo die in Dtn 24,16 bezeugte Anordnung aus, in welcher die Kollektivhaftung abgelehnt und stattdessen die Individualhaftung eingefordert wird (*Spec.* 3,153–168). Dem stimmt auch Philo ausdrücklich zu:

(153) Vortrefflich ist freilich auch jene Anordnung, dass Väter nicht für<sup>66</sup> ihre Söhne und Söhne nicht für ihre Eltern sterben sollen [...]. Diese Bestimmung wurde im Hinblick auf diejenigen getroffen, [...] die besonders zärtlich lieben. (154) Diese werden nämlich aufgrund ihrer übergroßen und grenzenlosen Zuneigung(!) oft gern (zum Schutz bzw. anstelle der Ihrigen) sterben und sich selbst – die Unschuldigen – „für“ die Schuldigen hingeben wollen (προαποθνήσκειν, αὐτοὺς ἐπιδιδόντες ὑπὲρ τῶν ἐνόχων οἱ ἀνυπαίτιτοι).

Hier finden wir eine Sterbeformulierung und eine Selbsthingabeformulierung in unmittelbarer Verbindung nebeneinander. Folgen wir dem Text, so

---

66 Innerhalb der in Dtn 24,16 belegten Vorschrift wird die Präposition ὑπὲρ in einem vorwiegend kausal-retrospektiven Sinn gebraucht, da die in ihrem Rahmen genannten Personen in erster Linie als Anlass bzw. Grund für den eigenen Tod betrachtet werden (vgl. Eschner 2010, II, 273).

treffen wir auf eine weitere Sterbephrase,<sup>67</sup> in der Philo als Zweck des Sterbens explizit die Rettung der schuldigen Verwandten angibt:

(157) Aber diese können sich zu ihren Gunsten darauf berufen, dass sie [...] sich nur durch allzu große Liebe zu ihren nächsten Anverwandten auszeichnen, „für“ deren Rettung sie mit Freuden sterben wollen (ὕπέρ ὧν τῆς σωτηρίας ἀποθνήσκουσιν ἄσμενοι διανοοῦνται). |

245

Die soeben dargestellten Texte Philos illustrieren somit eindeutig: Die Vorstellung, dass Menschen „für“ andere Personen sterben oder sich selbst hingeben, ist zur Zeit des Paulus keineswegs nur bei paganen Autoren verbreitet. Sie ist vielmehr auch bei jüdischen Autoren belegt. Wie Paulus stellt auch Philo heraus, dass der Grund für diese Bereitschaft zum Sterben „für“ andere Menschen die Liebe zu ihnen ist.

#### 4 Die Aufnahme der Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens bei Paulus

Im Rahmen des soeben dargestellten Materials aus der griechischen Literatur des Hellenismus und der Kaiserzeit ließen sich enge sprachliche Parallelen und verwandte Motive zu den paulinischen Sterbe- und Hingabephrasen feststellen. Diese Motivüberschneidungen bestehen aus der von Paulus mehrfach betonten Liebe und Freiwilligkeit des Todes Jesu,<sup>68</sup> der Rettung<sup>69</sup> und der Sohnesprädikation,<sup>70</sup> welche insgesamt zentrale Merkmale dieser Vorstellung sind. Sie zeigen deutlich, dass Paulus die Vorstellung vom Sterben Christi „für“ uns vor dem Hintergrund der Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens formuliert. Doch wie interpretiert Paulus den Tod Christi mit seinen Sterbe- und Hingabephrasen genau? Lässt sich bei ihm eine Anknüpfung an eine der verschiedenen Unterkategorien dieser griechischen Konzeption erkennen? Dies soll im Folgenden anhand von zwei Rekursen auf den Tod Christi exemplarisch aufgezeigt werden.

---

67 Die entsprechende Sterbephrase folgt auf einen Exkurs über die wahre Liebe, vgl. Philo, *Spec.* 3,155f. Innerhalb dieser Passage (3,155), also im Umfeld des Verbums *προαποθνήσκουσιν* und der *ἐπιδιδόναι-ὕπέρ-τινος*-Formulierung (3,154), verwendet Philo neben dem Terminus *εὐνοία* (3,155f.) mehrfach die *φιλεῖν κτλ.*-Terminologie.

68 Vgl. Eschner 2010, II, 207–209; zum Liebesmotiv vgl. auch Eschner 2010, I, 495f.

69 Vgl. Eschner 2010, II, 20–23, 29–31, 351f.; zusammenfassend für Paulus Eschner 2010, I, 509–520.

70 Vgl. Eschner 2010, I, 496–499.

#### 4.1 *Das Sterben Christi als Ersatztod „für“ die Sünder in Röm 5,6–10*

Mehrfach findet sich in den Texten aus dem paganen Umfeld des Paulus und auch bei Philo die Vorstellung, dass Menschen *anstelle* von anderen Menschen sterben. Lässt sich ein solcher Ersatzgedanke auch bei Paulus erkennen? Er liegt deutlich im Zentrum der Sterbephrasen des Römerbriefes. Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass Gott als gerechter Richter Sünder im Gericht bestrafen wird. Nach Paulus sind alle Menschen Sünder, da kein Mensch im Stande ist, ein gerechtes Leben zu führen (vgl. Röm 1–3, bes. 2,12; 3,4.9f.19f.23; vgl. auch 5,12.18; 11,32). Folglich verdienen eigentlich alle Menschen den Untergang im Gericht. Da Christus jedoch „für“ die Sünder gestorben ist, werden | diejenigen, die an ihn glauben,<sup>71</sup> durch seinen Tod gerechtfertigt und damit vor dem Zorn im Endgericht gerettet werden. So heißt es in Röm 5,9f: 246

Um wie viel mehr werden wir, gerechtfertigt nun durch sein Blut, durch ihn vor dem Zorn bewahrt werden. Wenn wir nämlich, als wir noch Feinde waren, mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden sind, um wie viel mehr werden wir als Versöhnte um den Preis seines Lebens gerettet werden.

Die Glaubenden sind demzufolge vor dem Untergang im Gericht sicher. Damit werden sie durch den Tod Christi gerade vor dem bewahrt, was ihnen zuvor selbst drohte und von Christus erlitten wurde. Dabei ist Christus eigentlich nicht vom Untergang im Gericht betroffen, da er selbst als Einziger gerecht ist.<sup>72</sup> Paulus zufolge hat durch den Tod Christi aber eine Vertauschung von Sünde und Gerechtigkeit stattgefunden, wie er in 2 Kor 5,21 feststellt: „Gott hat den, der keine Sünde kannte, d.h. Christus, ‚für‘ uns zur Sünde gemacht, damit wir zur Gerechtigkeit würden in ihm.“ Christus wird demzufolge in seinem Tod zu dem, was er nicht war, d.h. vom Gerechten zum Sünder, damit die Sünder ihrerseits werden können, was sie vorher nicht waren, nämlich von Gott Gerechtfertigte. Christus tritt somit eindeutig an die Stelle der Sünder und versetzt diese an seine, des Gerechten, Stelle. Damit lässt sich für die Vorstellung vom Sterben Christi „für“ die Sünder deutlich der *Ersatzgedanke* erkennen.<sup>73</sup> In seinem Sterben „für“ die Sünder übernimmt Christus offensichtlich die Strafe, die eigentlich den Sündern droht, und zwar mit dem

---

71 Vgl. dazu den Gebrauch von δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως in Röm 5,1 neben dem in Röm 5,9 belegten δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Vgl. dazu auch das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in Röm 8,1.

72 Zur Sündlosigkeit Jesu vgl. Röm 5,17–19; vgl. auch 15,8; Phil 2,8; 2 Kor 8,9; vgl. auch Joh 7,18; 8,46; 1 Joh 3,5; 1 Petr 2,22; Hebr 4,15; 7,26; Mt 3,13–15. Vgl. Jes 53,9.

73 Zum Verständnis von 2 Kor 5,21 im Sinne des Ersatzgedankens vgl. Eschner 2010, I, 262f.

Effekt, dass die Sünder diese Strafe wirklich *nicht* mehr trifft (vgl. Gal 3,13).<sup>74</sup> Im Tod Christi wird demzufolge das Vernichtungsurteil Gottes über die Menschheit, die durch ihre Sünde zum Tode bestimmt ist (Röm 5,12.15; 6,23), an Christus vollstreckt (vgl. Röm 8,3). Damit versteht Paulus den Tod Christi als ein vorverlegtes | Endgericht, d.h. als eine *Vorwegnahme von Gottes endzeitlichem Gericht*.<sup>75</sup> Die Präposition ὑπέρ lässt sich in Röm 5,6.8 somit als „anstelle von“ wiedergeben: „Christus ist als Gerechter *anstelle* der Sünder gestorben.“ Die von Paulus in Röm 5,6–10 vorgenommene Interpretation des Todes Christi lässt sich damit als eine Parallele zur Tradition vom Ersatztod der Alkestis zugunsten ihres Ehemannes Admetos verstehen. Der Tod der Alkestis kann dementsprechend durchaus ein Modell darstellen, nach dem Paulus den Tod Christi deutete, wie es der Jubilar einst treffend mit dem Titel „Jezus Soter – neos Alkestis?“ ausdrückte. 247

#### 4.2 *Das Sterben Christi als Sterben vor einer Schlacht in 1 Thess 5,8–10*

Nicht für alle paulinischen Belege zum Tod Christi ist eine Deutung als Ersatztod zwingend. Vielmehr legt sich für einige Formulierungen eher ein allgemeineres Verständnis im Sinne eines Sterbens „zum Schutz von“ anderen Menschen nahe. Dies gilt beispielsweise für die Sterbeformulierung in 1 Thess 5,10. Ein genauerer Vergleich von 1 Thess 5,8–10 mit den oben erwähnten Traditionen aus der griechischen Literatur lässt zudem eine besondere Nähe zum Sterben zur Bewahrung in einem Krieg erkennen. Die Merkmale dieser Unterkategorie der Konzeption des apotropäischen Sterbens<sup>76</sup> lassen sich deutlich aus dem folgenden Text zur Tradition von der Opferung der Tochter des Erechtheus erkennen:

---

74 In diesem Sinne lässt sich von einem stellvertretenden Strafleiden sprechen, so Wiencke 1939, 83–87. Vgl. Schrage 1968, 82: Christus, „der in seinem Tod Zorn und Gericht Gottes stellvertretend getragen hat“; Dellling 1970, 339: „Im Kreuz vollzieht Gott das Gericht über den Sünder [...] an dem Sohn, der seinerseits das Gericht auf sich nimmt anstatt der Schuldigen (Gal 2,20). Christus ist den Tod gestorben, den wir sterben sollten.“ Eine solche Vorstellung trifft auch auf das Leiden des Gottesknechtes in Jes 53 zu. Dort heißt es: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen“ (53,4f.).

75 Zur Deutung des Todes Christi in Röm 8,3 als Vorverlegung des Endgerichtes vgl. auch Breytenbach 1989, 164; Breytenbach 1993, 77. Er versteht den Tod Christi in Röm 5,6–10 jedoch nicht personal als ersatzweise Übernahme der den Sündern bevorstehenden Vernichtung und diese Übernahme wiederum als Grund für die Bewahrung der Glaubenden vor dem Zorn. Vielmehr deutet er das Richten der Sünde, d.h. deren Vernichtung, im Tod Christi als Ermöglichungsgrund der Versöhnung (Breytenbach 1989, 165, 169, 171, 181), schreibt die Rettung vor dem Zorn aber dem Erhöhten zu (vgl. dazu Eschner 2010, I, 305–307).

76 Zu Traditionen, in denen der Tod die Gefahr der Niederlage in einer mit Sicherheit kommenden Schlacht abwendet und stattdessen die Erlangung des Sieges verbürgt, s.o. Anm.

Als Erechtheus gegen Eumolpos Krieg führte, erfuhr er, dass er siegen würde, wenn er seine Tochter als *Voropfer* dargebracht habe (προθύση), und er brachte, nachdem er darüber mit seiner Frau Praxithea eins geworden war, sein Kind als *Voropfer* dar (προέθυσε τὴν παῖδα).<sup>77</sup>

Auf Fälle des apotropäischen Sterbens zur Erlangung eines Sieges treffen somit folgende zwei Kennzeichen zu: Erstens findet ein solcher Tod *vor* der für | den Ausgang des Krieges ausschlaggebenden Entscheidungsschlacht statt.<sup>78</sup> 248  
Zweitens beseitigt er demnach nicht den Krieg bzw. die Kriegsgefahr. Vielmehr stellt ein solches Sterben sicher, dass die folgende Schlacht, welche über den Ausgang des Krieges erst noch entscheiden muss, durch die Unterstützung der Götter *siegreich* für die Seite ausgehen wird, aus der der Sterbende stammt.<sup>79</sup> Gerade dieser Gedanke, dass die Glaubenden in einer folgenden Schlacht durch den Tod Christi nicht untergehen werden, findet sich offensichtlich auch in 1 Thess 5,8–10:

(8) Wir aber, die wir Kinder des Tages sind, wollen nüchtern sein, die wir ja nun schon einmal den Panzer des Glaubens und der Liebe angezogen haben und als Helm die Hoffnung auf Rettung. (9) Denn Gott hat uns nicht mit Blick auf den Zorn aufgestellt, sondern um uns ein Überleben für die Rettung zu verschaffen durch unseren Herrn Jesus Christus, (10) der ja „für“ uns gestorben ist, damit wir, ob wir wachen oder schlafen, zugleich das Leben mit ihm gewinnen.

In diesem Text wird in V. 9 mit dem *Zorn Gottes*<sup>80</sup> im unmittelbaren Umfeld der Sterbeformulierung eine Bedrohung genannt. Diese gehört offenbar in

---

77 Plutarch, *Mor.* 310D. Zum Gebrauch des Kompositums προθύειν im Sinne von „vorher opfern“ vgl. LSJ, s.v. I; Passow, s.v. 1.

78 So besonders deutlich abgesehen von Plutarch, *Mor.* 310D in der *Bibliotheca* des Pseudo-Apollodor (3,204) mit der Wendung γενομένης δὲ μετὰ <τὴν> σφαγὴν τῆς μάχης, welche zeigt, dass auf die Opferung der Tochter des Erechtheus noch eine Schlacht folgt. Zum Tod der Tochter des Erechtheus vor der Schlacht vgl. auch Porphyrios, *Abst.* 2,56 (Euseb, *Praep. ev.* 4,16,9): „Phylarchos (3. Jh. v.Chr.; FGrHist 2A, 81 F 80) berichtet, dass alle Griechen gewöhnlich, bevor(!) sie gegen den Feind ausrücken (πρὶν ἐπὶ πολεμίου ἐξίεναι), Menschen morden (ἀνθρωποκτονεῖν). Ich übergehe die Thraker und die Skythen, und wie die Athener die Tochter des Erechtheus und der Praxithea töteten (τὴν [...] θυγατέρα ἀνείλον).“ Vgl. auch die im Rekurs des Stobaios belegte Formulierung εἶθ' οὕτω τὴν κόρην προσαγαγῶν τοῖς βωμοῖς ἀνείλε, καὶ συμβαλῶν(!) τὸν πόλεμον ἐγκρατῆς ἐγένετο τῆς νίκης (*Flor.* 3,39,33).

79 Der Kodrosstoff weicht hiervon in gewisser Weise ab, wenn auf die Nachricht vom Tod des Kodros die Feinde kampflös abziehen, da sie wissen, dass sie nicht mehr siegen können.

80 Dass es sich bei dem in 1 Thess 5,9 von Paulus erwähnten Zorn um den Zorn Gottes handelt, zeigt die Zusammenstellung ὀργῆ θεοῦ in Röm 1,18; 2,5. Zur theozentrischen Ausrichtung der Gerichtsvorstellung des Paulus im Allgemeinen vgl. Eschner 2010, I, 171f.

einen *militärischen* Kontext. Schutz angesichts dieser Unheilssituation bietet nämlich nur die in V. 8 beschriebene Waffenrüstung und die von Paulus mehrfach geforderte Wachsamkeit (V. 6).<sup>81</sup> Das Gericht wird somit im vorliegenden | Zusammenhang als *Kampf Gottes gegen seine Feinde* gedacht. Eine solche Vorstellung vom Gericht ist in frühjüdischen Texten häufig belegt.<sup>82</sup> Von diesem Vernichtungskrieg Gottes gegen seine Feinde werden auch die Glaubenden nicht ausgenommen sein.<sup>83</sup> Andernfalls wären die eindringlichen Ermahnungen des Paulus zum Wachsamsein und Nüchternsein unverständlich. Im Unterschied zu den „Übrigen“ haben sie jedoch mit der Waffenrüstung einen Schutz vor dem Zorn Gottes. Diejenigen, die diesen Schutzpanzer tragen, werden im endzeitlichen Krieg durch den Zorn Gottes nicht getötet werden. Sie werden das Gericht überstehen, da der Zorn in ihrer Waffenrüstung stecken bleibt und sie folglich nicht tödlich verwunden kann. Die in V. 8 beschriebene Rüstung umgibt die vom Tod Christi Begünstigten demnach wie eine *Schutzhülle*. Grundlage dieses Schutzes ist der Tod Christi, wie Paulus mit dem vom Kontext her überraschenden Rekurs auf den Tod Christi feststellt.<sup>84</sup> Die rettende Bedeutung des Todes Christi lässt sich somit als *Ab-schirmung vor dem Zorn Gottes im Gericht* beschreiben.<sup>85</sup> Sie ermöglicht das Übrigbleiben der Glaubenden bis zur endgültigen Rettung, dem Leben mit dem Herrn (4,15.17).

Die Interpretation des Todes Christi in 1 Thess 5,1–11 stimmt demzufolge im Hinblick auf die Wirkung dieses Todes auffallend mit der Tradition vom

---

81 Darüber hinaus klingt der Zusammenhang des Krieges auch mit dem in 1 Thess 5,3 belegten Ruf „Frieden und Sicherheit“ (εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) an, mit welchem Paulus offenbar auf die für das Pax-Romana-Programm typische römische Formel *pax et securitas* anspielt.

82 Die von Paulus in 1 Thess 5,1–11 skizzierte Situation am Tag des Herrn ruft in Hinsicht auf die *Art* der Durchführung des Endgerichts hingegen keinerlei Assoziationen an die Vorstellung eines Rechtsverfahrens vor dem himmlischen Thronszitz Gottes auf. Eine solche wird in der neutestamentlichen Forschung aber zumeist für *alle* Rekurse auf das Endgericht stillschweigend vorausgesetzt. Das Motiv des Zornes Gottes gehört jedoch innerhalb der frühjüdischen Gerichtstexte ohnehin weit weniger in den Rahmen einer zunächst ergebnisoffenen Gerichtsverhandlung. Der *Zorn* Gottes ist vielmehr in erster Linie im Kontext des *Vernichtungshandelns* Gottes verankert. Innerhalb dieser Vorstellung vom Vernichtungsgericht ist der Krieg nur eine Vernichtungsform aus einem ganzen Spektrum, zu dem beispielsweise auch Naturkräfte und das Feuer gehören. Vgl. dazu mit Belegen Eschner 2010, I, 138–143.

83 Eine solche Befreiung der Glaubenden vom Gericht wird in der Forschung jedoch häufiger vertreten oder vorausgesetzt, vgl. exemplarisch Konradt 2003. Ihm zufolge werden die noch lebenden Christen nach 1 Thess 4,13–5,11 *vor* dem Endgericht zum Kyrios entrückt, sodass sie beim *anschließenden* Vernichtungsgericht nicht mehr anwesend und folglich von ihm nicht mehr betroffen sind (bes. 65–73, 181, 188f., 524f.). Zu weiteren Vertretern einer solchen Deutung und zu den mit ihr verbundenen Problemen vgl. Eschner 2010, I, 164f. (Anm. 152 und 153), 175–177.

84 Eigentlich wäre eher ein Rekurs auf die Auferweckung Christi zu erwarten.

85 Vgl. dazu auch 1 Thess 1,10, dazu Eschner 2010, I, 188–192.

Tod der Tochter des Erechtheus überein: Wie deren Sterben zur Bewahrung in einem Krieg dient, so findet auch der Tod Christi *vor*<sup>86</sup> dem Eintritt des | erst noch kommenden<sup>87</sup> Gerichtes, d.h. der eigentlichen Gefahrensituation, statt. Der Tod Christi befreit die von ihm Begünstigten zudem nicht von dem kommenden Gericht selbst, sondern bewahrt sie vor dem *Untergang* in ihm – so wie das *vor* einer Schlacht stattfindende Sterben nicht diese Schlacht, sondern spezieller die Gefahr des Untergangs in ihr abwendet. Dabei zeigt die Tradition zum Tod des Kodros, dass ein solcher Unheil abwendender Tod keineswegs immer ein Opfer sein muss.

Vor diesem Hintergrund legt sich für die Präposition *ὑπέρ* innerhalb der Sterbeformulierung in 1 Thess 5,10 nicht der Ersatzgedanke, sondern die Bedeutung „zum Schutz von“ nahe.<sup>88</sup> Damit beweist die vorliegende Deutung des Todes Christi – wie verwandte Stoffe in der pagan-griechischen Literatur –, dass dem Tod eines Menschen eine positive Auswirkung auf das Ergehen anderer Menschen zugemessen werden kann, *ohne dass dafür immer der Ersatzgedanke bemüht werden muss*. Ein solcher Befund ermahnt dazu, nicht alle Sterbeformulierungen gleichsam automatisch auf der Grundlage eines Ersatzgedankens zu interpretieren.

## 5 Ergebnis und Ausblick

Eine genauere Untersuchung der für Paulus zentralen Aussage, dass Christus „für“ andere Menschen gestorben ist, führt somit zu folgenden Ergebnissen:

1. Die Vorstellung, dass Menschen „für“ andere Menschen sterben und diese dadurch retten, war zur Zeit des Paulus sowohl bei paganen als auch bei jüdischen Autoren verbreitet. Sie wird in der zeitgenössischen Literatur des Paulus wie bei ihm selbst sowohl durch die Sterbe- als auch durch die Hingabeformulierung zum Ausdruck gebracht. Die beiden Formulierungen entstammen somit derselben Vorstellung, und zwar der Konzeption vom Unheil abwendenden Sterben.

---

86 Vgl. dazu, dass Christus nicht im Gericht stirbt, indem er sich – wie beispielsweise die Gefährten Alexanders (Plutarch, *Mor.* 344D–E; vgl. Eschner 2010, II, 174f.) – vor den mit „wir“ Bezeichneten aufstellt und dadurch die auf sie gerichteten Geschosse von ihnen fernhält, indem er sie an seiner Person abfängt. Für eine solche Vorstellung bräuchte man gerade einen Bedrohten und viele Sterbende; im Falle des Sterbens Christi verhält es sich jedoch genau andersherum.

87 Vgl. dazu die Näherbestimmung des Zorns durch Hinzufügung einer futurischen Zeitbestimmung in 1 Thess 1,10: *ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*.

88 Dass der Gedanke des Ersatzes ohnehin nicht im Fokus der Sterbeformulierung in 1 Thess 5,10 stehen kann, zeigt unmissverständlich die Überlieferung der Präposition *περί* als textkritische Variante, da der Ersatzgedanke durch *περί* nicht zum Ausdruck gebracht werden kann.

2. Im Einzelnen finden sich innerhalb der Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens verschiedene Unterkategorien, da die Notlagen und Gefahrensituationen, aus denen der Tod eines Menschen andere Personen retten kann, variieren. Gerade diese Breite kann die Aufnahme | dieser Vorstellung durch Paulus in ganz verschiedenen Kontexten deutlich besser erklären als die in der Sekundärliteratur gebräuchliche allgemeine Rede vom stellvertretenden Sühnetod. 251
3. Mit der Wahl der Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens als Deutungshintergrund des Todes Christi eröffnet Paulus seinen Gemeinden die Möglichkeit, den bei Juden und Heiden als Kreuzestod gleichermaßen umstrittenen Tod Christi (1 Kor 1,23) auf einem ihnen *bekanntem, positiven Hintergrund* zu verstehen. Gerade durch eine solche Interpretation des Todes Christi als ein in jedem Fall sinnvolles Sterben ist es ihm eventuell gelungen, gegen den Tod Christi vorgebrachte Einwände abzuschwächen.

Eine solche Deutung des Todes Jesu vor dem Hintergrund der Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens findet sich dann auch in der weiteren Geschichte des antiken Christentums. So versucht zum Beispiel auch Origenes (um 185–254 n.Chr.) das Anstößige des Kreuzestodes Jesu dadurch abzumildern, dass er ihn vor dem Hintergrund dieses breit akzeptierten Interpretationsmodells verständlich macht. In diesem Rahmen deutet er den Tod Jesu ausdrücklich in Analogie zu den antiken Fällen des Sterbens zur Beseitigung einer Pest, wenn er feststellt:

dass der erst kürzlich Gekreuzigte freiwillig diesen Tod „für“ das Menschengeschlecht auf sich genommen habe, ähnlich wie jene, die „für“ das Vaterland gestorben sind, um das Wüten von Seuchen, Dürren oder Stürme, welche die Schifffahrt bedrohten, auszulöschen. Es scheint nämlich in der Natur der Dinge nach gewissen geheimnisvollen und für die große Menge schwer verständlichen Gesetzen begründet zu sein, dass ein Gerechter, der „für“ das allgemeine Wohl freiwillig stirbt, die Vertreibung der bösen Dämonen bewirkt, welche Seuchen, Dürren, Stürme oder Ähnliches hervorrufen. Wer also nicht glauben will, dass Jesus „für“ die Menschen den Kreuzestod gestorben ist, der mag erklären, ob er auch die vielen Erzählungen der Griechen und Barbaren nicht annehmen will, welche davon handeln, dass einige „für“ das allgemeine

Wohl gestorben sind, um die Übel zu beseitigen, die ihre Städte und Völker ergriffen hatten.<sup>89</sup>

---

89 Origenes, *Cels.* 1,31; unter Verwendung der allerdings mehrfach abgeänderten Übersetzung bei Koetschau 1926, 43; zu ähnlichen Parallelisierungen vgl. Origenes, *Comm. Jo.* 6,54,279 mit 6,55,284; 28,19,162f.