

Jesus, der Retter (*Sôtêr*)

Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament

von Martin Karrer

(Missionsstraße 1A, D-42285 Wuppertal)

Wer ist Jesus? Könnten wir die frühen Christen fragen, würden die einen prägnante Schlaglichter erzählen – die Vorläufer unserer Evangelienperikopen. Andere würden uns kurze, leicht merkbare Aussageschemata weitergeben, z. B. Jesus sei »der, der für uns gestorben ist«; sie geleiten uns zur Genese christologischer Formeln. Dritte würden vorschlagen, ein Gemeindetreffen mitzuerleben und uns dort von Jesus überführen zu lassen – die Grundlage für 1Kor 14,23–25. Vierte endlich dürften uns mit einem der entstehenden Prädikate bescheiden.

»Retter«, das Prädikat, das uns hier interessiert, war dabei entschieden griechischer Herkunft, und dennoch mochten sie es über den Sprachwechsel hinweg in Umschreibungen wie der folgenden vorbereiten: »Bereits der (hebräische) Name sagt es. »Jesus« ist »der, in dem Gott rettet.« Denn das antike Interesse an Namen war groß, und die Semantik von ἰησοῦς bot ein dankbares Feld. »Retter«, wegen seiner griechischen Herkunft und ein Prüfstein für hellenistische Einwirkungen auf das Neue Testament, ist in seiner Durchsetzung nicht ohne Querlinien zum Namen Jesus und *Propria* christologischer Reflexion zu begreifen. Eine komplexe Entwicklung deutet sich an.

I

Beginnen wir die Annäherung ans Prädikat entsprechend beim Wechselspiel zwischen dem Namen Jesus und anderen Einflüssen.

1. Jesus enthält den Stamm ישע, im hi. הושיע »retten«, kontrahiert mit י / יהו, Buchstaben des Gottesnamens. Die Aussprache schliff das »j«, j^ho« freilich schon lange ab.¹ Aus Joschua wurde über Jeschua² bei der Gräzisierung unser ἰησοῦς. In ihm klang noch deutlicher als die Verbalaussage

¹ Wohl nicht zuletzt, um den Namen Gottes weniger sichtbar zu machen und dadurch vor Missbrauch zu schützen: vgl. A. Ruck-Schröder, *Der Name Gottes und der Name Jesu* (WMANT 80), Neukirchen-Vluyn 1999, 123 mit Anm. 9.

² S. als bekanntes Beispiel Hag 1,12–15 (der Hohepriester Jeschua).

»Jahwe / der Herr rettet« das Nomen »Rettung« (יְשׁוּעַ oder יְשׁוּעָה)³ an.⁴ Auch dieses wurde im Hellenismus wiederholt als Attribut Gottes verstanden. Die Septuaginta (LXX) übertrug an diesen Stellen sogar gern pointiert (ὁ θεὸς ὁ σωτήρ, »(Gott, der) Retter«⁵ und schloss so eine Lücke des Hebräischen, das neben der Umschreibung (Gott, die »Rettung«) lediglich das Partizip מוֹשִׁיעַ, »Rettender / Helfender«,⁶ aber nicht das Nomen »Retter« kannte.⁷ Im Ergebnis verwies der Name »Jesus« daher, ob wir das »J« des Gottesnamens zurückstellen oder mithören, auf Gott, den Retter (griechisch σωτήρ), Gottes rettenden Ort und Gottes rettendes Handeln in der Geschichte (die Ableitungen σωτήριον und σωτηρία grenzen an).

Wohl nicht zuletzt wegen dieses schönen Sinns erfreute sich der Name beträchtlicher Beliebtheit; wir kennen allein aus dem Neuen Testament drei Träger.⁸ Andererseits war der Sinn nur bei exponierten Personen wirklich auszuschöpfen. Ausgedehnten Namenreflexionen begegnen wir vor und neben unserem Jesus lediglich für den berühmtesten »Jesus« alter Zeit, den Jesus der Landnahme, den wir heute (anders als das 1. Jh.) Josua nennen.⁹ Bei ihm schreiten sie den ganzen Bedeutungsraum aus. Sie betonen, Gott, der Herr,

³ Beides ist hebräisch. Aramäisch ist יְשׁוּעַ etc. (als hebr. Lehnwort?) in Davidüberlieferungen belegt, wird jedoch פִּרְקָן (*porqān*) für »Rettung« bevorzugt; vgl. als Verben außerdem נִצַּל (*nyl* af.; < hebr. [sich] retten), פָּלַט (*pl* pa.; < hebr. entkommen) und שִׁיב (*šézeb*; LXX σεζεβ); Nachweise bei K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*. Ergänzungsband, Göttingen 1994, 359 und s.v.

⁴ Beides lag im Klang nahe, wenn wir die sprachgeschichtliche Entwicklung des Namens zu יְשׁוּעַ beachten (nachgewiesen in den Lexika s.v.). יְשׁוּעַ könnte daher die wahrscheinlichste Schreibung unseres »Jesus« bilden, dessen hebr. Basis nicht unmittelbar erhalten blieb.

⁵ Mit leichten Varianten der Sprachgestalt und häufig unter Beifügung von μου. Ich nenne für die Übertragung von יְשׁוּעַ LXX Ps 23 [MT 24],5 und 24 [MT 25],5; Mi 7,7 und Hab 3,18, für die von יְשׁוּעָה Dtn 32,15, für einen vor der Zeitenwende neu entstehenden, griechisch erhaltenen Text mit verlorener hebräischer Grundlage PsSal 3,6;17,3 (vgl. 8,33;16,4).

⁶ In Gottesrede Jes 45,21; Hos 13,4. Die LXX übersetzt einmal mit dem Partizip (σῶζων Hos 13,4), einmal mit dem Nomen (σωτήρ Jes 45,21).

⁷ Bis einschließlich den Qumrantexten fehlt hebräisch unser Nomen. Wichtigster Beleg für das Partizip מוֹשִׁיעַ ist in den letzteren 11Q19 (= 11QTemp) 59,8.

⁸ Unseren Jesus (Christus), den Vater des Magiers Elymas (Apg 13,6) und Jesus Justus Kol 4,11. Nach G. Friedrich, s.v., BHH II,858f. erwähnt allein Josephus 20 Träger dieses Namens, davon die Hälfte um die Zeitenwende.

⁹ Die griechischen Quellen seit der LXX (einschließlich Apg 7,45 und Hebr 4,8) schreiben ihn Ἰησοῦς. Die Kontraktion gegenüber Num 13,16 (LXX 13,17), wo er den volleren Namen יהוֹשֻׁעַ durch eine Namensänderung aus יהוֹשֻׁעַ (LXX Ἀωση) erhielt (das das theophore Glied nicht sichtbar machte und nach Ausweis von Philo, Mut. 121 allmählich auch nicht mehr als Form von יְשׁוּעַ verstanden wurde), bestätigt die beschriebene Sprachentwicklung.

helfe diesem Josua-Jesus¹⁰ sowie *durch ihn*, der Israel rettend¹¹ ins Erbland führt. Zudem repräsentiert er die Lebenshaltung aus der *Rettung*, die vom Herrn kommt.¹²

Wer ist demnach »Jesus«? Von Josua abgeleitet, hieße es genauer: Der ist es, der Gottes Rettung erfährt, Gottes Rettung bringt und auf Gottes Rettung in seinem Leben antwortet. Auf den Jesus der frühen Christen war das allerdings nicht in dieser Breite übertragbar. Denn die erste Nuance bei Josua – Gott rette den Namensträger – kollidierte mit der Passion. Gott rettete Jesus in ihr nicht, wie Spötter unter dem Kreuz laut Mt 27,43 höhnisch und in einem etwaigen Wortspiel herausstreichen konnten. »Er hat auf Gott vertraut«, heißt es da; »jetzt soll Gott ihn *retten* – wenn er will«.¹³ Josua taugte nicht recht zur Erhellung des Namens Jesu. Die ersten Christen minderten Josua folgerichtig. Er geleitete – schreibt der Hebr – nicht in die verheißene Ruhe. Zu »retten« (σώζειν), ist Jesus vorbehalten (7,25 nach 4,8).¹⁴ Die (heute vielleicht bekanntere) Aufwertung Josuas für die Christologie aus der Alten Kirche ist sekundär.¹⁵

Doch wer ist in Anbetracht dessen unser Jesus? Alles Gewicht musste sich auf die Nuancen verlagern, die trotz der Einschränkung oder gerade ihretwegen verblieben: In Jesus nimmt Gottes Rettung ihren Vollzug und ihren Ort; er ist, mit den Liedern der luk Vorgeschichte gesagt, Gottes σωτήριον und σωτήριον (Lk 1,69; 2,30). Noch zugespitzter gesagt, ist er, Jesus, der, der ungeachtet seines Leidens, ja sogar durch sein Leiden aus Gott heraus selbst rettet.¹⁶ Ein neutestamentlicher Schlusspunkt dieser Linien ist die prominente

¹⁰ S. die Linie zu BemR 16,9 (zu Num 13,16); dazu Ruck-Schröder, Name Gottes (s. Anm. 1), 10.

¹¹ Wörtlich: groß zur Rettung (μέγας ἐπὶ σωτηρίῳ); Sir 46,1.

¹² S. Philo, Mut. 121: Ἰησοῦς bedeute σωτηρία κυρίου als ἕξις (Lebenshaltung, die alle Rettung vom Kyrios ausgehen lässt).

¹³ Unter Aufnahme von Ps 22,9 und mit dem Verb ῥύεσθαι. Mt erweitert hier die mk Vorlage. Das dortige »er rette sich selbst« (Mk 15,30) übergeht polemisch das theophore Moment; da der Name Jesus nicht unmittelbar zuvor erscheint, können wir über ein Spiel mit dem Namen nicht sicher werden.

¹⁴ Ob auch Apg 7,45 implizit Kritik bekundet, ist unklar. Jedenfalls erschöpfen sich damit schon die neutestamentlichen Belege.

¹⁵ Die alte Kirche nennt Josua ab 1Clem 12,2 zur Unterscheidung gern patronym »Jesus, den des Nave«. Wichtige Typologien u. ä. bei Barn 12,8–10; Justin, Dial. 75,2; 113; 132,1.3 (dazu G. Otranto, La tipologia di Giosuè nel »Dialogo con Trifone ebreo« di Giustino, Aug. 15 [1975] 29–48) und Irenäus, Epid. 27; Weiteres B. Asamer, Art. Josua, RAC 18 (1998) 802–810.

¹⁶ Die prägnanteste Zusammenfassung, das (späte) Wort vom Menschensohn, der kam, das Verlorene zu suchen und zu retten (σῶσαι; Lk 19,10), stellt dabei keinen unmittelbaren Passionsbezug her. Wir dürfen die Zuspitzung für den Gedankenkreis insgesamt nicht überbetonen.

Namensdeutung des Mt, »Jesus« besage »er wird sein Volk retten (σώσει) aus ihren Sünden« (1,21).¹⁷ Ein anderer Zielpunkt ist die Summierung des Namens im griechischen Ehrenbegriff (Prädikat) »Retter«/Σωτήρ.

2. Begeben wir uns indes nicht zu schnell vom Namen »Jesus« zum Prädikat Σωτήρ. Einige Hemmnisse sind zu beachten. Schon die griechische Dominanz des Stamms σῶζειν in den Wortspielen um »Jesus« war so zunächst nicht selbstverständlich. עֲשִׂיָהּ, retten, ließ sich ebenso durch andere Verben übersetzen.¹⁸ Das älteste uns erhaltene Wortspiel, 1Thess 1,10 – Ἰησοῦς rette/ reiße aus Gottes Zorn –, bedient sich des Verbs ῥύεσθαι, im Stamm mit unserem deutschen »reißen«/»herausreißen« verwandt.¹⁹ Immerhin war σῶζειν in der Umwelt häufiger und bot zudem, was bei ῥύεσθαι fehlte, eine Bezeichnung der tätigen Person (ein Nomen agentis), das uns inzwischen vertraute σωτήρ. Man musste sich nicht wie beim berühmten Beispiel des »Retters« –

¹⁷ Gottes Retten geht hier in Jesu Tun ganz ein (σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ κτλ.) und wird darum nicht mehr gesondert genannt. Die Weiterführung zur Passion erfolgt mit dem Leitmotiv der Sündenvergebung in 26,28. Wichtige Referenzen entstehen zu LXX Ps 78,9 (MT 79,9) – »Hilf uns, Gott unser Retter (ὁ θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν); wegen der Herrlichkeit deines Namens, Herr, rette uns (ρῦσαι ἡμᾶς) und erbarme dich über unsere Sünden (ἁμαρτίαι) wegen deines Namens« – und LXX Ps 129,8 (MT 130,8). Das nominale עֲשִׂיָהּ / σωτηρία / σωτήριον brauchen wir als Hintergrund kaum, auch wenn Lektüren von Mt 1,21 es gerne wegen der Relevanz in Ps 96,1f (Singt dem Herrn ein neues Lied ... verkündet sein Heil [LXX 95,1 σωτήριον] von Tag zu Tag) und Jes 52,7 mithören (vgl. bes. H. Gese, Natus ex virgine, in: ders., Vom Sinai zum Zion [BEvTh 64], München 1974, 130–146, bes. 134).

¹⁸ Neben dem gleich zu erwähnenden ῥύεσθαι kamen aufgrund des Sprachgebrauchs der LXX (s. F. F. Sawyer, Art. עֲשִׂיָהּ III, ThWAT 3 [1982] 1043f.) βοηθεῖν (mit Derivaten 10x) und – selten – andere Verben in Frage (ἐξοίρειν usw.). Bei ihnen ist ein Wortspiel um den Namen Jesus aber nicht direkt ausmachbar. Noch am interessantesten ist βοηθεῖν κτλ. Denn die Korrelation des Hilferufs (des bevorzugten Gebrauchs von βοηθεῖν) mit der Anrede an Ἰησοῦς in Mk 9,22–24 fällt auf. Beim anderen synoptischen Beleg von βοηθεῖν, Mt 15,25, steht Ἰησοῦς indes einige Verse vorher (V. 21) und erfolgt die unmittelbare Korrelation zu κύριος; Mt vernahm demnach bei Mk kein direkt fortzuführendes Wortspiel. Der wichtigste Zeuge jenseits der Evangelien, der Hebr., stellt βοηθεῖν und den Namen Ἰησοῦς noch weiter auseinander (2,9.18; vgl. aber immerhin die Abfolge Ἰησοῦς-βοήθεια 4,14.16). – Das Nomen βοηθός (s. LXX Gen 2,18 usw.) war, da im Allgriechischen auf »zugeordneter Helfer / zugeordnete Helferin« festgelegt (Nachweise bei H.G. Liddell/R. Scott, A Greek-English Lexicon with a supplement 1968, Oxford 1977 [= 1940, 1968] s.v.), im Rang von vornherein gemindert. Die LXX verwendete es nur im Ausnahmefall für Gott, und das frühe Christentum nimmt es allein in einem durch die LXX eindeutigen Fall des Bezugs auf Gott auf (Hebr 13,6 nach LXX Ps 117,6). Es wird also wegen der anderen Konnotate im Allgriechischen nicht zu einer Konkurrenz für σωτήρ.

¹⁹ Danach trat es rasch zurück: s. nur noch die angesprochene Polemik Mt 27,43 und das gleich zu erwähnende Röm 11,26.

besser »Rettenden« – vom Zion (Röm 11,26)²⁰ mit dem Partizip (ῥυόμενος) behelfen. Eine Vorliebe für σωζειν/σωτήρ lag in der Luft.

Aber auch ein Zweites, der intensive Klang von Stärke und Kraft, den der Stamm *saFos* (heil, unversehrt) enthielt, konnte die Wahl behindern. Das griechische Judentum hatte dem harten Klang gemäß ausgerechnet Otniel, der den König Arams im Kampf schlug, und Ehud, der Moabs König Eglon erstach, »Retter« genannt (in Übersetzung des hebräischen Partizips עֲשִׂימוּ, »Rettender«), und die Belege der Schrift (LXX) für menschliche »Retter« waren über diese »großen« Richter nicht hinaus gekommen.²¹ Ihre Siege beschlossen, selbst wenn man sie verallgemeinernd als Sieg über den Frevel verstand,²² gewaltsame Kraft ein. Was dieser Impuls bedeutete, sehen wir im 1. Jh., als das Volk Jerusalems in der Not des Jüdischen Krieges gerade den gefürchteten Simon bar Giora als »Retter« und »Fürsorger« begrüßte (Josephus, Bell. 4,573–575). Zur Orientierung der Christologie eignete sich die Linie nicht; ein neutestamentlicher Bezug auf die Richter oder starken Retter fehlt noch deutlicher als auf Josua.

3. Wechseln wir darum zu einem anderen, dem bereits angedeuteten theonomen Aspekt in der jüdischen Begriffsgeschichte: Das hellenistische Judentum liebte das Wortfeld um σωζειν nicht zuletzt, weil es ihm erlaubte, die Vorstellung vom rettenden Gott Israels vor den Völkern plastisch auszudrücken.

Blicken wir dazu kurz zur Seite. Die Völker suchten in hellenistischer Zeit vielfach »Rettung« (σωτηρία), sei es in der Philosophie, sei es der Religion.²³ Wenn sie einem Gott ein Gelübde abstatteten, den sie als Retter erfuhren, nannten sie ihn darauf mit seinem Namen und »Retter«, also »Zeus

²⁰ Dazu M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (GNT 11), Göttingen 1998, 48–51.

²¹ S. für Otniel LXX Jdc 3,9.15, Ehud LXX Jdc 3,9, außerdem den Rückverweis auf diese Stellen Neh 9(LXX 2Esr 19),27 (Vorlage עֲשִׂימוּ). Josua heißt nirgends »Retter«.

²² So wohl die deuteronomistische Basis, die eine direkte Historisierung verbietet.

²³ Zur Philosophiegeschichte s. R. Gleis/S. Natzel, Art. Rettung, HWPPh 8 (1992) 932–941. In einer vor kurzem bekannt gewordenen Inschrift aus Ephesus fasst so (nach G. H. R. Horsley, *The Inscriptions of Ephesus and the New Testament*, NT 34 [1992] 105–168, bes. 152f; vgl. SEG XXXIII,960; 2. Jh.) ein philosophischer (am ehesten epikureischer) Zirkel seine Hauptlehren zusammen: U.a. biete ihr Denken das Unbeeinträchtigtsein des Lebens von Sorge [betriffs des] Todes ([παρ]έχειν τήν τοῦ ζῆν ἀμεριμνίαν [...] θανάτου); Rettung werde ihnen gegeben (διδόμενης ἡμεῖν σωτηρίας). – Vgl. auch die Wertschätzung von Philosophen (Dio Chrysostomus, Or. 32,18) und namentlich wohl Epikurs als Retter (σωτήρ; W. Foerster s.v., ThWNT 7 [1964] 1007f. und SIG³ II,834,20 nach Vermutung des Herausgebers); weitere σωτηρία-Inschriften bei G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity III*, Grand Rapids/Cambridge 1983, 28f.

Sôtêr«, »Asklepios Sôtêr« oder (im Femininum) »Isis Sôteira«. ²⁴ Das hellenistische Judentum wagte die Konkurrenz für seinen Gott. Es imitierte die Sprachbildung und baute eben darauf die Differenz zu den paganen Kulturen: Der eine Gott ist – sagte es gegen die fremden Götter gewandt – »der Gott Retter« schlechthin (ὁ θεὸς ὁ σωτήρ, wie erwähnt), mit Namen κύριος σωτήρ (der »Herr Retter«), ²⁵ und kein Retter neben ihm. ²⁶

Wiederum folgt freilich neutestamentlich ein differenzierteres Ergebnis, als wir erwarten möchten. ²⁷ Denn ebenso, wie die theonome Vorgeschichte die Bezeichnung Jesu als »Retter« vorbereitete, bremste sie. Das Gottesprädikat (κύριος) σωτήρ war nicht ohne weiteres übertragbar, wenn das frühe Christentum den Monotheismus der eigenen jüdischen Herkunft nicht gefährden wollte, und gewichtige Indizien bestätigen, wie sehr es dies berücksichtigte: Es vermied den Namen »Jesus Sôtêr«, der Jesus mit den paganen Rettergöttern verwechselbar gemacht hätte, durchs ganze Neue Testament und setzte den Sprachgebrauch »Gott Retter« selbständig fort (1Tim 1,1; vgl. Tit 1,3; 3,4; Magnifikat Lk 1,47). Noch der späte Judasbrief hält in präziser Vorsicht fest, Gott, dem »einen (!) Theos Sôtêr« (μόνῳ θεῷ σωτήρι), gebühre Ehre »durch (!) Jesus Christus unseren Herrn« (hier kein σωτήρ; Jud 25). Die Durchdringung von Jesu Retterprädikat mit dem Gottesgedanken, auf die wir später kommen werden, erweist sich als ein Gipfel der neutestamentlichen Retterchristologie, nicht als ihr Ausgangspunkt. ²⁸

4. Verständlich wird, warum die Forschung sich durch eine dritte Linie faszinieren ließ und lässt. Vor gut einem Jahrhundert wurden Retterinschriften der frühen Kaiserzeit bekannt; u. a. rekonstruierten die Editoren σωτήρ in der herausragenden Inschrift zur Einführung des julianischen Kalenders

²⁴ Ich nenne als Inschriften-Beispiele Th. Drew-Bear/Chr. Naour, *Divinité de Phrygie*, ANRW II 18/3 (1990) 2014–2018 (Nr. 26), 2046 (Zeus), IvP₃ 86 (Asklepios) und A. Maiuri, *Nuova Silloge Epigrafica di Rodi e Cos* edita dalla Facoltà Filologica della R. Università di Firenze, Florenz 1925, 449 (Isis); weitere bei A. D. Nock, *Soter and Euergetes* (1951), in: ders., *Essays on Religion and the Ancient World II*, Cambridge, Mass. 1972, 720–735, bes. 721f., C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament III*, Peabody 1994, 345–349 und im *Inschriften-Thesaurus* (Greek Documentary Texts, PHI CD-ROM #7) s.v. – IvP₃ 86 (undatiert) sei exemplarisch zitiert: Εὐετηρία ὀφθαλμοῦς θεραπευθεῖσα Ἀσκληπιῶνι Ζωτήρι εὐχὴν (Eueteria, an Augen geheilt, [weiht/erstattet] Asklepios Soter ein Gelübde).

²⁵ Zu ὁ θεὸς ὁ σωτήρ s. bei Anm. 5, für Κύριος σωτήρ PsSal 8,33; vgl. LXX Ps 26 (27),1.

²⁶ Jes 45,21 LXX (vgl. H. Wildberger, *Der Monotheismus Deuterocesajas*, in: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. FS Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 506–530); vgl. Hos 13,4 (wie Anm. 6). Vgl. auch u. bei Anm. 85.

²⁷ Seit O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen ³1963 (¹1957), 249 diese Linie betonte.

²⁸ S. unter 3.3.

9 v. Chr. aus Priene. A. Harnack schlug daraufhin vor, das Christentum habe σωτήρ in einem sehr wichtigen und doch sekundären Schritt der Christologie aus dem Kaiserkult »einfach übernommen«.²⁹ Der Gegenschlag – σωτήρ sei eine strikt innerchristliche Entwicklung – folgte schnell.³⁰ Der Disput wurde allerdings nie ganz ausgetragen, zunächst weil das Forschungsinteresse ermüdete,³¹ dann, weil das religionsgeschichtliche Gegenüber von Hellenismus und Judentum mehr und mehr zerbrach.³²

Das Material, dessen Kenntnis stets zunimmt, ergibt heute ein schwieriges Bild. Außer Frage steht, dass sich die Belege des 1. Jh.s für σωτήρ in hohem Maße auf die römischen Kaiser konzentrieren. In den Inschriften nach dem Tod des Augustus erscheinen – wie ein gegenwärtig in der Erstellung be-

²⁹ A. Harnack, Reden und Aufsätze I, Gießen 1904, 301–313, Zitat 304 aufgrund der Inschrift zur Einführung des julianischen Kalenders 9 v. Chr. aus Priene (OGIS II,458, verbessert bei Laffi [s. H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II (Kohlhammer Studienbücher 9,2), Stuttgart 1996, 50, der auch die Fragmente paralleler Inschriften von anderen Orten notiert]; deutsche Übersetzung der für uns wichtigen Teile zuletzt G. Strecker/U. Schnelle, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus II/1, Berlin 1996, 7ff und Th. Witulski, Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam [FRLANT 193], Göttingen 2000, 229–235) und der Halikarnass-Inschrift CAGI IV 1, Nr. 894 (weitere Angaben und Übersetzung der für uns wichtigen Teile zuletzt bei Klauck, Umwelt 50). Die Übernahme durfte nach Harnack wegen der Tiefe der religiösen Sehnsucht im Prädikat und den genannten Inschriften geschehen und war doch problematisch. Legitim war sie namentlich, solange und wo das Prädikat ein »Harnisch« Jesu gegen den kaiserlichen »Weltheiland« wurde (Reden 311, nach ebd. 310 ab Phil 3,20). – Zu den Inschriften s.u. Anm. 61 (Priene) und bei Anm. 69 (Halikarnass).

³⁰ W. Wagner, Über ΣΩZEIN und seine Derivate im Neuen Testament, ZNW 6 (1905) 205–235.

³¹ Bis ca. 1930 war unser Prädikat ein Lieblingsthema der Religionswissenschaft, die teils vermittelnd bzw. in dritter These erwog, Rettererwartung sei eine Erscheinung in vielen Gestalten, die über Religionen hin in Phasen gehäuft aufträte (vgl. E. Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Darmstadt ³1958 (= ¹1924), 56f. und F. Dornseiff, Art. Σωτήρ, PRE 2/5 (1927) 1211–1221. Dann ließ das Interesse stark nach.

³² Einseitige Ableitungen spielten bis L. Köhler, Christus im Alten und im Neuen Testament, ThZ 9 (1953) 241–259, hier: 242f. (»Retter« sei hellenistischen, nicht-alttestamentlichen Ursprungs) vs. Cullmann, Christologie 248f. (s. Anm. 27; These alttestamentlicher Herkunft) eine gewichtige Rolle. Wichtige Forschungsschritte boten danach für die innerchristliche Entwicklung J. Díaz y Díaz, Die Wortgruppe »sozein, soteria, soter« in den neutestamentlichen Briefen, Diss. Theol. Heidelberg 1965, für die LXX S. Berge, Our Great God and Saviour, Diss. Richmond, Virginia 1973, für die Korrelation zur Herrscherehrung D. Cuss, Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament, Fribourg 1974, bes. 62–71. Weitere Erkenntnisse sind von der entstehenden Habilitationsschrift Ralph Bruckers (Hamburg) zu erwarten.

findlicher Katalog zeigt – wohl keine dritten Personen mehr.³³ Allein, die Belege verteilen sich keineswegs gleichmäßig auf die Kaiser. Tiberius drosselte, wahrscheinlich um Augustus hervorzuheben, die inschriftliche Ehrung seiner Person durch das Prädikat.³⁴ Das wird bei Caligula zur Lücke, wenn auch vielleicht aus drittem Grunde.³⁵ Claudius umgekehrt liebte es, sich als »Retter« ehren zu lassen.³⁶ Unter Nero reduzierte sich der Usus dann wieder vorübergehend. Die Flavier knüpfen, in der Zahl der Belege etwas vorsichtiger als Claudius, an den Sprachgebrauch aus Neros Zeit und mehr noch an Claudius an.³⁷

Die Konzentration der Inschriften schloss zudem, wenn wir literarische Quellen ergänzen, die Ehrung dritter Personen als Retter nicht aus.³⁸ Ein markantes Beispiel bietet Josephus. Obwohl er seine Vita in Rom schrieb, berichtet

³³ Den Katalog erstellt Frau Britta Ziegler, Heiligenhaus. Eine gewisse Vorsicht ist geboten, da bereits eine einzige neu edierte Inschrift die Aussage einschränken würde (zu OGIS II,666 s. aber Anm. 45).

³⁴ Dass es auf ihn anwendbar galt, wissen wir aus dem bei Nock, Soter (s. Anm. 24) 724 (Lit. und Papyrus) berichteten Edikt des Germanicus an die Alexandriner 19 n. Chr. (mit σωτήρ und εὐεργέτης) und bestätigen zwei in der Diskussion bislang unbeachtete Tiberius-Inschriften, IGRR III,719 ([...] εὐεργέτ[ην] καὶ σωτήρα) und III,721. Letztere nennt Tiberius τὸν εὐεργέτην καὶ σωτήρα τοῦ σύνπαντος [κ]όσμου und eröffnet damit die Stilisierung der Herrscher zum Wohltäter und Retter der Welt, die uns noch beschäftigen wird (s. II 4).

³⁵ Laut Philo, Leg. Gai. 22 war die Bevölkerung zunächst zu dessen Ehrung als »Retter und Wohltäter« bereit. Ob die gleichwohl entstehende Inschriftenlücke auch damit zusammenhängt, dass seine positive Wahrnehmung durch die Bevölkerung rasch abbrach, ist offen zu halten.

³⁶ Und förderte es durch seine besondere Zuwendung zu den Provinzen: vgl. V. M. Scramuzza, Claudius Soter Euergetes, HSCP 51 (1940) 261–266.

³⁷ Aus Neros Zeit kennen wir bislang nur OGIS II,668 (Ptolemais, Fayum; Text in Anm. 73, interessant wegen der Einführung der οἰκουμένη in die Retter-Ehrung). Auch wenn wir eine Inschriftenvernichtung nach Neros Tod in Rechnung stellen, bleibt dieser Beleg spärlich. Das erlaubt den Rückschluss, dass Nero die Verwendung des Prädikats für seine Person in seiner unmittelbaren Umgebung nicht favorisierte. Nachweise für die Flavier s. Abschnitt II 4 mit Anm. 71–74 (Retter der οἰκουμένη nach Claudius und Nero, des κόσμος nach Claudius).

³⁸ Zur Ergänzung des Befunds bei Nero interessant ist Tacitus, Ann. XV,71,3: Der Freigelassene Milichus legte sich nach der Rettung Neros vor der pisonischen Verschwörung den griechischen Namen »Retter/Bewahrer« bei (*conservatoris sibi nomen Graeco eius rei vocabulo adsumpsit*), somit in griechischer Sprache aller Wahrscheinlichkeit nach unser σωτήρ. Offenbar ermöglichte die Zurückhaltung Neros beim Anspruch auf das Prädikat dieses Verhalten. – Im 2. Jh. öffnet sich auch wieder der Inschriftenkreis. Hadrian erhält eine bis dato ungeahnte Fülle kaiserlicher σωτήρ-Inschriften, doch ehrt Ephesus zu seiner Zeit gleichfalls einen Roscius Murena als Retter (wieder ein Hinweis durch Frau Ziegler [s. Anm. 33]). Vgl. daneben den eher abgeschwächten Gebrauch von σωτήρ in einem ägyptischen Papyrus aus der ersten Hälfte des 2. Jh.s: B. P. Grenfell/A. S. Hunt/D. G. Hogarth (Hg.), Fayum Towns and their Papyri, London 1900, 257f. (Papyrus CVI, Z. 15).

er dort ohne Scheu, die Galiläer hätten ihn in seinen Leitungsaufgaben zur frühen Aufstandszeit als »Wohltäter und Retter« (εὐεργέτης καὶ σωτήρ κτλ.: Josephus, Vit. 244,259; vgl. Bell. 1,530; 3,459; Ant. 11,278; 12,261) gewürdigt. Ebenso bemerkenswert ist der letzte noch zu nennende jüdische Beleg aus dem 1. Jh. v. oder (wahrscheinlicher) n. Chr.: In JosAs 25,5 heißt Josef, der einstige Retter Israels durch Ägyptens Korn, σωτήρ. Aber ein Retter braucht Macht, und Josef wird gegen die Geschichte zum »König (βασιλεύς) ganz Ägyptens« (ebd.). Der nichtjüdische Gebrauch für Herrscher färbt unproblematisiert ab.

Beachten wir das, könnte die Ehrung der Herrscher als Retter einerseits ohne zu große Probleme auch auf die Christologie abfärben; die machtvolle Hervorhebung als »Retter« bedeutete nicht eo ipso eine harsche Provokation gegen Rom. Andererseits fällt auf, dass das Retter-Prädikat für Jesus erst in Phil 3,20, somit für christologische Prädikate relativ spät und in der Phase vorübergehenden Rückgangs der Sôtêr-Herrscherehrung nach dem Ende der Regierungszeit des Claudius, belegt ist.³⁹ Eine Verzögerung wegen der Umwelt drängt sich auf.

Freilich ist die Verzögerung wiederum nicht zu hoch zu bewerten. Solange Christen die semitische Etymologie von Ἰησοῦς verstanden – eine vielleicht ähnlich lange Zeit –, brauchte es die Übersetzung nicht,⁴⁰ und sobald das Prädikat einmal aufkam, verbreitete es sich ungeachtet des konkurrierenden Herrscherkultes rasch. Spätneutestamentlich ist es in den Deuteropaulinen (Past – bes. 2Tim 1,10 und Tit 1,4; 2,13; 3,6 – und Eph 5,23), dem luk Doppelwerk (Lk 2,11; Apg 5,31; 13,23), der joh. Literatur (Joh 4,24 und 1Joh 4,14) und dem 2Petr (1,1 u. ö.) nachgewiesen. Alles in allem ist jede einseitige Beurteilung verwehrt.

5. Versuchen wir ein Fazit, bereitet sich die Übernahme des Retter-Prädikats innerchristlich früh vor und verzögert sich trotzdem um zwei Jahrzehnte. Anregungen durch den Namen Ἰησοῦς (»der, in dem Gott rettet«) sind hoch zu werten und beschleunigen den Vorgang dennoch nicht. Denn einige Zeit ist der Name für sich semantisch verständlich.⁴¹ Die Übertragung ins

³⁹ Der Befund kompliziert sich, falls Paulus Phil 3,20* aus einer Gemeindefradition aufnimmt (s. die Kommentare, bes. J. Gnllka, Der Brief an die Philipper [GSL.NT 11], Düsseldorf 1969, und W. Schenk, Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart 1984, z.St. [Rückführung sogar auf Gegner]). Aber zu weit in die Zeit des Claudius sollten wir auch dann mit dem Aufkommen nicht gehen.

⁴⁰ Sie wäre, wie Cullmann, Christologie (s. Anm. 27), 252 herausstellt, als einfache Wiederholung empfunden worden.

⁴¹ Zur Relevanz des Namens vgl. Karrer; Jesus Christus (s. Anm. 20), 47 und andeutungsweise H. Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT 2/105), Tübingen 1998, 30. Die Äquivalenz von Σωτήρ und Ἰησοῦς bleibt der Alten Kirche bewusst (s. die Reflexion des Namens Jesu von Justin, I Apol. 33 bis Augustinus, De Trin. 3,10; angrenzende Belege bei H. Linssen, ΘΕΟΣ ΣΩΤΗΡ. Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe, JLW 8 [1928, erschienen 1929] 1–75, hier: 64).

Griechische hat deshalb Zeit. Es braucht sie für die Kontraktion von »Gott rettet« zu »Retter« und die Durchsetzung des Verbs σῶζειν gegen Konkurrenz.⁴² Die Vorliebe des griechischen Juden Paulus für das Verb samt Ableitungen spielt dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle.⁴³ Die Geläufigkeit von σωτήρ in der – jüdischen wie griechischen – Umwelt des Christentums erweist sich dagegen in einem als Impuls und Hindernis. Die religionsgeschichtliche Frage kann sich nicht auf die einfache Ableitung konzentrieren. Sie muss vor allem erörtern, welches Profil sich unter den wechselseitigen Berührungen ergibt.

II

Wenden wir uns, um das Profil zu erkennen, den nichtjüdischen Quellen näher zu.⁴⁴

⁴² Gelegentlich wird außerdem eine messianische Vorgeschichte erwogen. Tatsächlich erhielt יְשׁוּעָה / יְשׁוּעָה, »Rettung« / »Hilfe«, in Israel um die Zeitenwende wiederholt einen für Paulus nicht unwichtigen eschatologischen Klang. Der Sprachgebrauch blieb aber Rettungs- und wurde nicht Retter-Eschatologie (Nachweise bei F. Stolz, Art. יְשׁוּעָה hi. helfen, THAT 1 (1971) 785–790; H.-J. Fabry/J.F. Sawyer, Art. יְשׁוּעָה, ThWAT 3 (1982) 1035–1059). Paradigmatisch markiert das Jes 51,5 (MT: »von mir kommt die Hilfe; mein Arm verschafft ...«). Durch die Lesung »von mir kommt die Hilfe; sein Arm ...« in IQIsa^a wird יְשׁוּעָה »zu einer Hypostase« der göttlichen Rettung und damit, wenn man so will, »messianisch interpretiert« (Fabry, a.a.O. 1043). Doch bleibt auch diese Fortschreibung beim Nomen Rettung (LXX entsprechend σωτήριον). Das σῶζων in der sog. messianischen Verheißung Sach 9,9 LXX steht textgeschichtlich zur Debatte (die neutestamentlichen Zitate Mt 21,5 und Joh 12,15 kennen es nicht, so dass es erst nachneutestamentlich interpoliert sein mag). Die weitere Zukunftsstelle der LXX mit dem Verb (σώσει Jes 19,20) lehnt sich an das Modell der Richter – einen Retter gegen Bedränger – an. Der Beleg in Midrasch Tanhuma Bereschit zu Jes 11,1 schließlich, auf den Stettler, Pastoralbriefe (s. Anm. 41), 29 verweist (TanB XII, 12 [ed. S. Buber, 219; deutsch in H. Bietenhard, Midrasch Tanhuma B, I (JudChr 5), Basel 1980, 257]), ist erheblich jünger. Er nennt die erwartete Gestalt mit dem Partizip מוֹשִׁיעַ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

⁴³ σῶζειν in den unumstrittenen Paulinen 19 Mal (u. a. Bezeichnung der Christen als οἱ σῶζόμενοι 1Kor 1,18; 2Kor 2,15), σωτήρια 14 Mal (Röm 1,16; 10,10 u. ö.). In alten Traditionen neben Paulus können wir σῶζειν κτλ. nicht nachweisen (Stettlers Verweise [Pastoralbriefe (s. Anm. 41), 30] auf Lk 15,4–7; Mk 15,31; Mt 1,21 u. ä. sind, da begrifflich offen oder jung, nicht tragfähig). Offen zu halten ist, ob wir aus dem Übergang von ῥύεσθαι im Rückblick 1Thess 1,10 zum aktuellen Reden mit σῶζειν in 1Thess 2,16 eine Entwicklung in der paulinischen Sprache ableiten dürfen (frühe Mission: ῥύεσθαι; Fortgang ab spätestens Ende 40er Jahre: Vorzug für σῶζειν).

⁴⁴ Welche Einflüsse der häufige (in den Thesauri nachgewiesene) Gebrauch von Σωτήρ als Name in der Umwelt ausübt, stelle ich zurück. Es harrt noch der Erschließung (Nachweise für jüngere Namenträger im Christentum bei Nock, Soter [s. Anm. 24], 734).

1. Σωτήρ, Retter, hat schon eine lange Geschichte hinter sich. Entstanden als Prädikat der Götter (nachgewiesen ab Homer), wurde es griechisch ab vorklassischer Zeit außerdem auf Menschen übertragen, namentlich wo diese sich politisch verdient gemacht hatten.⁴⁵ Völker des Mittelmeerraums bedachten darauf die Nachfolgeherrscher Alexanders des Großen mit unserem Prädikat,⁴⁶ und stellenweise ging es in deren öffentliche Selbstbezeichnungen über.⁴⁷ Ihre Reiche freilich bestanden nicht mehr.⁴⁸ Rom hatte sie abgelöst. Dort aber – so der erste und vielleicht wichtigste Befund – gewann unser Prädikat keine genuine Heimat. Rom begegnete ihm lediglich, ohne es zu latinisieren.

Werfen wir dazu einen Blick auf die Übersetzungsgeschichte ab Cicero, dem späten Zeugen der Republik. Verres, der Plünderer Siziliens, erhielt – stellt er in seiner Anklagerede fest – in Syrakus eine griechische Soter-Inschrift.⁴⁹ »Wie viel besagt das? Es ist so groß, dass es lateinisch mit einem einzigen Wort nicht ausgedrückt werden kann. Der ist unstrittig Soter, der gerettetes Leben und Wohlergehen (*salus*) gegeben hat.« Auf Verres trifft das nach Cicero nicht zu. Für die römischen Herrscher ab Caesar könnte es, ihrem eigenen Selbstbewusstsein nach, gelten. Indes unternimmt keiner von ihnen die Latinisierung, die Cicero eigentlich andeutet. Zu *salus* fehlt in seiner Zeit und lang über sie hinaus eine Personenbezeichnung »Retter«, »sal-

⁴⁵ Nachweise (für Menschen ab Simonides, politisch bes. ab Herodot) zusammengefasst bei Gleis/Natzel, Rettung (s. Anm. 23), 932ff.; zu den Götterinschriften auch o. Anm. 24. Zu letzteren gehört OGIS II,666 (ägyptisch, Zeit des Claudius), wo F. W. Danker, Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field, St. Louis 1982, 226 das Retterprädikat fälschlich auf den Präfekten Tiberius Claudius Balbillus bezieht (ἑπόπτῆς καὶ σωτήρ ist in Z. 25 Helios/Amun Re).

⁴⁶ S. als vielleicht älteste Zeugnisse Pausanias I,8,6 (Rhodier) und SIG³ I,390,27–30 (Nesioten, ca. 280). Vorgeschichte ab der Ehrung Philipps II. von Makedonien (des Vaters Alexanders) als Sôtêr bei Gleis/Natzel, Rettung (s., Anm. 23), 934. Weitere Belege auch bei Cuss, Cult (s. Anm. 32), 64ff.

⁴⁷ Gespiegelt in Plutarch, Mor. 338C 5–7. Die Herrscherehrung suchte die Assoziation göttlicher Prädizierung (s. Phylarch, Frgm. 29,8 = Athenaios VI,66 / 254F–255A). Der Schwerpunkt liegt bei Ptolemäern und Seleukiden im 2. Jh. v. Chr.; Nachweise bei G. Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994, 83–88.261–263 und Spicq, Lexicon (s. Anm. 24), III,352 mit Anm. 41 (S. 352f.).

⁴⁸ Interessanterweise fällt das besprochene jüdische Aufkommen von σωτήρ bei der Übersetzung der Richterbücher in die Phase der allmählichen Auflösung dieser Reiche. Die auffällige Assoziation der Stärke dort ist indirekt auch ein Signal gegen die fremden, nach Ansicht Israels falsch göttlich geehrten Retter.

⁴⁹ Cicero, Verr. II,2, 154,10: Den Verres *etiam Sotera inscriptum vidi Syracusis. Hoc quantum est? Ita magnum, ut Latine uno verbo exprimi non possit. Is est nimirum Soter qui salutem dedit.* – Vielleicht ehrte das griechische Syrakus vorab bereits Marcellus ähnlich: s. Linsen, ΘΕΟΣ (s. Anm. 41), 61 zu unserer Stelle.

vator«.⁵⁰ Erst am Ende des 2. Jahrhunderts kommt sie auf, und dann ausschließlich in Bibelhandschriften, bei Kirchenvätern und in dazu angrenzender Literatur – für die Retter Israels (die Richter) und den Retter schlechthin, Christus den »salvator«.⁵¹

Währenddessen überlassen es die römischen Herrscher ihren griechischsprachigen Untertanen, sie σωτήρ zu nennen. Σωτήρ wird kein Zug ihrer Kanzlei-Sprache und kein Element ihrer Münzen.⁵² Als Komponente des Herrscherkultes dürfen wir es allein bezeichnen, wenn wir unter Kult die bezigte und angenommene Herrscherverehrung verstehen. Von Zwang und Sanktionen bleibt es frei und damit – für das Christentum zentral – für einen selbständigen, konkurrierenden Drittgebrauch.

2. Unser Prädikat bekundet also entgegengebrachte Verehrung. Das mindert seinen Rang nicht. Im Gegenteil, auf diese Weise sammelt es die Anliegen der ehrenden Gemeinschaft in sich. Diese Gesellschaft findet einen Anlass für die Prädizierung, konkret – dem Nomen agentis »Retter« entsprechend – die Erfahrung einer machtvollen, zugewandten Tat.⁵³ Darauf sucht sie mit der Ehrung, diese Erfahrung auf Zukunft hin zu sichern.

Wieder verdeutlicht ein Beispiel den Sachverhalt. Ich wähle die dauerhafteste Retter-Verehrung, die einem Römer bis zur neutestamentlichen Zeit entgegengebracht wurde, die Ehrung des Titus Flamininus in Chalkis. Sie begann ca. 190 v. Chr., als er Chalkis nach seinem Sieg über Antiochos III. von Syrien schonte, und dauerte mindestens bis zum Anfang des 2. Jh. n. Chr. (noch Plutarch fand sie lebendig vor). Folgendes Lob wurde bei ihr gesungen: »Wir ehren die Treue« – nach dem lateinischen Äquivalent »fides« die zugewandte Loyali-

⁵⁰ Begrenzt bleibt auch die Wirkung einer zweiten möglichen Übertragung, (*con*)*servator*: Cicero stilisierte sich zum (*con*)*servator rei publicae* (pro Plancio 36,89; de domo sua 10,26; in Vatin. 3,7). Indes trat das nach ihm zurück. Augustus wählte – mit Ausstrahlung auf die Herrscher nach ihm – ausschließlich die Umschreibung, er werde *ob cives servatos* geehrt (Nachweise bei A. Alföldi, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt 1971, 49ff.67ff.). *Conservator* begegnet darauf nur nichtherrscherlich und im Einzelfall als Übertragung für σωτήρ (vgl. Anm. 38). Weiteres bei Nock, Soter (s. Anm. 24), 723 mit Anm. 18.

⁵¹ S. die altlateinischen Bibelhandschriften zu Ri 3,9.15 und den neutestamentlichen Stellen mit σωτήρ, die Kirchenväter ab Tertullian, Adv. Marc. 3,18 sowie unter den Apokryphen 5Esr 2,36. Weitere Belege bei A. Souter, *Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1949 (repr. 1997), s.v. und Linszen, ΘΕΟΣ (s. Anm. 41), 9–11 u. ö.

⁵² Soweit ich sehe, hat sich der Bestand an Münzen nicht über die Feststellung bei W. Foerster s.v., ThWNT 7 (1964) 1012 hinaus vermehrt, der nur eine einzige Münze und sie erst für trajanische Zeit in griechischer σωτήρ-Prägung finden konnte (Nicopolis in Epirus: Aufschrift nach Foerster, ebd., Anm. 50: Τραιανὸς σωτήρ πόλεως).

⁵³ S. um die Zeitenwende den Hinweis des Dionysius v. Halicarnass, Ant. Rom. IV,32,1, der Titel-Name (das ὄνομα) σωτήρ beruhe auf schönen Taten (ἐπὶ καλοῖς πράγμασιν). Ein Jahrhundert später findet sich dasselbe Motiv bei Plutarch (u. mit Anm. 58).

tät – »der Römer [...]. Besingt, Mädchen, im Chor den großen Zeus und Rom und Titus und zugleich die römische Loyalität. O je – Freude, o Titus Retter.«⁵⁴

Titus überwand, heißt das, den Schmerz der bedrohten Stadt. Er erlaubte ihr durch seine rettende Tat statt der Klage ἡΐε den Jubel παιάν. Darin realisierte er einen heiligen römischen Wert, die Loyalität,⁵⁵ und sie löst ihrerseits Loyalität aus. Die zweite Erwähnung der »fides«/»pistis« im Text (ich übersetzte »römische Loyalität«) nimmt darum die Loyalität zu Römern mit in sich auf,⁵⁶ und das jährliche Singen des Paian (Loblieds) bekundet in jedem Falle Loyalität zu Rom. Die Ehrung des Retters in römischer Zeit signalisiert Loyalität zum Imperium und sucht Loyalität.

3. Vorzüglich zum Ausdruck dessen geeignet sind Inschriften (zu denen wir nun zurückkehren). Sie stehen an öffentlichem Ort und haben Dauer. Deshalb werden sie zum häufigsten Träger unseres Prädikats. Zugleich lassen die Errichter es nicht beim dauerhaften Material. Sie suchen eine Grenze zu sprengen, die wir heute kaum mehr wahrnehmen, während sie damals auffiel und beschäftigte: Weil Σωτήρ den Retter zunächst aufgrund einer konkreten rettenden Tat bezeichnet, bedurfte die dauerhafte Wohltat nach der rettenden Tat und um sie herum anderer Prädikate. Die Errichter ergänzten sie. Am nächsten lag das des Wohltäters;⁵⁷ die Griechen gaben – erläutert Plutarch – den Beinamen »Retter« (σωτήρ) wegen einer Tat (πρᾶξις), den »Wohltäter« wegen einer sich dauerhaft äußernden »Tugend« (ἀρετή).⁵⁸ Εὐεργέτης, Wohltäter, tritt folgerecht in einer Fülle von Inschriften neben unser σωτήρ,⁵⁹ teilweise vor-,⁶⁰ teilweise nachgestellt. Ich wähle Beispiele zu Cäsar:

⁵⁴ Plutarch, Titus Flamininus 16,7: Πίστιν δὲ Ῥωμαίων σέβομεν [...] / μέλπετε κοῦραι / Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον θάμα Ῥωμαίων τε Πίστιν / ἡΐε Παιάν, ὧ Τίτε σῶτερ. Es handelt sich um einen παιάν (ebd. 16,6).

⁵⁵ Zur »fides« mit ihrer Geschichte s. D. Nash s.v., LIMC IV 1, 133–137; kurz auch M. Karer, Art. Glaube (NT), BThW, 1994, 253.

⁵⁶ Den gen. obi. unter der Oberfläche des gen. subi. K. Ziegler legt in der Anmerkung zu seiner Übersetzung (Plutarch, Große Griechen und Römer VI, Zürich 1965, 445) den Ton sogar maßgeblich auf die »Treupflicht« [...] zu Rom«.

⁵⁷ Daneben erhielt κτίστης das größte Gewicht, belegt für unsere Epoche von IGRR IV,314 (wohl Augustus) bis IG XII/2,184 (Hadrian). Wie bei εὐεργέτης (dazu s. u. bei Anm. 90) beobachten wir eine extreme Zurückhaltung im Neuen Testament (κτίστης nur ein einziges Mal, 1Petr 4,19), allerdings wohl aus anderem Grund: κτίστης ehrte griechisch den Gründer (oder nach einer Krise Neugründer) einer Stadt, während es sich jüdisch und christlich auf Gott den Schöpfer konzentrierte (s. die gerade genannte Stelle im 1Petr).

⁵⁸ Plutarch, Coriolan 11.

⁵⁹ Schon seit der frühhellenistischen Ära. Bereits Philipp II. wurde neben σωτήρ als φίλος εὐεργέτης geehrt (von Demosthenes, Or. 18,43 polemisch vermerkt). Belege danach bei Nock, Soter (s. Anm. 24), 732f und Danker, Benefactor (s. Anm. 45), weitere oben (so sämtliche Belege zu Tiberius Anm. 34; Nachweise für Claudius in der Literatur Anm. 36).

⁶⁰ Die häufige Voranstellung könnte das besondere Interesse an den unter dem Herrscher und seinen Nachfolgern fortdauernden Wohltaten spiegeln.

SEG XXXIV,177 (=IG II/2, 3222) im Ausschnitt; auf einer Statuenbasis ehrt das Volk (der δῆμος) Athens 47 v. Chr. Cäsar als

[τὸν ἕα]υτοῦ σωτήρα καὶ εὐεργέτην]	[se]inen Retter und Wohl[täter]
---------------------------------------	---------------------------------

IG XII/2,151 = IGRR IV,57; auf Lesbos wird (evtl. unter Augustus) ein Altar errichtet:

Γαίω Ἰουλίω Καίσαρι ἀρχ[ιε]ρεῖ εὐεργέτᾳ καὶ σωτήρι	für Gaius Iulius Caesar, Ober- [prie]ster, Wohltäter und Retter
---	--

So geläufig wird die Kombination um die neutestamentliche Zeit,⁶¹ dass der Jude Philo – ein Zeitgenosse des Paulus – ohne Beschwer Gott *und* den Kaiser als »Retter und Wohltäter« (σωτήρ καὶ εὐεργέτης) bezeichnet (ersteres Op. Mundi 169 u. ö., letzteres Flacc. 74 u. ö.⁶²).⁶³ Verstehen können wir das auf dem Hintergrund einer Staatsethik, die den Herrscher auf eine heilsame Lenkung des Staatsschiffs durch Wohltäterschaft verpflichtet.⁶⁴ Die Intensität, in der die Wohltat antwortende Loyalität fordert und zu weiteren Wohltaten reizt, überrascht gleichwohl.⁶⁵

⁶¹ Wobei auch die berühmte Inschrift aus Priene (s. Anm. 29) zu den Belegen gehört. Sie ist sogar besonders reizvoll, da sie zu σωτήρ (das in Z. 35 zu rekonstruieren ist) die konkret rettenden Taten nennt (Augustus beende den Krieg und habe [alles] schmuckreich geordnet [κοσμήσοντα Aor. für die einmalige, konkrete Tat]; Z. 36) und die Wohltat, die aus der Tugend des Augustus hervorgeht, als Rahmen darum legt (Z. 34f. die von Augustus ausgehende εὐεργεσία, 38ff die Überbietung der εὐεργεταί vor Augustus durch Augustus). Der von Augustus entsandte Prokonsul Paullus Fabius Maximus schließt sich als Wohltäter daran an (Z. 46).

⁶² Für Gott als Retter und Wohltäter vgl. noch bes. Philo, Leg. All. II,56, für den Kaiser als Retter und Wohltäter Leg. Gai. 22 (Caligula). Zu Flacc. 74 (Augustus) s. G. Dellling, Philons Enkomion auf Augustus (1972), in: ders., Studien zum Frühjudentum. Gesammelte Aufsätze 1971–1987, Göttingen 2000, 340–362, bes. 355.

⁶³ Bei Josephus kommt σωτήρ für Gott nicht vor. Doch σωτήρ καὶ εὐεργέτης und die Umstellung εὐεργέτης καὶ σωτήρ für den Kaiser (Vespasian) sind ihm geläufig (erstes Bell. 3,459, letzteres Bell. 7,71).

⁶⁴ Vorbereitet seit Isokrates, Ad Nikokl. 12.24, bei Philo, Leg. Gai. 50 (mit den Stichworten σωτηρίως und εὐεργετεῖν Macro in den Mund gelegt. Einflüsse der captatio benevolentiae (vgl. σωτήρ in der Tradition der Bittbriefe, z. B. Josephus, Ant. 12,261) sind kleiner zu schreiben.

⁶⁵ Philo und seine Zeitgenossen verstehen das fast wie ein Gesetz: Nachweise (jüdisch und römisch) bei S. Ch. Mott, The Power of Giving and Receiving. Reciprocity in Hellenistic Benevolence, in: Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. FS M. C. Tenney, Grand Rapids 1975, 60–72. Ein Höhepunkt (ohne präzise unseren Begriff) ist die Einfügung des Motivs in die Auslegung des Gebots über die Ehrung der Eltern Philo, Decal. 165–167. Vgl. auch B. W. Winter, Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens (First Century Christians in the Graeco-Roman World Series), Grand Rapids 1995, 26–33.

4. Inschriften wollen gelesen werden. Sie greifen in die Weite und mit ihnen die auf ihnen vollzogene Ehrung. Wieder entsteht ein Korrelat in den Texten. Sie dehnen das Lob des Geehrten aus. Sie stilisieren ihn zum Retter aller Bürger und allen menschlichen Lebens um die Polis, der er half, weiter zum Retter der Menschenwelt/Welt (des κόσμος) und des von Bürgern bewohnten Erdkreises (der οἰκουμένη). Es ist faszinierend zu beobachten, wie rasch sich dieser Vorgang unter dem römischen Prinzipat vollzieht. Das lässt sich aus einer Übersicht mit einem Blick ersehen:

Die Ehrung beginnt konkret: Das Volk »ehrt <i>seinen</i> Retter« – in der schon angeführten Inschrift SEG XXXIV,177 ⁶⁶		
Bereits unter Caesar kommt es zur Ausweitung: Das Volk ehrt nun		
IGRR IV,305; ab 48 v. Chr. ⁶⁷	τὸν [...] τῶν Ἑλλήνων [...] σωτήρα καὶ εὐεργέτην	den [...] Retter und Wohltäter der Griechen [...]
Es folgt bei Augustus, für ihn charakteristisch, ⁶⁸ eine teils vorsichtige, teils überschäumende Fortführung. Die erste im Folgenden aufgenommene Inschrift hält fest, er sei Retter <i>der Bürger</i> , die zweite vergrößert ihn zum Retter <i>des Menschengeschlechts</i> (vor den Ausschnitten ist zu denken: Das Volk ehrt o. ä.):		
IGRR IV,200	τὸν [...] σωτήρα τῶ[ν π]ολιτῶν καὶ εὐε[ργέ]την πάντων	den Retter der Bürger und Wohltäter aller
CAGI IV/1, Nr. 894 ⁶⁹	σωτήρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους	[den] Retter des allgemeinen Menschengeschlechts
Je ein Beispiel aus der Zeit des Claudius und des Titus dokumentieren die nochmalige rapide Steigerung nach Augustus; die Verweise in Klammern geben die deutlichsten Parallelen späterer Herrscher an. Die Inschriften ehren jetzt		

⁶⁶ Text s. nach Anm. 60.

⁶⁷ Eine Statuenbasis aus Pergamon, bezogen auf Caesar.

⁶⁸ Da er selbst den Kult seiner Person bremst (was Philo, Leg. Gai. 154 aus jüdischer Sicht rühmt; vgl. Delling, Enkomion [s. Anm. 62], 343), aber in den Provinzen aus deren eigener Motivation um so mehr verherrlicht wird.

⁶⁹ Diese Inschrift aus Halikarnass (Zählung nach Klauck [s. Anm. 29]) identifiziert Augustus vor dem Prädikat des Retters noch als »einheimischen Zeus« (Δία πατρῶον).

IG II/2, 3273; zwischen 49 und 53 (Claudius; ⁷⁰ vgl. davor IGRR III,721 [Tiberius] und danach IGRR III,729 [Domitian])	[...] σωτήρα τοῦ κόσμου	[den Herrscher, den] Retter des Kosmos (der Menschenwelt, vielleicht der Welt überhaupt)
SEG IV,209; zwischen 79 und 81 (Titus; ⁷² vgl. davor z. B. OGIS II,668 [Nero] und danach I.K. 271 [Hadrian] ⁷³)	[...] σωτήρος καὶ εὐεργέτου τῆς οἰκουμένης	[abweichende Syntax: zur Zeit des Titus, des] Retters und Wohltäters der bewohnten Welt

Bereits unter Claudius erreicht demnach eine Inschrift (deren Formulierung zudem seit Tiberius vorbereitet ist, was den Studien zum Titel bis in jüngste Zeit entging) das universale »Retter des Kosmos«. Die Inschriften ab der Mitte des 1. Jh. führen das fort. Zu steigern vermögen sie es kaum mehr.⁷⁴ Jüdische Quellen dagegen vollziehen es nicht mehr mit. Soweit sie von einem »Retter aller« sprechen, ist das der eine Gott, der Retter Israels, und kein Herrscher.⁷⁵ Er, der eine Gott, ist »Erzeuger, Vater und rettender Erhalter der Welt und dessen, was in ihr ist«,⁷⁶ hält Philo in seiner Gesetzesauslegung fest (Spec. Leg. II,198).⁷⁷

⁷⁰ Athen.

⁷¹ Zur Weichenstellung in IGRR III,721 vgl. Anm. 34. IGRR III,729 (Limyris, Lykien) bietet als Weihinschrift, vom Herausgeber rekonstruiert, im Dativ »dem [Retter] des Kosmos« ([σωτήρι] τοῦ κόσμου).

⁷² Bargylia.

⁷³ OGIS II,668 aus Ptolemais (Fayum), ca. 61, bietet Z. 3f. τῷ σωτήρι καὶ εὐεργέτῃ τῆ[s] οἰκουμένης. I.K. (= Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, Wien / Köln 1972ff) 271 aus Ephesus, zwischen 117 und 138, schreibt [τὸν] σωτήρα π[ά]σης τῆ[s] οἰκου[μένης]. Die Einfügung von π[ά]σης stellt dabei evtl. eine leichte Steigerung dar. IGRR IV 15 (Ehrung des Nerva Trajan aus Eresus) bietet noch die kürzere Fassung τὸν εὐεργέταν καὶ σωτήρα τῶ[s] οἰκουμένης.

⁷⁴ Auch »Retter der bewohnten Welt (oikoumene)« geht auf Claudius zurück: s. σαώτηρα τῶς οἰκη[μένης] in IGRR IV,12 = IG XII,2,541.

⁷⁵ Die einzige Stelle, die aus der LXX für unseren Zusammenhang überhaupt in Frage kommt, ist Weish 16,7. Dem Kontext nach ist das Handeln Gottes als πάντων σωτήρ dort primär auf Israel zu beziehen. So bleibt die LXX, was einen etwaigen Universalismus um σωτήρ angeht, auffällig hinter den paganen Parallelquellen zurück. Es gibt sogar eine Tendenz zur völkerkritischen Betonung des σωτήρ Ἰσραήλ (vgl. Jes 45,15) in der Entwicklung bis 1Makk 4,30.

⁷⁶ γενετῆς καὶ πατήρ καὶ σωτήρ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.

⁷⁷ Evtl. begegnet das kurze σωτήρ τοῦ κόσμου jüdisch noch Test. Levi 10,2 in der Ansage Levis, seine Kinder würden sich am Ende der Zeit gegen den »Retter der Welt«

5. Eine weitere Stufe der Entwicklung steigert den Kontrast. Anschließend an Traditionen über die Erscheinungen von Göttern sowie an die Verehrung von vergöttlichten Herrschern, konnte die Bevölkerung der mit Rom befreundeten Völker und seiner Provinzen im rettenden Feldherrn und Herrscher einen sichtbaren, epiphanen Gott ausmachen⁷⁸. Den ersten Beleg dafür haben wir in Kleinasien – einem Zentrum des späteren Christentums – bereits früh. Caesar nämlich beeindruckte dessen Bevölkerung⁷⁹ durch die Rettung des Tempelschatzes der Artemis im Bürgerkrieg gegen die Pompejaner⁸⁰ so sehr, dass sie eine Inschrift für ihn als »den [...] sichtbaren (epiphanen) Gott und allgemeinen Retter des menschlichen Lebens« (τὸν [...] θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα) errichtete (CIG 2957 = I.K. 251 = SIG³ 760).⁸¹

Dem gewählten Kasus nach ist das eine Ehren- und keine Weihinschrift. Wir müssen uns am Anfang des Satzes – auf der Inschrift nicht eingemeißelt –

(= bei jüdischem Bestand: gegen Gott als Retter der Welt) vergehen. Doch nimmt die Forschung an dieser Stelle weithin eine christliche Interpolation an. Sicher interpoliert sind die weiteren Aussagen in den Test. Levi 14,2 und Test. Benj. 3,8, da sie den σωτήρ τοῦ κόσμου christologisch verstehen.

⁷⁸ Zur Bedeutung von ἐπιφάνεια im Hellenismus vgl. D. Lüthmann, Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes, in: Tradition und Glaube. FS Karl Georg Kuhn, Göttingen 1971, 185–199, hier: 188–193. Nach ihm bedeutet ἐπιφάνεια im Hellenismus das rettende Eingreifen (nicht: die Erscheinung) eines Gottes. Die Anwendung des Begriffs ἐπιφάνεια in Retterehrungen, zumal mit Bezug auf Herrscher, schließt daran in der Sache an. – Die Erforschung der Genese des Kaiserkults aus eigenen Traditionen der jeweiligen Länder (und ihnen, wiewohl erwünscht, nicht aufgezwungen) macht in den letzten Jahrzehnten erhebliche Fortschritte: s. für das uns bes. interessierende Kleinasien nur S. R. F. Price, *Rituals and Power*, Cambridge 1984 und S. J. Friesen, *Twice Neokoros* (EPRO 116), Leiden 1993 sowie ders., *The Cult of the Roman Emperors in Ephesos*, in: H. Koester (ed.), *Ephesos Metropolis of Asia* (HThS 41), Valley Forge 1995, 229–250. Vgl. auch P. Borgen, *Emperor Worship and Persecution in Philo's In Flaccum and De Legatione ad Gaium and the Revelation of John*, in: *Geschichte – Tradition – Reflexion. III. Frühes Christentum*. FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 493–509, allg. M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart/Leipzig 1999, 407–419.481.

⁷⁹ Die Städte in der Asia (πόλεις ἐν τῇ Ἀσίᾳ) und Völker (ἔθνη; Z. 1f. der im Folgenden zitierten Inschrift). In einer Lacuna stand wahrscheinlich außerdem δῆμοι.

⁸⁰ Nach eigenen Angaben Caesars handelte es sich sogar um eine zweimalige Rettung vor pompejanischer Konfiskation: Caesar, *Bel. Civ.* III,33.105. – Verbreiternd zu den Ehrungen Caesars im großgriechischen Raum s. A.E. Raubitschek, *Epigraphical Notes on Julius Caesar*, *JRS* 44 (1954) 65–75.

⁸¹ Die Inschrift (frühestens 48 v. Chr.; zur Abk. I.K. s. Anm. 73) benennt, um das zu unterstreichen, zugleich (im oben ausgelassenen Text zwischen τὸν und θεόν) Caesars Herkunft von Ares und Aphrodite. Übers. bei Klauck, *Umwelt II* (s. Anm. 29), 46, Angrenzendes bei Hölbl, *Geschichte* (s. Anm. 47), 265f. – Die Inschrift beeinflusst die Rekonstruktion der u. Anm. 83 genannten Claudius-Inschrift.

ein »sie⁸² ehren« denken, während ein sakrales »sie weihen« griechisch den Dativ verlangte. Doch in der Sache nähern wir uns einer Sakralisierung des überragenden Feldherrn und Herrschers. Vollends nach seinem Tod kann Caesar und können die deifizierten Herrscher nach ihm »Gott-Retter« genannt werden. Wieder unter Claudius⁸³ entsteht die zusammenfassende Formulierung, man weihe etwas »den kaiserlichen Götter-Rettern« (Θεοῖς σωτήρσι Σεβαστοῖς; IGRR III,577).⁸⁴

Wer sich für den Blickwinkel der Schriften Israels entscheidet, wird dieser Entwicklung entgegenhalten müssen: »Ich bin Gott, und es ist kein anderer außer mir; ein Gerechter und Retter ist *nicht* neben mir« (Jes 45,21 LXX).⁸⁵ Die Abgrenzung seines einen »Gott Retters« durch Israel gegen die vielen Götter-Retter der Umwelt wirkt sich zwingend aus.

III

Kehren wir damit zum Neuen Testament zurück und ziehen einen Vergleich, soweit der begrenzte Raum des Beitrags es erlaubt.

1. Ein Erstes steht nach dem Gesagten außer Frage. Es geht nicht ohne Distanz ab. In diesem entscheidenden Punkt sind alle frühchristlichen Zeugen radikaler als ihre Zeitgenossen Philo und Josephus: Kein Herrscher und keine andere Person der Geschichte, überhaupt niemand außer Gott und seinem Christus, verdient dieses Prädikat. Σωτήρ, »Retter«, begegnet im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern⁸⁶ exklusiv für den einen Gott und für Christus.

⁸² Zum Subjekt s. Z. 1f. (s. drittletzte Anmerkung).

⁸³ Für den die Ehrung als Θεός Σεβαστός κτλ. und »Retter (σωτήρ[ι]ρ) des ga...« (scl. des ganzen menschlichen Lebens« bzw. »Menschengeschlechts«) SEG XXXVII,1221 (Lykien/Sidyma ca. 43 n. Chr.; nach πτα aus παντός muss der Text im wesentlichen rekonstruiert werden) sowie als θεός σωτήρ καὶ εὐεργέτης IGRR IV,584,5f. bes. zu vergleichen sind (außerdem eine Inschrift aus Arneae: s. S.R.F. Price, *God and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult*, JHS 104 [1984], 79–95, hier: 86 Anm. 61).

⁸⁴ Zu Θεοὶ Σεβαστοί als Bezeichnung der Kaiser (nach ihrem Tod) vgl. z. B. IGRR III,910 (dort neben σωτήρ für Zeus). Θεοὶ σωτήρες hat bereits eine längere Geschichte, zunächst in den Götterkulten (s. SEG XXXVI,1220; Lykien 202/201 v. Chr.). Von dort wächst es neben die Benennung eines Herrschers als σωτήρ (SEG XXXV,1521 = CIG 4458 = OGIS 245; seleukidisch 187–185 v. Chr.). Die Verselbständigung im Herrscherkult ist der folgerichtige letzte Schritt.

⁸⁵ Vgl. Hos 13,4; vgl. o. bei Anm. 26. Jes 45 fährt in V.22, für die Völker relevant, fort (ich übersetze LXX): »Wendet euch zu mir und werdet gerettet, ihr vom Ende der Erde; ich bin Gott, und es ist kein anderer.«

⁸⁶ Nachweise für sie bei Linssen, ΘΕΟΣ (s. Anm. 41), 3–5. Dabei bezieht sich der Beleg in 1 Clem (59,3) auf Gott, während die Ignatianen (IgnEph 1,1 usw.) und PolPhil (praescr.) sich auf den christologischen Gebrauch konzentrieren. Vgl. ergänzend Anm. 111.

Gleichzeitig sichern die Autoren, die das Prädikat mit der größten Wirkung bevorzugen – Lukas und der Autor der Pastoralbriefe⁸⁷ –, den Ausgangspunkt beim einen Gott. Der erste Beleg bei Lukas und der erste Beleg in den Pastoralbriefen gelten, nun wieder im Zusammenspiel mit der jüdisch-hellenistischen Tradition, ihm, Gott (Lk 1,47; 1Tim 1,1).⁸⁸ Dass der eine Gott Israels Retter aller Menschen (σωτήρ πάντων ἀνθρώπων) und namentlich der Gläubigen ist (μάλιστα πιστῶν, wie 1Tim 4,10 schreibt),⁸⁹ wird Überschrift und Vorzeichen für die christologischen Konkretionen.

2. Wenden wir uns diesen Konkretionen zu, schließt sich die nächste Auffälligkeit an. Christus ist Retter, ohne dass auch nur einer der Zeugen anfügte »und Wohltäter«. Das Neue Testament geht auf Distanz zum staatlich-gesellschaftlichen Retter-*Wohltäter*-Denken.⁹⁰ Σωτήρ, Retter, erfährt seinen Klang konzentriert aus dem ursprünglichen Nomen agentis (dem Nomen des Handelnden): Jesus ist Retter aufgrund konkret rettender Tat.

Das beginnt eschatologisch. Nach dem ältesten Beleg, Phil 3,20, erwarten wir Jesus, der vor dem kommenden Zorn (Gottes) retten wird,⁹¹ als Retter aus den Himmeln gegen die Feinde seines Kreuzes und zur Verwandlung unserer Niedrigkeit.⁹² Aber bald verlagert sich das Gewicht (ohne dass die Zukunft vergessen würde) zur geschehenen Tat. Die Past nennen Christus Retter, weil er – was schon gilt – den Tod zunichte machte (2Tim 1,10), »sich für uns gab« (Tit 2,14), und in ihm so die Güte, Menschenliebe und das rettende Erbarmen Gottes erschien (bes. Tit 3,4–6).⁹³

⁸⁷ Ob auch der 2Petr, hängt an der Deutung von 2Petr 1,1; dazu u. bei 3.3.

⁸⁸ Belege für Gott als Retter neutestamentlich außerdem: 1Tim 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Jud 25.

⁸⁹ Auf seine Weise ein mittlerer, dritter Weg in der Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus aus den Quellen Israels (vgl. o. bei Anm. 75–77). Zur Auslegung vgl. J.L. Sumney, »God Our Saviour«. The Theology of 1 Timothy, *LexTQ* 33 (1998) 151–161.

⁹⁰ Der einzige Beleg für εὐεργέτης (Wohltäter) im Neuen Testament, Lk 22,25, konzentriert den Ausdruck, den Sachverhalt der Umwelt spiegelnd, auf die Bezeichnung der Herrscher auf Erden. Von ihnen aber hat sich – fährt 22,26 fort – die Gemeinde Jesu zu unterscheiden. Christologisch kommt darauf im luk Doppelwerk nur noch die Annäherung durch das Partizip des Verbs εὐεργετέω in Frage: Apg 10,38. Der Befund bremst den von Winter, Welfare (s. Anm. 65), passim unternommenen Versuch, das frühe Christentum den Wohltäter-Wohltat-Modellen der Umwelt zu integrieren.

⁹¹ So die Voraussetzung aus 1Thess 1,10, die Paulus auch mit dem Verb σώζειν weiter beschäftigt. Sehr aussagekräftig ist Röm 5,9f. Auf der in Jesu Blut geschehenen Versöhnung und Rechtfertigung (10,9 δικαιοῦν, 10,10 καταλλάσσειν) ruht dort die eschatologische, in beiden Sätzen futurisch ausgedrückte Kraft seines Rettens: Wir werden »durch ihn (Jesus)«, »in seinem Leben« vor dem Zorn Gottes gerettet werden. Paulus wahr – kurz gesagt – die Not des Kreuzes und kombiniert sie mit der Stärke des Rettens.

⁹² Zur Auslegung s. die Kommentare und die u. Anm. 109 genannte Literatur.

⁹³ Lit. zuletzt bei Ch. Böttrich, »Gott und Retter«. Gottesprädikationen in christologischen Titeln, *NZStH* 42 (2000) 217–236, hier: 222–225; weitere Lit. u. Anm. 98f.

Viele Texte brauchen die konkrete Tat darauf gar nicht mehr zu sagen (ähnlich zu Texten der Umwelt). Sie ist geklärt und in der Einzelstellung des Prädikats bereits enthalten.⁹⁴ Dafür bahnt sich ein neues Begleitattribut an. Christus ist – sagt die Apg – Retter als »Anführer«, ἀρχηγός, zum Leben durch Umkehr und Vergebung (Apg 5,31 nach 3,15). Dazu wie zum eschatologischen Überschritt über die Geschichte gibt es keine paganen Parallelen;⁹⁵ deren Wohltäter-Retter wirken gezielt und konzentriert innerhalb der Geschichte.

Überschauen wir das, markiert das Christusgeschehen nach Auffassung der frühen Christen eine Wohltat für die Menschen in weit höherem Sinn als alle Wohltaten, mit denen sich die Umwelt befasst. Denn Jesus, der Retter, gewährt und sichert Leben vor und bei dem einen Gott. Das gilt schon innerhalb der Geschichte und des irdischen Lebens. Doch während die Retter der Umwelt sich mit der Innerweltlichkeit bescheiden müssen, gilt Jesu Rettungstat weit darüber hinaus, auf seine Herrlichkeit hin.⁹⁶ Die Leser/innen des Neuen Testaments begegnen in Jesus nicht einem aus der Schar der mancherlei antiken Rettergestalten; in ihm erscheint der Retter zur Vollendung des Heils bei dem einen Gott über die Geschichte hinaus.

3. Gleichwohl sind wichtige Einflüsse unübersehbar. Bekannt ist das für die Deuteropaulinen. Retter, σωτήρ, ist, hörten wir, in der Umwelt ein Attribut der Stärke, und Stärke setzt sich dort im Bild Jesu über sein Leiden hinweg durch.⁹⁷ Die Past führen das zu einem Höhepunkt. Dass Jesus den Tod zunichte machte – was ich gerade zitierte (2Tim 1,10) –, ist in ihnen kein Bild des Leides, sondern des Sieges. Analog löst Christus, der Retter, »der sich für uns gab«, sein Volk machtvoll aus aller Ungerechtigkeit zu gutem Handeln (Tit 2,13f.).⁹⁸

Die Umwelt verdichtet die Stärke – sahen wir weiter – durch Züge der Epiphanie, des Sichtbarwerdens einer Gottheit. Die Christologie der Pastoral-

⁹⁴ Die konkrete Explikation fehlt bei den meisten Belegen, bei den apostolischen Vätern gänzlich.

⁹⁵ So gewiss auch diese christologische Eigentümlichkeit nicht ohne hellenistische Sprache auskommt: ἀρχηγός ist zwar kein bevorzugtes Herrscherattribut, doch für leitende Gestalten in der Umwelt geläufig; Lit. und Material bei P.-G. Müller, *Christos archegos* (EHS.T 28), Bern/Frankfurt a.M. 1973.

⁹⁶ Vgl. bes. Tit 2,13f.

⁹⁷ Neben den Past etwas anders auch im zweiten Belegkontext der Deuteropaulinen, Eph 5,23: Christus ist dort Retter als Haupt der Kirche / des Leibes.

⁹⁸ In einer interessanten Fortführung von Israel-Tradition (Ps 129,8 LXX): vgl. L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. III. Kommentar zum Titusbrief* (HThK XI,2/3), Freiburg 1996, 138f. – Eine detaillierte Untersuchung müsste sich von diesem Handlungsakzent aus auch mit dem Verständnis der πίστις in den Past befassen. Denn in Tit 2,10 entsteht eine problematische Auswirkung der πίστις-Loyalität-Tradition: Der Autor sieht als Schmuck der christlichen Relation zu Gott, dem Retter, wenn die Sklaven alle »bona fides« (πίστις ἀγαθή) gegenüber ihren Herren üben.

briefe nimmt das auf; sie ist maßgeblich Epiphanechristologie.⁹⁹ So reden die genannten Schlüsselstellen 2Tim 1,10 und Tit 2,13f. von der Epiphane des Retters. Der epiphane Retter Christus übernimmt, da Gott in ihm sichtbar wird, sogar aller Wahrscheinlichkeit nach das Prädikat θεός; Tit 2,13 spricht nach einer plausiblen Auflösung der Syntax von der Epiphane »unseres großen Gottes und Retters Jesus Christus«. ¹⁰⁰ Es genügt also dem Autor, uns in der Eröffnung seiner Briefe mit dem Verweis auf Gott, den Retter, über seinen strikten Monotheismus zu unterrichten. Im Briefcorpus liegt ihm alles daran, dass Christus für die Sichtbarkeit Gottes steht. Deshalb wagt er die Gratwanderung zu den epiphanen Rettergöttern der Umwelt.¹⁰¹

Der eigenwillige 2Petr tritt dem auf seine Weise zur Seite. Epiphanieterminologie meidet er. Die göttliche Steigerung des Retters indes teilt er. In seinem Präskript (1,1) schreibt er mit hoher Wahrscheinlichkeit ähnlich zu Tit 2,13 »unseres Gottes und Retters Jesus Christus«. ¹⁰² Dieser Retter gewährt – erfahren wir dazu – in Gerechtigkeit πίστις (weiter 1,1) und verlangt sie (1,5).

⁹⁹ Zum Hintergrund vgl. Lührmann, Epiphaneia (s. Anm. 78), bes. 193–196. 197–199: Die Bedeutung des Wortes im Hellenismus (vgl. Anm. 78) wirkt im hellenistischen Judentum und Neuen Testament weiter, so dass ἐπιφάνεια im Wesentlichen synonym mit σωτήρια und βοήθεια gebraucht wird; man denke an die ἐπιφάνεια des σωτήρ in Tit 2,13. Für die Forschung seither s. K. Läger, Die Christologie der Pastoralbriefe (Hamburger theologische Studien 12), Münster 1996, 111–127, A. Y. Lau, Manifest in Flesh. The Epiphany–Christology of the Pastoral Epistles (WUNT 2/66), Tübingen 1966, 243–257; Stettler, Pastoralbriefe (s. Anm. 41), 139–149. 330f und die Kommentare, bes. J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Neukirchen–Vluyn u. a. 1988, 363ff. und Oberlinner, Pastoralbriefe (s. Anm. 98), 154–157; ferner noch J. Pichler, Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien (IThS 50), Innsbruck u. a. 1997, 289–294, bes. 292.

¹⁰⁰ Für den christologischen Bezug spricht die Artikelsetzung. Doch der Sachverhalt ist umstritten: s. die Argumentationen bei Karrer, Jesus Christus (s. Anm. 20), 52 mit Anm. 91 und Oberlinner, Pastoralbriefe (s. Anm. 98), 136ff. (je Lit.).

¹⁰¹ Religionsgeschichtlich bleibt in diesem Gefälle das griechische Judentum mit seiner Konzentration auf den einen Gott als Retter Basis. Aber die christologischen σωτήρ-Stellen sind nicht in unmittelbarer Anlehnung an Gott-σωτήρ-Aussagen der LXX formuliert (Roloff, 1Tim [s. Anm. 99], 363). Eine direkte Übertragung des LXX-Gottesprädikats σωτήρ auf Jesus scheidet aus.

¹⁰² Die Alternative »unseres Gottes und des Retters Jesus Christus« liegt philologisch und sachlich wiederum ferner; s. A. Vögtle, Der Judasbrief. Der 2. Petrusbrief (EKK 22), Neukirchen–Vluyn u. a. 1994, 133, und H. Paulsen, Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief (KEK 12/2), Göttingen 1992, 104f. Trotz der sprachlichen Nähe zu Tit 2,13 entsteht bei christologischer Deutung ein wichtiger Fortschritt gegenüber den Past. Der 2Petr verzichtet dann nämlich anders als sie (und Lukas; s. unter 3.1) auf eine Explikation des Vorzeichens, der eine Gott sei grundlegend Retter, für die Retter-Christologie (Gesamtbelege 1,1.11; 2,20; 3,2.18). Die Erfahrung Gottes als Retter geht also gänzlich in die Christologie ein, und deren theologische Durchdringung intensiviert sich aufs äußerste.

Die πίστις (wir übersetzen geläufig: der Glaube) erinnert sehr an die Loyalität (lat. *fides*), die ein Retter / Retter-Gott der Umwelt bekundet und umgekehrt einklagt.¹⁰³ Dass dem Retter ein überwältigendes Königreich (eine βασιλεία; 1,11)¹⁰⁴ eignet und er durch seine Weisung (ἐντολή; 3,2) verpflichtet, rundet den Befund ab. Der 2Petr lässt seine Christologie unfraglich durch die Ehrung der Herrscher- und Gott-Retter in der Umwelt mit anregen. Trotzdem wahrt er zugleich scharfe Distanz. Sein Retter-Gott lässt sich nicht der Welt integrieren, er kann nicht in ihrem Leben aufgehen. Vielmehr wird, wer sich von ihm retten lässt, die Welt durch ihn als Schmutz erachten (2,20). Die Beeinflussung in den Motiven vereint sich mit einer weltkritischen Gegenposition.¹⁰⁵

4. Auch die Past gehen in der Umwelt nicht auf. Ihr Gebet für die Herrscher ist ungeachtet – oder sogar wegen – der Retterchristologie weniger staatsfreundlich, als man oft meint. Denn die Herrscher werden nicht als »Retter« gewürdigt. Vielmehr ergeht das Gebet für sie, weil Gott alle Menschen retten und zur Erkenntnis der Wahrheit führen will (1Tim 2,3f).¹⁰⁶ Dem gesteigerten Anspruch der Herrscher im späten 1. Jh. legt das dezent einen kritischen Riegel vor.

Das luk Doppelwerk nebenan wagt stillschweigend eine Konkurrenz zu Augustus. Augustus, in dessen Tagen Jesus geboren wird, ist zwar Kaiser (2,1). Aber obgleich er der Adressat der meisten Retterinschriften bis zum Ende des 1. Jh. n. Chr. ist, ist nicht er, sondern das neu geborene Kind σωτήρ in der Stadt Davids (2,11).¹⁰⁷

Vorbereitet ist dieses Gefälle bereits durch den ältesten Beleg, Phil 3,20. Das Bürgerrecht der Gemeinde ruht – hält Paulus dort fest – in den Himmeln, von wo sie ihren Retter erwartet. Das nimmt der Gemeinde eine menschliche

¹⁰³ πίστις begegnet im 2Petr nur an unseren beiden Stellen, in 1,5 kaum zufällig neben ἀρετή, »Tugend«; πιστεύειν fehlt.

¹⁰⁴ Vgl. 2Tim 4,1.18.

¹⁰⁵ Diese weltkritische Position ist es, deretwegen der 2Petr zwischen 3,2 und 3,18 alles Gewicht auf die Parusie legt (ohne dass wir die eigenwillige Ausgestaltung dessen hier diskutieren könnten; dazu s. die Kommentare).

¹⁰⁶ In 2,3 dabei Benennung Gottes als Retter, mit der Rettungsaussage in 2,4 Übergang zur christologischen Explikation. Zur Entfaltung letzterer in 2,5f. (ein Kontrast zu Herrscherideologie) s. die Lit. bei Karrer, Jesus Christus (s. Anm. 20), 45.

¹⁰⁷ Nebenbei entsteht ein wichtiger israeltheologischer Akzent: Lk 2,11 gibt unserem Prädikat einen Ort in Israel (der Stadt Davids), und Apg 13,23 wird es darauf gezielt auf Israel beziehen. Lit. bei P. Pokorný, Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174), Göttingen 1998, 118–120, zur Israelorientierung der Apg auch bei K. Haacker, Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas, NTS 31 (1985) 437–451.

Heimat im Staat nicht ganz (und Paulus vermeidet bekanntlich eine radikale Staatskritik¹⁰⁸), doch es relativiert sie.¹⁰⁹

All das macht die neutestamentlichen Quellen nicht zu Streitschriften gegen den Staat. Noch am Ende, im 2Petr, bildet der Schmutz der Welt, nicht speziell des Staates das wesentliche Vorzeichen für fällige Kritik. Dennoch ist eine Weiche gestellt: Die Gemeinde Christi, des Retters, wird sich nie ganz in die Umwelt einfügen. Der politische Kontrast steht an, obwohl er nach dem Stand der Dinge erst verzögert¹¹⁰ voll aufbricht.¹¹¹

5. Die skizzierten Linien bereiten eine neutestamentliche Geschichte des Retterprädikats lediglich vor. Wollten wir sie schreiben, müssten wir sie in das große Feld neutestamentlicher Rettungsaussagen integrieren und die Verschiedenartigkeit der Zeugen von Paulus bis zum 2Petr untereinander profilieren. Dafür fehlt uns hier der Raum. Enden wir statt dessen mit einem knappen Blick auf das Joh. In 4,42 lässt es Samaritaner Jesus »wahrhaft den Retter

¹⁰⁸ Zu Röm 13 s. zuletzt O. Wischmeyer, Staat und Christen nach Röm 13,1–7. Ein hermeneutischer Zugang, in: Kirche und Volk Gottes. FS Jürgen Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 149–162.

¹⁰⁹ Dabei ist für die Endinterpretation die Frage einer aufgenommenen Tradition ins zweite Glied zu stellen (dazu o. Anm. 39). Mit der Interpretation von πολίτευμα als Bürgerrecht folge ich P. Pilhofer, Philippi I (WUNT 87), Tübingen 1995, 127–134 und A. M. Schwemer, Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20), in: La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes, hg. v. M. Hengel u. a. (WUNT 129), Tübingen 2000, 195–243, hier: 229 (Lit.), ohne die (vorsichtige) Zuspitzung ersterer (Schwemer, ebd. 232–236) auf ein Bürgerrecht des himmlischen, oberen Jerusalem für die Völker in Transposition von LXX Ps 86,4–7 zu übernehmen. Würden wir (mit der Forschungslinie von Harnack, Reden [s. Anm. 29], 310 bis U.B. Müller, Der Brief des Paulus an die Philipper [ThHK 11,1], Leipzig 1993, 179f.) πολίτευμα als Gemeinwesen / Staat interpretieren, verstärkte sich die Fremdheit der Christen gegenüber dem irdischen Gemeinwesen, in dem sie leben.

¹¹⁰ Nicht mehr in den neutestamentlichen Schriften mit σωτήρ; denn die Apk, bei der sich das anders verhält, vermeidet das Retter-Prädikat.

¹¹¹ Auch nachneutestamentlich entsteht kein einliniger Befund: Σωτήρ enthält die Potenz, für die Verfolgungen eine Rolle zu spielen, und tritt im Akrostichon ἰχθύς der Verfolgungszeit an die hervorgehobene Schluss-Stelle. Andererseits bemüht sich die Gemeinde, diese Potenz nicht hervorzuheben. In der Phase der aufbrechenden Christenverfolgungen (2. Jh.) tritt das Prädikat auffällig zurück (es ist bei den apostolischen Vätern nur schmal vertreten und fehlt in Did, Barn, Herm ganz). In späteren Phasen folgen immer wieder (durch Harnack, Reden [s. Anm. 29], 303f. bemängelt) Ausgleichsbemühungen. Die meisten Belege explizieren kein Gegenüber zum Staat, obwohl die aus der Herrscherehrung bekannten Formeln im Christentum vordringen (Übersicht bei Linssen, ΘΕΟΣ [s. Anm. 41]; zu den apostolischen Vätern dort 3f., zu christologischem σωτήρ τοῦ κόσμου 32–36, zu σωτήρ τοῦ γένους τῶν ανθρωπῶν u.ä. 36f.).

der Welt« nennen.¹¹² »Retter der Welt« (σωτήρ τοῦ κόσμου) ist ein Prädikat aus der Umwelt – wir kennen es auf Herrscherinschriften seit Claudius. »Wahrhaft«, ἀληθῶς, dagegen, schießt über die Inschriften hinaus.¹¹³ So wird das »wahrhaft« zum Signal, das Prädikat im christologischen Gebrauch nicht von den Herrschern der Zeit, sondern aus der Wahrheit Gottes herzuleiten.

Dem Joh ist das wiederum weniger als politisches Fanal wesentlich.¹¹⁴ Im Kontext hebt es auf ein anderes ab. Die Samaritaner bekunden mit dem Prädikat ihren Glauben. Πιστεύομεν, »wir glauben«, geht in V.42 voran. Leser und Leserinnen zwischen Kleinasien und Rom assoziieren bei diesem Stichwort Loyalität – und die Frage: Wie wird sich der »Retter« verhalten? Lässt er sich seinerseits loyal als Retter beanspruchen? Mit der kühnen Transposition der Motive vom Retter und der Pistis (Loyalität) stößt uns das Joh unversehens in eine zentrale Spannung seiner Theologie. Denn über Jesus ist nicht zu verfügen. Er ist allein zu hören.¹¹⁵ Es steht bei ihm, wo er sich anvertraut (2,23). »Retter der Welt« ist nur wahr, wo es sich ganz aus ihm ergibt.

Alles in allem ebnet die Begegnung zwischen Hellenismus und Christentum damit die Konturen nicht ein. Sie schärft sie vielmehr.

¹¹² Da in 1Joh 4,14 parallel als Zeugnis der Gemeinde erscheint, dass der Vater den Sohn als σωτήρα τοῦ κόσμου gesandt habe, sprechen die Samaritaner hier ein christologisches Prädikat der joh Gemeinde.

¹¹³ Und evoziert die joh Wahrheitsterminologie (1,14.17; 3,33 usw.).

¹¹⁴ Erleichtert durch die jüdisch-theonome »Retter der Welt«-Tradition: s.o. bei Anm. 75ff. Im Fortgang unterscheidet das Joh sorgfältig die βασιλεία Jesu als βασιλεία aus der Wahrheit von der βασιλεία dieser Welt (18,36f.). Allerdings war diese Sicherung zur Zeit des Joh offenbar notwendig – ein implizites politisches Signal ist nicht zu streichen.

¹¹⁵ Joh 4,42 präzisiert entsprechend auch für die Samaritaner zum Glauben aus dem Hören.