

Wilfried Eisele

Chronos und Kairos. Zum soteriologischen Verhältnis von Zeit und Ewigkeit in den Pastoralbriefen

In the third Christian generation, the Pastoral Epistles develop a specific concept of time, which allows to distinguish different periods in the history of salvation and, at the same time, connects them to the eternity of God: What has been based „before times eternal“, has now been revealed by God „in his own seasons“ of history. Thereby, eternity is not to be understood as timelessness, but as immemorial time.

Schlüsselbegriffe: Zeit, Ewigkeit, Pastoralbriefe, Platonismus, Septuaginta

I. Die spezifischen Zeitbegriffe der Pastoralbriefe

Dass die Pastoralbriefe nicht von Paulus selbst stammen, sondern in der Paulustradition der dritten christlichen Generation wurzeln, wird heute kaum mehr ernsthaft bestritten.¹ Als ein Hauptargument für den pseudepigraphischen Charakter des Briefcorpus gilt die veränderte Situation der Kirche, die hier zu Tage tritt, mit ihrem verstärkten Bedürfnis, langfristig angelegte Gemeindestrukturen zu entwickeln. Ein anderes Argument, das damit eng zusammenhängt und sonst bei der Verfasserfrage oft eine wichtige Rolle spielt, wird hingegen häufig nur gestreift, nämlich die Eschatologie. Dabei bieten die Pastoralbriefe Ansatzpunkte für ein spezifisches Verständnis von Zeit und Ewigkeit im Rahmen der universalen Heilsgeschichte, und diese Ansätze gilt es im Folgenden aufzuspüren. Dabei gehe ich von der schlichten, aber weitreichenden Beobachtung aus, dass im Corpus Pastorale ein Paar von geprägten Zeitbegriffen begegnet, das wir so und in dieser Zuordnung meines Wissens nirgendwo anders finden. Gott handelt einerseits „vor ewigen Zeiten“ (πρὸ χρόνων αἰώνων

¹ Vgl. aber die „significant minority“, die eine paulinische Verfasserschaft vertritt, mit ihren wichtigsten Beiträgen bei I.H. Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (ICC), Edinburgh 1999, 58 Anm. 67.

– Tit 1,2b; 2 Tim 1,9e) und andererseits „zu seinen eigenen Zeiten“ (καίροϋς ἰδίους – Tit 1,3a; 1 Tim 2,6b; 1 Tim 6,15a). Dies wirft die Frage auf, wie sich die beiden Zeitbestimmungen zueinander verhalten und mit welchen heilsgeschichtlichen Daten sie jeweils verbunden sind. Wir nähern uns dem Problem in drei Schritten. Zunächst gilt es, ein allgemeines Verständnis der beiden Zeitbegriffe zu gewinnen,² um anschließend nach ihrer Verwendung im konkreten Kontext zu fragen. Im Ergebnis soll schließlich das soteriologische Verhältnis skizziert werden, in welches Zeit und Ewigkeit mittels der beiden spezifischen Zeitbegriffe in den Pastoralbriefen gesetzt werden.

II. Die Zeitbegriffe der Pastoralbriefe im Allgemeinen

1. Zeit und Ewigkeit – χρόνος und αἰών

a) Über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, wie es vor allem die Rede von den „ewigen Zeiten“ (χρόνοι αἰώνιοι), zum Ausdruck bringt, schreibt Horst Balz im Exegetischen Wörterbuch zum Neuen Testament:

„Philosophische Erwägungen über das Wesen des Ewigen im Gegensatz zur veränderlichen Zeit sind im NT nicht zu erkennen (Andeutungen lediglich 2Kor 4,18).³ So kann sogar der Plur. χρόνοι [...] im Zshg. der ‚Revelationsformel‘ mit αἰ[ώνιος] als Umschreibung des Plur. αἰώνες verbunden werden, für den Platoniker ein harter Widerspruch in sich selbst.“⁴

2 Vgl. aus jüngerer Zeit den Sammelband von R.G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven* (BZAW 390), Berlin/New York 2009.

3 Vgl. 2 Kor 4,18b: „Denn die sichtbaren (Dinge) sind zeitlich, die unsichtbaren aber ewig“ (τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια).

4 H. Balz, Art. αἰώνιος, EWNT 1 (21992), 111–115, hier 112. Das Revelationsschema umfasst nach K. Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen 2005, 327, folgende Elemente: „a) ein Geheimnis bzw. ein verborgener Gegenstand bzw. eine verborgene Person, b) die Zeit des Verborgenseins währte seit Ewigkeiten, d. h. von jeher oder auch seit Anbeginn der Schöpfung, c) jetzt ist die Zeit der Enthüllung dieses Geheimnisses, d) das Geheimnis wurde jetzt auserwählten Trägern enthüllt, in erster Linie den Aposteln, die sich als Diener dieses Geheimnisses betrachten und es der Gemeinde mitteilen.“ Als Belegstellen werden oft auch 2 Tim 1,9–11 und Tit 1,2f genannt, obwohl ausdrückliche Hinweise auf ein „Geheimnis“ (μυστήριον), das „verschwiegen“ (σεισηγμένον – Röm 16,25) bzw. „verborgen“ (ἀποκεκρυμμένον – Kol 1,26; vgl. 1 Kor 2,6) war und bis zum Auftreten Jesu „nicht bekannt gemacht wurde“ (οὐκ ἐγνωρίσθη – Eph 3,5), hier – wie auch in 1 Petr 1,20 – fehlen; vgl. dazu W. Eisele, *Der gemeinsame Glaube der Auserwählten Gottes. Zum Glaubensbegriff der Pastoralbriefe nach Tit 1,1–4*, in: H.-U. Weidemann/W. Eisele (Hg.), *Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief* (SBS 214), Stuttgart 2008, 81–114, hier 91 Anm. 27, und 108.

Hinter dieser Feststellung steht die unausgesprochene Tatsache, dass das christliche Verständnis von Ewigkeit traditionell platonisch geprägt ist und Ewigkeit mithin eternalistisch als Zeitlosigkeit interpretiert.⁵ Diese Position wurde gewöhnlich aus dem Kontrast zu den täglichen Vergänglichkeits-erfahrungen des Menschen gewonnen:

„Und wenn man Vergänglichkeit als Implikation der Zeitlichkeit auffasst und Zeitlichkeit als Bedingung der Möglichkeit des Werdens begreift, dem das Vergehen notwendig folgt – denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht⁶ – dann wäre das Ewige das Zeitlose und deshalb Ungewordene und eben deshalb Bleibende: *ἀεὶ ὄν*.“⁷

Dem steht der biblische Befund gegenüber, der eternalistische Zeitlosigkeit weithin nicht kennt, sondern Ewigkeit temporalistisch als lange, unbegrenzte oder ferne Zeit in Vergangenheit und Zukunft versteht und darin mit altorientalischen Konzeptionen⁸ übereinstimmt:

„Der Gedanke der E[wigkeit] Gottes wird in der Form der Zeit gedacht als das absolute Zuerst und Allerletzt (Jes 41,4). Sie ist Prädikation Gottes (40,28 43,10). Sein uraltes Sein kann mit dem Gottesnamen El-Olam (Gen 21,33) ausgedrückt werden. Jahwe war da vor Erschaffung der Welt (Ijob 38,4 Ps 90,2 102,25–29). Er lebt ‚auf immer‘, ‚von E[wigkeit] zu E[wigkeit] ...‘. Er ist der Erste und Letzte, alle Geschichte umfassende Ewige (Jes 44,6 48,12). [...] Das NT kennt wie das AT die E[wigkeit] als Attribut Gottes (Röm 1,20 16,26 Phil 4,20 u. ö.). Es kennzeichnet ihn als den Gott der Urzeit und der Endzeit, als den Gott aller Zeiten und über allen Zeiten. Die E[wigkeit] wird als Gegenbegriff zu der geschaffenen Weltzeit, die Anfang und Ende hat, oder zum menschlichen Dasein in der Begrenztheit seiner Zeiterfahrung gedacht.“⁹

5 Zur Unterscheidung zwischen Eternalismus und Temporalismus vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg u. a. 2006, 395–398.

6 J.W. v. Goethe, *Faust I*, 1339f.

7 E. Jünger, *Anteilhaben an der Ewigkeit. Erwägungen zu einem christlichen Ewigkeitsbegriff*, in: Kratz/Spieckermann, *Zeit* (s. Anm. 2), 299–316, hier 301.

8 Vgl. E. Cancik-Kirschbaum, *Zeit und Ewigkeit. Ein Versuch zu altorientalischen Konzeptionen*, in: Kratz/Spieckermann, *Zeit* (s. Anm. 2), 29–51, hier 47: „Die ‚ferne Zeit der Vergangenheit‘ auf der einen und die ‚ferne Zeit der Zukunft‘ auf der anderen Seite sind die beiden Aspekte der Dauer.“

9 K. Woschitz, *Art. Ewigkeit*, NBL 1 (1991), 623–625, hier 624. E.A. Knauf, *Art. Ewigkeit. I. AT*, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2006, 173, spricht in Bezug auf das hebräische עולם von Trans-Temporalität: „Dem Begriff inhäriert weniger die Vorstellung einer unendlichen Zeit (auch nicht in Ps 90,2–6) als vielmehr der Trans-Temporalität, verstanden als Unwandelbarkeit und Unvergänglichkeit (Koh 1,4).“ Demnach wäre עולם weder zeitlos noch in einem betonten Sinne zeitlich zu verstehen. Da der so verstandene Begriff immer noch den Aspekt der Zeitlichkeit enthält, subsumiere ich ihn unter den temporalistischen Vorstellungen. Im Gegensatz zu R. Feldmeier/H. Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1)*, Tübingen 2011, 407, die „die Wieder-gabe von *’ôlām* mit ‚Ewigkeit‘ am ehesten angemessen“ finden, betrachtet Knauf

Den so nur grob skizzierten Gegensatz zwischen platonischem Eternalismus und biblischem Temporalismus hat Balz also durchaus richtig gesehen. Allerdings hat er ihn gleichzeitig auf zweifache Weise überinterpretiert.

b) *Erstens* stehen sich Zeit und Ewigkeit auch bei Platon nicht einfach unverbunden gegenüber, sondern sind vermittels der Urbild-Abbild-Relation, welche die platonische Ontologie bestimmt, *per analogiam* aufeinander bezogen. Da die Zeit nach Platon zusammen mit der Welt entstanden ist, findet sich die entscheidende Stelle in seiner Kosmologie:

„Ein bewegtes Abbild der Ewigkeit (εἰκὼ [...] κινήτὸν τινα αἰώνος) aber dachte er [sc. der Demiurg] zu machen, und indem er gleichzeitig den Himmel durchordnete, machte er von der im Einen bleibenden Ewigkeit (μένοντος αἰώνος ἐν ἐνί) ein zahlenmäßig fortschreitendes ewiges Abbild (καθ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα), nämlich das, welches wir dann Zeit (χρόνον) genannt haben.“¹⁰

Was für den Platoniker angeblich „ein harter Widerspruch in sich selbst“ sein soll, findet sich an der Kardinalstelle zum Thema bei Platon selbst ausdrücklich: nämlich die Verknüpfung des Zeitbegriffs (χρόνος) mit dem Attribut des Ewigen (αἰώνιος). Insofern die Zeit ein Abbild der Ewigkeit ist, gilt sie Platon gleichfalls als ewig. Ist die Zeit für Platon mithin konstitutiv ein χρόνος αἰώνιος, so darf man bei aller Ähnlichkeit in der Analogie freilich die Unähnlichkeit nicht übersehen, auf die Balz zu Recht hinweist. Die Abbildung der Ewigkeit in der Zeit ist nämlich nur dann sinnvoll zu denken, wenn beide Größen nicht schlechterdings in eins fallen. Deshalb ist die Unähnlichkeit in Platons Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit ebenso enthalten wie die Ähnlichkeit:

„Folgt man dieser Bestimmung, ist die Zeit ein *bewegtes*, wenngleich *ewig* bewegtes Bild der Ewigkeit. Dass sie ewig bewegt wird, dürfte nichts anderes bedeuten, als dass ihre Bewegung nicht aufhört. Die Bewegung der Zeit dauert unbegrenzt. Schon deshalb lässt sich die Ewigkeit nicht einfach als unbegrenzte Zeit verstehen.“¹¹

(aaO., 173) „Ewigkeit“ schlechterdings als „eine Fehlübersetzung von hebr. *‘ōlām*, einer kosmologischen Kategorie zur Kennzeichnung des schöpfungsgemäß als konstant Gesetzten“. Da er selbst jedoch offenlässt, wie er „Ewigkeit“ versteht, bleibt auch unklar, welche Gleichung er mit seinem Urteil eigentlich negiert. Außerdem ist die gegebene Definition von $\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ auf Gott selbst gar nicht anwendbar, ist er ewig doch weder nach Maßgabe der Schöpfung noch überhaupt als gesetzte Größe.

¹⁰ Plat., Tim. 37d.

¹¹ W. Mesch, *Zeit und Ewigkeit in Platons Timaios*. Eine Untersuchung des demiurgischen Modells, in: Kratz/Spieckermann, *Zeit* (s. Anm. 2), 69–97, hier 77; vgl. ders., *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Frankfurt am Main 2003, 133–194.

c) *Zweitens* fragt sich allerdings, weshalb Balz zunächst von philosophischen Erwägungen ganz allgemein spricht, dann aber den neutestamentlichen Sprachgebrauch nur noch mit der platonischen Tradition vergleicht.¹² Dagegen ist einzuwenden, dass das platonische Verständnis der Begriffe „Zeit“ und „Ewigkeit“ keineswegs repräsentativ für ihren sonstigen Gebrauch in der griechischen Sprache und Kultur ist.¹³ Im Blick auf den Zeitbegriff lässt Aristoteles daran keinen Zweifel:

„Aber bezüglich der Zeit scheinen sich alle bis auf einen einmütig zu verhalten: Denn sie sagen, dass sie [sc. die Zeit] ungeworden sei. [...] Platon ist der einzige, der sie erzeugt. Denn [er sagt], dass sie zugleich mit dem Himmel, der Himmel aber entstanden sei.“¹⁴

Ewig ist die Zeit – wie die Welt – nach Platon nur insofern, als sie – einmal entstanden – immer fort dauert, nicht aber, weil es sie immer schon gegeben hätte. Ist die Zeit hingegen ungeworden, wie Aristoteles meint, so hat sie eine wesentliche Eigenschaft, die bei Platon nur der zeitlosen Ewigkeit zukommt. Damit ist auch klar, dass Aristoteles Ewigkeit anders definieren muss. Für ihn – wie für die meisten griechischen Dichter und Philosophen außer Platon – bedeutet der Ausdruck αἰών nicht Zeitlosigkeit,¹⁵ sondern

12 So aber auch Woschitz, *Ewigkeit* (s. Anm. 9), 623, und jüngst Feldmeier/Spieckermann, *Gott* (s. Anm. 9), 403–405.

13 Vgl. G. Zuntz, *Αἰών* in der Literatur der Kaiserzeit (WSt Beihefte 17), Wien 1992, 38: „Auf der Basis von *Timaios* 37e3–38c2 scheint die These von der fundamentalen Andersartigkeit von Zeit und Ewigkeit platonische Schultradition gewesen zu sein.“ Nicht weniger, aber auch nicht mehr!

14 Arist., *Phys.* VIII 1, 251b13–19; übersetzt von T. Brunotte, *Ewige Zeit, räumliche Bewegung und göttliches Tätigsein bei Aristoteles*, in: Kratz/Spieckermann, *Zeit* (s. Anm. 2), 99–121, hier 105.

15 So richtig H. Sasse, *Art. αἰών* κτλ., *ThWNT* 1 (1933), 197–209, hier 197; vgl. H. Westermann, *Art. Zeit*. II.B. Platon bis Boethius, *HWP* 12 (2004), 1196–1207, hier 1196: „Im Unterschied zur frühgriechischen Chorlyrik und zur Vorsokratik, welche die Ewigkeit [...] durchweg als eine unbegrenzte Dauer auffassen und den Charakter zeitlicher Sukzession dadurch gerade nicht tilgen, sondern ins Unendliche hinein verlängern, zeichnet Ewigkeit sich nach Platon dadurch aus, daß ihr eine zeitliche Abfolge prinzipiell abzusprechen und sie folglich als permanente Gegenwart ohne jedes ‚Früher‘ oder ‚Später‘ aufzufassen ist. Von dieser als signifikant zeitlos gedachten Ewigkeit, so die zentrale These des ‚*Timaios*‘ [37c–39e], stellt die Z[eit] ein bloßes Abbild (εἰκὼν) dar.“ Dagegen sind etwa bei Pindar die Götter nicht zeitlos, sondern agieren in der Zeit; vgl. z. B. Pindarus, *Pyth.* 9,67f (übersetzt von D. Bremer): „Schnell ist, wenn sie drängen, bei Göttern / die Tat, und die Wege sind kurz“ (ὠκεία δ’ ἐπειγομένων ἤδη θεῶν / πράξις ὁδοί τε βραχεῖαι). Wenn überhaupt, ließe sich die Vorstellung der Zeitlosigkeit vor Platon am ehesten im Eleatismus finden, so z. B. bei Parmenides, *FVS* 28 B 8,1–6 (übersetzt von M.L. Gemelli Marciano): „So bleibt nur noch die Rede / über den Weg des ‚Ist‘. Auf diesem Weg gibt es / sehr viele Zeichen: Da es ungeboren ist, ist es auch unzerstörbar, / ganz, einzig, unbewegt und nicht unvollendet; / weder war es jemals, noch wird es einmal sein, da es jetzt zugleich ganz ist, / eines, zusammenhängend (ὡς ἀγένητον ἔον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές οὐδ’ ἀτέλεστον· οὐδέ

die relative Zeit, die einem Lebewesen zukommt, im Unterschied – aber nicht im Gegensatz – zum χρόνος, der Zeit an sich.¹⁶ Nur so kann Aristoteles αἰών positiv mit Hilfe von χρόνος definieren:

„Denn die Vollendung (τέλος), welche die Lebenszeit jedes Einzelnen (τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον) umfasst [...], heißt der Aion des Einzelnen. Mit demselben Wort ist aber auch die Vollendung des ganzen Himmels und die Vollendung, welche die ganze Zeit (τὸν πάντα χρόνον) und die Unendlichkeit (τὴν ἀπειρίαν) umfasst, ein Aion.“¹⁷

d) Gemessen an diesem Sprachgebrauch, und zwar dem platonischen ebenso wie dem gemeingriechischen, ist die Rede von „ewigen Zeiten“ (χρόνοι αἰώνιοι) in Tit 1,2b und 2 Tim 1,9e – und übrigens auch in Röm 16,25 – keineswegs eine *contradictio in adiecto*, wie Balz meint.¹⁸ Darüber hinaus kann sie in dreifacher Weise an die Septuaginta anschließen. Diese gibt erstens das hebräische עַד-עוֹלָם bzw. לְעוֹלָם („bis in fernste

ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές).“ Zur Position der Eleaten vgl. aber M. Theunissen, Art. Zeit. II.A. Griechenland (vor Platon), HWP 12 (2004), 1190–1196, hier 1194f: „Sie treiben dem vollkommenen, von keinem Nichtsein getrübbten, scheinlosen Sein nur jegliches Werden und Vergehen aus, reinigen es zu einem „Unentstandenen“ (ἀγένητον) und „Unvergänglichen“ (ἀνώλεθρον). Indem der Eleatismus über eine Negation von Werden und Vergehen nicht hinausgeht, läßt er Z[eit] gerade stehen, nämlich als unbegrenzte Dauer.“ Dazu ausführlicher ders., Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991, 89–130.

16 Vgl. Theunissen, Theologie (s. Anm. 15), 301: „Beide – *chronos* und *aion* – haben einen Bezug zum Leben. Aber *chronos*, die Zeit der Chronologie, ist die Zeit, die über Leben verfügt. In sie sind wir Menschen, gleich den Dingen, eingeordnet, so wie wir auf andere Art in den Raum eingeordnet sind. [...] Das Wort *aion* hingegen war weithin Titel für eine Lebenszeit, in der Zeit und Leben so freundlich vereint sind, daß damit auch einfachhin Leben oder Lebenskraft gemeint sein konnte, die Kraft, aus der die Lebendigkeit des Lebens quillt.“ Ohne sie ausdrücklich aufzugreifen, macht sich Jüngel, Anteilgeben (s. Anm. 7), 305, in seiner Kritik des Eternalismus diese ursprüngliche Bedeutung von αἰών wieder zu eigen, indem er die Ewigkeit des dreifaltigen Gottes wie folgt definiert: „Gott ist *ewig*, insofern er als Vater, Sohn und heiliger Geist sich auf sich selbst bezieht, in dieser Selbstbeziehung aber *konzentriertes* Leben und kraft dieser Konzentration *beständig* ist.“ Zur Begriffsgeschichte vgl. G. Zuntz, Aion. Gott des Römerreichs (AHAW.PH 1989/2), Heidelberg 1989, 11–30; ders., Αἰών (s. Anm. 13), 33–39.

17 Arist., Cael. 279a23–25. Zum τέλος-Begriff vgl. F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, 4 Teilbände, Leipzig⁵ 1841–1857 (Nachdruck: Darmstadt 2004), s.v.: „thatsächliches Ende, d.i. Ende eines Zustandes od. einer Thätigkeit (nie zeitliches Ende an u. für sich, wofür stets τελευτή zu gebrauchen ist, sondern wo τέλος so vorkommt, wie in βίον τέλος, hat es stets den Nebenbegriff einer inneren Vollendung; auch nicht räumliches Ende, was durch πέρασ od. durch die Adj. ἔσχατος und ἄκρος zu bezeichnen ist)“. Zur aristotelischen Definition fügt sich bei den Dichtern Eurip., Heracl. 899f: „Denn vieles bringt das Schicksal, Vollendung spendend, und das Leben, das Kind der Zeit“ (πολλὰ γὰρ τίκτει Μοῖρα τελεσσίδω/τεῖρ' Αἰών τε Χρόνου παῖς).

18 So aber auch schon Sasse, αἰών (s. Anm. 15), 199.

Zeit¹⁹) teilweise nicht einfach mit εἰς τὸν αἰῶνα, sondern pleonastisch mit εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον wieder, verbindet also die Begriffe αἰών und χρόνος in einem einzigen Syntagma.²⁰ Sie zeichnet zweitens mit der Rede von den „Ewigkeiten“ (αἰῶνες für hebräisch עוֹלָמִים)²¹ die Verwendung des Plurals²² vor, der voraussetzt, „daß man von einer Mehrzahl von αἰῶνες weiß, von Zeitaltern, Zeiträumen, deren unendliche Reihe die Ewigkeit konstituiert“,²³ wie Hermann Sasse richtig feststellt. Und sie gibt drittens mit dem Ausdruck „ewige Jahre“ (ἔτη αἰῶνια für hebräisch שְׁנוֹת עוֹלָמִים) in Ps 77,6 zu erkennen, dass auch das Adjektiv αἰώνιος mit einem so klar umgrenzten Zeitbegriff wie ἔτος verbunden werden kann. Auf diesem sprach- und traditionsgeschichtlichen Hintergrund verstehen wir χρόνοι αἰῶνιοι am besten als eine Abfolge unzählbarer, in ihrer jeweiligen Erstreckung nicht definierter,²⁴ aber grundsätzlich unterscheidbarer Zeit-

19 Vgl. E. Jenni, Art. עוֹלָמִים, THAT 2 (2004), 228–243, hier 228 und 232–234; mit Einschränkungen ebenso H.D. Preuß, Art. עוֹלָמִים, ThWAT 5 (1986), 1144–1159, hier 1145. Beide Ausdrücke haben nach Jenni unterschiedliche Nuancen: „Die Präp. ל' ‚bis gegen, auf ... hin‘ ist im zeitlichen Sinne weniger stark als ‚ad, bis zu‘ [...] und ergibt im Vergleich zu ‚ad-‘ōlām [...] in ל' ‚ōlām die mehr statische Bed. ‚für immer, auf immer, immerdar‘“ (aaO. 234). Dagegen „ist bei ‚ad-‘ōlām fast immer das sukzessive zeitliche Fortschreiten in die Zukunft ausgedrückt“ (aaO., 233).

20 So für עוֹלָמִים in Ex 14,13; Jes 9,6; 34,17; für לְעוֹלָמִים in Jes 14,20; 34,10; außerdem für לְכָל־עֵדֶיךָ („für alle Zeiten“) in Jes 13,20; 33,20 und für הַלְּאֵה („hinfort“) in Jes 18,7; vgl. auch Jdt 15,10. Es fällt auf, dass die Wendung fast ausschließlich im Jesajabuch begegnet. Vgl. G. Dellling, Art. χρόνος, ThWNT 9 (1973), 576–589, hier 581.

21 In 2 Chr 6,2; Ps 61,5; 77,8; 145,13; Koh 1,10 haben sowohl die Septuaginta als auch der masoretische Text den Plural. In Ps 48,15; 72,17; Dan 12,3 übersetzt die Septuaginta den Singular עוֹלָמִים mit einer Pluralform von αἰών, in Jes 45,17 umgekehrt den Plural mit Singular. Im Danielbuch (2,4,44; 3,9; 5,10; 6,7.22.27; 7,18) fällt auf, dass die Septuaginta den aramäischen Plural עֲלָמִין (status absolutus) bzw. עֲלָמָא (status determinatus) durchweg ebenfalls pluralisch wiedergibt, während Theodotion – wenn er das Wort αἰών überhaupt benutzt – Singularformen bevorzugt. In Ps 55,20 übersetzt die Septuaginta קֶדֶם („Vorzeit“) und in Ps 84,5 עוֹד („noch“) jeweils mit αἰών im Plural. In Jes 26,4; 45,17; 51,9 und Dan 9,24 gebraucht die griechische Übersetzung für den Plural עוֹלָמִים das Adjektiv αἰώνιος – kongruent zum Bezugswort – im Singular.

22 Dieser begegnet auch sonst im Neuen Testament, so z. B. in der liturgischen Formel εἰς τοὺς αἰῶνας (Röm 1,25; 11,36; Hebr 13,8; Jud 25), noch häufiger in der Form εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων (Röm 16,27; Gal 1,5; Phil 4,20; 1 Tim 1,17; 2 Tim 4,18; Hebr 13,21; 1 Petr 4,11; 5,11; Offb 1,6.18; 4,9.10; 7,12; 10,6; 11,15.22; 14,11; 19,3; 20,10; 22,5).

23 Sasse, αἰών (s. Anm. 15), 199.

24 Vgl. Zuntz, Gott (s. Anm. 16), 25: „Spezifisch für χρόνος ist das Anzeigen eines bestimmten Zeitpunkts, eines Datums, einer Frist, überhaupt einer Zeitmessung [...]. Dagegen ist und bleibt αἰών unmeßbar, wenn auch nicht in jedem Fall ‚unendlich‘ im exakt-philosophischen Sinn. Aber ein kurzer Aeon ist ebenso undenkbar wie ein exakt gemessener.“ Nun kommt in der Vorstellung von χρόνοι αἰῶνιοι beides zusammen. Entscheidend ist dabei allerdings die Modifikation, welche die χρόνοι durch das Attribut αἰῶνιοι erfahren. Die an sich messbaren Zeiten werden dadurch als lange, unbestimmte Zeiträume definiert.

räume.²⁵ Was in diesem Sinne „vor ewigen Zeiten“ (πρὸ χρόνων αἰώνων) geschah, das ist menschlicher Erinnerung entzogen, ohne dass eine Aussage darüber gemacht würde, ob man es sich in der Zeit, vor der Zeit oder jenseits aller Zeit denken soll.

2. Gottes eigene Zeiten – χρόνος und καιρός

Am Beispiel Pindars, bei dem die nach griechischem Empfinden typischen menschlichen Zeiterfahrungen besonders prägnant zum Ausdruck kommen, verdeutlicht Michael Theunissen die unterschiedlichen Zeitbegriffe der Griechen. Seine kurze Charakteristik kann uns an dieser Stelle helfen, einen ersten Eindruck vom καιρός im Unterschied zu χρόνος und αἰών zu gewinnen. Ausgangspunkt ist allerdings als weiterer Zeitbegriff, der „Tag“ (ἡμέρα): „Auf PINDARS Weg vom Tag zum Kairos erlangen die stets in eine ihnen zuvorkommende Z[eit] hineingestellten Menschen ihr gegenüber ein zunehmend größeres Stück relativer Autonomie. Der Tag lastet auf ihnen dermaßen, daß sie kaum mehr als ein Abdruck von ihm sind, und der Aion, der ja ebenfalls auf ihnen ‚hängt‘, kommt selbst noch als liebliches Leben ohne ihr Zutun über sie. Chronos, als Medium nur hinzunehmen, läßt sie als Subjekt bereits zur Mitwirkung ein. Ein Kairos aber erfüllt sich erst in der Tat, die ihn ergreift.“²⁶ Sowenig diese menschlichen Zeiterfahrungen einfachhin auf Gott übertragbar sind, ist doch der καιρός diejenige Zeitform, die dem souveränen Handeln Gottes am ehesten angemessen ist. Dem entspricht, dass in den Pastoralbriefen die καιροὶ ἴδιοι durchweg *seine* Zeiten sind. Sie sind es – das ist vom griechischen καιρός-Begriff her wichtig zu bemerken –, weil er selbst zu diesen Zeiten in entscheidender Weise handelt. Sie sind es aber auch – und das ist mit Blick auf das Alte Testament zu betonen –, weil er die zum Handeln günstigen Zeiten als Herr über die Zeit selbst festgesetzt hat. So hat die Zeitbestimmung καιροῖς ἰδίους eine Entsprechung in den Verbindungen des Substantivs καιρός (hebräisch כַּיָּוֶן) mit einem Possessivpronomen und gegebenenfalls einer passenden Präposition, z. B. in Ps 1,3, wo der Gerechte mit einem Baum verglichen wird, der seine Frucht bringen wird „zu seiner Zeit“ (ἐν καιρῷ αὐτοῦ für hebräisch בְּעֵתוֹ).²⁷ Wie in diesem Beispiel, so

25 Wie αἰῶνες, so verliert auch der Plural χρόνοι, obwohl zur Steigerung verwendet, nicht ganz die Konnotation einer Mehrzahl von Zeiträumen.

26 Theunissen, Zeit (s. Anm. 15), 1193; dazu ausführlich ders., Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit, München ³2008.

27 Im hebräischen Alten Testament steht der Wendung καιροῖς ἰδίους die Verbindung des Substantivs כַּיָּוֶן („Zeit“) mit einem Possessivsuffix (21 mal) und meistens auch mit der Präposition בְּ (15 mal) am nächsten; vgl. E. Jenni, Art. כַּיָּוֶן, THAT 2 (^c2004), 370–385,

wird mit den entsprechenden Zeitangaben allermeistens auf die Schöpfungsordnung Bezug genommen, in der die Zeiten für Regen, Ernte, Tag und Nacht, Geschlechtsreife, die Speisung der Lebewesen und das Erscheinen der Tierkreisbilder festgelegt sind. Zwar bezieht sich die Zeitangabe καιροῖς ἰδίους in den Pastoralbriefen stets auf heilsgeschichtliche Ereignisse, nämlich die Offenbarung des ewigen Lebens (Tit 1,3a), das Zeugnis der Selbsthingabe Jesu (1 Tim 2,6b) und sein künftiges Erscheinen (1 Tim 6,14b). Ein indirekter Bezug auf die Schöpfung ist aber insofern gegeben, als das, was καιροῖς ἰδίους geschieht, mit dem identisch ist, was πρὸ χρόνων αἰώνων – also im Extremfall der fernsten Zeit bereits mit der Schöpfung – von Gott verheißen bzw. gegeben wurde (Tit 1,2b; 2 Tim 1,9e). Zusammenfassend könnte man daher sagen: Gott setzt den καιρός fest, und er ergreift ihn auch; deshalb sind die Zeiten seines Handelns im emphatischen Sinne seine καιροὶ ἴδιοι.

III. Die Zeitbegriffe der Pastoralbriefe in ihrem Kontext

Nachdem wir die geprägten Wendungen πρὸ χρόνων αἰώνων und καιροῖς ἰδίους auf ihrem allgemeinen sprach- und traditionsgeschichtlichen Hintergrund profiliert haben, dient der folgende Abschnitt dazu, diese eher formalen Begriffsbestimmungen von den Kontexten her, in denen diese spezifischen Zeitbegriffe in den Pastoralbriefen begegnen, inhaltlich zu füllen. Dazu werfen wir einen Blick auf die vier einschlägigen Textpas-

hier 376: „mit Suffix der 2. Pers.: Ez 16,8 fem.; Pred 7,17; 3. Pers. Sing.: Dtn 11,14; 28,12; Jes 13,22 fem.; 60,22 fem.; Jer 5,24; Ez 22,3 fem.; 34,26; Hos 2,11 par. *b' mō^{ca} dō*; Ps 1,3 ‚der seine Frucht bringt zu seiner Zeit‘; 104,27; 145,15; Hi 5,26; 38,32; Spr 15,23; Pred 3,11; 9,12; 3. Pers. Plur.: Lev 26,4; Jer 33,20; Ps 81,16 txt?); in einzelnen Fällen wird damit speziell die Zeit des Todes oder des Gerichts bezeichnet (Jes 13,22; Ez 22,3; Ps 81,16; Pred 7,17; 9,12 [...])“; alle übrigen Belege beziehen sich auf die Schöpfungsordnung (vgl. ebd., 378f). Von den genannten Stellen übersetzt die Septuaginta zehn mit καιρός plus Possessivpronomen und gegebenenfalls Präposition (ἐν / ἐπί): Lev 26,4; Dtn 28,12; Ijob 38,32; Ps 1,3; 81,16; Koh 3,11; 7,17; 9,12; Ez 16,8; 22,3. Das allgemeinere κατὰ καιρόν („der Zeit gemäß“) steht in Ijob 5,26; Jes 60,22; Jer 5,24; εὐκαιρον / ἐν εὐκαιρίᾳ / καιρίον τι („zur rechten Zeit“) in Ps 104,27; 145,15; Spr 15,23; ein Ausdruck mit ὥρα („Stunde“) in Dtn 11,14 und Hos 2,11. Umformuliert steht ταχὺ ἔρχεται („schnell kommt er“) in Jes 13,22, und in Ez 34,26 ist die Zeitbestimmung ganz weggefallen. Darüber hinaus gibt die Septuaginta in Lev 23,4 כַּמִּזְמֶרֶת mit ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν wieder. Die einzige neutestamentliche Stelle, die exakt dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entspricht, ist Mt 21,41, wo es am Ende des Gleichnisses von den bösen Winzern vom Verpächter heißt: „Und den Weinberg wird er anderen Winzern verpachten, die ihm die Früchte zu ihrer Zeit (ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν) abliefern werden.“

sagen, die wir nicht eingehend analysieren, sondern nur mit ihrem jeweiligen Beitrag zu unserer Fragestellung knapp skizzieren können.

1. Verheißung und Offenbarung des ewigen Lebens (Tit 1,1–4)

- 1 a Paulus,
b Knecht Gottes
c und Apostel Jesu Christi
d gemäß dem Glauben der Auserwählten Gottes
e und der Erkenntnis der Wahrheit
f gemäß der Frömmigkeit,
- 2 a in der Hoffnung auf das ewige Leben,
b das Gott, der nicht lügt, *vor ewigen Zeiten* verheißend,
- 3 a *zu seinen eigenen Zeiten* aber offenbart hat,
b – [nämlich] sein Wort in der Verkündigung,
c mit der ich betraut wurde
d gemäß dem Befehl Gottes, unseres Retters, –
- 4 a an Titus,
b sein rechtmäßiges Kind
c gemäß dem gemeinsamen Glauben:
d Gnade und Friede
e von Gott, dem Vater,
f und Christus Jesus,
g unserem Retter.

Ich beginne meinen Durchgang mit dem Präskript des Titusbriefes, weil nur hier beide untersuchten Ausdrücke in enger Wechselwirkung zusammen vorkommen.²⁸ Der fiktive Absender Paulus übt seinen Knechts- und Aposteldienst (V.1b–c) nach der Maßgabe von Glaube und Erkenntnis und auf Hoffnung gegründet aus (V.1d–2a).²⁹ Worauf sich seine Hoffnung richtet, wird durch den Genitivus obiectivus ζῶης αἰωνίου angegeben: „auf das ewige Leben“ (V.2a). Von diesem Zielobjekt der Hoffnung hängt die übrige Satzkonstruktion ab: der Relativsatz in V.2b–3a, die Ap-

²⁸ Das ausführliche Präskript des Titusbriefes hat ohne Zweifel programmatische Bedeutung für den Brief selbst – vgl. M. Wolter, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1988, 84 –, möglicherweise aber auch für das gesamte Corpus Pastorale – vgl. J.D. Quinn, The Letter to Titus. A New Translation with Notes and Commentary and An Introduction to Titus, I and II Timothy, Pastoral Epistles (AncB 35), New York u.a. 1990, 19–20. Das gilt z.B. für die Behandlung des Glaubenthemas – vgl. Eisele, Glaube (s. Anm. 4), 87 –, zeigt sich aber auch hier an der Tatsache, dass die beiden spezifischen und wichtigsten Zeitbegriffe der Pastoralbriefe nur hier unmittelbar zusammenstehen.

²⁹ Hier sind die Präpositionen genau zu beachten: Glaube und Erkenntnis werden durch κατά als Maßstab, die Hoffnung durch ἐπί als Grundlage der Knechts- und Apostelexistenz des Paulus qualifiziert.

position in V.3b und der daran anschließende Relativsatz in V.3c–d. Der erste Relativsatz stellt in einem Parallelismus die Verheißung des ewigen Lebens vor ewigen Zeiten seiner Offenbarung zu Gottes eigenen Zeiten gegenüber. Die Apposition verdeutlicht, dass es sich beim ewigen Leben, das verheißend und offenbart wurde, um das Wort Gottes handelt, und dass es durch die Verkündigung bekannt wurde. Daran knüpft der zweite Relativsatz an und leitet zurück auf die eingangs genannte Person des Apostels und die Verkündigungsaufgabe, mit der er von Gott betraut wurde.

Im Mittelpunkt dieses kurzen heilsgeschichtlichen Abrisses steht das erhoffte Gut des ewigen Lebens, auf das sich alle Handlungen beziehen. Fragen wir nach der Zeitperspektive, in der das alles geschieht, so haben wir den einzigen Fixpunkt in der historischen Verkündigungstätigkeit des Paulus. Indem er das Wort Gottes verkündete, hat er den Menschen das ewige Leben bekannt gemacht, weil dieses durch jenes menschlich erfahrbar wird und beide in ihrer heilsamen Wirkung auf den Menschen praktisch zusammenfallen. Damit ist gleichzeitig ein *καιρός* für die Offenbarung des ewigen Lebens bestimmt, nämlich die Verkündigung des Paulus. Diese hat aber ihren bleibenden Grund in der Beauftragung des Apostels zum Verkündigungsdienst, die somit einen weiteren *καιρός* in der Offenbarwerdung des ewigen Lebens darstellt. Die paulinische Verkündigung ist ihrerseits nicht denkbar ohne ihren Inhalt, in dessen Zentrum das Christusgeschehen steht. Im Christus Jesus und seinem Geschick hat Gott das ewige Leben offenbart, weshalb sich Paulus nicht nur Knecht Gottes, sondern auch Abgesandter (Apostel) Jesu Christi nennt. Der grundlegende *καιρός* der Lebensoffenbarung ist damit das Christusgeschehen selbst. Alle drei *καιροί* sind Gottes eigene Zeiten, von ihm festgesetzt und erfüllt, um den Menschen das ewige Leben zu offenbaren.

Der Offenbarung geht aber die Verheißung voraus, die vor ewigen Zeiten erging. Sie ist dem Menschen immer schon gegeben, aber nicht deshalb, weil sie etwa zeitlos wäre, sondern weil sie seit unvordenklichen Zeiten gilt. Deutlich wird das am Attribut zum Subjekt der Verheißung: Sie wurde gegeben von „Gott, der nicht lügt“ (*ὁ ἀψευδὴς θεός*), mit anderen Worten: von Gott, der sich und den Menschen über die Zeiten hinweg treu bleibt.³⁰ Das zu betonen wäre überflüssig, wenn man sich Gott jenseits

³⁰ Das Adjektiv *ἀψευδής* ist hier synonym mit *πιστός* („treu, zuverlässig“) gebraucht, das zu den Schlüsselbegriffen der Pastoralbriefe gehört. Gott bleibt auch dann noch treu, wenn die Gläubigen ihm untreu werden (2 Tim 2,13). Die Treue gehört zu den wich-

der Zeit und damit jenseits aller Veränderung vorstellte;³¹ denn dann bliebe er sich ohnehin immer gleich und könnte das einmal Verheißene niemals Lügen strafen.³² Weil er aber ein Gott der Wahrheit und nicht der Lüge ist, ist auch das Leben, das er verheißten und offenbart hat, ein ewiges Leben. Deshalb kann auch die Hoffnung des Gläubigen auf dieses Leben letztlich nicht enttäuscht werden.

2. Gabe und Offenbarung der Gnade Gottes (2 Tim 1,8–12)

- 8 a Schäme dich also nicht des Zeugnisses unseres Herrn
 b noch meiner, seines Gefangenen,
 c sondern leide mit mir für das Evangelium
 d gemäß der Kraft Gottes,
 9 a der uns gerettet
 b und berufen hat mit einer heiligen Berufung,
 c nicht gemäß unseren Werken,
 d sondern gemäß seiner eigenen Vorsehung und Gnade,
 e die uns gegeben wurde in Christus Jesus *vor ewigen Zeiten*,
 10 a [die] aber offenbart wurde *jetzt* durch das Erscheinen unseres Retters Christus Jesus,
 b indem er den Tod vernichtete,
 c ans Licht brachte aber Leben und Unvergänglichkeit durch das Evangelium,
 11 für das ich eingesetzt wurde zum Verkündiger und Apostel und Lehrer,
 12 a weshalb ich auch dieses erleide;
 b aber ich schäme mich nicht,
 c denn ich weiß,
 d wem ich mich anvertraut habe,
 e und ich bin überzeugt,
 f dass er imstande ist,

tigste Tugenden des Menschen (1 Tim 1,12; 3,11; 2 Tim 2,2). Urchristliche Überlieferungen werden regelmäßig mit der Formel πιστός ὁ λόγος („zuverlässig ist das Wort“) als verlässliche Glaubenslehre eingeführt (1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8). Ein Bischof muss sich an das verlässliche Wort der überkommenen Lehre halten (Tit 1,9).

31 Das wäre im Eternalismus der Fall; vgl. Kreiner, Antlitz (s. Anm. 5), 399: „Die einschneidendste Implikation des eternalistischen Ewigkeitsverständnisses besagt, dass es für ein in diesem Sinn ewiges Wesen auch keine Veränderungen geben kann. Ein überzeitlicher Gott wäre per definitionem unveränderlich. Denn Veränderlichkeit ist weitgehend geradezu synonym mit Zeitlichkeit.“

32 Man könnte sich einen lügenerischen Gott natürlich auch so denken, dass er von vornherein etwas anderes verheißt als er wirklich vorhat, der Unterschied zwischen Verheißung und Offenbarung sich also nicht erst mit der Zeit ergibt. Das ist aber aus der Sicht des Eternalismus, wonach Gott als *actus purus* schlechthin einfach ist und deshalb nicht anders denken als reden und handeln kann, gleichfalls unmöglich; vgl. Kreiner, Antlitz (s. Anm. 5), 401f.

- g das mir anvertraute Gut zu bewahren
 h bis zu jenem Tag.

Ich fahre mit der Betrachtung von 2 Tim 1,8–12 fort, weil hier zwar nicht beide spezifischen Zeitbegriffe der Pastoralbriefe begegnen, aber doch eine vergleichbare zeitliche Anordnung gegeben ist, indem der Zeitangabe *πρὸ χρόνων αἰωνίων* ein betontes *νῦν* („jetzt“) gegenübergestellt wird (V.9e–10a). Die Absenderfiktion sieht den Apostel in römischer Gefangenschaft mit dem Tod vor Augen (V.8b), bereit, „das Zeugnis unseres Herrn“ (*τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν* – V.8a, Genitivus subiectivus) mit seinem eigenen Zeugnis für den Herrn (Genitivus obiectivus) in Leiden und Tod existentiell zu ratifizieren, wie er es vorher schon durch seine Verkündigung getan hat (V.11–12a). Wie Paulus selbst, so soll sich auch Timotheus dieses Zeugnisses nicht schämen, sondern mit ihm Leiden für das Evangelium bereitwillig in Kauf nehmen (V.8a–c.12b). Vom Dativus *commodi τῷ εὐαγγελίῳ* in V.8c hängt der ganze weitere Gedankengang ab, bis in V.10c auf das Stichwort „Evangelium“ und damit auf die Verkündigung sowie die damit verbundenen Leiden des Apostels zurückgeleitet wird. Dazwischen steht in V.9a–d eine Kurzformel paulinischer Rechtfertigungstheologie, freilich im sprachlichen Gewand und der veränderten Perspektive der Pastoralbriefe: Gott rettet und beruft nicht nach menschlichen Werken, sondern nach seiner eigenen Vorsehung und Gnade.³³ Diese Formel wird anschließend in V.9e–10c heilsgeschichtlich entfaltet, wodurch die zeitliche Dimension des Rechtfertigungsgeschehens sichtbar wird.

33 Die Begrifflichkeit der paulinischen Rechtfertigungslehre ist durch die lebendige Auseinandersetzung mit (anderen) jüdischen Vorstellungen bestimmt. In ihrem Zentrum steht deshalb die „Gerechtigkeit Gottes“ (*δικαιοσύνη θεοῦ* – vgl. Röm 1,17; 3,5.21 f.25 f; 10,3; 2 Kor 5,21; Phil 3,9), die dem Menschen „durch den Glauben [...] ohne Werke des Gesetzes“ (*πίστει [...] χωρὶς ἔργων νόμου* – Röm 3,28) zuteil wird. Die Pastoralbriefe bewahren zwar den Kern der paulinischen Rechtfertigungsaussagen, setzen aber – bedingt durch die veränderte historische Situation – andere Akzente und wählen zum Teil eine andere Sprache. So erscheint Gerechtigkeit in ihnen durchweg als menschliche Tugend (*δικαιοῦν* im paulinischen Sinne nur in Tit 3,7), und Rettung erfährt der Mensch nicht nur unabhängig von den Werken des Gesetzes, sondern von menschlichen Werken ganz allgemein, denen außerdem nicht der Glaube, sondern die „Gnade“ (*χάρις*) gegenübergestellt wird (vgl. 2 Tim 1,9 f; Tit 3,5 mit Gal 3,16; Röm 3,28). Auch damit können die Pastoralbriefe freilich noch an Paulus anschließen; vgl. H.-U. Weidemann, Titus, der getaufte Heide. Überlegungen zu Tit 3,1–8, in: Ders./Eisele, Meisterschüler (s. Anm. 4), 31–54, hier 37: „Die Brücke bildet wahrscheinlich Röm 9–11, wo bereits Paulus die *ἔργα* des Menschen Gott selbst (9,12: der Rufende) bzw. seiner Gnade (11,6) gegenüberstellt. Auch vom ‚Ratschluß‘ (9,11) und ‚Erbarmen‘ (11,30ff.) ist hier die Rede. Offenbar rezipieren die Pastoralbriefe den ‚Basissatz‘, wie er in Gal 2,16 und Röm 3,28 erscheint, durch den ‚Filter‘ vom Röm 9–11.“

Den historischen Anhaltspunkt, an dem die Heilsereignisse in erster Linie festgemacht werden, bietet diesmal nicht die Verkündigung des Paulus, sondern das Christusgeschehen selbst (V.10). Die Gnade Gottes wurde durch das Erscheinen des Christus Jesus lediglich „offenbart“ (φανερωθεῖσαν); denn „gegeben worden“ (δοθεῖσαν) war sie schon „vor ewigen Zeiten“ (V.9e). Ist das ewige Leben nach Tit 1,2 ein letztlich immer noch ausstehendes Gut der Hoffnung, so ist die Gnade an dieser Stelle das seit altersher „im [präexistenten] Christus Jesus“ (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) gewährte Unterpand ihrer Erfüllung. Offenkundig wurde diese Tatsache freilich erst durch sein historisches Erscheinen (διὰ τῆς ἐπιφανείας [...] Χριστοῦ Ἰησοῦ – V.10a). Dieses wird mit einem schlichten „Jetzt“ (νῦν) datiert, das die Zeitangabe καιροῖς ἰδίους vertritt. Entsprechend ist das emphatische Jetzt nicht nur auf das Christusergebnis bezogen, das ja zur Zeit des Paulus und noch mehr zur Zeit tatsächlichen Abfassung der Pastoralbriefe bereits in der Vergangenheit lag. Jesu Heilstat, die darin bestand, den Tod zu vernichten und ewiges Leben³⁴ ans Licht zu bringen, wirkt sich vielmehr jetzt „durch das Evangelium“ (διὰ τοῦ εὐαγγελίου – V.10c) an seinen jeweiligen Hörern aus. Das ist aber nur möglich, weil Paulus als „Verkündiger und Apostel und Lehrer“ eingesetzt wurde (V.11), um das Evangelium zu bezeugen. Wann immer das Evangelium gehört wird, das im historischen Erscheinen des Christus Jesus seinen Ursprung hat und durch die apostolische Verkündigung verbürgt wird, ist daher hochwertige Jetzt-Zeit, in der sich die Gnade Gottes offenbart. Erneut zeigen sich hier die drei entscheidenden καιροί der Offenbarung, Gottes eigene Zeiten, von ihm festgesetzt und erfüllt, um die Menschen zu retten.³⁵

34 Die Zusammenstellung „Leben und Unvergänglichkeit“ (ζωὴ καὶ ἀφθαρσία – V.10c) ist komplementär zu verstehen und in diesem Sinne synonym mit dem Ausdruck „ewiges Leben“ (ζωὴ αἰώνιος – Tit 1,2a). Diese Parallele gilt es zu beachten, weil ἀφθαρσία sonst als Unvergänglichkeit, die durch Zeitlosigkeit begründet ist, aufgefasst werden könnte. Dieses platonische Verständnis des Begriffs möchte ich hier aufgrund des literarischen Zusammenhangs mit Tit 1,2, wo wir ζωὴ αἰώνιος vom Subjekt ὁ ἀψευδὴς θεός her temporalistisch gedeutet haben, ausschließen.

35 Sowohl σωτήρ (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; 2 Tim 1,10; Tit 1,3,4; 2,10,13; 3,4,6) als auch ἐπιφάνεια (1 Tim 6,14; 2 Tim 1,10; 4,1,8; Tit 2,13) sind typische Ausdrücke der hellenistischen Religiosität und werden innerhalb des Neuen Testaments weitaus am häufigsten in den Pastoralbriefen benutzt. Ἐπιφάνεια findet sich außer in 2 Thess 2,8 überhaupt nur hier; vgl. dazu W. Eisele, Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief (BZNW 116), Berlin/New York 2003, 19–22. Σωτήρ begegnet zwar vereinzelt in den verschiedenen Schriftcorpora, bei Paulus jedoch nur einmal in Phil 3,20–21 – womöglich ein Traditionsstück, weil hier mit πολίτευμα, σωτήρ, ταπεινῶσις und ἐνέργεια vier paulinische Hapaxlegomena vorkommen;

3. Das Zeugnis der Selbsthingabe Jesu (1 Tim 2,1–7)

- I 1 a Ich ermahne nun zuallererst dazu,
 b Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen zu verrichten
 c für alle Menschen,
 2 a für die Könige und alle, die in hoher Stellung sind,
 b damit wir ein stilles und ruhiges Leben führen
 c in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit.
- II 3 a Dies ist gut und wohlgefällig
 b vor unserem Retter, Gott,
 4 a der will, dass alle Menschen gerettet werden
 b und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.
- III 5 a Einer ist nämlich Gott,
 b einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen,
 c der Mensch Christus Jesus,
 6 a der sich selbst gegeben hat als Lösegeld für alle [sc. Menschen]:
- IV 7 a das Zeugnis zu seinen eigenen Zeiten,
 b für das ich eingesetzt wurde zum Verkündiger und Apostel,
 b ich sage die Wahrheit und lüge nicht,
 c als Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit.

Die Perikope 1 Tim 2,1–7 folgt einer klaren Gliederung. Die Mahnung zum Gebet für alle Menschen (I: V.1–2) begründet der *auctor ad Timotheum* mit dem universalen Heilswillen Gottes (II: V.3–4). Dessen Behauptung untermauert ein Traditionsstück (III: V.5–6a), das seinerseits als Zeugnis *καιροῖς ἰδίοις* und als Teil der paulinischen Verkündigung ausgewiesen wird (IV: V.6b–7). Leitbegriff der ganzen Perikope ist der Ausdruck „alle Menschen“ (πάντες ἄνθρωποι – V.1c.4a.5b+6a), der die Abschnitte I–III thematisch zusammenhält. Damit ist der vierte Abschnitt verzahnt, indem er mit dem zweiten über das Stichwort „Wahrheit“ (ἀλήθεια – V.4b.7b–c) einen Rahmen um das Traditionsstück (Abschnitt III) bildet. Lässt das Tituspräskript offen, worin die „Erkenntnis der Wahrheit“ (ἐπίγνωσις ἀληθείας – Tit 1,1e) besteht, so wird derselbe Begriff hier in V.4b aufgenommen und durch das folgende Traditionsstück inhaltlich gefüllt.

Vom Tituspräskript her ist deshalb auch der unvermittelt nach dem Traditionsstück eingeführte Ausdruck „das Zeugnis zu seinen eigenen

vgl. N. Walter, Der Brief an die Philipper (NTD 8/2), Göttingen¹⁸1998, 11–101, hier 87–88. An vier Stellen in den Pastoralbriefen (1 Tim 3,4; 2,13; 2 Tim 1,10; Tit 2,11) begegnen Ausdrücke der beiden Wortfelder „retten“ und „erscheinen“ zusammen. Daraus folgert J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 354, zu Recht: „Demnach verbindet sich mit ἐπιφάνεια/ἐπιφαίνεσθαι auch hier [wie sonst im Hellenismus, W.E.] der Gedanke des *hilfreichen, rettenden* Eingreifens Gottes, und zwar in der Erscheinung Jesu Christi.“

Zeiten“ (τὸ μαρτύριον καιροῦς ἰδίοις) zu erklären. Er hat dort sein Gegenstück in Tit 1,3a, wo es vom ewigen Leben heißt, dass Gott „es zu seinen eigenen Zeiten offenbart hat“ (ἐφάνερωσεν δὲ καιροῦς ἰδίοις). Das legt nahe, im Zeugnis von 1 Tim 2,6b ebenfalls zuerst das Zeugnis Gottes zu sehen, den ja auch das Traditionsstück als ersten erwähnt (εἰς θεός – V.5a). Gegeben hat er es aber durch die Vermittlung des Christus Jesus (εἰς μεσίτης – V.5b), konkret durch dessen Menschsein – vergleiche das betonte ἄνθρωπος vor Χριστὸς Ἰησοῦς – und seine stellvertretende Selbsthingabe für alle Menschen (V.5c–6a).³⁶ Gottes grundlegender καιρὸς ἴδιος ist also wiederum das Christusgeschehen, angegeben durch die Rahmen- daten von Inkarnation und Tod Jesu. Was folgt, ist mittlerweile hinlänglich bekannt: Damit das Zeugnis Gottes bei den Menschen ankommt, hat er Paulus zu seiner Verkündigung eingesetzt (V.7a) – das ist der zweite καιρὸς – und dafür gesorgt, dass durch Paulus als Lehrer der Völker (V.7c) alle Menschen davon hören – das ist der dritte καιρὸς.

4. Das künftige Erscheinen Jesu Christi (1 Tim 6,13–16)

- 13 a Ich gebiete [dir]
 b vor Gott,
 c der alles lebendig macht,
 d und Christus Jesus,
 e der unter Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat,
 14 a dass du das Gebot makellos und tadellos bewahrst
 b bis zum Erscheinen unseres Herrn Jesus Christus,
 15 a das *zu seinen eigenen Zeiten* zeigen wird
 b der selige und einzige Herrscher,
 c der König derer, die Könige sind,
 d und Herr derer, die herrschen,
 16 a der Einzige, der Unsterblichkeit besitzt,
 b weil er unzugängliches Licht bewohnt,
 c den keiner der Menschen gesehen hat noch sehen kann,
 d dem Ehre und ewige Macht gebührt.
 e Amen.

³⁶ Das Zeugnis umfasst daher mit Sicherheit die gesamte irdische Existenz Jesu. Insofern als sein aktiver Teil daran aber die Selbsthingabe – konkret sein Kreuzestod zur Erlösung aller Menschen – angegeben wird, liegt ein martyrologisches Verständnis des Begriffes μαρτύριον sicher auch nicht fern. Dieser bezeichnet zwar in erster Linie das Zeugnis, das abgelegt wird und nicht das Zeugnisgeben (μαρτυρία). Besteht das Zeugnis jedoch selbst in einer Handlung, so sind die Übergänge zwischen den Begriffen fließend. Bestätigt wird das durch die Verwendung von μαρτύριον in 2 Tim 1,8a, wo der Begriff im Zusammenhang mit dem Leiden des Paulus steht, das ebenfalls Zeugnischarakter hat. Vgl. dazu Eisele, Glaube (s. Anm. 4), 99f und 110f.

Diese heilsgeschichtliche Perspektive wird in 1 Tim 6,13–16 um einen entscheidenden Punkt ergänzt und damit gleichzeitig bis in die fernste Zukunft hinein verlängert. Der Apostel gebietet Timotheus (V.13a), das einmal erhaltene Gebot ohne Abstriche zu erfüllen (V.14a). Mit dem Gebot (ἐντολή) ist im Zusammenhang der Pastoralbriefe einerseits der praktisch gelebte christliche Glaube generell gemeint und andererseits der Amtsauftrag des Timotheus als ἐπίσκοπος seiner Gemeinde, das ihm in besonderer Weise anvertraute Gut (παραθήκη) des Glaubens durch eine gesunde Lehre zu bewahren. Als Rahmen, in dem sich die so gefasste christliche Existenz bewähren muss, wird der gesamte Zeitraum bis zum künftigen Erscheinen Jesu Christi angegeben (V.14b). Der Begriff der ἐπιφάνεια ist den Pastoralbriefen eigen und findet sich neutestamentlich sonst nur noch einmal (2 Thess 2,8). War er in 2 Tim 1,10a auf das geschichtliche Auftreten Jesu Christi bezogen, so hier auf seine Wiederkunft, die für die Zukunft erwartet wird. Freilich bleibt die Vorstellung davon denkbar blass, was Lorenz Oberlinner treffend bemerkt hat: „Der Hinweis auf die Epiphanie ist nun nicht mehr geprägt von aktueller Parusieerwartung, und er soll auch den Gedanken des dann stattfindenden Gerichts nicht besonders betonen. Das mit ‚Epiphanie‘ umschriebene Heilsgeschehen mit den verschiedenen Stufen der Offenbarung gibt lediglich den Rahmen ab, in welchem der von ‚Paulus‘ beschriebene Auftrag seine Erfüllung finden muß.“³⁷

Tatsächlich finden wir in dem kurzen Text sämtliche Zeitstufen und damit den ganzen zeitlichen Rahmen wieder, in dem sich nach den Pastoralbriefen die Heilsgeschichte Gottes mit der Welt und mit den Menschen offenbart. Als grundlegendes Datum wird einerseits die Schöpfung durch Gott genannt, die zwar der Formulierung in V.13b–c nach eine kontinuierliche ist (Partizip Präsens ζωογονοῦντος), deren Anfang aber nichtsdestoweniger „vor ewigen Zeiten“ liegt, um es mit dem Zeitbegriff von Tit 1,2b und 2 Tim 1,9e zu sagen. Andererseits wird mit dem Zeugnis Jesu „unter Pontius Pilatus“ in V.13d–e das historische Datum genannt, das den grundlegenden καιρός der Heilsgeschichte darstellt. Dabei wird man nicht nur an den Prozess Jesu vor Pilatus, sondern an sein gesamtes öffentliches Wirken zur Zeit des Pilatus denken müssen. Auf diesen beiden Daten beruht die Autorität des Apostels, die im feierlichen Gebot an die Adresse seines Schülers in V.13a zum Ausdruck kommt und mit der er das Evangelium verkündet. So zeigt sich in der Anrede παραγγέλλω [σοι]

37 L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. 1. Folge: Kommentar zum 1. Timotheusbrief (HThKNT XI/2,1), Freiburg u.a. 1994, 297.

der zweite καιρός, der die Kontinuität der Offenbarung in der Geschichte verbürgt. Der dritte wird im Adressaten Timotheus greifbar, der gleichzeitig Hörer der paulinischen Verkündigung und Träger ihrer weiteren Vermittlung ist (V.14a). Neu ist an dieser Stelle (V.14b), dass die Zukunftsperspektive der Evangelisierung, die weder im Tituspräskript noch in 2 Tim 1,8–12 thematisiert wurde, hier ausdrücklich bis zum zweiten Erscheinen Jesu Christi ausgedehnt wird. Dieses kommt als vierter und letzter καιρός der Heilsgeschichte zu den übrigen drei hinzu. Die immer gleiche Zeitangabe καιροῖς ἰδίοις kann dies andeuten und dadurch die doppelte zeitliche Perspektive der heilsgeschichtlichen ἐπιφάνεια unterstützend verdeutlichen, die Jürgen Roloff zutreffend beschreibt: „Beides, die Menschwerdung Jesu Christi wie auch seine Parusie, wird hier zusammengeschaut unter der Kategorie des Offenbarungsgeschehens, in dem Gott seine helfende und rettende Nähe in Jesus Christus erweist.“³⁸ Denkbar ist allerdings auch, dass der Autor darüber hinaus um mehrere endzeitliche Ereignisse weiß, die mit der zweiten Epiphanie Jesu Christi zusammenhängen. Dass er diese nicht ausführt, mag seinem Desinteresse an dem Geschehen geschuldet sein, das für ihn in ferner Zukunft liegt und nur als Silberstreif am Horizont in den Blick gerät.

IV. Die Zeitbegriffe der Pastoralbriefe im Kontext frühchristlicher Theologie

Das Verständnis der Pastoralbriefe von Zeit und Ewigkeit, das wir anhand ihrer spezifischen Zeitbegriffe und deren kontextueller Einbettung gewonnen haben, lässt sich noch deutlicher profilieren, indem wir es exemplarisch mit anderen Denkmodellen des frühen Christentums vergleichen. Dies soll in einem letzten, kurzen Durchgang geschehen und unsere Untersuchung abrunden.

1. Ewige Zeiten und zeitlose Ewigkeit

Nach unseren bisherigen Ausführungen, welche die Zeitangaben πρὸ χρόνων αἰώνων und καιροῖς ἰδίοις letztlich vom Sprachgebrauch der Septuaginta herleiten und sie als solche im jeweiligen Kontext verständlich machen, kann man immer noch fragen: Was spricht eigentlich dagegen, sie dennoch im Sinne der platonischen Schultradition zu verstehen,

³⁸ Roloff, Timotheus (s. Anm. 35), 354.

die zur Zeit der Pastoralbriefe im Mittelplatonismus lebendig war und die frühchristliche Eschatologie stellenweise überformt hat? Die Frage betrifft vor allem den Ewigkeitsbegriff. Können die die Verheißung des ewigen Lebens (Tit 1,2) und die Gabe der Gnade (2 Tim 1,9d–e) nicht auch als Gegebenheiten in der zeitlosen Ewigkeit Gottes verstanden werden, deren Offenbarung in der Zeit dann lediglich als Abbild ihres ewigen Wesens erschiene?

Im Hintergrund der Frage steht die Diskussion um die von Nikolaus Walter so genannte „hellenistische Eschatologie“,³⁹ die ihre Spuren unter anderem im Johannesevangelium, im Kolosser- und Epheserbrief sowie im Hebräerbrief hinterlassen hat. Letzterer unterscheidet z. B. grundsätzlich zwischen zwei Bereichen der Wirklichkeit (Hebr 12,25–29):⁴⁰ Alles Geschaffene ist erschütterlich, d. h. dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen; ihm steht das Unerschütterliche gegenüber, das sich selbst stets gleich bleibt und niemals vergeht, weil es nicht erst zu einem bestimmten Zeitpunkt erschaffen wurde. Was irgendwann entstanden ist, vergeht irgendwann auch wieder;⁴¹ was hingegen keinen Anfang hat, findet auch kein Ende, sondern bleibt in zeitloser Ewigkeit bestehen. Das bringt Hebr 1,10–12 mit einem Zitat aus Ps 102,26–28 zum Ausdruck, das Gott – und im Kontext von Hebr 1,5–14 dann Christus – als *den* Ewigen anspricht:⁴² „Du hast am Anfang, Herr, die Erde gegründet, und ein Werk deiner Hände sind die Himmel; sie werden vergehen, du aber bleibst (σὺ δὲ διαμένεις); [...] sie werden gewechselt werden, du aber

39 Vgl. N. Walter, „Hellenistische Eschatologie“ im Frühjudentum. Ein Beitrag zur „Biblischen Theologie“, in: ThLZ 110 (1985), 331–348; ders., „Hellenistische Eschatologie“ im Neuen Testament, in: E. Gräßer (Hg.), Glaube und Eschatologie. FS W.G. Kümmel, Tübingen 1985, 335–356. Züge dieser „hellenistischen Eschatologie“ weisen aber auch das Johannesevangelium sowie der Kolosser- und der Epheserbrief auf; vgl. nur M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 52–54.

40 Vgl. K. Backhaus, Der Hebräerbrief (RNT), Regensburg 2009, 452f; Eisele, Reich (s. Anm. 35), 113–125; E. Gräßer, An die Hebräer. Hebr 10,19–13,25 (EKK XVII/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996, 332–338; zurückhaltend M. Karrer, Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11–13,25 (ÖTK 20/2), Gütersloh/Würzburg 2008, 342.

41 Gott kann der von ihm geschaffenen Welt zwar Unvergänglichkeit verleihen und muss es nach Philon auch, weil er gut und seine Schöpfung schön ist, etwas Schönes wieder aufzulösen aber vom Bösen wäre; vgl. Philo, Aet. Mund. 13–19; Plat., Tim. 41a–b; Eisele, Reich (s. Anm. 35), 193–196. Dadurch wird die Welt aber nicht ihrem Wesen nach unvergänglich, sondern allein durch den Willen Gottes, der seinem guten Wesen entspricht.

42 Vgl. Backhaus, Hebräerbrief (s. Anm. 40), 99f; E. Gräßer, An die Hebräer. Hebr 1–6 (EKK XVII/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 87–92. In diesen Zusammenhang gehört auch der Glaubensartikel vom Sein Gottes in Hebr 11,6: „Wer zu Gott hinzutritt, muss nämlich glauben, dass er ist (ὄτι ἔστιν)“; vgl. Eisele, Reich (s. Anm. 35), 402–411.

bist derselbe (σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ), und deine Jahre werden nicht vergehen.“ Folgt man Matthias Köckert,⁴³ so hat der Hebräerbrief mit seiner eternalistischen Deutung von Ps 102,26–28 den ursprünglichen Sinn dieser Zeilen durchaus richtig erfasst und damit ein älteres Modell „hellenistischer Eschatologie“, wie es auch in Ps 90 und Jes 40,6–8 zum Ausdruck kommt,⁴⁴ verarbeitet.

Was spricht nun dagegen, eine ähnliche Ewigkeitsvorstellung auch hinter der geprägten Wendung πρὸ χρόνων αἰώνων in den Pastoralbriefen zu vermuten? Es ist die schlichte Tatsache, dass darin – im Unterschied zu den angeführten Beispielen – der griechische Begriff für die fortschreitende und messbare Zeit der Uhren enthalten ist, mit einem Wort: χρόνος. Nach der klassischen Definition des Aristoteles, die auch in neutestamentlicher Zeit sprachgeschichtlich nicht überholt war, ist χρόνος „die Zahl der Bewegung gemäß dem Früheren und Späteren“ (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον).⁴⁵ Der gleichmäßige Fluss der physikalischen Zeit lässt sich an regelmäßigen Bewegungen – etwa der Himmelskörper – ablesen und in Zahleinheiten angeben. Die Zeit bleibt niemals in einem gegenwärtigen Jetzt stehen.⁴⁶ Vielmehr ist jedes augenblickliche Jetzt immer nur die Grenze zwischen Vergangenheit und Zu-

43 M. Köckert, Zeit und Ewigkeit in Psalm 90, in: Kratz/Spieckermann, Zeit (s. Anm. 2), 155–184, hier 182, spricht in diesem Zusammenhang von Gott als „außerweltliche permanente Gegenwart“ und von der „Überzeitlichkeit“ Gottes. Am Ende (ebd., 183f) gibt er Augustinus (Conf. XI 15f) mit seiner eternalistischen Deutung von Ps 90 und 102 Recht und zitiert ihn in der Übersetzung von J. Bernhart, die den Eternalismus sogar noch verstärkt (*kursive* Hervorhebungen von mir): „Du [sc. Gott] gehst allen *vergangenen Zeiten* voraus durch die *zeitlose [ergänzt!] Erhabenheit* stets gegenwärtiger Ewigkeit [...]. „Du aber bist *das wandellos gleiche Sein*, und Deine Jahre schwinden nicht dahin“ (Ps 102,28).“ Etwas näher am lateinischen Text lautet die Passage: „Du gehst allem *Vergangenen (praeterita)* voraus durch die Erhabenheit stets gegenwärtiger Ewigkeit [...]. „Du aber bist *selbst derselbe (idem ipse)*, und Deine Jahre schwinden nicht dahin“ (Ps 102,28).“ Dagegen deutet C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984, 116 – um nur ein Beispiel zu nennen – Ps 90 temporalistisch: „Die Ewigkeit Gottes aber ist dem Dichter in dem abstrakten Begriff nicht eindrucklich genug ausgesprochen; sie wird viel wirklicher und hat sich den Hörern des Psalms in vielen Generationen eingepägt als eine undenkbar lange Erstreckung in die Zeit: „Denn tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag und wie eine Nachtwache.““

44 Vgl. Köckert, Zeit (s. Anm. 43), 183: „Hinter das ausgehende 3. Jahrhundert v. Chr. kommen wir mit keiner dieser drei Größen zurück.“

45 Arist., Phys. IV 11,219b1–2; vgl. auch die ganze Zeitabhandlung ebd. IV 10–14 und A.F. Koch, Art. chronos / Zeit, in: O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 107–111.

46 Vgl. dagegen die platonische Position Plutarchs, Mor. 393a, der von dem Gott (Apolon) sagen kann, „er habe mit dem einen Jetzt das Immer erfüllt“ (ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰτεπλήρωκε).

kunft. Dementsprechend hat die Zeit an sich weder Anfang noch Ende.⁴⁷ Verbindet sich damit der Begriff αἰών als lange, nicht genau messbare Zeit, so ergibt sich für das Syntagma χρόνοι αἰώνιοι die Vorstellung von langen, unermesslichen, aber grundsätzlich unterscheidbaren Zeiträumen. Mit der zeitlosen Ewigkeit Platons hat das nichts zu tun.

2. Die eine Zeit und ihre Zeiten

Mit Hermann Sasse sind wir bisher davon ausgegangen, dass der Plural in den Zeitangaben πρὸ χρόνων αἰωνίων und καιροῖς ἰδίοις im Sinne einer Mehrzahl unterscheidbarer, wenn auch nicht in jedem Fall genau abgrenzbarer und zählbarer Zeiträume ernst genommen werden muss.⁴⁸ Dies ist keineswegs selbstverständlich. Meist wird nämlich der Plural αἰῶνες bzw. sein hebräisches Äquivalent עוֹלָמִים nicht im Sinne einer Mehrzahl von Zeiträumen aufgefasst. So steht עוֹלָמִים nach Ernst Jenni grundsätzlich als „intensiver Gefühlsplural“.⁴⁹ Der Sache nach gleich deutet Horst Dietrich Preuß die Form als „iterativen, extensiven Steigerungsplural“.⁵⁰ Entsprechend will der Plural αἰῶνες nach Traugott Holtz „nicht eine Mehrzahl von Zeitläuften kumulieren“, sondern „die Unendlichkeit der Zukunft Gottes zur Ewigkeit“ steigern.⁵¹ Dabei wird jedoch übersehen, worauf Sasse zu Recht hingewiesen hat; zwar sieht auch er im Plural αἰῶνες eine Form der Steigerung, schränkt dieses Urteil jedoch – wie erwähnt – entscheidend ein. Dasselbe hat meines Erachtens für den Plural χρόνοι αἰώνιοι zu gelten. Er dient zwar sicherlich der Steigerung, lässt dabei aber immer noch erkennen, dass die Ewigkeit als eine Abfolge von Zeiträumen aufgefasst wird.

Unser Durchgang durch die einschlägigen Texte der Pastoralbriefe hat diese Sicht der Dinge eindrucksvoll bestätigt. Zur Klärung trug allerdings weniger die Rede von den ewigen Zeiten als vielmehr die Verwendung der Zeitangabe καιροῖς ἰδίοις im konkreten, stets gleichbleibenden heilsgeschichtlichen Zusammenhang bei. In allen vier Perikopen konnten mühe-

47 Dagegen ist nach Plat., Tim. 37d–e, die Zeit zusammen mit der Ordnung der Himmelskörper entstanden.

48 S.o. II.1.d).

49 Jenni, עוֹלָמִים (s. Anm. 19), 230.

50 Preuß, עוֹלָמִים (s. Anm. 19), 1145. Allerdings lässt er offen, worin hier das Moment der Wiederholung sinnvollerweise bestehen soll. An einen periodisch wiederkehrenden Kreislauf der Zeiten ist in unseren Texten jedenfalls nicht zu denken, macht einen ihrer Kernpunkte doch in der Offenbarung Gottes in der linearen Zeit der Geschichte aus.

51 T. Holtz, Art. αἰών, EWNT 1 (1992), 105–111, hier 108.

los drei grundlegende καιροί der Heilsgeschichte ausgemacht und unterschieden werden: das historische Christusergebnis, die Beauftragung des Apostels zu seiner Verkündigung und die Annahme dieser Botschaft durch die Gläubigen. Dazu kam im letzten Text der eschatologische Ausblick auf das zweite Erscheinen Christi. Dass sich in engster Verbindung mit der stereotypen Rede von Gottes „eigenen Zeiten“ durchgehend eine Mehrzahl solcher Zeiten, die historisch unterschiedlich qualifiziert sind, aufzeigen lässt, führt zu dem eindeutigen Schluss, dass der Plural καιροῖς ἰδίους nichts anderes als diese verschiedenen Zeiten bezeichnet. Es handelt sich also keineswegs um eine diffuse Steigerung des Zeitbegriffs an sich. Was sich aber in einen Fall nachweisen lässt, das ist für den anderen im selben Kontext mehr als wahrscheinlich. So stützt die Pragmatik der untersuchten Texte indirekt auch unser Verständnis der χρόνοι αἰώνιοι im Sinne langer, unterscheidbarer, wenn auch nicht klar abgrenzbarer Zeitabschnitte. Genaue Abgrenzungen sind in diesem Fall nicht möglich, weil die Pastoralbriefe die ewigen Zeiten Gottes durch sein Handeln nicht unterschiedlich genug qualifizieren. Nichtsdestotrotz ist die Mehrzahl dieser Zeiten in Analogie zu den καιροὶ ἴδιοι durchaus ernst zu nehmen.

V. Zusammenfassung

Ich komme zum Schluss und fasse die Ergebnisse unserer Studie kurz zusammen. Wie zu erwarten war, entwickeln die Pastoralbriefe keine eigene Theorie der Zeit im Verhältnis zur Ewigkeit und sind an beiden Vorstellungen auch nicht als solchen interessiert. Vielmehr bilden Zeit und Ewigkeit für sie den selbstverständlichen Rahmen, in dem sich die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen ereignet. Dennoch fällt auf, dass sie diesen Rahmen nicht nur mit ganz spezifischen Zeitbegriffen benennen, sondern diese auch konsequent mit den immer gleichen Ereignissen verbinden. Im Einzelnen können wir folgende Beobachtungen dazu festhalten:

a) Ewigkeit kommt in den Pastoralbriefen nicht als Gegensatz zur Zeit, sondern im Ausdruck πρὸ χρόνων αἰώνιον als unvordenkliche Zeit in den Blick. Dabei wird konsequent von der menschlichen Erfahrung ausgegangen, in der nichts ohne irgendeinen Zeitindex geschieht. Wo die menschliche Vorstellung der Zeit, die sich im Blick auf das Vergangene in den Formen der Erinnerung, Tradition und Geschichte manifestiert, überschritten wird, da wird das entsprechende Ereignis als ein solches aufgefasst, das vor allen erdenklichen Zeiträumen (χρόνοι) – und das heißt in

erster Linie: vor allen noch irgend erinnerbaren Lebensaltern (αἰῶνες) – stattgefunden hat. In der gegenwärtigen Erfahrung des Menschen ist ein solches Ereignis seit jeher immer schon gegeben, ohne dass es dadurch zu etwas statisch – das heißt zeitlos – Vorhandenem würde.

b) Konkret gehören zu diesen dem jeweils gegenwärtigen Menschen immer schon gegebenen Heilstatsachen in den Pastoralbriefen die göttliche Verheißung des ewigen Lebens (Tit 1,2) und die Gabe der Gnade Gottes im Christus Jesus (2 Tim 1,9d–e). Damit wird als Zielperspektive der menschlichen Existenz ein Leben in den Blick genommen, das in seinem dynamischen Bestand den unbegrenzten Zeithorizont seiner Verheißung vollauf rechtfertigt und erfüllt. Aus diesem Horizont heraus und auf ihn zu leben kann der Mensch allerdings nur, weil ihm die Gnade Gottes nicht nur verheißen, sondern immer schon gegeben ist, und zwar im Christus Jesus, weil er nach 1 Tim 2,5 der eine und einzige Vermittler zwischen Gott und den Menschen ist. Die Präexistenz Jesu Christi wird dabei nicht ausgesagt, aber impliziert.

c) Den unvordenklichen Zeiten stehen in den Pastoralbriefen Gottes eigene Zeiten (καιροὶ ἴδιοι) gegenüber, heilsgeschichtlich herausragende Zeiten, die dadurch qualifiziert sind, dass sie die gesamte Existenz des Menschen in Zeit und Geschichte neu qualifizieren. Es sind diejenigen Zeiten, die von Gott – analog zu den schöpfungsmäßig vorgegebenen Zeiten der Natur – als entscheidende Wegmarken der Heilsgeschichte festgesetzt worden sind und von ihm selbst durch sein Handeln zugunsten des Menschen erfüllt werden.

d) Bei unserem Durchgang durch die einschlägigen Texte haben wir in den Pastoralbriefen vier solcher Zeiten (καιροί) ausfindig gemacht, nämlich: das historische Christusgeschehen als grundlegendes Datum der Heilsgeschichte, die Einsetzung des Apostels Paulus zum Verkündiger dieses Ereignisses, das Hören seines Evangeliums durch alle Menschen über die Generationen und schließlich das zweite Erscheinen Jesu Christi als Zeithorizont der christlichen Gemeinde in der Zukunft. Bemerkenswert ist dabei, dass die Wiederkunft Christi zwar in einer unbestimmten Zukunft erwartet, aber keineswegs in so ferne Zukunft verlegt wird, wie die Verheißung des ewigen Lebens und die Gabe der Gnade in der Vergangenheit liegen.

e) Alles in allem geben sich die Pastoralbriefe durch diese Periodisierung der Heilsgeschichte klar als ein Dokument aus der dritten christlichen Generation zu erkennen. Der Verfasser befindet sich selbst in einer Zeit, in der alles darauf ankommt, das paulinisch-apostolisch verbürgte Heilsereignis in Christus gegenwärtig und künftig so zu verkün-

den, dass das Evangelium bis zur unbestimmten Wiederkunft Christi allezeit als gesunde Lehre von den Menschen vernommen werden kann. Die apostolische Verkündigung des historischen Paulus liegt für ihn ebenso in der Vergangenheit wie das Christusgeschehen, von dem sie Zeugnis ablegt. In der Gegenwart des Verfassers kommt jetzt alles darauf an, den durch Paulus vermittelten und mit ihm geteilten Glauben – wenn es sein muss, unter Leiden (2 Tim 1,8c) – zu bewahren (Tit 1,4c 1; Tim 6,14a). Der heilsgeschichtliche *καιρός*, in den die Pastoralbriefe hineinsprechen, ist mithin die nachapostolische Zeit der frühen Kirche, in welcher der Glaube bereits als festgefügte, wenn auch stets lebendig zu vermittelnde Tradition erfahren wird. Der einzige *καιρός*, der diese Situation noch einmal grundlegend verändern wird, ist aus dieser Sicht das zweite Erscheinen Christi, das nicht mehr in naher, sondern in unbestimmter Zukunft erwartet wird (1 Tim 6,14b–15a).

Wilfried Eisele

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Katholisch-Theologische Fakultät

Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments

Johannisstr. 8–10

48143 Münster

Deutschland

wilfried.eisele@uni-muenster.de