

# Die unerträgliche Flüchtigkeit der Zeit. Über temporale Kränkungen von Theologie und Kirche

von  
Michael Schüßler

*„Beschreibungen von Flüssigkeiten sind wie Schnappschüsse, man muss immer am unteren Rand die Zeit einblenden.“<sup>1</sup>*

Zygmunt Bauman

## 1. Einleitung

Denken im offenen Raum – das ist eine sicherlich treffende Gegenwartsbeschreibung der intellektuellen Situation. Das treffendste Bild für offenen Raum schlechthin jedoch ist das Meer und dessen unendlicher Horizont. Und tatsächlich stößt man heute in der zeitdiagnostischen Literatur allerorten auf maritime Metaphern: Zygmunt Bauman spricht von „Liquid Modernity“<sup>2</sup>, Manuel Castells von einem „Raum der Ströme“<sup>3</sup>, für Peter Sloterdijk entspricht die Globalisierung einem „Kontinent im Weltmeer der Armut“<sup>4</sup> und für Michael Foucault ist das Schiff die Heterotopie der Moderne schlechthin<sup>5</sup>. Wasser ist das Leitmedium der Neuzeit<sup>6</sup>. Für Zygmunt Bauman bieten sich nach wie vor die Begriffe ‚Flüchtigkeit‘ und ‚Flüssigkeit‘ als passende Metaphern an, wenn man das Spezifische unserer Gegenwart, jener in vieler Hinsicht *neuartigen* Phase in der Geschichte der Moderne, erfassen will“<sup>7</sup>.

Die zeitdiagnostische Metapher maritimer Verflüssigung verweist bereits auf eine andere Dimension, die letztlich dem offenen Raum der Gegenwart zugrunde liegt, auf die Zeit. Denken und Handeln finden heute vor allem deswegen im offenen Raum statt, weil ehemals feste Zeitstrukturen fluide werden.<sup>8</sup> Denn, um im Bild zu bleiben, für Flüssigkeiten „ist das Vergehen der Zeit ... wichtiger als der Raum, den sie besetzen:

---

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 8.

<sup>2</sup> So der englische Originaltitel, der in der deutschen Suhrkamp-Ausgabe mit „Flüchtige Moderne“ übersetzt wurde. Vgl. Bauman, a.a.O.

<sup>3</sup> M. Castells, *Der Raum der Ströme*, in: Ders., *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen 2004, 432–449.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Frankfurt/M. 2005, 306.

<sup>5</sup> Vgl. M. Foucault, *Andere Räume*, in: ders., *Short Cuts*, 37f.

<sup>6</sup> Vgl. Sloterdijk, a.a.O. 68ff, sowie R. Konersmann, *Die Philosophen und das Meer*, in: Ders., *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt/M. 2006, 190–205.

<sup>7</sup> Bauman, a.a.O., 8.

<sup>8</sup> „Zeitstrukturen können sich in einem Maße ändern, in dem dies die Raumstrukturen niemals könnten. Veränderungen im ‚Raum-Zeit-Regime‘ einer Gesellschaft gehen daher stets von veränderten Temporalstrukturen aus, nicht von Veränderungen des Raumes“, H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005, 61.

Sie füllen zwar diesen Raum aus, aber nur ‚im Augenblick‘<sup>9</sup>. Ich werde mich deshalb dem Denken im offenen Raum von der anderen Dimension her nähern<sup>10</sup>, nämlich von der Flüchtigkeit der Zeit.

Gerade für die altherwürdige Theologie und noch mehr für die kirchlichen Organisationsformen scheint die Flüchtigkeit und Schnelligkeit der Zeit eine schier unerträgliche Bedrohung darzustellen. „Nicht an den kritischen Einwänden der aufgeklärten Vernunft, sondern schlicht an den sich beschleunigenden Lebensprozessen drohen die christlichen Kirchen in Europa zu scheitern. Ihr Waterloo ist das Leben, nicht das Denken“<sup>11</sup>, so der evangelische Systematiker Ingo U. Dalferth. Auf Seiten der katholischen Theologie macht etwa Johann Baptist Metz die gegenwärtige „Vorstellung von der entfristeten Zeit, der Zeit ohne Finale“ für seine pessimistische Sicht auf die Zeit der Gegenwart verantwortlich: „Woher sonst die wachsende Anonymisierung, die wachsende Desorientierung und *normative Taubheit* unserer Lebenswelt?“<sup>12</sup> Wo die Theologie Zeitstrukturen in ihren Diskurs einblendet, so scheint es, geschieht dies überwiegend defensiv und abwehrend.

Die hier unterstellte Problemvermutung basiert auf einer rekonstruierbaren Herkunft. Ihre Genealogie<sup>13</sup> ist, so die Vermutung, auf das Engste mit den temporalen Kränkungen von Theologie und Kirche verknüpft, erst durch die modernen und jetzt erneut durch die post- bzw. spätmodernen Zeitstrukturen. Der Begriff der Kränkung geht auf Sigmund Freud zurück. Demnach gibt es drei zentrale Kränkungen der Menschheit. Nach Galileo und Kopernikus ist die Erde nicht mehr der Mittelpunkt des Universums, nach Darwin stammt der Mensch nicht von Gott, sondern von Affen ab, und nach Freud ist das vernünftige „Ich“ aufgrund seiner unbewussten Gefühlswelt nicht mehr Herr im eigenen Haus.<sup>14</sup> Kränkungen stellen also die konstitutive Identität einer ganzen

<sup>9</sup> Bauman, a.a.O., 8.

<sup>10</sup> Raum und Zeit sind zwei menschliche Grunddimension. Man geht heute davon aus, dass beide Dimensionen keine unabhängigen oder für sich absoluten Größen darstellen. Raum und Zeit sind vielmehr natur- und kulturwissenschaftlich relative Dimensionen. Das heißt sie sind abhängig vom jeweiligen Beobachter und dessen Konstruktionen. „Jenseits der Frage, was Raum und Zeit sind, ist entscheidend, wie Raum und Zeit behandelt werden“ so M. Schroer (Orte, Räume, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums, Frankfurt/M. 2006, 171). Hier zeigt sich mit H. Rosa, „dass nicht nur der Raum, sondern ... auch die (chronologische) Zeit ihre orientierungsstiftende Funktion verliert, was die Ausbildung neuer Orientierungssensoren in spätmodernen Handlungszusammenhängen unabdingbar zu machen scheint“, Rosa, a.a.O. 170.

<sup>11</sup> I. U. Dalferth, Gedeutete Gegenwart: Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 269.

<sup>12</sup> J. B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: ders. (Hrsg.), Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92. 91.

<sup>13</sup> Vgl. M. Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M. 1987, 69–90.

<sup>14</sup> Es ist kritisch eingewendet worden, dass Freud mit dieser narrativen Konstruktion lediglich seine eigene Bedeutung aufwerten wollte und die genannten Ereignisse keineswegs von allen Zeitgenossen als eine Kränkung verstanden wurden. Dennoch scheint mir Freuds pointierte Metapher geeignet, um den Umgang und die Reaktionsweisen der Theologie gegenüber den zeitstrukturellen Veränderungen semantisch zu focussieren. Nicht zuletzt, weil „Kränkungen“ die Infragestellung der gesamten Identität bedeuten und so die Vehemenz der Reaktionen plausibel macht.

diskursiven Konstellation bis in die Grundfesten existentiell in Frage. Insofern wird zu zeigen sein, ob und wie die Veränderungen der Zeitverhältnisse die diskursiven Konstellationen von Theologie und Kirche bis in ihre konstitutiven Formationen hinein erschüttert haben.

Das nimmt insofern einen Neuheitswert in Anspruch, als die Beachtung von Temporalstrukturen in Theologie und pastoralem Handeln keine Selbstverständlichkeit ist. Zumeist „werden Zeitprobleme auf sachliche und soziale Überforderungen, nicht aber auf Probleme in der Zeit selbst zurückgeführt“<sup>15</sup>. Genau dies soll im Folgenden jedoch versucht werden, nämlich die Situation von Kirche und Theologie in der Gegenwart als Genealogie ihrer temporalen Kränkungen zu verstehen. Dann könnte deutlich werden welche Bedeutung der Zeitdimension als vernachlässigte Konstitutionsbedingung von Pastoral zukommt. Denn seit dem Augenblick, in dem die Zeit nicht mehr in die Ewigkeit Gottes und der Kirche eingespannt war, sondern immer schneller in ihrer ganzen Flüchtigkeit eigenständig wirksam wurde, hat die Theologie die Herrschaft über die Zeit verloren – mit Folgen, die bis heute wirksam sind.

## 2. Die temporale Kränkung der Theologie durch die Zeit der Moderne

Die vormoderne, mittelalterliche Welt und ihre zeitlichen Ordnungen<sup>16</sup> waren geprägt vom christlichen Glauben und den kirchlich-katholisch normierten Rhythmen. Der eigentliche Zeitgeber der Vormoderne war Gott und die von ihm geschaffene Natur. Der fest gefügten ständischen sozialen Ordnung entsprach eine stabile Verknüpfung von Raum und Zeit. Zeit wurde meist als räumliche Distanz angegeben und Entfernungen waren in Zeiträumen bestimmbar. „Weit“ und „lang“, „nahe“ und „bald“ waren nahezu gleichbedeutend.<sup>17</sup> Zeit war das, was etwa der Bauer brauchte, um vom Landgut zum städtischen Marktplatz zu kommen. Die Zeiterfahrung war deshalb zwar nicht völlig statisch. Aber das Universum „folgt den selben Bewegungen wie Gott“<sup>18</sup>, so George Duby über das Zeitdispositiv der Romanik. Diese Bewegungen hatten eine zweifache Temporalform. Die Zeit wurde von den Menschen im Alltag vorwiegend zyklisch erfahren, sie war aber zugleich in einen linearen Erlösungshorizont von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht eingebettet. Zyklisch war der Lauf der Jahreszeiten, die im Festkreis des Kirchenjahres entsprechend gefeiert wurden ebenso wie ein immer wiederkehrender Tagesablauf der täglichen Arbeit (*vita activa*) oder der täglichen Gebetszeiten des Klosters (*vita contemplativa*). Auch wenn man wie Günter Dux davon ausgeht, dass der Glaube an eine lineare Heilsgeschichte „oberhalb des realen historischen Geschehens“ anzusiedeln sei, er bleibt nicht ohne Wirkung auf das damalige Leben. Seit der

---

Vgl. etwa M. Pauen, Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes. München, 2007.

<sup>15</sup> K. H. Hörning/D. Ahrens/A. Gerhard, Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne, Frankfurt/M., 63f.

<sup>16</sup> Vgl. K. A. Geißler, Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit, 23ff, differenzierter: G. Dux, Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, 312–348, sowie A. Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Wer zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen 1993, 292–303.

<sup>17</sup> Vgl. Bauman, a.a.O., 131.

<sup>18</sup> G. Duby, Die Zeit der Kathedralen. Kultur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988, 98–142, 140.

Schöpfung und noch mehr seit der Inkarnation in Jesus Christus „folgt alles einer Richtung, der Gang des Menschen wie auch der Lauf der Geschichte – und auch das Bauwerk muß auf einen bestimmten Punkt im Raum verweisen, wenn es die göttliche Vorsehung wahrheitsgetreu interpretieren will“<sup>19</sup>. Das Zeitdispositiv der Vormoderne war von daher zwar weder unbewegt noch statisch, erscheint durch das gottgegebene Ineinander zirkulärer Zeiterfahrung und linearer Vollendungserwartung aber dennoch als ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Armin Nassehi nennt das Zeitdispositiv der Vormoderne deshalb zurecht „zyklische Linearität der eschatologischen Heilsgeschichte“<sup>20</sup>. Diese temporal-sakrale Geschlossenheit verband Alltags-, Lebens- und Weltzeit<sup>21</sup> in einer Art heilsgeschichtlicher Erlösungsordnung. „Jeder Tag im Kirchenjahr hatte seine feste Bedeutung, die es durch rituelle Handlungen zu bestätigen galt. Zeit wurde so immer unmittelbar erfahren, eingebettet in eine Heilsgeschichte, deren Problematisierung nicht gestattet war.“<sup>22</sup> Zeit und Zukunft waren bekannt und im religiös-rituellen Kontakt mit dem Ewigen abgesichert: „Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit“ (Koh 3,1).

Mit dem Überschreiten der Epochenschwelle zur Moderne<sup>23</sup>, von der Entdeckung der Neuen Welt über die Reformation und die Aufklärung hin zur Französischen Revolution, lässt sich dieses relativ geschlossene Raum-Zeit-Dispositiv<sup>24</sup> nicht mehr aufrecht erhalten. Die Moderne bedeutete eine Kränkung der temporalen Grundlagen des mittelalterlichen Christentums. Die einsetzende Entmachtung von Kirche und Theologie, so die These, hängt konstitutiv mit der Umstellung des Zeit-Dispositivs zusammen, was sowohl in diskursiven Semantiken als auch in gesellschaftlichen Praktiken erkennbar wird. Die neue Zeitstruktur der Moderne hat nämlich in der Tat die konstitutive Identität der vormodernen, kirchlich-theologisch geprägten Zeit- und Weltverhältnisse bis in die Grundfesten existentiell in Frage gestellt. Die raum-zeitliche Ordnung des vormodernen christlichen Abendlandes wird aufgebrochen, „die alte Ordnung der Dinge zerstört“<sup>25</sup>. Über Jahrhunderte war die Verarbeitung dieser Kränkung für die Kirche und ihr Handeln prägend. Es wird zu zeigen sein, wie sich die temporale Kränkung durch die Moderne tief in das kulturelle Gedächtnis christlicher Religionsformen eingeschrieben hat. Unter Moderne ist eine alles verändernde Umstellung in den Temporalstrukturen zu verstehen.<sup>26</sup> Aus der *eigenen, gegenwärtigen* Zeit wird die *neue* Zeit, die Neuzeit.<sup>27</sup> „Während im christlichen Abendland die ‚neue Zeit‘ das noch bevorstehende, erst mit

<sup>19</sup> Duby, a.a.O., 142.

<sup>20</sup> Nassehi, a.a.O., 297.

<sup>21</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung, Rosa, a.a.O., 30ff.

<sup>22</sup> Geißler, a.a.O., 49.

<sup>23</sup> Vgl. dazu J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1989, 9–33.

<sup>24</sup> Rosa nennt das Gefüge der Raum-Zeit-Konstellationen „Raum-Zeit-Regime“ (vgl. Rosa, a.a.O., 161ff). Ich ersetze den mit politischer Subjektivität aufgeladenen Begriff „Regime“ – wer ist der lenkende Herrscher eines Raum-Zeit-Regimes? – durch den von Foucault herkommenden und Institutionen, Diskurs sowie Praktiken vernetzenden Begriff des Dispositivs.

<sup>25</sup> Vgl. an Foucault erinnernd N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde. Frankfurt/M. 1998, 706.

<sup>26</sup> Vgl. dazu R. Kosellek, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1989/M., sowie Habermas, a.a.O., 9–33.

<sup>27</sup> Vgl. Kosellek, a.a.O., 314.

dem jüngsten Tag anbrechende Weltalter der Zukunft bedeutet hatte ..., drückt der profane Begriff der Neuzeit aus, dass die Zukunft schon begonnen hat: er meint die Epoche, die auf die Zukunft hin lebt, die sich dem künftigen Neuen geöffnet hat.<sup>28</sup> Die Zeit löst sich vom ortsgebundenen Raum und wird zu einer eigenständigen Kategorie, „wird dynamisiert zu einer Kraft der Geschichte selber“<sup>29</sup>. Weil die Ereignisse in der Zeit jetzt auf eine je bessere Zukunft offen sind, „bildet sich die Vorstellung von der Geschichte als eines einheitlichen, problemerzeugenden Prozesses; zugleich wird die Zeit als verknappte Ressource für die Bewältigung entstehender Probleme, nämlich als Zeitdruck erfahren“<sup>30</sup>. Dafür steht seit Ende des 18. Jahrhunderts das Konzept von Geschichte als einheitlicher Kollektivsingular.<sup>31</sup> Alle wichtigen Begriffe aus Politik und Gesellschaft tragen jetzt den nach vorne gerichteten Temporalindex der Bewegung: Revolution, Fortschritt, Entwicklung.

Diese Veränderungen in den diskursiven Zeitstrukturen hat Reinhard Kosellek als Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont beschrieben. Die Stabilität des christlich-vormodernen Raum-Zeit-Dispositivs basierte nämlich auf der Verschränkung von Erfahrung und Erwartung. „Solange [...] die christliche Lehre von den letzten Dingen [...] den Erwartungshorizont unüberholbar begrenzte, blieb die Zukunft an die Vergangenheit zurückgebunden.“<sup>32</sup> Alle existentiellen Erwartungen waren eben nicht auf die Erfahrungen in dieser Welt bezogen, sondern auf die transzendente Ewigkeit Gottes am Ende der Tage. Noch Luther ging davon aus, dass jede Erfahrung der Beschleunigung das Ende der Welt schneller heranrücken lasse. Den temporalen Bruch markiert Kosellek mit einem Zitat von Robespierre, etwa 300 Jahre später. „Der Fortschritt der menschlichen Vernunft hat diese große Revolution vorbereitet, und gerade Ihr seid es, denen die besondere Pflicht auferlegt ist, sie zu beschleunigen.“<sup>33</sup> Der Erwartungshorizont hat sich im Vergleich zu Luther umgekehrt. Während der Reformator die Zukunft vor allem durch das baldige Ende der Welt im Jenseits erwartete, ist für den Revolutionär die Zukunft eine offene Kategorie des Diesseits, der Erfahrung und Gestaltungskraft des Menschen in seiner eigenen Zeitlichkeit.<sup>34</sup> „Neu war, dass sich jetzt die in die Zukunft erstreckenden Erwartungen von dem ablösten, was alle bisherigen Erfahrungen geboten hatten. Und was an neuen Erfahrungen seit der Landnahme in Übersee und seit der Entfaltung von Wissenschaft und Technik hinzukam, das reichte nicht mehr hin, um künftige Erwartungen daraus abzuleiten. Der Erfahrungsraum wurde seitdem nicht mehr durch den Erwartungshorizont umschlossen, die Grenzen des Erfahrungsraumes und der Horizont der Erwartungen treten auseinander.“<sup>35</sup>

---

<sup>28</sup> Habermas, a.a.O.14.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Rosa, a.a.O., 61f: „Die Geburtsstunde der Moderne ... war die Emanzipation der Zeit vom Raum, die am Beginn des Beschleunigungsprozesses steht.“

<sup>30</sup> Habermas, a.a.O., 14f.

<sup>31</sup> Kosellek, a.a.O., 321.

<sup>32</sup> Kosellek, a.a.O., 361.

<sup>33</sup> Robespierre, zitiert nach Kosellek, a.a.O., 21.

<sup>34</sup> Vgl. dazu M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1996.

<sup>35</sup> Kosellek, a.a.O., 364.

Was sich im Bereich diskursiver Semantiken an temporaler Dynamisierung gezeigt hat, das korrespondiert auf der gesellschaftsstrukturellen Ebene der Praktiken mit der beginnenden funktionalen Differenzierung<sup>36</sup>. Die stratifikatorische Statik des christlichen Abendlandes beginnt sich spätestens dann zu beschleunigen, als dessen raum-zeitliche Einheitskonzeption aufgrund realer Differenzerfahrungen nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte. Mit der Entdeckung Amerikas entsteht der Unterschied von alter und neuer Welt. Mit der Französischen Revolution wird die Differenz zwischen ständischer und bürgerlicher Welt offenbar. Und schon lange vorher hat die Reformation den religiösen Bereich von Einheit auf Differenz umgestellt. „Religion befriedet nun plötzlich nicht mehr die Gesellschaft, sondern entzweit sie“<sup>37</sup>. Politik, Wirtschaft, Wissenschaft entwickeln sich zu eigenlogisch operierenden Gesellschaftsbereichen mit eigenen Institutionen und eigenen Wissensformen. Das Ende des vormodernen Raum- Zeit-Dispositivs beginnt also mit dem Auseinanderdriften von kirchlichem Christentum und den Formen politischer Herrschaft. „Sobald die Religion die Zeitlosigkeit der Welt bzw. die Entparadoxierung der Zeit durch die Präsenz der Ewigkeit nicht mehr sichern kann, man könnte auch sagen: sobald die jeweilige Handlungsgegenwart sich nicht mehr selbst genügt, muss die Zukunft gestaltbar und geheim gehalten werden: Es geht nun um Politik.“<sup>38</sup>

Die Zeitgeber der Vormoderne, der ewige Gott und die von ihm geschaffene Zeitlichkeit der Natur, können die Geschlossenheit der raum-zeitlichen Ordnung nicht mehr garantieren. Die temporale Dynamik, die Bewegung und Differenzierung der Moderne, sprengt diesen Rahmen. Statt dessen entwickeln die Teilsysteme ganz eigene Geschwindigkeiten und Zeithorizonte. In „den funktionspezifischen Ereignisreihen kommt die Differenz von Zeit und Ewigkeit gar nicht mehr an“<sup>39</sup>. Deren Integration läuft in der Hochmoderne zwar ebenfalls über temporale Kategorien, aber eben nicht mehr über die des geschlossenen christlichen Zeitkosmos. „Die sachliche Differenz der Funktionssysteme wird durch eine einheitliche Zeitdimension eingeholt, die jetzt aber nicht mehr für die Zeitlosigkeit der Welt steht, sondern für die temporale Dynamisierung allen Geschehens.“<sup>40</sup> Die geschlossene und statische Dauer der Ewigkeit Gottes und seiner Kirche wird ersetzt durch den Fortschritt der einen *Geschichte* und das Entwicklungspotential des mit Menschenrechten ausgestatteten *Subjekts*. Im Spiegel einer in die Zukunft offenen Geschichte wird deutlich, „daß die Religion, zumal nach ihrer inneren Spaltung durch die Reformation und deren Folgen, nicht mehr in der Lage sein konnte, die Langsamkeit des Mittelalters [...] aufrechtzuerhalten“<sup>41</sup>. Zeit und Ewigkeit greifen nicht mehr zyklisch-linear ineinander, sondern werden linearisiert und durch den individuellen Tod zu getrennten Zeitdimensionen: „Die Ewigkeit beginnt mit dem Tod. Sie unterscheidet sich von der Zeit dadurch, dass in ihr nichts mehr zu ändern ist, weder

---

<sup>36</sup> Vgl. Luhmann, a.a.O., 707–742.

<sup>37</sup> R. Bucher, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart u.a. 1998, 40.

<sup>38</sup> Nassehi, a.a.O., 305.

<sup>39</sup> Nassehi, a.a.O., 315.

<sup>40</sup> Nassehi, a.a.O., 317.

<sup>41</sup> Nassehi, a.a.O., 313.

Heil noch Verdammnis.“<sup>42</sup> Die auf die Ewigkeit Gottes und der Kirche ausgerichteten, christlich-rituell abgesicherten Zeitrhythmen können dem Zeitdruck des Neuen, eben des Modernen, letztlich nicht standhalten. Im Bereich gesellschaftlicher Praktiken funktionierte das Zeit-Dispositiv der Moderne also zugleich als Befreiung von kirchlich-theologischen Kontrollen und als Unterwerfung unter eine neue, dynamisierte Zeitdisziplin. Wie Foucault gezeigt hat produzieren die modernen Taktgeber Geld und industrielle Technik<sup>43</sup> eine ebenfalls unausweichliche Form von temporaler Kontrolle und Stabilität: „Die Zeit durchdringt den Körper und mit der Zeit durchsetzen ihn alle minutiösen Kontrollen der Macht.“<sup>44</sup> Die Zeit verliert ihre selbstverständliche göttlich-religiöse Qualität und wird zu dem Stoff, aus dem das Leben ist<sup>45</sup>. „Kaffeepause, Urlaub, Freizeit, Fünftagewoche, all dies sind Errungenschaften einer Gesellschaft, die die Zeit und ihre Strukturierung in die eigenen Hände genommen hat.“<sup>46</sup> Mit der diskursiven Definitionshoheit über die Zeithorizonte verliert die Kirche auch die Kontrolle über die Alltagszeit der Menschen und damit ihre gesellschafts- und biographieprägende Kraft. Das bedeutete für Kirche und Theologie eine fundamentale Infragestellung ihrer bisherigen Identitätskonstellationen.

Wie reagierten Kirche und Theologie auf die hier skizzierte temporale Kränkung? Sie reagierten, verständlicherweise, abwehrend und defensiv! Karl Gabriel hat dies in seinen bahnbrechenden Studien zum Christentum im Modernisierungsprozess materialreich dargestellt. Die Kirche veränderte katholischerseits ihre Sozialstruktur im „Kontext wie in Gegnerschaft zur Durchsetzung der modernen bürgerlich-industriellen Gesellschaft“<sup>47</sup> hin zu einem antimodernen, milieugebundenen Katholizismus. Die Theologie flankiert diesen Prozess mit dem Diskursgebäude der Neuscholastik, womit gegenüber der Welt programmatisch von Einheit auf trennende Dissoziation umgestellt wurde. „Dissoziation zwischen Kirche und moderner Welt, Dissoziation zwischen Theologie und Welt, Dissoziation zwischen Katholiken und Protestanten, Dissoziation zwischen Katholiken und Liberalen, Dissoziation zwischen Katholiken und Sozialisten.“<sup>48</sup> Gabriel beschränkt sich damit weitgehend auf die Sach- und Sozialdimension der Moderne.<sup>49</sup> Doch die von ihm präzise beschriebenen Veränderungen in den Sozialformen des Christentums folgten letztlich den sublimen Regeln der temporalen Kränkung durch die Zeit der Moderne. In dem hier verfolgten temporalanalytischen Zusammenhang aufschlussreicher ist deshalb Rainer Buchers Begriff „Dispositiv der Dauer“<sup>50</sup>. Abgesehen von kleineren Anpassungen verlängerte also das Christentum zunächst einfach sein vormodernes Raum- Zeit-Dispositiv in die Moderne hinein. Die Unveränder-

---

<sup>42</sup> P. Fuchs/N. Luhmann, *Reden und Schweigen*, Frankfurt/M. 1989, 128.

<sup>43</sup> Vgl. Geißler, a.a.O., 64ff.

<sup>44</sup> M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1994, 195.

<sup>45</sup> So der Titel eines populärwissenschaftlichen Buches zum Thema, vgl. S. Klein, *Zeit. Der Stoff aus dem das Leben ist. Eine Gebrauchsanleitung*, Frankfurt/M. 2006.

<sup>46</sup> Geißler, a.a.O., 74.

<sup>47</sup> K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Brsg. 1996, 80.

<sup>48</sup> Gabriel, a.a.O., 84.

<sup>49</sup> Vgl. dazu Gabriel, a.a.O.. Im Horizont der Theorien reflexiver bzw. zweiter Moderne beobachtet Gabriel vor allem gesellschaftliche Strukturen, Kultur und soziale Beziehungen, vgl. ebd., 15f.

<sup>50</sup> Vgl. Bucher, a.a.O., 43ff.

lichkeit eines geschlossenen und damit verbindenden Zeithorizonts von Welt, Mensch und Gott war aber gegen die verzeitlichende Dynamik und Beschleunigung der Moderne nur noch bereichsspezifisch zu stabilisieren. Es wurden kirchlicherseits massive Sicherungsvorkehrungen gegen die bedrohlichen Zeitstrukturen der säkularen Umwelt installiert, das Dispositiv der Dauer. „Dieses Dispositiv folgte einer Logik der Stillstellung. ... Indem sie (sc. die Kirche, M.S.) sich [...] in ihrer ekklesiologischen Selbstdefinition als *societas perfecta* begriff, wurde sie zu einem zeitenthobenen Gegenüber des nunmehr in seiner Verfasstheit zeitabhängigen Staates und der ihn tragenden Gesellschaft.“<sup>51</sup> Um diese dauerhafte, beständige und geschlossene Temporalstruktur als dauerhaft, beständig und geschlossen gegenüber der Moderne zu erweisen, waren die von Gabriel und Bucher beschriebenen Anpassungen in der Sozial- und Sachdimension erforderlich; also: „Doppelstrategie von interner Pluralisierung bei gleichzeitiger Abschottung von den Pluralitätsirritationen der Moderne“<sup>52</sup>.

So wurde die Sozialstruktur von Kirche zentralisiert und bürokratisch rationalisiert. Die zeitlichen Lehren von der ewigen Wahrheit Gottes und der Kirche sind diskursiv aber zugleich dogmatisch zementiert worden und sollten etwa mit dem modernen, bürokratischen (!) Instrument des „Index der verbotenen Bücher“ gegen die Einflüsse moderner Zeit-Dynamik bis ins 20. Jahrhundert hinein abgeschirmt werden.<sup>53</sup> Theologisch war das „Dispositiv der Dauer“ wesentlich um einen „totalitär, substantialistisch und geschichtslos [...] definierten“<sup>54</sup> Gottesbegriff herum gebaut. In der kirchlichen Praxis hatte der Klerus die Aufgabe, das „*depositum fidei*“ dem Kirchenvolk in Seelsorge und Predigt zu verkünden, das geschlossene Raum-Zeit-Dispositiv der Dauer also katechetisch in die Lebensführung der Gläubigen einzuschreiben.

Von der anderen Seite, der Moderne, aus betrachtet, gewinnt das Bild der temporalen Kränkung von Kirche und Theologie noch einmal Kontur. Denn gegen die harmonisierende Annahme, das Zeit- Dispositiv der Moderne sei lediglich die säkulare Form der linear-eschatologischen Heilserwartung und damit quasi mit dem christlichen „Copyright“ versehen, zeigt sich in der bisherigen temporalanalytischen Perspektive, „dass der moderne Gestaltungsspielraum mit offener Zukunft nicht eine bloße Profanisierung der jüdisch-christlichen Eschatologie ist, sondern explizit *gegen* diese sich herausbilden musste“<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Bucher, a.a.O., 43f.

<sup>52</sup> Bucher, a.a.O., 50.

<sup>53</sup> Vgl. dazu H. Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2006. „Im Kontext der sogenannten Modernismuskrise zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als es um die Frage ging, ob katholische Kirche und Moderne grundsätzlich miteinander versöhnbar seien oder nicht, erlebte der Index der verbotenen Bücher eine neue Renaissance. ... Insbesondere die Übernahme moderner philosophischer Ansätze oder der in der evangelischen Bibelauslegung gebräuchlichen historisch-kritischen Methode waren Gründe für eine Indizierung. In dieser Phase entwickelte sich der Index zu einem innerkirchlichen Disziplinierungsinstrument.“, ebd., 239.

<sup>54</sup> Ebd., 53.

<sup>55</sup> Nassehi, a.a.O., 315.



### 3. Geschichte und Subjekt: Das Zeit- Dispositiv moderner Theologie und Pastoral als nachholende Verarbeitung einer temporalen Kränkung

Theologisch wirklich produktiv verarbeitet wird diese temporale Kränkung dann erst in einer Art zweiten, nachholenden Auseinandersetzung mit der Moderne. Diese zweite Modernisierung von Theologie und Kirche lässt sich präzise an ihrem völlig anderen Zeitverhältnis erkennen. Die zum Dispositiv der Dauer alternativen Theologien und kirchlichen Bewegungen waren nämlich insofern modern, als sie sich gegenüber den dynamischen Temporalstrukturen der Moderne öffneten. Die moderne Theologie bearbeitete die entstandene Spannung von säkularer Lebenszeit und religiöser Heilszeit nicht mehr zeitinvariant, sondern zeitabhängig, indem sie in die temporalen Einheitskonzepte Geschichte und geschichtliches Subjekt hineinverlegte. Die Kampfbegriffe moderner Theologie sind nicht mehr Ewigkeit und Dauer, sondern die auf Zukunft und Fortschritt hin offene *Geschichte* sowie die *Zeitlichkeit* des Menschen, der als personales *Subjekt* verantwortlicher Gestalter der von Gott geschenkten Zeit und Welt ist. Von den Ansätzen der Tübinger Schule im 19. Jahrhundert über die Entstehung der historisch-kritischen Bibelexegese bis zum Modernismusstreit zu Beginn des 20. Jahrhunderts kreiste die hart umkämpfte, kirchlich-theologische Auseinandersetzung um diese beiden *temporalen* Motive: „die einer Anerkennung des geschichtlichen Charakters des Christentums einerseits und die einer den Erfordernissen des Geschichtsbewusstseins angemessenen religiösen Anthropologie andererseits“<sup>56</sup>. Hatte das pianische Dispositiv der Dauer vor allem über die Stillstellung und damit über die Suspendierung der Zeitdimension funktioniert, betreibt die moderne Theologie eine Dynamisierung Gottes, der Kirche und ihrer Pastoral mittels der modernen Temporalkonzepte Geschichte und Subjekt. Programmtisch haben die Konzilsväter des Vatikanum II in der Pastoralkonstitution formuliert: „Das Wort Gottes, durch das alles geworden ist, ist selbst Fleisch geworden und ist, auf der Erde der Menschen wohnend, als wirklicher Mensch in die Geschichte der Welt eingetreten, hat sie sich zu eigen gemacht und in sich zusammenfasst.“ (GS 38).

An zwei zentralen theologischen Akteuren, die vor, während und nach dem II. Vatikanum entscheidenden Anteil an der Veränderung des kirchlichen Zeit-Dispositivs hatten, kann dies knapp nachgezeichnet werden. Der deutsche Jesuit Karl Rahner und der französische Dominikaner Marie-Dominique Chenu sind herausragende Revolutionäre der kirchlich-theologischen Haltung gegenüber der Zeitlichkeit modernen Lebens. Die diskursiven Kampfzonen sind die Geschichte und das Subjekt als zwei neue Bedingungen der Möglichkeit, den christlichen Glauben zu verkünden und zu leben. Der theologische Kern ist eine neu entdeckte, inkarnatorische Theologie.

Zunächst zu Chenu. In seiner programmatischen Schrift „Le Saulchoir – Eine Schule der Theologie“, die 1937 veröffentlicht und von den „Agenten“ des Dauer-Dispositivs 1942 indiziert und verboten wird, ist die neue theologische Rolle der Geschichte klar formuliert. „Der Sohn Gottes ist eine Person der Geschichte. Folglich hat es der Theologe in seiner Arbeit mit Geschichte zu tun. Seine Vorgabe ist nicht das Wesen der Dinge, noch sind es deren überzeitliche Formen, es sind vielmehr Ereignisse ..., deren

<sup>56</sup> G. Ruggieri, Glaube und Geschichte, in: H. J. Pottmeyer/G. Albergio (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 124–152, hier 128f.

Verwirklichung an die Zeit gebunden ist, wie die Ausdehnung an die Körper.“<sup>57</sup> In einem Interview zu seinem 80. Geburtstag im Jahr 1975 markiert Chenu den Unterschied zum Dispositiv der Dauer: „Die Schöpfung ist kein überzeitliches Phänomen, sie hat ihren Ort im Gang der Zeit. ... Und wenn Gott in die Geschichte eingetreten ist, [...] dann sind meine Vorstellungen von Gott nicht mehr ewigkeitlich, statisch, überzeitlich. Er ist ein Gott in der Zeit, ein kommender Gott und nicht mehr ein Gott, der in der fernen Vergangenheit als Schöpfer tätig war, wie ihn eine primitive Vorstellung sieht.“<sup>58</sup>

Während das Dispositiv der Dauer die Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit in den transzendenten, jenseitigen Bereich der Ewigkeit aufgelöst hatte, gehen Chenu und seine Schüler den umgekehrten Weg, „indem wir das Ewige ins Zeitliche, das Geistige ins Leibliche verlegen und Gott dem Profanen zurückgeben. Wir geben der Schöpfung ihre Tragweite und Dichte zurück. Und wir betonen die Immanenz und die Anthropologie. Auf diese Weise lässt sich die Theologie der Inkarnation wieder finden, ein Denken, dem zufolge Gott auf Erden ist.“<sup>59</sup> Der Wendepunkt im temporalen Gefüge der Theologie ist also die neue Stellung des Menschen als erkennendes Subjekt, das mitten im breiten Strom der Geschichte steht. „Wenn der Mensch Gott wahrhaft erkennt, so erkennt er ihn auf wahrhaft menschliche Weise“<sup>60</sup>, so Chenu.

Genau hier setzt auch Karl Rahners „anthropozentrische Wendung“ der Theologie an.<sup>61</sup> Rahner geht es um den „Menschen als Wesen des Hörens auf Gott in der Geschichte“<sup>62</sup>. Die Wahrheit des christlichen Glaubens muss jetzt im Wandel von Geschichte und Gesellschaft erkannt werden. „In der Geschichte haben wir das Ewige dieser Wahrheit, und wir haben es darum nur dann, wenn wir uns ihrem Weitergang anvertrauen. Wenn wir uns diesem Wagnis verweigern, werden die [...] Formeln des Dogmas unverständlich, erblindete Scheiben, die das Licht Gottes nicht mehr zu durchdringen vermag.“<sup>63</sup> Karl Rahner bringt noch während des Konzils die Verschiebung des kirchlichen Raum-Zeit-Dispositivs von der ewigen Dauer hin zum Wandel in der Geschichte präzise auf den Punkt: „Die Kirche ist nicht das endgültig festgebaute und möblierte Haus, indem es nur den Wandel der es bewohnenden Generationen gibt, sondern eine lebendige Wirklichkeit, die selbst eine Geschichte gehabt hat und noch immer hat. Und deshalb gibt es eigentlich einen Wandel in der Kirche“<sup>64</sup>. Geschichte wird dabei wirklich in modernen Kategorien gedacht, also als in die Zukunft offener Kollektivsingular für die kleinen und großen Veränderungen, „der ständigen Bewegung und dem Fluss der Zeit“<sup>65</sup>: „Die Situation der Welt von heute ist die einer dynamisch gewordenen Welt, in

<sup>57</sup> M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003, 126.

<sup>58</sup> Ders., *Von der Freiheit eines Theologen*. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne, Mainz 2005, 104.

<sup>59</sup> Chenu, *Von der Freiheit*, a.a.O., 101.

<sup>60</sup> Chenu, *Le Saulchoir*, a.a.O., 125.

<sup>61</sup> Vgl. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: Ders., *Schriften zur Theologie Band VIII*, Einsiedeln 1967, 43–65.

<sup>62</sup> Rahner, *Theologie und Anthropologie*, a.a.O., 61.

<sup>63</sup> K. Rahner, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, in: Ders., *Schriften zur Theologie Band VIII*, Einsiedeln 1967, 88–110, 97.

<sup>64</sup> K. Rahner, *Unveränderlichkeit und Wandel im Glaubensverständnis in der Zeit des Konzils*, in: Ders./O. Semmelroth (Hrsg.), *Theologische Akademie I*, Frankfurt/M. 1965, 96.

<sup>65</sup> Rahner, *Geschichtlichkeit der Theologie*, a.a.O., 97.

der der Mensch sich selbst und seine Umwelt auf Zukunft hin reflex plant und schafft.“<sup>66</sup>

Das kirchlich-theologische Raum-Zeit-Dispositiv der Moderne funktioniert also über eine Umstellung ihres Grundprinzips, von der vormodernen statischen Einheit des Ganzen auf die moderne, plurale Einheit der Differenzen, die Einheit vieler Geschichten in der einen Geschichte, die Einheit vieler Erfahrungen in dem einen Subjekt. Theologisch gibt es dann viele menschliche Geschichten mit Gott, dies aber nur innerhalb der einen Geschichte der Menschheit, die theologisch zugleich als die Heilsgeschichte mit Gott zu entdecken ist. Temporalanalytisch handelt es sich dabei um die typisch moderne Tendenz zur Vereinheitlichung und Universalisierung des Zeitverständnisses, was von Bergson über Whitehead bis zu Heidegger zu beobachten ist.<sup>67</sup> Zeit ist dort zwar als Geschichte für den unaufhaltsamen Wandel von Welt und Mensch verantwortlich. Doch die Zeit selbst, so Mike Sandbothe, gilt als unwandelbare, transzendente Konstante: „Zeit wird von ihnen als einheitliche und universale Grundstruktur begriffen, die sich der historischen Kontingenz und dem kulturellen Wandel entzieht“<sup>68</sup>. In diesem Sinn kann dann Gott auch in der Dynamik des geschichtlichen Wandels als letztlich, nämlich eschatologisch, unwandelbarer Sinngeber entworfen werden. Jenseits des historischen Wandels verbürgt der ewige Gott den Sinn und die Einheit des Kosmos. Als paradigmatisches Beispiel einer in diesem Sinn modernen Theologie sei hier auf die Memoria passionis von Metz verwiesen, seiner Konzeption eines christlichen Leidensgedächtnisses. „Im Gedächtnis dieses Leidens erscheint Gott in seiner eschatologischen Freiheit als das Subjekt und der Sinn der Geschichte im ganzen“<sup>69</sup>, so Metz.

Auf dem diskursiven Niveau der Gegenwart entspricht dies dem philosophischen Denken von Jürgen Habermas, nämlich der „Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“<sup>70</sup>. Damit ist auch nachvollziehbar, dass die Theologie immer wieder dessen Nähe gesucht hat<sup>71</sup>. Habermas pluralitätsfähiges Einheitskonzept bildet denn auch die Brücke zu anderen einflussreichen Theologen wie etwa Josef Ratzinger, dem gegenwärtigen Papst Benedikt XVI.<sup>72</sup> *Die Einheit der Vernunft jenseits der Differenzen verbürgt die Einheit der (ewigen) Zeit jenseits der Pluralität an systemischen Eigenzeiten und persönlichen Zeitpraktiken.*

Subjekt und Geschichte sind damit auch für die Theologie zu Einheitsbegriffen geworden, mit denen sie die reale Pluralität der Welt und ihrer Zeiten von dem einen Gott her begreifen kann. „Das Kreuz ist Symbol der Geschichte, weil Gott in ihm die verborgene

<sup>66</sup> Rahner, *Geschichtlichkeit der Theologie* a.a.O., 100.

<sup>67</sup> M. Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt 1998, 1ff.

<sup>68</sup> Sandbothe, a.a.O., 3.

<sup>69</sup> J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, 118.

<sup>70</sup> So bekanntlich Habermas in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken. Politische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992.

<sup>71</sup> Vgl. dazu H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/M. 1976, sowie T. R. Peters/C. Urban, *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999.

<sup>72</sup> Vgl. J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Brsg. 2005.

Wahrheit der Geschichte offenbart und vollzieht: eine Geschichte der Einheit, der Versöhnung, der Annahme des anderen, des Fernen und Fremden, der Wiederherstellung dessen, was für die Menschen verloren war.“<sup>73</sup> Für die christliche Theologie im modernen Zeit- Dispositiv ist dann „die Geschichte weder etwas Zufälliges, noch etwas rein Äußerliches, sondern unabdingbarer Bestandteil jenes Heils, das die Christen erhoffen und bekennen“<sup>74</sup>.

#### **4. Die zweite temporale Kränkung der Theologie durch die flüchtigen Zeitstrukturen der Gegenwart**

Diese moderne Auffassung von Zeit, Geschichte und Subjekt prägt bis heute den theologischen und pastoralen Diskurs der Gegenwart. Was jedoch theologisch hart umkämpft mit und nach dem Konzil zum Durchbruch kam, ist heute erneut in der Krise. Denn die nachholende Modernisierung als Neuentwurf von Theologie und Kirche war eben genau das: modern. Modern ist nach Zygmunt Bauman vor allem „der Wunsch, neue Stabilitäten zu entdecken oder zu erfinden, Stabilitäten, die sich zur Abwechslung einmal wirklich als stabil erweisen sollten, auf die man sich verlassen konnte und dank derer die Welt vorhersehbar und damit steuerbar werden sollte“<sup>75</sup>. Genau dies gilt für die moderne Theologie und Kirche: Ein pilgerndes Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit, das Ziel aber immer klar vor Augen. Begleitet wird es von einer Theologie, die diesen Weg als Geschichte mit Gott reflektiert und so den gläubigen Subjekten bei der Wegsuche helfen will.

Doch genau das ist heute immer weniger möglich. Man braucht dazu nicht einmal die gut abgehängenen Vokabeln von der Post- oder Spätmoderne zu bemühen, auch wenn das sicher nicht falsch wäre. In der hier vorgeschlagenen temporalen Perspektive lässt sich jedenfalls zeigen, wie die beiden zentralen Momente des modernen Zeit-Dispositivs der Theologie, die gerichtete Geschichte und das erkennende Subjekt, von den Temporalstrukturen der Gegenwart im wahrsten Sinne des Wortes *überholt* werden.

Hartmut Rosa diagnostiziert in seiner Studie „Beschleunigung“ gegenwärtig einen Bruch in den Temporalstrukturen. Es geht um nichts Geringeres als „das Ende der verzeitlichten Geschichte der Moderne, d.h. das Ende einer Zeiterfahrung, in der die historische Entwicklung ebenso wie die lebensgeschichtliche Entfaltung als *gerichtet* und *kontrollierbar* zugleich erscheinen, in der Veränderungen also gleichsam einen Bewegungskoeffizienten tragen“<sup>76</sup>. Die Beschleunigungs- und Differenzierungsdynamik der Gegenwart produziert eine Pluralität an Welten, Perspektiven und Eigenzeiten, die nicht mehr mit einer Einheitssemantik eingeholt werden kann. Nachdem sich die Theologie nachholend und kräftezehrend an die modernen Konzepte von Subjekt und Geschichte angenähert hat, zerbricht nun auch dieses Dispositiv. Dass das theologisch-diskursive Temporal-Gerüst, das zu erreichen die Theologie so viel Zeit und Energie gekostet hat, durch eine radikalisierende Dekonstruktion des modernen Vernunft- und Gesellschafts-paradigmas zerbricht, ist die *zweite temporale Kränkung der Theologie*.

---

<sup>73</sup> Ruggieri, a.a.O., 150.

<sup>74</sup> Ruggieri, a.a.O., 132f.

<sup>75</sup> Bauman, a.a.O., 10.

<sup>76</sup> Rosa, a.a.O., 451.

Bei der nun folgenden temporalen Landschaftsbegehung handelt es sich um den Versuch, einige Pfade in der zeitlichen Topographie der Gegenwart zu skizzieren. Wenn nicht alles täuscht befinden wir uns hierbei auf dem eingangs erwähnten Weg von den beschleunigten Festkörpern der klassischen Moderne zu den verflüssigten Zeitströmen einer Spät- oder Postmoderne. Manche basteln sich aus apokalyptischen, messianischen oder philosophischen Trümmern gerade kleine Boote, andere stehen schon bis zum Hals in der Brandung zeitlicher Alltagsanforderungen. Doch nun von der metaphorischen Beschreibung zu mehr analytischen Beobachtungen.

Als erste mächtige Erhebung in der temporalen Landschaft der Gegenwart begegnet dem zeitanalytischen Beobachter die Diagnose der Beschleunigung. Fast überall wo es um das Thema Zeit geht, steht der kinetische Imperativ „Tempo, tempo“<sup>77</sup>, das „fast forward“<sup>78</sup> an erster Stelle.<sup>79</sup> Wie sich unser Leben in den letzten Jahrzehnten beschleunigt hat, kann man mittlerweile in jeder durchschnittlichen Illustrierten nachlesen.<sup>80</sup> Meist heißt es, im Zeitalter der Beschleunigung werde aufgrund technischer Neuerungen und ökonomischen Drucks alles immer schneller und als wirksames Gegenmittel brauche der Mensch Entschleunigung, Verzögerung und Unterbrechung. Doch wenn wirklich alles immer schneller werden würde, dann müssten wir in einem echten Zeitwohlstand leben. Denn wer schneller produzieren, schneller essen und schneller von A nach B kommen kann, hat zunächst mehr Zeit zur Verfügung. Dass dem nicht so ist – wir eben keine Zeit haben, obwohl wir sie offenbar gewinnen – kann also nicht allein am kinetischen Imperativ „Tempo!“ liegen. Beschleunigung wird nämlich flankiert von Prozessen des Wachstums und der Verdichtung. „Wir produzieren, kommunizieren und transportieren nicht nur schneller, sondern auch mehr“.<sup>81</sup> Was durch Beschleunigung an Zeit gewonnen wird, wird durch Mengensteigerung wieder gebunden.

Wie Hartmut Rosa schlüssig gezeigt hat, ist Beschleunigung in der Gegenwart zu einem sich selbst antreibenden Prozess dreier Beschleunigungsräume geworden, nämlich der technischen Beschleunigung (Transport und Kommunikation), der Beschleunigung des sozialen Wandels und der Erhöhung des Lebenstempos. Alle drei Prozesse sind zirkulär ineinander verschränkt: „soziale Beschleunigung wird in der Moderne zu einem sich selbst antreibenden Prozess“<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Vgl. dazu aus sozialwissenschaftlicher Sicht Geißler, a.a.O., 12ff und für das Feld der Theologie etwa H.-J. Höhn, *Das fragwürdige Ende der Zeit*, Würzburg 2003, 19ff.

<sup>78</sup> Vgl. H. Rosa (Hrsg.), *Fast forward. Essays zu Zeit und Beschleunigung*, Hamburg 2004. Der Titel „Fast forward“ wurde bekannt durch Charlotte Roches gleichnamige Musik-Kultursendung auf dem TV-Sender Viva. „Fast forward“, gefeiert von Fans und Kritikern, wurde 2005 aus kommerziellen Gründen eingestellt.

<sup>79</sup> S. Klein beschreibt die Normalität von Beschleunigung am Beispiel der ersten deutschen Science-Fiction Serie. „Als 2003 einige Folgen des vor 30 Jahren gedrehten Fernsehklassikers ‚Raumpatrouille Orion‘ neu für das Kino zusammengeschnitten wurden, beschleunigten die Produzenten denn auch die Geschwindigkeit, mit der die ‚Orion‘ von ihrer Heimatbasis auf dem Meeresgrund abhebt, um fast das doppelte. Kaum einem alten Fan fiel es auf. Ein höheres Tempo wird als normal empfunden.“ (S. Klein, 204 Zeilen Hast. In: *Park Avenue April 2007*, 134.)

<sup>80</sup> Vgl. die Beiträge von S. Klein in *Brigitte und Park Avenue April 2007*, 134f.

<sup>81</sup> Rosa, a.a.O., 118.

<sup>82</sup> Rosa, a.a.O., 251.

Die so angestoßenen technischen Revolutionen beschleunigen ihrerseits den sozialen Wandel der Gesellschaft. Denn: Computer, E-mail und Handy verflüssigen ehemals stabile Zeitstrukturen. Rosa hat die Effekte am Beispiel von Wandel und Stabilität zwischen den Generationen aufzeigen können.<sup>83</sup> Während Veränderungen sich in der Frühmoderne über mehrere Generationen erstreckt haben und sich in der Moderne etwa deckungsgleich mit einer Generation vollzogen, hat sich das Veränderungstempo heute so weit gesteigert, dass nun entscheidende Einschnitte innerhalb einer Generation erfolgen. Als anschauliches Beispiel beschreibt Rosa die Veränderung der Beschäftigungsverhältnisse.<sup>84</sup> Während in der Vormoderne der Beruf vom Vater an den Sohn weitergegeben wurde, was intergenerationelle Stabilität produzierte, galt neben der Gründung einer Kleinfamilie die Entscheidung für einen lebenslang auszuübenden Beruf als Merkmal der klassischen Moderne. In der beschleunigten Spätmoderne hat sich das Veränderungstempo soweit gesteigert, dass die Transformationen jetzt innerhalb einer Generation stattfinden. „Heute muss ein junger Amerikaner mit mindestens zweijährigem Studium damit rechnen, in vierzig Arbeitsjahren wenigstens elfmal die Stelle zu wechseln und dabei seine Kenntnisbasis wenigstens dreimal auszutauschen.“<sup>85</sup>

Diese schnellen Veränderungen in der flüchtigen „Ordnung der Dinge“ erfordert bei den Personen stete Anpassungen, um auf der Höhe der Zeit zu bleiben. Weil immer mehr Anforderungen, Gelegenheiten und Informationen zur Verfügung stehen, nimmt die dafür zur Verfügung stehende Zeit logischerweise ab: das Leben ist paradoxer Weise zu langsam (!), als dass man alle Gelegenheiten zur Zufriedenheit nutzen könnte!<sup>86</sup> *Erhöhung des Lebenstempos* meint deshalb „die Beschleunigung des Lebenstempos als *Steigerung der Handlungs- und/oder Erlebnisepisoden pro Zeiteinheit infolge einer Verknappung von Zeitressourcen*“.<sup>87</sup> Diese Steigerung kann erreicht werden in dem entweder das Handeln selbst schneller wird (schneller laufen, sprechen, essen), Pausen reduziert werden, mehrere Handlungen gleichzeitig ausgeführt werden (Multitasking) oder langsame Vollzüge durch schnellere ersetzt werden (Pizza-Service statt Kochen). Für diese Strategien der Zeitverdichtung gibt es massenweise Beispiele, von schneller sequenzierten Werbepausen im TV über das 3-Minuten-Kennenlernen namens „Speed-dating“ und den Absatzboom bei kulinarischen Fertigprodukten bis zu situativen Beichtversuchen per E-mail oder Internet. Ein weiterer Motor dieser Verdichtung und Beschleunigung ist der gestiegene Aufwand für zeitliche Koordination. Das lässt sich nicht nur am Termindruck im Arbeitsleben beobachten, sondern auch im privaten Bereich. Wenn man in einer Familie mit Kindern lebt, kann man hier erfahrungsmäßig aus dem Vollem schöpfen. „Die Zeitstrukturen der Spätmoderne scheinen in hohem Maße durch Fragmentierung gekennzeichnet zu sein, d.h. durch das Zerlegen von Handlungs- und Erlebnisfolgen in immer kleinere Sequenzen mit schrumpfenden Aufmerksamkeitsfens-

<sup>83</sup> Vgl. Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 176ff.

<sup>84</sup> Vgl. Rosa, Beschleunigung a.a.O., 182.

<sup>85</sup> R. Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 2000, 25.

<sup>86</sup> Das wird übrigens für die modernen Zeitbudgetstudien zu einem Problem, weil sich sowohl lineare Muster auflösen, wenn Aufgaben parallel bearbeitet werden und weil sich andererseits Arbeits-, Familien- oder Freizeit überlagern, also immer seltener trennscharf unterscheiden lassen. Vgl. Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 211f.

<sup>87</sup> Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 198.

tern“.<sup>88</sup> Man muss immer mehr Notwendiges tun und immer mehr Möglichkeiten nutzen oder zumindest offen halten. Unser Lebenstempo hat sich heute offenbar tatsächlich erhöht. Damit ist man wieder zurück auf „Los“: Denn die Zeitnot drückt! Es handelt sich um eine sich selbst antreibende Feedbackschleife.

Die zweite große Erhebung in der temporalen Landschaft der Gegenwart besteht darin, dass sich viele bekannte und stabile Zeitmuster verflüchtigen, dass sich die Zeit selbst verzeitlicht. Zeit wird nämlich immer weniger in topologischer Metaphorik abhängig vom Raum beschreibbar, sondern sie verselbständigt sich weiter.<sup>89</sup> Sie ist nicht mehr wie in der klassischen Moderne mit einer linearen Linie oder einem zirkulären Kreis vergleichbar, sondern selbst eine Art plurales und kontingentes Netzwerk einzelner Zeitpunkte<sup>90</sup>. Niklas Luhmann nennt das „temporalisierte Komplexität, auf der viel verschiedenes eingetragen werden kann, sofern es nur nacheinander vorkommt“<sup>91</sup>. Genau diese ereignisbasierte, also von (ehemals) festgelegten Rhythmen und Sicherheiten entkoppelte Zeitstruktur wird in Analogie zu philosophischen und physikalischen Entwicklungen<sup>92</sup> als „*Verzeitlichung der Zeit*“ bezeichnet. Über das, was man mit seiner Zeit macht, kann und muss zu jedem Zeitpunkt neu entschieden werden. Geißler spricht von „Zeit-Pointillismus“<sup>93</sup> und auch für Luhmann ist die Gegenwart „nicht mehr nur die Zeitstrecke, die eigentlich keine Zeitstrecke mehr ist, sondern nur ein Punkt“<sup>94</sup>. Diese Zeitauffassung entspricht einer bisher nicht gekannten Verflüssigung des modernen Raum-Zeit-Dispositivs und seiner überschaubaren Sequentierungen.

Ein erstes Verflüssigungsphänomen zeitlicher Strukturen ist die unhintergehbare Pluralisierung von Zeit. Ob man mit Bourdieu von Feldern oder mit Luhmann von Funktionssystemen ausgeht, all die unterschiedlichen Bereiche des sozialen Lebens, von der Wirtschaft über Bildung, Politik und Religion bis zur Familie, „bringen eine große Zahl an nebeneinander prozessierender Ereignistemporalitäten mit spezifischen Eigenzeiten hervor“<sup>95</sup>. Während ein Wirtschaftsunternehmen sich etwa am aktuellen Börsenwert orientiert und die Wissenschaft an den neuesten Forschungen, wird das parlamentarische Leben vom Zeithorizont einer Legislaturperiode geprägt. „Je unterschiedlicher die semantischen Operationsweisen voneinander sind und je weniger das, was in einem System geschieht, für das andere transparent ist, ... um so unwahrscheinlicher wird ein gemeinsamer temporaler Horizont, der die Systemgeschichten miteinander synchronisieren kann.“<sup>96</sup> Auch Religion und ihre Organisationsform der Kirchen können den Menschen keine einheitliche Zeit mehr vermitteln. Zwischen der kirchlich verfassten Religion und ihrer temporalen Umwelt lassen sich nämlich ebenfalls Desynchronisa-

<sup>88</sup> Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 203.

<sup>89</sup> Vgl. auch A. Giddens, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt/M 1996, 31 ff.

<sup>90</sup> Analytisch ganz ähnlich, nur in der Bewertung kritischer sieht das Geißler, a.a.O., 166, sowie 169.

<sup>91</sup> Luhmann, a.a.O., 1014.

<sup>92</sup> Vgl. dazu Sandbothe, a.a.O..

<sup>93</sup> Geißler, a.a.O., 166.

<sup>94</sup> N. Luhmann, Gleichzeitigkeit und Synchronisation, in: Ders., Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, 95–130, 129.

<sup>95</sup> Nassehi, a.a.O., 343.

<sup>96</sup> Nassehi, a.a.O., 255f.

tionsprobleme erkennen. Bischöfliche Verlautbarungen verweisen im Kontrast zu den Dringlichkeiten anderer Temporalitäten gerne darauf, dass die Kirche aufgrund ihrer langen Geschichte eher in Jahrhunderten denkt.

Zweites trägt die abnehmende Erwartungssicherheit zur Verflüssigung und damit zur Verzeitlichung von Zeit bei. Es entsteht deshalb der Eindruck, dass die Gegenwart schrumpft. Weil die ehemals kollektiv rhythmisierten und damit entlastenden Zeitstrukturen erodieren, wird die Gestaltung der jetzt verschachteltet und fragmentiert erlebten Lebenszeit zu einer je individuellen Kunst, zur Lebenskunst. Das erklärt den Boom an populärwissenschaftlicher Ratgeberliteratur, VHS-Veranstaltungen und Fortbildungsseminaren zur Zeit-Thematik. Der Zwang zu reflexiven Zeitpraktiken zweiter Ordnung, dem „doing-time“, ist heute eben ein Problem, an dem man scheitern kann.

War der Ablauf der Zeit noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts von modernen, an der linearen Uhrzeit orientierten und daher verlässlichen Zeitmustern geprägt, so haben sich diese ehemals festen, aber auch Orientierung gebenden Zeitabläufe heute weitgehend aufgelöst: sie gelten immer nur noch situativ. So waren etwa die modernen sozialstaatlichen Arbeitsverhältnisse von rhythmisierten und hierarchischer Kontrolle unterworfenen Arbeitszeiten geprägt: Akkordarbeit und Stechuhren. Im Gegensatz zu diesen starren, aber eben auch relativ abgesicherten Zeitarrangements scheinen die zur Flexibilität genötigten neuen „Arbeitskraftunternehmer“ der Gegenwart Ausdruck einer völlig veränderten Zeitlandschaft zu sein. Es verschwinden die gewohnten, lange Zeit als selbstverständlich akzeptierten zeitlichen Ordnungen, von der Stechuhr über die Gleitzeit zum Homeworking.<sup>97</sup> Genau dies bezeichnen Zeittheoretiker als Verzeitlichung der Zeit: was vorher der zeitlichen Veränderbarkeit weitgehend entzogen war, ist jetzt selbst einem temporalen Wandel unterworfen.

Die ehemals Sicherheit gebenden temporalen Rhythmisierungen und Erwartungshorizonte, welche die Vergangenheit mit der Gegenwart verbanden und die Zukunft erwartbar oder zumindest erhoffbar machten, sind erodiert. Auf die jeweilige Gegenwart kommt es an, weil sie im Vergleich zu früher von Vergangenheit und Zukunft als entkoppelt erfahren wird.<sup>98</sup> „Die Zukunftshorizonte, die als noch planbar erscheinen, rücken näher an die Gegenwart heran. Vergangenheiten werden rascher unmaßgeblich, also nur noch und deshalb dann mit besonderer, nostalgischer Aufmerksamkeit, historisch interessant.“<sup>99</sup> Die Vergangenheit scheint für die Probleme der Gegenwart eher unbrauchbar und die Zukunft liegt als Hoffnungshorizont quasi außerhalb der Reichweite, nämlich immer mehr im Ungewissen. Mit Armin Nassehi noch einmal zugespitzt formuliert besteht die gegenwärtige Zeitlandschaft deshalb aus „Gegenwarten, die vor dem unlösbaren Dilemma stehen, ihre Vergangenheit nicht als Potenzial nutzen zu können und ihre Zukunft nicht zu kennen“<sup>100</sup>.

Dem entsprechen als drittes Verflüssigungsphänomen die Tendenz zu Vergleichzeitigung. Das Leben funktioniert grundsätzlich immer weniger wie das Lesen eines Buches, also mit nacheinander angeordneten und relativ überschaubaren Sequentierungen (Kapi-

---

<sup>97</sup> Vgl. dazu Sennett, a.a.O., 57ff.

<sup>98</sup> H. Rosa kommt zu dem Schluss, dass „individuell wie politisch die Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ... zerreißt“, Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 454.

<sup>99</sup> Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, a.a.O., 765.

<sup>100</sup> Nassehi, a.a.O., 378.



teln!), sondern wie das Navigieren auf einem Gleichzeitigkeit ermöglichenden Bildschirm, siehe Multitasking. Wie auch immer man diese Situation bewertet, die Analyse scheint relativ klar: „Was verloren geht, sind die gleichsam ‚metazeitlichen‘ Geschichts-Lebens- und Stundenpläne, welche über die zeitlichen Qualitäten von Ereignissen und Handlungen im vorhinein bestimmen und Alltags-, Lebens- und Geschichtszeit damit planbar machen und als gerichtet erscheinen lassen.“<sup>101</sup>

Der bisher erläuterte „Umschlag in der Zeitwahrnehmung von sequenziellen Mustern zu Formen der Simultaneität“<sup>102</sup>, verändert die Wahrnehmung des eigenen Lebens und der Geschichte. Damit verblassen die beiden Fixsterne des modernen Raum-Zeit-Dispositivs, das Subjekt und die Geschichte. Die qualitativen Merkmale einer stabilen und erwartbaren Zeitsequentierung lösen sich weitgehend auf, und zwar sowohl auf biographischer Mikroebene als auch auf politisch-gesellschaftlicher Makroebene. Beides ist gut belegt.<sup>103</sup> Aufgrund der oben analysierten Verzeitlichung der Zeit verlieren ehemals stabile Lebens- und Identitätsformen ihre Orientierungskraft. Alles, was in den letzten Jahren unter den Stichworten „Bastelbiographie“ oder „postmoderne Identität“ über eine Pluralisierung und Fragmentierung des Lebenslaufs beobachtet wurde, weist in diese Richtung. Aus einer zeitsoziologischen Perspektive steht für Rosa allerdings fest, „dass die vorwiegend als Individualisierung in Erscheinung tretende Veränderung des Selbst- und Weltverhältnisses in der klassischen Moderne zu einer Verzeitlichung des Lebens, d.h. zu einer Perspektive auf das eigene Leben als ein zeitlich zu gestaltendes Projekt, führt, während derselbe Dynamisierungsprozess in der spätmodernen Phase seiner Entfaltung eine lebensperspektivisch ‚entzeitlichte‘, situative Bestimmung von Identität bewirkt“<sup>104</sup>. Entzeitlichung des Lebens meint dann die paradoxe Erfahrung, dass man zwar das Leben zu seinem eigene Projekt macht, dieses Projekt aber von Situation zu Situation wieder neu entworfen und gegebenenfalls verändert werden muss. Aus dem modernen Lebensprojekt auf Lebenszeit wird ein eher situatives Driften zwischen Chancen und Risiken, deren Verhältnis sich mit jedem Ereignis ändern kann. „Ein nachgiebiges Ich, eine Collage aus Fragmenten, die sich ständig wandelt, sich immer neuen Erfahrungen öffnet – das sind die psychologischen Bedingungen, die der kurzfristigen, ungesicherten Arbeitserfahrung, flexibler Institutionen, ständigen Risiken entsprechen“<sup>105</sup>, so Richard Sennett. Aus der zeitstabilen Feststellung rationaler Souveränität bei Descartes’ „Ich denke, also bin ich“ wurde die zeit- und situationsabhängige Macht-Frage Foucaults, „dass man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird“<sup>106</sup>.

In Entsprechung zu situativen Identitäten in biographischer Perspektive verschiebt sich auch der Blick auf politische Gestaltung und den geschichtlichen Lauf der Welt in Richtung Situativität. (Politische) Gestaltung von Welt und Gesellschaft folgt immer weniger großen zukunftsweisenden Entwürfen, sondern den je aktuellen Sachzwängen, seien sie real oder eher rhetorisch. Das verändert auch das Geschichtsverständnis. „Geschich-

<sup>101</sup> Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 450.

<sup>102</sup> Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 348.

<sup>103</sup> Ich folge hier weitgehend der Argumentation von H.Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 333–427.

<sup>104</sup> Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 355.

<sup>105</sup> Sennett, a.a.O., 182.

<sup>106</sup> M. Foucault, Was ist Kritik, Berlin 1992, 12.

te wird nicht länger als ein gerichteter, politisch beschleunigbarer (oder auch zu verzögernder), dynamischer Prozess erfahren, sondern sie nimmt wieder die Form eines nahezu ‚statischen‘ Raumes von nach- und nebeneinander sich abspielenden Geschichten an“.<sup>107</sup> Damit etabliert sich aber keineswegs eine neue Zirkularität immer wiederkehrender Ereignisfolgen. Der Bewegungscharakter der Zeit verliert auch auf seinem genuinen Feld, der Politik, an Plausibilität. Dies lässt sich etwa an den letzten Ausläufern, den Protestbewegungen, ablesen<sup>108</sup>. Denn welches Protest-Thema „als jeweils nächstes kommt, lässt sich nicht mehr fortschrittsideologisch oder geschichtsphilosophisch vorhersagen, sondern entscheidet sich nun wieder in der Zeit, d. h. im politischen Vollzug selbst.“<sup>109</sup> Damit erfährt die umstrittene und fast schon ad acta gelegte Diagnose des „Posthistoire“, von einem Ende der Geschichte, eine neue zeitstrukturelle Zuspitzung. „Die Beobachtungen eines ‚Endes der Geschichte‘ diagnostizieren damit nichts anderes als das Ende der verzeitlichten Geschichte der Moderne, d.h. das Ende einer Zeiterfahrung, in der die historische Entwicklung ebenso wie die lebensgeschichtliche Entfaltung als gerichtet und kontrollierbar zugleich erscheinen, in der Veränderungen also gleichsam einen Bewegungskoeffizienten tragen. An ihre Stelle tritt in der Spätmoderne die Erfahrung der unvorhersehbaren und ungerichteten, mithin also gleichsam nichtbewegten und nicht (transsituativ) kontrollierbaren, stetigen Veränderung...“.<sup>110</sup> Armin Nassehi beobachtet hier im zeittheoretischen Diskurs von Bergson und Heidegger über Nietzsche bis Slotedijk, Baudrillard und Lyotard einen Tenor von Krise und Verlust. Zeitanalyse scheint wesentlich Krisendiagnose: „Keine kairoi, die Sinn spenden; keine Kontinuität, die zumindest von ewig wiederkehrendem Neuanfang entlastet, und keine Geschichte, die Identität vermittelt und Entscheidungsräume anbietet.“<sup>111</sup>. Es lässt sich aus Geschichte auch nicht mehr so einfach lernen, falls es denn überhaupt noch möglich ist. Weil sich die Grundbedingungen unserer Lebensweise ebenso rasch wie einschneidend verändern, reduziert sich drastisch die Anzahl der historisch vergleichbaren Konstellationen. Wer aus der Geschichte für die Gegenwart lernen will läuft erhöhte Gefahr, genau diese Gegenwart zu verfehlen. So hat etwa die Mehrheit der deutschen Intellektuellen den Irak-Feldzug der Bush-Administration gegen Saddam Hussein mit dem Vergleich zu Hitler und den Aussichten auf eine Demokratisierung wie in West-Deutschland gerechtfertigt, ohne die komplexe Wirklichkeit des Irak und damit die realen Differenzen in Rechnung zu stellen.<sup>112</sup> Die Geschichte hat aufgehört die Lehrmeisterin des Lebens zu sein, weil sie selbst das gesamte Leben in ihren Strudel der Veränderung gezogen hat.

<sup>107</sup> Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 419.

<sup>108</sup> Vgl. M. Schüßler, Prophetie, Protest und Institution – Praktisch-theologische Beobachtungen zwischen Befreiungstheologie und Systemtheorie, in: R. Bucher/R. Krockauer, (Hrsg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, Münster 2004, 38–50.

<sup>109</sup> Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 420.

<sup>110</sup> Rosa, Beschleunigung, a.a.O., 451.

<sup>111</sup> Nassehi, a.a.O., 369.

<sup>112</sup> Vgl. dazu G. Seibt, Wildes Geschichtsdenken. Das Irak-Kriegsdesaster der Intellektuellen, in: SZ vom 19. 2. 2007, 41.

### 5. Praktisch-theologischer Ausblick: Vom Driften zum Navigieren auf dem offenen Meer flüchtiger Zeit

Was Milan Kundera noch im Horizont eines ontologischen Seinschemas<sup>113</sup> die unerträgliche Leichtigkeit des Seins genannt hatte, ist heute im Dispositiv des verflüssigten Zeitschemas zur unerträglichen Flüchtigkeit der Zeit geworden: Wir denken im offenen Raum und leben in flüchtigen Zeiten. Beschleunigung über die Generationenfolge hinaus, Verzeitlichung der Zeit und die Desynchronisation von Ereignisreihen führen jetzt nicht nur die Sozial-, sondern auch die Zeitstrukturen der Gesellschaft in eine Situation radikaler Kontingenz<sup>114</sup>. „Mit jeder neuen Gegenwart ändert sich die Welt, und daran kann abgelesen werden, dass die Zukunft nur als gegenwärtige Zukunft vorliegt. ... Diesem Umstand hätte sich eine spezifisch moderne Zeitsemantik zu stellen, die sich angesichts der gesellschaftlichen Komplexität nicht in der Trauer um den Verlust einer qualifizierten Zeit als Einheitsmetapher erschöpfen sollte“<sup>115</sup>.

Doch genau in diesem Zustand scheinen sich Theologie und Kirche zu befinden. War die Zeit im Horizont von Geschichte und Subjekt auch theologisch zu einer Integrationsbasis geworden, trauert man heute um die zunehmende Unangemessenheit der gewohnten, modernen Diskurse und reagiert u.a. mit pessimistischen Zeitdiagnosen. Aus der systemischen Forschung weiß man aber, dass dies lediglich hinreichende Voraussetzungen sind, um „sich fachgerecht treiben“<sup>116</sup> zu lassen. Wer jedoch beim Driften in den nun auch temporalen Kontingenzen der Gegenwart zugleich navigieren will, sich also auf unsicherem Terrain sicher bewegen will, „der sollte sich ein Bild von dem Seegebiet, in dem er sich aufhält, machen und überprüfen, ob seine Karten mit denen der übrigen Mannschaft und der Passagiere übereinstimmen“<sup>117</sup>. Nur selten blitzt ein in diesem Sinn kontextsensibler Blick auf, der, wie hier Dietrich Wiederkehr, die modernen Begriffe der Theologie mit dem post- bzw. spätmodernen temporalen Erleben und Handeln im Volk Gottes konfrontiert. Dass nämlich etwa „diese von der Theologie her entworfene Geschichte doch noch weit zurückbleibt hinter der Erfahrung von Geschichte, wie sie die einzelnen Menschen und unsere Kultur bzw. Gesellschaft machen: Geschichte, die bei weitem nicht die klaren Pole wie Sterne leuchten sieht, die sowohl die einzelnen Zeiten wie auch ein Ganzes der Geschichte zu zerstückelt oder gebrochen, eben als konkrete Geschichten sieht“<sup>118</sup>.

Das anstehende Programm hat schon vor Jahren Hans-Joachim Höhn als einer der wenigen *zeitsensiblen* katholischen Theologen treffend formuliert. „Vielmehr sind gerade die Verschiebungen, Engführungen und Widersprüche des gesellschaftlichen Umgangs

<sup>113</sup> Vgl. zu den Begriffen Seinschema und Zeitschema: Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, a.a.O., 1013.

<sup>114</sup> Vgl. dazu auch M. Schüßler, *Das unentdeckte Land*, *Pastoraltheologie aus der Differenz von Luhmann und Foucault*, in: *Pthl* 26 (2006), 190–217.

<sup>115</sup> Nassehi, a.a.O., 321.,

<sup>116</sup> F. B. Simon./G. Weber, *Vom Navigieren beim Driften*. „Post aus der Werkstatt“ der systemischen Therapie, Heidelberg 2006, 10.

<sup>117</sup> Simon/Weber, a.a.O., 11.

<sup>118</sup> D. Wiederkehr, *Die Lok am Ende des Zuges – oder: von der angehängten und antreibenden Praktischen Theologie*, in: H. Haslinger (Hrsg.), *Handbuch Praktische Theologie 1. Grundlegungen*, 37–59, 43.

mit den Gestalten der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) Orte, an denen die Spurenlese einer christlichen Zeit- und Welterfahrung neu aufgenommen werden kann. Die viel gescholtene Verspätung des Christentums gegenüber den kulturellen Standards der Moderne bringt Kirche nicht nur in ein (selbstverschuldetes) Verhältnis der unproduktiven Ungleichzeitigkeit zur Gegenwart. ... In ihr stecken vielmehr zahlreiche Impulse für die Suchbewegungen einer ihrer selbst unsicher gewordenen Zeit.<sup>119</sup> In eine ähnliche Richtung hat Ottmar Fuchs mit seiner Tübinger Antrittsvorlesung gewiesen. Fuchs versucht das christliche Verzeitlichungsprogramm, die Eschatologie, von den Zeiterfahrungen der Menschen her zu verstehen. „Denn wenn die Inhalte der Eschatologie nicht nur vom Dogma herkommen, sondern sich in besonderer Weise aus ihrer Beziehung zu einer ganz bestimmten Zeit heraus ausschmelzen und darin wiedererkennen, dann hat auch die entsprechende Praxis eine theologische Auskunfts-fähigkeit.“<sup>120</sup> Das hier angedeutete Programm zielt letztlich auf die kreative Verarbeitung der gegenwärtigen temporalen Kränkung. Im Sinne eines praktisch-theologischen Ausblicks seien dazu wenigstens noch zwei Perspektiven umrissen, die eine eher analytisch, die andere eher konstruktiv.

Blickt man temporalanalytisch auf Theologie und Pastoral, erkennt man in Bezug auf den Zeitumgang eine fatale Kluft zwischen den zum Teil öffentlich proklamierten Einschätzungen im Diskurs und den Praktiken der Menschen von heute, also dem Handeln im Volk Gottes. Diese Kluft scheint nach Rosa selber ein Effekt des gegenwärtigen Zeit-Dispositivs zu sein. „Wir ‚bekennen‘ uns zum hohen Wert bestimmter Tätigkeiten oder gar Lebensweisen (z. B. Spazierengehen am Meer, Theaterbesuche, bürgerschaftliches Engagement...), doch findet diese ‚diskursive‘ Wertordnung kaum eine Reflexion in der in unseren Tätigkeiten zum Ausdruck gebrachten Präferenzordnung.“<sup>121</sup> Letztlich bleibt man doch länger im Büro oder hetzt zur nächsten Sitzung. Dieses Auseinanderklaffen normativer Eigentlichkeits- und Entschleunigungsdiskurse und faktisch beschleunigungskonformer- und zeiteffizienter Praktiken lässt sich auch in der Pastoral beobachten. Einerseits wird theologisch zu Verzögerung und Entschleunigung geraten. Andererseits provozieren aber steigende Erwartungen an die Flexibilität und Effizienz pastoraler Mitarbeiter genau das Gegenteil: zeiteffiziente Beschleunigungspraktiken. Das bestätigt nicht zuletzt der ungebrochen hohe Bedarf an Fortbildungen zum effektiven Zeitmanagement. Normativ geforderte Entschleunigung wird durch die Verdichtung pastoraler Vollzüge entweder konterkariert oder dient in den eher elitären Entschleunigungs-oasen als Kräfte-reservoir, um außerhalb der Oase mithalten zu können bzw. noch schneller zu sein. In den Praktiken kirchlich-pastoraler Handlungsvollzüge wird von den gut gemeinten Zeitwohlstandsdiskursen also nur wenig eingelöst. Die Menschen von heute stehen nun einmal in den Paradoxien des beschleunigten und verflüssigten Raum-Zeit-Dispositivs der Gegenwart.

Das neue Raum-Zeit-Dispositiv stellt Theologie und Kirche vor Herausforderungen, die mit den stumpfen Waffen der Dialektik nicht bewältigt werden können. Wenn Beschleunigung mit Entschleunigung gebremst und die Flüchtigkeit der Zeit mit Kritik am

<sup>119</sup> H.-J. Höhn, *Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/Brsg. 1994, 55.

<sup>120</sup> O. Fuchs, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, in: ThQ 179 (1999), 271.

<sup>121</sup> Rosa, *Beschleunigung*, a.a.O. 222.

Zeitgeist gebannt werden soll, so zeigt das nur die offenbare Kluft zwischen den Lebensproblemen der Menschen und den theoretischen Mitteln ihrer Bearbeitung. Von einer konstruktiven Bearbeitung der zweiten temporalen Kränkung scheint also in der Theologie nur im Ansatz die Rede zu sein.

Der Praktischen Theologie hat ihre Nähe zu dieser situativen Zeitgenossenschaft schon abwertende Etiketten wie „Aktualitätenkino“ eingebracht. Doch was in diesem Fall von Seiten der historisch-kritischen Bibelwissenschaft abschätzig gemeint war, hat O. Fuchs flugs in ein Kompliment umgedeutet. „Es macht die Praktische Theologie in ihrem theologischen und wissenschaftlichen Kern aus, sich auf Aktuelles zu beziehen und durch dieses hindurch das eigene zu beleuchten.“<sup>122</sup> Wenn Gottes Ewigkeit heute eine Chance hat, so ließe sich also paradoxerweise vermuten, dann vor allem als situative Gelegenheit. Die Theologie hat für diese unverfügbare Präsenz Gottes in ihren Diskursarchiven übrigens bereits einen passenden Begriff parat, den der Gnade! *Gnade* wäre dann nicht nur im Seinsschema als räumliche Anwesenheit Gottes unter den Menschen zu verstehen, sondern vielmehr auch zeitlich als Ankunft, als Gnade Gottes im Kommen.<sup>123</sup> „Gottes Gegenwart ist vielleicht weniger eine räumliche Angelegenheit als eine der Zeit (und Ewigkeit)“<sup>124</sup>, vermutet auch Veronika Prüller-Jagenteufel. Es ginge um ein Lob der Vorläufigkeit, das die Ewigkeit gut gnadentheologisch Gott überlässt. Die zweite temporale Kränkung der Theologie wäre dann nicht allein Anlass zur Trauer um ein verblässendes Dispositiv, sondern zugleich die Möglichkeit eines Aufbruchs zur Wiederentdeckung des Glaubens unter den Zeichen der gegenwärtigen, verflüssigten Zeit.

In dem nun offenen Raum wäre ein theologisches Denken nach den temporalen Kränkungen übrigens nicht völlig auf sich gestellt. Es kann hier nur kurz darauf verwiesen werden, wie etwa Jacques Derrida, stellvertretend für viele andere zeitgenössische Denker<sup>125</sup>, die Flüchtigkeit der Zeit vom Begriff des Ereignisses her erfasst hat. Derrida denkt das Ereignis als das Unvorhersehbare und Überraschende.<sup>126</sup> Es ist eine situative Singularität, über die immer erst im nachhinein gesprochen werden kann. Weil ein Ereignis alle Erwartungen und alle Möglichkeiten einer Situation übersteigt, nennt Derrida das Sprechen darüber eine „unmögliche Möglichkeit“. Heute in der Pastoral angemessen von Gott zu sprechen, unterliegt angesichts der Zeitverhältnisse immer mehr dieser ereignishaften Temporalstruktur. Der dieser möglichen Unmöglichkeit (von Gott als ein Ereignis in dieser Welt zu sprechen) angemessene Modus wäre dann nicht ein beliebiges „egal“ – weil alles irgendwie möglich wäre –, sondern das temporale „vielleicht“. Peter Zeillinger hat diese Zukunft eröffnende Temporalstruktur des *vielleicht* als *futur antérieur*, als Vorzukunft beschrieben: „Ein Ereignis wird vielleicht stattgefunden ha-

<sup>122</sup> O. Fuchs, Die Zeichen der Zeit deuten, in: W. Fürst (Hrsg.), Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg/Brsg. 2002, 113.

<sup>123</sup> Vgl. G. M. Hoff, Gott im Kommen, Innsbruck 2006.

<sup>124</sup> Prüller-Jagenteufel, a.a.O. 221.

<sup>125</sup> Vgl. dazu M. Rölli, Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze, München 2004. sowie N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1987, 388ff, sowie 608ff.

<sup>126</sup> Vgl. J. Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003; 21.

ben“<sup>127</sup>. Genau das benennt letztlich die temporale, eschatologische Struktur des Glaubens: Die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth wird vom Ende aller Tage her als endgültiges Offenbarungsereignis stattgefunden haben.

Genau deshalb ist steuerndes Navigieren nur noch als Modus des Driftens möglich. Denn die Ereignisse liegen nicht mehr allein in der Verfügungsgewalt handelnder Personen. Ereignisse sind nach Derrida weniger auf der Handlungsseite, als auf der Erlebenseite der Akteure zu verbuchen. Diese können Ereignisse nicht „machen“, aber sie können sie ermöglichen und sich ereignen lassen. Ein in diesem Sinne schwaches Subjekt „kann sich, will es eine originäre Entscheidung, ein Entscheidungsereignis hervorbringen, nicht auf seinen Erwartungshorizont, seinen geschichtlichen Rahmen, einen Alternativraum als strukturierten Raum seines Vermögens verlassen, es muss sich auf das öffnen, was mit seinem Horizont und seiner Geschichte bricht, auf das, was Möglichkeit im strengen Sinne ist“<sup>128</sup>. Derridas Ereignisbegriff bleibt von daher auch nicht bei der negativen Unmöglichkeit stehen. Nach Zeillinger liegt darin als unmögliche Möglichkeit zugleich ein affirmatives Engagement, das „engagierte Versprechen des Unmöglichen im *futur antérieur*“<sup>129</sup>. Er [sc. Petrus] hat der unmöglichen Möglichkeit der jesuanischen Verheißung vertraut: Das Wasser des Sees wird dich getragen haben! Und wie der Glaube weiß: Die unmöglich erscheinende Verheißung hat auf flüchtigem und flüssigem Untergrund: getragen! Von daher bekäme dann das Diktum von O. Fuchs in der temporal verflüssigten Spätmoderne eine ganz neue, temporale Schärfe: *No risk, no pastoral!*<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> P. Zeillinger, Das Ereignis als Symptom. Annäherungen an einen entscheidenden Horizont des Denkens, in: Ders./D. Portune, Nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen, Wien 2006, 173–199, 184.

<sup>128</sup> Khurana, „...besser, dass etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida, in: Rölli, a.a.O., 252.

<sup>129</sup> Zeillinger, a.a.O., 193.

<sup>130</sup> Mit dieser einem „Sponti-Spruch“ gleichen *conclusio* beendete O. Fuchs eine seiner letzten Bamberger Vorlesungen im Jahr 1997.