

HANS-JOACHIM HÖHN

„Freiheit im Ungewissen“

Perspektiven theologischer Zeitdiagnostik

Das Neue kann nur in der Zeit und mit der Zeit entstehen. Aus der Überzeugung, die passende Zeit für alles Neue zu sein, hat die Moderne ihr Selbstbewußtsein bezogen und sich als Epoche der Absetzung vom Etablierten und Überlieferten präsentiert. Sie war sicher, daß das Neue das Bessere im Vergleich zum Alten sei. Seit einigen Jahren hat sich allerdings der Gestus der Überbietung verbraucht, der mit der inflationären Verwendung der Präposition „post“ die Gegenwart als postmetaphysisch, postmodern oder post-traditional kennzeichnen wollte. Zeitansagen dieser Art gelten inzwischen selbst als veraltet¹. Geblieben ist die vage Vermutung, daß der Mensch doch nicht alles Überkommene hinter sich lassen kann, wenn er vorankommen will². Doch welchem Ziel soll er sich nähern? Gibt es Utopien, die es verdienen, keine zu sein?³ Zwar ist die Rede vom „Ende der Geschichte“ (F. Fukuyama) aus den Feuilletons verschwunden, und der Geist der Zeit steht aufgeschlossen einem neuen Fragen nach der Zukunft gegenüber, für das die Jahrtausendwende den passenden Anlaß liefert. Zwar stehen ständig Zukunftsfragen auf der Tagesordnung unserer Gesellschaft, allerdings scheint bereits entschieden zu sein, in welchen Koordinaten diese Zukunft zu denken ist. „Zukunftsfähigkeit“ ist für die meisten Zeitgenossen zu einer ökonomischen Kategorie geworden. Die Zukunft der Welt liegt für sie in einer wirtschaftlich ausbalancierte Weltökumene, in offenen Märkten, im ungehinderten Fluß der Finanzströme, im freien Austausch von Wissen und Informationen⁴.

Zeit- und Gesellschaftskritiken kommen ebensowenig ohne die Globalisierungsmetapher aus wie der geschichtstheoretische Dis-

kurs, wenn darüber debattiert wird, ob wir Zeugen des Eintritts in ein Zeitalter seien, das zum ersten Mal, seitdem es ein Nachdenken über Geschichte gibt, kein spezifisches Projekt, kein geschichtliches Telos verfolgt, das nicht mit sich selbst identisch ist? Weiß diese Zeit noch um die nicht-ökonomischen Voraussetzungen und Ziele der Ökonomie? Will der Markt noch etwas anderes als den Markt, will Geld etwas anderes als Geld? Reicht lediglich wirtschaftliche „Wettbewerbsfähigkeit“ aus, um im Zeitalter der Globalisierung „zukunftsfähig“ zu sein? Ist die Zukunft der Ökonomie nach der Einsicht in die „konstraintentionalen“ Erfüllungen aller bisherigen Utopien die letzte und einzige Zukunft der Moderne?⁵ Fängt hier etwas an, dem nichts mehr folgt, wenn es vorbei ist? Ist es möglich, ein solches Ende aufzuschieben? Sollten die Menschen mit der Ökonomisierung aller Lebensverhältnisse möglichst rasch aufhören, um mit sich und der Welt auch in Zukunft noch etwas (Anderes) anfangen zu können?

1. Hoffnung und Skepsis – oder:

Was nicht wieder schlechtgemacht werden kann

Die Frage nach dem Anfangen und Aufhören rührt an ein Grundthema des Christentums. Es ist bewegt von der Frage, ob es für uns und unser Dasein etwas zu erhoffen gibt, das nicht wieder schlechtgemacht werden kann. Wer so fragt, braucht Geduld und Zeit. Anders verhielte es sich, würde sich die Frage auf das richten, was nicht wieder gutgemacht werden kann. In diesem Fall ließe sich innerhalb kürzester Zeit vieles nennen, das erfahrungsgemäß unter diese Rubrik gehört. Für das bleibend Gute liegen jedoch nur wenige Erfahrungswerte vor. Auch die Theologie kann hier kaum für sich ein Erkenntnisprivileg beanspruchen. Wie jede andere Wissenschaft muß sie unter beträchtlichen Ungewißheitsbedingungen antreten. Allerdings versieht sie diese Ungewißheitsbedingungen mit einem spezifischen Index:

Wer die Vernunft um triftige Gründe konsultiert für die Berechtigung der Erwartung eines Gutes, das in der Zeit auf uns zukommt und dennoch nicht in der Weise des Veraltens wieder schlecht wird, wird kaum mehr als die Empfehlung hören, auf eine ungewisse

Sache sei dann zu setzen, wenn man sie vernünftigerweise vertreten könne, sollte ihre Erreichbarkeit erwiesen sein. Es ist vertretbar, sich um das Ungewisse zu bemühen, wenn es in der Fluchtlinie dessen liegt, was die Vernunft wissen kann, tun soll und hoffen darf.⁶ Eine theologische Erörterung menschlicher Zukunftsungewißheit bewegt sich ebenfalls innerhalb dieser Koordinaten. Ihr Thema ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Können und Wissen, Sollen und Tun, Dürfen und Hoffen. Allerdings hat sie dieses Verhältnis nicht bloß zu bestimmen, sondern auch an der Verringerung des Abstandes zwischen diesen Größen zu arbeiten. Dabei wird für Christen die Hoffnung das Maß des Dürfens, die Richtung eines Sollens und der Grund eines Könnens sein. Sie ist die angemessene Weise, sich dem zu stellen, was auf den Menschen zukommt, und genügend Zeit zu haben für die Erkenntnis dessen, was es wert ist, bleibend vom Nichts verschieden zu bleiben – und nicht das Bestreben, ein Sollen zum Maß des Dürfens, zum Grund des Könnens oder zur Norm des Wollens zu erklären⁷.

Derart grundsätzliche Feststellungen zum Zukunftsverhältnis von Theologie und Glaube klingen meist verdächtig zeitlos. Auf den folgenden Seiten wird daher versucht, ihren Relevanz- und Aktualitätsindex aufzuweisen. Den Anfang machen einige zeitdiagnostische Streiflichter zur Ambivalenz der modernen Zeitökonomie. Sie leiten über zu einer theologisch-anthropologischen Sondierung jener Grundeinstellungen, deren es im Zeitalter des sozialen Wandels, seiner spezifischen Grundlagen und Folgen, bedarf, um auf eine Weise „zukunftsfähig“ zu sein, die nicht bloß eine ökonomische ist⁸.

2. „Freie Fahrt!?“ – oder: Vom Lauf der Welt

Viele Zeitgenossen sind der Meinung, wichtiger als die Frage „Was dürfen wir hoffen?“ sei die Frage „Was können wir tun?“ Sie sind überzeugt, daß die Menschheit mehr kann, wenn sie mehr weiß. Zukunft ist für sie eine abhängige Variable menschlicher Fortschrittsbemühungen. Und Fortschritt ist das Resultat eines beschleunigten Zuwachses an Wissen und Können⁹. Paradoxerweise aber führt dieser Zuwachs nicht nur zu einer Zunahme an Orien-

tierungssicherheit, sondern auch zu einer Abnahme. In dem Maße und mit dem Tempo, mit dem modernisierungsbedingt das Alte dem Neuen Platz machen muß, fließen Unbekanntheitskomponenten in den Alltag ein, die aus keiner bisherigen Erfahrung mehr ableitbar sind¹⁰. Nahezu komplementär mit der Dynamik wissenschaftlich-technischer Modernisierungen und Innovationen steigt auch der Grad, in dem Gegenwart und Zukunft nicht mehr dem entsprechen, was früheren Generationen Gegenwart und Zukunft bedeuteten. Im Wissen darum, daß das Projekt der Moderne in einer „kinetischen Utopie“¹¹ gründet, braucht diese Entwicklung niemanden zu verwundern. Der Moderne geht es um die Ausweitung und Entgrenzung menschlicher Selbstbewegung, die nicht ruhen kann, bis das Bessere des Wirklichen erkannt und das Bessere als das Wirkliche realisiert worden ist – je schneller, desto besser.

2.1. Das Zeitalter der Beschleunigung:

Das kinetische Projekt der Moderne

Die Kategorie der Beschleunigung beherrscht das Selbstbewußtsein der Moderne, in der das Neue, das in die Welt kommt, immer häufiger dadurch entsteht, daß der Mensch es will und macht¹². Ein Tempolimit kennt die Moderne nicht. Denn es gilt, den Stein des Fortschritts immer schneller ins Rollen zu bringen. Den Startschuß hat die Aufklärung gegeben¹³. Sie beginnt damit, die unproduktive Ungleichzeitigkeit von Vernunft und Gesellschaft zu beenden. Will man das Stadium der Unvernunft endlich hinter sich lassen, gibt es nur eine Möglichkeit: Freisetzung aller individuellen und sozialen Fortschrittskräfte, sowie Beschleunigung der Verfahren zur Beseitigung aller Hemmnisse der Vernunft.

Anfangs steht die Idee der Beschleunigung noch ganz unter dem quälenden Gedanken einer zu spät gekommenen Aufklärung. Bei ihrer Aufholjagd aber macht sie die Zeit – bis dahin nur das vorgegebene, unbeeinflussbare Medium für den Ablauf von Ereignissen und den Auftritt von Akteuren – zu einer Größe, die man sich unterwirft, die man einteilt, zumißt und über die man verfügt. Nach und nach bringen sich die Menschen in ein Herrschaftsverhältnis „zu dem, was ihnen bislang noch entgangen ist: Chronokratie ist ange-

sagt. In ihr scheint die angestrebte Selbstmächtigkeit der Menschheit ihre alles entscheidende Erfüllung zu finden. Erst wer Zeit wirklich hat, kann sich Herr und Meister der Natur nennen¹⁴. Alles scheint möglich, sofern man nur genug Zeit hat. Damit das Mögliche aber wirklich und präsent wird, darf man sich und den Dingen nicht allzu lange Zeit lassen. Der eigensinnige Werdegang der Welt Dinge lässt sich brechen und umbiegen, wenn man den Dingen in der Welt ihre „Eigenzeiten“ nimmt¹⁵. Hat der Mensch gelernt, den Lauf der Dinge zu bestimmen, wird er auch daran gehen können, ihre Richtung anzugeben. Erst dann hat die Vernunft freie Fahrt. Das Zeitbewußtsein der Moderne artikuliert sich daher auch nicht mehr in einem (theologisch-) teleologischen Bezugsrahmen, in dem es das Heil zu erlangen gilt, sondern thematisiert den Lauf der Welt als Dimension menschlicher Selbstverwirklichung¹⁶. Der Mensch rechnet hoch, wieviel Lebenszeit ihm zugemessen ist, und beginnt mit ihr zu arbeiten. Nicht mehr die Vorsehung Gottes stützt den Gedanken von einem gerichteten Verlauf der Geschichte, sondern der Glaube an die Universalität der Vernunft, die durch das Handeln des zur Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung aufgerufenen Menschen zu befördern ist.

Vernunftgeleiteter Fortschritt bedeutet für die Moderne aber mehr als eine transitive Bewegung im Sinne einer Fortbewegung der Vernünftigen und einer Beförderung der Vernunft. Er will auch und vor allem reflexiv verstanden werden: als Bewegung zur Erhöhung der Dynamik von Prozessen, als Motor zur gesteigerten Mobilität. Mobilisierungen lassen sich auf zwei Wegen erreichen: durch die Steigerung des Ablauftempos von Vorgängen und über die Vermeidung zeitraubender Verrichtungen. Die Koppelung dieser Verfahren führt zu einem neuerlichen Modernisierungsschub. Ein Beleg dafür ist etwa eine exponentielle Erhöhung der Innovationsrate im Bereich von Wissenschaft und Technik. Diese Innovationen haben zu einem beträchtlichen Teil den Effekt, die Produktivität, d. h. die Geschwindigkeit der Herstellung und die Menge der pro Zeiteinheit produzierbaren Waren, Güter und Dienstleistungen zu erhöhen. Die Menge der zu verkaufenden Produkte erfordert eine rasche Bedienung vorhandener Märkte und ebenso eine permanente Erschlie-

ßung neuer Absatzmöglichkeiten. Damit verbunden ist eine Ausweitung des Massentransportes von Produkten, dessen räumliche Ausdehnung nur durch eine Erhöhung der Transportgeschwindigkeit rentabel bleibt¹⁷.

Die Moderne läßt vom Überkommenen nur übrig, was gemäß dem Imperativ „citius, altius, fortius“ steigerbar ist. Es geht nicht bloß darum, daß alles schneller, höher und weiter wird, sondern auch diese Steigerungen sollen immer rascher erfolgen. Der kategorische Imperativ der Moderne ist daher ein kinetischer Imperativ. Sein Ziel ist die „Motorisierung“ der Welt als „Selbstbewegung“, d. h. „Automatisierung“ möglichst aller lebenswichtigen Prozesse. Was danach noch sozio-kulturell erwartet werden kann, wäre eine Zeit, in der die Menschen sich nicht mehr selbst bewegen müssen, damit es in und mit der Welt vorangeht.

2.2. Vom Ende der Zeit in der Zeit:

Säkulare Eschatologie

Die Bereitschaft zum Eingehen auf kinetische Utopien und auf weltimmanente Transzendenzen, statt auf eine Jenseitshoffnung zu setzen, hat eine Kultur entstehen lassen, in der die Abstände zwischen Ereignis und Reflexion, Erwartung und Erfüllung so gering geworden sind, daß hier der „Instant“-Effekt regiert. Hier ist die gesamte Welt „online“ verfügbar, hier agieren alle Beteiligten in „Echtzeit“. Das Vermögen, räumliche und zeitliche Grenzen so weit schrumpfen zu lassen, daß permanent „live“-Erlebnisse möglich sind, läßt säkulare Eschatologien entstehen. Was früher ein „Jenseits“ war, wird nun zum „Cyberspace“, und an die Stelle des „himmlischen Jerusalem“ als „kommende Stadt“ ist die „Telepolis“ getreten, die interaktive Stadt im „world wide web“¹⁸.

Einstweilen lenkt die Faszination, die vom „Mythos Internet“¹⁹ ausgeht, noch von dem Zweifel ab, daß hier erstmals ein Innovationsschub gelungen ist, der nicht gezeichnet ist von der Ambivalenz aller bisherigen Modernisierungs- und Globalisierungseffekte. Bisher ist beim Vorausdenken und Herstellen dessen, was in die Welt kommen sollte, stets auch etwas ins Rollen gebracht worden, woran nicht gedacht wurde, was nicht gewollt war und nun mit gefähr-

lichem „Eigensinn“ von selbst weiterläuft, so daß man bezweifeln muß, „ob diese Dinge je wieder von einem menschlichen Handeln eingefangen und in nichtfatale Bahnen umgelenkt werden können“²⁰. Das Zeitalter der Beschleunigung insinuiert eine Vorwärtsbewegung (Fortschritt). Aber je höher sein Tempo ist, um so weniger verläuft diese Bewegung geradlinig und gleichmäßig. Es kommt zur Bildung von Wirbeln und Kreiseln, in denen zwar eine hohe Umlaufgeschwindigkeit herrscht, was aber nicht zu einer Ortsveränderung im ganzen führt. Wer nicht in einem solchen „rasenden Stillstand“ (P. Virilio) gefangen sein und verhindern will, daß der Menschheit vorzeitig in der Zeit die Zeit ausgeht²¹, ist darum gut beraten, wieder nach „anderen“ Ressourcen für die Zukunftsfähigkeit des Menschen zu fragen, als sie von Wissenschaft und Technik bereitgestellt werden.

Aufgrund eines epochal veränderten Verhältnisses zur Endlichkeit des Menschen führt diese Suchbewegung jedoch weitgehend am Christentum vorbei. Während im „christlichen Abendland“ das irdische Leben auf ein transzendentes „Nachher“ hingeordnet war, das die Bedeutung der Lebenslänge relativierte, bildet mit dem Schwinden christlicher Transzendenzvorstellungen seit dem Beginn der Moderne die Lebensdauer den entscheidenden Inhalt des Daseins. Das irdische Leben ist nun buchstäblich die einzige und letzte Gelegenheit, „etwas vom Leben zu haben“²². Es gilt, einerseits dem Individuum wenigstens die Verwirklichung seiner durchschnittlichen Lebenserwartung zu sichern und zum anderen durch eine Beschleunigung der Erlebnischancen die Kluft zu verringern zwischen den unendlichen Erlebnismöglichkeiten, welche die moderne Welt anbietet, und der befristeten Lebenszeit, die dem Individuum zur Verfügung steht. Unter diesen Bedingungen reicht das vorhandene Daseins- und Zeitkontingent gleichwohl nie aus. Zeit wird immer knapper und kostbarer und erhält gerade deswegen eine alle Lebensbereiche durchdringende Bedeutung. Das geheime Motiv der zahllosen Bemühungen, Zeit zu gewinnen, ist die Angst vor dem Ende der individuellen Lebenszeit und vor dem Ende aller Zeiten, das den Sinn augenblicklichen Tuns fragwürdig macht. Was am Ende des Lebens zum Nichts wird, kann nicht wirklich sinnstif-

tend sein. Um diese Aporie zu vermeiden, versucht man den Ablauf der Zeit zu unterlaufen, um auf diese Weise auch jener Vergänglichkeit zuvorzukommen, die allen vom Menschen gesetzten Sinn hintertreibt. Darum wird Zeitgewinn zur modernen Chiffre für Sinnerfüllung.

Dieser Trend hängt mit der scheinbar trivialen Wahrnehmung zusammen, daß die Welt so wenig mit dem eigenen Leben endet, wie sie mit ihm begonnen hat. Keine Generation will sich mit diesem Faktum, das zum Fatum wurde, abfinden – schon gar nicht in der Gegenwart, in der es immer weniger Zeit für immer mehr Wünsche, Bedürfnisse und Ansprüche gibt. Der Mensch war schon immer ein Wesen mit endlicher Lebenszeit, das unendliche Wünsche hat. In der Moderne ist ihm endlich die Schaffung einer Welt gelungen, die keine Grenzen des Menschenmöglichen mehr zu kennen scheint – ausgenommen die eine, daß er sterben muß. Daher ist ihm jede Offerte willkommen, die in Aussicht stellt, jenes Grundärgernis aufzuheben, welches der einzelne daran nimmt, daß die Welt über die Grenzen seiner Lebenszeit hinweg unberührt fortbesteht und sich noch anderer Freuden zu erfreuen anschickt, als ihm selbst vergönnt sein mögen.

Aber auch im Zeitalter der Beschleunigung gibt es keine wirkliche Lösung für den Konflikt, der aus der Öffnung der Schere zwischen „Lebenszeit und Weltzeit“ (H. Blumenberg) entsteht. Weil der moderne Mensch in seiner Zeit stets zuviel will, hat er ständig zuwenig von ihr. Größer als die Angst vor Langeweile ist die Sorge, etwas zu verpassen. Der Wettlauf mit der Zeit ist jedoch nicht zu gewinnen, auch nicht mit dem Trick, die Erlebnisdichte pro Zeiteinheit zu erhöhen, um in einem Durchschnittsleben das Pensum von zwei oder drei Existenzen zu schaffen, und auch nicht mit dem Versuch, in die Endlosspirale weiterer Inkarnationen einzutreten. Die Bilanz wird immer so ausfallen, daß die verpaßten Gelegenheiten im Vergleich zu den genutzten in der Überzahl sind. „Dieselben Mittel, die dem Individuum zu seiner Selbsterweiterung dienen, vermehren auch das Quantum der Weltmöglichkeiten. Mit jedem Beschleunigungsschub steigt das Weltangebot exponentiell an. Dahinter fällt das Individuum mit seiner einfachen Selbstbeschleu-

nigung immer wieder zurück.“²³ Sein Anteil an der Erfahrbarkeit seiner Welt schrumpft trotz der technischen Möglichkeiten des Zeitgewinns und des Aufholens von Erlebnisrückständen.

3. „Zukunftsfähigkeit“ – oder:

Die Not und die Kunst, Zeit und Freiheit zu gewinnen

Die „Zukunftsfähigkeit“ des Menschen scheint in seinem Vermögen zu bestehen, Zeit zu gewinnen. Es geht dabei meist um eine Zukunft, die das Dasein vor dem Tod betrifft. Gesucht ist eine Praxis, die in der Lage ist, das Ende hinauszuschieben. Antworten auf Fragen, die der Tod uns stellt, müssen nach moderner Überzeugung dem Leben vor dem Tod zugutekommen²⁴. Stand im Dasein gewinnen wir nur im Widerstand gegen den schicksalhaften und machbaren Tod. Stand im Dasein gewinnen heißt: Stand im Diesseits gewinnen. Allerdings sind dieses Diesseits und sein Sinn ebenso endlich wie der Aufenthalt darin. *Aliud datur?*

Sich widerständig auf den Geist der Zeit einzulassen, macht die Zeit- und Sachgemäßheit theologischer Zeitdiagnostik aus²⁵. Dazu gehört, daß die Frage, wie man ein endliches Leben mit ungewissem Ausgang als sinnvoll erleben kann, verknüpft wird mit der Frage, was dem Menschen in einer „schnellebigen“ Zeit in seinem Verhältnis zur Zeit fehlt und zugleich zu ihm paßt. Ob es immer nur „immanente Transzendenzen“ sind, in denen dieses Fehlende und Passende aufscheint, braucht an dieser Stelle nicht entschieden zu werden. Diagnostik besteht zuvorderst aus Spurensuche. Die Auswertung des Befundes ist in einem größeren „*consilium*“ vorzunehmen²⁶.

3.1. Beschleunigen und Verweilen:

Imperative der Zeit

Das moderne Leben ist – gemessen an der Möglichkeitsfülle und Optionenvielfalt des Erlebenskönnens – kurz, zu kurz. Darum können wir nicht beliebig lange warten, um das aus uns zu machen, was wir noch nicht sind, aber sein könnten oder möchten. Sonst verpassen wir unser Leben. Wir müssen uns beeilen, um das, was wir noch nicht haben oder sind, möglichst schnell zu erreichen. „Wir müssen es schneller erreichen als der schnelle Tod uns erreicht, sonst errei-

chen wir gar nichts²⁷. Daher nötigt die Befristung seiner Lebenszeit den modernen Menschen zur Beschleunigung seiner Lebensvollzüge. Sie nötigt ihn aber auch zur Wahl und Entscheidung. Wenn unser Leben befristet ist, können wir darin nicht alles Mögliche erreichen – uns fehlt einfach die Zeit dazu. Die Zeit zwingt uns dazu, nicht alles Mögliche zu wollen, sondern nur Einiges. Wenn nun unser Leben befristet ist, können wir uns nicht zu lange Zeit lassen für das Wählen und Entscheiden. Je rascher wir uns entscheiden, um so mehr Zeit haben wir für das, wofür wir uns entschieden haben. Von dem, was wir für uns auswählen, haben wir ohnehin nur etwas, wenn wir für eine gewisse Zeit dabei verweilen. Solche Verweilzeiten nehmen das Tempo aus der Zeit, sie sorgen für Genauigkeit, stellen Vertrautheit her und ermöglichen Standortbestimmungen²⁸. Wo dies praktiziert wird, entsteht freie Zeit, befreite Zeit, Zeit der Freiheit.

Die Moderne stellt den Menschen unter zwei Zeitimperative, die aus der Befristung seiner Lebenszeit erwachsen: der Imperativ der Beschleunigung und der Imperativ des Verweilens. Eine diesen Imperativen entsprechende Kunst, Zeit und Freiheit zu gewinnen, besteht darin, in der Zeit die Zeit gegen die Zeit zu richten. Denn Beschleunigungen sind nur möglich und auszuhalten, wenn es Widerlager und Widerständiges für Antriebs- und Fliehkräfte gibt. Dem dienen in der Zeit „Auszeiten“, in denen die Zeit frei bleibt von ökonomischer Ausbeutung und funktionaler Verzweckung. Solche „Auszeiten“ sind Ressourcen von Sinn und Freiheit. Sie zu entdecken und auf regenerativem Niveau zu halten, ist Anliegen einer „Ökologie“ der Zeit²⁹. Zur Ökologie der Zeit gehören Zeitbrachen, unbewirtschaftete Zeit, eine zweite Zeitrechnung der Fest- und Feiertage neben dem Kalendarium der „Werktage“³⁰. Der Mensch untergräbt seine natürlichen Lebens- und Freiheitsbedingungen – wozu auch die Zeit gehört – wenn er versucht, das Letzte aus ihnen herauszuholen.

3.2. Aufhören und Anfangen:

Imperative des Seins

Das Verweilen – mag es sich als ästhetisches Anschauen³¹ oder als religiöse Kontemplation³² vollziehen – ist eine Möglichkeit des „Zeitgewinns“, bei der wir nicht mehr mit dem Vergehen der Zeit

im Gleichschritt marschieren. Zum Verweilen genügt es aber nicht, einfach stehenzubleiben,- das tun auch die ewig Gestrigen. Es praktiziert zwar ein Nicht-Aufgehen in der vergehenden Zeit, ein Nicht-Weitergehen mit allem übrigen, aber zugleich besteht es in einem Aufgehen in einer Sache. Um in einer Sache aufgehen zu können, bedarf es der Konzentration auf diese Sache und der Sammlung. Das Subjekt kann sich nur so sammeln, indem es sich aus der Zerstreuung in die in Vergangenheit und Zukunft liegenden Daseinsmöglichkeit zurückholt und aufmerksam wird für das Gegenwärtige, das sein Engagement verdient und in dem es sich selbst begegnen kann. Im Verweilen geht es um ein Aufhören, das einem Anfangen zugutekommt.

In den vom Verweilen geprägten „Auszeiten“ kann sich der Mensch begegnen, als ob es aus sei mit der Zeit. Hier sind die üblichen Zeiteinteilungen und Handlungslogiken aufgehoben. Hier kommt das Aufhören vor dem Anfangen. Wer etwas anfangen, etwas mit sich anfangen will, muß anderes sein- und bleibenlassen, muß ab einem gewissen Zeitpunkt mit dem Weitermachen aufhören. Ein gelungenes Werk verlangt zu einem bestimmten Zeitpunkt das Ablassen vom Tätigsein, da jede weitere Veränderung es nicht verbessern, sondern zerstören würde. Hier ermöglicht das Loslassen und Aufhören etwas Anderes und Neues, in dem sich das Getane erst vollendet: das Betrachten des Getanen, die Freude am Gelungenen³³.

3.3. „Was fehlt und paßt“:

Die Fülle der Zeit

Die den Imperativen der Beschleunigung und des Verweilens entsprechende Lebenskunst besteht auch im Vermögen der Erkenntnis des Fehlenden und Passenden, denn die Identität menschlichen Daseins scheint daran zu hängen, daß ihm in und mit der Zeit das zukommt, was ihm fehlt und was ihm paßt, so daß es dabei verweilen kann. Daher kommt es darauf an zu erkennen, was an dem Fehlenden schon Gegenwart und was von dem Passenden noch Zukunft ist. Darum darf nicht bloß dort, wovonher die Zeit kommt und wohin sie vergeht, jenes gesucht werden, was dem Menschen

fehlt. Vielmehr ist das, was am meisten vom Vergehen bedroht ist – die Gegenwart – das, was uns am meisten fehlt. Wenn uns Zeit fehlt, fehlt uns Gegenwart. Nur in der Gegenwart haben wir alle Zeitmodi (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) beisammen. Nur dann, wenn alle Zeitmodi beisammen sind, kann Entscheidendes in der Zeit geschehen. Aber auch sie ist überholbar und kann veralten. Man muß daher mit der Zeit gegen das Vergehen der Zeit angehen. Nur wer mit der Zeit geht, hat eine Geschichte. Nur wer gegen das Vergehen der Zeit angeht, kann darin etwas zustandebringen.

Die „Zukunftsfähigkeit“ des Menschen hat damit zu tun, daß er ein „modales Lebewesen“³⁴ ist: Das unmittelbar Gegebene, Anwesende, Vorhandene, Vorliegende erscheint ihm als Verweis auf ein Mehr- und Andersseinkönnen der Wirklichkeit, auf andere Modi von Sein und Zeit. Wer derart in der Welt ist, ist auf die Überlegenheit des Möglichen über das Wirkliche, des Potentiellen über das Aktuelle gefaßt. Insofern ist der Mensch das Tier, das mit einem ontologischen Mehrwert rechnet. „Wer angefangen hat, in der Welt zu sein, ist immer schon unterwegs zu einem Zuwachs an Welt. Der Mensch ist ein Mehrwelttier. Indem es mit dem Zur-Welt-Kommen beginnt, nimmt es seine Kolumbusfahrten ins Potentielle auf.“³⁵

Indem der Mensch das Wirkliche in Beziehung zum Möglichen setzt, öffnet sich ihm der Blick für die Modalstruktur seines Daseins³⁶. Der Mensch erfährt an sich ein „Gewesensein“, das sein faktisches Vorkommen wie auch die Möglichkeiten seines Daseins überhaupt vom Vergangenen her mitbestimmt. Vergangenheit ist als „Gewesensein“ fortwirkend gegenwärtig. Sie ist der Grund, daß der Mensch aktuell über sich verfügen kann. Als das „Voraus“ dieser Selbstverfügung bleibt sie ihm zugleich unverfügbar. Seine Herkunft kommt dem Menschen als Vorgabe und Aufgabe zu; die Vergangenheit stellt an ihn den Anspruch, angenommen zu werden. Was also auf den Menschen in der Gegenwart zukommt, ist zunächst seine Herkunft, d. h. sein Kommen von dem her, was er „hinter“ sich hat. Daher gibt es auch Zukunft zunächst nur als „herkünftige“, die mit dem Anspruch auf Annahme, Bewältigung und Vollendung des Gewesenen an ihn herantritt. Dasein in den Modi

der Zeit und der Existenz bedeutet somit: „sein können“ (Zukunft – Möglichkeit), „sein sollen“ (Gegenwart – Wirklichkeit), „sein müssen“ (Vergangenheit – Notwendigkeit)³⁷.

Diese drei Modi und Daseinsmomente gehören so zusammen, daß sie einander bedingen. In ihrem gegenseitigen Bedingungsverhältnis machen sie das aktuelle Dasein des Menschen aus. Als modale Lebewesen sind Menschen nur solange „zukunftsfähig“, wie es ihnen gelingt, „das Gefälle zwischen dem Möglichen, dem Notwendigen und dem Wirklichen so zu gestalten, daß ein Kontinuum erhalten bleibt. Weder darf Wirkliches das Mögliche so stark reduzieren, daß sich der Horizont völlig schließt, noch darf das Wirkliche vom beliebig Möglichen so überwältigt werden, daß die Wirklichkeit als solche verdampft“³⁸. Die Welt geht unter, wenn nichts mehr möglich ist (wenn alles von Notwendigkeiten regiert wird) und wenn alles möglich ist. Die Floskeln „rien ne va plus“ und „anything goes“ beschreiben zutreffend die beiden Grenzwerte, zwischen denen befristetes Dasein allein gelingen kann.

Gegen diese Einsicht verstößt eine Lebenspraxis, die erst dann mit dem Leben zufrieden ist, wenn sie auf eine Zukunft blicken kann, die nichts mehr enthält, was nicht bereits die Gegenwart vorzuweisen hat. Die Befristung der eigenen Existenz ist offensichtlich leichter zu ertragen, wenn die Zukunft nicht mehr das Land der unbegrenzten Möglichkeiten ist. Wenn sich ein absehbar endliches Leben nicht in eine unabsehbar unendliche Zukunft hineinverlängern läßt, dann muß die Zukunft in die Gegenwart gezwungen werden. Den Preis für diese Einstellung zahlen spätere Generationen. „Die Geschädigten dieses imperialen Zugriffs auf die Zukunft sind in erster Linie die Nachfahren. Ihr Bewegungs- und Gestaltungsspielraum wird im vorhinein zusehends eingeschränkt. Sie werden mit äußerst beschränkten Befugnissen, aber bei voller Haftung, in eine von der Gegenwart her bereits allseits einsehbare, planmäßig kontrollierte und straff reglementierte Bleibe hineingeboren werden. Die Freiheitsgrade, die in der Zukunft enthalten waren, sind weitestgehend aufgebraucht.“³⁹

4. Epilog:

„Etwas zu wünschen übrig lassen“

Zukunftsfähig ist, wer den Nachgeborenen noch etwas zu wünschen, zu hoffen und zu tun übrig läßt. Darin liegt nicht die geringste Leistung menschlicher Bemühungen zur Zukunftssicherung⁴⁰. Dagegen erscheint die allerorten unternommene technisch-wissenschaftliche Antizipation der Zukunft als letzter Versuch, um die Schere zwischen Lebenszeit und Weltzeit wieder zu schließen, die im Lauf der Fortschrittsgeschichte immer weiter auseinandergegangen ist. Weitaus notwendiger und sinnvoller wäre allerdings, jenen Motor stillzulegen, der aus der menschlichen Versäumnisangst seine Antriebskraft bezieht. Ob eine Lebenspraxis, die von einem „eschaton“ von Welt und Zeit etwas erahnen läßt, diese Angst entmachten kann? Ist das Größte, was die Welt dem Menschen verspricht, allein die Welt? Ist eine Glaubenspraxis in Sicht, die dazu ermutigt, den Horizont der Zukunft offen zu halten, weil der ungewisse Sinn der Geschichte etwas ist, das sich erst „mit der Zeit“ herausstellen wird – und daher Zeit braucht? Gelingt ihr andererseits jene „andere“ Antizipation, die das Ungewisse, das letztlich auf uns zukommt, als etwas Erhofftes erweist, das nicht wieder schlechtgemacht werden kann? Läßt sich Zeit aus Ewigkeit gewinnen? Bleiben diese Fragen ohne Antwort, ist nur noch eine „Lebenskunst“ möglich, die uns lehrt, damit fertig zu werden, daß vieles in unserem Leben – und am Ende das Leben selbst – nicht wiedergutzumachen ist.

Anmerkungen

1 Vgl. etwa das Themenheft „Postmoderne. Eine Bilanz“ der Zeitschrift Merkur 52 (1998) 755-1003.

2 In diesem Umstand liegt auch ein Grund für die bleibende Unabgegoltenheit religiöser Daseinsdeutungen. Vgl. dazu ausführlicher *H.-J. Höhn: Gegen Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg Basel Wien ³1996; *ders (Hg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996.

3 Zum aktuellen Verlust und Bedarf an zukunftsweisenden Visionen vgl. *R. Eickelpasch/ A. Nassehi (Hg.): Utopie und Moderne*, Frankfurt 1996.

4 Zu einer Phänomenologie dieser Trends und Tendenzen vgl. etwa *U. Beck: Was ist Globalisierung?*, Frankfurt 1997; *W.-D. Narr/ A. Schubert: Weltökonomie. Die Misere der Politik*, Frankfurt 1994.

5 Vgl etwa *J. Lau*: Welt ohne Drüben. Globalisierung als Metapher, in: *Merkur* 51 (1997) 877-889.

6 Vgl. *I. Kant*: Vorlesungen über Logik, Königsberg 1800, 25: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch?“. Was der Mensch wissen kann, gibt ihm nach Kant die erfahrungsgeleitete Vernunft zu erkennen. Was er tun soll, ergibt sich aus den Vernunftpflichten gegenüber dem Sittengesetz. Und was er hoffen darf, besteht in dem, woran er nach Abzug dessen, was theoretische und praktische Vernunft vermitteln, vernünftigerweise glauben kann. Worin das spezifische Dasein des Menschen besteht, hängt somit ab vom Können, Sollen und Dürfen, das in Verbindung zu bringen ist mit dem Wissen, Tun und Hoffen des Menschen.

7 Vgl. hierzu auch *H.-J. Höhn*: Zerstreungen. Religion zwischen Sinnstuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 191ff.

8 Die breite Bezugnahme auf das Zeitkolorit des sozialen Lebens ist für eine theologische Zeitdiagnostik als Hermeneutik von Modernisierungsprozessen unumgänglich. Sie ist dabei gut beraten, wenn sie Kontakt hält zu einer Analyse des Verhältnisses von Geschichte, Glaube und Gesellschaft, wie sie vor allem in den zeitgeschichtlichen Publikationen von *Fritz Csoklich* zum Ausdruck kommt. Vgl. dazu etwa seine regelmäßigen Veröffentlichungen zur gesellschaftlichen Verfassung des europäischen Christentums in der „Herderkorrespondenz“ oder den von ihm herausgegebenen Band: *ReVisionen. Katholische Kirche in der Zweiten Republik*, Graz Wien Köln 1996.

9 Zu den geistes- und sozialgeschichtlichen Wurzeln dieser Überzeugung vgl. *R. Koselleck*: Fortschritt und Beschleunigung. Zur Utopie der Aufklärung, in: Akademie der Künste Berlin (Hg.): *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*, Darmstadt Neuwied 1985, 75-103.

10 Zahlreiche Belege für diese These finden sich bei *H. Lübke*: *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin Heidelberg New York 1992.

11 Zum Folgenden vgl. bes. *P. Sloterdijk*: *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt 1989; *P. Virilio*: *Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung*, München Wien 1989; *ders.*: *Rasender Stillstand*, München Wien 1992.

12 Vgl. *T. Schabert*: *Modernität und Geschichte. Das Experiment der modernen Zivilisation*, Würzburg 1990.

13 Vgl. *H. Blumenberg*: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt 1986, 218ff.

14 *D. Kamper*: *Umgang mit der Zeit*, in: *W. Kaempfer*: *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt 1991, 255.

15 Vgl. *H. Nowotny*: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt 1989.

16 Vgl. *R. Koselleck*: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1989, 216-277.

17 Vgl. hierzu *G. Franck*: *Künstliche Raumzeit. Zur ökonomischen Interdependenz von Raum und Zeit*, in: *Merkur* 51 (1997) 902-913.

18 Vgl. *F. Rötzer*: *Die Telepolis. Urbanität im digitalen Zeitalter*, Mannheim 1995.

19 Vgl. *St. Münker/ A. Roesler* (Hg.): *Mythos Internet*, Frankfurt 1997.

20 Vgl. *P. Sloterdijk*: *Eurotaoismus*, 24.

21 Vgl. hierzu auch *D. Kamper/ Ch. Wulf* (Hg.): *Die sterbende Zeit*, Darmstadt Neuwied 1987.

22 Vgl. *M. Gronemeyer*: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993.

23 Ebd. 104.

24 Vgl. *Z. Bauman*: Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien, Frankfurt 1994.

25 Vgl. hierzu auch *H.-J. Höhn*: Im Zeitalter der Beschleunigung. Konturen einer theologischen Sozialanalyse als Zeitdiagnose, in: JCSW 32 (1991) 245-264; *ders.*: Signale der Zeit – Spuren des Glaubens. Plädoyer für christliche Zeitgenossenschaft, in: LebSeel 45 (1994) 1-5; *ders.*: Lebenszeit, Weltzeit, Endzeit. Aspekte einer theologischen KinEthik, in: RHS 42 (1999).

26 Vgl. etwa *A. Gerhards (Hg.)*: Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg Basel Wien 1990.

27 *O. Marquard*: Zeit und Endlichkeit in: *ders.*: Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, 49.

28 Vgl. hierzu auch *F. Reheis*: Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung, Darmstadt 1996.

29 Vgl. *M. Held/ K. A. Geissler (Hg.)*: Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmaße, Stuttgart 1993; *dies.*: (Hg.): Von Rhythmen und Eigenzeiten. Perspektiven einer Ökologie der Zeit, Stuttgart 1995.

30 Vgl. *H.-J. Höhn*: „Auszeit“. Ökologie der Zeit – Spiritualität der Zeit, in: LebSeel 47 (1996) 227-230.

31 Vgl. *M. Theunissen*: Freiheit von der Zeit. Ästhetisches Anschauen als Verweilen, in: *W. Schmies (Hg.)*: GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit, Stuttgart 1990, 35-40.

32 Vgl. etwa *M. V. Brück*: Wo endet die Zeit? Erfahrung zeitloser Gleichheit in der Mystik der Weltreligionen, in: *K. Weis (Hg.)*: Was ist Zeit?, München 1995, 207-262.

33 In der christlich-jüdischen Theologie erinnert der „Sabbat“ daran, daß ein Werk, ein Leben, die Welt vollenden, indem man davon absieht, etwas weiterzumachen, und anfängt es zu betrachten. Vgl. hierzu etwa *Ph. Schmitz*: Schöpfung – Sabbat – Zeit, in: *M. Held/ K. A. Geissler (Hg.)*: Ökologie der Zeit, 143-149.

34 Vgl. *P. Sloterdijk*: Nachwort: Etwas vor sich haben, in: *ders.* (Hg.): Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft. Bd. 2, Frankfurt 1990, 706-710.

35 Ebd.

36 Zum Ganzen vgl. auch *M. Heidegger*: Der Begriff der Zeit (1924), Tübingen 1989.

37 Zum christlichen Umgang mit den Modi der Zeit (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) in den Modi des anamnetischen, kairologischen und eschatologischen Wahrnehmens von Sein und Zeit vgl. ausführlich: *H.-J. Höhn*: Gegen-Mythen, 65-97.

38 Vgl. *P. Sloterdijk*: Nachwort: Etwas vor sich haben, 707.

39 *M. Gronemeyer*: Das Leben als letzte Gelegenheit, 140.

40 In diesem Kontext verdient besondere Beachtung das Memorandum der „Gruppe von Lissabon“, Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit, München 1997.