

HANS-JOACHIM HÖHN

Die Zeit der Gesellschaft – Sozialethik als Zeitdiagnose

Wenn als Aufgabe christlicher Sozialethik das Begreifen und Gestalten der Strukturen und Prozesse moderner Gesellschaften definiert wird, hängt die Kompetenz dieser Disziplin davon ab, dass ihre Vertreter/-innen Theorie/Praxis-Probleme nicht allein aus der Theorie kennen. Denn der Gegenstand der Sozialethik will derart gedacht werden, dass er nicht bloß gedacht, sondern gestaltet wird. Dies legt bereits der Begriff dieses Gegenstandes nahe, wie er etwa von Seiten der Philosophie formuliert wird, indem sie Faktisches und Normatives legiert: »Eine moderne Gesellschaft ist (...) ein System der Kooperation, dessen Rechte und Pflichten sich lohnen müssen.«¹ Eine solche Definition hat Rückwirkungen auf Selbstverständnis, Ansatz und Methode der Sozialethik. Sie ist eine Disziplin, die ihrerseits auf Kooperationen angewiesen ist.

1. PROBLEMSKIZZE:

CHRISTLICHE SOZIALETHIK ALS ›INTERDISZIPLINÄRE DISZIPLIN‹

Christliche Sozialethik kann die ihr gestellten Aufgaben nur als eine ›interdisziplinäre Disziplin‹ bewältigen. Sie muss Bezug nehmen auf die Ergebnisse empirisch-historischer Sozialforschung, auf die philosophischen Diskurse zur Begründung ethischer Normen sowie auf die Vermittlung ihrer Prinzipien und Postulate mit den spezifischen Handlungslogiken der funktionalen Teilsysteme moderner Gesellschaften.² Erst in der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen soziologischen, philosophischen und ökonomischen (bzw. technischen oder politischen) *status quaestionis* kommt sie zu eigenen Aussagen. Im Einzelnen lassen sich dabei folgende Reflexionsstufen unterscheiden, auf denen der Zusammenhang von Gesellschaft und Ethik zu thematisieren ist:

¹ *Otfried Höffe*, Individuum und Gemeinsinn – Thesen zu einer Sozialethik des 21. Jahrhunderts, in: *Erwin Teufel* (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a. M. 1996, 16.

² Vgl. *Hans-Joachim Höhn* (Hrsg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

- (a) Aufweis der Relevanz moralischer Praxis für die Bewältigung von Fragen, die Ökonomie, Politik, Technik und Medien hervorbringen, aber mit eigenen Mitteln nicht lösen können (Bestimmung der Nötigkeitsbedingungen von ›Moral‹);
- (b) Nachweis der Rechtfertigungs- und allgemeinen Zustimmungsfähigkeit der Inhalte und Folgen moralischer Praxis (Erfüllung der rationalen Plausibilitäts- und Gültigkeitsbedingungen von ›Moral‹);
- (c) Identifizierung der empirischen Geltungsbedingungen moralischer Normen (Nachweis der Operationalisierbarkeit von ›Moral‹).

Die Notwendigkeit, auf diesen Reflexionsstufen nicht hinter den Erkenntnisstand der einschlägigen nicht-theologischen Bezugswissenschaften zurückzufallen, ist evident. Die Zeiten sind längst vorbei, da eine Christliche Sozialethik lediglich als Hermeneutik kirchenoffizieller Lehr- und Mahnschreiben auftreten konnte. Die sozialetische Zunft muss versuchen, auf anderen Wegen Profil zu gewinnen. Dass sie dabei auch auf die Wege anderer Disziplinen einzuschwenken hat, steht außer Frage. Die Publikationen der letzten Jahre, die sich vor allem auf Fragen der Normenbegründung, Gesellschaftsanalyse und sozio-kulturellen Normenimplementierung konzentrieren, zeichnen sich darum auch aus durch ausführliche Bezugnahmen auf die jeweils aktuellen und einflussreichsten Ansätze der philosophischen Ethik und Gesellschaftstheorie.³ Innerhalb dieser Koordinaten Sozialethik treiben heißt: über eine Analyse der Struktur moderner Gesellschaften, ihrer Wandlungstendenzen und Umbrüche anhand eines rational ausweisbaren ›*moral point of view*‹ diese Strukturen und Prozesse sozialen Wandels unter dem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit, des Gemeinwohls und/oder der Umweltverträglichkeit ethisch zu qualifizieren und Wege einer optimalen Operationalisierung sozialetischer Basisprinzipien (z. B. Solidarität, ökologische Nachhaltigkeit) zu suchen.

Bei näherem Hinsehen nimmt sich jedoch das kooperative Moment dieser Interdisziplinarität oft sehr gering aus. Meist verhält es sich so, dass die Christliche Sozialethik – nach einem Diktum *Niklas Luhmanns* über die Theologie im Allgemeinen – mehr nimmt, als sie gibt. Dass sie vornehmlich als Abnehmerin von Theorien, Methoden und Begriffen auftritt, macht sie für die übrigen Wissenschaften nur bedingt interessant. Ein Austausch zum allseitigen Vorteil liegt erst dort vor, wo alle Betei-

³ Vgl. hierzu etwa *Thomas Hausmanninger (Hrsg.)*, Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn-München-Wien-Zürich 1993.

ligten etwas produktiv einbringen, das für alle belangvoll erscheint. Die Christliche Sozialethik gerät jedoch in einige Verlegenheit, wenn sie nach einem Beitrag gefragt wird, der den Erkenntnisstand anderer Disziplinen vermehrt. Verwundern muss dies niemanden: Bei der Rekonstruktion eines Verfahrens zur Rechtfertigung allgemein geltungsfähiger moralischer Normen gibt es keine Alternative zur praktischen Vernunft und deren Autonomie (und für die Aufgabe einer Letztbegründung von Moral überhaupt dürfte für geraume Zeit kein Weg an einer Diskurstheorie der praktischen Vernunft vorbeiführen)⁴. Bei der Ermittlung der sozio-kulturellen Bedingungen und Folgen sozialen Handelns gibt es ebenso wenig eine Alternative zum Ansatz empirischer Sozialforschung.⁵ Und hinsichtlich einer effizienten Umsetzung moralischer Zielvorstellungen ist die Logik der Ökonomik⁶ dem überkommenen Repertoire einer sich um Praxisrelevanz mühenden Sozialethik deutlich überlegen, die sich entweder appellativ-paränetisch an das soziale Gewissen (von Menschen guten Willens) richtet oder auf den zwanglosen Zwang triftiger rationaler Argumente (und den Willen zur Vernunft) setzt.

Damit gerät eine Christliche Sozialethik in die ›Klemme‹ zwischen verschiedenen, höchst eigenständigen Disziplinen, die ihr allenfalls die Funktion des Moderierens und Dolmetschens zwischen dem Normativen und dem Faktischen überlassen. Originäre sozialetische Orientierungsleistungen scheint sie nicht erbringen zu können. Das ›spezifisch Christliche‹ dieser Sozialethik beschränkt sich allenfalls darauf, die Inhalte eines christlichen Ethos, das sich lebensweltlich vielleicht von anderen sozio-kulturellen Milieus unterscheidet, dem Test auf ihre Universalisierbarkeit und Anschlussfähigkeit an die funktionalen Erfordernisse technischen, ökonomischen und politischen Handelns auszusetzen. Der Ertrag dieser Bemühungen besteht vor allem ›ad intra‹, indem das Christentum von dem Verdacht befreit wird, nichts anderes als ein

⁴ Vgl. Höhn, Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik einer Christlichen Sozialethik, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Christliche Soziallehre heute, Köln 1999, 49–91.

⁵ Vgl. Peter Rottländer, Ethik und empirische Sozialforschung, in: Höhn (Hrsg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär (Anm. 2), 89–104.

⁶ Vgl. etwa Karl Homann/Andreas Suchanek, Ökonomik, Tübingen 2000; Andreas Suchanek, Normative Umweltökonomik, Tübingen 2000; ders., Ökonomische Ethik, Tübingen 2001.

weltanschaulicher Tendenzbetrieb zu sein, der eine Minderheitenmoral vertritt.⁷ Die Sozialethik gerät hierbei jedoch erneut in die Gefahr, bloß als Legitimationsbeschafferin oder Pflichtverteidigerin kirchlicher Memoranden und Denkschriften aufzutreten. Damit wird aber jenes Niveau unterboten, das interdisziplinäre Arbeit auszeichnet. Sie lebt davon, dass sich verschiedene Disziplinen mit ihrem jeweils eigenen Methoden- und Begriffsrepertoire gegenseitig herausfordern und in ihren Theorieformaten voranbringen. Die Christliche Sozialethik löst jedoch auf Seiten ihrer primären Bezugswissenschaften primär Immunreaktionen aus.⁸ Offensichtlich hat sie nichts Eigenes anzubieten, was auf den Reflexionsstufen der Sozialanalyse, Normenbegründung und -operationalisierung für die anderen von Belang ist.

Konzentriert auf die Zeitdimension des Sozialen und der Vernunft, die in gleicher Weise soziales Handeln und ethische Vernunft mitkonstituiert, soll im Folgenden eine bislang wenig beachtete Hinsicht thematisiert werden, unter der möglicherweise originäre wissenschaftliche Orientierungsleistungen einer christlichen Sozialethik deutlicher hervortreten. Konkret geht es darum, quer zu den bereits genannten Reflexionsstufen den Faktor ›Zeit‹ in Anschlag zu bringen und eine ›temporale NeufORMATIERUNG‹ dieser Reflexionsstufen anzuregen. Diese NeufORMATIERUNG beginnt auf der ersten Reflexionsstufe mit einer Identifikation der veränderten gesellschaftlichen Zeitverhältnisse, in denen die

⁷ Es dient der innertheologischen interdisziplinären Arbeit, wenn die Sozialethik in der Lage ist, Hinsichten zu ermitteln, angesichts derer sich die Konsequenzen christlichen Handelns im Raum des Sozialen als zustimmungsfähig erweisen lassen. Hierbei geht es um nichts Geringeres als um die Inkulturation des Evangeliums in die technisch-industrielle Zivilisation der Moderne. Gleichwohl ist diese Aufgabe einer sowohl theologisch wie soziologisch korrekten Bestimmung möglicher Korrelationen von Glaube und Gesellschaft am Ende umfassender sozio-kultureller Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse nicht abzukoppeln von einer ›*demonstratio ad extra*‹: Zu klären ist, worin die ›Modernitätskompatibilität‹ und die ›Säkularisierungsresistenz‹ des Christentums besteht. Sozialethisch relevant ist diese Klärung, wenn sie jene Fragen aufgreift und an ihre säkularen Zeitgenossen richtet, die an die Grundlagen ihres Zusammenlebens rühren: die Frage nach dem Nicht-Ökonomischen der Ökonomie, dem Nicht-Technischen der Technik und dem Nicht-Politischen der Politik, zu dem Wissenschaft, Technik und Politik um ihrer Rationalität willen ein vernunftgemäßes Verhältnis unterhalten müssen. Über die Bestimmung des ökonomisch Unverrechenbaren, technisch Unableitbaren und politisch Unverfügbaren lässt sich dann aufzeigen, was am Christentum modernitätskompatibel und säkularisierungsresistent ist (was sich wiederum ›*ad intra*‹ auszahlt).

⁸ Es fällt z. B. auf, dass bisher kein Vertreter der Diskursethik, mit der sich viele christliche (Sozial-)Ethiker/-innen in den 1990er Jahren ausführlich auseinandergesetzt haben (vgl. etwa Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hrsg.), Theologische Ethik im Diskurs, Tübingen-Basel 1995), das Diskursangebot von seiten der Theologie ernsthaft aufgegriffen hat.

Nötigkeitsbedingungen von Moral aufscheinen. Sie hat dann die Zeitlichkeit der ethischen Vernunft (bzw. die Zeitstruktur des Ethischen) im Prozess der Normenbegründung zu thematisieren und schließlich die Frage nach der Implementierbarkeit moralischer Normen im Rekurs auf den Zeithorizont und die Zeitstruktur sozialer Systeme anzugehen.

Ein solcher Ansatz trägt der Tatsache Rechnung, dass sich sittliches Handeln stets im Medium der Zeit vollzieht und dieses Medium zugleich Bestandteil der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit ist.⁹ Die solchermaßen »vergesellschaftete Zeit« stellt eine »soziale Beziehungsform« (*Norbert Elias*) dar, die kulturell geprägt, gesellschaftlich organisiert und biographisch-individuell stilisiert wird. Die Vergesellschaftung der Zeit führt ebenso – wie noch zu zeigen ist – zu sozialetischen Problemstellungen. Für das methodische Layout der Sozialethik verlangt dies, dass sie sich sowohl um eine (kultur)soziologische Theorie der Zeit zu bemühen hat (2.), als auch auf den ethischen Aspekt gesellschaftlicher Zeitverhältnisse eingehen muss.¹⁰ Beiden Aufgaben kann sich auch eine christlich inspirierte Sozialethik nicht entziehen.¹¹ Von ihr wird zudem erwartet, dass sie bei der Bewältigung dieser Aufgabe eine spezifische Perspektive einbringt. Mein Vorschlag besteht darin,

⁹ Vgl. dazu etwa *Armin Nassehi*, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen 1993.

¹⁰ Die Analyse sozialer Fragen vollzog sich in den letzten Jahren innerhalb der Soziologie vorwiegend als Analyse einer funktional differenzierten Gesellschaft, wie auch die Sozialethik ihren Aufweis der gesellschaftlichen Nötigkeitsbedingungen von Moral mit diesem Ansatz korrelierte (vgl. *Uwe Schimank*, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996). Theorien funktionaler Differenzierung erfassen jedoch nicht alle Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Veränderungen. Der Wandel im Ablauf und in den Folgen sozialen Wandels zeigt sich nämlich nicht nur im Strukturgefüge moderner Gesellschaften. Er verändert auch den Zeithorizont, innerhalb dessen sich die Umbrüche vollziehen. Es ist daher auch zu fragen, wie sich der gesellschaftliche Umgang mit der Zeit selbst wandelt. Methodisch heißt das, Gesellschaftsanalyse unter einem Blickwinkel zu betreiben, der die Veränderung gesellschaftlicher Zeitverhältnisse im Kontext von Modernisierungsprozessen erfasst.

¹¹ Den Perspektivenwechsel von der Struktur- zur Zeitanalyse legt auch die Tatsache nahe, dass in vielen drängenden (sozial)ethischen Herausforderungen der Gegenwart der Zeitfaktor eine zentrale Rolle spielt. Ob es sich um den Verbrauch nichtregenerierbarer Rohstoffe handelt, ob es um die Lagerung atomaren Mülls oder die Produktion gentechnisch veränderter Nahrungsmittel geht, zur Diskussion steht dabei immer die Irreversibilität von Entscheidungen, die heute getroffen werden und deren möglicherweise negative Folgen erst spätere Generationen treffen. Es ist der Faktor Zeit, der diese zunächst technischen Sachverhalte zu ethischen Problemen macht und der gleichzeitig die Möglichkeiten und Grenzen ihrer gesellschaftlichen Bewältigung vorgibt. Für viele anstehende Fragen, z. B. in den Biotechnologien, braucht die Menschheit eigentlich Bedenkzeit, die ihr zugleich unter dem Erwartungsdruck der erhofften Verbesserungen wieder streitig gemacht wird. Vgl. hierzu auch *Dietmar Mieth*, *Ethik angesichts der Beschleunigung der Biotechnik*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 33–34/2000*, 3–9.

das Proprium einer Christlichen Sozialethik derart deutlich zu machen, dass durch die Anwendung eines genuin christlichen Zeitverständnisses das Projekt der Sozialanalyse qua Zeitdiagnose größere Tiefenschärfe erhält (4.).¹² Hergeleitet wird dieses Zeitverständnis von einem spezifischen Bezugsproblem eines ethischen und religiösen Zeitverhältnisses, das insofern ›säkularisierungsresistent‹ ist, wie gerade Modernisierungsprozesse dieses Bezugsproblem immer wieder neu hervorkehren (3.). Es ist der ›kinetische Imperativ‹ der Moderne, die Aufforderung zur Beschleunigung, der zunehmend alle Muster des Umgangs mit der Zeit bestimmt, das Bezugsproblem eines religiösen Zeitverhältnisses konstituiert und neue Problemlagen erzeugt, die sozialethisch zu bearbeiten sind.

2. KULTURTHEORETISCHE SCHLAGLICHTER: DER KINETISCHE IMPERATIV DER MODERNE

Von den zahlreichen Projekten und Utopien, welche die Moderne in ihr Programm aufgenommen hat, ist zum Beginn des 21. Jahrhunderts nur die Idee der beschleunigten Veränderung übrig geblieben.¹³ Mit ihr hat sich das Fortschrittspathos der Aufklärung über die Zeit gerettet. In ihrem Gefolge präsentiert und behauptet sich die Moderne als Epoche der kompromisslosen Bevorzugung des Neuen vor dem Alten. Zu ihrem Selbstverständnis gehört die Überzeugung, dass jetzt die Zeit für das Neue gekommen ist. Im Neuen liegt die Zukunft. Ihr muss das Alte Platz machen. Seit der Aufklärung gilt: Aus Tradition soll Innovation werden, und über die rechten Innovationen soll die Vernunft bestimmen. Damit das gelingen kann, ist der Vernunft auf die Sprünge zu helfen. Das ist nicht nur Philosophenpflicht. Wenn endlich die Vernunft mobil macht – und nicht das Militär – können alle Zeitgenossen aus freien Stücken mit von der Partie sein. Alle können etwas bewegen, wenn sie die Projekte der Vernunft – Aufklärung, Freiheit, Fortschritt – befördern.¹⁴ Ein Tempolimit gibt es dabei nicht – auch nicht für die

¹² Zum Ganzen vgl. auch *Höhn*, Im Zeitalter der Beschleunigung. Konturen einer theologischen Sozialanalyse als Zeitdiagnose, in: JCSW 32 (1991) 245–264.

¹³ Vgl. hierzu etwa *Nassehi*, Keine Zeit für Utopien. Über das Verschwinden utopischer Gehalte aus modernen Zeitsemantiken, in: *Rolf Eickelpasch/Armin Nassehi (Hrsg.)*, Utopie und Moderne, Frankfurt a. M. 1996, 242–286; *Stefan Müller-Dohm (Hrsg.)*, Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁴ Vgl. auch *Peter Sloterdijk*, Neuzeit als Mobilmachung, in: *ders.*, Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt a. M. 1989, 21–95.

rasch hinzukommenden Projekte der ökonomischen und technischen Vernunft. Im Lob der Schnelligkeit sind sich Wissenschaftler, Techniker und Ökonomen einig: Man kann nur der Erste sein, wenn man der Beste ist. Zu den Ersten und Besten zählt man aber nur, wenn man am schnellsten ist.¹⁵

Die seit dem Ende des Ost/West-Gegensatzes forciert betriebene Globalisierung der Ökonomie folgt – von ideologischen Behinderungen befreit – erst recht einem ›Imperativ der Beschleunigung‹, der auf die schnellstmögliche Entgrenzung der Prinzipien ›Markt‹ und ›Wettbewerb‹ setzt und die Größe ›technischer Fortschritt‹ nicht mehr bloß an verbesserten Mitteln und Wegen der Fortbewegung misst. Gefordert und gefördert wird nun alles, was zur Erhöhung der Beweglichkeitsrate führt. Es geht nicht mehr allein um transitive Bewegungen im Sinne des zeit- und raumübergreifenden Transportes von Gütern und Dienstleistungen. Temposteigerungen werden nun vor allem reflexiv verstanden: als Bewegung zur Erhöhung der Dynamik von Prozessen, als Motor gesteigerter Mobilität. Es kommt darauf an, in immer kürzeren Intervallen ›von 0 auf 100‹ zu kommen, d. h. die Zeit zu verkürzen, die vergeht, bis Höchstgeschwindigkeiten erreicht werden. Wer durch Beschleunigung Zeit gewinnt, entwickelt seine Ideen schneller zur Produktreife, ist schneller am Markt und hat den Konkurrenten einen entscheidenden Vorteil voraus. Eine Geschwindigkeitsbegrenzung wäre hierbei ebenso hinderlich wie nationalstaatliche Grenzkontrollen.

Als Fernziel der stetigen Mobilitäts- und Produktivitätssteigerung (›schneller, höher, weiter‹) erweist sich die Synchronie (›viel, mehr, immer‹), die ein Produkt jederzeit für (fast) jeden überall und sofort verfügbar macht. Über die Maschinisierung und Chemisierung der Nahrungsproduktion dringen lineare Zeitstrukturen in den Agrarbereich ein und führen dazu, dass die Erzeuger von den Einflüssen der Natur immer unabhängiger werden und so den Konsumenten ohne jahreszeitlich bedingte Ausfälle die gesamte Produktpalette anbieten können. Einer im ›klassischen Industriezeitalter‹ durchgesetzten linearen Standardisierung des (Arbeits-)Lebens, die den festen Vorgaben von Stechuhr, Lieferfristen, Anwesenheitspflichten folgt, um die Anschlussfähigkeit von Tätigkeiten innerhalb eines hochgradig arbeitsteiligen Systems zu ge-

¹⁵ Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen *Dietrich Henckel*, Die Überholspur als der gerade Weg ins Glück? Zu aktuellen Beschleunigungstendenzen in modernen Gesellschaften, in: *Norbert Brieskorn/Johannes Wallacher (Hrsg.)*, Beschleunigen, Verlangsamten. Herausforderung an zukunftsfähige Gesellschaften, Stuttgart 2001, 1–25; *Karlheinz A. Geissler*, Vom Tempo der Welt, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1999.

währleisten, macht ebenfalls die Globalisierung der Ökonomie ein Ende. An die Stelle der Linearität, d.h. des zeitlichen Nacheinanders aufeinander abgestimmter Tätigkeiten, und der Logik der raumzeitlich begrenzten, aber stetigen Produktivitätssteigerung tritt nun die Gleichzeitigkeit des Maximalen (›viel, mehr, immer‹), die vom ›Non-Stop-Prinzip‹ lebt. Rühmte sich *Kaiser Karl V.* noch, über ein Reich zu herrschen, in dem die Sonne niemals untergeht, so ist diese einstige Besonderheit nun für *global player* eine platte Selbstverständlichkeit. In ihrem Reich scheint nicht bloß immer irgendwo die Sonne, vielmehr wird irgendwo immer etwas für sie produziert und von ihnen vermarktet. Die Globalisierung von Produktion und Vermarktung führt auf Dauer zu einer Vergleichsgültigung regionaler ›Eigenzeiten‹ und partikularer Zeitkulturen. Denn die Internationalisierung der Märkte und die globale verkehrs- und informationstechnische Vernetzung macht es international tätigen Unternehmen unmöglich, im globalen Wettbewerb um Marktanteile auf traditionale Zeitverhältnisse¹⁶ und lokale Zeitdifferenzen Rücksicht zu nehmen. Wer in der Einflugschneise eines Großflughafens wohnt, weiß, dass der internationale Flugplan lokale Ruhezeiten ignoriert.

Wo der kinetische Imperativ regiert, gibt es nur noch eine Leitgröße: die beschleunigte Zunahme von Ereignissen pro Zeiteinheit. Alltagsweltlich entspricht diesem Trend die Durchsetzung einer ›Instant-Kultur‹: Alles ist jederzeit sofort möglich! In der Gastronomie breiten sich Fast-food-Ketten aus, und wer zu Hause kocht, greift zu Fertiggerichten, die in der Mikrowelle sekundenschnell den Zustand der Verzehrbareit erreichen; die Freizeitindustrie verspricht, das Leben zu einer lückenlosen Folge von Höhepunkten zu machen; die Fernsehsender überbieten sich mit Live-Übertragungen sportlicher und politischer Großereignisse. Per Teleshopping kann man in speziellen TV-Kanälen rund um die Uhr einkaufen, per Modem auch noch um Mitternacht Bankgeschäfte erledigen und via Internet sich die ganze Welt ›online‹ erschließen. Die Digitalisierung der Kommunikation macht es möglich, Mitteilungen per e-mail in Sekundenbruchteilen um die ganze Welt zu schicken und sich mit den Empfängern in ›Echtzeit‹ auszutauschen.

Beschleunigungen dienen längst nicht mehr allein dazu, räumliche Entfernungen rascher zu überbrücken. Letztlich dienen sie der Herstellung von Gegenwart, der Ermöglichung des unmittelbaren Dabeiseins. Die

¹⁶ Vgl. hierzu *Rudolf Wendorff*, Zeitbewußtsein in Entwicklungsländern, in: *ders. (Hrsg.)*, Im Netz der Zeit, Stuttgart 1989, 105–117; *Robert Levine*, Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen, München 1998.

elektronischen Medien versetzen uns an jeden nur möglichen Ort dieser Welt. Man ist präsent, ohne anwesend sein zu müssen. Wer sich bei sportlichen Großereignissen vor Ort aufhält, läuft Gefahr, im Gedränge unterzugehen und nichts mitzukriegen. Nur wer zu Hause bleibt, den Fernseher einschaltet, bekommt alles mit. Beschleunigungen müssen daher nicht immer Selbstbeschleunigungen (›Automobilisierungen‹) sein. Es reicht, wenn sich die Welt um das Subjekt dreht. Individuelle Immobilität verurteilt nicht zur Einsamkeit, sondern ist Partizipationsbedingung. Nur wer auf Selbstbewegung verzichtet, kriegt per TV-Fernbedienung oder per Mausclick im Internet als ›unbewegter Beweger‹ alles mit.¹⁷

Die globalisierte Moderne agiert nach der Devise, dass alles, was dauert, bereits zu lange dauert. Von Dauer kann nur sein, was in der Lage ist, an sich selbst beschleunigte Veränderungen in Richtung gesteigerter Optionenvielfalt vorzunehmen. Gesellschaftlich nachgefragt werden mobilitätsfördernde Ideen und Konzepte, mit denen sich ›etwas in Gang bringen‹ lässt. Der Test, ob ›etwas geht oder nicht‹, führt aber dazu, dass sich nur das Gängige behaupten kann. Was den Anspruch erhebt, etwas Beständiges zu sein, gerät unter Stagnationsverdacht. Wenn etwas bleibt, wie es ist, wird es im Zeitalter der Beschleunigung immer schneller immer schlechter werden. Und das wäre der Anfang seines Endes.

Die Neuzeit hat damit begonnen, den Wert menschlichen Handelns am Getanen zu messen. Und je früher dessen Wert absehbar wird, umso eher ist klar, ob die Anstrengung allen weiteren Tuns lohnt. Darum ist Tempo angesagt: »Was immer Du tust, erledige es möglichst schnell, damit an den Handlungsfolgen deutlich wird, was es mit diesem Tun, seinen Motiven und Zielen eigentlich auf sich hat!« Wer sich zu lange Zeit lässt, verliert zu viel Zeit. Das wäre hinnehmbar, wenn es sich dabei nicht nur um Arbeitszeit, sondern auch um Lebenszeit handeln würde. Ihr Kontingent ist begrenzt. Dass sich der Mensch zu beeilen hat, liegt an der Befristung seiner Lebenszeit.¹⁸ Will er/sie in der kurzen Spanne seiner/ihrer Lebenszeit etwas vom Leben haben, darf er/sie sich nicht zu viel Zeit lassen und muss sich doch Bedenkzeit ausbitten. Denn es geht um die Frage, ob es in einer Welt permanenter und beschleunigter

¹⁷ Vgl. Bernd Guggenberger, *Das digitale Nirwana*, Hamburg 1997.

¹⁸ Vgl. Höhn, »Beil dich!?!« Über die Beschleunigung des Lebens und die Befristung des Daseins, in: *Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde* 2 (2001) 13–22; ders., *Zeit nehmen – Zeit lassen. Zur Kritik am kinetischen Imperativ der Moderne*, in: *Lebendiges Zeugnis* 55 (2000) 57–68; ders., »Lebenszeit, Weltzeit, Endzeit«. Aspekte einer theologischen KinEthik, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen (RHS)* 42 (1999) 1–11.

Verbesserungen nicht nur Dinge gibt, die optimierbar sind, sondern auch solche, die nicht wieder schlecht gemacht werden können. Gibt es etwas im Leben, das uneingeschränkt zustimmungsfähig ist, oder ist alles nur vorbehaltlich seiner Optimierung akzeptabel? Von Dingen, die nicht optimal sind, hat man letztlich nicht viel. Denn letztlich sind sie nicht uneingeschränkt akzeptabel. Und wie verhält es sich mit dem Leben selbst? Ist ein befristetes Dasein uneingeschränkt zustimmungsfähig? Falls nicht, inwiefern ist ein befristetes Leben optimierbar? Wie steht es um mögliche Optimierungen, wenn diese genauso befristet optimal sind wie das Leben selbst?¹⁹

Mit diesen Fragen ist bereits angedeutet, was das Bezugsproblem eines religiösen Zeitverhältnisses ausmacht. Offensichtlich gehört zur Konstitution und zum Vollzug des Daseins die Zeitlichkeit des Daseins – und ebenso offensichtlich entscheidet über den Sinn des Daseins in der Zeit die Befristung von Sein und Zeit.²⁰ Die religiöse Frage will wissen, ob die Momente der Zeitlichkeit und der Befristung auch darüber entscheiden, was es *letztlich* mit dem Dasein auf sich hat und ob es *letztlich* zustimmungsfähig ist.

3. BEFRISTETE EXISTENZ:

DAS BEZUGSPROBLEM EINES RELIGIÖSEN ZEITVERHÄLTNISSES

Wer wissen will, was etwas *letztlich* bedeutet, muss in der Regel warten, bis das vorbei und zu Ende ist, von dem man noch nicht weiß, was es bedeutet. Dieser Umstand bereitet einige Verlegenheit, wenn es um die Bedeutung menschlichen Daseins geht. Was es bedeutet, weiß ein

¹⁹ Vgl. hierzu ausführlicher *Höhn*, *Zustimmen*. Der zwiespältige Grund des Daseins, Würzburg 2001.

²⁰ Für die Erfahrung der Zeit besitzt der Mensch kein eigenes Sinnesorgan. Ihre Eigenart lässt sich lediglich erschließen aus rhythmisch oder zyklisch sich wiederholenden Ereignissen (z. B. Tag und Nacht, Jahreszeiten) oder aus irreversiblen Geschehnissen (z. B. Altern und Tod). Obwohl an Ereignisse gebunden und ohne sie nicht erfassbar, erscheint alltagsweltlich die Zeit gleichwohl als eine Matrix all dieser Prozesse. Sie wird auch als Matrix menschlichen Daseins erlebt. Daran hat auch die ›Vergesellschaftung‹ der Zeit nichts grundsätzlich ändern können – weder die Standardisierung, Synchronisierung und Normierung von Produktionsprozessen (und Lebensläufen), noch das Hervortreten eines rational kalkulierenden Zeitmanagements und auch nicht die Überwindung naturwüchsiger Zwänge durch Techniken, welche ein von Natureinwirkungen unabhängiges Herstellen und Vermarkten von Gütern und Leistungen ermöglichen. Vgl. hierzu u. a. *Wolfgang Kaempfer*, *Zeit des Menschen*, Frankfurt a. M. 1996; *ders.*, *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt a. M. 1991; *Julius T. Fraser*, *Die Zeit*, München 1991.

Mensch, wenn es zu Ende geht und zu Ende ist. Im Fall des fraglichen Sinnes eines befristeten Lebens so lange zu warten, ist jedoch fahrlässig. Wer sich zu viel Zeit lässt mit einer Antwort, wartet vielleicht vergeblich auf einen guten Ausgang des Daseins und der Daseinsfrage. Es könnte sein, dass ein solches Dasein am Ende bedeutungslos und inakzeptabel erscheint, weil man es unterlassen hat, bei Zeiten an seiner Optimierung zu arbeiten. Wer vom Leben nicht bestraft werden will, darf auch hierbei nicht zu spät kommen. Denn die Lebenszeit ist endlich, sie wird immer weniger, sie verrinnt, läuft ab und aus. Niemand kann diese Hin-Richtung des menschlichen Lebensweges umkehren.

Aus der Endlichkeit des Lebens und aus der Befristung der Zeit folgt: Das Leben ist kurz; darum können wir nicht beliebig lange warten, an der Zustimmungsfähigkeit des Lebens zu arbeiten. Sonst verpassen wir zu viele Chancen der Daseinsoptimierung. Das, was in unserer Welt noch nicht optimal ist, müssen wir also möglichst schnell optimieren. Wir müssen zumindest so schnell sein, dass wir vor dem Tod etwas erreichen – sonst erreichen wir gar nichts. Die Endlichkeit des Daseins und die Befristung der Zeit zwingen uns somit zur Beschleunigung – und zur Entscheidung. Durch die Nötigung zur Beschleunigung und zur Entscheidung kommen Wahlzwänge in die Welt: Wenn unser Leben befristet ist, können wir darin nicht alles Mögliche optimieren – uns fehlt einfach die Zeit dazu. Die Zeit nötigt uns dazu, nicht alles Mögliche, sondern das Richtige zu wollen.²¹ Für die Wahl des Richtigen aber braucht es wiederum Zeit – die Zeit der Besinnung, des Innehaltens.

Ein endliches Leben steht daher unter einem doppelten Imperativ: Beschleunigen und Innehalten. Und die Kunst des Lebens besteht darin, jeweils recht zu unterscheiden, welchem Imperativ zu folgen ist. Allerdings gilt für den Erwerb dieser Lebenskunst erneut beides: Man sollte sich daran machen, sie möglichst rasch zu erlernen. Und man sollte sich für diesen Lernprozess genügend Zeit nehmen. Offensichtlich ist der Imperativ der Beschleunigung und des Innehaltens in seiner Simultaneität unabstreifbar und gilt für alles, was der Mensch im Leben unternimmt (inkl. der Befolgung dieses zweifachen Daseinsimperatives). Eben dieser Umstand macht nun auch das Bezugsproblem eines religiösen Zeitverhältnisses präziser bestimmbar.

²¹ Vgl. *Odo Marquard*, *Zeit und Endlichkeit*, in: *ders.*, *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart 1994, 45–58.

3.1. Im Horizont von Sein und Zeit:

Religion – ein spezifisches Verhältnis zu Lebensverhältnissen

Menschliches Dasein ist durchgängig relational bestimmt. Jeder Mensch ist in der Weise am Leben, dass er/sie ein Verhältnis hat zur Gesellschaft, Natur, Zeit und zu sich selbst. Diese (primären) Verhältnisse werden nach Maßgabe bestimmter Parameter gestaltet und gedeutet, die sich aus der (»existenzialen«) Verfassung menschlichen Daseins ergeben, d. h. mit der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen sowie der Ungewissheit künftiger Lebenslagen in Zusammenhang stehen. Menschliche Lebensverhältnisse können z. B. nach ökonomischen Gesichtspunkten bestimmt und gestaltet werden. Ökonomisch gestaltete Lebensverhältnisse beziehen sich auf die Frage, wie unter Knappheitsbedingungen (von Ressourcen und Lebenszeit) eine optimale Relation von Mitteln und Zwecken bei der Produktion und Verteilung von Gütern hergestellt werden kann und wie teuer es kommt, wenn man diese optimale Relation verfehlt.

Zu diesen (primären) Lebensverhältnissen, ihren Deutungen und kulturellen Ausformungen kann man nun wiederum unterschiedliche Einstellungen haben. Denkbar ist eine moralische Einstellung, die an das ökonomische Umgehen mit den Knappheitsbedingungen menschlicher Existenz die Frage anschließt, wie unter Ungewissheitsbedingungen menschlichen Erkennens eine verantwortbare Relation von Handlungsmotiven, -zielen und -folgen gefunden werden kann. Die Schlüsselfrage kann hier lauten: Sind (ökonomische) Handlungen verantwortbar, deren Folgen nicht abzuschätzen sind bzw. von deren Folgen nicht klar ist, ob sie die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden? Es ist aber auch möglich, auf dieser Reflexionsstufe erneut nach ökonomischen Parametern zu verfahren und eine moralische Einstellung in eine ökonomische zu integrieren. Die Leitfrage lautet dann: Was kostet es mich, unter ökonomischen Knappheitsbedingungen nach den moralischen Parametern des Handelns unter Ungewissheitsbedingungen zu verfahren?

»Religion« ist in ähnlicher Weise definiert durch ein spezifisches Verhältnis des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen. Im Unterschied zu den ökonomischen, moralischen oder ästhetischen Lebenseinstellungen, deren Maß das Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen bildet, lässt sich als »religiös« eine solche Einstellung zu diesen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse »transzendiert«, d. h. auf das bezieht, was den Menschen unausweichlich betrifft, und sich zugleich über dieses Unausweichliche »hinwegsetzt«. Zu diesem Unaus-

weichlichen gehören die Aporien, Paradoxien und Widersprüche, die sich aus dem doppelten Imperativ eines endlichen Lebens ergeben. Sich über dieses Unausweichliche ›hinwegzusetzen‹ heißt, sich zu ihm in ein Verhältnis zu setzen, das es ermöglicht, im Modus der Bestreitung mit seinen Aporien und Paradoxien zu leben und sich gegen sie zu behaupten. Sie werden anerkannt als etwas, das unausweichlich über alles im Leben verhängt ist, das nicht zu umgehen und dem nicht zu entrinnen ist. Und zugleich wird bestritten, dass sie in ihrer Unabwendbarkeit für alles, was *im* Leben geschieht, auch darüber bestimmen, was letztlich *mit* dem Leben geschieht und *aus* ihm werden kann (vgl. 2 Kor 4,8).²²

Für das Christentum ist nun festzuhalten, dass es diesen Vollzug der Bestreitung und widerständigen Behauptung menschlicher Existenz gegenüber den Aporien des Daseins mit den unterschiedlichen Modi der Zeit – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – in Beziehung setzt.²³ Diese Beziehung wird jeweils modifiziert durch die Modi des Daseins: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Leben in den Modi der Zeit und des Daseins bedeutet: ›sein können‹ (Zukunft – Möglichkeit), ›sein sollen‹ (Gegenwart – Wirklichkeit), ›sein müssen‹ (Vergangenheit – Notwendigkeit). Der Mensch erfährt an sich zunächst 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 (vermeintlich) ›hinter‹ sich hat. Ebenso tritt ihm seine Zukunft entgegen, wenn der Mensch auf das zugeht, was er vor sich hat. In diesem Kommen und Gehen vollzieht sich das Dasein und wird die Zeit ›gezeitigt‹.

²² Zu einer ausführlichen Erörterung aporetischer Daseinsverhältnisse und ihrer religiös-theologischen Deutung siehe *Gregor M. Hoff*, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

²³ Eindringlich wird das Evangelium als »Zeitbotschaft« herausgearbeitet von *Johann Baptist Metz*, *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 147–159.

3.2. Unter dem Anspruch der Zeit: Die Zeitlichkeit der Moral

Die Zeitigung der Zeit und des Daseins stellt eigene Ansprüche, welche Zeit- und Lebensverhältnisse moralisch qualifizieren.²⁴ Die Modi des Daseins in den Modi der Zeit bedingen einander. In ihrem gegenseitigen Bedingungsverhältnis machen sie das aktuelle Dasein des Menschen als eines »modalen Lebewesens« aus²⁵ und versehen den ethischen Anspruch, unter dem er sein Leben zu führen hat, mit einem spezifischen Zeitindex²⁶. Seine Gegenwart ist die Koinzidenz des Auf-sich-Zukommens aus bisher nichtrealisierten Möglichkeiten mit seinem bisherigen Gewesensein, so dass er in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft bei sich hat, was für den Menschen sowohl als Individuum als auch als Gattungswesen gilt. Gegenwärtigsein ist nur möglich im bewussten Stellungnehmen zu dem, was das Vernunftsubjekt hinter sich, bei sich und vor sich hat.²⁷ Anders lässt sich im Ablauf der Zeit nicht Stand gewinnen im Dasein.

Zeitmodus	Daseinshorizont	Modalität des Seinsanspruchs
Vergangenheit	etwas hinter sich haben/ herkommen/ gewesen sein	Notwendigkeit/ etwas übernehmen müssen
Gegenwart	etwas um sich haben/ beikommen/ da sein	Wirklichkeit/ zu etwas stehen sollen/ etwas tun sollen
Zukunft	etwas vor sich haben/ zukommen/ sein werden	Möglichkeit/ bei etwas ankommen können/ auf etwas hoffen dürfen

²⁴ Dieses Verhältnis von Existenz, Zeit und Moral lässt sich im Sinne einer Konvergenzargumentation auf unterschiedlichen Wegen philosophisch aufzeigen, z. B. existenzialanalytisch: *Martin Thomé*, Existenz und Verantwortung, Würzburg 1998, 155–228; phänomenologisch: *Michael Theunissen*, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a.M. 1991, 37–68; transzendental-anthropologisch: *Thomas Rentsch*, Die Konstitution der Moralität, Frankfurt a.M. 1990, 82–84.

²⁵ Zur Bestimmungen des Menschen als eines »modalen Lebewesens« vgl. auch (mit gleichwohl anderer Akzentsetzung) *Eugen Biser*, Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie, Düsseldorf 1995.

²⁶ Vgl. *Georg Picht*, Die Zeit und die Modalitäten, in: *ders.*, Hier und Jetzt, Stuttgart 1980, 363 ff.

²⁷ In einer frühen Fassung der Theorie diskursiver Rationalität hat auch *Jürgen Habermas* den Zeithorizont der Vernunft explizit angesprochen, insofern er zu den Bedingungen eines kommunikativen Verfahrens der rationalen Erörterung von (normativen) Geltungsansprüchen zählt, dass »ich kontrafaktisch alle die Gesprächspartner einschließe, die ich finden könnte, wenn meine Lebensgeschichte mit der Geschichte der Menschheit koextensiv wäre« (*Jürgen Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *ders./Niklas Luhmann*, Theorie der Gesellschaft

Der Mangel an Zeit gründet im Sichverlieren in einem der Zeitmodi, der dann den Menschen an einen der Seinsansprüche bindet. So gründet der Mangel an Gegenwart entweder in einem Sichverlieren in der Zukunft oder in der Vergangenheit. Und das Sichverlieren im Augenblick bewirkt den Ausfall von Zukunft und Vergangenheit. Menschen sind nur solange ›zukunfts-fähig‹, wie es ihnen gelingt, zwischen den Modi der Zeit ebenso ein Kontinuum zu erhalten wie zwischen dem Möglichen, dem Notwendigen und dem Wirklichen. Mit der Zustimmungsfähigkeit (und ebenso mit der Optimierbarkeit) des Daseins ist es vorbei, wenn in der Welt nichts mehr möglich ist (weil alles von Notwendigkeiten regiert wird), und wenn alles möglich ist (weil es auf nichts mehr ankommt, da von der Skala menschlicher Lebensverhältnisse die Werte ›gut‹ und ›schlecht‹ entfernt wurden). Die Floskeln ›rien ne va plus‹ und ›anything goes‹ beschreiben zutreffend die beiden Grenzwerte, zwischen denen befristetes Dasein allein widerständig gelingen kann.

3.3. Die Kunst der Bestreitung: Christliche Zeitbegriffe

Die christliche Füllung eines religiösen Verhältnisses zu diesen Zeitverhältnissen besteht darin, dass der Umgang mit den Zeitmodi und den von ihnen ausgehenden Daseinsansprüchen neu formatiert wird. Es geht dabei um eine evangeliumsgemäße Bestimmung des Verhältnisses zwischen Können und Müssen, Sollen und Tun, Dürfen und Hoffen. Allerdings hat sie dieses Verhältnis nicht bloß zu bestimmen, sondern auch an der Verringerung des Abstandes zwischen Können und Müssen, Sollen und Tun, Dürfen und Hoffen zu arbeiten. Evangeliumsgemäß ist dieses Bemühen dann, wenn die Hoffnung das Maß des Dürfens ist, die Erinnerung dem Sollen eine Richtung gibt und die Freiheit der Grund eines Könnens ist. Diese Zuordnungen sind dem Evangelium gemäßer, als ein Sollen zum Maß des Dürfens, ein Wissen zum Grund des Könnens oder ein Tun zur Norm des Hoffens zu erklären. Wo diese Zuordnungen auf ihren Zeitindex befragt werden, kommt es zu spezifischen Zeitbegriffen, in denen sich unterschiedliche Einstellungen spiegeln zu dem, was an und in der Zeit ist und mit der Zeit und aus der Zeit wird. Eine erste Form eines genuin christlichen Verhältnisses zu dem, was in der Zeit geschieht, ist die *Anamnese*. Sie ist ein Vollzug des Innehaltens,

oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a. M. 1976, 124). Die temporale Verfassung der Vernunft zeigt sich hier in der Spannung zwischen dem »unendlichen Progressus der Vernunft« (*Immanuel Kant*) qua »unbegrenzter Kommunikationsgemeinschaft« und der Endlichkeit des einzelnen Vernunftsubjekts.

der Erinnerung und als solcher ein Vollzug der Unterbrechung des Laufs der Dinge. Indem sie verdrängte Konflikte und unabgeholte Hoffnungen ins Gedächtnis ruft, bestreitet sie die Normativität des Faktischen. Sie befragt die Gegenwart auf das ihr Zugehörige und ihr zugleich Fehlende und macht es in der Weise des Vermissens gegenwärtig.²⁸

Zeit ist im jüdisch-christlichen Verständnis nicht eine Hohlform des Erlebens und Handelns, sondern immer schon mit einem bestimmten Inhalt identisch. Der Inhalt des Geschehens macht ebenso die Bedeutung der Zeit aus, wie es ohne ihn überhaupt kein Zeiterleben gibt. Alles hat sein Dasein darin, dass es gezeitigt wird. Alles hat *seine* Zeit und für jedes Vorhaben unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Stunde (vgl. Koh 3,1 ff.). Den *kairos* eines Geschehens zu erfassen, bedeutet ein Gespür zu haben für das, was an der Zeit ist, für die Einmaligkeit des Augenblicks, der über das Gelingen oder Misslingen einer Handlung entscheidet. Ein ›kairologisches‹ Zeitverständnis widerstreitet der Einebnung spezifischer ›Eigenzeiten‹ von Beziehungen und Ereignissen im menschlichen Leben. Es weckt ein Bewusstsein dafür, wann die Zeit drängt, sich zu beeilen, etwas Bestimmtes zu beginnen, und wann die Zeit reif ist, es zu vollbringen.

Wie alles mit der Zeit in die Welt kommt, so vergeht auch alles, indem die Zeit vergeht. Dies provoziert die Frage nach dem, wo alles aufhört und nach dem nichts mehr kommt. Gibt es ein Ende, das nicht bloß Abbruch und Zerstörung, sondern auch Vollendung bedeutet? Gibt es ein ›Finale‹ der Zeit?²⁹ Als eine ›eschatologische‹ Bewegung will das Christentum nicht nur aufmerksam machen auf das Ende aller Abläufe, sondern auch die Suche nach dem Definitiven wach halten. Gibt es etwas, das nicht wieder schlecht gemacht werden kann und das daher uneinge-

²⁸ Vgl. hierzu besonders die Arbeiten von Metz, Das humane Gedächtnis zu schärfen, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 2 (1998) 55–66; ders., Zwischen Erinnern und Vergessen, in: Maximilian Liebmann u. a. (Hrsg.), Metamorphosen des Eingedenkens, Graz 1995, 25–34; Metz, Dimensionen der Anamnetik, in: Klaus-Peter Pfeiffer (Hrsg.), Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus (FS Heinz Robert Schlette), Würzburg 1996, 155–162; Metz, Für eine anamnetische Kultur, in: Orientierung 56 (1992) 205–207; ders., Anamnetische Vernunft, in: Axel Honneth u. a. (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen (FS Jürgen Habermas), Frankfurt a. M. 1989, 733–738.

²⁹ Vgl. hierzu auch Metz, Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit, in: Tiemo Rainer Peters/Claus Urban (Hrsg.), Die Provokation der Rede von Gott, Mainz 1999, 32–49; Metz, Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: ders. u. a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92.

schränkt zustimmungsfähig ist?³⁰ Ist letztlich für Mensch und Welt mehr ›drin‹, als in der Welt wirklich und möglich ist? Ein derart fragendes ›eschatologisches‹ Zeitverhältnis setzt im Modus der Hoffnung darauf, dass die vergängliche Welt dem Menschen mehr verspricht als nur sich selbst. Es stellt den Versuch dar, »alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten«³¹.

Diese Zeitbegriffe und Verhältnisbestimmungen lassen sich auf den ersten Blick nur schwer für das Projekt einer zeit- und sachgemäßen Sozialethik als relevant erweisen. Sie klingen verdächtig ›zeitlos‹, existenzialistisch ›verkürzt‹ und ›unpolitisch‹. Außerdem stehen sie in offenkundiger Spannung zum heute dominierende linearen Zeitverständnis, wie es alltagsweltlich als Bestandteil der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit bzw. der Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit begegnet. Zeit erscheint hier als ein leeres, evolutionär ins Unendliche wachsendes Kontinuum oder wird nach Art eines Längen- oder Hohlmaßes verstanden, das die Ausdehnung eines Geschehens numerisch-quantitativ erfasst.³² Dieses Spannungsverhältnis bedeutet keineswegs eine unproduktive Ungleichzeitigkeit, sondern lässt sich fruchtbar machen für jene sozialetischen Reflexionsstufen, auf denen es um die Identifikation von Fragen geht, die Ökonomie, Politik, Technik und Medien hervorbringen und mit eigenen Mitteln nicht lösen können, aber gleichwohl über die Implementierung ethischer Lösungsbeiträge mitbestimmen.³³ Damit ist nicht die Flucht in eine neutrale Beobachterposition verbunden. Die Orientierungsleistungen, die man sich von der Sozialethik erhofft, liegen nicht erst mit der Bestimmung handlungsleitender Optionen vor. Sie werden auch dort schon sichtbar, wo Sozialethik als Zeitdiagnose betrieben wird und es ihr gelingt, über den Zeitindex des sozialen Lebens und gesellschaftlich in Geltung stehender moralischer Lebensführungsgewissheiten aufzuklären.

³⁰ Vgl. *Medard Kehl*, *Und was kommt nach dem Ende?*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1999; *Johannes B. Brantschen*, *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1992.

³¹ *Theodor W. Adorno*, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1951, 333.

³² Unbestritten deckt sich dieser Zeitbegriff nicht mit modernen physikalischen und philosophischen Zeitkonzeptionen (vgl. *Hans Michael Baumgartner* (Hrsg.), *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, Freiburg i. Br.-München 1994; *Kurt Weis* (Hrsg.), *Was ist Zeit?*, München 1995). Umso mehr aber ist er gesellschaftlich im Umlauf und lässt sich wissenschaftssoziologisch als Komponente sozio-kultureller Hintergrundannahmen der individuellen und gesellschaftlichen Organisation des Alltags ausmachen.

³³ Vgl. auch *Wolfgang Huber*, *Erinnerung, Erfahrung, Erwartung. Die Ungleichzeitigkeit der Religion und die Aufgabe theologischer Ethik*, in: *Christian Link* (Hrsg.), *Die Erfahrung der Zeit*, Stuttgart 1984, 321–333.

4. ZEITBRÜCHE UND ZERREISSPROBEN: SCHLAGLICHTER THEOLOGISCH-ETHISCHER ZEITDIAGNOSE

Sozialethik als Zeitdiagnose zu betreiben, bedeutet nach Problemen und Pathologien in den gesellschaftlichen Zeitverhältnissen bzw. in den aktuellen gesellschaftlichen Umgangsformen mit den Modi der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) zu fragen und soziale Konflikte als Krise gesellschaftlicher Zeitverhältnisse zu analysieren. Dazu bedarf es einer entsprechenden Wahrnehmungsperspektive. Die Chance einer christlichen Sozialethik liegt nun darin, den anamnetischen, kairologischen und eschatologischen Zeitbegriff für diese Aufgabe heuristisch fruchtbar zu machen und mit ihnen jenen Verlegenheiten und Herausforderungen nachzuspüren, in die eine Gesellschaft gerät, wenn sie sich dem ›kinetischen Imperativ‹ überlässt.

Im Sinne dieser Heuristik werden die genannten Zeitbegriffe im Folgenden eingesetzt als Wahrnehmungshilfen bei der Beobachtung der Zeitökonomie moderner Gesellschaften. Sie werden dabei als ›Reflexionsmuster‹ verwandt und nicht verstanden als Bezeichnung für empirisch-objektiv feststellbare Daseinskonstellationen. Insofern es bei den christlichen Zeitkonzepten um die Bestimmung eines Verhältnisses zu Lebens- und Zeitverhältnissen geht, wären sie ohnehin missverstanden, wollte man sie als ›für sich‹ bestehende Größen auffassen. Vielmehr können sie sich hinsichtlich ihrer Realität nur so bemerkbar machen, dass sie sich entweder *in* anderen Lebensbezügen ausdrücken oder sich in einer reflexiven Einstellung *zu* diesen Bezügen manifestieren.³⁴

4.1. Beschleunigung als Rationalisierung? Die Ökonomisierung der Zeit

Karl Marx hat die Bedeutung des Zeitfaktors für die Wirtschaft auf die These gebracht, letztlich laufe alles auf eine ›Ökonomie der Zeit‹ hinaus. Hinsichtlich anderer Thesen vielfach falsifiziert, gibt ihm die moderne Wirtschaftswissenschaft heute darin recht, dass nicht zuletzt die Logik des Kapitaleinsatzes durch rational kalkulierte Zeitbezüge gekennzeichnet ist.³⁵ Wo vorhandenes Kapital investiert wird, ist dieser Bezug zu-

³⁴ Insofern spricht nichts dagegen, dass die nachfolgend genannten Phänomene auch in anderen Zeitanalysen entdeckt werden können. ›Spezifisch‹ christlich bzw. theologisch ist weder der Vollzug des Entdeckens noch das Entdeckte, sondern das besondere (Zeit-)Verhältnis zum Entdecken und Entdeckten.

³⁵ Zum Folgenden siehe *Jürgen P. Rinderspacher*, Mit der Zeit arbeiten. Über einige grundlegende Zusammenhänge von Zeit und Ökonomie, in: *Wendorff (Hrsg.)*, Im Netz der Zeit (Anm. 16), 91–104.

nächst rekursiv zu verstehen: »Ein Kapital wird von seinem Besitzer gleichsam entlassen und kehrt nach einer mehr oder weniger genau kalkulierten Dauer zu seinem Ausgangspunkt zurück. Es ist um so produktiver, je häufiger es in einer (Jahres-)Periode umschlägt, also die Kreisbewegung innerhalb der Periode vervielfacht.«³⁶ Hinzu kommt ein linearer Zeitbezug, insofern der Zyklus von Kapitaleinsatz und Rückgewinnung entlang der Zeitachse in eine offene Zukunft hinein wiederholt werden kann. Die Rendite lässt sich erhöhen, wenn die Zeitspanne zwischen Einsatz und Rückgewinnung des Kapitals permanent verkürzt wird. »Diese logische und faktische Unbegrenztheit der Erhöhung der Umschlagsgeschwindigkeiten der Kapitale sowie die Gleichgültigkeit der Kapitale gegenüber jedem Inhalt, also hinsichtlich der Frage, für welche konkrete wirtschaftliche Aktivität das Kapital eingesetzt wird, ist in ihrer Grundstruktur zugleich charakteristisch für den gesellschaftlichen Umgang mit der Zeit. In der Ablösung der Verkürzungsmaxime vom Gegenstandsinhalt, das heißt in der wirtschaftlichen Grundidee der auf jeden Gegenstand anwendbaren infiniten Verkürzung von Zeitaufwänden besteht das Wesen der wirtschaftlichen Rationalität.«³⁷

Rationalisierungen spielen sich in diesem Kontext als Beschleunigungen ab – etwa als Verkürzung von Amortisationszeiten, von Produktlebenszyklen. Die Nebeneffekte dieser Beschleunigungen können die erhofften Rationalisierungen jedoch sehr bald als unvernünftig erweisen – z.B. hinsichtlich ihrer ökologischen Gesamtbilanz: Kurze Produktlebenszyklen bedeuten einen wachsenden Ressourcenverbrauch, denn sie sind mit einer Erhöhung der Stoffströme, des Fertigungsaufwandes sowie des Transport- und Entsorgungsaufkommens verbunden. Wo sich die Zeitspanne zwischen Erfindung, Produktentwicklung und Markteinführung immer mehr verkürzt, nimmt die Wahrscheinlichkeit zu, dass unausgereifte Produkte in Umlauf gebracht werden (was u. a. ablesbar ist an den zunehmenden ›Rückrufaktionen‹ riskanter Arzneimittel oder mangelbehafteter PKW). »Auch die auf den Finanzmärkten täglich in Sekundenschnelle rund um den Globus transferierten astronomischen Summen verwandeln nach Einschätzung von Marktbeobachtern immer häufiger langfristige und rationale unternehmerische Investitionsplanung in spekulativen und unkontrollierten ›Blindflug‹ – mit teilweise verheerenden Folgen für die Weltwirtschaft.«³⁸ Es ist eine physikalische

³⁶ Ebd., 96.

³⁷ Ebd.

³⁸ *Hartmut Rosa*, Rasender Stillstand? Individuum und Gesellschaft im Zeitalter der Beschleunigung, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 3 (1999) 168.

Binsenwahrheit, dass Beschleunigungen nur dort beherrschbar sind, wo entsprechende Bremsvorrichtungen eingebaut wurden. Je höher die mögliche Geschwindigkeit eines Fahrzeugs ist, umso stärker müssen die Bremsen sein. Die Ingenieure der Moderne haben bei der Konstruktion beschleunigter Modernisierungen allerdings keine entsprechenden Vorkehrungen getroffen. Man schien keine Bremsen zu benötigen, solange feststand, dass der Fortschritt der Moderne eine unendliche Geradeausfahrt sein würde. Die Pathologien und Krisen der Moderne haben aber längst die Notwendigkeit von Ausweichmanövern und Kurskorrekturen erwiesen. Plötzliche Richtungswechsel, die ungebremst erfolgen, steigern jedoch die Unfallwahrscheinlichkeit. Außerdem müssen die Relationen stimmen. Mit einer Fahrradbremse lässt sich kein Jumbo-Jet stoppen. Vor allem müssen die Relationen zwischen Temposteigerung und -verlangsamung stimmen. Spätestens seitdem Autotester den legendären ›Elchtest‹ durchführen, wird den Bremsaggregaten ebenso viel Aufmerksamkeit zuteil wie den Antriebsaggregaten. Anders formuliert: Hochgeschwindigkeitstechnologien (und ebenso Hochgeschwindigkeitsökonomien), die mit hohen Risikopotenzialen versehen sind, müssen aus Sicherheitsgründen ihre Vorgänge reversibel halten. Es reicht nicht aus, ›Vorwärtsprozesse‹ zu optimieren, sie brauchen ebenso die Möglichkeit der ›Rückwärtskorrektur‹, wenn Situationen auftreten, die ganz anders ausfallen, als zuvor erwartet wurde. Es ist daher durchaus ›modernitätskompatibel‹, Vorkehrungen zu treffen, dass der Lauf der Dinge angehalten werden kann, sowie regelmäßig an- und innezuhalten und sich der eigenen Fahrtauglichkeit zu vergewissern.

Ein anamnetisches Zeitverständnis klagt vor diesem Hintergrund entsprechende soziale ›Auszeiten‹ ein. Sie dienen der Möglichkeit des Innehaltens und der ›Entschleunigung‹. Allerdings finden solche Forderungen angesichts neoliberaler Tendenzen in Wirtschaft und Politik kaum Gehör. Hier will man nicht wahrhaben, dass sich die Ausbeutung der Zeit plötzlich gesellschaftlich und kulturell nicht mehr ›rechnen‹ könnte. Stattdessen wird suggeriert, dass die Aufhebung des Ladenschlussgesetzes, die Ausdehnung so genannter ›Bedürfnisgewerbeordnungen‹ im Beratungs- und Dienstleistungssektor und die Etablierung ›verkaufsoffener‹ Sonntage mit einer gesteigerten Zeitsouveränität der Kunden und einem daraus resultierenden Gewinn an individueller Freiheit in Zusammenhang stehen. Die damit geweckten Erwartungen sind jedoch nur solange gedeckt, wie Produktion und Konsum gemeinsam wachsen, die Konsumpotenziale in der Bevölkerung flächendeckend annähernd gleich verteilt sind und sich die sozialen Nebenkosten solcher

Optionensteigerung in Grenzen halten. Die Frage ist zudem, auf welchem Niveau dieser Freiheitsgewinn angesiedelt ist. Er kann sich am Ende als ›Verschlimmbesserung‹ erweisen:

Wer aus ökonomischen Gründen für die völlige Schleifung kollektiver Freizeiten ist, sie nicht für eine kulturelle Errungenschaft, sondern für eine Fessel individueller Freiheit hält und es als sozialen Fortschritt verbucht, wenn es stattdessen individuell zugeteilte oder wählbare Freizeitkontingente gibt, verkennt den Beitrag sozialer ›Auszeiten‹ zur Sicherung der Qualität des Lebens. Er/sie gleicht den Besuchern eines Fußballstadions, die sich von ihren Sitzplätzen erheben und das Spiel unbehindert von den vor ihnen sitzenden Personen beobachten wollen. Wenn ihr Beispiel Schule macht, werden im Laufe der Zeit alle übrigen auch diesen Vorteil haben wollen. Dies führt keineswegs dazu, dass am Ende alle ›mehr vom Spiel‹ haben. Im Gegenteil: Aus Sitzplätzen sind Stehplätze geworden und buchstäblich stehen sich alle schlechter als zuvor.

Soziale ›Ruhezeiten‹ wären verkannt, wenn sie lediglich dem Auftanken von Kräften dienen würden, die eine Hochgeschwindigkeitskultur auf Touren halten können. In diesem Fall wären die Elemente der Verlangsamung und ›Entschleunigung‹ in Wahrheit Bestandteile einer Strategie zur Verstetigung prekärer Beschleunigungsprozesse.³⁹ Ein anamnetisches Zeitverhältnis wäre damit grotesk missverstanden und entstellt. Es verlangt von einer Gesellschaft, sich dafür Zeit zu nehmen, das in die Zeit Kommende und mit der Zeit (Ver-)Gehende auf sein Bleibendes hin freizugeben. Dazu verlangt es, dass der Mensch von Zeit zu Zeit etwas sein-lassen kann, d. h. auf ein Machen und Weiter-Machen verzichtet.⁴⁰

Zur Kreativität des Hervorbringens gehört es, zum richtigen Zeitpunkt nichts mehr zu tun. Jeder Künstler, Schriftsteller, Maler oder Komponist weiß darum, dass ab einem bestimmten Moment jegliche Fortsetzung seiner Tätigkeit nur zu einer ›Verschlimmbesserung‹ des Kunstwerkes führt. Erst das Aufhören des Hervorbringens führt zum Eigen- und

³⁹ Eine derartige Instrumentalisierung von Auszeiten praktiziert die New Yorker Börse. ›Stürzt der Dow Jones um 350 Punkte, wird der Börsenverkehr eine halbe Stunde angehalten. Bei 550 Minuspunkten pausiert der Handel eine ganze Stunde oder es gibt einen totalen Stop. Die Pause ist es also, die das System aufrecht und funktionsfähig erhält‹, *Karlheinz A. Geissler*, *Laßt tausend Zeiten blühen! Eine Kulturrevolution der Zeit*, in: *Politische Ökologie* 17 (1999) 82 (Heft 57/58).

⁴⁰ Das rechtzeitige Aufhören ist eine Sinnbedingung für ein gutes Ende (als Vollendung) und ebenso für einen guten Anfang, – woran die Bibel mit dem Hinweis auf die Erschaffung des Sabbat als eines Tages der gelassenen Vollendung des gesamten Schöpfungswerkes Gottes erinnert (vgl. Gen 2,1–3).

Selbstsein des Hervorgebrachten. Das Aufhören ist somit kein Akt, der dem Hervorgebrachten etwas vorenthält, sondern eine Bedingung dafür, dass das Bestehende das ihm Fehlende erhält: Man lässt etwas sein, es wird losgelassen, freigelassen. Erst in dieser Freiheit kommt das Freigelassene zu sich selbst. Auf diese Weise ist das Ende des Tuns die wohlthuende Verhinderung eines ewigen ›weiter so‹, das letztlich zu nichts führt. Die Vollendung des Tuns ist somit das Sein-Lassen und Gelassen-Sein, in dem das Dasein und die Zeit ihre ›Bleibe‹ haben. Ein solches Verhältnis zum Aufhören ist kreativ.⁴¹

4.2. Beschleunigung als Vergleichgültigung? Vergessene Eigenzeiten

Der kinetische Imperativ zielt auf die ›Synchronisierung des Daseins‹: Alle möglichen Weltereignisse sollen zu jeder Zeit und überall gegenwärtig sein. Dieses Ziel hat einen hohen Preis. Das Leben steht fortan unter dem Diktat des ›Non-Stop-Prinzips‹. Als Leitprinzip einer ›Rund-um-die-Uhr-Kultur‹ lässt es sich nicht ohne die Nebenwirkung der Einebnung und Vergleichgültigung von ›Eigenzeiten‹ und des Zwangs zur Pausenlosigkeit zur Geltung bringen. Vorübergehend ist dies fortschrittsdienlich. Denn die Permanenz der Beschleunigung insinuiert eine Vorwärtsbewegung. Aber – auch dies ist von Naturwissenschaftlern zu lernen – je höher ihr Tempo ist, umso weniger verläuft sie geradlinig und gleichmäßig. Es kommt zur Bildung von Wirbeln und Kreiseln, in denen sich alles dreht, aber nichts mehr vorankommt. Dies gilt auch für die soziale Evolution. Die Beschleunigungsgesellschaft gerät in einen ›rasenden Stillstand‹⁴². Sie gleicht einem Wasserwirbel in einem Flusslauf. Hier herrscht eine enorme Umlaufgeschwindigkeit, aber

⁴¹ Nur wenn zum Anfangen das Aufhören gehört, bleiben auch Neu-Anfänge möglich. Gleichwohl ist es ebenso wichtig, von Zeit zu Zeit das ›Neustarten‹ von Dingen und Ereignissen zu unterbrechen und nichts zu tun. In diesem Nicht(s)tun ist es dann möglich, sich des Sinnes von Anfangen und Aufhören zu vergewissern. Dies ist auch die ›anamnetische‹ Sinnbestimmung sozialer und religiöser Auszeiten. Sie stellen die Frage, was es heißt, am Leben zu sein, wenn abgesehen wird von dem, was uns stets etwas Bestimmtes tun oder sein lässt. Gibt es jenseits des Systems der Mittel und Zwecke, Funktionen und Systeme etwas Sinnvolles, das das Dasein zeitigt? Für eine Antwort auf diese Frage muss man die Zeit und das Dasein freihalten von Mitteln und Zwecken. Darum steht z.B. der christliche Sonntag abseits von allen wirtschaftlichen Kosten/Nutzen-Erwägungen. Ökonomisch gesehen rechnet er sich nicht. Stattdessen repräsentiert er inmitten des funktionalen Systems der technisch-ökonomischen Daseinssicherung das, was nicht funktionalisierbar ist. Er ist ›Leerstelle‹ für das, was den Sinn aller Funktionalität ausmacht; er hält die Zeit offen für das, was keine ökonomischen und technischen Äquivalente hat. Darin liegt auch seine ›Säkularisierungsresistenz‹. Er thematisiert etwas, das zu thematisieren sich modernisierungsbedingt nicht erledigt hat.

⁴² Vgl. den Buchtitel von *Paul Virilio*, *Rasender Stillstand*, München-Wien 1992.

es kommt zu keinem Raumgewinn. Alles dreht sich, aber es geht nicht vorwärts.

Wo es zur Dominanz einer strukturlosen ubiquitären Gleichzeitigkeit von Weltereignissen kommt, zeigt sich bald die negative Dialektik des kinetischen Imperativs. Wo er unterschiedslos eingesetzt wird, bringt er Effekte abnehmenden Grenznutzens mit sich: Wenn jederzeit und überall »unendlich viel vorstellbar und verfügbar ist, wird jede Entscheidung für eine Möglichkeit zur teuren Absage an eine andere. Jede Besetzung gegenwärtiger Zeit erscheint als Fehlbesetzung, jeder Zugriff als Mißgriff«⁴³, da jeder Entscheidung *für* etwas die tausendfache Absage *gegen* etwas anderes gegenübersteht. Wem prinzipiell alles möglich ist, der/die wird von Versäumnisängsten geplagt.

Davon frei wird man nur, wenn es wieder Kriterien und Möglichkeiten gibt, um zu erkennen, was jeweils an der Zeit, wofür gerade jetzt die Zeit reif ist, wonach im Augenblick die Zeit drängt. Wer Zeitprobleme als Ereignismaximierungsaufgaben versteht, muss erkennen, dass es kein Maximum der Zeit gibt. Es gibt lediglich den rechten Augenblick und den besten Moment, die Gunst der Stunde, die es situativ zu erfassen gilt. Es gibt Gezeiten der Zeit und Eigenzeiten von Abläufen. Sie ignorieren oder ›domestizieren‹ zu wollen, kann sich fatal auswirken. So ist die ökologische Krise nicht zuletzt deswegen so dramatisch verlaufen, weil man nicht zureichend bedachte, ob und in welchen Zeiträumen sich die Ökosysteme an die beschleunigte Veränderung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse anpassen können, oder ob durch die extreme Beschleunigung eines technisch-instrumentellen Naturumgangs (d.h. des Rohstoffverbrauchs und des Schadstoffeintrags) die natürlichen Rhythmen und Eigenzeiten dieser Ökosysteme irreversibel überfordert werden.⁴⁴

Aber nicht nur in der Natur, sondern auch innerhalb der Kultur gibt es Eigenzeiten. Dies gilt vor allem für die Institution der Demokratie. Sie droht ausgehöhlt zu werden, da die Eigenzeit deliberativer Verfahren der Willensbildung und Entscheidungsfindung mit den Zeithorizonten ökonomischer und technisch-wissenschaftlicher Prozesse kaum noch in Einklang zu bringen ist. »Während die Folgewirkungen neuer Entdeckungen – etwa in der Genforschung oder der Kernenergie – sich auf immer größere Zeiträume erstrecken, wird die Zeit, die zur Verfügung

⁴³ Michel Baeriswyl, Jenseits von Beschleunigung und Verlangsamung, in: Politische Ökologie 17 (1999) 17–18 (Heft 57/58).

⁴⁴ Vgl. hierzu ausführlich Höhn, Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001.

steht, um Steuerungsentscheidungen zu treffen, (vor allem aus Gründen des Wettbewerbs) immer kürzer. Für die Organisation und Durchsetzung kollektiver Interessen und Zwecke bleibt dabei keine Zeit mehr, zugleich schwindet die Basis, von der aus sie sich realisieren ließen: Kollektive Interessen und ihre Trägergruppen unterliegen selbst dem beschleunigten sozialen Wandel und erweisen sich dabei als kaum noch organisier- und integrierbar.«⁴⁵

Man kann daraus den Schluss ziehen, dass Demokratien in einer sich beschleunigt verändernden Welt auf Grund ihrer zeitaufwändigen Beratungs- und Abstimmungsverfahren ›dysfunktional‹ geworden sind und sich selbst und dem allgemeinen Fortschritt im Wege stehen. Eine solche Schlussfolgerung gibt jedoch ein zentrales politisch-ethisches Projekt der Moderne auf. Dieses Projekt verdankt sich den Impulsen der Aufklärung, die den Menschen dazu motivieren, aus einem blinden Schicksalszusammenhang herauszutreten, sich über die materiellen und kulturellen Bedingungen der eigenen Existenz im Ganzen klar zu werden und unter dem Imperativ der Vernunft eine Gestalt gesellschaftlicher Existenz entstehen zu lassen, der jedes Vernunftsubjekt aus freien Stücken zustimmen kann. Ein solches Projekt aber braucht seine (eigene) Zeit.

4.3. Beschleunigung als Globalisierung? Zukunftsfähigkeit und Zeiterschließung

Der kinetische Imperativ kennt kein ›genug‹, er ist in Wahrheit ein inhaltsleerer Komparativ. Insofern passt er in eine Epoche, deren Wortfavorit ›Globalisierung‹ lautet. Diese Selbstbeschreibung einer Epoche bedient sich der Kugelmetapher und bestimmt sich selbst als Raum gewordener Kreis, d. h. als vollkommen selbstbezügliche Bewegung, deren Weg zugleich ihr Ziel ist. Die Globalisierung vollzieht den Eintritt in ein Zeitalter, das wohl zum ersten Mal, seitdem es ein Nachdenken über Geschichte gibt, kein spezifisches Projekt, kein geschichtliches Telos verfolgt, das nicht mit ihm selbst identisch ist.⁴⁶ Globalisierung will offenkundig nichts anderes als Globalisierung. Die Zukunft der Global-

⁴⁵ Rosa, Rasender Stillstand? (Anm. 38), 168. Vgl. auch *Virilio*, Fahren, fahren, fahren, Berlin 1978, 68: »Jede echte Demokratie beruht auf der Teilung von Entscheidungsgewalt. Sobald nun aber kein Zeitraum und keine Frist mehr bleibt, um diese Gewalt zu teilen, wird Kontrolle unmöglich. Wie kann Macht geteilt werden, wenn die Zeit, in der sie ausgeübt wird, einem völlig entgleitet?«

⁴⁶ Vgl. Jörg Lau, Welt ohne Drüben. Globalisierung als Metapher, in: Merkur 51 (1997) 877–889.

isierung liegt dann in einer wirtschaftlich ausbalancierten Weltökumene, in der sich alles sozio-kulturell Partikulare behaupten kann, solange es den Universalitätsanspruch und den Primat der Ökonomie nicht bezweifelt. ›Zukunftsfähig‹ ist darum nur, wer sich unter den Bedingungen der ökonomischen Globalisierung behaupten kann.

Der Geist dieser Zeit steht einerseits aufgeschlossen einem neuen Fragen nach der Zukunft gegenüber. Andererseits hat er bereits entschieden, in welchen Koordinaten diese Zukunft zu denken ist. Zwar stehen ständig Zukunftsfragen auf der Tagesordnung unserer Gesellschaft. Allerdings betreffen sie eine solche ›Zukunftsfähigkeit‹, die das Dasein vor dem Tod betrifft. Es geht um 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 zugutekommen. Stand im Dasein gewinnen wir nur im Widerstand gegen den schicksalhaften und machbaren Tod. Stand im Dasein gewinnen heißt: Stand im Diesseits gewinnen.

Einem solchen Zeit- und Daseinsverständnis kommt ein ›eschatologisches‹ Zeitverhältnis in die Quere. Es nimmt den Philosophensatz ernst, dass der Mensch sich so zu seinem Dasein verhält, dass er sich zu seinen auf Zukunft hin entworfenen Möglichkeiten verhält, und bestreitet, dass die Globalisierung von Ökonomie, Technik und Wissenschaft inklusive einer globalen Synchronizität bereits das Letzte und Äußerste ist, was dem Menschen möglich bleibt. Ein ›eschatologisches‹ Zeitverhältnis fragt nach der ›Zukunft der Zeit‹ und geht somit anders ›aufs Ganze‹ als die Akteure beschleunigter Globalisierung. Diese sind überzeugt, auf ein solches, aufs Ganze gehende Verhältnis zu Sein und Zeit verzichten zu können – mit zunächst guten Gründen:

Während im ›christlichen Mittelalter‹ das irdische Leben auf ein transzendentes ›Nachher‹ hingeordnet war, das die Bedeutung der Lebenslänge relativierte, wird mit dem Schwinden christlicher Transzendenzvorstellungen seit dem Beginn der Moderne die Lebensdauer zum entscheidenden Inhalt des Daseins. Unter diesen Bedingungen reicht die vorhandene Lebenszeit 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 sinnstiftend sein. Um diese Aporie zu vermeiden, versucht man den Ablauf der Zeit zu unterlaufen, um auf diese Weise auch jener Vergäng-

lichkeit zuvorzukommen, die allen vom Menschen gesetzten Sinn hintertreibt. Darum wird Zeitgewinn zur modernen Chiffre für Sinnerfüllung.⁴⁷ Dazu bieten sich zwei Möglichkeiten an. Entweder versucht man, das Ende der Zeit hinauszuschieben, indem man den Tod aufhält, hinauschiebt, verdrängt. Oder man holt mehr aus der verfügbaren Zeit heraus. Man hat dann *im* Leben mehr *vom* Leben, wenn den wichtigen Dingen im Leben nicht allzu lange Zeit gelassen wird. Im Leben passiert mehr, wenn alles schneller passiert oder wenn alles jederzeit möglich ist. Damit sind jedoch die guten Gründe für eine säkulare ›Inversion‹ eines eschatologischen Zeitverständnisses auch bereits erschöpft. Denn im Zeitalter der Beschleunigung gibt es erst recht keine wirkliche Lösung für den Konflikt, der aus der Öffnung der Schere zwischen befristeter Lebenszeit und unbefristeter Weltzeit⁴⁸ entsteht. Der Wettlauf mit der Zeit ist 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.⁴⁹

5. PERSPEKTIVEN: CHRISTLICHE SOZIALETHIK ALS ›KINETHIK‹

Die Aporien der modernen Zeitökonomie lassen es fraglich erscheinen, ob der kinetische Imperativ ein Imperativ der Vernunft ist. Offensichtlich bezieht er seine Antriebskraft aus prärationalen Dispositionen des

⁴⁷ *Marianne Gronemeyer*, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993, vertritt die These, dass bereits zum Ende des Mittelalters als Reaktion auf das traumatische Erleben der Pestepidemien der Niedergang der christlichen Ewigkeitshoffnung einsetzt. Das irdische Leben wird nun buchstäblich zur einzigen und letzten Gelegenheit, ›etwas vom Leben zu haben‹. Leitkategorien der Lebensführung sind fortan ›Sicherheit‹ und ›Beschleunigung‹. Es gilt, einerseits dem Individuum wenigstens die Verwirklichung seiner durchschnittlichen Lebenserwartung zu sichern, und zum anderen durch eine Beschleunigung der Lebenschancen die Kluft zu verringern zwischen den unendlichen Lebenschancen, welche die moderne Welt offeriert, und der befristeten Lebenszeit, die dem Individuum zur Verfügung steht.

⁴⁸ Vgl. *Hans Blumenberg*, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1986.

⁴⁹ »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 Selbstbeschleunigung immer wieder zurück« (*Gronemeyer* (Anm. 47), 104). Sein Anteil an der Erfahrbarkeit seiner Welt schrumpft beständig trotz (besser: wegen) der technischen Möglichkeiten des Zeitgewinns und des Aufholens von Erlebnisrückständen.

modernen Menschen. Dazu gehört vor allem die Angst, etwas in einem ›schnellebigen‹ und befristeten Dasein zu versäumen. Das Christentum behauptet, dass eine Lebenspraxis, die von anderen Zeitmaßen des Daseins in der Welt etwas erahnen lässt, diese Angst entmachten kann. Es ist überzeugt, dass das Größte, was die Welt dem Menschen verspricht, nicht allein die Welt ist. Der ethischen Vernunft erscheint diese Überzeugung als eine arge Zumutung. Allenfalls ist sie bereit, den Horizont der Zukunft offen zu halten, weil der ungewisse Sinn des Daseins etwas ist, das sich erst ›mit der Zeit‹ herausstellen wird – und daher Zeit braucht.

Wer die Vernunft um triftige Gründe für die Berechtigung der Hoffnung auf etwas Ungewisses konsultiert, wird kaum mehr als die Vorrangsregel hören, bei ungewissen Dingen dürfte man berechtigterweise jenes wählen, für das man sich vernünftigerweise einsetzen würde, sollte seine Erreichbarkeit erwiesen sein. Man handelt vernünftig, sich um das Ungewisse zu bemühen, selbst wenn es ungewiss hinsichtlich seiner Tatsächlichkeit, aber gewiss hinsichtlich seiner Möglichkeit ist. Die Frage nach der Zustimmungsfähigkeit eines befristeten Lebens macht von dieser Regel keine Ausnahme. Soll ein solches Leben glücken, braucht man außer Glück auch Verstand. Insofern ist es vernünftig und ratsam, jene Lebenseinstellung zu wählen, die damit rechnet, dass es das auch gibt, was zum gelingenden Leben nötig ist. Dies mag der Vernunft erneut als Zumutung erscheinen – zumal dann, wenn sich ein religiöses Zeitverhältnis als angemessene Lebenseinstellung behauptet.

Eine Christliche Sozialethik muss daran interessiert sein, diese Zumutung als eine der ethischen Vernunft gemäße Zumutung zu erweisen. Eine Möglichkeit dazu besteht darin, die Kategorien des Kinetischen und des Ethischen im Kontext des Sozialen einander neu zuzuordnen. Es geht dabei darum, angesichts der Temporalstrukturen moderner Gesellschaften die Gedanken der Befristung und der Beschleunigung mit dem Anspruch des Moralischen zusammenzudenken. Ein solches Projekt könnte durchaus sachgemäß als ›KinEthik‹ firmieren. Und es dürfte nach dem bisher Ausgeführten einleuchten, für seine Realisierung folgende Reflexionsstufen vorzusehen:

- (a) Analyse der Zeitstruktur und Zeitökonomie moderner Gesellschaften, die dem Beschleunigungsimperativ unterstehen und soziale Fragen aufwerfen, die sich mit den Instrumenten technischer, ökonomischer, politischer und medialer ›Kinetik‹ nicht lösen lassen (Bestimmung der Nötigkeitsbedingungen von ›Moral‹);

- (b) Aufweis der temporalen Verfassung der praktischen Vernunft und ihrer Bedeutung für den Zeitindex moralischer Normen (Erfüllung der rationalen Plausibilitäts- und Gültigkeitsbedingungen von ›Moral‹);
- (c) Identifizierung der Implementierungs- und Geltungsbedingungen moralischer Normen im Kontext des Zeithorizontes politisch-ökonomischer Modernisierungsprozesse (Nachweis der Operationalisierbarkeit von ›Moral‹).

Eine solche KinEthik ist rationalitäts- und modernitätskompatibel, aber nicht in dem Sinne, dass sie einer Gesellschaft Hoffnung auf bessere Zeiten macht (in denen es wieder möglich sein könnte, ein ›gutes‹ Leben zu führen). Sie ermöglicht vielmehr die unverzichtbare Probe darauf, wie belastbar, zeitgemäß und zukunftsträchtig die Hoffnungen, Wünsche und Ziele, welche soziales Handeln heute leiten, tatsächlich sind. Ihre primäre Orientierungsleistung ist eine Erhöhung der Präzision, mit der normative Ansprüche an die Adresse der Gesellschaft formuliert werden. Die Menschen sollten möglichst genau wissen, was an der Zeit ist. Die Einlösung dieses Anspruchs ist unabdingbar Bestandteil christlicher Zeitgenossenschaft.

Hans-Joachim Höhn, Prof. Dr., ist Professor für Systematische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.