

HANS-JOACHIM HÖHN

„Auszeit“

Ökologie der Zeit – Spiritualität der Zeit

Wer über gelingendes Leben reden will, muß um Realismus bemüht sein. Von Realisten bekommt man zu hören, daß zuerst das Fressen und dann die Moral kommt. Vor allen Spekulationen über Lebensideale wäre demnach zuerst über das Lebensnotwendige zu handeln. Allerdings setzt auch ein solcher Anfang zu spät ein. Allen Nötigungen, denen das Dasein ausgesetzt ist, geht die Herrschaft der Zeit voraus. Erst kommt die Zeit und dann die Existenz. Ob diese Existenz als gelungene zu bestimmen ist, wird sich auch erst mit der Zeit herausstellen. Die Zeit herrscht über und in allem, was existiert¹. Die Zeit macht jedes Dasein zu einem befristeten Dasein. Wer in einem solchen befristeten Zeit-Raum etwas vom Leben haben will, muß sich folglich beeilen. Dieser Im-

perativ gilt in besonderer Weise für unsere Epoche. Die Moderne ist das Zeitalter der Beschleunigung. Alles soll immer schneller immer besser werden. Es gilt, stets das Bessere des Wirklichen zu erkennen und nicht eher zu ruhen, bis dieses Bessere auch verwirklicht worden ist. Alles Künftige und Fehlende soll in immer kürzeren Abständen verfügbar sein und gleichzeitig mit dem Menschen werden, der nach ihm verlangt. Dasein scheint dann zu gelingen, wenn dem Menschen nichts mehr fehlt, wenn er von nichts entfernt, entfremdet ist, von nichts ausgeschlossen wird. Dann kann er auch mit sich und seiner Welt in Übereinkunft leben.

¹ Vgl. zum Ganzen M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt 1991, 37–86.

1. BEFRISTETES DASEIN: IDENTITÄT IN DER ZEIT?

Das Christentum ist schlecht beraten, wenn es sich zum Widerspruch gegen die moderne Überzeugung versteigt, menschliches Leben gelinge nicht außerhalb der Zeit. Zu widersprechen ist vielmehr der Überzeugung, das Dasein könne innerhalb der Zeit gelingen, sich runden und vollenden. Menschliches Leben kann weder jenseits der Zeit noch einfachhin diesseits seines zeitlichen Endes gelingen. Im ersten Fall ist das Geschehen der Vollendung kein Ereignis des Daseins in der Zeit mehr. Im zweiten Fall wird die Tatsache ignoriert, daß alles, was in der Zeit geschieht, immer den Tod und seine eigene Nichtigkeit vor sich hat. Wenn dies zutrifft, kann die Ausbildung von Identität in der Zeit nur trotz der Zeit gelingen. Auf dieser Spur ist auch eine christliche Kunst des Umgangs mit der Zeit zu entdecken. Das Christentum verspricht dem Menschen nicht die Erlösung aus oder von der Zeit, sondern die Vollendung eines in und mit der Zeit geführten Daseins². Trotz der Unwiederbringlichkeit des Vergangenen hält es fest an dem Gedanken eines „mitgehenden Anfangs“ (Schöpfung), den man nicht hinter sich bringen kann, will man vorankommen. Trotz der Übertreffbarkeit des Gegenwärtigen durch alles Zukünftige läßt es sich nicht abbringen von der Überzeugung eines „ewigen Jetzt“ (Eschaton), vom Hereinragen eines Definitiven, eines bleibend Gültigen ins Hier und Jetzt.

Der Hinweis auf etwas in der Zeit, das nicht veralten kann und somit in gewisser Weise über die Zeit hinausragt, muß heute befremdlich erscheinen. Es lassen sich in der Gegenwartskultur kaum noch Bereiche finden, die dem modernisierungsbedingten Schwund an vertrauten, kontinuierlichen und identitätsstabilisierenden Mustern der Lebensorientierung veraltungsresistente Bestände entgegensetzen können³. Die Suche nach dem, was nicht veralten kann, ist zudem oft rückgewärtsgewandt. Sie wird dominiert von nostalgischen Erinnerungen und steht unter dem zwanghaften Beschwören oder depressiven Betrauern besserer alter Zeiten.

Will eine christliche Form der „kulturellen Anamnese“ von diesen Spielarten unterscheidbar sein, darf sie im Rückblick auf das Bleibenden Dingen nicht ihren Lauf lassen, sondern

muß ihn unterbrechen. Es setzt sich nur dann von allen Versuchen eines religiösen Traditionalismus ab, wenn es sich auf dieses „vorher“ um des „hier und jetzt“ willen bezieht und in diesem nichttraditionalistischen Umgang mit dem Überkommenen hier und jetzt etwas erschließt, was die Zeit transzendiert. Solche Formen der Zeitgenossenschaft, welche das Vergangene als eine Sinnressource für Gegenwart und Zukunft betrachten, sind heute an der Zeit⁴. Allerdings sind diese Formen nur widerständig darstellbar. In einer vom Fortschrittsdenken dominierten Gesellschaft lautet die Devise: Das Eigentliche kommt noch, es liegt stets vor uns! Zugleich läßt die Gegenwartsgesellschaft dem, was sie erwartet, keine Zeit. Sie kann nicht auf das Neue warten, sie läßt es nicht darauf ankommen, daß es von sich aus eintritt, sondern bewerkstelligt es selbst. Keine Epoche war innovativer, neugierigkeitssüchtiger und neuerungserfolgreicher als die Moderne.

Das Widersprüchliche in der Moderne ist jedoch, daß gerade das Neue schnell veraltet. Sie muß ständig Neues produzieren, um aktuell zu bleiben. Die Ressourcen des Neuen aber fördern nicht permanent und unbegrenzt Neues. Nicht selten wird Altes wiederaufbereitet. Die inhaltliche Fülle der Moderne enthält darum zunehmend die Form des Zitats, in der Architektur, Literatur und Kunst nehmen Plagiate und Kopien zu. Es wird allenfalls beim Recycling des Vergangenen dessen Design verändert. Deswegen herrscht die „Dialektik des Neuen und Immergleichen“ (W. Benjamin). Das Zeitalter der Beschleunigung insinuiert eine Vorwärtsbewegung (Fortschritt). Aber je höher das Tempo der sozialen Evolution ist, um so weniger verläuft sie geradlinig und gleichmäßig. Es kommt zur Bildung von Wirbeln und Kreiseln, in denen zwar eine hohe Umlaufgeschwindigkeit herrscht, die aber zu keiner Ortsveränderung im ganzen führt. Die Moderne verharrt in einem „rasenden Stillstand“.⁵

2 Vgl. M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1986.

3 Vgl. mit zahlreichen Belegen H. LÜBBE, *Im Zug der Zeit*. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, Berlin/Heidelberg 1992.

4 Vgl. H.-J. HÖHN, *Signale der Zeit – Spuren des Glaubens*. Plädoyer für christliche Zeitgenossenschaft, in: *LebSeel* 45 (1994) 1–5).

5 Vgl. P. VIRILIO, *Rasender Stillstand*, München/Wien 1992; DERS., *Der negative Horizont*. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung, München/Wien 1989.

2. BERECHNETE UND BEFREITE ZEIT:

ZUR ÖKONOMIE UND ÖKOLOGIE DES DASEINS

Aus dieser Überdrehtheit ist nur herauszufinden, wenn es Zeiten und Räume gibt, in der die Zeit frei bleibt von ökonomischer Ausbeutung und funktionaler Verzweckung. Solche Zeit-Räume sind Ressourcen von Sinn und Freiheit. Sie zu entdecken und zu erhalten ist primäres Ziel einer „Ökologie“ der Zeit⁶. Für zeitökologische Plädoyers sind gegenwärtig die Erfolgchancen allerdings recht gering. Wenn Wohlstandsniveaus nicht mehr zu halten sind, wenn sich ökonomische Verteilungskämpfe wieder verschärfen und sich das soziale Leben an der Sicherung wirtschaftlicher Wettbewerbsfähigkeit auszurichten hat, gelten andere Prioritäten. Hier ist Zeit Geld. Mit Zeit muß gewirtschaftet werden. Nur vereinzelt hat sich ein Bewußtsein dafür bewahrt, daß es auch unökonomisch sein kann, das Nicht-Ökonomische der Ökonomie einfach auszublenden.

Nicht-ökonomische Werte stellen eine Ressource für die Leistungsfähigkeit entwickelter Gesellschaften dar. Wie natürliche Ressourcen können sie jedoch nur so lange ihre Nützlichkeit aufrechterhalten, wie sie auf regenerierbarem Niveau gehalten und nicht dem Raubbau preisgegeben werden. Der Raubbau an den Zeitbiotopen einer Gesellschaft läßt soziale Systeme umkippen, wenn sich diese von einer durch kollektive Rhythmen und Zäsuren gegliederten zur permanent aktiven 24-Stunden-Gesellschaft entwickeln. Auch für die Nutzung der Zeit gibt es Grenzen des Wachstums. Der Versuch, die gegebenen Möglichkeiten vollends auszureizen und das Äußerste aus ihnen herauszuholen, kann neue Probleme hervorrufen, die mit dem Mittel einer erweiterten Zeitökonomie gerade nicht mehr zu lösen sind. Bezeichnenderweise können Verstöße gegen eine Ökologie der Zeit in der Weise manifest werden, daß sich die Ausbeutung der Zeit plötzlich gesellschaftlich und kulturell nicht mehr „rechnet“: Eindimensionale Vorstellungen von gesteigerter Produktivität haben nur solange Erfolg, wie Produktion und Konsum gemeinsam wachsen. Kann die infolge der Ausweitung von Maschinenlaufzeiten erzielte Mehrproduktion nicht abgesetzt werden, verstärkt sich der Druck, durch Personalabbau die Produkti-

vität zu steigern. Am Ende produzieren immer weniger Menschen immer mehr Produkte, die sich immer weniger Menschen leisten können ... Eine Ökologie der Zeit lebt davon, daß gegen eine Ökonomisierung der Zeit eine andere Zeitrechnung eingeklagt wird. Es geht darum, andere Zeitmaße zu praktizieren, das Tempo aus dem Lauf der Dinge zu nehmen⁷. Es gilt, in der Zeit die Zeit gegen sie selbst zu wenden. Wo dies praktiziert wird, entsteht freie Zeit, befreite Zeit, Zeit für Freiheit. Zur Ökologie der Zeit gehören Zeitbrachen, unbewirtschaftete Zeit, Fest- und Feiertage. Der von Christen geführte Widerstand gegen die wachsende wirtschaftliche Okkupation des arbeitsfreien Wochenendes bzw. Sonntags kämpft vor diesem Hintergrund nicht um die eigensüchtige Bewahrung eines überkommenen Religionsprivilegs, sondern um Fundamentales: Der Mensch untergräbt seine natürlichen Lebensbedingungen – wozu auch die Zeit gehört – wenn er versucht, das Letzte aus ihnen herauszuholen⁸. Das individuelle und soziale Leben braucht zeitliche Gliederungspunkte zur Verhinderung von Überforderung durch überkomplexe, endlose und unüberschaubare Handlungsketten⁹. Es braucht zur Orientierung die gesellschaftlich verbürgte Chance des Innehaltens und den gesicherten Freiraum einer allgemeinen befristeten Freistellung von Erwerbsarbeit, was ein Innehalten erst strukturell ermöglicht. Dies ist auch die Bedingung autonomer Zeitgestaltung¹⁰. Vor allen individuellen Fähigkeiten setzt sie die gesellschaftlich vermittelte Sicherheit voraus, daß es auf Dauer und rhythmisch wiederkehrend überhaupt verläßliche Zeiträume

6 Vgl. M. HELD/K. A. GEISLER (Hg.), *Ökologie der Zeit*. Vom Finden der rechten Zeitmaße, Stuttgart 1993; DERS./DERS. (Hg.), *Von Rhythmen und Eigenzeiten*. Perspektiven einer Ökologie der Zeit, Stuttgart 1995.

7 Vgl. hierzu das Plädoyer von F. REHEIS, *Kreativität der Langsamkeit*. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung, Darmstadt 1996.

8 Vgl. K. W. DAHM u.a. (Hg.), *Sonntags nie?* Die Zukunft des Wochenendes, Frankfurt/New York 1989.

9 Zur aktuellen Problematik der Synchronisierung, Standardisierung und Regulierung sozialen Geschehens vgl. etwa L. STANOKO/J. RITSERT, *Zeit als Kategorie der Sozialwissenschaften*, Münster 1994, 159–213.

10 Vgl. H. NOVOTNY, *Wer bestimmt die Zeit?* Zeitkonflikte in der technologischen Gesellschaft zwischen industrialisierter und individualisierter Zeit, in: K. WEIS (Hg.), *Was ist Zeit?* München 1995, 81–99.

selbst zu gestalten und gemeinsam mit anderen Menschen zu verbringen gibt!¹¹.

3. SOZIALE IDENTITÄT: ZUR ETHIK UND ÄSTHETIK KOLLEKTIVER AUSZEITEN

Das Netz des gesellschaftlichen Lebens wird um so grobmaschiger und poröser, je weniger eine Gesellschaft ihren Angehörigen einen gemeinsamen Lebensrhythmus ermöglicht. Die Tendenz zur Dissoziierung komplexer Gesellschaften, die angesichts eines schwindenden Wertkonsenses, einer Pluralisierung der Lebensstile sowie der Auflösung einer religiösen Matrix ohnehin besteht, wird durch die Individualisierung der Freizeit noch erhöht. Die Identität und den Zusammenhalt einer Gesellschaft garantiert aber nicht nur das Bruttosozialprodukt, sondern auch eine gemeinsame Teilhabe an kulturellen Gütern, ein gemeinsames Erleben und Füllen der Zeit, das gemeinsame Betroffenheit von den Wechselfällen der Geschichte. Der Sinn kollektiven „Nichtstuns“ liegt gerade darin, das Bewußtsein für solche Gemeinsamkeiten entstehen zu lassen. Nicht zufällig sind es arbeitsfreie Tage, an denen sich auch Industriegesellschaften ihrer Geschichte und Identität vergewissern. Allerdings haben pluralistische Gesellschaften beträchtliche Schwierigkeiten, sich selbst in Festen und Feiern zu erfahren und darzustellen. Dies erklärt sich nicht allein aus dem Mißtrauen gegenüber dieser Form kollektiven Handelns, die vom Nationalsozialismus und allen anderen politischen Zwangssystemen dieses Jahrhunderts instrumentalisiert und pervertiert wurde. Der Grund liegt tiefer und hängt mit den Existenzbedingungen moderner, pluralistischer Gesellschaften zusammen. Sie basieren auf den rein formalen Fundamenten der prinzipiellen Gleichheit der politischen Rechte, ordnen also nur die Spielregeln politischer Auseinandersetzung, stellen aber keine einheitliche, verbindliche Sinndimension, kein materiales Weltbild zur Verfügung (und können dies auch nicht). Ihre Aufgabe ist es vielmehr, den öffentlichen Sinnhorizont freizugeben¹² und offenzuhalten für unterschiedliche, konkurrierende Sinnangebote. Feiern setzen aber gerade die Existenz einer einheitlichen Sinndimension, die für alle

gilt oder gelten soll, voraus. Wenn es in wertpluralen Gesellschaften dennoch gesetzlich geschützte Feiertage gibt, kommt ihnen mehr und mehr die Funktion einer kollektiven „Auszeit“ zu. Sie bieten an und ermöglichen, sich vom Alltäglichen, Routinemäßigen und Monotonen zu distanzieren und ungehindert dem nachzugehen, was subjektiv Vergnügen bereitet. Indem eine solche Zeitkultur buchstäblich der „Zerstreuung“ dient, paßt sie wiederum in eine Gesellschaft, deren Kennzeichen Pluralisierung, Differenzierung und Individualisierung sind. Religiöse Fest- und Feiertage haben darüber hinaus noch eine eigene Aussage¹³. Sie repräsentieren inmitten des funktionalen Systems der technisch-ökonomischen Daseinsicherung das, was nicht funktionalisierbar ist. Sie sind Platzhalter für das, was den Sinn aller Funktionalität ausmacht, sie halten die Zeit offen für das, was keine ökonomischen und technischen Äquivalente hat. Festtage zeichnen sich dadurch aus, daß sie – ökonomisch gesehen – nichts bringen. Die Frage, was ihre Sicherung als arbeitsfreie Zeit kostet, beginnt damit, den Preis für etwas Unberechenbares ermitteln zu wollen¹⁴. Festtage sind Repräsentanten jenes Unverrechnbaren in der Zeit. Sie sind Einladungen, einen Tag glücken zu lassen trotz der Ökonomisierung der Zeit. In solchen Auszeiten kann sich der Mensch begegnen, als ob es aus sei mit Zeit. Der Sabbat erinnert daran, daß ein Werk ein Leben, die Welt vollenden kann, indem man davon absieht, etwas weiterzumachen, und anfängt es zu betrachten¹⁵. Nicht zuletzt dort, wo es nichts mehr zu machen gibt, können Dinge und Menschen reifen und ihre Identität finden.

11 Auf diesen Umstand gilt es immer wieder aufmerksam zu machen, wenn in der Diskussion um die Veränderung von Arbeits- bzw. Ladenschlußzeiten Flexibilisierungen, Deregulierungen als Zugewinn an Zeitsouveränität für die Individuen dargestellt werden. Vgl. zu diesem Komplex H.-G. BROSE u.a., *Soziale Zeit und Biographie*. Über die Gestaltung von Alltagszeit und Lebenszeit, Opladen 1993; K. H. HÖRNING u.a., *Zeitpioniere*. Flexible Arbeitszeiten – neuer Lebensstil, Frankfurt 1990.

12 W. GEBHARDT, *Der Reiz des Außeraltäglichen*. Zur Soziologie des Festes, in: B. CASPER/W. SPARN (Hg.), *Alltag und Transzendenz*, Freiburg/München 1992, 67–88, hier: 86.

13 Vgl. hierzu H. M. DOBER, *Erfahrbare Kirche*. Dimensionierte Zeit und symbolische Ordnung im Kirchenjahr, in: ZThK 89 (1992) 222–248; H. W. EICHELBERGER, *Zeit-Perspektiven*. Rhythmen, die das Leben gliedern, in: GOTTESDIENST 22 (1988) 177–180.

14 Vgl. R. SPAEMANN, *Der Anschlag auf den Sonntag*, in: DIAKONIA 21 (1991) 5–12.

15 Vgl. hierzu etwa PH. SCHMITZ, *Schöpfung – Sabbat – Zeit*, in: M. HELD/K. A. GEISSLER (Hg.), *Ökologie der Zeit*, 143–149.