

Friedrich Kümmel

Vorwort zur japanischen Übersetzung des Buches „Über den Begriff der Zeit“ in zweiter Auflage*

Seit dieses Buch geschrieben wurde, sind mehr als 35 Jahre vergangen. Was ich damals dachte und schrieb, erscheint mir heute nicht überholt oder gar falsch zu sein, aber die Akzente haben sich für mich in der Zwischenzeit verschoben und neue Gesichtspunkte in den Vordergrund gerückt. Ich möchte deshalb die Gelegenheit der Zweitaufgabe benützen, um einige Gedanken nachzutragen, die vielleicht auch geeignet sein können, das westliche Denken über die Zeit und die östliche Haltung zu ihr einander näher zu bringen.

Die Frage nach der anthropologischen Struktur der Zeit führt in existentielle Probleme, deren praktische Lösung nicht leicht zu finden ist. Für das Denken des Abendlandes ist im Verhältnis zur Zeit im Zeichen der Tradition die Vergegenwärtigung des Vergangenen und, vorbereitet durch die christliche Heilserwartung und verstärkt durch die säkulare Aufklärungsbewegung der Neuzeit, zunehmend die Antizipation eines Zukünftigen in den Vordergrund gerückt. Beide Tendenzen können leicht zur Verfehlung der Gegenwart und zum Verlust eigener Gegenwärtigkeit führen. Damit hängt zusammen, daß zugunsten eines sich theoretisch reflektierenden und sprachlich fassenden Verhältnisses zur Wirklichkeit wird die eigentliche Dimension der Praxis: die Gegenwart selbst, versäumt worden wird. In dieser Hinsicht bedarf das Denken über die Zeit, wie wir es gewohnt sind, einer Korrektur.

Nun ist es einerseits trivial richtig, daß die Gegenwart der einzige Ort des Wirkenkönnens ist und auch Vergangenheit und Zukunft nur in ihr beeinflussbar und veränderbar sind. Andererseits aber stößt der Versuch, daraus praktische Konsequenzen zu ziehen, alsbald auf die eminente Schwierigkeit, wirklich in der Gegenwart zu leben und einen lebendigen Kontakt mit der äußeren und inneren Realität zu unterhalten. Wo dies nicht gelingt, wird die Zeit-Dialektik des Entzugs und der Erfüllung zum Zeit-Widerspruch zwischen festgehaltener und geraubter wie eben dadurch wiederum beraubender und verlorener Zeit. Die unter dem Aspekt des Habens negativ werdende Zeiterfahrung kulminiert zusehends in der Apotheose des Todes, ohne daß dem Durchgang durch ihn noch eine Erfüllung abgewonnen werden könnte. Eine negative Dialektik der Zeithabe manifestiert deren Widerspruch und bricht in ihm gleichsam ab, ohne daß die andere Seite des Zeit-Habens noch in den Blick kommen könnte.

Natürlich geht es in jedermanns Leben eine Weile auch ohne diese bohrenden Fragen: man lebt so dahin in der Zeit, man hat auch Zeit, und was heute nicht ist, kann auch morgen noch sein und werden. Daß ich „in“ der Zeit lebe und Zeit „habe“, so wie ich zuhause bin und das Haus mir gehört, suggeriert jedoch eine Freiheit zur Zeit und von der Zeit, die in Wirklichkeit so gar nicht besteht. Ich kann ja nicht wirklich aus der

* Meine Dissertation „Über den Begriff der Zeit“ ist erschienen im Max Niemeyer Verlag Tübingen 1962. Sie erschien mit einem Vorwort in japanischer Übersetzung von Fumio Yoshimura unter dem Titel „Die anthropologische Struktur der Zeit“ im Verlag Risosha Tokyo 1979, 299 Seiten.

Zeit heraustreten und auch keinen Besitzanspruch an sie geltend machen. Sicher kann ich zurecht von „meiner“ Zeit reden, das ist die Zeit, in der ich bin und Möglichkeiten habe, über die ich also auch verfügen kann. „Meine Zeit“ ist aber auch die Zeit, die mir wie von außen her bemessen ist, die ein Ende nimmt und den mir den Tod bringt.

Wenn Zeit mir so nicht nur gegeben ist, sondern auch genommen ist, bricht die Selbstverständlichkeit des Zeit-Habens auf und wird zur bedrängenden Aporie. An welches Bild der Zeit soll ich mich halten: an die Zeit meiner Möglichkeiten und meines Werdens, oder an die Zeit meines Vergehens und der Beraubung meiner Existenz? Und wenn weder von dem einen noch von dem anderen Zeitaspekt abgesehen werden kann: wie gehen sie zusammen, ohne daß der eine den anderen Lügen straft? Hält man sich an die positiven Seiten des Lebens in der Zeit, muß man dann nicht die negativen überspielen? Und blickt man nur auf die reißende und alles verschlingende Zeit, kann man dann überhaupt noch ein Gutes an ihr finden?

Die Zweideutigkeit im Verhältnis zu Zeit kann nicht umgangen und auch nicht aufgelöst werden, und dennoch muß der Mensch versuchen, mit der Zeit und dem eigenen Leben in ihr ins Gleichgewicht zu kommen. Die Zeit ist das vom Menschen Ergriffene und Angeeignete, worin er sich begegnet und verwirklichen kann, und sie ist das von ihm Abgestoene und Negierte, was ihn bedroht und zu vernichten scheint. Diese Paradoxie hat von alters her das Nachdenken über die Zeit bestimmt und zu immer neuen Versuchen geführt, den unaufhebbaren Widerspruch zu bewältigen. Und nicht immer ist der Widerspruch in seiner tragischen Härte ertragen worden, zu sehen, daß „die Zeit ihre Kinder nährt und frit“.

Die Aporie brach für das antike Denken im Verhältnis von Zeit und Gegenwart auf. Zeit, soweit sie „ist“, ist Gegenwart. Betrachtet man diese aber näher, so verflüchtigt sie sich und wird zum bloßen Schnittpunkt zwischen einem Vorher und Danach, zu einem in sich selbst ungreifbaren Übergang. Die „Wirklichkeit“ der Zeit steht damit auf dem Spiel. „Zeit zuvor“ und „Zeit danach“, so setzt Augustinus den Gedanken fort, gibt es nur vermittelt der Seele, die sie erinnert und erhofft bzw. intendiert. Damit verbindet sich für Augustin die Einsicht, daß der Mensch gerade in der Innerlichkeit seines Selbstbezugs wesentlich durch das Verhältnis zur Zeit bestimmt ist. Er kann sich nur über die Vergegenwärtigung der Zeiten selbst gegenübertreten. Das Verhältnis zu sich selbst ist nur im Verhältnis zur eigenen Vergangenheit und Zukunft gegeben, das Verhältnis zu diesen Zeiten umgekehrt nur im Verhältnis zu sich selbst. Die Existenzphilosophie hat diesen Sachverhalt zugespitzt und den Menschen geradezu durch Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit definiert.

Aber der Mensch wird dessen nicht recht froh, durch und durch ein Zeitwesen zu sein. Die Zeit ist zwar, wie Plotin und Augustinus betonen, „nicht außerhalb der Seele“, aber sie ist deshalb doch nichts Subjektives, was nur in und vermöge der vom Menschen geleisteten Vergegenwärtigung Wirklichkeit und Bestand hätte. Sie ist auch in einer aufdringlichen Weise von selbst da. Dies führt zum schroffen Bruch der Zeitaspekte: Die Sammlung der Zeiten in der Einheit der Seele hebt ihre Zerstreung und Vergänglichkeit keineswegs auf, und beides steht nun in eigentümlicher Kontrapunk-

tik zueinander. Der Mensch hat Zukunft, indem er sie entwirft und bildet - sie kann ihm aber auch genommen werden. Er ist Herr darüber, Vergangenes zu erinnern oder auch zu verdrängen - es zeigt sich aber auch, daß er mit einem Vergangenen nicht fertig wird und dieses ihm schließlich auch noch seine Gegenwart und Zukunft raubt.

Augustinus weist auf den darin liegenden Bruch eindringlich hin. Es liegt zwar in der Macht der Seele, einen Zusammenhang der Zeiten zu stiften und im Zusammenhang des eigenen Lebens fortzuentwickeln, aber dieses Tun bleibt doch immer nur ein Gegenzug gegen die zerstreue Macht der Zeit und führt nicht zu einer in sich ruhenden, erfüllten Gegenwart, in der ein Bleiben wäre. Der selbst gestiftete Zusammenhang des Lebens vermag die Zerspaltenheit der Zeit nicht aufzuheben und ihr Vergehen nicht zu bannen. So rückt das ganze Zeitleben für ihn in einem jähem Umschlag unter der Aspekt der Zerstreuung (*distentio*, *dispersio*), und der Mensch kann sich aus der verlorenen Zeit nur retten durch eine äußerste Anspannung (*intentio*) auf die Ewigkeit hin, um in der Beziehung zu Gott eine neue Einheit zu finden und sich in der eschatologischen Existenz des *homo novus* zu erfüllen. Der Widerspruch der Zeitlichkeit kann nur mit der Zeit selbst in einer letzten absoluten Bezugspunkt aufgehoben werden; es scheint einen Weg aus ihr heraus zu geben, doch keiner mehr, so scheint es, führt in sie zurück. Die Zeit wird so gesehen zur vergänglichen Bauhütte der unvergänglichen Ewigkeit, einer Existenz, die vom Zeitwind nicht mehr weggeweht, im Zeitstrom nicht mehr fortgetragen wird. Der Zeit-Widerspruch erscheint nur lösbar, indem im Verhältnis zur Zeit ein Verhältnis zu Gott angesprochen, in der Zeiterfahrung eine Erfahrung mit Gott artikuliert wird. Es wird versichert, daß der äußerste Widerspruch in diesem Verhältnis gerade in seiner letzten Zuspitzung eine Lösung finde, die auch der Unwiderruflichkeit des eigenen Todes noch standhalten kann.

Die Dialektik von Sterben und Leben ist in dieser Antwort festgehalten, jedoch, wie es scheint, an einer Stelle abgeschwächt, auf die das spätere sozialreformerische Denken nachdrücklich hingewiesen hat: Die „verschobene Gegenwart“ wird hier als ein möglicher und selber eitler Fluchtweg apostrophiert. Wie sehr aber Lebenssinn und Lebenspraxis an die eschatologische Voraussetzung gebunden bleiben, beweist auch noch ihre Negation, gleich ob diese sich aufklärerisch, marxistisch oder existentialistisch formuliert.

Ein Beispiel mag dies belegen, dem man Klarsicht und Ernsthaftigkeit nicht absprechen kann. So schreibt Jean Amery im Vorwort seines Buches „Über das Altern“: „Die Anrede des Lesers umgreift die Forderung, daß er sich mir gesellen möge bei etwas, das sich mir selbst erst während der Niederschrift entschleierte. Schritt für Schritt nämlich, wie ich mich vorwärts tastete, war ich genötigt, die vom alternden Menschen allezeit evozierten Hoffnungen aufzugeben, den Trost zu entkräften. Was da immer dem Alternden empfohlen wird, wie er sich mit dem Niedergang abfinden, ja diesem allenfalls sogar Werte abgewinnen könne ..., es stand vor mir als niederträchtige Duperie, gegen die zu protestieren ich mir mit jeder Zelle aufgeben mußte. So wurden die Versuche in ihrer Qualität als Suche, ohne daß ich es vorher so geplant oder auch nur geahnt hätte, aus einer Analyse zu einem Akt der Rebellion, die aber totale Akzeptati-

on des Unentrinnbaren und Skandalösen widersprüchlich voraussetzt.“¹

Was kann es unter diesem Vorzeichen des Unversöhnten aber heißen, Gegenwart zurückzugewinnen, ohne daß die versöhnlich erscheinende Dialektik in der Härte des Widerspruchs alsbald wieder zerbricht und die Milde des Trostes in der Empfindung des Augenblicks sich verflüchtigt? Um diese hier in letzter Radikalität gestellte Frage zu klären, ist es nötig, noch einmal von Neuem einzusetzen und dabei auch vom Denken und den Erfahrungen des östlichen Kulturkreises zu lernen.

Lebewesen, sagt Portmann einmal, sind Zeitgestalten, genauer Zeitgestaltungen. Tiere und Pflanzen lassen sich in ihrem Lebensrhythmus durch Jahreskreis und Tageslauf bestimmen und befinden sich darin in Einklang mit einer geordneten Zeit, die ihre Gegenwart bestimmt. Wenn aber für den Menschen im „Buch der Wandlungen“ (I Ging) dieselbe Forderung gestellt wird: im Einklang mit der Zeit zu leben, so wird das für ihn zum schwierigen Problem, denn seine Zeit hat Löcher und Fluchtwege, er kann sich der Gegenwart entziehen und plötzlich wider Willen aus ihr fallen. Dabei geht es auch dem Menschen im Verhältnis zur Zeit eigentlich immer um die Gewinnung der Gegenwart, um ihre Erfüllung und Kontinuität. Aber Zeit wird von ihm ursprünglich erfahren als Verlust der Gegenwart und führt zu dem Bemühen, sie wiederherzustellen.

Noch diesseits der Antizipationen und Erinnerungen begegnet die Zeit dem Menschen vor allem in den ‘leeren’ Zwischenzeiten, so am Abend, am Morgen und in der Nacht. Sie wird manifest in verlassenen Häusern oder Ruinen, in denen kein Leben und damit auch keine Gegenwart mehr ist. Sie wird quälend im Warten und in der Langeweile. Jedermann kennt die quälende Unruhe eines Kindes, das aus der aktiv erfüllten Gegenwart eines Spieles herausgefallen ist und nicht mehr weiß, was es mit sich anfangen soll.

Fragt man so nach den Stellen, an denen die Zeit für den Menschen auftaucht und ursprünglich erfahrbar wird, so zeigt sie sich als etwas, was ausgefüllt werden will und von ihm aktiv zu gestalten ist. Der Aufforderung zur aktiven Zuwendung entspricht als Kehrseite die lähmende Erfahrung des Inaktiviertseins. Auch im Bewußtsein, seine Zeit „totgeschlagen“ und „vertan“ zu haben, dokumentiert sich noch der Anspruch der Zeit auf Erfüllung und aktive Gestaltung. Davon hängt ab, wie die Zeit für mich wird: leicht und frei oder schwer und lastend.

Was heißt es nun aber, die Zeit aktiv zu erfüllen, und woher nimmt der Mensch die Kraft dazu? Wenn dieses heißen soll, die Gegenwart zu gewinnen, so ist uns diese Antwort fremd geworden und mühsam wieder zu erlernen. Wir beschäftigen uns mit den Vergangenheiten, greifen vor in die Zukunft und verlieren dabei oft das lebendige Gefühl für die Gegenwart, für das, was jetzt und hier zu tun ist. Damit bringen wir uns um das Geheimnis des Erfolgs, über das im „Buch der Wandlungen“ geschrieben ist: „Der Weg des Empfangenden, wie erfolgreich ist er. Er nimmt den Himmel (die Natur) in sich auf und wirkt mit seiner Zeit.“ Das existentielle Problem der Vergangenheit und die Frage nach der Zukunft ist damit nicht beseitigt, aber doch der Nachdruck

¹ Jean Amery, Über das Altern. Stuttgart 1968.

darauf gelegt, daß die Aufgabe des Fertigwerdens mit der Zeit eine je aktuelle ist und als gegenwärtiges Problem gelöst werden muß. Diese Einsicht ist einerseits trivial, denn man hat ja immer nur die Gegenwart, um in ihr zu wirken. Man kann nicht wirklich in die Vergangenheit zurück, um sie zu verändern oder gar ungeschehen zu machen, und auch nicht in die Zukunft hinaus, um sie in ihrem Verlauf vorweg zu bestimmen. Eine verfehlte Vergangenheit oder eine verlorene Zukunft macht somit stets die Gegenwart zum Problem. Damit ist an diese eine Aufgabe gestellt, die den einzelnen Moment auch wieder übergreift. Der Mensch kann sich nicht einfach dem Gang der Ereignisse überlassen und muß sich „zur Lösung des gegenwärtigen Problems mit seiner Vergangenheit und seiner Zukunft existenziell auseinandersetzen“ (Yukichi Shitahodo²). So läßt sich beides zugleich behaupten: Das Problem der Zeit ist das Problem der Gegenwart, und das Problem der Gegenwart ist das Problem der Zeit. Weder ist es erlaubt, aus der Zeit in die Gegenwart zu fliehen, noch umgekehrt aus dieser hinaus in eine vergangene oder zukünftige Zeit. Die Gegenwart hört durch diese Verortung in der Zeit auf ‚der ‘verlorene Augenblick’ im Fluß der Zeit zu sein und wird vielmehr zum integralen Bezugspunkt eines Zeitzusammenhangs, der von ihr her und auf sie hin seinen Sinn erhält.

Wenn der Ort des Umgangs und des Fertigwerdens mit der Zeit die Gegenwart ist und hier der Nachdruck auf der aktiven Gestaltung liegt, so könnte man demgegenüber einwenden, daß der Mensch sein In-der-Zeit-sein ja auch in passiver Weise erlebt. Er findet sich gewissermaßen ohne sein Zutun in einer immer neuen Gegenwart vor. Aber dieser Anschein eines bloßen Sichdurchhaltens im zeitlichen Fluß ist trügerisch. So lebt auch die „lebendige Leiche“, die keine Möglichkeit neuer Gegenwart mehr hat und weder dasein noch vergehen kann, festgelegt auf die Wiederkehr des immer Gleichen. Das sich konservierende, stehengebliebene Ich kann so auch das seiner Möglichkeiten beraubte, innerlich tote und an die Reste seiner Vergangenheit gebundene Ich sein.

Die Psychopathologie beschreibt in dieser Weise ein Ich, das, von seinem Dasein und seiner Welt entfremdet und durch seinen Standverlust entmächtigt, den verlorenen Kontakt von außen her manipulativ erzwingen will und doch nicht wieder aufbauen kann. Der Verlust des lebendigen Kontaktes mit der Wirklichkeit, der ein Verlust des Werdenkönnens, der Gegenwart und ihrer Zukunft ist, ist vielfach erlebt und von Minkowski, von Gebattel und anderen eindringlich beschrieben worden.

Wenn aber der Gegenwartsverlust die Desintegration der Zeit und das Überwältigtwerden durch eine bindende Vergangenheit bedeuten kann: woher nimmt dann der Mensch die Kraft zum Leben, wenn sie ihm auf diese Weise genommen werden kann? Wie kommt es dazu, daß die Zeit im einen Verlauf die Kraft verzehrt, die sie im anderen gibt? Die „Zeit des Werdens“ und „Zeit des Vergehens“ ist *eine* Zeit, die sich doch in so verschiedener Weise manifestieren kann.

Damit ist das Problem der Gegenwart seiner scheinbaren Trivialität entkleidet. Wenn

² Yukichi Shitahodo, Die drei Prinzipien der anthropologischen Pädagogik. Verlag Quelle & Meyer Heidelberg 1971, S. 51.

man nicht von der „Zeitkonserve“ (Gerhard Hauptner³) als einem zureichenden Bild für die menschliche Selbstgegebenheit und Lebensmöglichkeit ausgehen kann, muß die Gegenwart nicht nur hinsichtlich des Werdenkönnens, sondern auch in ihrer Entwesentlichung ernstgenommen und ihr Vergehen mit vollzogen werden. Wahre Dauer ist daran gebunden, sich frei in den Fluß der Zeit zu begeben und ihrem Strömen keinen Widerstand entgegenzusetzen. Wer Gegenwart bewahren will, darf sie nicht festhalten wollen.

Damit verwandelt auch sich der Begriff menschlicher Selbstidentität und nimmt zunehmend zeitliche Aspekte an. Identität wird zu einem selbst fließenden Begriff von Gegenwart und Gegenwärtigseinkönnen. Eine nur in Vergangenheiten festgemachte Identität ist von vornherein verloren, wenn es gilt ihre Gegenwart immer von neuem herzustellen. Der fließende Charakter der menschlichen Identität ist abhängig von der Möglichkeit einer aktiven Gestaltung der Gegenwart. Sie zu verwirklichen bedeutet dann aber immer auch, sich von vergangener Identität zu lösen, um sich der neuen Gegenwart öffnen zu können.

Der Prozeß menschlicher Selbstwerdung ist gekennzeichnet durch ein ständiges Sich-Überschreiten und Sich-Entbinden von dem, was nur noch im Modus der Vergangenheit gegenwärtig ist bzw. vergegenwärtigt werden kann, aber nicht mehr in die lebendige Gegenwart eingeht und insofern auch keine echte Zukunft mehr hat. Diese dem Menschen auferlegte Selbstentbindung kann ein sehr schmerzlicher Prozeß sein, denn sie bedeutet, sich herauszulösen aus den Lebensbezügen, in denen man geworden ist und Geborgenheit erfahren konnte. Der Mensch muß, wie Paulus sagt, das Alte dahinten lassen und sich nach vorne wenden⁴; er muß seine „Vorgeschichte“ aufheben, um eben dadurch seine eigene Geschichte zu erzeugen. In gleicher Radikalität verlangt auch Jesus ein Hinausgehen aus den alten Lebens-, Gefühls- und Denkkreisen.

Die Kraft der Gegenwart, nach der wir fragen, muß sich gerade nicht in der Bewahrung, sondern im Wiedereinschmelzen und Verflüssigen der Zeit bewähren. Wahrhaft gegenwärtig sein kann nur, was die Zeit verfließen lassen und selber vergehen kann, ohne festhalten zu wollen, nachzujagen oder nachzutruern. Mit dem gegenwärtigen Problem fertigzuwerden bedeutet wesentlich auch, es erledigt und abgetan sein zu lassen. Gerhard Hauptner berichtet in seinem „Studien zur geschichtlichen Zeit“ die folgende Geschichte: „Dem Kardinal Newman starb, als er noch einfacher Pfarrer war, seine Frau. Der junge Pfarrer ließ lange Zeit keinen Tag vergehen, an dem er nicht zu ihrem Grabe gegangen wäre und dort gebetet hätte. 40 Jahre später ließ der dann das Grab verfallen und antwortete auf diesbezügliche Vorstellungen in einer überlegen-ablehnenden Weise, die man leicht mißverstehen könnte. Ein Mensch vom Range Newmans wußte indessen, daß man einem Wesen nicht dadurch die Treue wahrt, daß man alles „unverändert“ läßt und dies Unveränderte gewissermaßen zum Museum der ikonischen Wahrhaftigkeit steigert, sondern gerade dadurch, daß man das vergangene Geschehen einschmilzt in den progressiven Gang geschichtlichen Lebens und sich inmitten des freien ungehinderten Strömens der Zeit des Ewigen erinnernd versichert“⁵

³ Gerhard Hauptner, Studien zur geschichtlichen Zeit. Tübingen 1970.

⁴ Vgl. Philipper 3, 13.14.

⁵ Gerhard Hauptner, a. a. O., S. S. 33.

Auf einer solcher Erfahrung hat Haeuptner den zentralen Gedanken seines Werkes begründet. Die Verarbeitung der Gegenwart zur Geschichte und ihre immer neue Erfüllung ist darauf angewiesen, daß die Zeit zum Strömen gebracht wird. Dieses freie, in einem Sinne auch verschwindenlassende Strömen der Zeit ist geradezu das Resultat ihrer erfolgreichen Bewältigung und Kennzeichen ihrer, wie Haeuptner sagt, „inneren Ethizität“. „Fehlt jenes Verarbeiten im Erleben und Handeln, so entartet das Strömen selbst: einzelne „Stücke“ Zeit bleiben wie Felsblöcke oder wie „Knoten“ im Strome der Zeit stehen in unwandelbarer brutaler Gegenwärtigkeit ..., die die innere Progressivität des Lebens aufheben und es zur Selbigkeit, zur Wiederholung des Gleichen zwingen.“⁶ Der Mensch wird zur innerlich leeren „Zeitkonserve“ und gleichsam sein eigener "Revenant“. Das Bild der Zeitkonserve belegt eindringlich die Ohnmacht der Verdrängung, aber auch das Nicht-Festhalten-können, denn die unbewältigt gebliebene und in der Folge fixierte Vergangenheit gerät in Unordnung, sie wird zur Lüge und tötet schließlich den, der an sie gebunden ist. Man kann die unbewältigte Zeit nicht gewaltsam beseitigen und durch Lüge und Verdrängung ungeschehen machen wollen, sondern muß sich ihr stellen und sie als ein gegenwärtiges Problem erneut annehmen, bezeugen und überwinden.

Zeit erfüllen und Gegenwärtigkeit finden verlangt so, daß man die Zeit verfließen lassen kann und sich in ihr nicht retten wollen darf. In der Mystik war diese Einsicht lebendig: „Mensch, bleibe ja nicht steh'n, du mußt von einem Licht fort in das andere geh'n“ (Angelus Silesius). Dieses Wort bezieht sich nicht auf die unerfüllten Gegenwarten, denen man entfliehen möchte, sondern im Gegenteil auf die erfüllte Gegenwart des Im-Lichte-seins, die man wieder verlassen soll, um „von einem Licht in's andere zu gehen“. Gerhard Haeuptner meint nun, daß dieses Einschmelzen der Zeit, in der sie ohne Rest verströmen und verbrennen soll, ihre wahrhafte Verewigung bedeutet, denn nur so würde die Zeit zeugend-geschichtlich sein und die lebendige Gegenwart nicht verstellen und hindern, sondern wahrhaft freimachen.

Freiheit in der Zeit, so zeigt sich hier, kann nur durch die Annahme der Gegenwart und eine Lösung ihres Problems erreicht werden. Daß das erste 'Verbrechen' des Menschen ein Zeitverbrechen, daß alle Lüge ein Betrug an der Zeit ist und daß die Zeit 'ihren Mörder richtet', so wie sie umgekehrt den ihr innerlich offenen Menschen belebt und beglückt, - diese grundlegende Alternative im Verhältnis zur Zeit meint Haeuptner, wenn er von der „Ethizität der Zeit“ im Sinne ihrer inneren Verbindlichkeit spricht. Die Zeit kann nur 'wirklich' sein in ihrer Wandlung, und diesem Gesetz des Wandels muß auch die Existenz in der Zeit sich beugen. Das 'Verbrechen' im Verhältnis zur Zeit besteht darin, sich selbst in ihr festhalten oder auch loswerden zu wollen, ohne sich dabei zu wandeln. Man usurpiert darin eine Freiheit im Verhältnis zur Zeit, die man in Wirklichkeit gar nicht hat. Die Zeit läßt sich weder festhalten noch austilgen noch überspringen - sie will als solche angenommen und das heißt gerade auch in ihrem Strömen bekräftigt sein. Die immer neue Öffnung der Zeit ist ineins die Bedingung ihrer Erfüllung und ihrer Überwindung, wenn man darunter nicht eine zeit-

⁶ A. a. O., S. 7.

lose Ewigkeit, sondern die in ihrer unaufhörlichen inneren Bewegtheit still werdende Gegenwart versteht. Mit diesem ruhigen Strömen der Zeit ist gerade nicht ihr bloßes Vergehen gemeint; Vergangenheit kehrt in ihm wieder in einer produktiven Weise, und Zukünftigkei ist offen in ihm.

Gegenwart, in diesem Sinne verstanden, ist Gestaltungskraft, ein lebendiges „Integral der Zeit“. Ihren Realitätscharakter erhält sie dadurch, daß der Mensch in ihr an sich zu arbeiten beginnt. Die Zeit ist so gesehen die Bauhütte des Menschen und ihre Gegenwart das Realitätsprinzip, dem er gerecht werden muß. Wenn in dieser Weise von der Gegenwart als einer „Aufgabe“ geredet wird, ist indes deutlich, daß damit nicht nur das „eigene Problem“ im engeren Sinn des Wortes gemeint sein kann. Alle Gegenwart ist Gegenwart in einer Welt mit und vor Anderen. „Meine Zeit“ ist „unsere Zeit“, mein „Problem“ betrifft den allgemeinen Weltzustand.

In dieser Forderung, das allgemeine Problem als das eigene anzunehmen und die Gegenwart zu erfüllen, ist der Einzelne unvertretbar. Die Annahme dieser Forderung führt auf den „Weg der tiefen Identität zwischen meinem historischen Geschick und dem Geschick der Menschheit“ (Y. Shitahodo⁷). Das so verstandene „Selbst“ ist der „allgemeine Mensch“, der sich in seiner Unvertretbarkeit als Einzelner angesprochen weiß und darin zugleich eine ihn weit übergreifende Aufgabe und Verantwortung übernimmt. Das eigene Problem als das allgemeine zu sehen und das allgemeine Problem als das eigene anzunehmen - wenn man ermißt, wie schwierig dies schon in den zwischenmenschlichen Beziehungen ist und wie leicht man dazu neigt, den wirklichen Kontakt preiszugeben und nur noch manipulativ tätig zu sein, wird einem mit der Größe der Aufgabe die eigene Unfähigkeit um so deutlicher bewußt. Die Handlung kann mißlingen, der Beziehungsbogen zerfallen, der lebendige Kontakt mit der gegenwärtigen Realität verlorengehen. Unter diesen Bedingungen der Fragilität und Vergänglichkeit die Beziehung immer neu aufzunehmen erfordert den „Mut zum Leiden“ (Viktor Frankl) und die Annahme der eigenen wie der fremden Ambivalenz und Schwäche. Indem der Einzelne sich so bezeugt, ist er schon weit über sich hinaus und bezeugt er eine Wahrheit, die nicht die eigene ist.

Das Problem des Verhältnisses zur Zeit in dem angesprochenen Sinn als ein Problem des Verhältnisses zur Gegenwart zu betrachten ist mir seit dem Abschluß meiner Untersuchungen zur anthropologischen Struktur der Zeit immer wichtiger geworden.

⁷ A. a. O., S. 21