

Larsen Kempf

Schicksal, Vorsehung und Kontingenzen als politische Motive Zur Wirkmächtigkeit von Geschichtsmetaphysik

Problemaufriss und Begründbarkeit

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Geschichtskategorien wie *Schicksal*, *Vorsehung* und *Kontingenzen* bildet in der heutigen Geisteswissenschaft eine Seltenheit. Viel zu unwissenschaftlich, unhaltbar und vage – mithin also kausal wie prognostisch wertlos – gelten Versuche, geschichtliche Wirklichkeit im Sinne einer die Welt durchdringenden Tiefenströmung deutend zu verstehen.¹ Da es sich jedoch um geistesgeschichtlich enorm wirkungsvolle Topoi handelt, kann ihre begriffliche Vernachlässigung in den Kulturwissenschaften der Gegenwart zweifellos bedauert werden. Vor diesem Problemhorizont sind zwar pseudowissenschaftliche Versuche, sie in altes Recht zu setzen, zu hinterfragen. Eine Auseinandersetzung aus ideengeschichtlicher Perspektive, die solches Geschichtsdenken als nüchternen Forschungsgegenstand untersucht sowie seine politischen Wirkungen reflektiert, scheint hingegen durchaus wünschenswert und berechtigt. Immerhin: Ihre ideengeschichtliche Relevanz ist evident, so es stets zum Erkenntnisziel des Menschen zählte, seine Stellung im Kosmos zu begreifen und geistig wie politisch zu verarbeiten. Seit dem Altertum geschah dies durch die Hypostasierung empfundener Notwendigkeiten in Begriffen wie *Zufall*, *Verhängnis*, *Bestimmung*, *Fügung* und vielen anderen, denen bis heute ein nicht zu verachtendes politisches Potential innewohnt. Aus diesen Motiven muss besonders der Schicksalsglaube als eminent politisches Sinnkonzept herausgegriffen werden, das sich, wie zu zeigen sein wird, am ehesten zur Instrumentalisierung und Mobilisierung eignet. Jenseits bewusster Funktionalisierung besaßen seine Welt- und Selbstdeutungen (*anders*: sein Welt- und Menschenbild) wiederholt politische Implikationen. Ihnen wird in diesem Beitrag systematisch und exemplarisch ohne Anspruch auf Neuerungen nachgegangen werden. Die Untersuchung müht sich dabei um thematische Begrenzung auf die politische Theorie hinter den bezeichneten Geschichtsmotiven, kann folglich eine erschöpfende philosophiegeschichtliche Darstellung nicht ersetzen. Am Schluss soll auch ein Analysekriterium zur Erhellung der gegenwärtigen

1 Allenfalls in der ausufernden pseudowissenschaftlichen und esoterischen Literatur wuchern Schriften, in denen die Beseelung der Welt sowie die Interdependenz von persönlichem und Weltenschicksal zu den gängigen Motiven zählt. Siehe zum Beispiel abschreckend Thorwald Dethlefsen, *Schicksal als Chance. Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen*, München 1980.

Ökologie»bewegung« zur Diskussion gestellt werden, das in politik- wie sozialwissenschaftlichen Studien bislang unberücksichtigt blieb.

Zur unmittelbaren Begründbarkeit der hier untersuchten Motive lassen sich trotz berechtigter Nachfragen einige holzschnittartige Thesen zeichnen und innerhalb der universitären Wissenschaften verantworten. So drängt etwa schon die moderne Soziologie zu der Erkenntnis, dass der Mensch immer in und aus einer Zeit heraus handelt, als soziales und kommunikatives Wesen an kollektiven Wertvorstellungen und kulturellen Strömungen partizipiert, die bereits auf Abhängigkeit, Geschichtsunterworfenheit und eine gewisse Determination seines Denkens und Handelns schließen lassen.² Soziologisch verschimmt mit dieser Erkenntnis kollektiver Identität die objektive (den Einzelnen als *Geschehen* nicht betreffende) Ebene der Zeit mit dem subjektiven *Engagement* der Menschen, die innerhalb der Geschichte handeln, diese aber gleichsam hervorbringen.³ Diese existentielle Sicht ermöglicht ferner, den tieferen Sinn der Geschichtsunterworfenheit, die unter anderem die Daseinsdispositionen Geburt und Tod, aber auch Gesundheit, Krankheit oder ebenso Glück und Unheil als Geschehenskategorien einschließen, zu entschlüsseln. Ungeachtet aller (medizinisch-wissenschaftlichen) Fortschritte bleiben der technisch-rationalen Welt nach wie vor eine ganze Reihe von »Schicksals«-ereignissen entzogen. Ähnlich in der Politik: Staatszusammenbrüche, Revolutionen oder gar der Ausnahmezustand des Kriegs bezeugten, obwohl von Menschen verursacht, in der Wahrnehmung vieler Generationen die existentielle Dramatik des Politischen, die über die individuelle Ebene hinaus auf den größeren geschichtlichen Kontext verwiesen. So bleibt die Macht der Geschichte dem konkreten Handeln häufig entzogen: »Die Revolution frisst ihre Kinder« pointierten mit Blick auf die mythische Gestalt des Saturn nicht wenige politische Denker nach dem Studium der französischen Revolution ihre Geschichtsanalyse.⁴ Mehr noch artikulierte sich für sie in solchen Momenten auch die Sinnhaftigkeit kollektiver (politischer) Existenz Erfahrungen, die den Einzelnen überstiegen und dessen Bedeutsamkeit einordneten in das Vergehen der Ge-

2 So in etwa könnten die Zusammenhänge der soziologischen Hauptbegriffe (Handeln, Sozialisation, Kommunikation, Normen), wie sie als Gegenstand der universitären Disziplin gelehrt werden, zusammengefasst werden. Dass sie damit den Blick auf eine geschichtsphilosophische Perspektive eröffnen, wird oft übersehen. Siehe dazu beispielhaft: Bernhard Schäfers, *Soziales Handeln und seine Grundlagen: »Normen, Werte, Sinn«* in: Herrmann Korte/ Bernhard Schäfers (Hg.), *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen 2002, S. 25-43.

3 Auf die kritische Erörterung geschichtskonstruktivistischer Ansätze muss hier verzichtet werden; es genüge daher der Hinweis, dass Geschichte nie bloß ein (sozial) konstruiertes Konzept darstellen kann, da sie als *Zeit* den Existenzvollzug des Menschen real erst ermöglicht. Vgl. dazu die große Studie von August Brunner, *Geschichtlichkeit*, Bern 1961. Zu den Begriffen von Subjektivität (Engagement) und Objektivität (Widerfahrnis) als Kategorien des Existenzialismus siehe die umfassende Monographie von Michael Großmann, *Politischer Existenzialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*, Tübingen 2002, bes. S. 11-28.

4 Carl Schmitt etwa denkt als Vertreter des politischen Existenzialismus das Politische vom Ausnahmezustand her: Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2004. Dazu auch Heiner Bielefeldt, *Kampf und Entscheidung. Politischer Existenzialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Würzburg 1994.

schichte im Ganzen.⁵ Es liegt daher nahe, die Verwobenheit von Politik und Geschichte innerhalb ihres metaphysischen Sinnhorizontes zu reflektieren, an deren geistesgeschichtlichen Anfängen sich Schicksal und Vorsehung begegnen.

Frühe Begriffs- und Ideengeschichte

Bis zum Durchbruch der Kontingenz als Paradigma im 20. Jahrhundert dachte die abendländische Geistesgeschichte nahezu ausschließlich in den Motiven von Schicksal und Vorsehung – auf ganz unterschiedlichen Reflexionsstufen. Kontingenz spielte in Geschichtsvorstellungen dagegen eine weitgehend untergeordnete Rolle. Ganz trivial bietet der Schicksalsglaube dem Menschen rein psychologisch Selbstvergewisserung, indem er ihm eine Sinnverankerung in der Gegenwart vermittelt⁶: des Menschen Dasein wird gedanklich eingebunden in den großen Zusammenhang von Werden und Vergehen, scheint mithin also nicht vollends nichtig.⁷ Dieses basale Erklärungsmuster wurde im mythischen, vorrationalen Denken des Heidentums kulturell vertieft, wo es in der germanischen (»urlag«) oder griechischen (»moira«) Mythologie in die kulturellen Überlieferungen einging.⁸ Dort stand diese Denkweise noch in der urmenschlichen Spannung von Ohnmacht, Schuld und der Unverfügbarkeit des Kosmos für das Handeln der Menschen, dessen Verständnis sich infolge der »rationalen Entzauberung der Welt« (Max Weber) erst im späten Verlauf der Moderne verlor. Die griechische Antike reflektierte Schicksal und Vorsehung jedoch zunehmend philosophisch. Besonders in der Stoa wurde die mythische Schicksalsidee zum philosophischen Prinzip (der Weltseele) und fiel mit dem Vorsehungsbegriff in eins.⁹ Aufgrund seiner fatalistischen Tendenzen und geschichtsphilosophischen Implikationen verhielt sich das christliche Denken zum Schicksalsglauben seit den frühchristlichen Apologeten in Opposition und konnte dieses trotz vielfacher Versuche nicht ohne weiteres, wie andere Begriffe (etwa den Logos-Begriff, der eine ungeahnte Wirkungsgeschichte in der christlichen Theologie entfaltete), in ihren eigenen Begriffskanon übernehmen. Die christliche Theologie entwickelte ihre von der jüdischen Tradition übernommene (grundsätzlich optimistische) Heilsgeschichte gar in

5 Einen – mit Abstrichen – beachtlichen Versuch der politisch-ethischen Deutung des Schicksals unternahm die in mehreren Auflagen erschienene, nach wie vor als Referenzwerk genannte Abhandlung von Emanuel Hirsch, *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte der ethischen Geschichtsansicht*, Göttingen 1925.

6 Ein Beispiel einer aktuellen, philosophisch reflektierten Einbettung des Daseins in das Schicksalsdenken bietet Herrad Schenk, *Glück und Schicksal. Wie planbar ist unser Leben?*, München 2000.

7 Die Bedeutung von Schicksal im Horizont der »Heiligen Zeit« erhellt systematisch die religionswissenschaftliche Darstellung von Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, S. 205-220.

8 Vgl. dazu die immer noch aufschlussreiche Untersuchung von Wilhelm Engel, *Die Schicksalsidee im Altertum. Religionswissenschaftliche Untersuchung*, Erlangen 1926.

9 Zum stoischen Geschichtsbild vgl. die Ausführungen in Johann Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. 1. Teil: Altertum und Mittelalter*, Freiburg i.Br. 1980, S. 270-275.

Abgrenzung zum pessimistischen Schicksalsglauben des Heidentums.¹⁰ Das Ergebnis ihrer philosophischen Reflexion kulminierte dann in der aus dem Alten und Neuen Testament hervorgehenden Idee der Vorsehung Gottes, die begrifflich von der Heiligen Schrift schlichtweg nicht tradiert wird.¹¹ Als grundlegenden Antipoden des Schicksals kontrastierte Augustinus im Anschluss an diese ersten Schritte christlicher Selbstvergewisserung die Vorsehung Gottes, indem er im 5. Buch seines monumentalen geschichtstheologischen Opus *De Civitate Dei* an die profane Herkunft des Schicksalsdenkens erinnerte. Der Vorwurf des Kirchenvaters gegen die Stoiker, namentlich Cicero vor dem Hintergrund der nicht seltenen Rezeption der Schicksalsidee und ihrer Identifikation mit dem vorhersehenden Willen Gottes: Wenn Gott über Gut und Böse in seinem erleuchteten Senat *verfügte*, »welches Gericht bliebe [ihm] noch über die Taten der Menschen [...]?«¹² Augustinus Ablehnung des Schicksalsdenkens wurzelt in seiner Geschichtstheologie, die als dualistische, spiritualistische und eschatologische Protologie beginnt. Die ganze Schöpfung zeichnet bei ihm eine innere Bewegung zu Gott hin aus. Dieser Teleologie der Schöpfung korrespondiert die (politische) Friedenssehnsucht des Menschen, die aus der anthropologischen Entfremdung zu Gott resultiert – als politische Wirkung augustianischen Vorsehungsgedankens lässt sich daher eine geradezu kompromisslose Friedenslehre destillieren, die sich in der *civitas Dei* erfüllt.¹³ Augustins Vorsehungsgedanke bleibt jedoch problematisch. Da Gott von Ewigkeit her nicht nur mit der Idee des Guten zusammenfällt, sondern auch in seiner Allwissenheit um die Taten der Menschen weiß, *mehr noch*: aus der Masse der Verdammten einige wenige der Erlösung zuführt, zeichnet sich zur menschlichen Freiheit ein unaufhebbarer Gegensatz ab, der wiederum an eine von ihm zunächst als heidnisch abgelehnte Prädestination als *Schicksal* der Menschen erinnert.¹⁴ Die sich darin entwickelnde Problematik um die (vermeintliche) Negation der Willensfreiheit, dem Vorherwissen als Vorherbestimmung Gottes, dem menschlichen Schicksal und dem Ziel von Geschichte kann hier nur angedeutet, nicht aber gelöst werden. Sie gründet in der widersprüchlichen Person Augustins, der mit dieser Heilslehre nicht zuletzt »der Kirche ein schweres Erbe hinterlassen«¹⁵ hat. Einige Jahrhunderte später unterscheidet Thomas von Aquin zwischen Schicksal (als Natur-

10 Hermann Muckermann, *Schicksal und Vorsehung*, Freiburg i.Br. 1946.

11 Zum biblischen Vorsehungsverständnis und seiner Begriffsvielfalt vgl. Roman Küschelm, »Artikel Vorsehung (I. Biblisch-theologisch)« in: LThK, Freiburg i.Br. ³2001, Bd. 10, Sp. 895-897.

12 »Quale deinde iudicium de hominum factis Deo relinquitur, quibus caelestis necessitas adhibetur, cum dominus ille sit et siderum et hominum?«, in: *Deutsche Augustinusausgabe: Der Gottesstaat. Erster Band (Buch I – XIV)*, Paderborn 1979, (V,1) S. 286.

13 Stanislaw Budzik, *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck 1988.

14 Kurt Flasch etwa deutet Augustins Gnadenerständnis als strenge Prädestinationslehre. Siehe dazu: Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart ³2003, S. 172-212. Theologisch nur wenig rezipiert, verneinen viele Theologen unter Berufung auf das kirchliche Lehramt (das die Prädestination als Negation des freien Willens sehr früh schon verwarf – Synode v. Valencia im 7. Jahrhundert) ein derartiges Verständnis augustianischen Denkens und bestehen darauf, dass es sich dabei um eine »häretische« Verkürzung des Kirchenvaters handelt.

15 So das Urteil des Patrologen Wilhelm Geerlings; in: Ders., *Augustinus*, Freiburg i.Br. [ohne Jahr], S. 86.

notwendigkeit der Irrtum der Philosophen) und der Vorsehung Gottes klarer, nämlich dichotomisch¹⁶; mit ihm ist in der christlichen Orthodoxie die Entscheidung über den Schicksalsglauben bis in die Moderne gefallen. Während die christliche Theologie einen transzendenten, personalen Gott denkt, der alles lenkt, fügt und darin der menschlichen Freiheit ihren Platz einräumt, erhebt der Schicksalsglaube die unpersönliche Geschichte zum Absolutum. Eine weitere Unterscheidung wird erkennbar: Aus der Fügung des Kosmos resultiert für das orthodoxe Christentum im Gegensatz zum *blinden* Schicksalsdenken eine gute, auf Gott den Schöpfer bezogene Hinordnung der Geschichte.¹⁷ Gemeinsam bleibt dem christlichen Denken und der heidnischen Mythologie trotz all dieser Differenzen der über dem Einzelnen stehende Charakter von Zeit, den erst die Kontingenzvorstellungen der späten Moderne konsequent verneinen, die den Menschen zum vollwertigen Subjekt seines Schicksals erklären.

Zur Denkstruktur von Schicksals-, Vorsehungs- und Kontingenzvorstellungen

In der Summe besehen stellt die frühe Ideengeschichte die grundlegende Frage, ob der Mensch Akteur der Geschichte oder nur Handelnder in der Geschichte ist, ob er handelnd die ganze Geschichte bewirkt oder selbst im (freien?) Handeln an geschichtliche Kräfte gebunden bleibt. Die Antworten erwachsen aus den Menschenbildern. Die Annahme freier Subjekte, wie ihn das »Weltbild der Kontingenz« als Gegensatz zum »Weltbild des Determinismus« fordert, steht daher zum Schicksalsglauben *absolut*, zum Vorsehungsdenken nur *relativ* disparat. In einem ersten, freilich unzureichenden Zugriff bezeichnet Kontingenz all jene Vorgänge und Ereignisse, die weder notwendigerweise geschehen noch notwendigerweise nicht geschehen, die folglich auch anders verlaufen könnten¹⁸; kontingente Sachverhalte sind insoweit zufällig. Sowohl christliche als auch heidnische Geschichtsmetaphysik versuchten seit dem Altertum, die tiefe menschliche Erfahrung der Kontingenz¹⁹ durch Sinnbegriffe zu überwinden, welche die existenzielle Dramatik zufälliger Ereignishaftigkeit zugunsten strenger oder relativer Determination

16 Thomas von Aquin lässt nur noch die Vorsehung Gottes gelten, mittels derer Gott die Dinge lenkt und im Dasein erhält. Vgl.: Thomas v. Aquin, *Summa contra gentiles. Liber Tertius. Capitulum LXIV (Quod Deus sua providentia gaubernet res)*, Darmstadt 2009 (Band 3), S. 262-269.

17 Zur Teleologie der Welt resp. der Dinge schreibt Thomas v. Aquin beispielsweise, dass »Deus est rerum omnium finis. [...] Quodcumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis.« Und: »Unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquis fini ultimo.« Nach: Thomas v. Aquin, *Summa contra gentiles*, a.a.O., S. 262, 266.

18 So die gängigen Definitionen philosophischer Lexika; siehe beispielhaft: Arnim Regenbogen/ Uwe Meyer, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 2005, S. 358/359.

19 Die Kulturwissenschaft spricht heute von »kontingenten Zeiterfahrungen«, mit denen umzugehen den Menschen in seiner Freiheit auszeichnet. Kontingenz und Freiheit bedingen einander, entheben den Menschen der Natur-Zeit und binden ihn ein in die Kultur(-Zeit). Siehe dazu: Jörn Rüsen, »Typen des Zeitbewusstseins – Sinnkonzepte des geschichtlichen Wandels« in: Friedrich Jaeger/ Burkhard Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart 2004, S. 366-384.

reduzierten. Obwohl die Zeiten der Bedeutung von Schicksal und Vorsehung scheinbar vorbei sind und ihnen kaum jemand eine ernst zu nehmende (insbesondere keine politische!) Wirkmächtigkeit zugestehen würde, bleibt bis heute mit dem Kontingenzkonzept eine ganz ähnliche Geschichtsvorstellung erhalten und präsent. Diese feiert keinesfalls bloß in der Systemtheorie Niklas Luhmanns Parade²⁰, sondern dient als großes Paradigma²¹ auch der allgemeinen Weltdeutung. In Luhmanns Gesellschaftstheorie nimmt Kontingenz eine doppelte Schlüsselrolle ein: Der Erfolg des (sozialen) Handelns hängt nicht nur von kontingenten äußeren Bedingungen ab, sondern auch von den kontingenten Entscheidungen anderer Akteure. Deren Berechenbarkeit ergibt sich für Luhmann aus der Ordnung, die zufällig entsteht – in erster Linie aus der gemeinsamen Erfahrung doppelter Kontingenz zweier Akteure, die sogleich die Basis sozialer Systeme bildet.²² Luhmanns Inthronisation der Kontingenz in der Systemtheorie besiegelte das sozialwissenschaftliche Ende aller teleologischen Geschichtsdeutungen. Im Ganzen besehen formte das europäische Denken somit eine Struktur heraus, die vom Paradigma des Schicksals über das der Vorsehung zur Kontingenz führt. Erstaunlicherweise bildet das politische Denken diese europäisch-abendländischen Paradigmenwechsel nicht ab, sondern bewegt sich in eigenen Bahnen, in denen der Schicksalsgedanke bis heute dominiert.

Diese Dominanz des Schicksalsmotivs hängt mit seiner eminent politischen Wirkweise zusammen, die im Vorfeld weiterer ideengeschichtlicher Darstellungen einer systematischen Zusammenfassung bedarf und sich auf zwei Ebenen entfaltet: auf der individuell-subjektiven Ebene der Person und der geschichtlich-objektiven Ebene der Zeit. Da der Glaube an das Schicksal auf unterschiedliche Weise tief in die menschliche Existenz hinein wirkt und das Humanum insbesondere als politisches Wesen beeinflusst, verwundert es im Allgemeinen nicht, wenn eine charismatisch-dämonische Führerfigur wie Adolf Hitler, von der »Hand der Vorsehung« überzeugt, seinem Handeln geschichtsmetaphysische Legitimität zugebilligt sah.²³ Das war nicht bloß ein Propagandamittel! Noch strenger ließe sich daher fragen, ob sich eine innere Überzeugung von der Richtigkeit politischer Befehle²⁴ überhaupt ohne eine solche Absicherung gewinnen ließe. Dieser

20 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/Main 132008, S. 148ff.

21 Manfred Stöckler, »Zufall (3. Grenzbereich von Philosophie und Naturwissenschaft)«; in: Hans-Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg 1999, S. 1822/1823.

22 Richard Münch, *Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/Main 2004, S. 179-190.

23 Hilfreich die Untersuchung von Christian Dube, *Religiöse Sprache in Reden Adolf Hitlers. Analysiert an Hand ausgewählter Reden aus den Jahren 1933-1945*, Norderstedt 2005, bes. S. 164-177.

24 Solche politischen Befehle atmen als notwendige Entscheidungen in der Krise die ganze Dramatik der Bedrohung. Sie resultieren – anders als routinierte Verfügungen oder demokratische Abstimmungen – aus einem existentiellen Verständnis der Politik, das den von Max Weber konstatierten Zusammenhang von physischer Gewalt und Politik/Staatlichkeit noch einmal übersteigt, und kategorial an der Unterscheidung von Freund und Feind (Carl Schmitt) nicht umhin kommt. Siehe dazu: Max Weber, *Politik als Beruf*, Stuttgart 1992. Siehe ferner: Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 72002.

subjektive Zusammenfall von empfundenem Verhängnis der Geschichte und politischem Handeln verkörpert sich – freilich bloß idealtypisch! – in den gegensätzlichen Figuren des Fatalisten oder Voluntaristen, im politischen Charisma einer ergebenen Geschichts- und Schicksalsgläubigkeit, oder dem mitunter größtenwahnsinnigen Vertrauen in den eigenen Willen, der sogar gegen geschichtliche Kräfte gerichtet werden kann.²⁵ Beide Typen korrelieren systematisch mit dem Gedanken der Auserwählung und treiben dabei ein elitäres Selbstverständnis auf die Spitze. Spätestens an Tagen des (staatlichen) Zusammenbruchs oder in Zeiten von Bürgerkriegen tritt daneben auch der *objektive* Charakter verhängnishafter Zeiterfahrung auf, wie nicht zuletzt ein Blick auf den Buchmarkt in echten Krisenzeiten zeigt. In ihnen präsentiert sich das Bewusstsein, dass geschichtliche Gewalten nicht selten dem menschlichen Handeln entzogen sind. Als besten Beleg lässt sich nach wie vor die Entfesselung des Krieges anfügen, der in seinem Vollzug eine eigene, unkontrollierbare Dynamik entfaltet. Hinzu tritt, dass überrationale Erklärungen an Bedeutung gewinnen, wenn die gewohnte Umwelt aus den Angeln zu brechen droht. Sie erlangen für den Menschen eine verstärkte und offensichtliche Relevanz und werden instrumentalisierbar – eine oft tragische Konvergenz von gesteigertem Bedürfnis nach politischer Führung und andauernder Krise. Dagegen eignet sich eine grundlegend optimistische Hoffnung in die Vorsehung Gottes und Heilsgeschichte kaum, politisches Charisma zu festigen, wie auch die Vorstellungen von Kontingenz (und Freiheit als Selbstbestimmung) stets einer Monopolisierung von Macht entgegenwirkt.

Schicksal als politisch wirkendes Motiv

In besonderer Weise konkretisieren sich die systematisierten Zusammenhänge bei vielen politischen Denkern seit dem Altertum. Antike und Mittelalter kennzeichnet noch als Charakteristikum, im Unterschied zur späteren Neuzeit, eine universale Denktradition, in der die modernen akademischen Disziplinen in einem philosophischen oder theologischen Weltbild miteinander verwoben waren. Je nach geltendem Weltverständnis dominieren Schicksal oder Vorsehung – als politische Motive wirken sie hingegen sekundär! Erst mit Ende des Mittelalters trat das politische Denken allmählich aus dem Horizont der philosophischen Welt als eigenständiger Denkbereich heraus, sodass auch von politischem Denken im engeren Sinne gesprochen werden kann. Diese Differenzierung²⁶ innerhalb der Geisteswelt als einer Emanzipationsbewegung bringt sich für das politische Denken als erstes bei Niccolò Machiavelli auf den Begriff, dessen Schriften auf die Selbst-

25 Obligatorisch der Hinweis an dieser Stelle auf die Herrschaftssoziologie Max Webers und dessen Charakterisierung des Charismas als »außeralltägliche Qualität einer Persönlichkeit«. In: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie*, Frankfurt/Main 2005, (Kapitel 3, § 11) S. 179-182.

26 Seit Georg Simmel hat sich in der Soziologie die Erkenntnis durchsetzen können, dass Differenzierung ein Hauptmerkmal von Modernisierung darstellt. Vgl. dazu im Original Georg Simmel, *Über soziale Differenzierung*, Frankfurt a.M. ²1999. Zur Differenzierung als Merkmal der Moderne siehe ferner Hans van der Loo/ Willem van Reijen, *Modernisierung: Paradox und Projekt*, München 1992, bes. S. 81-117.

bestimmung politischer Motive drängen.²⁷ Zu diesen zählt ein (abgeschwächter) Schicksalsglaube, der, unter einer Reihe anderer Termini verdeckt, in der Regel von den Interpretationen seines Hauptwerkes (des *Principe*) nicht expressis verbis berücksichtigt wird. So ist in Machiavellis realistischem Denken die Geschichte zwar keinem abstraktem *fatum* unmittelbar unterworfen, wie bei ihm auch jedes positive Vertrauen in eine teleologische *providentia Dei* fehlt. Dennoch handelt der Politiker aus seiner Sicht nie losgelöst von Dasein bindenden Kräften, die in der Geschichte wirken und bei ihm im Antagonismus von *fortuna* und *virtu* das freie, bloß dem Willen gehorchende politische Handeln begrenzen. Die metaphysische Figur der Fortuna, in der die heidnisch-antike Glücksgöttin Tyche ihre neuzeitliche Wiedererstehung erlebt, figuriert für Machiavelli eine »weibliche«, d.h. für ihn vor allem unberechenbare²⁸ Geschichtskraft; sie zu bändigen gelingt durch die Tatkraft und Entschlossenheit der »männlichen« *virtu*. Glückt es dem Staatsmann nicht, durch seine Klugheit die *occasione* (Gelegenheit) und *qualia dei tempi* (Lage der Zeit) zu erkennen, um so die *fortuna* zu zähmen, verfällt die Aussicht auf dauernde Machtkonsolidierung – insbesondere, wenn die eigene Herrschaft durch Glück erlangt wurde.²⁹ In diesem spannungsreichem Spektrum von Machbarkeit und die Geschichte bestimmenden Kräften verlieren in der politischen Theorie Machiavellis die Idealtypen des Fatalismus oder Voluntarismus ihre monolithische Trennschärfe. Der Gewinn dieser realistischen Perspektive auf Mensch und Zeit bemisst sich in der nachwirkenden Relevanz, die sich nicht in Ideengeschichte oder Zeitdiagnostik erschöpft. Und dennoch griffe zu kurz, wer Machiavelli einzig als einen Denker in der Reihe des Realismus als politischer Theorie zu klassifizieren suchte³⁰; vielmehr gehört es essentiell zu seinem Verständnis der Staatskunst, die unbeeinflussbaren Gegebenheiten der Zeit zu qualifizieren und zu konturieren, um sie politischer Kalkulierbarkeit zu unterwerfen.

Die Wiederbelebung antiker Götterfiguren als philosophische Prinzipien durchzieht die gesamte Neuzeit³¹, für die an dieser Stelle *fortuna* (Tyche) und *occasione* (Kairos) bei Machiavelli als Beispiele dienen sollten.³² Es handelt sich um Geschichtskategorien im

27 Zu Niccolò Machiavelli und seiner ideengeschichtlichen Einordnung siehe Stefano Saracino, »Machiavelli, Niccolò« in: Rüdiger Voigt/ Ulrich Weiß, *Handbuch Staatsdenker*, Stuttgart 2010, S. 261–266.

28 In der Unberechenbarkeit der *fortuna* schwingen in unterschiedlicher Stärke die »kontingenten Zeiterfahrungen« mit. Auch Machiavelli akzentuiert *fortuna* als ereignishafte und launische Kraft, die als solche jedoch in ihrer Wirkung Schicksal der Menschen, näherhin der Staatsmänner ist.

29 Niccolò Machiavelli, *Der Fürst*, Frankfurt/Main¹⁸1990.

30 Insbesondere in den Internationalen Beziehungen. Dazu exemplarisch Jacobs, Andreas, »Realismus« in: Siegfried Schieder/ Manuela Spindler (Hg.), *Theorien der Internationalen Beziehungen*, Opladen²2006, S. 39–64.

31 Nach wie vor in ihrer literarischen Sachlichkeit unübertroffen die Darstellung zur Wiederentdeckung der Antike in Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der Europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2007, bes. S. 173–230, 786–840.

32 Zur allgemeinen Theorie der Rezeption der heidnischen Gottheiten siehe Luc Brisson, *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1: Antike, Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt 1996, S. 183–221. Im Einzelnen informiert über die antike Götterwelt Robert Muth, *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt 1988.

Spannungsverhältnis von Schicksal und Kontingenz, bei denen besonders vom Kairos Jahrhunderte später in der religiös aufgeladenen politischen Diskussion der Weimarer Republik Faszination und Strahlkraft ausging.³³ Bedeutende Geister des 19. Jahrhunderts rezipierten Schicksal und Vorsehung in ihren philosophischen Überlegungen dagegen zumeist bloß im Horizont ihrer Betrachtungen der Ästhetik³⁴. Als autonomes Geschichtskonzept kehren sie verwandelt und ihrer (irrationalen) Mystik entkleidet wieder im philosophisch-theologischen System Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Dessen Geschichtsverständnis birgt eine der Vorsehungsteleologie entlehnte Vorstellung: Der Weltgeist wird sich im Verlauf der Geschichte immer weiter seiner selbst bewusst und gipfelt im erlösenden Endpunkt des absoluten Wissens.³⁵ Hegel wendet diesen Finalismus ins Politische, indem der geschichtliche Prozess des Weltgeistes für ihn zu immer größerer Freiheit der Menschen führt und sich am Endpunkt im bürgerlichen, d.h. im sittlichen Staat³⁶ verwirklicht.

Hegel bildet eine Ausnahme, tritt er selbst doch weniger als politischer Denker, sondern vielmehr als Universalgenie in Erscheinung.³⁷ Den politischen *Ernst* der Schicksalssidee fokussierte mit enormer Massivität (im Gefolge von Hegels Zeitgenossen Arthur Schopenhauer³⁸) das Denken bei Friedrich Nietzsche. Der für die Neuzeit typische Impuls der »Rückkehr zur Antike« äußerte sich bei ihm in der Inspiration durch die Vorsokratiker, speziell in der Rezeption von Heraklits Lehre der ewigen Wiederkehr. Es waren geschichtliche, ewige Notwendigkeiten, die ihn faszinierten und den Willen (als Wollen und Sollen) im naturalistischen Determinismus³⁹ verabschiedeten. Das hatte

33 Zum Kairos in der Weimarer Republik siehe maßgeblich die Studie von Alf Christophersen, *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen 2008.

34 Völlig unzureichend seien zumindest als wichtige Namen genannt: Schelling, Schlegel und Hölderlin.

35 Das Geschichtsdenken Hegels erörtert eingehend Thomas Sören Hoffmann, *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2004, S. 413-438.

36 Da hier das Freiheits- und Staatsverständnis Hegels nicht vertieft werden kann, sei verwiesen auf Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel« in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt/Main 2006, S. 115-142.

37 Es war Hegels originärer Anspruch, die ganze Welt in einem integrativen System zu interpretieren, wie Günther Rohrmoser dies als Konsequenz der Moderne darlegt. Das Politische schwindet bei Hegel – trotz aller Relevanz – somit zu einer sekundären Disziplin. Vgl. dazu Günther Rohrmoser, *Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Interpretation des Christentums*, St. Ottilien 2009, S. 31-44.

38 Ausgehend von der Frage nach Freiheit und Notwendigkeit destilliert Schopenhauer einen Schicksalsbegriff aus seiner Vorstellung des Willens. Menschliches Wollen und Handeln geht für ihn in der Notwendigkeit des individuellen Geschehens auf; Schicksal wird auf individueller Ebene somit deterministisch und streng notwendig. Vgl. dazu Arthur Schopenhauer, »Transzendente Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen« in: ders., *Parerga und Paralipomena*, Stuttgart 1850, S. 205-228.

39 Ob sich der Determinismusbegriff auf Nietzsches Verständnis der Notwendigkeit problemlos anwenden lässt, ist in der Philosophiegeschichte umstritten. Mit Recht wird man eine ambivalente Haltung beschreiben, in der er den Determinismus ablehnte, »ohne jedoch den Standpunkt des Indeterminismus einzunehmen«. Wolfgang Röd, »Friedrich Nietzsche« in:

enorme Konsequenzen, da sich damit die Abkehr vom christlichen Geschichtsbild in beeindruckender Konsequenz vollzog: die Leugnung göttlicher Vorsehung und ihre Begründung im zyklischen Geschichtsbild, dem Schicksal der Welt. Aller sittlicher Imperativ schwindet notwendigerweise zur *amor fati* und redefiniert den politischen Willen zum Willen der fortlaufenden Wiederkehr des Gleichen, in dem sich überdies das richtige und gelingende Menschsein erfüllen müsste.⁴⁰ Weit entfernt von innerer Systematik verdeutlicht sich im Sumpf dieses kolossalen Fatalismus zumindest ein zugrundeliegendes Weltverständnis, aus dem heraus als sekundäre Motive die »Ethik des Lebens«, der »Wille zur Macht« und sogar die äußerst interpretationsoffene Figur des »Übermenschen« erwachsen.⁴¹ Da hier nicht der Ort sein kann, dem Orchester der Nietzscheforschung eine weitere Deutung (etwa in der Determinismusfrage) hinzuzufügen, muss es bei diesen allgemeinen Bemerkungen bleiben, die der Deutungs Offenheit und häufig fehlenden Konkretheit vieler seiner Motive gegenüber nur gerecht erscheinen.

Nietzsche zählt keinesfalls zu den einzigen von den Vorsokratikern beeinflussten Schicksalsdenkern des 19. und 20. Jahrhunderts. Zu nennen wäre in prominenter Reihe mit ihm gewiss Oswald Spengler. Stehen bei Nietzsche politische Kategorien im Vordergrund, spielen diese beim Geschichtsdenker Spengler eine eher hintergründige Rolle. Im ersten Teil vom *Untergang des Abendlandes* (1918) reflektiert er die Schicksalsidee in einer anspruchsvollen, an Polemik nicht sparenden Abhandlung⁴² und erörtert darin den Kerngedanken seiner Geschichtsphilosophie. Er opponiert dabei im Anschluss an den Irrationalismus Nietzsches gegen die christliche Heilsgeschichte als auch gegen das immer weiter durchschlagende Kausalitätsdenken (das Gesetzhafte) der Naturwissenschaften. Grundsätzlich besiegelt bei ihm der vorherbestimmte, unausweichliche Untergang das Schicksal sämtlicher Kulturen. In den als Fragment post mortem herausgegebenen *Urfragen* (1965) pointiert er seine Vorstellungen zu einem fundamentalen Bekenntnis: Schicksal sei der Wille von außen, der Weltwille wiederum die Ordnung der Natur.⁴³ Dieser »Schicksalssyllogismus« erweist das Weltenschicksal als die externe Determinante allen natürlichen Geschehens, deren Unberechenbarkeit naturwissenschaftlich schlichtweg nicht eingefangen werden kann. Nur ein »Nachspüren« der Idee des Schicksals als äußerem Willen würde dieser Ordnung gerecht, welche die Geschichte als

ders. (Hg.), *Geschichte der Philosophie Band XIII. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts* (3) – *Lebensphilosophie, Existenzphilosophie*, München 2002, S. 91.

40 So schreibt Nietzsche beispielsweise: »Meine Formel für die Größe am Menschen ist amor fati: dass man nichts anderes haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, [...] sondern es lieben [...]«; in: Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, Warum ich so klug bin*, 10.

41 Im Einzelnen seziert die Rezeption vorsokratischer Geschichtsmetaphysik sowie die hier benannten politischen Konzepte Nietzsches Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 2¹⁹⁹⁹, bes. S. 43-75, 346-394.

42 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1998, S. 152-209.

43 Oswald Spengler, *Urfragen*, München 1965, S. 346.

»Schauplatz des Schicksals« offenbare.⁴⁴ Wenn Spengler das Schicksal als Willen deutet, steht er im weitesten Sinne in der lebensphilosophischen Denkschule, in der Rezeptionsgeschichte auch Friedrich Nietzsches.⁴⁵ Der von ihm konstatierte Zusammenhang von Schicksal und Willen, die für ihn einander untrennbar zugeordnet sind, bildet als *amor fati* das politische Herzstück seines pessimistischen⁴⁶ Schicksalsdenkens. Die Unausweichlichkeit des kulturellen Nieder- und Untergangs zur Zeit des Cäsarismus⁴⁷ beansprucht er bewusst anzuerkennen. Aus dieser geschichtsphilosophischen Diagnostik gewinnt Spengler klare politische Aussagen und Imperative, die er in seiner kleinen Schrift über *Preußentum und Sozialismus* (1919) näher thematisiert, die zugleich auf jeden fatalistischen (und damit deterministischen!) Nimbus verzichten.⁴⁸ Der Ton seiner politischen Kampfschrift erinnert gewissermaßen an den Voluntarismus, der als Gegenteil des Fatalismus vorgestellt wurde und nach dem Studium des *Untergangs des Abendlandes* eher irritiert. Doch Spenglers Feinsinnigkeit in der Sprache überwindet (ähnlich dem Realismus Machiavellis) die idealtypischen Zuordnungen, indem er das politische Handeln in den Horizont der unbeeinflussbaren Schicksalshaftigkeit einordnet. *Denn*: Obwohl sich das Schicksal als transzendenter Kraft dem menschlichen Wirken entzieht, stellt sich für Spengler die sittliche Forderung, dieses mit ganzer Seele zu erfüllen, das heraufziehende Ende der abendländischen Kultur zu durchleben.

- 44 Die Unberechenbarkeit des Schicksals, seine Mystifizierung sowie seine notwendig »irrationalen« Schau als Gegensatz zur Berechenbarkeit naturwissenschaftlicher Kausalitäten sind wiederkehrende Motive bei Spengler – im Untergang des Abendlandes, wie den unvollendeten Werken (insb. *Urfragen* und *Frühzeit der Weltgeschichte*).
- 45 Spengler als Vertreter der Lebensphilosophie charakterisiert Wolfgang Röd, »Lebensphilosophie« in: ders. (Hg.), *Geschichte der Philosophie Band XIII. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts* (3) – *Lebensphilosophie, Existenzphilosophie*, München 2002, S. 149-152.
- 46 Spengler selbst, der sich immer gegen die Unterstellung des Pessimismus (und Fatalismus!) gewehrt hat, gebraucht des Öfteren das Wort der Tragödie.
- 47 Der Cäsarismus indiziert für Spengler den bevorstehenden Untergang der Kultur. Der Cäsar als politischer Typus erhebt sich über die Massen um das Chaos, ein Produkt des Verfalls, neu zu ordnen. In seinem Hauptwerk charakterisiert er diese »Endzeit« durch eine »Regierungsart, welche trotz aller staatsrechtlichen Formulierung in ihrem inneren Wesen völlig formlos ist«. Der Cäsar selbst wird demnach als Anarchist gedacht, das Zeitalter durch Imperialismus und Kriege gezeichnet. Siehe dazu die Zusammenfassung bei Detlef Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, München 1988, S. 127-134.
- 48 »Ich zähle damit auf [...] die Jugend, in welcher der Geist der Väter sich zu lebendigen Formen gesammelt hat, die sie fähig machen, auch in Armut und Entsagung, römisch im Stolz des Dienens, in der Demut des Befehlens, nicht Rechte von andern, sondern Pflichten von sich selbst fordernd, alle ohne Ausnahme, ohne Unterschied, ein Schicksal zu erfüllen, das sie in sich fühlen, das sie sind.« Diese Pflicht – die Arbeit am preußischen Staatsgedanken – fasst er im Schluss des Buches erneut auf und weist auf die Rolle hin, die zu spielen der Jugend aufgetragen ist: Die Verwirklichung »[...] eines streng sozialistischen Staates, zu einer Demokratisierung im preußischen Sinne, [...] durch eine Einheit des Pflichtgefühls, durch das Bewußtsein, einer großen Aufgabe, durch den Willen, zu gehorchen, um zu herrschen, zu sterben, um zu siegen, durch die Kraft, ungeheure Opfer zu bringen [...]«. zitiert nach: Oswald Spengler, »Preußentum und Sozialismus (1919)« in: ders., *Politische Schriften. 1919-1926*, Waltrop 2009, S. 15-112 – hier S. 16-17, 111.

Aktualität von Schicksalsszenarien in der Ökologie-»bewegung«

Das Schicksalsdenken endet in der politischen Ideenwelt nicht bei Spengler und den Diskursen der Weimarer Republik, wird von Martin Heidegger zunächst in einem existentiellen Verständnis erneuert⁴⁹, bevor es als *Schickung* beim späten Heidegger wiederkehrt.⁵⁰ Mit dem prominentesten Vertreter der deutschen Existenzphilosophie schlägt sich personell eine gewichtige Brücke in die Gegenwart des politischen Denkens, in der das Schicksalsmotiv nach wie vor eine elementare Rolle spielt. In den letzten Jahren erreichen politische Haltungen, die sich vereinfacht unter dem Begriff der Ökologie-»bewegung« zusammenfassen lassen, zunehmend an Einfluss in der prozessualen Dimension der *politics*, wie sie auch politische Institutionen und Normen beeinflussen.⁵¹ In ihnen wirkt ein rudimentäres Schicksalsbewusstsein, das die Ökologiebewegung, ohne ihre politischen Dimensionen näher zu erörtern, als potentiellen Gegenstand der politischen Theorie interessant erscheinen lässt.⁵² Trotz ihrer Bedeutung wurde sie bisher nur unzureichend aus dieser Perspektive hinterfragt, was erstaunt, stellen sich doch eine Reihe von Fragen sowohl inhaltlich an ihre Vorstellungen als auch formal an ihren Idealismus.

»Aus gegebenem Anlaß« stellte Ulrich Beck im Mai 1986 seiner Zeitdiagnose der Risikogesellschaft ein weiteres Vorwort voran, das die Gefahren der Zweiten Moderne auf die »atomare Gefahr« konzentriert: »Das Eingeständnis einer gefährlichen atomaren Verseuchung kommt dem Eingeständnis der Ausweglosigkeit für ganze Regionen, Länder, Erdteile gleich. Weiterleben und (An-)Erkennung der Gefahr widersprechen sich. Es ist dieses Fatum, das dem Streit um Meßwerte und Grenzwerte, um Kurz- und Langzeitfolgen erst seine existentielle Brisanz verleiht.«⁵³ Aus diesem Gefährdungsschicksal entsteht für Beck eine transnationale Schicksalsgemeinschaft⁵⁴, in der die Kategorie des Anderen ihre Bedeutung verliert. Der Tenor seiner zeitdiagnostischen Analyse ist keineswegs in einer soziologisch erwartbaren Nüchternheit gehalten, atmet ganz im Gegenteil bereits in seinen zentralen Termini die Irrationalität, die in der vorausgehenden ideengeschichtlichen Darstellung für eine Reihe anderer Autoren herausgehoben wur-

49 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1920/2006, §§ 72-77.

50 Michael Inwood, *Heidegger*, Freiburg i.Br. o.J., S. 111-132.

51 Eine (wenig kritische) erste Darstellung der Umweltbewegung aus dem Horizont des Historikers bietet Radkau, Joachim, *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*, München 2011. Auf die Partei die Grünen zugeschnitten ist die sozialwissenschaftliche Untersuchung von Andreas Pettenkofer, *Die Entstehung der grünen Politik: Kulturosoziologie der westdeutschen Umweltbewegung*, Frankfurt 2011.

52 Die umfassende Anerkennung der von der Umweltbewegung artikulierten Problemfelder spricht sich deutlich aus in *Caritas in veritate* (2009) Papst Benedikt XVI., der sich als kirchliches Oberhaupt in seiner Sozialzyklika um eine ausführliche ethische Bewertung der Umweltfragen aus dem sozialetischen Kontext der Nachhaltigkeit müht. Dies kann hier nicht näher problematisiert werden, soll aber als Indiz herhalten, die Bedeutung der Ökologiebewegung angemessen zu beurteilen.

53 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/Main 1986, S: 7-11 – kursive Worte im Original.

54 Globalität impliziert bei Beck die zunehmende Relativierung und Nivellierung typisch moderner Demarkationen, wie beispielsweise nationalstaatliche Grenzziehungen.

den: Allbetroffenheit, existentielle Brisanz, Ausweglosigkeit, Ausgeliefertsein, »fatalistische« Variablen und sogar das Fatum. Man darf bei einem Intellektuellen von Weltruf vermuten, dass er sich der Wahl solcher Worte wohl bewusst war; ungeachtet auch der Tatsache, dass die Veröffentlichung der »Risikogesellschaft« in zeitlicher Parallelität zum Schlüsselereignis von Tschernobyl, ähnlich der Nähe von Weltkriegsende und dem »Untergang des Abendlandes«, günstiger kaum hätte liegen können. Die Erfahrung der atomaren Katastrophe verlieh den von Beck bedienten apokalyptischen Szenarien⁵⁵ eine bis dahin nicht für möglich gehaltene Legitimität. Gerade im Rückblick wird die fundamentale Erschütterung in die Fortschrittsgläubigkeit und das Vertrauen in technische Beherrschung der Natur erkennbar, für die Tschernobyl zur tragischen – und neben Hiroshima und dem Reaktorunglück von Fukushima – zum bedeutendsten Symbol unserer Tage wurde. Die entscheidende Frage wurde in derlei Interpretationen jedoch noch nicht gestellt: welche politische Figur hinter den Analysen Becks, der hier nur repräsentativ aufgrund seiner Reputation besondere Erwähnung findet, steht, oder anders: welches argumentative Muster seinen Aussagen zugrunde liegt. Die so gestellte Frage umgeht die gewöhnliche Auseinandersetzung und schwenkt den Fokus vom Inhalt auf die Form der Argumentation. Dieser methodologische Schritt macht die Geschichtsmetaphysik des »ökologischen« Denkens erkennbar, die zumeist aus den Blick fällt. Die Zeitdiagnostik Becks entspringt theoretisch der soziologischen Theorie der reflexiven Modernisierung, in deren Zentrum die Erkenntnis steht, dass sich die Moderne in Form von durch sie selbst bewirkten Risiken zum Problem wird.⁵⁶ Ohne einen geschichtsphilosophischen Hintergrund wäre diese Hypothese nicht tragfähig, bildet sie doch den Horizont vor dem sich die Hypothese aufspannt. Noch weniger verständlich wären jedoch die normativen Konsequenzen, die von der Analyse zur politischen Aktion führen. Wenn die Umweltbewegungen allgemein dazu auffordern, als Schicksal des Einzelnen wie der ganzen Menschheitsfamilie die vorwiegend ökologischen Gefährdungen der Moderne anzuerkennen, dann stehen sie in inhaltlicher Kontinuität zu der von Beck diagnostizierten Risikogesellschaft, in weiterer, nämlich formeller Kontinuität jedoch zum tradierten Schicksalsdenken. Das führt auch eine exemplarische Sichtung der in den letzten Jahren vom Bundesumweltministerium herausgegebenen Presseerklärungen zur Klimapolitik vor Augen.⁵⁷ Die Schicksalsgläubigkeit der politischen Umweltbewegungen verkörpert sich dabei vorwiegend im Typus des Voluntaristen (*besser*: politischen

55 Beck illustriert seine Analyse nicht bloß in der vor dem Hintergrund des GAUs Tschernobyl verfassten Vorrede mit endzeitlicher Stimmung. Die Tendenz durchzieht in sprachlichen Abstufungen die ganze Studie, besonders im ersten Teil.

56 Ulrich Beck/ Wolfgang Bonß/ Christoph Lau, »*Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme*« in: Ulrich Beck/ Wolfgang Bonß (Hg.), *Modernisierung der Moderne*, Frankfurt 2001, S. 11-59.

57 Am 11.11. 2009 verkündet Umweltminister Norbert Röttgen beispielsweise, der Klimawandel und die Krise der Ökosysteme besäßen existenzielle Dimensionen: »Sie sind eine Überlebensfrage für hunderte Millionen Menschen. Und sie lassen sich nicht dann erst bekämpfen, wenn wir unmittelbar am Abgrund stehen. [...] Wenn wir das Ruder erst herum[...]reißen, wenn die Katastrophe schon um sich greift, ist es zu spät«. Zitiert nach: http://www.bmu.de/pressemitteilungen/aktuelle_pressemitteilungen/pm/45203.php [10.06.2011].

Aktivisten), der durch eigenes Handeln den drohenden Untergang aufhalten will und sich selbst zur Elite der Auserwählten zählt. Als Schicksalsfigur wirken dabei verschiedene Motive, die vom Klimakollaps zur globalen atomaren Katastrophe reichen. Die (natur-)wissenschaftliche Fundierung von Einzelfakten liefert (inhaltlich) die in der Wissenschaftsgesellschaft nötige Plausibilität dieses Schicksalsverständnisses. Neben die *Auserwähltheit* tritt demnach funktional die Überzeugung des *Aufgeklärtseins*, das durch die Wissenschaften an die Gesellschaft kommuniziert werden kann und somit Rekrutierung von Anhängern wie die Mobilisierung der Überzeugten (Demonstrationen, Wahlverhalten) ermöglicht. Beck selbst verteidigt in der FAZ vom 14. Juni 2011 seine Einschätzung aus den 1980er Jahren und verneint gleich zu Beginn seiner Ausführungen, »dass Deutschland mit seiner politischen Entscheidung für die Energiewende sich vom europäischen Modernitätsbegriff verabschiedet und sich den dunklen, waldigen Wurzeln der deutschen Geistesgeschichte zuwendet.«⁵⁸ Diese Wurzeln sind German Angst und eine Irrationalität, die das Schicksalskonzept naturgemäß auszeichnen. Er weist damit inhaltlich ein formales Konzept zurück, das sich nicht verleugnen lässt, wenn man die Argumentationsstruktur jenseits ihres Inhaltes analysiert. Die geschichtsmetaphysische Funktionsweise solcher Letztbegründungsstrategien gipfelt in einem an totalitäre Vorstellungen erinnerndes, letztlich deterministisches Geschichtsbild, für das sich der Schicksalsglaube als tragendes Sinnkonzept hervorragend eignet – und dies unabhängig von konkreten inhaltliche Positionierungen.

Die heutige Ökologiebewegung zeigt somit deutlich, dass die Kontingenz auch im politischen Denken der Gegenwart keine bevorzugte Rolle spielt, dass zur politischen Begeisterung des politischen Wesens Mensch Überzeugungsarbeit ohne geschichtsmetaphysischen Appell nicht genügt. Zu tief reicht offenbar das anthropologische Bedürfnis nach Sinn und Bedeutung seiner Existenz. Auf die Ebene des Handelns heruntergebrochen mündet diese Erkenntnis in die Überzeugung, dass der Mensch erst dort politisch aktiv wird, wo ihm die *geschichtliche* Sinnhaftigkeit seines Handelns plausibel (vermittelt) wird. Der Moment politischer »Erweckung« fällt somit nicht selten mit der Einsicht in die geschichtliche Notwendigkeit individuellen Handelns zusammen, ohne deren Koizidenz politisches Handeln jenseits von systemischen Verwaltungs- und Abstimmungsabläufen letztlich nicht denkbar wäre. Die Ökologiebewegung enthüllt darüber hinaus die enorme Funktionalität, *normativ bewertet*: Instrumentalisierbarkeit, die aufgrund dieser existentiellen Dimension den Schicksalskonzepten inhärent ist. Damit bestätigen die Umweltaktivisten noch einmal jene, im Kontext dieser kurzen Ausführungen zur Wirksamkeit von Geschichtsmetaphysik herausgearbeitete Grundhypothese der Dominanz des Schicksalsmotivs im Politischen, die nun weiter erhärtet und anhand anderer politischer Konzepte (z.B. der Rede vom Euro-Raum als »Schicksalsgemeinschaft«) diskutiert werden müsste. Diese hier zunächst nur in Ansätzen erörterte These eröffnet somit ein breites Forschungsfeld, an dessen Anfang die Würdigung eines nur scheinbar historisch überwundenen Motivs, des *Schicksals* steht.

58 Ulrich Beck, »Der Irrtum der Raupe« in: FAZ vom 14. Juni 2011 (URL: <http://www.faz.net/artikel/C30351/atomausstieg-der-irrtum-der-raupe-30438636.html> – 04.08.1011.).

Zusammenfassung

Schicksal, Vorsehung und Kontingenz sind geistesgeschichtlich enorm wirkungsvolle Topoi, die sich auch im politischen Raum entfalteten. Seit dem Altertum beschäftigen sich Philosophen mit den damit verbundenen Gesichtsbildern. In der abendländischen Geschichte wechselten sich bis in die Neuzeit *Schicksal* und *Vorsehung* als Denkfiguren ab. Erst in den letzten Jahrhunderten gewann die *Kontingenz* ihre Schlüsselrolle, vor allem in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Ungeachtet dieser Paradigmenwechsel zeichnet insbesondere den Schicksalsglauben geschichtspolitische Wirksamkeit aus, der sich auch zur Instrumentalisierung eignet. Er dominiert im politischen Denken von Machiavelli über Schopenhauer und Nietzsche bis hin zu Oswald Spengler und steht daher im ideengeschichtlichen Fokus der vorliegenden Darstellung. Die Vermutung, dass sich dieses Gesichtsmotiv seit dem 20. Jahrhundert erledigt hätte, lässt sich nicht bestätigen. Ganz im Gegenteil kann gerade die hochaktuelle Ökologie»bewegung« ohne das Schicksalsmotiv nicht hinreichend begriffen werden. Im Kern erweist die politische Dominanz des Schicksalskonzepts einen originären Zusammenhang von politischem Denken/Handeln und der Einsicht geschichtlicher Sinnhaftigkeit, der in der gegenwärtigen Politikwissenschaft nicht hinreichend berücksichtigt wird und im Beitrag in Erinnerung gerufen wird.

Summary

Fate, providence and contingency are crucial topoi which have increasingly been developed in the political sphere. Since ancient times many philosophers have dealt with these concepts. In Western philosophy either fate or providence was the predominant paradigm. It was not until the 20th century when contingency became the predominant paradigm, particularly in social and cultural sciences. However, besides these paradigm changes, the belief in fate was always of historical-political importance and it often became used as an instrument for demagogues. So, the idea of fate dominated the Western political thought from Machiavelli to Schopenhauer and Nietzsche up to Oswald Spengler and therefore stands in the focus of current political research. The assumption that this historical motive has lost its importance since the 20th century has not been confirmed. Quite the opposite seems to be the case: the existing debate on »Ökologiebewegung« in current political research cannot be understood sufficiently without taking the fate motive into consideration. Hence, the political importance of the belief in fate should not be underestimated as it shows the connection of political thought / action and historical beliefs. Aim of this essay is to take account of this knowledge by recognising its significance for current political research.

Larsen Kempf, Fate, providence and contingency as political motives