

## Rezension: Norbert Hoerster: Die Frage nach Gott

Möll, Marc-Pierre

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

**Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:**

Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der TU Dresden

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Möll, M.-P. (2005). Rezension: Norbert Hoerster: Die Frage nach Gott. [Rezension des Buches *Die Frage nach Gott*, von N. Hoerster]. *Totalitarismus und Demokratie*, 2(2), 406-409. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-351726>

### Nutzungsbedingungen:

*Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.*

*Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.*

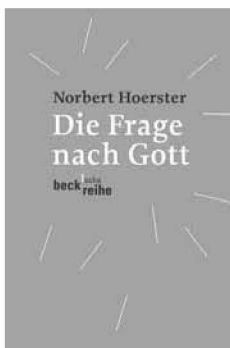
### Terms of use:

*This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.*

*By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.*

der Praxis mit dem Problem der Ausländerfeindlichkeit und des Nationalismus nicht nur in den Neuen Bundesländern beschäftigen.

*Dr. Katarzyna Stokłosa, Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e. V. an der Technischen Universität Dresden, D-01062 Dresden.*



Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott*, München 2005 (Verlag C.H. Beck), 125 S.

Existiert Gott? Nein, es gibt keine ausreichenden rationalen Gründe, an die Existenz Gottes zu glauben (S. 114). Das ist die wenig überraschende Antwort von Norbert Hoerster auf die klassische Frage nach Gott. Schon Immanuel Kant schloss aus den Grenzen der reinen Vernunft auf die Ungültigkeit der Gottesbeweise. Nun also auch Hoerster. Hoerster hat sich in jüngster Zeit ebenso scharfsinnig wie provokant mit aktuellen Fragen der praktischen Vernunft auseinandergesetzt. Für sein neues Buch beansprucht er keine Originalität. Es ist eine feine Argumentationsübung, eine Propädeutik für den ungeübten Leser. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. In neun behutsam geschriebenen Abschnitten widerlegt Hoerster einen Gottesbeweis nach dem anderen.

Der ontologische Beweis, der von der subjektiven Idee einer absoluten Vollkommenheit auf deren objektive Existenz schließt, sei schlicht tautologisch (S. 16 f.). Der kosmologische Beweis, der Gott als erste Ursache in der Kausalkette des Seins sieht, sei reduktionistisch (S. 20). Der Kontingenzbeweis, wonach Gott der metaphysisch notwendige Grund aller nicht notwendigen (kontingenten) Ereignisse ist, sei perspektivistisch (S. 26). Der teleologische Beweis, der von der Zweckmäßigkeit und Ordnung der Welt auf einen allweisen Baumeister zurückverweist, sei eine kurzschlüssige, anthropomorphe Analogie (S. 28). Der Beweis „durch Offenbarung“, wonach Gott sich uns durch Wunder, mittels ekstatischer Erlebnisse oder anderer religiöser Erfahrungen offenbart, sei psychologisch (S. 50). Der moralische Beweis, wonach Gott sittliches Bewusstsein begründet und menschliches Verhalten bemisst, sei traditionalistisch (S. 65). Der Beweis, wonach Gott dem menschlichen Dasein Sinn stiftet, sei funktionalistisch (S. 69). Und schließlich die Beweise vor dem Hintergrund der Frage, warum Gott das Böse in der Welt zulässt (Theodizee): Sie seien angesichts der Grausamkeit der Natur und der Verbrechen der Menschen voluntaristisch bis zynisch (S. 113). Gott, so das Resümee Hoersters, ist eine Hypothese, derer wir nicht bedürfen. Er kann für unser Leben keine erkennbare Bedeutung gewinnen (S. 118).

Wer wie Hoerster als Rechtsphilosoph mit der rationalen Welt auskommt, braucht sich nicht um Glaubensfragen zu kümmern. Und doch stellt er sich der Frage nach Gott. Warum nur will Hoerster die Vernunftargumente gegen Gott stärken? Traut er einer schwachen Vernunft nicht über den Weg? Oder hat Jacques Lacan Recht mit seiner Behauptung, „Gott ist unbewusst“ sei die einzige angemessene Formel des Atheismus?

Es steht außer Frage, dass Gott existiert. Nur wissen wir nicht, ob Gott den Menschen oder der Mensch Gott erschaffen hat. Aus Hoersters Verwunderung über das Fortleben des Glaubens an Gott (S. 114 ff.) spricht der tätige Geist der Aufklärung. Das starke Vernunftargument lässt die Welt nicht in Ruhe. Es will sie gestalten, verbessern. Doch gerade wegen seines emanzipatorischen Anspruchs ruht dieser vernunftdurchtränkte Geist auf jenen metaphysischen Restbeständen, die er letztlich leugnet. Der Glaube an die starke Vernunft will objektive Kriterien, mit denen wir gegen das Ideologische, Irrationale oder schlicht Falsche zu Felde ziehen, begründen. Dieser Letztbegründungsanspruch konterkariert Hoersters Intention, an jenen „gänzlich metaphysikfreien“ (S. 54) Punkt zu gelangen, von dem aus nichts mehr, kein Glaube an Gott, keine Wahrheit, kein Sinn und keine Ordnung der Dinge, universal anerkannt und evident ist, sondern kontingent (S. 26).

Es ist das Argument der schwachen Vernunft, dass weder Gott noch Wahrheit, weder Sinn noch Ordnung ein Prädikat von absolutem Status ist. Ihre Geltung ist abhängig davon, wer spricht, denkt oder erkennt (S. 76). Gott, Wahrheit, Sinn und Ordnung sind daseinsrelativ. Erst der historische Sinn für Kontingenz kann eine konsequent freiheitliche Haltung begründen. Wir müssen uns eingestehen, was Hoersters emanzipatorischer Anspruch verdrängt: Der historische Sinn weiß, dass er perspektivisch ist und lehnt das System seiner eigenen Ungerechtigkeit nicht ab. Das Eingedenken der eigenen Perspektivität und Kontingenz ist Ausdruck der sokratischen Einsicht in die prinzipielle „Ungerechtigkeit“ jeden Wissens, mithin auch des Wissens, dass Gott nicht existiert.

Gelassenheit und Ironie ruhen im Wissen des eigenen Nichtwissens. Dieses Bewusstsein hat eine gesteigerte Relevanz für den Zusammenhang von Totalitarismus und Demokratie, der uns an dieser Stelle interessieren soll. Hoerster betont diesen Aspekt, indem er das Argument zurückweist, nur eine Letztbegründung des Ethos in Gott bewahre eine freiheitliche Gesellschaft vor dem Umschlagen in Nihilismus und Totalitarismus (S. 52), gebe dem Dasein Sinn (S. 67 ff., S 74 f.).

Bewusstsein ist immer intentional. Es hat immer etwas im Sinn (S. 75). Doch was bedeutet es, welche politische Relevanz hat es, wenn die Welt im Grunde als gänzlich sinnlos empfunden wird, wenn dem Bewusstsein die Sinnlosigkeit seines Daseins voll einsichtig wird? Was bedeutet es für die politische Ordnung, auf einer sinnlosen, gottlosen Welt zu bauen?

Damit der Mensch nicht ins trostlose Ungefähr einer bloß spielenden Natur versinkt und ins Selbstzerstörerische umschlägt, hat Kant das Prinzip der Sinnhaftigkeit als regulative Idee vorgestellt. Das teleologische Urteil wird nur hinzu-

gedacht, so dass das Dasein erscheint, „als ob“ in ihm die Natur Absichten verfolgt. Also nochmals: „Von Natur aus“ ist da nichts, auf das der Mensch vernünftigerweise bauen oder zurückgreifen könnte.

Der Glaube enthält die Prämissen der Sittlichkeit prinzipiell nicht (S. 53 f.). Dennoch geht der Totalitarismus in der Exekution von Wahrheit über die Grenzen des Unverfügbaren hinaus und destruiert damit die politische Freiheit. Freiheit gibt es nur dort, wo die Geltung dieser Freiheit getrennt bleibt von der politischen Geltung der Vorschriften, die der Verwirklichung der Freiheit zu dienen beansprucht. Zwar lassen sich für politische Normen immer, exemplarisch in der demokratischen Ordnung, gute Gründe anführen, dennoch können und dürfen sie deswegen nicht mit dem Anspruch auf Wahrheit verbindlich gemacht werden. Erst in der Nicht-Identität von objektiven Autoritätsansprüchen und subjektiver Wahrheitssuche konstituiert sich politische Freiheit. Erst wenn das Subjekt nicht verpflichtet wird, politische Wahrheitsgründe als solche anzuerkennen, bleibt der diskursive Raum zur argumentativen Begründung von Normen und ihrer sozialen Geltung erhalten.

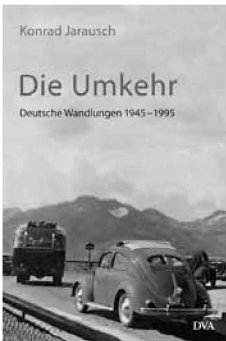
Eine freiheitliche Ordnung lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann. Es gibt keine Sakralisierung des politischen Systems, sondern allenfalls eine Pragmatisierung der Politik. Ein sittliches Fundament des Staates ist nicht mehr denkbar. Auch gibt es keine Möglichkeit, dieses Legitimationsdefizit durch ein bürgerliches Glaubensbekenntnis zu kompensieren. Spätestens mit der Aufklärung hat sich Politik von Religion emanzipiert und den Bürger von religiösen und quasireligiösen Implikationen befreit. Es gibt kein Surrogat. Der Bürger kann vom Staat nicht verpflichtet werden, eine bestimmte Werthaltung, einen allen gemeinsamen politischen Glauben oder auch nur irgendeine weltanschauliche Überzeugung zu teilen, um einen staatstragenden Kanon von Grundwerten zu verinnerlichen. Kein Staat kann einen Gehorsam in Fragen, die die Identität des Menschen berühren, einfordern. Das überfunktional Verbindende, der geistige Grund des Staates, kann nicht in einer gemeinsamen Gesinnung liegen. Im Gegensatz zum „sittlichen Staat“ ist eine freiheitliche Ordnung nicht die Substanz der Sittlichkeit, durch die dem Individuum erst Sinn verliehen würde. Der Staat ist nicht das bessere Ich des Volkes. Politische Entscheidungen, die sich Unbedingtheit anmaßen und den Bürger bis in den Kern seiner Persönlichkeit verpflichten wollen, sind der „Gipfel moralischer Unvernunft“ (S. 56), sind weltanschaulicher Terror.

Der Staat ist, so wie das menschliche Dasein, kontingent. Insofern ist sein fundamentales Legitimationsdefizit notwendig. Die freiheitliche Ordnung ist in letzter Instanz haltlos. Es gibt keinen Liberalitätsgaranten gegen politische Totalitätsansprüche, die nicht nur das Handeln vorschreiben, sondern auch in die Gesinnung und das Gewissen des Bürgers eingreifen wollen, außer das im common sense verankerte, liberale Bewusstsein selbst.

Daher gilt für kritisches Denken nach der totalitären Erfahrung: Nicht mehr Belehrung und Ermahnung, nicht mehr die Ausbreitung von Tugend und Vernunft, sondern die Entlarvung und Diskreditierung offizieller Fassaden, herr-

schender Moralansprüche und dargestellter Selbstüberzeugungen sind das dominante Motiv. Im Epilog scheint Hoerster zu ahnen, dass einzig der Anspruch des Unbedingten, dem Relativen Gerechtigkeit widerfahren lässt. Indem er Unwahrheit auf sich nimmt, führt er an die Schwelle von Wahrheit im konkreten Bewusstsein der Bedingtheit menschlicher Erkenntnis (S. 122). Aber genau dieser Gedanke einer negativen Dialektik, der sein eigenes Scheitern impliziert und dadurch einen Wahrheitseffekt erzeugt, bleibt unausgesprochen. Hoerstes Reflexionen enden, wo es spannend wird.

*Dr. Marc-Pierre Möll, Lehrbeauftragter am Institut für Sozialwissenschaften der Humboldt-Universität Berlin, Dorotheenstr. 26, D-10099 Berlin.*



*Konrad Jarusch, Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945-1995, München 2004 (Deutsche Verlags-Anstalt), 500 S.*

Konrad Jarusch legt eine Geschichte des geteilten und 1990 wiedervereinigten Deutschland vor, die einem neuen und originellen Ansatz folgt: Untersucht werden die erzwungenen Neuorientierungen der Deutschen nach dem Sieg der Alliierten über das „Dritte Reich“, die widersprüchlichen Modernisierungsschübe in Bundesrepublik und DDR sowie die zivilgesellschaftlichen Herausforderungen in beiden deutschen Staaten. Es geht also um die allgemeine Transformation deutscher Kultur und Gesellschaft

zwischen 1945 und 1995 durch Veränderungen von Anschauungen und Verhaltensweisen im Alltag, die Jarusch als Abkehr von aggressiven Tendenzen und autoritärem Habitus ausmacht. Diese Änderung interpretiert er zu recht als den langen Weg hin zu einer Zivilgesellschaft, polemisiert jedoch gleichzeitig dagegen, dies wie Heinrich August Winkler als „langen Weg nach Westen“ zu sehen. Diese Polemik ist unbegründet, weil sich beide Tendenzen ergänzen, ja miteinander verschmelzen, da die Zivilgesellschaft mit westlichem Gesellschaftsdenken eine Einheit bildet. Dem widerspricht auch nicht, dass die mitteleuropäischen Bürgerrechtler zivilgesellschaftliche Ansätze verfolgten, da es ihnen ja gerade um eine Verwestlichung ging. Und das Zivilisierungskonzept ist auch mit dem Modernisierungsparadigma zu verbinden, wenn man wie Jarusch darunter gesellschaftliche Selbstorganisation, Normen eines zivilen Umgangs miteinander, kulturelle Zivilisiertheit, ökonomische Selbstregulierung und staatsbürgerliche Partizipation versteht.

Gleichzeitig folgt der Autor dem bisher kaum verwirklichten integrativen Ansatz deutscher Zeitgeschichtsforschung, der versucht, die Geschichte der DDR als Teil der Nationalgeschichte und der der heutigen Bundesrepublik zu begreifen. Damit unternimmt er einen wagemutigen Versuch, endlich die weitverbrei-