

“Donatum, non factum”: Kant und Levinas im Gespräch

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2018. “‘Donatum, non factum’: Kant und Levinas im Gespräch.” *Evangelische Theologie* 78 (4): 317–20.
<https://doi.org/10.14315/evth-2018-780409>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren>



»Donatum, non factum«

Kant und Levinas im Gespräch

Bernd Oberdorfer

Vom »Subjekt« zum »Anderen« – das wäre eine gute Überschrift für einen breiten Strom der neueren (Philosophie- und) Theologiegeschichte, der, gespeist aus vielen Quellen, sich vereint zu einer Fundamentalkritik am »Subjektivismus« der europäischen Moderne. Kierkegaards Kritik an der Schließungslogik des Deutschen Idealismus inspirierte so unterschiedliche Denker wie Hirsch und Bonhoeffer. Wirksam war auch der dialogische Personalismus v.a. Bubers, der das »Ich« vom »Du« her konstituiert sah und daher die Überwindung der Selbstabschließung des Subjekts von der Begegnung mit dem Anderen erwartete. Heideggers phänomenologische Analyse des menschlichen Daseins dekonstruierte die Annahme einer vorgängigen Selbsthabe des Subjekts als Abstraktion von der ursprünglichen Einbettung in soziale

Lebensbezüge, aus denen erst existenzielle Erfahrungen herausindividuierten. In anderer Weise forcierte die philosophische Anthropologie unter Aufgreifen biologischer Erkenntnisse die Einsicht in die »exzentrische« Konstitution personaler Identität und dementierte somit die Behauptung sich selbst setzender, sich selbst ursprünglich gegebener Subjektivität; sie betonte zudem die elementare Bindung des Geistes an die Leiblichkeit. Die dialektische Theologie radikalisierte die Kritik am neuzeitlichen »Subjektivismus« durch Orientierung an Gott als dem »ganz Anderen«, dessen (Selbst-) Offenbarung alle menschlichen Selbstbegründungsversuche zum Scheitern bringt bzw. in ihrem Scheitern sichtbar macht.

Als Hauptverantwortlicher für die diagnostizierte subjektivistische Engführung wurde häufig Descartes namhaft ge-

macht – bei dem strafverschärfend noch die rigide Unterscheidung von Geist und Materie hinzukam. Doch auch Kants Rückführung der Erkenntnis auf die Ordnungs- und Deutungsleistungen menschlicher Subjektivität konnte als Ausdruck hermetischer Selbstverschließung gelesen werden, die man dann gern in Schleiermachers gefühlstheoretischer Verortung des Glaubens wiederfand. Gelegentlich fraß die Modernekritik sogar ihre Kinder; bei Oswald Bayer etwa rückte Barth auf die Seite des verhängnisvollen ›Monismus‹.

Neuerdings erfährt die Fundamentalkritik am neuzeitlichen Subjekt- und Selbstbewusstseins-Denken starke Impulse durch die Rezeption des Werkes von Emanuel Levinas. Seine Kritik der alteuropäischen Metaphysik im Namen der Ethik, genauer: der elementaren Herausforderung durch die Konfrontation mit dem »Antlitz« des »Anderen«, erwies sich als enorm anschlussfähig an die modernekritischen Diskurse, zumal seine tiefe Verankerung im jüdisch-rabbinischen Denken die christliche Neuzeitkritik an gemeinsame biblische Ursprungstraditionen rückzubinden erlaubte.

Umso überraschender ist, wie konstruktiv eine jüngst erschienene Monographie Kant und Levinas miteinander ins Gespräch zu bringen vermag.¹ Ausgehend von Levinas' Kant-Rezeption, identifiziert der Philosoph Christian Rößner in seiner »phänomenologische(n) Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik« dessen »intellektuelle Physiognomie (...) als eine janusköpfige Kippfigur« (144): Gewiss ordne Levinas Kant der langen, durch »Exterioritätsvergessenheit« und »Transzendenzverlust« gekennzeichneten Geschichte der Metaphysik der »Griechen« zu (51). Zugleich aber entdeckte

er darüber hinausweisende Züge: eine »Ethik des Unendlichen«, eine »radikal de-ontologisierte Deontologie« (75). Diesen Spuren folgend, liest Rößner Kant eingeständenermaßen »gegen den Strich« (559): Indem er bei Kant »Autonomie als Antwort« (161) deutet, will er »jenem anderen Kant auf die Spur und Schliche (...) kommen, der durchaus kein Kantianer war« (166). Wenn Kant in der »Kritik der praktischen Vernunft« den unbedingten Verpflichtungscharakter des Sittengesetzes im nicht genetisierbaren Gegebensein des »Faktums der Vernunft« verortet, so deutet Rößner diese »Faktizität des Normativen« (198) pointiert als »Gabe« (189): »Das einzige Faktum der reinen Vernunft ist das einzig reine Datum der Vernunft« (238). Kurz: Die Autonomie ist »*Donatum non factum*« (260).

Diese Interpretation von Kants »Faktumslehre« ist inspiriert von Levinas' »Phänomenologie des moralischen Bewusstseins« (265). Da bei Levinas die ethische Elementarsituation als »heteronomes« Konfrontiertsein mit dem »Antlitz« des Anderen beschrieben ist, liegt der »Verdacht« nahe, »daß die Annäherung von Kant und Levinas mit der Preisgabe eben gerade des originär kantischen Begriffs von Autonomie erkaufte sein könnte« (266). Rößner betont aber, dass »Heteronomie« bei Levinas keineswegs jene im Kantischen Sinne unsittliche Fremdbestimmung bezeichne, die die sittliche Verantwortung aufhebt, sondern im Gegenteil in eben diese unvertretbare Verantwortung rufe. Mit einem Zitat von Thomas Mann spricht er von der »Geburt der Freiheit aus der Gebundenheit« (278).

Von besonderem theologischem Interesse sind die als »Hyperbolische Epilegomena« eingeführten Überlegungen zu einer »Religion für Erwachsene« (423ff),

1. Chr. Rößner, Der »Grenzgott der Moral«. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas, Freiburg/München 2018. Belege im Text beziehen sich auf dieses Werk.

die bei Kant wie bei Levinas ein »ethiko-theologisch« (425) perspektiviertes »religionsphilosophische(s) Postscriptum« (423) diagnostizieren: Spricht Kant von einer vernunftgemäßen »Religion des guten Lebenswandels« (436), so spitzt Levinas in seinen »Versuchen über das Judentum« die »Erwachsenen-Religion« auf den paradoxen Satz zu, man müsse die Thora mehr lieben als Gott (vgl. 441). Rößner sieht Kant wie Levinas in einer »fernen (...) Nähe zum Christentum« (484) und entfaltet dies unter drei Aspekten:

Zuerst identifiziert er eine »Christologie ohne Christus« (454ff), die die Idee des inkarnierten Gottessohnes als »Selbstversinnlichung des Sittengesetzes« entmythologisiert (Kant, 456) bzw. den Messias in jedem »Mensch(en), der leidet« wahrnimmt (Levinas, 482).

Sodann konstatiert er eine »Theologie ohne Theodizee« (488ff), die aufgrund einer »mitleidenschaftliche(n) Solidarität mit den Leidenden dieser Welt« (499) es ablehnt, dem Leid durch Einbettung in ein erkennbares göttliches Vorsehungshandeln Sinn zu geben.

Schließlich lotet er mit der Frage »Eschatologie – ohne Hoffnung?« (503ff) die Bedeutung einer eschatologischen Transzendenzperspektive aus und liest Kants Festhalten an der »Aussicht auf eine ausgleichende Gerechtigkeit« als Ausdruck eines »objektiv-praktischen ›Vernunftbedürfnisses‹ (...)», das sich als ein solches nicht aus eudämonistischem Eigeninteresse, sondern gerade aus genuin moralischen Motiven« speise (506). In Anknüpfung an Kant habe auch Levinas eine »Eschatologie des Ethischen« entwickelt, die »keine Erfolgsaussichten (eröffnet), (...) sondern eine dem Sein in der Güte der Geduld abgetrotzte Sinnrichtung und Hoffnungsperspektive, deren Verheißung [mit Kant gesagt] ›nicht eigennützig‹ ist« (543); Levinas spricht prägnant von »Verzweiflungsverweigerung« (541).

Gewiss geht diese »Übersetzungsarbeit

in die Universalsprache der Philosophie« bei Kant wie Levinas »zu Lasten der geschichtlichen Einmaligkeit des christlichen Offenbarungsgeschehens« (484). Gleichwohl bleibt die von ihnen entworfene »*Religion der Vernunft*« (ebd.) gerade deshalb eine konstruktive Herausforderung für die Theologie, weil sie sich einem genuin philosophischen Anspruch verdankt. Der titelgebende »Grenzgott der Moral« hat nämlich eine präzise philosophische Funktion: »Es ist die redliche Einsicht in die Endlichkeit unserer praktischen Vernunft, die zunächst und zumeist nicht jene reine ist, mit der wir im Gewissen konfrontiert werden, die Kant und Levinas erkennen läßt, daß alle Moral, die die Unbedingtheit ihres Anspruchs nicht aufgeben will, ein hinfälliges Gedankenkonstrukt bliebe, ›wenn kein Wesen da ist, was die[se] Idee exekutiert‹« (545; Zitat im Zitat von Kant).

Rößners brillante Studie regt in mindestens drei Richtungen zum (auch theologischen) Weiterdenken an:

Erstens: Macht die Konstruktion einer »Religion für Erwachsene« die Orientierung an der »geschichtlichen Einmaligkeit des christlichen Offenbarungsgeschehens« zwangsläufig zu einer kindlichen Regressionsgestalt des Religiösen, die hinter sich zu lassen zur Ausbildung einer reifen, mündigen Persönlichkeit gehört? Wohl kaum. Denn abgesehen davon, dass die jesuanische Aufforderung, zu werden »wie die Kinder«, eine rein defizitär-transitorische Deutung der Kindheits-Metapher ausschließt, hat das Christentum hochreflexive Formen theologischer Selbstverständigung entwickelt, so dass »kindlicher« Glaube nie als Gegensatz zur »erwachsenen« vernünftigen »Rechen-schaft« nach innen und außen erscheinen konnte. Das Gegenüber eines gehaltvollen philosophischen Gottesgedankens kann die Theologie dazu herausfordern, die dem Glauben genuine Reflexionsfunktion ähnlich gehaltvoll zu entfalten.

Zweitens: Mit dem Konzept einer gleichsam heteronomen Autonomie wird Kant im Geiste Levinas' dezidiert gegen die »Kantianer« stark gemacht. Bei aller Sympathie für diesen Ansatz bleibt doch die Frage, ob damit dem Autonomie-Gedanken historisch und systematisch nicht etwas von seiner emanzipatorischen Schärfe genommen ist. Kann man das wollen?

Drittens: Die Relektüre Kants im Lichte von Levinas hat den folgenreichen Nebeneffekt, dass von Kant her auch

Licht auf Levinas fällt. Levinas wird dadurch sozusagen in die Moderne »heimgeholt«. Fraglich wird dann, ob Levinas für theologische Absetzbewegungen von der Moderne noch ein geeigneter Gewährsmann ist. Ja, mehr noch: ob diese Absetzbewegungen selbst theologisch angemessen sind. Der von Rößner so fruchtbar inszenierte Dialog belegt, dass die Diskurslage viel komplexer und viel offener ist, als Diastasen- und Überbietungsmodelle vielfach suggerieren. Und das ist gut so.