

## Der Andere als Freund oder Feind?

Emmanuel Levinas, Carl Schmitt und die verweigerter Vermittlung  
zwischen Ethik und Politik

Oliver HIDALGO (Regensburg) und Christo KARABADJAKOV (München)

### *Abstract*

Despite of all differences that set Carl Schmitt and Emmanuel Levinas apart, both are convinced that the political existence of individuals run contrary to their untroubled ethical encounter. From this fundamental diagnosis they just seem to draw the opposite conclusion: While Schmitt in his political theology focuses on the distinction between friend and enemy as an inescapable fact making moral imperatives redundant, Levinas' ethics calls for taking on unconditional responsibility for the Other holding back all egoistic or political interests.

However, this article wants to show that at a close look the extreme ends of their theories meet again. Through the reconstruction of systematic parallels in the works of Schmitt and Levinas we will demonstrate in particular that in both cases it is the radicalness and the intransigence of theological premises which impede the reconciliation of ethical and political claims. According to the aporias and dangers that are inherent in Schmitt's and Levinas' thinking, the argumentation can be also understood as a plea for a political philosophy that gains its normative orientation precisely from the autonomy of ethics and politics.

Bemisst man einen Autor nach Maßgabe seiner theoretischen Grundaussagen, dann scheint kaum ein Gegensatz größer zu sein als der zwischen Emmanuel Levinas und Carl Schmitt. Auf der einen Seite die kompromisslose Verteidigung der menschlichen Würde und das Wahre des „Gesichts“ des Anderen, auf der anderen die Rede vom Menschen als einem „gefährlichen Wesen“ sowie die Proklamation einer existentiellen Feindschaft mit dem „Fremden“, dem „Anderen“. Hier der Versuch, die Zugehörigkeit des Individuums zu einer bestimmten Volksgruppe, Ethnie, Nation, sozialen Schicht oder Berufssparte als Stigmatisierung zu diskreditieren, die den Einzelnen der Verfügungsmacht möglicher Aggressoren unterwirft; dort das Bemühen, die heterogenen und konfliktreichen zwischenmenschlichen Beziehungen unter die *Complexio Oppositorum* des homogenen Volkskörpers, des Staates, zu integrieren, um das Pluriversum der Staatenwelt anschließend in Freunde und Feinde einzuteilen. In der Auseinandersetzung mit Hobbes tritt dieser fundamentale Gegensatz deutlich zu Tage. Bekennt sich Schmitt zur Anthropologie des ursprünglichen „Krieges aller gegen alle“, welcher aus der Totalität des Rechts auf Selbsterhaltung resultiert und allein durch die Sanktionsgewalt des Machtstaates zu regulieren sei, bestreitet Levinas die Realität des Kampfes als vorherrschende Beziehung zwischen den Menschen: „Es ist nicht sicher, ob im Anfang der Krieg

war.“<sup>1</sup> In seiner phänomenologischen Perspektive tritt stattdessen die Pflicht, für den Anderen die vollkommene Verantwortung zu übernehmen, an die Stelle der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung. Der alles übersteigende Anspruch geht hier nicht vom Selbst, sondern vom Antlitz des Anderen aus.

Auf die Frage, ob sein Denken nicht auch eine politische Dimension der „Begegnung mit dem Anderen“ beinhalte, der zufolge im Speziellen der Israeli vor allem in den Palästinensern den „Anderen“ erkennen müsste, antwortet der französische Jude Levinas allerdings mit einer Aussage, die in gewisser Weise an Schmitts Freund-Feind-Dichotomie erinnert:

Meine Definition des Anderen ist gänzlich anders. Der Andere ist der Nachbar, der nicht notwendig blutsverwandt ist, aber der es sein kann. Und in diesem Sinne ist man für den Nachbarn, wenn man für den Anderen ist. Wenn jedoch dein Nachbar einen anderen Nachbarn angreift oder ihn ungerecht behandelt, was kannst du tun? Dann nimmt die Andersheit einen anderen Charakter an, und wir können in ihr einen Feind finden. Zumindest sind wir dann mit dem Problem konfrontiert, herauszufinden, wer Recht oder Unrecht hat. Und es gibt Leute, die Unrecht haben. (VF, 244)

Zwar ist auch an dieser Stelle deutlich zu erkennen, dass Levinas ethisch und nicht politisch argumentieren will, allerdings schließt sich daran sogleich die Frage an, wie diese Aussage in den Kontext seines Denkens einzuordnen ist. Handelt es sich schlicht um einen Widerspruch zu der fundamentalethischen Forderung, wonach allein das Antlitz des Anderen als Quelle der moralischen Pflicht fungiert? Nimmt die Deklaration des Anderen zum Feind diesem etwa nicht sein Angesicht?<sup>2</sup> Oder haben wir es mit einer Trennung von Moral und Politik zu tun, die entgegen der geläufigen Levinas-Rezeption als dem kompromisslosen Ethiker des Andersseins und der Nächstenliebe gleichwohl Raum bestehen lässt für einen „unerbittlichen Realismus“ gegenüber der Geschichte der kriegerischen Gewalt?<sup>3</sup>

Die vorliegende Untersuchung will eine dritte Möglichkeit diskutieren, die sich zwischen den erwähnten Lösungsmustern bewegt: Die Universalität von Levinas' Ethik nimmt ihrem Autor von vornherein die Möglichkeit, in seinen Ansatz eine politische Dimension zu integrieren, die über die Vorstellung familiärer oder nachbarschaftlicher Bindungen hinausreicht.<sup>4</sup> Von daher ist die oben zitierte Aussage lediglich ein Beleg dafür, dass sich Levinas zeitweilig gescheut haben mag, die Implikationen seiner universalen Ethik zuzugeben, weil der Verzicht auf eine politische Differenzierung des Anderen das Selbst möglicherweise zum wehrlosen Opfer seiner Feinde macht. Der Vergleich mit seinem Antipoden Carl Schmitt veranschaulicht indes, wie überraschend nahe die Extreme in diesem Fall beieinander liegen. So formuliert Schmitt gerade kein Politikverständnis, das sich nach dem

<sup>1</sup> Levinas (1974), 234. Zu Levinas' Auseinandersetzung mit Hobbes siehe auch DSA, 203, sowie Abensour (2005).

<sup>2</sup> Vgl. Mührel (o. J.), 53.

<sup>3</sup> Vgl. Mosès (2004), 7.

<sup>4</sup> Dies suggeriert bereits Levinas' Versuch einer (ethischen) Definition des Politischen: „Neben dem Gefühl der uneingeschränkten Verantwortlichkeit [gibt es] einen Ort für eine Verteidigung [...], denn es handelt sich nicht immer um ‚mich‘, sondern um meine Verwandten, die meine Nächsten sind. Dieser Verteidigung gebe ich den Namen Politik.“ (VF, 241)

Vorbild Machiavellis moralischen Maßstäben verweigert, sondern eines, das in der ihm eigenen Totalität die „wahre“ Moral definiert. Der Deziisionismus, der Schmitts Politische Theologie auszeichnet, verweist insofern nicht zufällig auf die Position von Levinas. Dieser erteilt der allgemeinen Begründbarkeit von Werten eine Absage, ohne dem Dilemma entgehen zu können, dass die (politisch ebenso relevante wie notwendige) Entscheidung, wer ein Anderer ist und wer nicht, die Ambitionen seiner Ethik untergräbt. Der Vergleich mit Schmitt, der die stetig wachsende Zahl der Levinas-Interpreten gewiss provozieren wird, sollte deshalb geeignet sein, der Radikalität seines Denkens gerecht zu werden. Mit Hilfe der Konfrontation beider Antipoden finden wir gleichzeitig Argumente für eine Politische Philosophie, die – im Gegensatz zu Levinas und Schmitt – zwischen Ethik und Politik vermittelt und damit neben der viel zitierten „Schmittfalle“ auch einer möglichen „Levinasfalle“ entgeht.

### 1. Carl Schmitt und die Totalität des Politischen

Der Begriff des Politischen ist zweifelsohne der Schlüssel zum Werk von Carl Schmitt.<sup>5</sup> Die Forderung der Hingabe an objektive Mächte in der Politischen Romantik, der geistesgeschichtliche Abgesang auf den modernen Parlamentarismus, das Lob der politischen Form des Katholizismus gegenüber dem protestantischen Geist des Kapitalismus, die Übertragung des christlichen Repräsentationsgedankens auf die Souveränität des Staates – all diese Aspekte finden in der Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Freund und Feind ihre integrierende Klammer. Der Feind ist für Schmitt der „Fremde“, der „Anderer“ im Sinne einer Entität, die die wesensmäßige Identität der eigenen Gemeinschaft in Frage stellt, der Freund hingegen derjenige, der nicht Feind ist. Dazwischen gibt es nichts.<sup>6</sup> Wichtig dabei ist, dass der existentielle Konflikt mitnichten die Privatbeziehungen zwischen den Menschen betrifft: „Für den Einzelnen als solchen gibt es keinen Feind, mit dem er auf Leben und Tod kämpfen müsste, wenn er persönlich nicht will; ihn gegen seinen Willen zum Kampf zu zwingen ist auf jeden Fall, vom privaten Individuum aus gesehen, Unfreiheit und Gewalt.“ (BP, 70) Da Schmitt indes die individuelle der kollektiven Identität unterordnet, wird diese unpolitische Perspektive des Einzelnen von der politischen Perspektive der Gemeinschaft absorbiert. Jeder Mensch ist notwendig Mitglied einer Sozietät, die sich durch Rückgriff auf bestimmte Werte in einer religiösen, moralischen, ökonomischen oder sonst wie gearteten Begrifflichkeit definiert. Dabei ist als Horizont des möglichen Aufeinandertreffens jener Sozietäten stets die Wahrscheinlichkeit einer Situation mitzudenken, in der die unterschiedlichen Wertekostüme zur Feindschaft führen. Eine Gemeinschaft, die überleben, d. h. ihre Identität bewahren will, ist gezwungen, ihre Feinde zu erken-

<sup>5</sup> Vgl. Böckenförde (1991); Mehring (2006), 22.

<sup>6</sup> Die Möglichkeit der Neutralität eines Staates, Volkes oder einer Nation wird im *Begriff des Politischen* explizit abgelehnt (BP, 51–54). Später kritisiert Schmitt zwar in seiner Schrift *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938) die Zerstörung der Möglichkeit echter Neutralität durch das Genfer Völkerrechtssystem, jedoch nur aus dem durchsichtigen Grund, die Großmachtpolitik des Dritten Reiches zu legitimieren.

nen und sich ihrer zu erwehren. Das Politische bedeutet für Schmitt kein Sachgebiet, sondern nur den äußersten Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen (vgl. BP, 27; 38). Jede Art von Gegensatz kann folglich politisch werden, wenn er nur stark genug ist, den betroffenen Raum in Freunde und Feinde zu spalten. Ein Existenzkampf, der ausschließlich auf ökonomischen, moralischen oder religiösen Antagonismen beruht, wäre hingegen absurd: Den Unterschied zwischen Freund und Feind zu treffen, macht nur Sinn, wenn die substantielle Identität der eigenen Gemeinschaft de facto bedroht, d. h. wenn der wie auch immer geartete Gegensatz politisch geworden ist.

Nach Hobbesschem Vorbild verlangt Schmitts Politikverständnis nach einem „vernünftigen Begriff von Souveränität und Einheit“ (BP, 43). Hinter dieser zurückhaltenden Formulierung verbirgt sich jedoch die Wahrung eines Höchstmaßes an Homogenität sowie die Bekämpfung innerer Feinde. Mit anderen Worten, nach innen ist das Politische so weit wie möglich zu eliminieren, da nach außen der Krieg als eine Form des Konflikts, bei der man bereit ist, zu sterben und zu töten, unabwendbar bleibt. Je weniger die politische Gemeinschaft von endogenen Faktoren bedroht ist, desto leichter lassen sich ihre Kräfte bündeln und gegen exogene Bedrohungen einsetzen.<sup>7</sup> Deutlich wird an dieser Stelle auch, weshalb Schmitt den liberalen Individualismus als „Negation des Politischen“ (BP, 69) verdammt. Weil der Liberalismus die Bedürfnisse des Einzelmenschen ins Zentrum rückt, attackiert er die Vorstellung, der Fortbestand der politischen Gemeinschaft sei ein das Individuum transzendierender Wert, der zur Verfügung über das physische Leben der Bürger berechtige.<sup>8</sup> Folgerichtig begriff Schmitt die Verbindung von (politischer) Demokratie und (ökonomischem) Liberalismus als Grundfehler der Weimarer Verfassung.<sup>9</sup>

Im Zusammenhang von Schmitts Politikbegriff ergeben sich drei Problemkreise, die für den angestrebten Vergleich mit Levinas von entscheidender Bedeutung sind und nachfolgend in der gebotenen Kürze diskutiert werden sollen: a) die Totalität des Politischen, b) der „moralische“ Impetus von Schmitts Politischer Theologie sowie c) die anthropologischen Prämissen.

a) Wer Schmitt als einen Etatisten begreift, der eine Theorie der Begrenzung des Politischen vorgelegt habe, verkennt nicht weniger als die Quintessenz seines Denkens von 1932. Zu deutlich beharrt bereits der kryptische Eingang „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus“ (BP, 20) auf einer Auffassung, die

<sup>7</sup> Axiologisch ließe sich auch vom Gebot einer strengen Hierarchie nach *innen* zur Optimierung *äußerer* Stärke im Zuge des horizontalen Entwurfs des Politischen als Ort der Beziehung zwischen Freund und Feind sprechen.

<sup>8</sup> Der Anti-Individualismus war bereits der Ausgangspunkt von Schmitts Frühschrift *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* von 1917. Darin leugnet Schmitt nicht weniger als den intrinsischen und absoluten Wert des Individuums. Der Staat habe nicht den Interessen des Einzelnen zu dienen, sondern der übergeordneten Idee des Rechts. Zur Liberalismuskritik als Konstante des Schmittschen Denkens siehe Dyzenhaus (1998).

<sup>9</sup> Zu Schmitts These von den *zwei* Verfassungen in Weimar siehe v. a. die *Verfassungslehre* (1928), jedoch auch bereits *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), die – in nahezu Tocquevillescher Manier – die Exklusivität der Demokratie als soziales Ordnungsmodell der Moderne unterstreicht.

das Politische über die Dimension des modernen Macht- und Rechtsstaates hinaus denkt, und zwar geschichtlich (antike Polis, altes Reich, vgl. SGN, 133 ff.) ebenso wie systematisch. Zwar spricht Schmitt in der Folge noch immer bevorzugt vom Staat als derjenigen Institution, die über Feindschaft und Krieg bestimmt. Seine Diagnose der zunehmenden innen- und außenpolitischen Gefährdung des staatlichen Politikmonopols suggeriert jedoch bereits eine Wendung zum „totalen Staat“ des 20. Jahrhunderts (BP, 24–26) im Sinne einer politischen Einheit, die die Gesellschaft vollkommen zu durchdringen vermag, um so die geforderte Homogenität des politischen Körpers unter den Bedingungen der Moderne einzulösen. Weil die Weimarer Verfassung Schmitts Ansicht nach die staatliche Souveränität in Frage stellte, wollte er das Politische von allen (unpolitischen) Begrenzungen des liberalen Rechtsstaates befreien. Sein vom Ausnahmezustand her gedachter Rechtsbegriff überlässt die Entscheidung über die Legitimität politischen Handelns voll und ganz dem Souverän.<sup>10</sup> Zu erwähnen ist jedoch, dass Schmitt den totalen Staat in eine quantitative und eine qualitative Variante unterscheidet. Nachdem die Demokratisierung zur Durchdringung von Staat und Gesellschaft führte und die ehemals „neutralen“ Gebiete der Religion, Kultur, Bildung und Wirtschaft keinen Gegensatz zum Politischen mehr bildeten<sup>11</sup> – insofern „alles wenigstens der Möglichkeit nach politisch“ geworden war und der Staat kein „spezifisches Unterscheidungsmerkmal“ des Politischen mehr zu begründen vermochte (BP, 24) – blieben nur noch zwei Möglichkeiten: Entweder der totale Staat „im Sinne der Qualität und der Energie“ vereinigt auf sich alle verfügbaren Machtmittel, um „staatsfeindliche, staatshemmende oder staatszerspaltende Kräfte“ zu bekämpfen; oder aber der totale Staat „in einem rein quantitativen Sinne, im Sinne des bloßen Volumens“ lässt es zu, dass die Parteien und organisierten Interessen ihn für alle möglichen (privaten) Angelegenheiten missbrauchen, wodurch er so lange geschwächt wird, bis wieder eine politische Macht auftritt, die den „wirklichen“, qualitativ totalen Staat begründet (VRA, 359–362). Diese Kritik an einer Überspannung der Staatsaufgaben lässt sich zwar ebenso als Plädoyer für ein Präsidialsystem deuten<sup>12</sup>, das mit Hilfe einer neuerlichen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft einen starken und autoritären Staat inthronisiert<sup>13</sup>, doch geht es hier explizit um keine „Trennung“ der staatlichen von der gesellschaftlichen Sphäre (vgl. SGN, 77). Da jeder Konflikt potentiell den Inten-

<sup>10</sup> Pikanterweise warnt Schmitt in *Legalität und Legitimität* (1932) gerade vor der legalen Abschaffung der Weimarer Republik. Weil es ihm aber keineswegs um ein Plädoyer pro Weimar, sondern um die souveräne Dezision als solche ging, konnte er die Verteidigung der Souveränität des Reichspräsidenten (vgl. *Der Hüter der Verfassung* 1931) nahtlos durch die Souveränität des Führers der NSDAP ersetzen (vgl. *Der Führer schützt das Recht*, PB, 199–203).

<sup>11</sup> Schmitt spricht hier von einer Dialektik, die „vom absoluten Staat des 17. und 18. Jahrhunderts über den neutralen Staat des liberalen 19. Jahrhunderts zum totalen Staat der Identität von Staat und Gesellschaft“ führte (PB, 152).

<sup>12</sup> Schmitt selbst suggeriert diese Lesart in seiner Retrospektive von 1957, indem er das geschichtliche Phänomen des „Totalitarismus“ als Konsequenz der *quantitativen* Totalität sowie der *Partei* als Träger und Subjekt des Totalitären deutet (VRA, 366, Ziff. 3). Die zuvor erfolgte Gleichsetzung des faschistischen „stato totalitario“ mit dem *qualitativ* totalen Staat (VRA, 361) beweist jedoch, dass eine solche Interpretation alles andere als zwingend ist.

<sup>13</sup> Vgl. Mehring (2006), 53.

sitätsgrad des Politischen erreichen und es überall zum Ernstfall des (Bürger-)Krieges kommen kann, scheint für Schmitt die Substanz der politischen Einheit nur konservierbar, falls man sich von der Vorstellung eines autonomen Bereichs der Gesellschaft verabschiedet bzw. ist die „Entpolitisierung“ im Sinne der „Schaffung staatsfreier Sphären“ selbst ein hochpolitischer Vorgang (SGN, 71), der gleichermaßen die Homogenität des Staates sichert und die Unterscheidbarkeit von Freund und Feind gewährleistet (vgl. VRA, 361).<sup>14</sup>

Die von Schmitt deklarierte „Totalität“ des Politischen fordert in letzter Konsequenz, die Begrenzung der Ansprüche der politischen Gemeinschaft auf die Daseinssphären des Einzelnen, wie sie die liberale Tradition vertrat, aufzuheben. Im Gegensatz zu Hobbes, der die Souveränität des Leviathans zwar nicht institutionell, wohl aber von der Sachlogik und dem Naturrecht her beschränkt, ist bei Schmitt dem Gebiet des Politischen per definitionem keine Grenze gesetzt, wodurch innenpolitisch der „totale“ Staat und außenpolitisch der imperialistische „Großraum“<sup>15</sup> präjudiziert werden.<sup>16</sup> In einer paradoxen Verkehrung der Argumentation des Leviathans leitet Schmitt aus der innerstaatlichen Pazifizierungsleistung geradewegs das Recht ab, „Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft“ von den Bürgern zu verlangen (BP, 46). Aus der „Totalität“ des Politischen folgt schließlich auch der Umstand, dass es niemandem möglich ist, sich der Unterscheidung zwischen Freund und Feind zu entziehen. Die „Totalität“ des Politischen bedeutet damit nicht weniger als das „Schicksal“ (BP, 76 f.) im Wahrheitsgeschehen der Geschichte.<sup>17</sup>

b) Schmitts Dezisionismus, der die – „normativ betrachtet, aus einem Nichts geborene“ (PT, 42) – Verbindlichkeit politischer Entscheidungen aus keiner höheren Norm herleitet als der Autorität des Souveräns (Auctoritas, non veritas facit legem, PT, 54), sowie seine Kritik am liberalen Humanismus dürfen nicht darüber hinweg täuschen, dass die Moral in seinem Denken im doppelten Sinne als Prinzip fungiert: „Sie steht am Anfang der Politischen Theologie, und sie bleibt deren bestimmender Grund.“<sup>18</sup> Entsprechend heißt es in *Römischer Katholizismus und politische Form*: „Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung.“ (RK, 28)<sup>19</sup> Schmitts eigener „moralischer“ Anspruch fordert, das Politische gegen ein Denken zu verteidigen, das die

<sup>14</sup> Missverständlich wirkt deshalb die Rede von der „Autonomie des Politischen“ bei Schmitt; vgl. Flickinger (1990).

<sup>15</sup> Siehe dazu v. a. die Schrift *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfreie Mächte* (1939), die eine Nichtintervention der Alliierten gegenüber der Expansionspolitik des Dritten Reiches fordert.

<sup>16</sup> Nach Ansicht der Verfasser ist daher die „Grundfrage aller Schmitt-Deutung“, inwieweit es eine innere Logik zwischen den Schriften aus der Weimarer Zeit und dem nationalsozialistischen Denken gibt oder ob sich Schmitts Verhalten im Dritten Reich vorwiegend durch Opportunismus erklären lässt (vgl. Ottmann (1990), 61), im Sinne der ersten Option zu beantworten.

<sup>17</sup> Zum Unterschied zwischen der Totalität des Politischen bei Schmitt und einem staatsbezogenem Politikverständnis, wie es sich bei Weber, aber eben auch schon bei Hobbes findet, siehe Mehring (1990).

<sup>18</sup> Meier (2004), 40.

<sup>19</sup> Diese und andere Passagen motivierten Leo Strauss zu der Aussage, Schmitt bejahe „das Politische, weil er in seiner Bedrohtheit den Ernst des menschlichen Lebens bedroht sieht. Die Bejahung des Politischen ist zuletzt nichts anderes als die Bejahung des Moralischen“ (Strauss (1988), 119).

Sicherheit des Besitzes und des privaten Daseins, mit anderen Worten die „Moral“ der Bourgeoisie, zum obersten Gebot erhebt und die Arena des Politischen durch Kommerz und rationale Diskussion bezwingen will. Dabei warnt Schmitt vor den paradoxerweise hochpolitischen Konsequenzen des bürgerlichen Humanismus, der in seiner Unfähigkeit, Krieg und Feindschaft tatsächlich abzuschaffen, einer moralischen Diffamierung des Feindes und damit einer Entgrenzung, einer „Entmenschlichung“ des Krieges Vorschub leistet. Seine eigene „Moral“ verlangt hingegen eine Relativierung der Feindschaft, indem man sie als quasi ontologische Tatsache anerkennt, wodurch eine „Einhegung“ des Krieges überhaupt erst möglich wird. Noch gravierender ist jedoch, dass die Verabsolutierung der Menschheit, die Schmitt im ökonomisch-humanitären Denken des Liberalismus erkennt, für ihn den Abfall des Menschen von Gott dokumentiert:

Der humanitäre Menschheitsbegriff hat sich emanzipiert, indem er das ihm übergeordnete Göttliche und Übermenschliche verschwinden ließ und sich selbst gegenüber einem zweifellos minderwertigen Vergleichsobjekt, der Barbarei oder der Bestialität, als einzige in Betracht kommende Größe umso reiner abhob. Das ist eine ziemlich einfache und billige Weise, sich selbst ins Absolute zu erheben und den Gegner zu disqualifizieren.<sup>20</sup>

Der Unwille des Liberalismus, die Welt in Freunde und Feinde einzuteilen, resultiert also letztlich aus seiner Unfähigkeit, höhere Werte als das Individuum anzunehmen. Seine moralische Rhetorik verkläre nur die ökonomischen Interessen.

Der zweifellos vorhandene „moralische“ Impetus Carl Schmitts besitzt jedoch eine entscheidende, selbstzerstörerische Pointe: Dem universalen Anspruch der liberalen Dogmen glaubt er die „Totalität“ des Politischen entgegenzusetzen zu müssen. Seine Politische Theologie gerät dadurch zu einer Art Theologisierung der Politik<sup>21</sup>, die darauf spekuliert, den Intensitätsgrad des Politischen zur eigentlich objektiven Wahrheit zu erheben. Die behauptete „Strukturähnlichkeit“ zwischen religiösen und staatsrechtlichen Begriffen ist daher dazu angetan, die Politik ihrerseits zum Kriterium für die Bewertung aller anderen Bereiche zu machen, anstatt sie umgekehrt den Maßstäben, der Moral, der Religion oder der Ökonomie zu unterwerfen oder sie zumindest zu relativieren. Wenn Schmitts existentieller Begriff des Politischen die jeder politischen Gemeinschaft zugrunde liegenden moralischen und religiösen Werte selbst nicht zu begründen vermag, dann ist dies keineswegs allein der fehlenden „Ausführung“ einer vorhandenen philosophischen Perspektive zuzuschreiben, die die eigene Existenz als moralische Leistung, als Selbstentwurf würdigt.<sup>22</sup> Nicht nur, dass erhebliche Zweifel bestehen, ob eine existentialistische Philosophie überhaupt zu einem politischen Antiliberalismus Schmittianischer Provenienz führen kann, verschließt sich seine Politische Theologie von vornherein

<sup>20</sup> Nachwort zu *Disputation über den Rechtsstaat*, Hamburg 1935, 87, zit. nach Meier (2004), 43, Fn. 62. Auffallend ist dabei der Bezug auf Ernst Jünger, dessen Satz „Das Gegenteil der Humanität ist nicht die Barbarei, sondern die Divinität“ Schmitt den oben zitierten Ausführungen voranstellt.

<sup>21</sup> Vgl. Ottmann (2004), 75.

<sup>22</sup> In diesem Sinne interpretiert Mehring eine Stelle, die mit Hilfe des Verweises auf Dilthey, Spranger und Plessner (BP, 59 f.) die „Richtung einer philosophischen Begründung“ von Schmitts „anthropologischem Glaubensbekenntnis“ festlegt (Mehring (2006), 132). Ausführlich dazu Bielefeldt (1994).

philosophischen Begründungen. Worum es ihr geht, ist der Gehorsam gegenüber der Autorität der göttlichen Vorsehung, die sich der historischen Feindschaften und Freundschaften bedient, um den verborgenen Sinn der Geschichte voranzutreiben.<sup>23</sup> Wenn sich aber aus Schmitts Politischer Theologie – abgesehen von der unausweichlichen Einteilung der politischen Assoziationen in Freunde und Feinde – keine Orientierung für das menschliche Handeln ableiten lässt und der politische Souverän jeweils entscheidet, welche Mittel zur Sicherung der eigenen Existenz legitim sind, wenn also als höchster axiomatischer „Wert“ die Ordnung anzusehen ist, die sich anhand des Freund-Feind-Gegensatzes ergibt, dann wird die Politik schließlich zu ihrer eigenen Religion, die die Moral und Ökonomie ihrem Diktat unterwirft.

c) Obwohl Schmitt den Feind als öffentlichen, niemals privaten Gegner, als *hostis* und nicht *inimicus*, begreift und die Beziehungen zwischen den Individuen weitgehend vernachlässigt, weist sein Denken doch anthropologische Prämissen auf, die mit seinem Politikbegriff verwoben sind. „Man könnte alle Staatstheorien und politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen, ob sie, bewußt oder unbewußt, einen ‚von Natur bösen‘ oder einen ‚von Natur guten‘ Menschen voraussetzen“, formuliert Schmitt an einer Schlüsselstelle seines Werkes. Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass „alle echten politischen Theorien den Menschen als ‚böse‘ voraussetzen, d. h. als keineswegs unproblematisches, sondern als ‚gefährliches‘ und dynamisches Wesen betrachten“ (BP, 59; 61). Mit diesem anthropologischen Pessimismus steht er in einer Reihe mit den Theologen der Erbsünde oder auch der neuzeitlichen Staatsphilosophie von Machiavelli, Hobbes und Hegel. Freilich unterlässt er es auch hier, nach den Ursachen der als „gefährlich“ eingestuften menschlichen Natur zu fragen bzw. seine These weiter auszuführen. Für seine Politische Theologie reicht es aus, dass er sich zu jenem „anthropologischen Glauben“ bekennt, um daraus die Tatsache der (möglichen) Feindschaft zwischen den politischen Gemeinschaften abzuleiten. Selbstverständlich verrät diese Auffassung aber nicht nur ein reduktionistisches Menschenbild, sondern ebenso ein reduktionistisches Politikverständnis.<sup>24</sup> Auffassungen des Politischen als gemeinsames Handeln und Sprechen, als partizipatorische Gestaltung der geschichtlichen Gegenwart oder als Form der menschlichen Begegnung lassen sich auf Basis Schmittscher Termini nicht denken. Vom *worst case* der potentiellen Feindschaft mit dem „Anderen“, dem „Fremden“ ausgehend, unterbleibt auch eine genauere Charakterisierung der Freundschaft oder anderer Optionen, um die monierte Homogenität des politischen Verbundes zu gewährleisten. Für Schmitt genügt es, die Bedrohung durch den Feind gegebenenfalls zu erkennen und sich gegen sie zu behaupten. Was dabei im Dunkeln bleibt, ist eine Vorstellung davon, was einen Menschen oder eine Assoziation letztlich zum Feind macht, außer der Tatsache, dass sie anders sind und sich dieses Anderssein gegen die Identität der eigenen Gemeinschaft richtet. Der Einzelne hat sich damit abzufinden, dass derjenige Feind und derjenige Freund ist, den der politische Souverän als solchen bestimmt, ohne

<sup>23</sup> Vgl. Meier (2004), 256 f.

<sup>24</sup> Vgl. Heller (1992); Brodocz (2001), 302 ff.



dass zur Erhellung dieser Entscheidung objektive Kriterien – seien sie normativ oder prozessual – heranzuziehen wären. Mit anderen Worten, solange es Menschen gibt, die sich in Gemeinschaften organisieren, wird es zu Situationen kommen, in denen sie sich als Feinde gegenüber stehen.

## 2. Emmanuel Levinas und die Universalität des Ethischen

Auf den ersten Blick könnten die theoretischen Entwürfe von Schmitt und Levinas unterschiedlicher kaum sein: Die Denkmodelle weisen unlösbare Differenzen auf, von der Methode<sup>25</sup> über die Aufgabenstellung und Ergebnisse bis hin zu den inneren Antrieben der Autoren. In der Tragweite ihrer Argumente ergeben sich jedoch Parallelen, die die Extreme in eine bisweilen frappierende Nähe rücken. Ausgangspunkt von Levinas' Überlegungen ist dabei die Identifikation des gesamten abendländischen Denkens von Parmenides bis Heidegger mit der Totalvereinnahmung der Exteriorität. Die Tradition wird bezichtigt, die radikale Andersheit des Anderen zu verfehlen, indem die ihr zugrunde liegende „Egologie“ das „Andere“ auf das erkennende Subjekt mittels eines mittleren und neutralen Terminus des „Seins“ beziehe. Qua Epistemologie avanciert eine solche Philosophie zur totalisierenden Ontologie<sup>26</sup>, welcher Levinas unterstellt, politische Gewaltsamkeit zu evokieren. Seine eigene Philosophie definiert er hingegen als radikalen Rückzug aus der Politik in die gewaltlose Sphäre der Ethik. Das, was als unpolitische „Phänomenologie des Antlitzes“ erscheint, ist in einem Umkehrschluss freilich die reaktive und daher politische Gegenmaßnahme zur verurteilten Totalität.<sup>27</sup> Die Chance für eine Begegnung mit dem absolut Anderen sieht Levinas in der Wiederbelebung einer gewaltlosen, d. h. untotitären Metaphysik oder mit anderen Worten: der Ethik als *prima philosophia*. Denn „das absolut Andere ist der radikal Andere“ (TU, 44). Anstelle der usurpatorischen Geste der Ontologie rückt die Verantwortung für einen unendlich schwachen und in seiner irreduziblen Andersheit unerreichbaren Anderen in den Mittelpunkt. Die ethische Geste des „Übergang[s] zum Anderen, zum absolut Anderen“ nennt Levinas „transzendent“ (TU, 48). Dadurch entsteht eine intime Beziehung im Alltag, von „Angesicht-zu-Angesicht“ unter dem Zeichen der „Nähe“ (JdS, Kap. I. 8). Ein asymmetrischer Perspektivenwechsel macht hier den entscheidenden Unterschied aus: das Ich fühlt sich schuldig und verhält sich passiv als „Geisel“ des Anderen, während dieser es seiner spontanen ontologischen Ge-

<sup>25</sup> An dieser Stelle gilt es nochmals zu betonen, dass wir die gravierenden Unterschiede, die zwischen Schmitts politischem Denken (das sich uns v. a. als theologisch reflektierte Rechtslehre offeriert) und Levinas' dekonstruktiv angehauchter Metaphysik (die aus der Phänomenologie emporwächst) bestehen, keinesfalls ignorieren. Der Erkenntniswert, der sich aus ihren gedanklichen Berührungen für die Identifikation des Gegensatzes Politische Theologie/Politische Philosophie ergibt, sollte derartige Bedenken aber überwiegen.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu DSA, 189 f.; TU, I. A., sowie zur Kritik am Primat der Ontologie ebd., 51 ff.

<sup>27</sup> Vgl. ZA, 60 f.; 70, und JdS, 283. Levinas verweist dezidiert auf die traumatische Erinnerung der Judenverfolgung, die in der Figur vom Subjekt als „Geisel des Anderen“ nicht zu überhören ist. Weiterführend Weber (1990) sowie Critchley (1992), 221.

waltbereitschaft anklagt und aus einer unerreichbaren Höhe ein vorsprachliches Sagen an es richtet: „Du sollst mich nicht töten.“ (EU, 66 ff.)

Das unverwechselbare Anliegen von Levinas ist es, einen genuinen ethischen Bereich für die Begegnung mit dem Anderen mithilfe der phänomenologischen Methode zu erschließen. „Sagen/Gesagtes“, „Asymmetrie“, „Anderer“, „Angesicht-zu-Angesicht“, „Nähe“, „Geisel“, „Schuld“ – mit seinen „Versuchen über den Anderen“ dekonstruiert er die ontologische Sprache und unternimmt einen „notwendigen Rückgang zu Gott“ (TU, 8). Sein theoretisches Unterfangen ist jedoch keineswegs mit der herkömmlichen Theologie zu verwechseln. Theologie ist Ontologie ohne Ethik (TU, 424), weil sie den direkten Zugang zu „Gott“ als Objekt sucht. Der ethische Umweg über den Anderen ist die alles entscheidende Korrektur, welche mehr als eine Dekonstruktion der Ontologie darstellt.<sup>28</sup> Unvermeidliche Nebenfolge davon ist allerdings das Problem der Gerechtigkeit im Ausgang der radikalen Verantwortung für den Anderen: „Wenn die Nähe mir allein den Anderen und niemanden sonst zur Aufgabe machte, hätte es kein Problem gegeben. [...] Sie wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten.“ (JdS, 342) Einerseits ist die numerische Mehrzahl von Gesichtern des Anderen in der Figur des Dritten Levinas' Phänomenologie des Antlitzes zwar immanent, andererseits ergibt sich daraus das Problem der Möglichkeit (oder sogar Notwendigkeit) politischer Konsequenzen, die den radikal ethischen Prämissen folgen. Die Tragweite solcher Implikationen gefährdet nichts weniger als die Gesamtkonstruktion der Phänomenologie der Begegnung<sup>29</sup>, was im Folgenden in drei Schritten demonstriert werden soll: a) im Hinblick auf die Universalität des Ethischen, b) die (Un-)Möglichkeit einer positiven Staatslehre und c) die anthropologische Legitimation des Selbst durch den Anderen.

a) Die Ethik von Emmanuel Levinas entwickelt ihren universellen Anspruch aufgrund der metaphysischen Vorursprünglichkeit der Begegnung mit dem Anderen. Ihre Konzeption durchläuft indes wenigstens drei Phasen, wobei sich als roter Faden die Entwicklung anbietet, welche die ursprüngliche „Unschuld“ der Begegnung durch ein Verständnis der ethischen Verantwortung als „Schuld“ ersetzt. In den frühen Schriften wird der Sphäre der Politik nämlich eine gewisse Legitimität nicht abgesprochen. So gesteht Levinas in *Ich und Totalität* dem sich seiner Partikularität bewussten Ich zu, mithilfe „ökonomischer Gerechtigkeit“ die Existenz eines animal sociale zu führen. Diese hat zwar die Moral zur Bedingung, ihr Ziel jedoch ist ein unschuldiges „Dasein füreinander“ (IT, Kap. I). Seit *Totalität und Unendlichkeit* wird dem Ich im Verhältnis zum Anderen hingegen dezidiert eine universelle Schuld zugewiesen, obschon hier eine „politische Sphäre“ neben der Ethik aufgrund der doppelten Verwendung von Gerechtigkeit auf den Anderen und den Dritten zumindest noch denkbar bleibt.<sup>30</sup> In unserem Kontext bietet die Phänomenologie der Erotik (TU, Kap. VII *Jenseits des Antlitzes*) den analytischen Rahmen für eine Suche

<sup>28</sup> Vgl. ZU, 132–153. Derrida bringt diesen entscheidenden Unterschied auf den Punkt: Die Ethik sei ein „Diskurs mit Gott, nicht aber Diskurs über Gott und seine Attribute als Theologie“ (Derrida (1989), 165).

<sup>29</sup> Levinas stellte sich mehrmals der Herausforderung dieser Nebenfolge. Siehe hierzu *Ich und Totalität, Totalität und Unendlichkeit*, Kap. VII, *Jenseits des Seins*, Kap. III. 6 und IV. 3 sowie *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit* und *Der Laizismus und das Denken Israels*.

<sup>30</sup> Vgl. TU, 8; 97, und weiterführend Habel (1994), 84.

nach der Verortung des Dritten in der Gesellschaft unter den Bedingungen eines „unendlichen Pluralismus“ an. Im Ausgang der Fundamentelethik entwickelt Levinas einen Gerechtigkeitsbegriff als „Asymmetrie in der Gleichheit“. Die Erotik stellt die Nähe zum Anderen her, welcher numerisch in mehreren Gesichtern erscheint (ebd., 370 ff.). Die „Fruchtbarkeit“ übersetzt die ethischen Hypostasen Ich-Anderer in phänomenale Individuen wie Mann und Frau, Vater und Mutter, aus deren wollüstig-begehrlichem Kontakt die geheimnisvolle „Transsubstantiation des Seins“ entsteht – das Kind. Dieses wiederum ist ein Anderer und, in generischer Abfolge, ein Dritter: ein autonomes Selbst und, dank der Transsubstantiation, der Vater selbst (ZA, 62). Die Konkretisierung der Gesichter „jenseits des Antlitzes“ kommt nach dem Prinzip einer „Asymmetrie in der Gleichheit“ zustande. Bei Aufrechterhaltung der Asymmetrie (generative Abfolge von Vater, Kind und Enkelkind)<sup>31</sup>, gewährt die Gemeinschaft aller zumindest einen kleinen Spielraum für die politische Freiheit.

In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ergreift der universelle Anspruch der Ethik jedoch einen nahezu „totalen“ Charakter: der Dritte/die Gerechtigkeit stellt nunmehr die verantwortungsvolle Nähe in Frage und wirft somit ein Problem auf (JdS, 342): keine gesellschaftliche Realität kann in Einklang mit dem verantwortungsvollen Umgang mit dem Anderen gebracht werden. Der phänomenal unleugbare Dritte wird zum negativen Folio reduziert, auf dem sich die ethische Katharsis abspielt. Mehrfach wird auf das Problem des Dritten hingewiesen: er sei zwar in der Unmittelbarkeit der Nähe mitgegeben, doch füge er der Verantwortung für den Anderen eine schmerzhaft „Sorge um Gerechtigkeit“ zu. Die Erweiterung der intimen Beziehung zum Dreieck stellt „eine unablässige Korrektur der Asymmetrie der Nähe“ dar. Durch Vorstellung und Vergleich entsteht letztlich „die Ordnung der Gerechtigkeit“ und der „neutrale Begriff: Sein“ (JdS, 345). Damit gelangt Levinas exakt an den Punkt, den er anfangs verabschieden wollte: die politische Totalität. Nur die Nähe zum Anderen kann dem standhalten: „Die Gerechtigkeit ist unmöglich, ohne dass derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet.“ (JdS, 347) Der Staat ist nur im Ausgang der Ethik denkbar. Die vorursprüngliche ethische Nähe sollte die Norm für den egalitären und gerechten Staat sein (JdS, 347 f.). Zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit liegt jedoch dieselbe Kluft wie zuvor zwischen Ethik und Ontologie und keine Brücke kann sie verbinden. Mit seiner merkwürdigen Konstruktion amalgamiert Levinas demnach zwei grundsätzlich unvereinbare Ordnungen: Verantwortung und Gerechtigkeit. Angesichts der Universalität des Ethischen stellt der Dritte ein unlösbares Problem dar. Der theoretische Versuch, eine politische Ordnung aus der Ethik abzuleiten, weist, wie wir im nächsten Abschnitt zeigen, eine allzu „enge“ praktische Realisierbarkeit auf.

b) In einer Reihe von Interviews wendet sich Levinas der ihn viel beschäftigenden Aporie erneut zu. Hier erschließt er eine tiefer liegende Ebene der Gerechtigkeit: die Geste, mit der man sich an die numerische Vielfalt von Anderen wendet, ist eine der theoretischen Haltung und des rationalen Urteilsaktes, nicht der moralischen Un-

<sup>31</sup> Zur ontologischen Ungleichstellung der Geschlechter im Bezug auf ihre Andersheit siehe ZA, 56 ff., und EU, 51 f. sowie Beachs „Foreword“ in Duncan (2001).

terwerfung: „Ich muss erst einmal urteilen, wo ich zunächst Verantwortung übernehmen sollte. Der Ursprung des Theoretischen ist dort, dort entspringt das Bedürfnis nach Gerechtigkeit, das das Fundament des Theoretischen ist.“ (ZU, 133) Wie in *Jenseits des Seins* leitet sich die Gerechtigkeit von der Verantwortung ab, sie wird mit ihr mitgegeben, generisch ist sie jedoch zweiter Ordnung. Die Philosophie ist daher „das Erscheinen einer Weisheit am Grund dieser ursprünglichen caritas; sie wäre [...] die Weisheit dieser caritas, die Weisheit der Liebe“ (ZU, 133).

Die Gerechtigkeit, so ist aus Levinas' Aussage zu folgern, ist ursprünglich und nicht vorursprünglich. Die Ethik liefert zwar die Optik für die Begegnung mit dem Anderen, die Entscheidung jedoch, wer ein Anderer ist, liegt im intentionalen Akt des Bewusstseins. Dies hat einen dramatischen Riss im universalen Anspruch der Ethik zur Folge, denn die Verantwortung gibt demnach kein hinreichendes Verhaltenskriterium bei der Begegnung mehrerer Antlitze ab.<sup>32</sup> Jenseits der Normativität von *Jenseits des Seins* kommt hier eine sehr konkrete Botschaft zur Geltung: die Nächstenliebe bleibt zunächst die universelle Geste, mit der sich jemand auch an seine Feinde wendet. „Das Bedenken des Dritten und damit die Gerechtigkeit“ kommen jedoch „als Verteidigung des anderen Menschen, meines Nächsten, und keineswegs ausgehend von der Bedrohung, die mich betrifft“, hinzu (JdS, 134). Die Gültigkeit der Verantwortung enthält in einem Umkehrschluss die Absage an ihre Universalität. Denn die Entscheidung, wer aus welchem Grund verteidigt werden soll, führt eine entscheidende Differenzierung zwischen Dritten mit Gesichtern, die der Verteidigung bedürfen, und ethisch unzugänglichen Dritten, von denen eine Gefahr ausgeht, ein. Somit werden dem Universalanspruch der Fundamentelethik politisch enge Grenzen aufgesetzt.<sup>33</sup> Der Grundsatz *Gerechtigkeit aus Verantwortung* fließt in eine partikuläre und laizistische Ordnung ein.<sup>34</sup> Die Universalethik nimmt somit eine konkrete politische Gestalt an: „Die Vorstellung eines ethischen Staates ist gewiss biblischen Ursprungs.“ (ZU, 136) Die theoretische Lösung im kategorialen Ausgleich von Verantwortung und Gerechtigkeit hat politische Implikationen, die die Ähnlichkeit mit dem modernen Staat Israel nicht übersehen lassen.

c) Der Grundsatz der universellen Ethik schlägt sich konsequenterweise in Levinas' Menschenbild nieder. Aus der Spezifik der universellen Schuld des Selben leiten sich die Grundzüge einer passiven Persönlichkeit ab, die aus der Verantwortung

<sup>32</sup> Für Habbel ist dies eine Grundsatzfrage, die auf entscheidende Weise die theoretischen Fundamente der Phänomenologie des Antlitzes erschüttert; vgl. Habbel (1994). Die Diskussion (vgl. Delhom (2000), 11–19; 202) bewegt sich hingegen im Fahrwasser der Äußerung von Jacques Derrida, demnach „die Beziehung zum ganz Anderen uns zur Gerechtigkeit führt“ (Derrida (1999), 18). Dieser bezieht sich wiederum auf den undifferenzierten Begriff von Gerechtigkeit aus *Totalität und Unendlichkeit* (vgl. TU, 8).

<sup>33</sup> Siehe dazu die eingangs zitierte Aussage (VF, 244), welche die ethische Unterwerfung beschneidet. Levinas' Auffassung der Palästinenserfrage gewinnt dabei ihre Integrität, indem die ethische Universalität nicht notwendigerweise in universale Menschenrechte bzw. eine universale politische Ordnung mündet. Die palästinensischen Nachbarn Israels können nur unter bestimmten Bedingungen respektiert werden (vgl. VF, 188).

<sup>34</sup> Jene fragile politische Erweiterung der Ethik auf der Achse jüdischer Partikularität – menschliche Universalität mittels jüdischer Auserwählung – liefert Levinas v.a. in *Der Laizismus und das Denken Israels*. Zum „messianischen“ Gedanken bei Levinas, der an Bubers Vorstellung von der Befreiung des Judentums als Zeichen für die Emanzipation der ganzen Welt erinnert, siehe auch Löwy (1997), 78 f.

für den Anderen ihre eigene Identität stiftet: „Die Subjektivität ist [...] ein Für-einen-Anderen“ (EU, 73) und die „Verantwortung ist eine Individuation, ein Individuationsprinzip“ (ZU, 135). Die Ethik liefert hierfür ebenfalls den Maßstab: Die Fähigkeit für ethische Begegnung ist die transzendente Bedingung von Individualität.<sup>35</sup> Levinas' Menschenbild ist daher ein normatives: er geht nicht von der Mehrzahl im bedrängten Miteinander lebender Individuen, sondern von einem in seiner verantwortungsvollen Unterworfenheit festgehaltenen Ideal aus. Das Kriterium hierzu soll die ethische, anti-totalitäre Beziehung zum Anderen liefern. Der gerechte Mensch der Zukunft, so kann man folgern, wird das Angesicht und die Würde seiner Gegenüber wahren, indem er Autonomie, Egoismus und partielle Glückseligkeit hinter die Verantwortung für den Anderen zurückstellt.<sup>36</sup> Der dekonstruktive Rückgang hinter das logozentrische Menschenbild des Abendlandes ist damit vollzogen.

### 3. „Politische“ und „politische“ Theologie

Carl Schmitt und Emmanuel Levinas bleiben sich in vielem fremd: ihre kulturellen Hintergründe (Katholizismus vs. Judentum) hinterlassen nicht übersehbare Spuren in den theoretischen Zielsetzungen (Neudefinition der Politik vs. Neubegründung der Metaphysik) sowie in den programmatischen Konsequenzen (Politische Theologie vs. Ethik als *prima philosophia*). Gerade hier – in der Radikalität ihres Denkens – ist jedoch eine Substanz zu erkennen, die beide Positionen über alle Unterschiede hinweg verbindet. Blicken wir dazu nochmals auf den Ausgangspunkt ihrer Argumentationslinien zurück: Levinas will vermeiden, was Schmitt forciert – die Totalität des Politischen. Während es dem einen darum geht, das Individuum gegen die Verfügungsgewalt der Gemeinschaft zu schützen, erteilt der andere der apolitischen Existenz des Einzelnen eine rigorose Absage. Schmitts „Lösung“ sieht vor, den theologischen Grund der Politik gegen die Privatisierungstendenz des Liberalismus auszuspielen<sup>37</sup>, wobei er offensichtlich geneigt ist, die Politik als Religion zu behandeln. Levinas, dessen philosophische Zielvorstellung ebenfalls eine „theologische Wende“ nimmt<sup>38</sup>, sieht sich hingegen gezwungen, die Position einer

<sup>35</sup> Vgl. ZU, 169, sowie Estermann (1993), 8.

<sup>36</sup> In diesem normativen Menschenbild kommen unmissverständlich die Schnittmengen zwischen dem *politischen* Levinas und dem Marxismus zum Vorschein. Vgl. ZU, 152 f.; UdG, 27 f., 178 f.

<sup>37</sup> Das ehemals virulente Problem, warum Schmitts Rechtslehre als *Politische Theologie* zu bezeichnen ist, sollte mittlerweile als gelöst betrachtet werden. Die Theologie, die „hinter Schmitts politischem Denken steht“, wird nicht nur von seiner „Vorliebe für verdeckte Operationen“ kaschiert (Ottmann (2003), 156), vielmehr präsentiert sich seine Rechtslehre als Theorie der „Form im substantiellen Sinne“ und „indem sie ihren Geltungsgrund in der göttlichen Inkarnation hat, ist sie Theologie“ (Schindler/Scholz (1983), 170).

<sup>38</sup> Levinas' Weigerung, seinen Ansatz als Theologie zu bezeichnen, mag für die christliche Tradition zutreffen, doch unter Berufung auf seine späteren Aussagen (vgl. OGCM, ix) scheinen die Argumente, die ihn zum Urheber einer *tournant théologique* innerhalb der französischen Phänomenologie stilisieren wollen, von hoher Plausibilität (vgl. Eckholt (1996); Purcell (2006), Kap I/II; anders Wright (1999)). Abgesehen von diesen definitorischen Unstimmigkeiten ist der Levinas-Leser vertraut mit der Unterscheidung vom vorsprachlichen Sagen als „Rede mit Gott“ und dem Gesagten (d. h. der Philosophie als „Weisheit der Liebe“),

Religion ohne Politik aufzugeben und der eigenen Theologie eine politische Dimension zu verleihen. Anders ausgedrückt, Levinas' Ethische Theologie (die man eine Theologisierung der Ethik nennen könnte), schickt sich an, entgegen der anfänglichen Intentionen eine entsprechend ethische Politik zu definieren. Seine Theologie wird dadurch politisch, dass sie ihren normativen Anspruch auf das Politische ausdehnen will.<sup>39</sup> Schmitts Politische Theologie, die wie gezeigt auf eine Theologisierung der Politik hinausläuft, impliziert vice versa eine Art „politische Ethik“, die seinem existentiellen Politikbegriff aber gerade keine moralischen Normen als limitierende Kraft entgegenhält.<sup>40</sup> Ins Auge stechen hier natürlich die prekären Verengungen, denen Schmitts Ethik und Levinas' Politik ausgesetzt sind und die den jeweiligen Ausgangspunkt ihres Denkens konterkarieren. Der moralisch-christliche Anspruch, den Heinrich Meier überzeugend als Basis der Politischen Theologie Schmitts nachgewiesen hat<sup>41</sup> – er materialisiert sich ebenso wenig in seinem Politikbegriff wie Levinas' erste Aufgabe, einen politikfreien Bereich für seine Unversaethik zu erschließen, nicht zum (eingeschränkten) Horizont seiner „politischen Theologie“ passt. Diese lässt nämlich als einzige Form des ethisch adäquaten politischen Verbandes nur den Staat Israel gelten. Zumindest lassen sich die beiden entscheidenden Determinanten, die seiner Theologie eine politische Dimension verleihen sollen – die politische Gerechtigkeit aus ethischer Verantwortung sowie die Philosophie als „Weisheit der Liebe“ – widerspruchslos nur als politische Theologie jüdischer Provenienz denken. Der schlagende Punkt dabei ist, dass einzig als Rede über Gott (Theologie) auf dem Umweg über den Dritten (Politik) das Spannungsverhältnis der beiden Ordnungen, Verantwortung und Gerechtigkeit, nicht etwa aufgehoben, sondern in ihrer relativen Selbständigkeit (und auch nur theoretisch) verbunden werden. Verantwortung und Gerechtigkeit, so Levinas, stellen ein Problem dar. Und dieses wird in den sukzessiven Konkretisierungen *Gerechtigkeit aus Verantwortung* (JdS, 346 f.), „biblischer Staat“ (ZU, 136) und „laizistischer Staat“ (VF, 181 ff.; 190 ff.) nicht etwa gelöst, sondern lediglich institutionalisiert.<sup>42</sup> Die

---

welche ihn an Derridas Differenzierung zwischen der „Rede mit“ und der „Rede über Gott“ erinnert (vgl. Fn., 28). Während erstere bei Levinas in asymmetrischer Unterworfenheit, Schuld und ethischer Nähe zum Anderen stattfindet, steckt letztere die Grenze des vorursprünglichen „Sagens“ ab. Als „Nachsinnen“, „Synchronisieren“, „Vergleichen“, „Thematisieren“ und „Abwägen“ ist sie der „Ursprung des Theoretischen“ (ZU, 135; JdS, 349). Hier, in dieser ursprünglichen Mitgegebenheit der Liebe und Weisheit, Verantwortung und Gerechtigkeit, kann man die Rechtfertigung für die Behauptung von Levinas' Theologie suchen und finden. Im Erfolg der nicht ontologisierenden ethischen Rede liegt die hinreichende Bedingung für unsere Behauptung, dass diese zugleich eine nicht totalisierende „Rede über Gott“ und somit Theologie ist.

<sup>39</sup> Ähnlich wie bei Critchleys Argument (1992), 235 f., wonach die Philosophie als *tertium comparationis* von Verantwortung und Gerechtigkeit, Ethik und Politik, eine „ethische Politik“ rechtfertigt, wird hier angesichts der skizzierten theologischen Wende im Werk von Levinas auf die Existenz einer „Ethischen Theologie“ mit politischen Sequenzen und somit einer „politischen Theologie“ geschlossen.

<sup>40</sup> Auf den hier reklamierten Unterschied zwischen *politischer* und *Politischer* Theologie wird unserer Ansicht nach zu wenig geachtet. Siehe z. B. Taubes (1983), 5 f., 9, 117, 181 oder auch Schmitt selbst, der abwechselnd von Petersons Abhandlung der „Politischen“ (PT II, 9, 12, 14 u. ö.) und von „politischer“ Theologie (PT II, 12, 13, 15 u. ö.) spricht.

<sup>41</sup> Vgl. Meier (2004), 11–47.

<sup>42</sup> Zur Spezifizierung einer *ethisch gerechten Politik* wird in *Der Laizismus und das Denken Israels* aus-

Ethik dominiert das theologisch-politische Problem Levinasscher Prägung, worin indes gerade der aporetische Gegensatz zwischen Ethik und Politik pointiert zum Ausdruck kommt, ergibt sich doch „zwischen Ethik und Politik eine Antinomie“, sobald „man jede ihrer Forderungen verabsolutiert“ (VF, 241). Levinas' radikale Ethik verlangt einerseits nach einer politischen Dimension, um ihren Anspruch auf Realisierbarkeit aufrechtzuerhalten, und verletzt dadurch andererseits die eigene Prämisse der „absoluten“ Verantwortung für den Anderen.<sup>43</sup> Ein unüberwindbarer Einschnitt teilt die Ethik von der Politik. Das Bemühen um eine „politische“ Theologie bietet hierfür lediglich eine theoretische Lösung, die praktische Realisierbarkeit weist hingegen einen zu engen Zuschnitt auf das moderne „laizistische“ Israel auf, selbst wenn Israel tatsächlich „der Name für jedes Volk“ sein sollte und „jedes Volk dem Gesetz unterstellt werden“ müsse.<sup>44</sup> Levinas' Ablehnung von „gottlosen“ Völkern wie den kommunistischen Russen oder die prekäre Stilisierung einer „gelben Gefahr“ (VF, 92) scheint dadurch ebenso vorprogrammiert wie die Reduktion des „Menschlichen“ auf die griechische und jüdische Tradition (VF, 151 f.). Folgerichtig steht auch der Palästinenser, der mit Israel die Inkarnation des ethischen Staates attackiert, nicht nur als Feind der Ethik, sondern gleichzeitig als Feind Gottes da.<sup>45</sup>

Parallel dazu formuliert Schmitt keine Politische Theologie, die in der Lage wäre, das Politische in irgendeiner Form (ethisch) zu klassifizieren oder zu begrenzen.<sup>46</sup> Wenn er dabei – wie vor allem in seiner letzten Schrift *Politische Theologie II* – auf der Unzulänglichkeit der protestantisch-liberalen „Fiktion ‚reiner‘ und ‚sauberer‘ Trennungen von Religion und Politik“ beharrt (PT II, 24), dann auch deshalb, um gleichzeitig die Unmöglichkeit eines autonomen Bereichs der Moral oder der Ökonomie zu unterstreichen. Die genannten Sphären mögen nach unterschiedlichen Kriterien geordnet sein, die Totalität des Politischen aber impliziert sozusagen die

---

geführt, dass die konsequente Umsetzung der Ethik nicht in einer Theokratie (vgl. VF, 177, 191), sondern in einer Trennung von Ethik, Politik und Religion erfolgt, um der totalisierenden Tendenz der Politik vorzubeugen. Die Eigenartigkeit dieses jüdischen Laizismus (der via der universalen Verpflichtung für den Frieden mit der Religion zusammenfällt, vgl. ebd., 182) besteht darin, „die politische Macht an die Seite der absoluten Moral zu stellen“, wobei sich erstere „eine gewisse Unabhängigkeit“ bewahrt (ebd., 192). Das Getrennt-Sein im Zusammensein von universalen Ethik und partikulärer politischer Ordnung (bzw. Religion) nennen wir Levinas' *politische Theologie jüdischer Provenienz*. Anders als Critchleys Formel der *politischen Verantwortung* (Critchley (1992), 188–236), wonach die Politik bei Levinas auf eine *ancilla ethicae* reduziert wird, insistieren wir mit dieser Bezeichnung auf die ursprüngliche Spannung zwischen Ethik und Politik und die Institutionalisierung des „unlösbaren“ Problems der Gerechtigkeit/des Dritten.

<sup>43</sup> Diesen Aspekt vernachlässigt unserer Auffassung nach Critchleys „Lösungsskizze“ zu Levinas' problematischer Sicht der Politik, die v. a. auf das „meta-politische Moment der Verstörung“ durch die „Erfahrung eines unendlichen ethischen Anspruches“ setzt, was die Tradition des Politischen als solche einer fundamentalen Transformation unterzieht (vgl. Critchley (2005), 74). Dasselbe gilt für Abensours Studie zum „Staat der Gerechtigkeit“ (vgl. Abensour (2005)).

<sup>44</sup> Critchley (2005), 65. Hierzu Levinas' Aufsatz *Judaism and Revolution*.

<sup>45</sup> In concreto können die Palästinenser innerhalb des „ethischen Staates“ nur dann respektierte Andere sein, wenn sie sieben Gesetzen folgen (VF, 188) und somit den Status eines *Noachiden* (Fremden) erhalten. Levinas lässt zum ersten Mal in seinem theoretischen Gebäude neben ethischen Anderen und Dritten nun auch Fremde zu. Es bleibt jedoch fraglich, inwiefern dies eine wesentliche Erweiterung seiner politischen Theologie ist, wenn die *Noachiden* moralische Auflagen erfüllen müssen, so z. B. das Gebot der Idolatrie.

<sup>46</sup> Zu einer solcherart verstandenen *Politischen Theologie* siehe Ottmann (2004) sowie Hidalgo (2006), 433 ff.

„letzte“ Unterscheidung: Moralische oder ökonomische Gegensätze können zwar den Intensitätsgrad des Politischen erreichen, umgekehrt jedoch entzieht sich die politische Unterscheidung von Freund und Feind jeglicher Fortschreibung in die ökonomische oder moralische Sphäre. Der Feind „braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein; er muss nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen“ (BP, 27). Was zunächst wie eine Relativierung der Feindschaft aussieht, erweist sich bei näherem Hinsehen als Kampf für und wider das Absolutum. Denn die geschichtliche Existenz des Feindes liegt in Schmitts Politischer Theologie letztlich in nichts anderem begründet, als dass es auf die Wahrheit der religiösen Offenbarung antagonistische Reaktionen gibt. Dadurch wird nicht nur die Unterscheidung zwischen Freund und Feind unausweichlich, sondern man kommt auch nicht umhin, dem Feind kämpferisch entgegenzutreten, um das Ureigene zu verteidigen.<sup>47</sup> Der Andere, der Fremde, ist niemand anderes, als derjenige, der den eigenen Glauben leugnet und dieses Entweder-Oder droht alles Relative an der Feindschaft wieder zu kassieren, auf das Schmitts Politikbegriff zunächst insistierte.

Man könnte also sagen, Schmitts „Gott“ offenbart sich im Politischen, insofern die Freund-Feind-Unterscheidung den Kampf zwischen dem Glauben und dem Unglauben symbolisiert, während sich Levinas' „Gott“ in der Ethik, im Antlitz des Anderen enthüllt. Für den jeweils anderen Bereich – die Politik bei Levinas und die Ethik bei Schmitt – aber können jene Theologisierungen nur bedeuten, dass ihre Inhalte radikal verengt und für Relativierungen immun gehalten werden, was die Option einer Verbindung von ethischen und politischen Chiffren widersprüchlich, wenn nicht unmöglich macht. Schmitt scheint dabei im Gegensatz zu Levinas der noch konsequentere Denker zu sein: Fügen sich bei ihm Prämissen und Schlussfolgerungen zu einem konsistenten Gedankengebäude zusammen (das es freilich hinter den teilweise vorgeschobenen Denkfiguren zu rekonstruieren gilt)<sup>48</sup>, muss Levinas' Universalität der Ethik als Reaktion zur politischen Totalität vor dem eigenen Anspruch kapitulieren: Sein Spätwerk revidiert den politikfreien Raum für die Ethik, wenn es die asymmetrische Beziehung zum Anderen auf ihre Relevanz für das politische Miteinander befragt.<sup>49</sup> Die im Ausgang der groß angelegten Phänomenologie der Ethik entwickelte Figur des ethischen Staates, der sich unter den Bedingungen einer Gerechtigkeit aus Verantwortung manifestieren soll, läuft am Ende auf eine Quadratur des Kreises hinaus. Die „unablässige Korrektur [der] Asymmetrie der Nähe“ (JdS, 345), die vollzogen wird, um den exponierten ethischen Maßstab der Passivität, Unterwerfung, Zurückstellung des Ego und Anerkennung

<sup>47</sup> Ausführlich dazu das dritte Kapitel von Meiers scharfsinniger Analyse der *Lehre Carl Schmitts*, das den Titel trägt: „Offenbarung oder Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“ (vgl. Meier (2004), 107–186).

<sup>48</sup> Im *Begriff des Politischen* weist nur die Passage über Oliver Cromwell (BP, 67) auf die theologische Bedeutung der politischen Feindschaft hin, während die Theologie ansonsten ex negativo dazu verwendet wird, um den privaten Gegner (für den das Gebot der Nächstenliebe gilt) vom öffentlichen Feind abzugrenzen (vgl. BP, 29 ff.).

<sup>49</sup> Womöglich stellt Levinas' Inkonsequenz sogar einen Beleg für Schmitts These dar, der sich vordergründig so „unpolitisch“ gebärdende Liberalismus habe paradoxerweise höchst politische Wirkungen.



der irreduziblen Andersheit vom Verdikt der politischen Nicht-Realisierbarkeit zu befreien, erweist sich als nicht kompatibel mit den ursprünglichen Zielen.<sup>50</sup>

Von diesem Blickwinkel aus bleibt uns nur zu konstatieren, dass Levinas keinen überzeugenden Ausweg aus der politischen Wehrlosigkeit zu finden vermag, die seine Vorstellung der ethischen Unterwerfung impliziert, weil seine Prämissen im Grunde keinen Spielraum für die Austragung von Konflikten zwischen verschiedenen politischen Parteien vorsehen. Schmitt, der seinen Fokus umgekehrt auf die maximale Wehrhaftigkeit des politischen Verbandes im geschichtlichen Geschehen zwischen Heil und Unheil setzt, macht uns hingegen keine Hoffnung, dass sich die existenten Konflikte ehe dem Jüngsten Gericht bewältigen oder gar überwinden lassen. Mit anderen Worten, das mäßigende, ausgleichende Element, das aus einer konstruktiven, komplementären Beziehung zwischen Ethik und Politik resultiert, wird von beiden verfehlt.

#### 4. Die Politische Philosophie und die Aporien der Politischen (politischen) Theologie

Die Hauptthese von Schmitts Politischer Theologie – „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“ (PT, 43) – verweist auf die von Proudhon und Donoso Cortés entliehene Überzeugung, dass man „im Hintergrund unserer Politik stets auf Theologie“<sup>51</sup> stoße. Schmitts einseitige Akzentuierung der Politik ist diesem Umstand geschuldet, und noch Levinas' Gegenmodell einer Theologisierung der Ethik verfängt sich im Komplex des Theologisch-Politischen. Unter einer (religions-)philosophischen Perspektive präsentieren sich Schmitt und Levinas als Antipoden, die miteinander die Zugehörigkeit zu einem radikalen Flügel teilen. Erinnert Levinas' Hochschätzung der Ethik und seine (nur widersprüchlich bzw. widerwillig aufgegebene) Verachtung der Politik<sup>52</sup> an das frühe Spannungsverhältnis zwischen den Evangelien und der Tradition politischer Theologie seit Paulus, befindet sich Schmitt am Ende jener folgenreichen Entwicklung christlich-politischen Denkens.<sup>53</sup> Das theoretische Verdienst von Levinas' Ethischer Theologie liegt dabei zweifellos in der Wiedergewinnung eines freien Zugangs zum spontanen religiösen Gefühl. Schmitts Politische Theologie bedeutet demgegenüber eine Art letzte Kehrtwende, die sich den Privatisierungstendenzen der Moderne ebenso verweigert wie der Trennung von Moral und Politik, die in den

<sup>50</sup> Levinas' Universalethik scheint es hier zu verhindern, die politischen Implikationen seines Ansatzes lediglich als *Appendix* zum Hauptkorpus zu verstehen. Stattdessen wird die politische Perspektive in der Auseinandersetzung mit dem *Dritten* und der Auffassung von der Philosophie als „Weisheit der Liebe“, d.h. gerade im *Zentrum* der Phänomenologie des Antlitzes thematisiert, wodurch die Aporie erst recht evident wird. Ausführlich dazu Caygill (2002). Unangebracht wirkt insofern die Rede von der „ungedachten Vermittlung“ zwischen Ethik und Politik bei Levinas (vgl. Ciaramelli (2005)).

<sup>51</sup> Ottmann (2003), 156.

<sup>52</sup> „Zum Unglück der Ethik hat die Politik ihre Rechtfertigung.“ (VF, 241)

<sup>53</sup> Als einschneidender Umbruch ist diesbezüglich natürlich die Verdrängung des antiken Polismodells zu bewerten, die Arendts Rekonstruktion des klassischen Politikverständnisses in der *Vita activa* ebenso motivierte wie Nietzsches politisch-hierarchisches Projekt des Spätwerks oder Strauss' Ideal einer „philosophischen Politik“.

Formen des machiavellistischen Realismus und neuzeitlichen Kontraktualismus vollzogen wurde. Paradoxerweise bestätigt sie dabei den (möglichen) Antagonismus zwischen Moral und Politik, folgt jener doch der augustinischen Trennung von weltlicher und göttlicher Sphäre<sup>54</sup>, die Schmitt keineswegs bestreitet, sondern nur nach Maßgabe seines politischen Dezisionismus behandelt wissen will.<sup>55</sup> „Gemäßigtere“ Dimensionen des Theologisch-Politischen, wie sie in den Debatten über die Zivilgesellschaft aufgetreten sind, bleiben Schmitt wie auch Levinas verschlossen.<sup>56</sup> Die denkbar radikalste Alternative zur Politischen Theologie aber bietet sachlich und geschichtlich die Tradition der Politischen Philosophie<sup>57</sup>. Auf deren Lösungskapazitäten kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Von Interesse ist hier lediglich ihr Potential, die Aporien der Theologien von Schmitt und Levinas zu begreifen und kritisch zu kommentieren. Die von uns herausdestillierten Aspekte sind dabei in den gemeinsamen Kontext zu bringen, dass die Totalität des Politischen (Schmitt) bzw. die Universalität des Ethischen (Levinas) auf eine Unmöglichkeit der Ethik bzw. der Politik hinauslaufen. Das pessimistische bzw. optimistische Menschenbild, das Schmitt und Levinas auszeichnet, bildet dazu nur die logische Konsequenz und geht – anders, als oft behauptet wird – ihren Ansätzen keineswegs voraus.

a) Totalität der Politik – Universalität der Ethik: die Politische Philosophie fragt diesbezüglich nach den unreflektierten und unhinterfragbaren Prämissen, die den Theologien von Schmitt und Levinas zugrunde liegen. So lässt sich die jeweilige Denkfalle in der Akzeptanz der Annahme einer alternativlosen Freund-Feind-Unterscheidung bzw. des vorursprünglichen Ausrufs „Du sollst nicht töten“ präzise auf den Punkt bringen. Anders als die in ihren theoretischen Voraussetzungen befangenen Theologien, fragt die Politische Philosophie nach dem Stellenwert, der jeder Prämisse im Verhältnis zur religiösen Erfahrung beigemessen wird: während Levinas' ethisches Postulat hier konstituierend für die vorursprüngliche Beziehung zum Anderen in ihrer religiösen Dimension ist, geht Schmitts politischer Grundsatz von der begrenzten Gültigkeit einer politischen Regelung der menschlichen Angelegenheiten zwischen dem Tod Christi und dem Jüngsten Gericht aus. Insofern versucht Levinas' idealistische Vorstellung, die politischen Konsequenzen seiner Theologie direkt von Gott aus zu entrollen, wohingegen die desillusionierte, aber gleichwohl vom religiösen Impetus geleitete Perspektive Schmitts prima facie die Sphäre der menschlichen Angelegenheiten geregelt wissen will (wobei sich letztlich ein Talmudischer Kommentar und ein Gesetzeskodex der nachpaulinischen Tradition unverwundlich gegenüber stehen). Gemeinsam ist ihnen indes, dass der theologische Gel-

<sup>54</sup> Vgl. Höhle (1997), 47 ff.

<sup>55</sup> Hierzu sei nochmals an Schmitts zentrales Argument gegen die „Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie“ erinnert: „Die Augustinische Lehre von den zwei verschiedenen Reichen wird bis zum Jüngsten Tage immer von neuem vor [...] der offen bleibenden Frage stehen: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* Wer entscheidet *in concreto* für den in kreatürlicher Eigenständigkeit handelnden Menschen die Frage, was geistlich und was weltlich ist und wie es sich mit den *res mixtae* verhält, die nun einmal in dem Interim zwischen der Ankunft und der Wiederkunft des Herrn die ganze irdische Existenz dieses geistig-weltlichen, spiritual-temporalen Doppelwesens *Mensch* ausmacht.“ (PT II, 84)

<sup>56</sup> Für einen Überblick über die Vielfalt politisch-theologischer Ansätze siehe Adam (2006).

<sup>57</sup> Vgl. Meier (2003).

tungsgrund ihrer Entwürfe das Gesamtfeld der menschlichen Angelegenheiten mit absoluten Ansprüchen durchdringt, anstatt es als einen Bereich zu begreifen, in welchem Irrtümer und Revisionen von Entscheidungen nicht nur möglich, sondern auch nötig sind. Bei aller Disparität in puncto Inhalt und Stringenz treffen sich Schmitts und Levinas' Politikverständnis deswegen in ihrem reduzierten, verengten und nicht zuletzt radikalisierenden Charakter.

b) Unmöglichkeit der Ethik – Unmöglichkeit der Politik: Bildet das jeweilige Glaubensbekenntnis jene unhintergehbare Prämisse, aus dem die Theologien Schmittscher und Levinasscher Prägung hervorgehen, so sind die in 1. b) und 2. b) behandelten Unmöglichkeiten von Ethik und Politik direkte Konsequenzen aus der grenzenlosen Gültigkeit der Freund-Feind-Unterscheidung bzw. der Beziehung zum Anderen. Die Schmitt-Falle gleicht in diesem Punkt der „Levinas-Falle“: bei Annahme des ersten Grundsatzes muss der Leser am Ende konsequenterweise die faktische Unmöglichkeit des jeweils anderen Teils der praktischen Philosophie zugeben. Wo die Welt in *amici* und *hostes* unterteilt ist, bleibt kein Platz für ethische Annäherung. Die ethische Dimension verharrt bei Schmitt inhaltlich auf der Ebene des Individuums und behält einen streng privaten Charakter. Auf der höheren Ebene der Gemeinschaft aber scheitert eine Einordnung des Politischen nach ethischen Kriterien nicht etwa daran, weil es sich jenseits von Gut und Böse befände, sondern weil sich in seinen Antagonismen gerade die Existenz des Guten (bzw. des Heils) offenbart. Bei Levinas wiederum vermag die ethische Unterwerfung als erste und letzte Geste keinen gemeinsamen Raum zu schaffen, in dem politische Überzeugungen gehört und (konfligierende) Meinungen respektiert werden, weil die Begegnung zwischen dem Ich und dem Anderen eine höchst einseitige bleibt. Levinas' „unendlicher Pluralismus“ bietet mitnichten einen Zugang zum politischen Pluralismus, ja, es gelingt ihm nicht einmal, die Dimension des Politischen widerspruchsfrei in sein Gedankengebäude zu integrieren. Das Politische lässt sich also offenbar von Levinas' Ethischer Theologie weniger leicht absorbieren, als das Ethische von Schmitts Politischer Theologie. Musste Levinas schließlich einsehen, dass seine universale Ethik der Begegnung mit dem Anderen (Rede mit Gott) nur dann ihren sozialen Charakter vollständig entfaltet, sofern sie als Theologie (Rede über Gott) Anschluss an eine nicht totalisierende Politik (Begegnung mit dem Dritten) findet – ein Problem, das er am Ende nicht zufrieden stellend lösen konnte –, suggeriert Schmitt, dass es eine Aporie zwischen Ethik und Politik im Grunde gar nicht gibt: sein Plädoyer für die „politische Form“ des römischen Katholizismus ist zugleich ein Plädoyer für die „richtige“, weil „politische“ (und nicht liberal-ökonomische) Moral und sein Begriff des Politischen ethisiert letztlich die Feindschaft gegenüber dem Humanismus. Die Aporie bei Schmitt wird dadurch freilich nur maskiert, insofern er den Widerspruch, der notgedrungen zwischen der verbliebenen Option privaten Seelenheils und der vom politischen Wesen verlangten Todes- und Tötungsbereitschaft liegt, schlicht übergeht. Auf der Strecke aber bleibt bei beiden – Schmitt und Levinas – ein Denken, das Ethik und Politik als gleichermaßen unabhängige wie komplementäre Gebiete begründet.

c) Pessimistisches – optimistisches Menschenbild: Dieselbe Abhängigkeit ist schließlich auch innerhalb der Anthropologie zu beobachten. Die „Schmitt-Falle“

wie die „Levinas-Falle“ bringen hier besonders „reiche“ Ernten. Wird im ersten Fall der Mensch im politischen Raum auf seine Rolle als böser Agent reduziert, so wird im zweiten seine Autonomie an der Fähigkeit zur ethischen Unterwerfung gemessen, d. h. an der Fähigkeit, seine Autonomie zu beschränken oder sogar aufzugeben. Die Normativität, die hieraus entspringt, rührt erneut von der uneingeschränkten Gültigkeit der identifizierten Grundsätze her. Der kritische Blickwinkel der Politischen Philosophie macht dafür den jeweiligen „Glauben“ verantwortlich: steht Levinas in einer Tradition, in der durch gute Lebensführung Glück und Gott-Ähnlichkeit erreichbar ist, begreift Schmitt die Eigenartigkeit der menschlichen Geschichte nach dem Tod Christi und das daraus folgende Heilsversprechen am Tag des jüngsten Gerichts. Die Gefahr, aufgrund der eigenen Dogmen zum Opfer von *self-fulfilling prophecies* zu werden, liegt indes klar auf der Hand: Wo die Möglichkeit des Dritten zwischen Freund und Feind von vornherein ausgeschlossen wird (Schmitt), dort wird es bald nur noch von Feinden wimmeln. Wo aber Dritte bleiben, die meine ethische Unterwerfung gegenüber dem Anderen zu ihren Gunsten auszunutzen wissen (Levinas), dort wird es zunehmend schwer, einen Freund zu finden.

### Fazit

Die Politische Philosophie ist gut beraten, der „Schmitt-Falle“ wie der „Levinas-Falle“ tunlichst zu entgehen. So verführerisch die uneingeschränkte Gültigkeit der jeweiligen Grundsätze und ein „Zusammenquetschen“ von Ethik und Politik bzw. Politik und Theologie für den Wahrheit Suchenden auch sein mag, die konstruktive Vermittlung zwischen den genannten Bereichen wird dadurch geradewegs vereitelt. Im Gedenken an Hannah Arendt erkennen wir die Gefahr eines normativen Politikverständnisses, das darin versagt, einen politischen Raum der Pluralität zu schaffen, der aufgrund seiner Verfassung als Ort des Handelns und Sprechens sowohl der Totalität des Politischen als auch der Universalität des Ethischen entgeht.<sup>58</sup> Dabei mag Schmitt nicht zwingend als „geistiger Quartiermacher“ des Nationalsozialismus (Ernst Niekisch) zu beurteilen sein, und Levinas sogar keinesfalls als jemand, der die „Schwierigkeiten eines übermäßig ethisierten Judentums“<sup>59</sup> übersehen hätte. Auffallend bleibt doch die Radikalität und Gefährlichkeit ihres Denkens, das den teilweise prekären Implikationen ihrer Extrempositionen letztlich nichts entgegenzusetzen hat. Denn dass die Totalität des Politischen tendenziell in einen totalitären Staat mündet und die Universalität des Ethischen, die dem Individuum sogar noch

<sup>58</sup> Zum Potential der Politischen Theorie Arendts, die radikale Freund-Feind-Dichotomie Schmitts zu überwinden und damit nicht zuletzt zwischen Ethik und Politik zu vermitteln, siehe Herberg-Rothe (2004). Zu vorschnell scheint indes die behauptete Komplementarität der Perspektiven Arendts und Levinas (vgl. Poché (1998); Delhom (2000), 269–317; Kodalle (2005)). Zwar ist registriert worden, dass sich ihre Positionen am Verhältnis Familie und Politik scheiden (vgl. Delhom (2000), 316), doch wird nicht ausreichend darauf verwiesen, dass Levinas' Messianismus, d. h. seine „politische Theologie“, den politisch-philosophischen Ambitionen Arendts zuwiderläuft. Folgerichtig *problematisiert* Levinas mit der Anwesenheit von *Dritten* gerade das, worüber Arendt sich euphorisch äußert: das Faktum der Pluralität.

<sup>59</sup> Wyschogrod (2001), 235.

seinen Selbsterhaltungstrieb vorwirft, auf eine äußere Bedrohung nicht reagieren kann, ohne den eigenen Grundsatz zu verraten, sollte nicht wirklich überraschen. Bei beiden endet der Verzicht auf abstrakte, übergreifende ethische Normen, an denen sich das Politische orientieren kann, ohne seine Eigenständigkeit aufzugeben, aporetisch. Wer Recht und wer Unrecht hat, lässt sich weder auf Basis der Levinasschen Ethik der unmittelbaren Begegnung zwischen dem Ich und dem Anderen, noch auf Basis des Schmittschen Politikbegriffs (wonach der Andere, der Fremde, ganz einfach der Feind ist) denken. Während einerseits die politische Untauglichkeit der Bergpredigt (die vormals schon Max Weber betonte) ins Auge sticht, fordert andererseits auch eine Position, die Humanität mit Schwäche verwechselt, ihren unheilvollen Tribut. Im Zeichen der Renaissance, die Schmitt und Levinas unter konträren Gesichtspunkten widerfährt, sollten wir uns daher an Folgendes erinnern: Je höher und prekärer die Relevanz von Schmitts Politikbegriff im Zeitalter der schwindenden Staatlichkeit sowie des politischen Partisanentums auch veranschlagt wird<sup>60</sup>, eines dürfen wir ihm gewiss nicht entgegensetzen: eine unpolitische Ethik.

### LITERATURVERZEICHNIS

#### 1. Siglen

##### a) Werke von Levinas

- AS = *Ausweg aus dem Sein*, Hamburg 2005.  
 DSA = *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1992, 189–205.  
 EU = *Ethik und Unendliches*, Wien 1986.  
 GTZ = *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996.  
 IT = „Ich und Totalität“, in: ZU, 24–56.  
 JdS = *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992.  
 OGCM = *Of God who Comes to Mind*, Stanford 1998.  
 TU = *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987.  
 UdG = *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, München 2006.  
 VF = *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich/Berlin 2007.  
 ZA = *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984.  
 ZU = *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/Wien 1995.

##### b) Werke von Carl Schmitt

- BP = *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 2002.  
 GLP = *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Berlin 1991.  
 LL = *Legalität und Legitimität* (1932), Berlin 2005.  
 PB = *Positionen und Begriffe im Kampf um Weimar – Genf – Versailles*, Hamburg 1940.  
 PT II = *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.  
 PT = *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin 1996.  
 RK = *Römischer Katholizismus und Politische Form* (1923), Stuttgart 1984.  
 SGN = *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995.

<sup>60</sup> Vgl. Scheurman (2006).

VL = *Verfassungslehre* (1928), Berlin 1993.

VRA = *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958.

## 2. Weitere Literatur

- Abensour, M. (2005), „Der Staat der Gerechtigkeit“, in: Delhom, P./Hirsch, A. (Hgg.), *Im Angesicht des Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich, 45–60.
- Adam, A. (2006), *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zürich.
- Bielefeldt, H. (1994), *Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Hellmuth Plessner und Karl Jaspers*, Würzburg.
- Böckenförde, E.-W. (1991), „Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts“, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M., 344–366
- Brodocz, A. (2001), „Die politische Theorie des Deizisionismus: Carl Schmitt“, in: Brodocz, A./Schaal, G. S. (Hgg.), *Politische Theorien der Gegenwart I*, Opladen, 281–315.
- Caygill, H. (2002), *Levinas and the Political*, London/New York.
- Ciaramelli, F. (2005), „Die ungedachte Vermittlung“, in: Delhom, P./Hirsch, A. (Hgg.), *Im Angesicht des Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich, 75–86.
- Critchley, S. (1992), *The Ethics of Deconstruction*, Cambridge.
- (2005), „Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung“, in: Delhom, P./Hirsch, A. (Hgg.), *Im Angesicht des Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich, 61–74.
- Delhom, P. (2000), *Der Dritte. Levinas Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München.
- Derrida, J. (1989), *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.
- (1999), *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München/Wien.
- Duncan, D. M. (2001), *The Pre-Text of Ethics. On Derrida and Levinas*, New York.
- Dyzenhaus, D. (Hgg.) (1998), *Law As Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham/London.
- Eckholt, M. (1996), „Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie“, in: *Herder-Korrespondenz* 50, 261–266.
- Estermann, J. (1993), „Visage et Vision. Individualität bei Levinas“, in: *Concordia* 23, 2–13.
- Flickinger, H.-G. (Hgg.) (1990), *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Weinheim.
- Habel, T. (1994), *Der Dritte stört. Herausforderung für die Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz.
- Heller, H. (1992), „Politische Demokratie und soziale Homogenität“, in: Ders., *Gesammelte Schriften. Bd. 2*, Tübingen, 421–433.
- Herberg-Rothe, A. (2004), „Hannah Arendt und Carl Schmitt. Vermittlung zwischen Freund und Feind“, in: *Der Staat* 1, 35–55.
- Hidalgo, O. (2006), *Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*, Frankfurt a.M./New York.
- Hösle, V. (1997), *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München.
- Janicaud, D. (1991), *Le tournant théologique dans la phénoménologie française*, Paris.
- Kodalle, K.-M. (2005), „Levinas' Beitrag zu einer philosophischen Theorie der Verzeihung“, in: Delhom, P./Hirsch, A. (Hgg.), *Im Angesicht des Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich, 191–211.
- Krewani, W. N. (1992), *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*, Freiburg/München.
- Levinas, E. (1974), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris.
- (1990), „Judaism and Revolution“, in: Ders., *Nine Talmudic Readings*, Bloomington, 94–119.
- (1995a), „Ethics of the infinite“, in: Kearney, R. (Hgg.), *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers*, 177–199.
- (1995b), „Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe“, in: ZU, 132–154.
- (1995c), „Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit“, in: ZU, 265–279.
- (2007a), „Der Laizismus und das Denken Israels“, in: VF, 177–195.
- (2007b), „Die Bibel und die Griechen“, in: VF, 151–154.
- (2007c), „Israel: Ethik und Politik“, in: VF, 237–248.
- (2007d), „Die russisch-chinesische Debatte und ihre Dialektik“, in: VF, 91–94.

- Löwy, M. (1997), *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken – eine Wahlverwandtschaft*, Berlin.
- Maier, H. (1970), *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln.
- Mehring, R. (1990), „Politische Ethik in Max Webers Politik als Beruf und Carl Schmitts Begriff des Politischen“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 31, 608–626.
- (Hgg.) (2006), *Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin.
- (2006), *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg.
- Meier, H. (2003), *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart/Weimar.
- (2004), *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart/Weimar.
- Mosès, St. (1993), „Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Levinas“, in: Brumlik, M./Brunkhorst, H. (Hgg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., 364–384.
- (2004), *Jenseits des Krieges oder Die Idee des Unendlichen in uns. Drei Studien zu Levinas*, Hamburg.
- Mührel, E. „Zum Problem der Anerkennung und Verantwortung bei Emmanuel Levinas ([http://www.webnetwork-nordwest.de/dokumente/muehrel\\_diss.pdf](http://www.webnetwork-nordwest.de/dokumente/muehrel_diss.pdf))
- Ottmann, H. (1990), „Carl Schmitt“, in: Ballestrem, K. Graf von/Ottmann, H. (Hgg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München, 61–88.
- (2003), „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (79–95). Carl Schmitts Theorie der Neuzeit“, in: Mehring, R. (Hgg.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen, Ein kooperativer Kommentar*, Berlin, 156–169.
- (2004), „Politische Theologie als Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung“, in: Walther, M. (Hgg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden, 73–83.
- Poché, F. (1998), *Penser avec Arendt et Levinas: du mal politique au respect de l'autre*, Lyon u. a.
- Purcell, M. (2006), *Levinas and Theology*, Cambridge.
- Robbins, J. (Hgg.) (2001), *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford.
- Scheurman, W. E. (2006), „Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib“, in: *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory* 13/1, 108–124.
- Schindler, A./Scholz, F. (1983), „Die Theologie Carl Schmitts“, in: Taubes, J. (Hgg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München u. a., 153–173.
- Schmitt, Carl (1917/2004), *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin.
- (1919/1991), *Politische Romantik*, Berlin.
- (1921), *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, München.
- (1931), *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen.
- (1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg.
- (1939), *Völkerrechtliche Großraumordnung und Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Berlin/Wien.
- (1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln.
- Strauss, L. (1988), „Anmerkungen zu Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen“, in: Meier, H. (Hgg.), *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚der Begriff des Politischen‘*, Stuttgart, 99–125.
- Taubes, J. (Hgg.) (1983), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München u. a.
- Weber, E. (1990), *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien.
- Wright, T. (1999), *The Twilight of Jewish Philosophy*, Amsterdam.
- Wyschogrod, M. (2001), *Gott und Volk Israels. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart u. a.

oliver.hidalgo@politik.uni-regensburg.de  
 christo.karabadjakov@gmail.com