

Tötet man aus Mitleid, wenn man aus ‚Mitleid‘ tötet?

Zur Ethik des Mitleids im Anschluss an die Alteritätskonzeption von Emmanuel Lévinas

VON MATHIAS WIRTH

Das Was-Sein und Gut-Sein des Mitleids¹ erscheint dem Alltagsbewusstsein ebenso evident wie banal. Insbesondere die den ethischen *common sense* verstörende Kritik am Gut-Sein des Mitleids lässt am Was-Sein des Mitleids zweifeln – dabei tragen die neurowissenschaftlichen Forschungen über Spiegelneuronen keinen wesentlichen Beitrag zur Frage nach Sein und Sollen des Mitleids bei, da zerebrale Aktivität immer nur notwendige, nie aber hinreichende Bedingung für Freiheit, Kognition, Ich-Haftigkeit und mithin auch für Mitleid sein kann.²

Bevor zum eigentlichen Thema übergegangen werden soll, zunächst einleitend ein kursorischer Blick auf die *dispersa fragmenta* einer das *humanum* des Mitleids bezweifelnden Kritik, die wesentlich um die Dignität der Autonomie des Objekts von Mitleid besorgt ist. Der vermeintlichen Evidenz des Gutseins des Mitleids wird in sehr unterschiedlichen Kontexten widersprochen: Der jüdische Gelehrte Mendele Moicher Sforim macht etwa darauf aufmerksam, dass Mitleid für den Leidenden Leben aus der Gnade

¹ Zur terminologischen Abklärung vgl. *M. Scheeler*, Wesen und Form der Sympathie, Frankfurt am Main ²1948, 3–38; *E. Stein*, Zum Problem der Einfühlung, München 1980, 4–19. Und: *I. U. Dalferth/A. Hunziker*, Aspekte des Problems Mitleid, in: *Dies.* (Hgg.), Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts, Tübingen 2007, IX–XXIII, XVI–XVIII; sowie *H. Schmitt*, Empathie – Begriff und Wirklichkeit, in: *rhs* 54 (2011) 147–154. Die Unterscheidung zwischen Mitleid, Mitgefühl, Empathie etc. braucht nicht extra ausgeführt werden, denn sie ist schon viele Male innerhalb der Debatte über das Mitleid in allen Humanwissenschaften expliziert worden. Folgende Verweise dokumentieren, dass Mitleid dabei zu einem Hauptthema nicht nur der Philosophie avanciert ist: *F. Breithaupt*, Kulturen der Empathie, Frankfurt am Main 2009; *A. P. Ciaramicoli*, Der Empathie-Faktor, München 2001; *S. Hart/V. K. Hodson*, Empathie im Klassenzimmer, Paderborn ²2006; *M. L. Hoffmann*, Empathy and moral development, Cambridge 2000; *S. Käppeli*, Vom Glaubenswerk zur Pflegewissenschaft. Geschichte des Mitleidens in der christlichen, jüdischen und freiberuflichen Krankenpflege, Bern/Göttingen 2004; *G. Klosinski*, Empathie und Beziehung, Tübingen 2004; *A. Plüss*, Empathie und moralische Erziehung, Berlin 2010; *J. Rifkin*, Die empathische Zivilisation, Frankfurt am Main/New York 2010; *T. J. Schmid*, Empathie in der Personalführung, Berlin 2010; *H. Schmitt*, Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2002; *F. B. M. de Waal*, Das Prinzip Empathie, München 2011; *R. Wöhrle-Chon*, Empathie und Moral, Frankfurt am Main 2000.

² Eine aktuelle Übersicht über den Forschungsstand bietet *M. Iacoboni*, Woher wissen wir, was andere denken und fühlen. Die neue Wissenschaft der Spiegelneuronen, München 2009. Für den Zusammenhang zwischen der Spiegelneuronen-Theorie und dem Mitleid mittlerweile klassisch ist das Werk von *G. Rizzolatti*, Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls, Frankfurt am Main 2008. Eine kurze neurowissenschaftliche Zusammenfassung bieten *L. Carr [u. a.]*, Neural mechanism of empathy in humans. A relay from neural systems for imitation to limbic areas, in: *PNAS* 100 (2003), 5497–5502.

eines Anderen bedeutet.³ Die Haltung des Mitleids wird außerdem als Haltung der Abgrenzung und als Ausdruck selbstischer Verfallenheit diskreditiert, ebenso wie als Annihilierung der Selbstständigkeit des Opfers, das nicht die gleichen Gefühle über die eigene Gebrochenheit haben muss wie ein Vitaler und Leistungsfähiger in seinem Bedauern. Die ätzendste Kritik an der Haltung des Mitleids kommt von dem Arzt und Psychiater Klaus Dörner: Er beobachtet im 19. und 20. Jahrhundert eine Abkehr von einem Mitleid, das dem Marginalisierten bis dahin mit Hochachtung begegnete, hin zu einem Mitleid der Verächtlichkeit. Der am Boden Liegende wird der, der es nicht geschafft hat und der (im biologischen und sozialen Sinn) nicht mehr zu gebrauchen ist. Sein Lebensrecht wird massiv in Frage gestellt.⁴

Jedenfalls durchzieht die Geistesgeschichte⁵ von Platon und Aristoteles über die christlich-jüdische Theologie mit Augustinus, Franz von Assisi und Emmanuel Lévinas bis zu Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche die Frage, ob Mitleid ein abwegiger Affekt der Unvernunft ist, ein bloß passiver Trieb der Selbsterhaltung, Zeichen der Unanfechtbarkeit und Souveränität, oder Fundamentalkategorie aller Ethik, Ausdruck der Anerkennung des Anderen als des Anderen (Liebe) und im Sinne einer (christlichen) *charité* nicht so sehr ein kontingentes Gefühl, sondern Ausdruck des Rechts des Anderen. Für Letzteres plädiert Lévinas, dessen Philosophie nun auf ihren Ertrag für die mitleidsethische Frage hin sondiert wird, ob man aus Mitleid töten kann – zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem Was-Sein des Mitleids, ohne dessen Klärung die ethische Anwendungsfrage nicht beantwortet werden kann.

1. Mitleid als Mitsein und das Problem der Mitleidstötung

Die Frage nach dem Wesen des Mitleids wird besonders dort akut, wo mit Lévinas das je eigene Ich so autoritär und unerbittlich von der Not und der jeden verstörenden Nacktheit des Antlitzes des Fremden getroffen wird, dass es kein Zurück mehr in die Behaglichkeit eines „Wenn jeder für sich sorgt, ist für jeden gesorgt“ gibt. Auch wenn im Sinne des französischen Philosophen und Phänomenologen Lévinas die Not, die im Antlitz des Anderen offenbar wird, so allgemein gemeint ist wie das Menschsein selbst, und obwohl Mitleid *expressis verbis* nicht zu seinen Hauptbegriffen zählt, besteht doch kein Zweifel, dass der Mensch *face-à-face* mit dem Schmerz der Krankheit, der brennenden Scham, dem hospitalisierten Schluchzen,

³ Vgl. M. M. Sforim, Die Mähre, in: *Ders.*, Die Fahrten Binjamins des Dritten, die Mähre und die Schloimale, Olten/Freiburg (Schweiz) 1962, 165–167.

⁴ Vgl. K. Dörner, Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens, Gütersloh³1993, bes. 24–26. Dazu auch J. Koffler, Mit-Leid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes, Würzburg 2000, 18–20.

⁵ Einen guten Überblick über die prominenten Konzeptionen zum Mitleid im Westen bietet Koffler.

Schauern, der wehrlosen Entblößung, Sterblichkeit, Scheu und Nacktheit, in der Ruhelosigkeit, Ausgeliefertheit und Verlassenheit des akut gewordenen ‚*Seins zum Tode*‘ eines Todkranken zum Mitleidenden wird.⁶ Mitleid bedeutet, um es gleich vorweg zu sagen, auch im Äußersten ein Bleiben, trotz der krassen Epiphanie des Ekels und des Entsetzens.⁷ Nirgends ist die Offenbarung der materialen Andersheit des Anderen so unausweichlich unübersehbar wie gegenüber einer tödlichen Krankheit mit ihren Schmerzen. Im erbrochenen Kot, im wuchernden Tumorbefall, in der ekelregenden Nekrose von Organen und Geweben des Todgeweihten wird Krankheit zum Namen garstiger Fremdheit.⁸ Nach Lévinas drängt die Autorität der nackten Not des Antlitzes des Anderen trotz der radikalen Fremdheit und unüberwindlichen Andersheit zum Bleiben. Dieses Bleiben aber findet seinen Ausdruck in der *com-passio*, in der *sym-pathia*, im Mit-leiden. Mitleid meint gerade das Ausharren am Moloch der fremden Geschichte. Dieses Bleiben ist aber keinesfalls bloße Passivität. Mitleid agiert sich aus, wenn es Mitleid ist. Das Bleiben im Mitleid ist Tat als Reaktion auf die Forderung des Antlitzes des Anderen.

Am Bett des Dahinvegetierens und Dahinsiechens, in der Asepsis einer *vita minima* an Tropf- und Beatmungsmaschine, stellt sich für das Ausagieren des Mitleids die Kernfrage nach dem Was-Sein des Mitleids, ob man nämlich aus Mitleid töten kann. Nicht zuletzt das umstandslose ‚Einschläfern‘ domestizierter Tiere knüpft an den gefühlten Konnex von Mitleid und Tötung an.⁹ Weil man im Mitleid das fremde Leid so hat zu seinem Leid werden lassen, wird man gewahr, dass es absolut nicht sein soll. Die Auslotung des Verhältnisses von Mitleid und Tötung klärt in lebensnaher Bezogenheit auf das tausendfache Todseinwollen paralysierter Kranker als denkerische und praktische Herausforderung an das Mitleid das Wesen des Mitleids. Wer die Brisanz der Frage nicht sieht, kennt das Entsetzen und das Grauen nicht, das die Option einer aktiven Sterbehilfe über Kranke und

⁶ Allerdings besteht ein großer Unterschied zwischen Martin Heidegger und Emmanuel Lévinas' und ihren jeweilige Philosophien des Todes. Begreift Heidegger den Tod als das höchste Ereignis der Freiheit, so meint es bei Lévinas den Zustand infantilen Nichtverantwortenkönnens, vgl. W. N. Krewani, Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie Emmanuel Lévinas, Freiburg i. Br. 2006, 181–182.

⁷ In der Exhortatio des Paulus, mit den Weinenden zu weinen (Röm 12,15), ist genau dieses Bleiben im Raum des Elends gemeint: „Warum wir das tun sollen, mag weniger klar sein, aber es bedarf keiner Begründung, dass die Weinenden unser Mitgefühl gebieterisch fordern und nicht bloß verdienen.“: J. H. Thomas, Tod. VI. Ethisch, in: TRE 33 (2002), 619–624, 621.

⁸ Vgl. E. Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchung zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München 1983, 222.

⁹ Kein Tier, das mit den Menschen zusammenlebt, muss leiden und warten, bis der Tod selbst sich erbarmt – und man würde von Mitleid sprechen, wenn Menschen unter Schmerzen erkrankte Tiere töten. Und man würde von „Erlösung“ für das Tier sprechen, wenn auch der Abschied von einer lieb gewonnenen Kreatur schwerfällt, die als Haustier seit der Romantik und im Ambiente von Biologismus und Säkularismus die Position des unsicher gewordenen Menschen stärkte und half, misanthropische Gesinnungen auszuagieren, wenn immer das Tier zum Ideal erhoben wird, vgl. K. Hagen, Der Mensch, das Tier, in: PhR 58 (2011), 139–157, 155.

Angehörige bringt – gerade dort, wo man voll Hoffnung die Kühlung des Todes ersehnt, wo das Leben zur Qual und der Körper zu Hölle geworden ist.

Zu einfach und begriffsvergessen ist dabei die Rede vom ‚Töten aus Mitleid‘, das nicht zuerst und zuletzt von Julius Hackethal vorgeschlagen wurde, der als Arzt das Leid und den Schmerz dort nicht mehr ertragen konnte, wo die Medizin am Ende war und in eins ihr Wesen offenbarte, das ‚Trostlosigkeit ist.¹⁰ Ohne Zweifel meinte Hackethal und nach ihm die vielen Schwestern, Pfleger, Ärzte und Angehörigen, es sei Mitleid, wenn sie mit Krankheit und Schmerz eben auch das Leben löschten.¹¹ Ob aber der Bedeutungshof des Begriffs Mitleid ‚Tötungen aus Mitleid‘ einschließt, soll hier bezweifelt werden. Davon nämlich kann sich keine noch so alltägliche ‚Flucht vor dem Denken‘ ablenken: Ein Begriff, der so fassungslos geworden ist, dass man mit ihm ebenso Mit-Sein im Mit-Leid aussagt wie Terminierung des Mit-Seins durch Tötung, hat seine Differenzierungsfähigkeit verloren und bedeutet nichts mehr.

2. Mitleid und das „Antlitz des Anderen“

Das Grauen der Schoah bewegte den französischen Philosophen Emmanuel Lévinas nicht nur zu einer eigenen Ethik¹², deren tiefer Grund die Verwundbarkeit durch den Anderen ist¹³, sondern auch dazu, nie wieder deutschen Boden betreten zu wollen.¹⁴ Seine Philosophie ist inspiriert einerseits durch die talmudische und rabbinische Weisheit des Judentums¹⁵, andererseits durch die Auseinandersetzung mit der Philosophie Edmund Husserls, Martin Heideggers, Léon Brunschvicgs und Gabriel Marcel.¹⁶ So schreibt Lévi-

¹⁰ Vgl. J. Hackethal, *Humanes Sterben. Mitleidstötung als Patientenrecht und Arztpflicht. Wissenschaftliche Untersuchung, Erfahrung und Gedanken eines chirurgischen Patientenarztes*, München 1988, bes. 11–15.27–34.101–105. Vgl. dazu auch Koffler, 22–24.

¹¹ Dass dabei ein fulminanter, nicht nur ethischer Unterschied zwischen den verschiedenen direkten und indirekten Formen der aktiven und passiven Sterbehilfe besteht, ist hier nur aus Gründen der Fokussierung nicht weiter ausgeführt.

¹² „Lévinas verfolgt in seinem Denken nicht den Verfolger, nicht den Täter, nicht die Tat. Sein Denken steht dem Opfer bei, nicht auf gewohnte, sondern auf ungewohnte Art.“ (S. Rütter, Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas, München 2000, 108.) Zur Ethik Lévinas’ insgesamt vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

¹³ Vgl. B. Staudigl, *Emmanuel Lévinas*, Göttingen 2009, 49.

¹⁴ Vgl. J. Sirovátka, *Menschenrechte als die Rechte des Anderen. Zur Frage der Menschenrechte in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, in: C. Böttigheimer/N. Fischer/M. Gerwing (Hgg.), *Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen*, Münster 2009, 131–142, 132.

¹⁵ Genau besehen ist Lévinas der jüdischen Tradition der *Mitnagdim* verpflichtet, eine Mittelform zwischen *Haskala* und *Chassidismus*, vgl. Krewani, 30–33.

¹⁶ Vgl. T. Wiemer, *Schwierige Freiheit, beunruhigtes Denken. Emmanuel Lévinas’ Humanismus des anderen Menschen*, in: H.-B. Gerl-Falkovitz/R. Kaufmann/H. R. Sepp (Hgg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Lévinas, Edith Stein, Józef Tischner*, Dresden 2010, 231–242, 231.235. Dabei kann Lévinas’ Philosophie innerhalb des Projekts postmoderner Verabschiedung des abendländischen „Einheitsdenkens“ als einer der prominentesten Vertreter der Profilierung der Andersheit des Anderen gelten. Dazu: E. Hanzig-Bätzing, *Entgrenzung als Bedingung gelin-*

nas eine ethisch intendierte Konzeption der Alterität des Anderen¹⁷, wobei Ethik nicht als Theorie, sondern als ‚Ereignis‘ und ‚Optik‘ verstanden werden muss.¹⁸ Insgesamt erweist sich seine philosophische Ethik als Phänomenologie des Antlitzes des Anderen¹⁹, und kann mit Micha Brumlik als „mitleidsethisch motivierter Kantianismus aus der Quelle der Dialogphilosophie“ rubriziert werden.²⁰ Weil Mitleid und das Antlitz des Anderen thematisch so eng verwoben sind wie Ursache und Wirkung, kann keine Philosophie des Mitleids an Lévinas vorbeischaun, zumal dann nicht, wenn seine Phänomenologie als *Humanisme de l'autre homme* verstanden wird.²¹ Zwar wird Lévinas nicht als Erster genannt, wenn es um eine Philosophie und Ethik des Mitleids geht, deswegen ist sein Beitrag zu dieser Frage aber nicht weniger originell.

3. Grundbegriffe einer Philosophie des Antlitzes des Anderen

Die Exposition des Ich vor dem Angesicht des Anderen impliziert bei Lévinas folgende zentralen Annahmen, die hier kurz mit dem Ziel erinnert werden, die fundamentalethische Forderung zum Mit-Sein im Mitleid zu erinnern. Diese lässt sich auch problemlos auf den Bereich einer *ethica specialis* übertragen, etwa auf die Medizinethik.²² In seiner Philosophie des Antlitzes des Anderen geht Lévinas von einem Jenseits (*au-delà*) aus, das als Sphäre

genden Lebens in der Postmoderne, in: PhJ 107 (2002), 284–300, 284. Lévinas selbst zur Usurpation der Andersheit durch den „Vorrang des Einen“ vor dem Vielen von Parmenides über Spinoza bis zu Hegel: *E. Lévinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i. Br. 1987, 145.

¹⁷ Da die Andersheit des Anderen jahrhundertlang *terra incognita* der westlichen Philosophie war, gehört Lévinas neben Anderen zu den großen Denkern humaner Alterität, vgl. die philosophiegeschichtliche Skizze bei *N. Ruchlak*, Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik, Würzburg 2004, 207.

¹⁸ Vgl. *J. Derrida*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 61994, 169. Vgl. dazu auch *W. H. Krause*, Das Ethische, Verantwortung und die Kategorie der Beziehung bei Levinas, Würzburg 2009, 43.

¹⁹ Vgl. *Krause*, 13.

²⁰ *M. Brumlik*, Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Levinas' Umkehrung der Ontologie, in: *Levinas. Parabel*, Gießen 1990, 141. Zum Verhältnis zwischen Lévinas und Kant merkt *Walter Hubertus Krause* an: „Levinas' Nähe zu Kant wird deutlich in der Weise, dass die Autonomie der Vernunft Kants und die Heteronomie in der Bestimmung des Subjekts bei Lévinas in eine ähnliche Richtung gehen. Bei Kant erscheint das Sittengesetz mit seiner Aufforderung ‚du sollst!‘ in moralisch relevanten Situationen, und bei Lévinas ist es die konkrete moralische Erfahrung [...]“ (*Krause*, 70). Freilich gibt es auch Differenzen zwischen Kant und Lévinas, vgl. etwa *U. Bernhardt*, Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Lévinas, Bonn 1996, 84.

²¹ Vgl. *W. Lesch*, Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas, in: *FzPhTh* 38 (1991), 443–469.

²² Aspekte einer ärztlichen Ethik im Anschluss an die Phänomenologie Lévinas' hat *Walter Hubertus Kaufmann* zusammengetragen, vgl. *ders.*, 59–68. Dazu auch: *E. Conradi*, *Take care*. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit, Frankfurt am Main 2001, 31–44. Genauso *F. Keller [u. a.]*, Bedeutung der Verantwortungsethik von Bonhoeffer und Lévinas für die moderne Medizin, in: *ZME* 55 (2009), 183–193.

der Weisheit, der Liebe und der Verantwortung aus dem Raum des egomanen Diesseits in das Jenseits proexistenter Liebe ruft.²³ Dieses Jenseits führt als Bewegung der Weisheit und der Liebe zu einer Verantwortung, die sich der ‚Vorladung‘ vor den Anderen nicht entzieht.²⁴ Die Tatsache des Anspruchs des Anderen führt zugleich zum Gedanken der Umkehr (*subversion*).²⁵ Lévinas nämlich kehrt die übliche Subjekt-Objekt-Chronologie nicht nur für den erkenntnistheoretischen Bereich in ihr Gegenteil: Denken und Sprache erfassen und be-greifen den Anderen nicht zuerst, vielmehr sind Denken und Sprache wesentlich ‚Antwort‘. Der Andere ist somit nicht meine Ent-deckung, sondern Offenbarung. Nach Lévinas liegt somit allem Denken und Sprechen ein Anruf voraus, der einerseits die ikonoklastische Asymmetrie zwischen Ich und Nicht-Ich, andererseits die radikale Verantwortung gegenüber dem Nicht-Ich substanziiert²⁶, der in der Forderung nach meiner Anwesenheit mein Nächster wird.²⁷ Ist mein Denken und Sprechen zuvorderst Offenbarung des Anderen, dann ruft dies meine Existenz zur Begegnung mit diesem Anderen, da sich mein Sein im Ruf des Anderen wesentlich als Bezogenheit auf den Anderen ausweist. Entziehe ich mich diesem, entziehe ich mich mir selbst. Diese Umkehr des Denkens vor der unverfügbaren Andersheit des Anderen bedingt eine ‚Sol-lensevidenz‘, insofern Lévinas das Ich auf das Nicht-Ich verpflichtet. Die ankommende Bewegung zum Anderen hin führt überdies zur Erfahrung des absoluten Draußen (*expérience de l'absolument extérieur*). Die Unverfügbarkeit des Anderen, die Nacktheit²⁸, Formlosigkeit und Weltlosigkeit seines Antlitzes, das bei Lévinas nicht die Anatomie des Gesichts bezeichnet, führt zur Erfahrung von Absolutheit.²⁹ Absolutheit insofern, als dass das schweigende Antlitz in seiner Nacktheit, Weltlosigkeit und Formlosigkeit nicht be-griffen und zum bloßen Objekt der Exploration gemacht wer-

²³ Vgl. O. Hidalgo/C. Karabadjakov, Der Andere als Freund oder Feind? Emmanuel Levinas, Carl Schmitt und die verweigerte Vermittlung zwischen Ethik und Politik, in: PhJ 116 (2009), 115–137, 127.

²⁴ „[...] So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot, das die Verfügungsgewalt des Bewusstseins einschränkt“ (*E. Lévinas*, Die Spur, 223). Vgl. auch B. Casper, Illéité. Zu einem Schlüssel„begriff“ im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJ 91 (1984), 273–282, 273–274. Ausführlicher vgl. *ders.*, Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens, Paderborn 2009.

²⁵ Vgl. zum Begriff der Kehre bei Lévinas J.-M. Narbonne, De l'„au-delà de l'être“ à l'„autrement qu'être“: le tournant lévinassien, in: *Cité. Philosophie Politique Histoire* 25 (2006), 69–76.

²⁶ Vgl. Casper, Illéité, 275.

²⁷ „Gerade in dieser Ermahnung an meine Verantwortung durch das Antlitz, das mich vorlädt, nach mir fragt, meine Anwesenheit fordert, gerade in dieser Infragestellung ist der Andere mein Nächster.“ (*E. Lévinas*, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 183.

²⁸ Die Nacktheit des Antlitzes wie die Nacktheit des erotischen Körpers macht die Verletzlichkeit des Menschen unübersehbar und ruft so zur Verantwortung. Vgl. H.-M. Schönherr-Mann, Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk Emmanuel Lévinas, in: *ETHICA* 9 (2001), 57–82, 67.

²⁹ Vgl. E. Lévinas, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 258.

den kann. Die so verstandene Absolutheit des Anderen als des Fremden mit ihrem auch religiösen Sinn ist bei Lévinas zugleich Wurzel aller Ethik, denn die Nacktheit des absoluten Anderen fordert mich und meine Zukunft. Ist der Mensch dem absoluten Draußen begegnet, gibt es kein Zurück mehr.³⁰ Er steht ab dann vor dem sinngebenden Geheimnis des absoluten Draußen, des Anderen als des Fremden, der ebenso wenig wie Gott einfach das Objekt des Denkens und Begehrens werden kann – ein Sakrileg für jüdisches Denken.³¹ Dass der Andere als der Andere nicht zum Objekt meines ermächtigenden Zugriffs werden kann, dass er sich notwendig entzieht und im Grad seines Entzugs absolut wird, erweist ihn in der Terminologie Lévinas' als Spur des absoluten Anderen (*la trace de l'absolument Autre*).³² Das mich radikal an-gehende Antlitz leuchtet auf in der Spur des Anderen.³³ Als Spur entzieht sich der Andere aber dem ‚präsentierenden Denken‘ und der ‚intentionalen Ordnung‘, denn das Zeichen der Spur ist gerade ihre Verbergung. Eine Spur ist kein bewusstes Zeichen. Der Andere als Spur des absoluten Draußen sagt nichts, will nichts, schweigt.³⁴ Und gerade in dieser Stille ist der Andere als Spur absolut.³⁵ Absolut, weil ich mich zum Schweigen nicht affirmativ oder negativ verhalten kann wie zu einer konkreten Forderung, die ich erfüllen, verharmlösen oder zurückweisen kann. Die Spur des Anderen im Sinne Lévinas' ist aber so absolut, dass sie den anderen im Trauma³⁶ unendlich verletzen kann.³⁷ Die buchstäbliche Fassungslosigkeit des Antlitzes wirkt die Absolutheit seiner Forderung, weil es nicht begrenzt, geformt und dadurch auch nicht einfach greifbar ist. Gerade weil das Antlitz als Spur des Absoluten immer schon an mir und meinem Gewissen vorübergegangen ist, bedeutet es eine unendliche Verpflichtung gegenüber der nackten Andersheit des Anderen. Trotz des ‚Du sollst‘ bleibt der Andere in der Phänomenologie Lévinas' Änigma.³⁸ Sein Antlitz ist kein *pars pro toto*, kein Bild, keine Metapher.³⁹ Es ist nicht habbar, verbleibt fremd

³⁰ Diese Begegnung hat zugleich religiöse Qualität, vgl. G. Neuhaus, Ein verrückter Anfall oder eine Begegnung mit der Spur des Göttlichen? Ein Versuch der Annäherung an das Denken von Emmanuel Lévinas, in: rhs 5 (2000), 292–298; wenn auch negativ-theologische, vgl. M. Nientied, Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Lévinas. Mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann, Regensburg 2010, besonders 165–229.

³¹ Vgl. Casper, Illéité, 276.

³² Lévinas führt seine Konzeption der Spur und der Illeität zusammenfassend hier aus: *Ders.*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br./München 1983, 226–235.

³³ Vgl. E. Lévinas, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 58.

³⁴ „Die Spur ist die Anwesenheit dessen, was, eigentlich gesprochen, nie da war, dessen, was immer schon vorüber gegangen ist“ (*Lévinas*, Humanismus, 57).

³⁵ Vgl. Casper, Illéité, 276–277.

³⁶ Vgl. J. Bloechl, Ethics as First Philosophy and Religion, in: *Ders.*, The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas, New York 2000, 130–164, 133.

³⁷ Vgl. A. Halder, Ontologie – Ethik – Dialog. Zum Problem der Mitmenschlichkeit im Ausgang von Emmanuel Lévinas, in: PhJ 91 (1984), 107–118, hier 117.

³⁸ Vgl. E. Lévinas, „Énigme et phénomène“, in: *Esprit* 33/6 (1965), 1128–1142.

³⁹ Vgl. H. H. Hemrix, Augenblicke ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Den-

und anders.⁴⁰ Lévinas nennt Antlitz, was das Ich unbedingt angeht, meint damit die ‚Verlassenheit‘, ‚Wehrlosigkeit‘ und ‚Sterblichkeit‘ des Anderen, die das Ich so trifft, als sei der Andere völlig allein auf der Welt und allein mit seinem „Kummer der Endlichkeit“.⁴¹ Für die Ethik folgt daraus bei Lévinas: „Die Eigentlichkeit des Ich wäre [...] die Aufmerksamkeit für den Anderen, ohne dafür eingesetzt worden zu sein, und damit Treue zu Werten, ungeachtet der eigenen Sterblichkeit. Die Möglichkeit des Opfers als Sinn des Abenteuers Menschsein!“⁴²

4. Fordert die Not des Anderen seinen Tod?

Lévinas' Antwort auf die Frage nach einer Tötung aus Mitleid

Im Erstarren vor der Nacktheit und Sterblichkeit des Menschen⁴³ erlebt der Gesunde *face-à-face* das Begehren des Anderen nach Tod und Erlösung⁴⁴ und erfährt so gleißend die radikale Andersheit des Anderen.⁴⁵ Dieses Begehren wird durch keine Medizin, durch keine Therapie, nicht einmal durch Liebe gestillt, sondern nur vertieft.⁴⁶ Im *face-à-face* mit einem kranken, paralysierten, todgeweihten Antlitz wird nicht nur die maligne Krise der Krankheit als Ausgeliefertsein epiphan, vielmehr und eigentlich enthält diese Szene des Elends einen unüberhörbaren Befehl, den der Phänomenologe Lévinas so beschreibt: „Das Antlitz ist Not. Die Nacktheit des Antlitzes ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen“.⁴⁷ Was aber erlebt das Antlitz des Anderen, auch und gerade in Krankheit und Schmerz? Etwa den Tod? In der Ethik des Lévinas bedeutet das Flehen des nackten Antlitzes die „ohnmächtige Bitte“, die zugleich ein

ken von Emmanuel Levinas, in: *J. Wohlmuth* (Hg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 2019, 25–42.

⁴⁰ Vgl. *Casper*, *Illéité*, 280.

⁴¹ Vgl. *Lévinas*, *Zwischen uns*, 270.

⁴² An diese unendliche Opferbereitschaft, die Lévinas einfordert, knüpft dann die Kritik an seiner Ethik an, wenn etwa gefragt wird, ob es sich bei seinem Verantwortungsbegriff nicht letztlich um eine „Obsession“ handle. Hierzu stellvertretend *G. Römpf*, *Verantwortung als Obsession? Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts*, in: *ThPh* 74 (1999), 527–544, 544.

⁴³ Vgl. *Lévinas*, *Zwischen uns*, 251.

⁴⁴ Dabei ist besonders Carl R. Rogers der Funktion von Empathie nachgegangen, so vom eigenen Selbst absehen zu können, dass man die Welt des Anderen betreten könne, hier freilich mit therapeutischem Interesse: „[...] Empathie bedeutet, zeitweilig das Leben dieser Person zu leben; sich vorsichtig darin zu bewegen, ohne vorschnelle Urteile zu fällen [...]. Mit einem Menschen in dieser Weise umzugehen, heißt, eigene Absichten und Wertvorstellungen beiseite zu lassen, um die Welt des anderen ohne Vorurteile betreten zu können. In gewisser Weise bedeutet es, das eigene Selbst beiseite zu legen.“ (C. R. Rogers, *Empathie – eine unterschätzte Seinsweise*, in: *Ders.*, *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*, Stuttgart 1980, 75–93, 79.)

⁴⁵ Vgl. *D. Fonti*, *Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit*, Würzburg 2009, 118.

⁴⁶ Vgl. *Lévinas*, *Die Spur*, 220.

⁴⁷ Ebd. 222. Bemerkenswert ist dabei, dass Lévinas hier das Antlitz des Menschen an sich meint, und keinesfalls, wie man meinen könnte, bloß das Antlitz des Todkranken. Unberührt davon bleibt aber, dass gerade im Todkranken die Phänomenologie Lévinas' an Evidenz zulegt.

Befehl des Anderen ist: „Du wirst mich nicht töten!“⁴⁸ Wenn das erbärmliche Flehen um Leben der unartikulierte, aber effiziente Befehl des schweigenden Blicks des Anderen ist, dann missversteht man diesen nach Lévinas entsetzlich, wenn man das Betteln um Leben als Bitte um Tötung auffasst.⁴⁹

Lévinas' immer wieder neu ansetzende Phänomenologie und Ethik des Antlitzes des Anderen beschreibt eine Sphäre des Mit-Seins (*con-essere*), wobei Mitleid nicht bloß eines vieler möglicher Derivate ist, sondern die Transposition des lévinasschen allgemeinen Mit-Seins unter den Bedingungen maligner Erkrankung. Das Mit-Sein innerhalb dieser Sphäre des sinnstiftenden zur Verantwortung Gerufenseins durch die Sterblichkeit des Anderen ist so radikal gemeint, dass das Ich gegenüber der Not des Anderen immer schon aufgefordert ist, sich selbst und dem saturierten Anderen das Brot vom Mund zu reißen, um es dem Darbenden zu geben.⁵⁰ Was aber bedeutet die Gabe des Brotes in Lévinas' Ethik anderes als die unbedingte Verantwortung für das Leben des Anderen? Einer philosophischen Ethik, der es nicht eigentlich um das Ästhetische und Schöne geht⁵¹, die vielmehr den Anderen so zur Epiphanie von ersehntem Sinn und ersehnter Absolutheit werden lässt⁵², derart, dass man bereit wird, sein Leben als Gabe für den Anderen preiszugeben, eine Ethik, die sich selbst und dem Anderen das Stück Brot vom Mund bricht, um den Anderen in seinem Hunger zu retten, kann in ihrem unbedingten Kampf um das Leben des Anderen keine Eskamotierung desselben wollen, auch und gerade nicht im Mitleid.

Die Exposition vor dem Antlitz des Anderen führt zudem zu einem ‚unersättlichen Mitleid‘, wie Lévinas im Hinblick auf Fjodor Dostoevskijs ‚Schuld und Sühne‘ schreibt. Hier ist es die Figur der Sonja Marmeladova, die für Raskolnikov nach Dostoevskij unersättliches Mitleid empfindet.⁵³ Mitleid kann sich demnach nicht einfach beruhigen, schon gar nicht mit der Absicht, den leidenden Anderen und mit ihm das Mitleid zu erledigen. Ist Mitleid seinem Was-Sein nach so unersättlich wie das der Marmeladova,

⁴⁸ Vgl. Lévinas, *Humanismus*, 42. Dazu *Fonti*, 135. Die Vorladung vor das Antlitz des Anderen und den Befehl, nicht zu töten, versteht Jakob Sirovátka als Appell an die Güte des Anderen, der zugleich eine unbedingte Forderung darstellt, der man sich zwar entziehen kann, ohne sie dadurch aber zu erledigen, vgl. *Sirovátka*, 136. Susanne Rütter macht drei Dimensionen des Tötungsverbots bei Lévinas aus: 1) Menschen nicht zu vertreiben, sie nicht zu ermorden, 2) den Anderen nicht ins Eigene holen zu wollen, so dass er aufhörte, er selbst zu sein, 3) das Erkennen des Absoluten im Antlitz des Nächsten. Vgl. *Rütter*, 159–160.

⁴⁹ Hier zeigt sich bereits im Todesverständnis Lévinas' der gravierende Unterschied zu Martin Heideggers Postulat der „Möglichkeit des Todes“, vgl. dazu näher *A. Hügli*, *Tod*, in: *HWP* 10 (1998), 1227–1242, 1238.

⁵⁰ Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 304. Zur Metapher des Bissens Brot für den Anderen vgl. *F. Bruckmann*, *Gut und Gabe. Ethisch Sprechen als Geburt des Subjekts bei Emmanuel Levinas* („Autrement qu'être“), in: *ThGl* 96 (2006), 437–456.

⁵¹ Vgl. *Sirovátka*, 141.

⁵² „Durch die ‚Epiphanie‘ des Antlitzes des Anderen werde ich gewahr, dass der Andere an mich eine ethische Forderung stellt. Die moralische Erfahrung besagt, dass die Forderungen, die der Andere in der Beziehung an mich stellt, vorrangig und absolut sind“ (*Krause*, 34).

⁵³ Vgl. Lévinas, *Humanismus*, 38.

dann kennt es keine Grenze, in der das Mitleid sich und den Anderen nicht mehr erträgt. Denn das bedeutet das vermeintliche Töten aus ‚Mitleid‘: die Andersheit des Anderen, die Fremdheit seines Schmerzes und seiner Krankheit nicht mehr zu ertragen. Es bedeutet eine Absage an die ultimative ethische Option im Angesicht von Krankheit und Tod: „Hier gibt es noch mich“.⁵⁴

Kann man nach Lévinas aus Mitleid töten? Der bisherige Befund lässt dies als sehr unwahrscheinlich erscheinen, insbesondere, wenn Bernhard Casper den Kulminationspunkt der lévinasschen Ethik in dem Satz ausmacht, nach dem man den Anderen nicht in seiner Sterblichkeit allein lassen soll.⁵⁵ Ein Mit-Sein gerade dann, wenn das Sein-zum-Tode des Menschen gleißend hervorsteht, bedeutet gerade nicht, die Sterblichkeit selbst zu vollstrecken. Ebenso bedeutet Lévinas' Ethik, dem Tod des Anderen gegenüber keinesfalls eine Haltung der Gleichgültigkeit einzunehmen. Die *non-indifférence* (Nicht-Gleichgültigkeit) gegenüber dem Tod des Fremden bedeutet aber Anwaltschaft für sein Leben, die nicht in Buhlschaft mit dem Tod kippen darf, wenn die *non-indifférence* gegenüber dem Tod des Anderen in Geltung bleiben soll.⁵⁶ Im Angesicht von Sterblichkeit und Tod des Anderen wird Lévinas nicht müde, die Opferbereitschaft und die Todeswilligkeit des Mitleidenden zu betonen. Lévinas betont explizit Opferbereitschaft, Heiligkeit, Nächstenliebe und Barmherzigkeit als Haltungen am Lager des Sterbenden.⁵⁷ In die Bewegung des Mit-Seins, die gerade eine Ethik im Angesicht von Sterblichkeit und Tod herausfordert, kann keine Lesart des Mitleids eingetragen werden, die zum Gefährten des Todes wird, weil damit das Da-Sein des Ich für das Nicht-Ich, die Fürsorge und Verantwortung gegenüber dem Anderen⁵⁸, terminiert würden.⁵⁹ Wer den Anderen, auch aus vermeintlichen Gründen der Menschlichkeit, tötet, der stößt ihn bei Licht besehen in seine Einsamkeit und kündigt sein Mit-Sein im Mit-Leiden auf.⁶⁰ Für den aus ‚Mitleid‘ Tötenden bedeutet das Auslöschung des paralysierten und leidenden Antlitzes das Auslöschung von Sinn. Lévinas hat immer wieder betont, dass das Antlitz des Anderen der ursprünglichste Ort der Erfah-

⁵⁴ Lévinas, Zwischen uns, 187.

⁵⁵ Vgl. Casper, Illéité, 277.

⁵⁶ Vgl. Lévinas, Zwischen uns, 187.

⁵⁷ „Die Priorität des Anderen vor dem Ich, durch die das menschliche Da-sein erwählt und einzig ist, ist genau seine Antwort auf die Nacktheit des Antlitzes und seine Sterblichkeit. Hier geht die Sorge um den eigenen Tod vorbei [...]. Kein Leben nach dem Tode, sondern das Übermaß des Opfers, die Heiligkeit in der Nächstenliebe (*caritas*) und Barmherzigkeit (*miséricorde*)“ (Lévinas: Zwischen uns, 251).

⁵⁸ Zur Undelegierbarkeit meiner Verantwortung gegenüber dem Anderen vgl. R. Bernet, The Encounter with the Stranger: Two Interpretations of the Vulnerability of the Skin, in: J. Bloechl, The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas, New York 2000, 43–61, 54.

⁵⁹ Vgl. Lévinas: Zwischen uns, 249.

⁶⁰ Vgl. ebd. 183.

rung von Sinn ist.⁶¹ Niemals kann es also mit Lévinas sinnvoll sein, einen Menschen zu töten, auch wenn er krank, leidend und siechend ist. Töten bedeutet bei Lévinas ‚Zurückstoßen‘, ‚Ausschließen‘ und ‚Ausstoßen‘ und unterliegt immer der sich bemächtigenden Logik der Usurpation.⁶² Dieses das Andere tilgende Töten erträgt die Störung durch die Spur des Anderen nicht mehr, gerade wenn sich diese, wie im Horror der Krankheit, mit Gravidität bezeugt.⁶³

5. Wie viel Tötung steckt also im Mitleid? Fazit und Plädoyer

Abgesehen von der regelmäßigen, aber nicht immer grundsätzlichen Diskreditierung der als unvernünftig empfundenen Affekte in der antiken Tugendlehre und Ethik mit ihrem Programm einer *ataraxia* (Unerschütterlichkeit der Seele) und *apathia* (Unempfindlichkeit gegen alles Leiden) und damit auch die Absage an das Gut-Sein von Mitleid⁶⁴, abgesehen von einer immer wieder aufflammenden Fundamentalkritik am Gut-Sein des Mitleids in Verunglimpfungen des Mitleids im 20. Jahrhundert, zeigt sich insgesamt in Philosophie, Theologie und im *sensus communis*, dass Mitleid als Figur der Solidarität und des Daseins hochgeschätzt wird. So, wie trotz aller semantischen Unschärfen der Begriff ‚Seele‘ zu den Urworten zählt⁶⁵, so zählt Mitleid zu den Urtaten des Menschen und wird innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Debatte über die Gefühle des Menschen als ebensolches Gefühl besprochen.⁶⁶

Anders als die anderen großen Plädoyerer für das Gut-Sein des Mitleids als Figur der Hoffnung für die Not und das Leiden des Anderen, etwa bei Jean-Jacques Rousseau, Arthur Schopenhauer, Dietrich Bonhoeffer oder Johann Baptist Metz gelangt man mit Lévinas, der religiöses mit philosophischem

⁶¹ Vgl. ebd. 181.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. Lévinas: Humanismus, 58–59.

⁶⁴ Zur Affektelehre innerhalb der Stoa und ihrer Ethik vgl. *M. Forschner*, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt 21995, 114–141. Zum stoischen Programm der „Ausrottung der Affekte“ siehe *M. Hossenfelder*, Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus. Stoa, Epikureismus und Skeptis, Stuttgart 1996, 77–95, bes. 80. Vgl. weiter zur Ethik des Aristoteles, des Epikur und der Stoa insgesamt *E. Mühlberg*, Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre. Ethik bei den griechischen Philosophen und den frühen Christen, Göttingen 2006, 11–38.

⁶⁵ Vgl. *J. Assmann* (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh 1993; *H.-P. Hasenfratz*, Seele, in: TRE 30 (1999), 733–773; *G. Jüttemann* (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Stuttgart 1991; *K. Kremer* (Hg.), Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person, Leiden 1984; *F. Ricken*, Seele, in: HWP 9 (1995), 1–52.

⁶⁶ Einen Überblick dazu bieten *H. Fink-Eitel/G. Lohmann* (Hgg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 21994; *C. Meier-Seethaler*, Gefühl und Urteilskraft, München 21998; *M. Schloßberger*, Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander, Berlin 2005. Und bezogen auf die Mitleidsdebatte *ders.*, Das Mitgefühl als Gefühl, in: *C. Bernes* (Hg.), Vernunft und Gefühl. Schellers Phänomenologie des emotionalen Lebens, Würzburg 2003, 39–50.

Pathos verbindet und dessen phänomenologische und jüdische Aufmerksamkeit besonders Thomas Wiemer lobt⁶⁷, in die Tiefen der menschlichen Urbewegung des Mitleids – denn erst von hier, ihrem eigentlichen Wesen, das sich nicht in der oberflächlichen Besprechung zeigt, kann die Frage geklärt werden, wie viel Tod im Mitleid haust. Die Philosophumena Lévinas', die hier gegen ‚Mitleidstötungen‘ ins Feld geführt wurden, brauchen nicht wiederholt zu werden. Insgesamt kulminierten sie in dem Befehl des Antlitzes des Anderen zur Verantwortung, „Du sollst mich nicht töten!“⁶⁸ Es besteht insgesamt kein Zweifel, dass Lévinas innerhalb seiner Philosophie – insbesondere nach dem Grauen, das im 20. Jahrhundert über Europa gekommen ist, für das die ‚Öfen von Auschwitz‘ zum Symbol geworden sind – eine Ethik für das Leben, für die Andersheit und gegen den Tod, auch und gerade das der Kranken und Marginalisierten betreibt.

Folgende Aspekte sollen nun zum Abschluss und im Anschluss an Lévinas weiter begründen, warum ein Töten aus Mitleid nicht nur, aber auch eine verheerende terminologische Inkonsequenz offenbart, da nur eine zu kurz geredete Interpretation des Mitleids im Mitleid einen Grund für Tötungen sieht.

a) Seit den Anfängen der europäischen Kultur, etwa in den Epen Homers, in den attischen Tragödien von Aischylos, Sophokles und Euripides, wird das Leid des Menschen, und damit auch das Mitleid als Teil des menschlichen Lebens verstanden. Leid und Mitleid gehören in den Raum des Lebens, nicht zum Tod. Auch wenn der operable Mensch Leiden und Schmerz hasst, sie gehören zum Leben, sind aber nicht das Leben.⁶⁹

b) Das Wesen des Mitleids ist, daher der Name Mit-Leid, das Mit-Sein⁷⁰ des Mit-Leidens,⁷¹ zumal nach Martin Heidegger gilt: „Dasein ist wesenhaft Mitsein.“⁷² Schon auf dieser ersten semantischen Ebene zeigt sich, das Mit-Sein und Mit-Leiden nicht Tot-Sein artikulieren können. Allein das Präfix ‚Mit‘ im Mit-Leiden bleibt völlig unbeachtet, wenn man aus Mitleid tötet, denn in der Tötung wie im Tod gibt es kein ‚Mit‘. Im Tod ist der Mensch vereinzelt.⁷³ Im Leid nicht, wenn Mitleid sich als Mitleid und nicht als Tod ausweist.⁷⁴

c) Im Mitleid leidet man deshalb gemeinsam am Leid, nicht am Leben. Der Leidende will sein Leid überwinden, nicht sein Leben. Töten man aus

⁶⁷ Vgl. *Wiemer*, 238.

⁶⁸ Vgl. C. *Böttigheimer*, Der Verantwortungsbegriff Lévinas' und der Stellvertretertod Jesu, in: *ThGl* 96 (2006), 420–436, 424.

⁶⁹ Vgl. I. U. *Dalfert/A. Hunziker*, XI.

⁷⁰ Auch Martin Heidegger, bei dem Lévinas studiert hat, versteht das Dasein wesenhaft als Mitsein und ist daher außerstande, ein Ich jenseits der Anderen zu denken, vgl. *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, 120.

⁷¹ „Levinas is haunted and traumatised by the suffering of the other. These experiences awake him to sensitivity and compassion“: G. J. *Morrison*, Emmanuel Levinas and Christian Theology, in: *IThQ* 68 (2003), 3–24, 9, und nicht zur Tötung des Bemitleideten.

⁷² *Heidegger*, 120.

⁷³ Vgl. *Krewani*, 129.

⁷⁴ Vgl. *Rütter*, 141–142.

Mitleid, dann schüttet man das Kind mit dem Bade aus. Töten aus Mitleid ist ein ‚Zuviel‘, denn der Leidende leidet nicht am Leben, sondern am Leiden.

d) Mitleid und mit ihm der Mitleidende verlieren ihre angstlindernde (kontraphobische) Funktion für den Leidenden. Das schlichte „Ich bin doch noch da“ verliert seine humane Kraft, wenn Zweifel daran besteht, dass der Daseinde in seinem Mitleid zugleich zum Mörder werden könnte.

e) Wo auf die menschliche *morphe* des Daseins, auf den Leib, eingepreßelt und eingestochen wird, wo er letal verletzt und erstickt wird, dort wird aus einer Szene des Guten (Mitleid) eine Szene der Hässlichkeit (Tötung). Mitleid als Tugend aber kennt keine Art der Hässlichkeit. Jeder denkbaren Form der aktiven Tötung ist aber Hässlichkeit eigen.

f) Mitleid, so konnte bisher mit Lévinas gezeigt werden, ist als aktive Teilnahme am fremden Leid prosozial⁷⁵, weil es die Andersheit des Anderen nicht einfach dem Tod preisgibt. Töten ist im Anschlag auf das Antlitz des Anderen und damit auf den Sinn immer antisozialer Natur, weil die Andersheit im Töten ausgerottet wird, die zugleich aber als Andersheit eben den Raum bestimmt, in dem das Ich als soziales Ich ist und so Sinn erfährt. Sozialität bedeutet stets Ausgeliefertsein an die Banalität und Andersheit des Anderen. Tötungen sind der letale Protest gegen die Andersheit des Anderen und mithin antisozialer Natur, weil der Andere immer anders ist.

g) Als Figur des Mit-Seins mit dem Leidenden beinhaltet das Mitleid das Versprechen, den Anderen in seiner Not nicht allein zu lassen. Dieses Bleiben meint kein passives Absitzen und keine „kontemplative Ästhetik“⁷⁶, sondern ichinvolviertes *auxilium*. Die pathozentrische *relecture* des Mitleids und die Bereitschaft, als Mittel gegen den Schmerz auch Tötung zu wählen – da es nicht gegen jeden Lebens- und Leibschmerz ein passgenaues Analgetikum gibt –, bedeutet das Hereintragen einer Kontradiktion in die Figur des Mitleids. Denn aus benevolentem Bleiben und Dasein kann nicht das Gegenteil, Tötung, folgen.

Sicher gehört zur Begegnung mit dem Inferno von Krankheit und Schmerz eine Ergriffenheit, die dem Anderen nicht aus Hass, sondern aus Verzweiflung den Tod wünscht⁷⁷, denn „[d]as Faktum des Anderen [...] trifft mich mitten ins Herz“⁷⁸, wie Jean-Paul Sartre statuiert, was gesteigert

⁷⁵ Vgl. P. Delhom, *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, 98.

⁷⁶ Vgl. L. Hübn, *Das Mitleid. Zur Grundlegung der Moralphilosophie bei J. J. Rousseau und Arthur Schopenhauer*, in: N. Gülcher/I. v. d. Lübe (Hgg.), *Ethik und Ästhetik des Mitleids*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 113–134, 124.

⁷⁷ Die Andersheit des Kranken und Sterbenden bewirkt erst eine Offenheit, sich so auf die Alterität einzulassen, dass man ab dann ganz auf den „Ruf des Anderen“ gerichtet ist, den man als Ruf zum Töten missverstehen kann, vgl. E. Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, 172.

⁷⁸ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1993, 494. Dazu: D. J. Michelini, *Der Andere in der Dialektik der Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Jean-Paul Sartres*, Frankfurt am Main/Bern 1981.

für das Faktum des infaust Kranken gilt. Wie auch immer eine solche Ergriffenheit, ein solcher Wunsch und ein daraus folgender Akt der Sterbehilfe ethisch zu beurteilen ist – Mitleid nennt man eine derartige Ergriffenheit, die sich wesentlich nach dem Tod des Anderen sehnt, nicht. Ebenso wenig kann man aus Liebe töten, wenn man das Philosophem Gabriel Marcel ernst nimmt, nach dem einen Menschen lieben bedeutet, gerade seinen Tod nicht zu wollen. Die Antinomie zwischen Liebe und Tod⁷⁹ verschärft im „Du aber wirst nicht sterben“ des Marcel die wesentliche Fremdheit eines ‚Willens zum Töten‘ in Mitleids- und Liebesdiskursen.⁸⁰

Keine ernsthafte Philosophie oder Theologie des Mitleids trägt in diese Figur des *convivere* und *conessere* die Option der Tötung ein, die jedes Mit-Sein vernichten würde, um das es aber im Mitleid geht. Das Lexem Mitleid verliert seine Differenzierungsfähigkeit, wenn in diese Figur der Solidarität und Stellvertretung⁸¹ Figuren des Todes eingetragen werden. Wenn man sich aus Solidarität und Liebe zum Töten aufgefordert sieht, dann nenne man es wie man will – als Mitleid kann man es jedenfalls nicht bezeichnen, auch wenn die Alltagssprache das suggeriert; einfach, weil Mitleid eben ‚Mitleid‘ und nicht ‚Töten wegen Leid‘ heißt.

Definitionen sind immer Abgrenzungen. Hier wurde gefragt, ob der Begriff des Mitleids die Option einer Mitleidstötung impliziert. Insofern dies verneint wird und so der Begriff des Mitleids von Gefühlen abgegrenzt wird, etwa dem der Verzweiflung, die angesichts der Autorität von Leid und Schmerz zu allem bereit sind⁸², leistet diese Auseinandersetzung mit der Philosophie von Lévinas, einem der größten Ethiker des 20. Jahrhunderts⁸³, einen weiteren Beitrag zur Definition des Mitleids: Mit dem Term Mitleid kann nicht das zur Sprache gebracht werden, was die intendieren, die aus ‚Mitleid‘ töten. Es gibt keine Tötung aus Mitleid.

⁷⁹ Vgl. T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 31991, 192.

⁸⁰ „Einen Menschen lieben [...] heißt: du aber wirst nicht sterben [...]. Dem Tod eines Menschen zustimmen, heißt, in gewisser Weise ihn dem Tod auszuliefern“ (G. Marcel: Das ontologische Geheimnis. Drei Essais, Stuttgart 1961, 79). Hier ist die Parallele zu Lévinas nicht zu verkennen, der, wie gezeigt, im Tod des Anderen das Ende des Sinns ausmacht.

⁸¹ Vgl. U. Espeel, Erwachsene Nähe. Stellvertretung nach Emmanuel Lévinas. Stellvertretung und Sühne, Ethik und Erzählung, Würzburg 2011, besonders 15–25.

⁸² John Heywood Thomas’ paulinisch proportionierte Ethik des Mitweinsens expliziert den Zusammenhang von Tod und Mitleid als Ausharren. Indem Thomas von der Unbedingtheit des Mitweinsens ausgeht, zeigt sich nicht bloß eine denkerische Nähe zu Lévinas. Vielmehr lässt sich sein dargestellter Nexus von Mitleid, Tod und Fürsorge als Stützung der hier vorgelegten These verstehen; vgl. J. H. Thomas, 621.

⁸³ Vgl. Staudigl, 7.