

# Ausnahmezustand der Literatur

Neue Lektüren zu  
Heinrich von Kleist

*Herausgegeben von  
Nicolas Pethes*



WALLSTEIN VERLAG

JOHANNES F. LEHMANN

## Rettung bei Kleist

### *I. Rettung bei Kleist*

Rettung ist in Kleists Texten ein allgegenwärtiges Thema und ein allgegenwärtiges Wort. Schon wenn man das bloße Vorkommen der Worte ›Rettung‹, ›retten‹, ›Retter‹ oder ›gerettet‹ etc. zählt, wird das überdeutlich. In der *Verlobung in St. Domingo* sind es auf wenigen Seiten allein 24 Stellen, im *Erdbeben in Chili* knapp 20. Fast alle seine Novellen sind aber auch von der narrativen Struktur her Rettungsgeschichten oder haben, wie auch alle seine Dramen, zumindest zentrale Rettungsszenen. Und in allen diesen Geschichten sind Krieg, Recht und Leben die zentralen Parameter, insofern es das nackte Leben ist, das jenseits des Rechts in Ausnahmeständen einer Rettung bedarf. Ich gebe einleitend hierzu einige Beispiele:

In der *Marquise von O....* basiert die unerhörte Begebenheit der Novelle auf einer mehrfach gebrochenen und gewendeten Rettungsszene innerhalb einer Kriegssituation. Die Marquise von O.... versucht sich bei der Erstürmung des Kommandantenhauses, in dem sie wohnt, vor den andringenden russischen Truppen zu retten, wird aber von einer Granatenexplosion zurückgetrieben und fällt so einem Trupp Scharfschützen in die Hände, die sie vergewaltigen wollen. Da erscheint gerade noch rechtzeitig ein russischer Offizier und rettet sie, so glaubt die Marquise, vor der Vergewaltigung, vergewaltigt aber dann – im Dunkel des berühmten Gedankenstrichs – die ohnmächtige Marquise selbst. Die Geschichte basiert auf dem Paradox eines Retters, der zugleich Gewalttäter ist, und sie erzählt im weiteren die Folgen dieses Kasus, wie nämlich die Marquise versucht, die Folgen dieser ›Rettung‹ zu bewältigen, die ihr, ohne daß der Marquise der Zusammenhang bewußt ist, eine Schwangerschaft eingetragen hat.

Gewalt wie Rettung sind gleichermaßen kontingente Ereignisse, die unmittelbar den Körper der Marquise betreffen. Auch die Zeugung des Kindes, die in diesem überdeterminierten Moment aus Sexualität, Gewalt und Rettung geschieht, ist ein Körperereignis, das – jenseits von Wille und Wissen – den Körper der Marquise trifft. So führt die Gewalt/Rettung die Marquise in eine Situation, in der ihr Bewußtsein und die Zeichen ihres Körpers unrettbar auseinanderfallen. Auch aus dieser Bewußtseinskrise muß die Marquise sich retten, wenn sie, wie es heißt, nicht »untergehen« will. Die Rettung bewältigen heißt demnach, die widersprüchlichen und sich kreuzenden Körperereignisse von Gewalt, Rettung und Zeugung in ein kulturelles Register von Zeichen, Bedeutungen und Ordnungen einzutragen. Das

beginnt schon damit, bestimmte Ereignisse oder Geschehensabläufe überhaupt als »Rettung« zu bezeichnen.

Im *Erdbeben in Chili* handelt es sich ebenfalls um eine explizite Rettungsgeschichte. Und wieder steht eine Zeugung am Ausgangspunkt, aber hier nicht im Zeichen der Gewalt, sondern einer vom Vater verbotenen Liebe. Im Klostergarten haben Josephe und Jeronimo ein Kind gezeugt und auf den Treppen der Kathedrale hat Josephe es am Fronleichnamstag geboren. Das titelgebende Erdbeben rettet nun in einem Chaos von brennenden und einstürzenden Häusern die zum Tode Verurteilte Josephe und den gefangenen Jeronimo, der sich gerade umbringen wollte, vor dem Tod. Die Regulierung, d.h. Bewältigung dieser Rettung, die, wie in der *Marquise* mit einem Gewaltereignis zusammenfällt, ist auch hier der Inhalt der Geschichte. Während Josephe die Gewalt des Erdbebens als Rettung erfährt, für die sie Gott danken will, ist dieselbe Gewalt für die anderen Zeichen des Gotteszorns, der durch Opferung der Sünderin Josephe befriedet werden soll – um die Gemeinschaft vor weiteren göttlichen Gewalttaten zu retten. Deutlicher noch als in der *Marquise* wird auch im *Erdbeben* die Kopplung von Gewalttäter und Retter herausgearbeitet, ist es hier doch Gott, dem Josephe als Retter danken will, der aber zugleich von der Menge als das Gewaltsubjekt gefürchtet wird, vor dessen weiterer Gewalt man sich durch Opferung Josephes retten muß. Das Ineinsfallen von Gewalt- und Rettersubjekt entspricht dabei der Struktur der christlichen Heilsgeschichte. In ihr zürnt Gott dem in Sünde gefallen Menschen und sendet zugleich seinen Sohn, dessen Opfertod die Menschen vor genau der Gewalt Gottes rettet, die Gott selbst ihnen androht. Gerettet wird in Kleists *Erdbeben* am Ende einzig das in der Gebotsübertretung gezeugte und am Fronleichnamsfest geborene Leben, das Kind von Josephe und Jeronimo.

In der *Verlobung von St. Domingo* ist es der weiße Gustav, der im Ausnahmezustand des Sklavenaufstandes der Schwarzen sich und die Seinen vor dem Tod zu retten versucht. Die Geschichte erzählt dann aber einen weiteren Rettungsversuch, nämlich, wie die Mestizin Toni, in deren Haus Gustav um Hilfe gebeten hatte, im Versuch Gustav zu retten, scheitert. Im Zentrum dieser Rettung steht wiederum eine verbotene Liebesnacht, die Toni mit Gustav verbringt, anstatt ihn, wie es ihr Stiefvater (der schwarze Congo Hoango) und ihre Mutter (die Mulattin Babekan) von ihr verlangen, dem Tod auszuliefern. Sie scheitert mit ihrem Rettungsversuch, weil auch in dieser Geschichte das Rettungshandeln mit einem Zeichen- und Deutungsproblem verknüpft wird. Rettungen geschehen nicht einfach, sondern Geschehnisse oder Handlungen werden als Rettung wahrgenommen und bezeichnet – oder eben nicht. Während Josephe das Erdbeben als göttliches Rettungshandeln begreift, das sie zum Dank in die Kirche treibt, wo sie dann erschlagen wird, weil der Mob im selben Erdbeben ein göttliches Strafhandeln für die Sünden Josephes sieht, so ist es in der *Verlobung* um-

gekehrt: Gustav erkennt ein Täuschungsmanöver, das Toni ausführen muß, weil Congo Hoango, der mit einer Gruppe Schwarzer alle Weißen mordend umherzieht, unerwartet nach Hause kommt, nicht als Rettungshandeln und erschießt sie – und, als er seinen Irrtum erkennt, sich.

Es läßt sich nach diesem knappen und exemplarischen Blick insbesondere auf Kleists Novellen vorläufig festhalten, daß es jeweils um eine ganz ähnliche narrative Struktur geht: Es werden Rettungsereignisse oder Rettungshandlungen erzählt, die – und davon handeln die Geschichten – gedeutet und in ihren Folgen diskursiv und physisch bewältigt werden müssen. Rettungen stehen außerdem in einem sehr engen, im Weiteren noch näher zu klärenden Verhältnis zu zwei anderen zentralen Themen Kleists, namentlich zur Geschlechterdifferenz (zu Begehren, Liebe, Sexualität) und zur Rolle von Macht, Recht und Gewalt. Zu diesem motivisch-thematischen Kreuzungspunkt in Kleists Texten möchte ich im folgenden einige Überlegungen anstellen.<sup>1</sup>

Ausgangspunkt vieler Kleistscher Geschichten sind bekanntermaßen politische Ausnahmesituationen oder Gewaltkatastrophen (wie Krieg, Revolte, Pest, Erdbeben etc.). Was in ihnen, jenseits des Rechts, hervortritt, ist das, was Giorgio Agamben in seiner Trilogie *Homo sacer* das »nackte Leben« nennt. Was heißt das? Als das nackte oder auch das »bloße Leben« bezeichnet Agamben das biologische Leben des Menschen, das als Rest übrig bleibt, wenn man sich die soziale, politische und die rechtliche Stellung eines Menschen wegdenkt. Es ist dabei durchaus aufschlußreich, daß wir vom nackten oder bloßen Leben fast ausschließlich im Zusammenhang mit Rettungen sprechen. Die radikalste Form, das bloße Leben zu retten, ist gegeben, wenn man alles außer dem bloßen (von allem anderen entblößten) Leben verliert, d.h. nicht nur Habe und Haus, sondern auch die geographische und soziale Verortung als jemand in einer bestimmten Rolle. Die afrikanischen Flüchtlinge, die vor Lampedusa aus dem Meer gerettet werden, haben buchstäblich nurmehr ihr nacktes Leben.<sup>2</sup> Auch in Kleists Ausnahmezuständen geht es um die Rettung des nackten Lebens.

Im Ausnahmezustand nach dem Erdbeben in Chili, das alle Macht-Institutionen zerstört hat, sind auch die gesellschaftlich codierten Identitäten gleichsam aufgehoben. Josephe ist im Tal, in dem die Geretteten sich versammeln, nicht mehr die vom Recht Verurteilte, sondern nurmehr Frau als biologisches Wesen, die von Don Fernando gebeten wird, sein Kind zu

1 Was in der ausufernden Kleist-Forschung von einigen kleineren Ausnahmen abgesehen noch nicht geschehen ist. Zu diesen Ausnahmen gehört: Helmut J. Schneider: Geburt und Adoption bei Lessing und Kleist, in: Kleist-Jahrbuch 2002, S. 21-41.

2 Vgl. zu Flüchtlingen als Menschen der Menschenrechte: Hannah Arendt: Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte, in: Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München 2001, S. 559-625.

stillen.<sup>3</sup> Und im Moment des Erdbebens, als sich Jeronimo, verzweifelt über den bevorstehenden Tod seiner Geliebten, erhängen will, tritt durch die plötzliche Rettung sein bloßer, rein physisch bedingter Lebenswille zu Tage. An die Stelle seines durch das Beben zerschmetterten Bewußtseins (von sich und seiner gesellschaftlich bedingten Lage) tritt ein »unsägliches Wonnegefühl [...], als ein Westwind, vom Meere her, sein wiederkehrendes *Leben* anwehte« (DKV III, 195, Hervorhebung JL). Auch in der Lynchszene am Ende in der Kirche – und das verbindet sie strukturell mit der (vermeintlichen) Utopie im Tal – sind Josephe und Jeronimo nur nacktes Leben, das heißt, sie sind vom Recht und der durch das Recht garantierten Identität zugleich befreit und entblößt. Das ist später in der Kirche zum einen ihre Chance auf Rettung, da Don Fernando, der seinerseits seine Autorität als Sohn des Stadtkommandanten eingebüßt hat, so tun kann, als seien sie jemand anders; das ist zum anderen aber auch Bedingung ihres Untergang, da Identitätszuschreibungen und Namensgebung unter Bedingungen des Ausnahmezustands so schnell und so willkürlich fallen wie Keulenschläge.<sup>4</sup>

Auch in *Die Verlobung in St. Domingo* herrscht im Aufstand der Schwarzen gegen die Weißen der Ausnahmezustand. Gustav ist als Weißer im Grunde vogelfrei. Auch er ist, als er nachts an die Tür des Hauses von Congo Hoango klopft, nurmehr bloßes Leben, er ist bar jeden Schutzes und kann von jedem (Schwarzen) erschlagen werden, ohne daß sich irgendein Rechtssystem darum kümmern würde. Die Farbe seines Körpers bezeichnet ihn als ein Leben, das getötet werden kann. In diesen Ausnahmesituationen wird die Frage nach der Identität des anderen, die Frage ›Wer bist Du?‹<sup>5</sup> bzw. ›Als wen siehst Du mich?‹<sup>6</sup> zur Überlebensfrage. In der Unentschiedenheit, die

- 3 Diese nonverbale Aushandlung der wechselseitigen Identitätszuschreibungen geschieht im Schutz eines Gedankenstrichs. Die Verwirrung Josephes, als sie den Sohn des Stadtkommandanten sieht, bezieht sich auf die Unsicherheit des ›Als wen siehst Du mich?‹ Da beide schweigen und die Ereignisse vor dem Erdbeben nicht thematisieren, wird sozusagen stillschweigend Einigkeit darüber erzielt, diese Ereignisse zu vergessen: Don Fernando sieht also in Josephe nicht die schuldige Verurteilte, sondern nimmt sie im eingemeindenden »uns« mit hinein in die Gemeinschaft der Geretteten. Siehe hierzu Johannes F. Lehmann: Macht und Zeit in Heinrich von Kleists ›Erdbeben in Chili«, in: Roland Borgards / Johannes F. Lehmann (Hg.): Diskrete Gebote. Geschichten der Macht um 1800. Festschrift für Heinrich Bosse, Würzburg 2002, S. 161-183.
- 4 Namensnennungen sind auch sonst bei Kleist oft tödlich, so in der *Marquise*, wo einer der Soldaten die Namen der anderen Männer nennt, die versucht haben, die Marquise zu vergewaltigen und die daraufhin allesamt erschossen werden.
- 5 Das ist die Frage in der *Verlobung*. Vgl. hierzu: Monika Ehlers: ›Wer bist Du?‹ Perforanz, Gewalt und Begehren in Kleists Erzählung *Die Verlobung in St. Domingo*, in: Eva Lezzi / Monika Ehlers (Hg.): Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien, Köln 2003, S. 132-145.
- 6 Das ist die Frage im *Erdbeben*. Siehst du mich als die Verurteilte Sünderin oder als Lebewesen, das ein Kind stillen kann? Auch im *Findling* fragt sich der Gerettete und mit seinem bloßen geretteten Leben in eine fremde Identität gepreßte Nicolo: ›Als wen seht Ihr mich?‹

hier herrscht, werden Akte der Wirklichkeitserfassung bzw. der Wirklichkeitskonstitution existentiell, denn sie entscheiden über Rettung oder Untergang. Daher gehören die vielen Verhöre (*Marquise*, *Verlobung*, *Zweikampf*), Beglaubigungsrituale (*Marquise*, *Verlobung*, *Zweikampf*) oder spontanen, hypothetischen Identitätszuschreibungen (*Findling*, *Erdbeben*, *Verlobung*) in Kleists Texten zur narrativen Struktur von Rettung und Rettungsbewältigung. Zwar treiben die Ausnahmezustände das bloße Leben hervor, das, jenseits der personalen Rolle, gerettet oder nicht gerettet wird, zugleich aber hören die Zuschreibungen und Zeichendeutungen, die Versuche, das bloße Leben wieder zurück in kulturelle Zeichenordnungen zu überführen (und damit womöglich zu retten) nicht auf, im Gegenteil, diese Versuche werden in der Unentschiedenheit von laufenden Rettungssequenzen, also da, wo es um Leben und Tod geht, wie unter einem Vergrößerungsglas und wie in Zeitlupe zu allererst sichtbar. Hier geht es oft nur um Bruchteile von Sekunden, um ein kurzes Zögern etwa, das über Wohl und Wehe entscheidet.<sup>7</sup> Jede Bewegung, jede Geste und jedes Wort werden hier zu Zeichen mit maximaler Wirkung bzw. mit maximaler (oft tödlicher) Konsequenz. Jenseits ihres Wahrheitswertes bzw. ihrer Referenz sind die Zeichen ganz unvermittelt an die Frage von Leben und Tod gekoppelt.

Rettung bezieht sich, auch dies kann festgehalten werden, bei Kleist dezidiert nicht auf die Seele oder eine Erlösung im christlichen Sinne, so oft der Himmel oder Gott als Rettungssubjekte auch angerufen werden. Im Gegenteil, alle Inanspruchnahmen metaphysischer Instanzen bei der Bewältigung von Rettungen werden als Grund ihres Scheiterns entlarvt. Rettung bezieht sich, so sehr Kleist in seinen Texten mit den Begriffen einer eschatologischen Zeitordnung operiert und so sehr er auch auf die Zeichen dieser Zeitordnung von Sündenfall, Sühneopfer und Heilshoffnung anspielt, in dezidierter Weise auf Leben und Körper – und zwar so sehr, daß in allen Kleistschen Rettungsgeschichten Sexualität und Zeugung eine entscheidende Rolle spielen. In der *Marquise* fallen Rettung und Zeugung sogar zusammen. Ganz ähnlich ist auch in der *Verlobung* die Sexualität der entscheidende Einsatzpunkt für das Rettungshandeln Tonis. Im *Erdbeben* ist die verbotene Zeugung Ausgangspunkt, und im *Findling* unterhält Elvire, die Stiefmutter des vor der Pest geretteten Nicolo, eine erotisch-fetischisierte Beziehung zu einem lebensgroßen Abbild ihres Retters, der sie aus einem Brand gerettet hat und dabei ums Leben gekommen ist. Das nackte, gleich-

7 Im *Erdbeben* zögert Don Alonzo eine Sekunde zu lang: »Da nun Don Alonzo, welcher Josephen sehr genau kannte, mit der Antwort zauderte, und mehrere Stimmen, dadurch von neuem zur Wut entflammt, riefen: sie ists, sie ists! und: bringt sie zu Tode! so setzte [...].« (DKV III, 217/219). In der *Anekdote aus dem letzten preussischen Kriege* sind es drei französische Chasseurs, die angesichts eines einzelnen auf sie zustürmenden Preußen »wider ihre Gewohnheit, stutzen« (DKV III, 357) und eben dadurch von dem einzelnen Reiter getötet werden.

sam nurmehr biologische Leben, das in Kleists Rettungsgeschichten im Zusammenbruch der Rechtsordnungen als zu rettendes Leben hervortritt, hat gleichsam zwei Enden: Zum einen verweist es in seinem Ursprung auf die Sexualität und die Zeugung, der es seine Existenz verdankt, und zum anderen verweist sein notwendiges Ende im Tod auf die Fragilität eines permanent dem Tod ausgesetzten körperlichen Lebens.<sup>8</sup> Vor diesem Hintergrund einer gewissermaßen *per definitionem* permanent notwendigen Rettung *des Lebens* insistiert Kleist auf »Rettung« als einem Deutungsmuster bzw. einer narrativen Struktur, die politische und psychologische (erotische) Machtbeziehungen begründet und in ihrem innersten Zusammenhang analysierbar macht.

Kleists Insistenz auf dem Motiv und dem Narrativ der Rettung läßt sich so, das ist im folgenden meine These, auf die Modernitätsschwelle um 1800, die Michel Foucault und nach ihm Giorgio Agamben mit den Begriffen von Biomacht und Biopolitik beschrieben haben, in sehr konkreter Weise beziehen. Das möchte ich im folgenden etwas näher ausführen und zunächst fragen: Was eigentlich nennen wir Rettung?

## II. Begriff der Rettung

Jenseits von allen kulturellen bzw. religiösen Kontexten des Begriffs der Rettung und ihrer Zeitordnung (Apokalypse, Erlösung) setzt Rettung in der Regel eine Geschehens- oder Handlungssequenz voraus, in der ein laufender *Prozeß* unweigerlich und bald zum Tod oder Untergang von Betroffenen führt, wenn niemand oder nichts diesen Prozeß (in letzter Sekunde) aufhält oder umkehrt. Im *Erdbeben* arbeiten die Maschinen der Justiz und der sie

8 Vgl. Kleists brieflich festgehaltenes Erschrecken und auch seine Empörung darüber, wie leicht und wie zufällig das menschliche Leben, physikalischen Kräften ausgesetzt, getötet werden kann: »Und an einem Eselsgeschrei hieng ein Menschenleben?« fragt er in einem Brief an Karoline von Schlieben (Paris, 18.7.1801, in: DKV IV, 234-243, hier S. 243). Kleist stellt sofort die Kontingenz des physischen Lebens in Relation zu dem, »was der Himmel mit diesem dunkeln, räthselhaften, irrdischen Leben gewollt« (ebd.) habe. Daß die physikalischen Kräfte, die auf den Menschen als Körper einwirken, auch Zufälle seiner Rettung bereitstellen, zeigen die drei Geschichten in der Anekdote über die *Unwahrscheinliche Wahrhaftigkeit*. In allen drei Geschichten geht es um physikalische Gewaltwirkung und wundersam ausbleibende Zerstörungen. So findet zum Beispiel der Chirurg bei einem von einer Kugel getroffenen Soldaten, daß die »Kugel vom Brustknochen, den sie nicht Kraft genug gehabt, zu durchschlagen, zurückgeprellt, zwischen der Rippe und der Haut, welche auf elastische Weise nachgegeben, um den ganzen Leib herumgeglitscht, und hinten, da sie sich am Ende des Rückgrats gestoßen, zu ihrer ersten senkrechten Richtung zurückgekehrt, und aus der Haut wieder hervorgebrochen war.« (DKV III, 377) Auch diese Unwahrscheinlichkeit ist eine Rettung, eine Art Auferstehung: So wird der Graf F. in der *Marquise von O...* ebenfalls von einer Kugel »tödlich durch die Brust geschossen« (DKV III, 148), kann aber dann später erzählen, »wie er ins Leben erstanden sei« (DKV III, 149).

antreibende Volkszorn unaufhaltsam, und die zum Tode verurteilte Josephe wird sterben. In der *Marquise von O...* fällt die Marquise vergewaltigenden Soldaten in die Hände, und die Marquise wird vergewaltigt, wenn nicht – und eben das ist Rettung – von außen der schon laufende Prozeß gegen alle Wahrscheinlichkeit unterbrochen bzw. beendet wird. Da der selbstlaufende Prozeß so stark als *gerichteter Prozeß* erscheint, dessen unerbittliches Vorschreiten das Folgende so unausweichlich und alternativlos macht, mithin die Unumkehrbarkeit der Zeit so machtvoll hervortreten läßt, erscheint die Rettung als Zeitumkehrung oder als »Umschlag«<sup>9</sup>. Wir sprechen immer da von Rettung, wo sonst Verlust, Untergang oder Tod unausweichlich gewesen wären. Im Moment der Rettung überkreuzen sich so zwei Verlaufsmöglichkeiten, eine wahrscheinliche und eine unwahrscheinliche, eine lebensvernichtende und eine lebenserhaltende – und werden durch diesen plötzlichen Wechsel als Alternativen sichtbar, die nur durch den schmalen Grat von Gewalt und Kontingenz der Rettung getrennt sind.

Dieses Moment der Zeitumkehr öffnet die Rettung hin auf die Dimension der Katastrophe wie auch des Wunders. Beides sind Wendungen bzw. Umkehrungen.<sup>10</sup> Der Begriff »Wendung«, der bei Kleist ebenfalls häufig vorkommt, korrespondiert dem Begriff der Rettung bzw. dem Scheitern der Rettung. Gerettet werden heißt, in einer Wendung der Dinge der Unumkehrbarkeit der Zeit, mithin also dem Irdischen, entrissen zu werden, und sei es durch eine Katastrophe. Retter erscheinen, da sie wie eine Vertikale die Horizontale des irdischen Zeitablaufes schneiden, im Licht dieses Wunderbaren, als Engel oder als göttliche Helden, in jedem Fall als eine Macht über den Tod. Rettung, und hier liegt die entscheidende Parallele zur Zeugung, schafft Leben.

### III. Theorie und Politik der Rettung

Die Beziehung zwischen der Macht und dem nacktem Leben, das sie retten oder töten kann, ist nach der Theorie Giorgio Agambens die grundlegende politische Beziehung. Das »dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element.«<sup>11</sup> An anderer Stelle

- 9 Das verknüpft die Denkfigur der Rettung mit der Dialektik. Ausgehend von Hölderlins Gedichtzeile: »Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch«, haben Philosophen wie Heidegger und nach ihm Adorno oder Derrida das Moment des Umschlags im Begriff der Rettung betont. Vgl. Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 9-40, hier S. 32.
- 10 Das griech. Wort ›Katastrophe‹ heißt übersetzt ›Umkehrung‹ oder ›Wendung‹. Bekanntlich ist »Wendung« ein Lieblingswort Kleists.
- 11 Giorgio Agamben: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a.M. 2002, S. 98.



schreibt Agamben: »Die *puissance absolue et perpétuelle*, die die staatliche Macht definiert, gründet sich in letzter Instanz nicht auf einen politischen Willen, sondern auf das bloße Leben, das lediglich in dem Maße erhalten und geschützt wird, wie es sich dem Recht des Souveräns (oder des Gesetzes) über Leben und Tod unterwirft.«<sup>12</sup> Michel Foucault formuliert einen ganz ähnlichen Befund vom Lebenswillen her: »Der Wille, das Leben dem Tod vorzuziehen, begründet Souveränität.«<sup>13</sup> Rettung ist dabei das Band, das die Beziehung zwischen Souverän und nacktem Leben konstituiert. Das läßt sich an der Hobbesschen Theorie der Souveränität zeigen. Denn Hobbes weist in seinem *Leviathan*, den Kleist gut kannte und auf den er häufig anspielt, darauf hin, daß die Etymologie des Wortes *servant*, lat. *Servus* (Knecht) nicht mit dem Verb *servire* (dienen), sondern ebenso (und vielleicht mit noch mehr Berechtigung) mit dem Verb *servare* (bewahren, retten) erklärt werden kann.<sup>14</sup> Am Anfang jeder politischen Machtbeziehung stünde so eine Rettung, und zwar dergestalt, daß der Besiegte und Unterworfene, um sein Leben zu retten, sich vollständig in die Hand des Siegers gibt. Die Souveränität des einen ergibt sich spiegelbildlich aus dem nackten und tötbaren Leben desjenigen, der sein Leben – ohne irgendeine Bedingung zu stellen – retten will.<sup>15</sup> Auch diese Rettung ist eine Art Zeitumkehr oder zumindest eine Art Zeitsuspension: Der Unterworfene rettet sich durch seine bedingungslose Unterwerfung unter den Sieger, aber nur solange, »bis«, das schreibt Hobbes ausdrücklich, »es sich der Sieger noch einmal überlegt.«<sup>16</sup> Als Geretteter bleibt der Besiegte der Macht des Siegers / des Retters ausgeliefert. Der Souverän, und das ist eine Eigenschaft, die Kleist interessiert, ist demnach durch seine unhintergehbare Machtüberlegenheit strukturell immer beides: Gewalttäter und Retter, Teufel und Engel in einem. Die völlige Machtlosigkeit des tötbaren Lebens und seine Rettung durch Unterwerfung als Grundlage der Politik und der Machtbeziehungen erläutert Hobbes durch die Parallele zwischen der despotischen Gewalt

12 Giorgio Agamben: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, aus dem Italienischen von Sabine Schulz, 2. Aufl. Zürich u.a 2006, S. 15.

13 Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2004, S. 109.

14 Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1992, S. 157.

15 Die natürliche Gleichheit ergibt sich nach Hobbes aus der Tötbarkeit des Menschen: »Die einander Gleiches tun können, sind gleich; Aber die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können Gleiches tun. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich.« Thomas Hobbes: *Vom Menschen. Vom Bürger*, eingeleitet und hg. v. Günter Gawlick, 3. Aufl., Hamburg 1994, S. 80. Und deshalb liegt der Bildung des Staates Furcht zugrunde. Um sich »retten zu können« (ebd., S. 79), suchen die Menschen entweder die Flucht oder ein Versteck oder sie greifen zu den Waffen. Aus diesem Kampf »erhebt sich der Staat.« (Ebd.).

16 Hobbes (Anm. 14), S. 158.

durch Eroberung (wo es um Sieger und Besiegte geht) und der elterlichen Gewalt, die durch Zeugung und Aufzucht konstituiert wird. Die Parallele funktioniert, da das gezeugte wie das besiegte Leben in seiner potentiellen Tötbarkeit dem Willen des anderen ausgeliefert ist. So wie der Sieger den Besiegten töten kann, so kann auch die Mutter beschließen, das Kind nicht aufzuziehen. Nicht die biologische Verwandtschaft stiftet die Macht der Mutter über ihr Kind, sondern allein die Möglichkeit der Mutter, das von ihr geborene Leben, dem Tod anheimfallen zu lassen oder aber es aufzuziehen (und also vor dem Tod zu retten).

Denn es [sc. das Kind] muß dem gehorchen, der es erhält; denn da die Erhaltung des Lebens der Zweck ist, weshalb jemand zum Untertan eines anderen wird, nimmt man von jedermann an, daß er dem ewigen Gehorsam verspricht, in dessen Macht es steht, ihn zu erhalten oder zu vernichten.<sup>17</sup>

Als Spiegelfigur des nackten Lebens hat der Souverän seine Macht als eine über Leben und Tod. Die Macht des Souveräns gründet und zielt auf die Tötbarkeit des nackten Lebens, das nichts als leben will. Das gilt aber nur negativ: Nicht die Macht, den Tod zu geben, ist entscheidend, sondern die Möglichkeit, sich als Rettungsmacht (des Rechts) abzuwenden, und dadurch ein vom Recht entblößtes nacktes Leben allererst zu erzeugen, das dann getötet – oder aber gerettet werden kann. Der Souverän hat Macht über das tötbare Leben, soweit er es retten kann.<sup>18</sup> Rückt schon bei Hobbes in dieser Lesart das nackte Leben in seiner Rettungsbedürftigkeit als Urphänomen des Politischen und als Spiegelfigur des Souveräns in den Blick, so wird um 1800 nun das biologische Leben selbst (seine Zeugung, Erhaltung, Steigerung und auch seine Rettung) zur politischen Aufgabe schlechthin. Foucault hat das als Geburt der Biopolitik, als »Vereinnahmung des Lebens durch die Macht«<sup>19</sup> beschrieben und gezeigt, daß die Macht seit Ende des 18. Jahrhunderts nicht mehr allein Macht des Schwertes ist, die sich in der Tötung manifestiert (»sterben zu *machen* und leben zu *lassen*«<sup>20</sup>), sondern auf die Regulierung und Steigerung des biologischen Lebens der Bevölke-

17 Hobbes (Anm. 14), S. 157.

18 Auch Kleist spricht den Souverän explizit als Retter an. In seinem Gedicht *An Franz den Ersten, Kaiser von Österreich* heißt es: »O Herr, du trittst, der Welt ein Retter / Dem Mordgeist in die Bahn;« (DKV III, 435). In seinem Text *Über die Abreise des Königs von Sachsen aus Dresden* allerdings geht es Kleist umgekehrt um die Frage, wie der König als Retter durch das Volk gerettet werden kann, »denn es scheint, als ob, in so bedauernswürdigen Verhältnissen, die Rettung eines Fürsten nur von seinen Untertanen kommen kann« (DKV III, 455-461, hier 461).

19 Foucault (Anm. 13), S. 276.

20 Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1991, S. 162 (Hervorhebung im Text).

zung zielt («leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*«<sup>21</sup>): »Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Lebendigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung.«<sup>22</sup>

In dem Maße nun, wie es die Politik nicht mehr nur mit Rechtssubjekten, sondern mit Lebewesen zu tun hat, ändert sich auch der Status und die Rolle der Rettung: Ist die Rettung des Untertans durch den Sieger jener ursprüngliche Akt, der nach Hobbes das Recht über Leben und Tod begründet, so wird die Lebensrettung der Bürger als polizeiliche Aufgabe des Staates nun zu einer Macht, die Leben gleichsam schafft. Das verbindet das hier einsetzende Rettungswesen mit der Bevölkerungs- bzw. mit der Sexualitätspolitik, da die Macht nun als Lebensmacht auftritt und selbst versucht, Leben zu machen.

#### IV. Rettungspolitik um 1800

Ende des 18. Jahrhunderts werden teils auf fürstlichen Befehl, teils auf städtische Eigeninitiative Rettungsgesellschaften gegründet.<sup>23</sup> Die Lebensrettung Verunglückter wird zur praktischen politischen Aufgabe. Die Macht, die sich so nun positiv auf das bloße, das biologische Leben bezieht, rechnet mit den Kontingenzen, die dieses Leben treffen können. Sie rechnet nun mit Zufällen und Unfällen, für die Lebensrettungsmittel vorzuhalten sind, um die Zahlen der Todesfälle, etwa durch Ertrinken, zu senken. Das Unwahrscheinliche der Rettung soll wahrscheinlicher werden. Der Staat nimmt das Wunder in seine Regie. So erläßt etwa der Herzog Ernst Friedrich von Sachsen-Coburg 1789 eine *Verordnung die Errettung verunglückter Personen* betreffend. Er beschreibt ein ganzes Arsenal an potentiellen Zufällen und Gefahren, die dazu führen können, daß Körper leblos scheinen, aber doch noch nicht tot und also noch zu retten sind. Da die Zeichen des Todes trügen können, befiehlt der Fürst seiner Obrigkeit und seinen Untertanen, »welche einen solchen tod scheinenden Körper am ersten antreffen«<sup>24</sup>, zu versuchen, ihn ins Leben zurückzubringen. Je nach dem, ob es sich um Ertrunkene, Erfrorene, Erstickte etc. handelt, werden dann die jeweiligen Maßnahmen im Einzelnen aufgeführt.

21 Ebd., S. 165 (Hervorhebung im Text).

22 Foucault (Anm. 20), S. 166.

23 Siehe allgemein: George Meyer: Die Entwicklung des Rettungswesens im Deutschen Reiche, Berlin 1908, bes. S. 7-27.

24 Ernst Friederich Herzog zu Sachsen, Sachsen-Coburg. Verordnung die Errettung verunglückter Personen betr., in: Journal von und für Deutschland 1789, 6. Jahrgang, 1. Stück, S. 72-86, hier S. 73.

Damit diese hier befohlene Verhaltensweise zum Normalfall werden kann, muß der Begriff des nackten Lebens eines Menschen, also das, was an bloßer biologischer Substanz übrig bleibt, wenn man von seiner sozialen Rolle und seinem Stand absieht, plausibel gemacht und als wertvolles Gut eingeschärft werden. Ein jeder tot scheinende Mensch, »er sei wes Standes oder Wesens er wolle«<sup>25</sup>, soll gerettet werden. Zugleich kämpfen die vielen oft wortgleichen Edikte zur Errettung verunglückter Personen gegen »Vorurteile«, die dafür sorgen, daß der tot scheinende Mensch nicht als noch zu rettendes Lebewesen, sondern als Toter angesehen wird, der *als toter Körper* in den Macht- und Rechtsbereich des Souveräns fällt. Das Berührungstabu bzw. das Ehrproblem, das Tod und Toten in der Frühen Neuzeit anhaftete (unehrliche Berufe wie Schinder, Henker etc.), kommt *ex negativo* in den Edikten zur Rettung verunglückter Personen in der Weise zum Ausdruck, daß die Fürsten befehlen, tot scheinende Menschen zu retten, ohne dies von der Obrigkeit autorisieren zu lassen. »Wir verordnen«, heißt es daher in der *Meklenburgschen Patent Verordnung zu Rettung verunglückter Personen*, »daß, wenn jemand, er sei wes Standes oder Wesens er wolle, einen Menschen in dem unglücklichen Zustande, daß entweder fremde oder eigene Gewalt an ihm ausgeübet worden, antrifft, er ohne lange zu zaudern, und erst die obrigkeitliche Besichtigung abzuwarten«<sup>26</sup>, versuchen soll zu retten. Die fremde oder eigene Gewalt, die hier möglicherweise ursächlich und schuldhaft gewirkt hat, zieht den Verunglückten eigentlich in die Rechtssphäre des Souveräns. Vielleicht handelt es sich auch um einen Selbstmörder, dessen »Infamie« sich durch Berührung auf den Retter übertragen würde. So reflektiert das *Meklenburgsche Patent* auf die Ursachen solcher Vorurteile: »hatte die Obrigkeit nicht selbst solches Vorurteil dadurch genärt, daß sie gewöhnlich Unglückliche, die im Verdacht des Selbst-Mordes waren, mit dem Brandmark der Infamie bezeichnet und dem Büttel übergab?«<sup>27</sup> Aus diesem Grund herrscht leider die, wie es heißt, »barbarische« Gewohnheit zu warten, bis ein Gerichtsbeamter durch Handauflegung den totscheinenden Körper ehrlich macht.<sup>28</sup> Jetzt aber – im Paradigma der Lebensrettung –

25 Friedrich Herzog v. Mecklenburg-Schwerin: Meklenburgsche PatentVerordnung zu Rettung verunglückter Personen, in: Stats-Anzeigen 4 (1783), S. 224-226, hier S. 224.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 225.

28 L. Bielefeld / Christian VII. König v. Dänemark: Erinnerung an die bereits unterm 22sten April 1772 ergangene königl. Verordnung wegen Rettung der durch plötzliche Unglücksfälle dem Anscheine nach leblos gewordenen Personen, in: Schleswig-Holsteinische Provinzialberichte 3 (1789), 2. Bd., S. 1-13, S. 5: Der König von Dänemark beklagt in seiner Verordnung, »daß man es für die Ehre verhänglich hält, dergleichen Körper anzufassen, geschweige Versuche, selbige vom nahen Tode zu retten, anzustellen, wenn sie nicht zuvor von einem Beamten oder anderen Gerichtsperson mittelst Auflegung der Hand berührt worden.« H.M. Marcard: Ueber die Hindernisse die sich der Rettung verunglückter und leblos gewordener Personen entgegen setzen;

muß man von juristischen Schuldfragen absehen und das Ereignis als Unfall behandeln und denjenigen, der von diesem Unfall betroffen wurde, als zu rettendes Leben.<sup>29</sup>

Leben, das ist die neue Devise der Bio-Macht, geht vor Recht. Jeder Mensch darf (und muß) »selbst«<sup>30</sup>, was bis dahin nur die Justiz durfte, den totscheinenden Körper berühren, um ihn zu retten – und etwaige negative Folgen für die eigene Ehre versuchen die Edikte mittels Belohnungen für Rettungen und Strafen für Unterlassungen auszutreiben. So gibt die Obrigkeit zugunsten des Lebens und seiner Rettung das ursprünglich souveräne Recht auf den Tod (und den Toten) in diesem Fall, im Ausnahmezustand, zugunsten einer Lebensrettung auf. Jenseits des Rechts und der souveränen Macht über Leben und Tod taucht das nackte Leben auf, dessen Rettung hier primär ist und so zum direkten Objekt der Politik wird.<sup>31</sup>

Die dieser Ausnahmebeziehung zwischen souveräner Macht und nacktem Leben entspringende Lebensrettung stellt nun die exakt spiegelbildliche Umkehrung dessen dar, was Agamben als den souveränen Bann bezeichnet hat. In dieser Strafform, so Agamben, wendet sich das Recht vom Ausgestoßenen ab, nimmt ihn von der Geltung der Gesetze gleichsam aus, so daß der Ausgestoßene nur mehr nacktes, und das heißt tötbares Leben ist. Durch diese Ausnahmebeziehung, in der sich das Recht zurückzieht und den Ausgestoßenen verläßt, wird dessen nacktes Leben als solches allererst hervorgebracht. Es kann nun getötet werden, ohne daß das Recht dies als Mord ahnden wird.<sup>32</sup>

Beispiele davon, und Mittel dawider, in: Hannoverisches Magazin 17 (1779), S. 1169-1182, bringt plastische Erzählungen, welche Folgen das Berührungstabu hat.

- 29 Zum Begriff des Unfalls als ein nicht moralisches, sondern soziales Übel, siehe François Ewald: Der Vorsorgestaat, Frankfurt a.M. 1993, S. 20 ff.
- 30 Ober-Collegium Sanitatis Preußen: Publicandum zum Unterricht wegen schleuniger Rettung verunglückter Personen, in: Journal von und für Deutschland 7 (1790), 9. St., S. 262-273, hier S. 263. Das Edikt bestimmt, daß »Jeder, ohne Ausnahme des Standes, der solche todscheinende Körper antrifft, ohne den mindesten Verzug, und ohne daß es in diesen Fällen einer gerichtlichen Aufhebung und Feyerlichkeit bedarf, *selbst* gleich hülfliche Hand leisten [...] solle.« (Hervorhebung von mir).
- 31 Dieses paradoxe Verhältnis, daß sich das Recht zugunsten des (heiligen) Lebens gleichsam selbst zurücknimmt, wird deutlich bei den Anweisungen zur Rettung Erhenkter. Nur in wenigen Edikten wird ausdrücklich gesagt, daß es dabei nicht um von der Justiz Erhenkte geht, sondern um Selbstmörder oder Gewaltopfer. In den meisten Edikten wird das aber nicht ausdrücklich erwähnt, so daß der Eindruck entsteht, daß schon kurz nach der Hinrichtung der Gehenkte wieder zu rettendes Leben ist.
- 32 Der Ausgestoßene ist somit ein *homo sacer*. Der Begriff bezeichnet eine Rechtsfigur des römischen Rechts, gemäß der ein als *homo sacer* Verbannter straflos getötet und der zugleich nicht für religiöse Zwecke geopfert werden durfte. Er war nurmehr bloßes Leben, jenseits aller kulturellen Rollen und Formen. Dieser souveräne Bann, der den *homo sacer* hervorbringt, gleicht in seiner Logik des Ausschlusses dem Ausnahmezustand, da auch hier das Recht seine eigene Geltung suspendiert und sich

Der Rückzug des Rechts im modernen Ausnahmezustand zielt dagegen nicht auf Verbannung und Tötung des *homo sacer*, sondern auf die Rettung des Lebens. Es liegt aber dieselbe Ausnahmebeziehung zwischen souveräner Macht und nacktem Leben zugrunde. In dem Maße, wie das Recht durch seinen Rückzug das nackte Leben hervorbringt, kann dieses nicht nur getötet, sondern auch gerettet werden, kann es so, paradoxerweise, zum unmittelbaren Objekt privater, polizeilicher und politischer Maßnahmen werden, deren Ziel Erhaltung, Steigerung und Rettung des Lebens ist – die jeden Ausnahmezustand rechtfertigt.<sup>33</sup> Vor diesem Hintergrund erweisen sich die staatliche Rettungspolitik und die medizinische Polizei, die sich seit Ende des 18. Jahrhunderts über Sexualität und Geburtenrate Gedanken macht, als zwei Seiten derselben Medaille. Das sieht man etwa an der intensiven Art und Weise, in der sich die Macht seit 1800 auf die Reproduktion des Lebens, das heißt auf Sexualität bezieht. In Franks *Vollständigem System einer medizinischen Polizey* aus dem Jahre 1792 geht es über hunderte von Seiten um die Zeugungstrieb und alle erdenklichen Maßnahmen zur Förderung der Geburtenrate. Es geht um die Fähigkeit der Frauen, ihre Kinder zu stillen und natürlich auch um die Einschärfung von Rettungsmaßnahmen im Umgang mit Sterbenden, »die vielleicht noch gerettet werden

abwendet. Die Verbannung des *homo sacer* im römischen Recht sowie auch die Friedlosstellung im germanischen Recht ist eine Strafe, die auf den Tod des Verbannenen/Friedlosen zielt. Zur Friedlosigkeit siehe: M. Lundgreen: Friedlosigkeit (Acht), in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 9. Band, Berlin/New York 1995, S. 613–621.

- 33 Von hier aus wäre zu verstehen, warum Agamben darauf beharrt, daß wir in einem permanenten Ausnahmezustand leben (vgl. Giorgio Agamben: Ausnahmezustand [Homo sacer II.1], Frankfurt a.M. 2004, S. 7–9 und S. 102). Die pausenlos herbei geredeten Krisen und Ausnahmesituationen rechtfertigen erst die Rettungsmaßnahmen, und Maßnahmen, die als »Rettungen« sich geben können, werden dann nicht mehr in Frage gestellt. Dieses Paradigma der unbedingten Rettung hat uns nicht nur ökonomisch, sondern auch medizinisch derart im Griff, daß wir uns gegen Lebensrettungen, die Ende des 18. Jahrhunderts noch gefordert werden mußten, nun mit Patientenverfügungen zur Wehr setzen müssen. Virulent ist heute daher eher die Frage: Wie rette ich meinen Tod vor all den Lebensrettungen, die mich um jeden Preis am Leben erhalten wollen? Diesem (staatlichen) Paradigma der *Rettung des Lebens* steht freilich in der Moderne ein zweites (antistaatliches) Paradigma diametral gegenüber: das des Kampfes um das *Überleben*. Protagonist ist etwa Nietzsche, der dann auch das Verhältnis von Leben und Recht genau umgekehrt faßt: »Man muß sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehen: daß, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände sein dürfen [...]«, da sie »ein Mittel gegen allen Kampf überhaupt« sind und daher ein »lebensfeindliches Princip.« Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, in: ders.: Kritische Studienausgabe, Neuausgabe der 2., durchges. Aufl., hg. von Giorgio Colli und Mazzi Montinari, Bd. 5, München 1999, S. 312 f. Freilich verbindet sich auch dieses Paradigma vom *Überleben* mit Rettung, allerdings dann nicht im Sinne eines staatlichen Rettungswesens, sondern im Sinne der Devise: Rette sich, wer kann.

könnten.«<sup>34</sup> Und das sieht man heute etwa an Debatten um Embryonenschutz, Komapatienten sowie an Bestimmungen zur Notwehr bzw. an der Diskussion um Folter als Mittel zur Rettung von Menschen bzw. an der Debatte um die Rechtmäßigkeit des »finalen Rettungsschusses« der Polizei.<sup>35</sup>

Die untergründige Verbindung, die Agamben (und auch schon Foucault) zwischen der souveränen Macht (sterben machen) und der neueren Biomacht (leben machen) herausgearbeitet hat, wird vor dem Hintergrund des Begriffs der Rettung erst eigentlich deutlich. Agamben war bei seiner Beschreibung des souveränen Banns und der Ausnahmebeziehung zwischen Recht und Leben ganz fixiert auf die Seite des Todes.<sup>36</sup> Foucault dagegen hat die Biomacht als Lebensmacht in der praktischen Regulierung der Sexualität fundiert gesehen. *Rettung* ist exakt das, was die Macht des Souveräns (in juristischen Begriffen) mit der praktischen biopolitischen Gouvernamentalité verbindet. Rettung ist, wie die Zeugung, eine Lebensmacht, die Leben macht – und bleibt doch in der Entscheidung, welches Leben gerettet wird und welches nicht, da, wo nicht bloßer Zufall herrscht, an den Begriff der Souveränität (und ihre alte juristisch begründete Tötungsmacht) und die Sphäre juristischer Begriffe und Grenzziehungen gebunden.<sup>37</sup>

Vor diesem Hintergrund kann man sagen, daß die Texte Kleists den Zusammenhang zwischen der juristischen Problematik von politischer Macht und nacktem Leben, wie sie etwa Giorgio Agamben verfolgt hat einerseits, und der Sexualität als zentralem Zielobjekt der auf das Leben zielenden Biopolitik, wie sie Michel Foucault als historisches Phänomen an der Schwelle zur Moderne herausgearbeitet hat, andererseits, herstellt und sichtbar macht. Kleist verfolgt, indem er Lebensrettungen ins Zentrum seiner erzählten Handlungen stellt, das Politische bis an die Wurzeln des Begriffs des nackten Lebens. Immer wieder stellt er die Ausnahmebeziehung zwischen Souverän und bloßem Leben, im Zeichen von Rettungen, ins Zentrum.

Das kann tödlich sein, wie in seinem Erstlingsdrama *Die Familie Schrofstein (Ghonorez)*, wenn der Herold aus Ciella dem Volkszorn in Gossa

34 Johann Peter Frank: System einer vollständigen medicinischen Polizey, Berlin 1792, S. 562.

35 Martin Wagner: Auf Leben und Tod: das Grundgesetz und der finale Rettungsschuß, Göttingen 1992.

36 Belege für diese Kritik, etwa Philipp Sarasin: Agamben – oder doch Foucault?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51,2 (2003), S. 348-353; sowie Thomas Lemke: Die politische Ökonomie des Lebens, Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben«, in: Ulrich Bröckling u.a. (Hg.): Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik, Tübingen 2004, S. 257-274.

37 Daß Recht und Politik auch in Zeiten der Biopolitik nicht aufhören, Entscheidungen über das Leben zu fällen, war gerade der Ausgangspunkt von Agambens kritischer Revision der Foucaultschen Analysen der Biopolitik gewesen.

zum Opfer fällt, weil der dort regierende Fürst in Ohnmacht gefallen ist. Kleist inszeniert hier die Macht des Souveräns tatsächlich nicht von seiner Macht des Tötens her, sondern von seiner Rolle als potentieller Retter des nackten Lebens. Die Ohnmacht des Souveräns führt dazu, daß der fremde Herold sozusagen aller seiner Rechte und seines Schutzes entkleidet, nurmehr nacktes Leben ist, das von der aufgebrachten Menge gesteigt wird. Nur Antonio »war's just noch Zeit zu retten.« (V. 961) Die Abwesenheit, der Rückzug des Souveräns, der in dieser Ohnmacht zum Ausdruck kommt, gibt hier den Herold – als einen *homo sacer* – der Gewalt des Volkes preis. Später gibt es eine spiegelbildliche Szene im verfeindeten Haus der Ciella. Auch hier wird ein Feind, diesmal der hier noch gerettete Antonio selbst, gelyncht, nun allerdings auf Befehl des Fürsten von Ciella, Don Raimond. Die Tötungsmacht des Souveräns ergibt sich auch hier negativ durch eine verweigernde Rettung (V. 1851-1863):

ELMIRE Um Gotteswillen, *rette, rette (sie öffnet ein Fenster)*

Alles

Fällt über ihn – Antonio – das Volk  
 Mit Keulen – *rette, rette* ihn – sie reißen  
 Ihn nieder, nieder liegt er schon am Boden –  
 Um Gotteswillen, komm an's Fenster nur,  
 Sie tödten ihn – Nein, wieder steht er auf,  
 Er zieht, er kämpft, sie weichen – Nun ist's Zeit,  
 O Raimond, ich beschwöre Dich – Sie dringen  
 Schon wieder ein, er wehrt sich wütend – Rufe  
 Ein Wort, um aller Heil'gen willen, nur  
 Ein Wort aus diesem Fenster – – Ah! Jetzt fiel  
 Ein Schlag – – er taumelt – Ah! noch Einer – nun  
 Ist's aus – Nun fällt er um – Nun ist er todt – –

Hier wird das Nicht-Retten des Souveräns nicht als Ohnmacht, sondern gerade als Macht inszeniert, hat doch Raimond den Lynchmob selbst aufgehetzt. So bezeichnet sich Elmire, als sie dies erfährt, als Törlin, daß sie ausgerechnet denjenigen um »Rettung« rief, der hier der »Mörder« (V. 1873 und 1885) ist. Die Verbindung zwischen Retter und Mörder spielen auch in der ersten Szene eine entscheidende Rolle, da es gerade Antonios Behauptung, der Graf Alonzo sei ein »Mörder«, war, die dessen Ohnmacht ausgelöst und damit das Lynchmassaker ermöglicht hatte, aus dem dann nicht der Herold, aber Antonio gerettet werden konnte. Und genau dadurch, daß der Souverän angesichts des Vorwurfes, er sei ein »Mörder«, in Ohnmacht fällt, wird er durch seine Abwesenheit tatsächlich zum Mörder, zumindest zur *conditio sine qua non* des Todes des Herolds.

Die Abtrennung des bloßen Lebens von der Lebensform, wie sie hier im Zeichen des Tragischen erzählt wird, kann aber bei Kleist auch bloß ko-



misch sein, wenn in der Komödie *Amphytrion* der Gott Merkur den Diener Sosias unter Prügel und Todesdrohung dazu bringt, seine Identität als Sosias aufzugeben, denn er, Merkur, sei selbst Sosias. Der Diener Sosias ist der Gewalt des Gottes, die ihn besiegt, ausgeliefert: »dein Stock macht dich zum Herren meines Lebens« (V. 240), heißt es. Und so hat der Sieger auch die Macht, Sosias seine Identität, fast wie eine körperliche Haut, wegzunehmen (V. 276 ff.):

SOSIAS Fahr' in die Höll! Ich kann mich nicht vernichten,  
Verwandeln nicht, aus meiner Haut nicht fahren,  
Und meine Haut dir um die Schultern hängen.

Allerdings bleibt nach Abzug dieser »Haut« immer noch etwas übrig, »[d]enn«, so sagt es Sosias, »etwas, gibst du zu, muß ich doch sein.« (V. 376) Dieses Sein, das nach Abzug von Namen, Identität und daraus folgender Rechtsstellung in der Gesellschaft übrig bleibt, ist buchstäblich das nackte Leben – das auch in dieser Szene mit der Macht eines Stärkeren korreliert. Was Sosias durch seine Unterwerfung unter Merkur rettet, ist sein bloßes Leben, jenseits seiner Identität.

Zugleich aber sind die Machtbeziehungen, die Kleist zeigt, wiederum im Zeichen von Rettungen, häufig als sexuell-erotische Beziehungen gestaltet. Das möchte ich abschließend an der Anfangssequenz der *Marquise von O...* im Detail aufzeigen.

### V. Gewalt, Rettung, Zeugung

Wenn Lebensrettungen und das durch sie konstituierte *nackte* Leben als Objekt der Politik für die Konstitution der modernen Biomacht eine so entscheidende Rolle spielen, wie es sich seit 1800 und bei Kleist abzeichnet, dann läßt sich besser verstehen, daß auch sexuell-erotische Beziehungen bei Kleist immer Machtbeziehungen und zugleich immer auf Rettungshandlungen bezogen sind bzw. durch Rettungshandlungen konstituiert werden (*Marquise, Findling, Erdbeben, Verlobung* und abgeschwächt auch *Zweikampf* und *Bettelweib*). Der Zusammenhang von militärisch-politischer Gewalt und Sexualität/Zeugung im Kreuzungspunkt der Rettung könnte man an vielen Texten verdeutlichen, ich beschränke mich hier auf Kleists Novelle *Die Marquise von O...*

Der russische Obristenleutnant Graf F. stürmt in der Rolle des militärischen Eroberers und untergeordneten Befehlshabers das Haus des feindlichen Kommandanten – und wechselt dann, herbeigerufen vom »Zetergeschrei« (DKV III, 144) der Marquise, die sich schon in den Händen seiner Soldaten sieht, die sie vergewaltigen wollen, zunächst in die Rolle ihres Retters, der seine Gewalt gegen die als Hunde bezeichneten eigenen Leute

richtet.<sup>38</sup> »Er stieß noch dem letzten viehischen Mordknecht, der ihren schlanken Leib umfaßt hielt, mit dem Griff des Degens ins Gesicht, daß er, mit aus dem Mund vorquellendem Blut, zurücktaumelte« (DKV III, 144 f.). Mit einer »verbindlichen, französischen Anrede« (DKV III, 145) geleitet er die sprachlose Marquise dann in einen unbeschädigten Teil des Hauses. Hier – kommt es im Schutze des Gedankenstrichs zu einem nicht erzählten, aber folgenreichen Sexualakt, in dem, da die Marquise ohnmächtig ist, der Graf die Rolle des sexuellen Aggressors spielt. So wie im *Erdbeben* Josephe durch das Erdbeben vor der Hinrichtung gerettet und dann aufgrund desselben Erdbebens doch getötet wird, so ist es auch hier: Die Rettung durch den Grafen vor der Vergewaltigung mündet in die Vergewaltigung durch den Grafen.

Diese Übergängigkeit der Handlungsrollen wird durch das unmittelbar folgende Geschehen noch erhärtet. Nach dem berühmten Gedankenstrich und nachdem er sich seinen Hut wieder aufgesetzt hat, handelt der Graf zunächst wieder als Helfer, der einen Arzt ruft, und kehrt dann zurück in die Rolle des Eroberers, indem er – mit »noch erhitztem Gesicht« – den Kommandanten zur Kapitulation auffordert; und er rückt neuerlich in die Rolle des Retters ein, indem er, nach der Aufgabe des Kommandanten, »Wunder der Anstrengung« im Kampf gegen die »Flamme, welche wütend um sich zu greifen anfing« (DKV III, 145), vollbrachte. In der Rolle des Retters, die hier beschrieben ist, spiegelt sich im Kampf gegen die »wütende« Flamme auch noch einmal die Rettungstat gegen die Vergewaltiger, die der Graf mit »wütenden« Hieben zurückgeschlagen hatte. In ihr spiegelt sich auch noch einmal die Rolle des Eroberers und des sexuellen Aggressors, denn, so heißt es mit deutlicher Metaphorik, er kletterte, »den Schlauch in der Hand, mitten unter brennenden Giebeln umher, und regierte den Wasserstrahl« (DKV III, 145).<sup>39</sup> Die Rolle des militärischen Eroberers ist, so zeigt es der Text, von der Rolle des Retters, und diese wiederum ist von der Rolle des sexuellen Eroberers, nicht zu trennen. Der Befund dieses gleitenden Wechsels von Handlungsrollen ist wichtiger als all die letztlich vage bleibenden Versuche, die Ereignisse hinter dem Bindestrich mit Hypothesen über

38 Zum juristischen Hintergrund des Zetergeschreis als »Not und Klageruf«, der notwendig erfolgen mußte, um den Übergriff des Mannes als Vergewaltigung und die Rolle der Frau als Opfer glaubhaft zu machen, vgl. Gesa Dane: »Zeter und Mordio!« Vergewaltigung in Literatur und Recht, Göttingen 2005. Es ist diese Kopplung von Hilfeschrei und Eingreifen des Grafen, die seine Handlungsrolle, unabhängig von seinen Intentionen, als die des Retters ausweist.

39 Vgl. zur sexuellen Metaphorik dieser Stelle Corinna Schlicht: Die Marquise von O. – Vergewaltigung als Familienkonflikt. Überlegungen zu Cervantes, Kleist und Bruckner, in: Joaquín Moreno u.a. (Hg.): Ferdinand Bruckner (1891-1958) (= MEMORIA, Band 10), Berlin 2008, S. 245-274.

Absichten und Bewußtseinszustände der Beteiligten zu füllen.<sup>40</sup> Der Erzähler selbst perspektiviert den Grafen hier ganz von außen, nämlich, wie es explizit heißt, von seiner »Rolle« her, »die er spielte« (DKV III, 145). Auch später greift der Erzähler zu dieser Formulierung, indem er den Grafen selbst sagen läßt, daß ihn die »Rolle, die er eben jetzt zu spielen gezwungen sei« (DKV III, 152), bekümmere.

Die Übergängigkeit von Eroberung, Rettung und sexueller Aggression wird durch den unmittelbaren Kontext gestützt, in dem es – in der Ausnahmesituation des Krieges – um das nackte Leben geht. Der nächtliche Sturm des Kommandantenhauses, der den Rahmen der Rettungs- und Vergewaltigungssequenz bildet, muß überhaupt nur stattfinden, da der Vater der Marquise, der Kommandant, sich der feindlichen Übermacht nicht ergeben will. Zweimal wird er von den Russen, die bereits die Zitadelle bombardiert, die Magazine in Brand gesteckt und das Außenwerk erobert haben, aufgefordert, sich zu ergeben, aber der Kommandant antwortet erst »mit Kugeln und Granaten« und »zögert« dann mit der Übergabe. So provoziert er einen Angriff, der unter der Voraussetzung, daß er sich nicht ergeben will, auf Leben und Tod gegen ihn geführt wird. Damit setzt er das Leben seiner Familie und der Marquise aufs Spiel, indem er ihnen die souveräne Schutzfunktion seiner Rolle als *pater familias* zugunsten seiner Rolle als militärischer Kommandant aufkündigt: »Der Obrist erklärte gegen seine Familie, daß er sich nunmehr verhalten würde, als ob sie nicht vorhanden wäre« (DKV III, 144). Die Marquise ist durch diesen Rückzug des Vaters und Kommandanten sozusagen vogelfrei, *homo sacer*, nacktes Leben. Wenn er dann später, als auch er die Niederlage einsieht, nur noch kämpft, »weil man ihm keinen Pardon geben wollte« (DKV III, 145), wie der Erzähler sagt, so ist er der Gefangene seiner eigenen Rolle.

Die Alternative von Sich-Ergeben und Pardon geben betrifft genau die Frage, wie die Besiegten mit dem Leben der Besiegten umgehen. »Pardon geben«, so steht es in Zedlers Universallexikon, »Fr. Donner Quartier, Lat. Victis parcere, Vita usum concedere heisset, wenn im Treffen, oder auch nach demselben, die siegende Parthey dem unterliegenden das Leben schencket; und sie zu Kriegesgefangenen machet.«<sup>41</sup> Der Graf F., dem, als ihrem Retter, sich die Marquise in ihrer Ohnmacht gerade buchstäblich ergeben hat, fordert unmittelbar nach seiner Rettungs-Sexualitätseroberung der Marquise ihren Vater dazu auf, sich zu ergeben. Als Sieger kann er nun

40 Siehe zum Beispiel Fritz Breithaupt: Wie Institutionalisierungen Freiräume schaffen: »Die Marquise von O...«, »Die heilige Cäcilie« und einige Anekdoten, in: Marianne Schuller u.a. (Hg.): Kleist lesen, Bielefeld 2003, S. 209-241; sowie Eberhard Schmidhäuser: Das Verbrechen in Kleists »Marquise von O...« Eine nur am Rande strafrechtliche Untersuchung, in: Kleist-Jahrbuch 1986, S. 156-75.

41 Johann Heinrich Zedler: Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 26, Halle/Leipzig 1732, Sp. 835.

jene Rettungsfunktion gegenüber dem Leben der Besiegten ausüben, die der Vater seiner Tochter gegenüber gerade aufgekündigt hatte. Auch in diesem Sinne ist hier der Eroberer ein Retter.

Daß der Graf aus der Rolle des Eroberers und dann des Retters heraus die Marquise vergewaltigt, hängt eng miteinander zusammen. Denn die Ohnmacht der sich gerettet glaubenden Marquise ist zugleich die Ohnmacht der Besiegten, die für den Sieger nurmehr nacktes Leben ist. Eroberung, Rettung und Vergewaltigung (bzw. die Zeugung, die hier stattfindet) zielen jeweils auf das nackte Leben bzw. ganz buchstäblich auf den nackten Körper der Marquise. Ja, der Graf bringt durch die Rettung der Marquise vor den sexuellen Übergriffen seiner »Hunde« das Leben bzw. den von schändlicher Berührung rein erhaltenen Körper selbst hervor. Rettung schafft, wie die Zeugung, Leben. Rettung setzt, ebenfalls wie die Zeugung, einen Neueinsatz, einen Anfang, indem die Geretteten das Leben sozusagen noch einmal neu – nun durch Rettung – geschenkt bekommen. Aus dieser Beziehung zwischen Retter und Opfer entspringt nun nicht nur eine Art Schuld- oder Rechtsbeziehung<sup>42</sup>, sondern zugleich – jedenfalls im Rollenspiel von Mann und Frau – Liebesbegehren wie Aggression. Denn das gerettete Leben, das in seiner ganzen »Nacktheit« in der Verfügungsgewalt des Retters ist, löst gerade durch diese Asymmetrie Begehren und sexuelle Aggression aus. Der Graf deutet diesen Zusammenhang später selbst im Traumbild des weißen Schwans namens Thinka an, den er, aufgrund seiner unberührbaren Reinheit, mit der aggressiven Lust, ihn zu beschmutzen, mit Kot bewirft (Vgl. DKV III, 156 f.). So löst das durch Rettung hervorgebrachte »reine« Leben zugleich den Impuls aus, es als diese Reinheit wieder zu zerstören.

Die Rolle des Retters und des göttlichen Helden begründet aber eine erotische Machtbeziehung auch, insofern Retter *als Retter* begehrt werden. Das gilt für die Marquise selbst, von der es heißt, sie habe den Grafen monatelang nicht vergessen können (DKV III, 148), und es gilt für Elvire im *Findling*, die noch ihrem längst verstorbenen Retter in einer Mischung aus sexueller und religiös-fetischistischen Anbetung verfallen ist. *Ex negativo* spiegelt sich eine solche religiöse Fetischisierung des Retters in der Wut der Marquise auf den Grafen, als sie erfährt, daß er, der vom Tode erstandene junge Gott in der Rolle des Christus-Retters<sup>43</sup>, selbst der Vergewaltiger war

42 Im folgenden ist die Frage, wie weit das »Recht« des Grafen als Retter gegenüber der Marquise reicht, Gegenstand der Verhandlungen mit dem Grafen, der neuerlich als Eroberer (und als Retter) der Marquise (und ihrer Ehre) ins Haus des Kommandanten eindringt. So sagt der Obrist dem Grafen F., »daß die Dankbarkeit, die die Marquise für ihn empfinde, ihn zwar zu großen Voraussetzungen berechtige: doch nicht zu so großen;« (DKV III, 151).

43 Der Graf erscheint als »ein junger Gott«, und die Mutter der Marquise fragt ihn, »wie er ins Leben erstanden sei« (DKV III, 149). Er ist gerade gegenüber dem Vater – als Sohn – der Retter.

und sie daher die Umstehenden mit Weihwasser besprengt, als ob er der Teufel sei. Wenn der Graf sich der ohnmächtigen Marquise als ihr Retter sexuell bemächtigt, dann folgt er gewissermaßen blind – gleichsam getroffen von der Gewalt seiner eigenen Rettungstat – diesem Rollenmuster des Retters als begehrter Held. Da es sich gleichwohl um eine Vergewaltigung handelt, wird zugleich die Macht- und Gewaltbeziehung dieses Musters freigelegt.

Die Marquise allerdings bekommt nur die eine Seite dieses Rettungshandelns mit, die Seite, die sie später als die Erscheinung eines Engels bezeichnet. Wenn die Marquise am Ende so schockiert ist, daß der Graf F. sich als Vater ihres Kindes herausstellt, dann deshalb, weil dadurch die Sehnsucht nach einem himmlischen Retter in die irdische Ambivalenz der Gewalt gezogen wird, in der die Rollen zwischen Gewalttäter und Retter bzw. Vergewaltiger und Liebendem ineinander übergehen. Die Enttäuschung bezieht sich darauf, daß der Graf nicht ein Gott, sondern ein Mensch ist.<sup>44</sup> Er, der als Retter sie doch aus der Sphäre des Irdischen und der Gewalt herauszuziehen schien – und dem eben deshalb das Begehren der Marquise galt – erweist sich als ganz und gar zu dieser Sphäre gehörig. Ihr Begehren zielt auf den Gott und zugleich auf den überirdischen Gewalttäter, vor dem sie als Retter in Ohnmacht fällt. Die Gewalt, die sie aber erlitten hat, war menschliche und nicht göttliche Gewalt. Daß die Gewalt des Retters menschliche Gewalt ist, sollte in dieser Wunschvision gerade ausgeblendet bleiben. Am Ende der komplizierten Bewältigung dieser Rettungs-/Gewalttat, die sowohl die Marquise als auch der Graf leisten müssen, stehen daher nicht himmlische Erlösungen oder Rettungen aus der irdischen Sphäre der Gewalt, sondern Verträge und ökonomische Absicherungen. Erst jetzt kann der Graf in die Rolle der Vaterschaft eintreten, so daß weitere, nun legitime Zeugungen, folgen.

Sowohl durch die Rettung als auch durch die während der Rettung erfolgende Zeugung gerät der Graf in eine strukturelle Konkurrenz zum Vater. Die Vaterschaft zwischen Gewalt, Rettung und Zeugung ist das zentrale Thema der Novelle. Die Beziehung des Vater-Kommandanten zu seiner Tochter steht – ähnlich wie die des Grafen zur Marquise – unter dem Zeichen häufiger und abrupter Rollenwechsel, die das ganze Spektrum von Gewalt, Rettung und Sexualität – d.h. die Beziehung zum nackten Leben der Marquise durchmessen. Von der Aufgabe seiner souveränen Rettungs- und Schutzfunktion ihres Lebens in der Ausnahmesituation des Krieges war schon die Rede. Gleich nach der Kapitulation allerdings wechselt der Vater

44 Vgl. hierzu Barbara Vinken / Anselm Haverkamp: Die zurechtgelegte Frau. Gottesbegehren und transzendente Familie in Kleists Marquise von O...., in: Gerhard Neumann (Hg.): Heinrich von Kleist. Kriegsfall, Rechtsfall, Sündenfall, Freiburg i. Br. 1994, S. 127-148.

ganz unvermittelt wieder in die Rolle des sorgenden und schützenden Vaters, indem er sich über ihren »Unfall« äußerst bestürzt zeigt. Im weiteren Verlauf gerät der Vater aber zu seiner Tochter auch in die Rolle dessen, der das von ihm gezeugte Leben verbannt bzw. beinahe tötet. Mit einem Pistolenschuß verweist der Vater seine Tochter, die ihn in diesem Augenblick ganz dem römischen Rechtsbegriff des *pater familias* entsprechend als »Herr meines Lebens« (DKV III, 166) anruft, aus dem Haus. Und auch die sexuelle Verfügung über das Leben der Tochter fehlt nicht im Reigen der Rollen, die der Vater in diesem Text spielt. »[G]erade wie ein Verliebter«, so sagt es die Mutter, legt sich der Vater, als er sich mit seiner Tochter versöhnt, den Mund zurecht und drückt »heiße und lechzende Küsse« darauf und ist »mit Fingern und Lippen in unsäglicher Lust über den Mund seiner Tochter beschäftigt« (DKV III, 181). In die »Lust der himmelfrohen Versöhnung« (ebd.) mit dem *Vater* mischt sich die sexuelle Lust und die Gewalt zwischen Gewalthaber und Unterworfenen. Alle Rollen des Grafen, Eroberer, Retter, Vergewaltiger spiegeln sich im Rollenverhalten des Vaters: in der Aufgabe der Schutzfunktion, in der Tötungsdrohung und in der sexuellen Zudringlichkeit. Und auch in diesen Rollen geht es jeweils um das Verhältnis der väterlichen Macht über das Leben der Tochter. Es ist der so ungeheuer überdeterminierte Moment aus Gewalt, Rettung und Zeugung, in dem die Erzählung, symbolisiert durch den Gedankenstrich, gleichsam aussetzt, der in den vielen Versuchen und Anläufen, diese ungeheure Verdichtung der Rollen und der bloßen Körperereignisse narrativ und diskursiv zu bewältigen, dieses Ineinander von Macht und Begehrensbeziehungen durchschaubar macht.