

Johannes F. Lehmann,
Hubert Thüring (Hg.)

RETTUNG UND ERLÖSUNG

Politisches und religiöses Heil
in der Moderne

Wilhelm Fink

JOHANNES F. LEHMANN

Infamie versus Leben
Zur Sozial- und Diskursgeschichte der Rettung
im 18. Jahrhundert und zur Archäologie
der Politik der Moderne

Ende des 18. Jahrhunderts, das ist die berühmte These von Michel Foucault, wird ‚das Leben‘ selbst politisch, wird es zum unmittelbaren Objekt des Regierungshandelns. Biopolitik ist nach Foucault „der Eintritt des Lebens in die Geschichte – der Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken.“¹ Foucault schreibt:

Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens ist nicht mehr der unzulängliche Unterbau, der nur von Zeit zu Zeit, im Zufall und in der Schicksalhaftigkeit des Todes ans Licht kommt. Sie wird zum Teil von der Kontrolle des Wissens und vom Eingriff der Macht erfasst. Diese hat es nun nicht mehr mit Rechtssubjekten zu tun, die im äußersten Fall durch den Tod unterworfen werden, sondern mit Lebewesen, deren Erfassung sich auf dem Niveau des Lebens halten muss. Anstelle der Drohung mit dem Mord ist nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft.²

Wie sich die Macht im Paradigma der Biopolitik seither „auf dem Niveau des Lebens“ gehalten und sich dabei jenseits des Juristischen bewegt hat, ist in der Folge Foucaults mit großer Akribie und auf vielen verschiedenen Feldern untersucht worden. Ein zentrales Feld dieser biopolitischen Unterwerfung des Lebens unter die Kontrolle des Wissens und der Macht ist die Erfindung und die Einrichtung eines Lebensrettungswesens im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Überraschenderweise ist die Geschichte des Rettungswesens (wie auch die

1 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen*, aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main 1977, S. 169.

2 Ebd., S. 170.

Geschichte und die Theorie einer *Narrativik* der Rettung) bisher noch weitgehend ungeschrieben, obwohl gerade die Debatte um Lebensrettung, wie sie sich Ende des 18. Jahrhunderts in fürstlichen Edikten einerseits und städtischen Gründungen von Rettungsgesellschaften andererseits niederschlägt, ein überaus lehrreiches Kapitel im Übergang von frühneuzeitlicher zu moderner Politik darstellt – und darüber hinaus Einblicke in die Strukturen eines Paradigmas der ‚Politik der Rettung‘ erlaubt, das uns noch heute umgreift.

Die Versuche im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, ein Rettungswesen zu etablieren, zu finanzieren und zu plausibilisieren, haben nicht nur (aber auch) mit Fragen des medizinischen Wissens über Wiederbelebungsmaßnahmen zu tun und auch nicht nur mit der Erfindung und Finanzierung von Rettungsgerätschaften, sondern vor allem und fundamentaler mit der vom Recht selbst betriebenen Ersetzung einer älteren, juristischen Perspektive auf einen totscheinenden, menschlichen Körper durch eine neuere, biologische Perspektive. Die Dokumente und Quellen zur Einrichtung eines Rettungswesens zeigen den zentralen Konflikt zwischen dem Rechtsbegriff der Infamie bzw. der Unehrllichkeit und der biologischen Kategorie des Lebens als das zugrundeliegende Problem dieser Transformation.

Die Rettung des Lebens, wie sie ab 1767 (zuerst in Amsterdam und in Hamburg) in verschiedenen Formen gefordert wird, basiert auf einem lokalen und temporären Ausnahmezustand im und für den Moment der Rettung. Das Paradox der fürstlichen Mandate und Edikte, die ab 1770 Rettungen befahlen, ist, dass sich das Recht um der Rettung des bloßen Lebens willen gleichsam selbst zurückziehen und aufheben muss. Denn ein totscheinender Körper, als ein potentiell Opfer eines Verbrechens oder als Selbstmörder, fällt in der Frühen Neuzeit eigentlich in die Sphäre der Obrigkeit und des Rechts, in die Sphäre von Unehrllichkeit und Infamie. Einen solchen Körper zu berühren war verboten und führte im Fall der Übertretung zu einer Ansteckung mit eben dieser Unehrllichkeit. Dagegen mussten die fürstlichen Edikte immer wieder einschärfen, dass jeder verpflichtet sei, einem totscheinenden Menschen mit sofortigen Rettungsmaßnahmen zu helfen, ohne erst die obrigkeitliche Begutachtung und Ehrlichmachung abzuwarten. Rettung zu befahlen impliziert somit die Deklaration eines kleinen Ausnahmezustandes: Um des Lebens eines zu Rettenden willen, er sei, wer er wolle, muss das Recht sich selbst zurückziehen.

Angesichts dieses zugrundeliegenden Konflikts zwischen Leben und Unehrllichkeit im Kontext der Einrichtung eines Rettungswesens ist es möglich, Michel Foucaults These des Einsatzes einer spezifisch moder-

nen Biopolitik um 1800 mit der These Giorgio Agambens, der in der Biopolitik und der Produktion des nackten Lebens die überzeitliche Tiefenstruktur der Souveränität sieht, zumindest in einem Punkt zu verbinden. Oder anders gesagt: Es ist die Erfindung und der Diskurs um die Lebensrettung, die als Phänomene der Modernisierung des Politischen um 1800 allererst deutlich machen, inwiefern der von Agamben ins Feld geführte Ausnahmezustand tatsächlich jenes nackte Leben produziert, das Souveränität begründet. Das nackte Leben wird allerdings hier gerade nicht, wie bei Agamben, von seiner Tötbarkeit, sondern – und das entspricht Foucaults These von der biopolitischen Moderneschwelle um 1800 – vom Leben und seiner Rettbarkeit her gedacht. Das Paradigma der Moderne, das wird zu zeigen sein, ist daher nicht allein, wie Agamben meint, das Lager, das den Ausnahmezustand in die Ordnung hineinholt,³ sondern viel grundlegender, die Rettung, um derentwillen Ausnahmezustände und Lager eingerichtet und begründet werden. Und in dem Maße, in dem der Mensch im Diskurs um die Lebensrettung am Ende des 18. Jahrhunderts als (ökonomisch) wertvolle Biomasse entdeckt wird, verwickelt sich dieser Diskurs in Fragen nach dem Wert des Lebens, die Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Thesen vom lebensunwerten Leben münden. Ich werde im Folgenden zunächst die theoretische Schnittmenge wie die Differenz zwischen Foucault und Agamben herausarbeiten (I), um dann zu zeigen, wie gerade die bisher unbeachtet gebliebene Geschichte der Lebensrettung und der ihr zugrundeliegende Konflikt zwischen Leben und Ehre/Recht vor diesem Hintergrund als Tiefenstruktur moderner, ‚humaner‘ Biopolitik zu verstehen ist (II) und welche fatalen Konsequenzen dies hatte (III).

I

Im Gegensatz zu Michel Foucault versteht Giorgio Agamben Biopolitik als ein Strukturmoment von Souveränität überhaupt und löst sie somit von der Modernitätsschwelle um 1800 ab, auf die Foucault die Erfindung der Bio-Macht bezogen hatte. Souveränität basiert demnach auf der Produktion, der einschließenden Ausschließung von nacktem Leben. Dieses nackte Leben, das entsteht, wenn das Recht sich abwendet und seine Schutzmacht aufkündigt, ist nach Agamben das ursprüngli-

³ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt am Main 2002, S. 179.

che Fundament souveräner Macht. Indem der Vater im Römischen Recht sein Kind rechtlich anerkennt, schließt er dessen nacktes Leben zugleich aus, indem er es einbezieht und über das er – als Souverän – die absolute Macht hat (*Vita necisque potestas*). „Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element.“⁴ In Agambens überzeitlicher Souveränitätstheorie ist das nackte Leben als ausgeschlossenes nicht das natürliche Leben, sondern das Leben, das vom Recht verlassen bzw. gebannt wird (was im Italienischen *abbandonato*, ‚verlassen‘ bedeutet). Als ein solches vom Recht verlassenes Leben kann es getötet werden, ohne dass dies als Mord gilt, und es kann nicht geopfert werden, weil es hierfür jeden Wert verloren hat. Das nackte Leben fällt aus dem menschlichen bzw. politischen wie aus dem göttlichen bzw. religiösen Recht heraus, es ist buchstäblich nackt, „*homo sacer*“.⁵ Das erste Fundament der politischen Macht ist ein „absolut tötbares Leben [...], das durch seine Tötbarkeit selbst politisiert wird.“⁶

In seinen Vorlesungen mit dem Titel *Zur Verteidigung der Gesellschaft* aus dem Jahr 1976 sagt Michel Foucault Ähnliches. In seiner brillanten Analyse der Passage über die Gründung eines Staates in Hobbes' *Leviathan* zeigt Foucault, dass es nicht der Krieg ist und auch nicht die Gewalt des Siegers, die Souveränität konstituiert, sondern die Unterwerfung des Besiegten unter den Sieger, und zwar, um dadurch sein eigenes, und zwar sein nacktes Leben zu retten. (Im üblichen Sprachgebrauch des Deutschen ist der vortheoretische Ausdruck des ‚nackten Lebens‘ zumeist mit der *Rettung* dieses Lebens verknüpft).⁷ Diese lebensrettende Unterwerfung ist es letztlich, die Souveränität konstituiert. Foucault schreibt über Hobbes:

Nicht die Niederlage begründet auf brutale und außerrechtliche Weise eine Gesellschaft der Beherrschung, der Versklavung, der Knechtschaft, sondern das, was sich in der Niederlage vollzieht, nach Aus-

4 Agamben, *Homo sacer*, S. 98.

5 Ebd., S. 92: „Denn so wie bei der souveränen Ausnahme das Gesetz sich auf den Ausnahmefall anwendet, indem es sich abwendet und zurückzieht, so ist der *homo sacer* der Gottheit in Form des Nichtopferbaren übereignet und in Form des Tötbaren in der Gemeinschaft eingeschlossen. Das Leben, das nicht geopfert werden kann und dennoch getötet werden darf, ist das heilige Leben.“

6 Ebd., S. 98.

7 Im Duden heißt es im Artikel „Leben“: „das nackte Leben (die bloße Existenz) retten.“

gang der Schlacht, nach der Niederlage und unabhängig von ihr: etwas, was mit Angst und dem Verzicht auf Lebensgefahr zu tun hat. Das ermöglicht den Eintritt in die Ordnung der Souveränität und in die Rechtsordnung der absolutistischen Macht. *Der Wille, das Leben dem Tod vorzuziehen, begründet die Souveränität*, eine Souveränität, die ebenso rechtlich und legitim ist wie jene, die sich auf den Modus der Einsetzung und der wechselseitigen Übereinkunft gründet.⁸

Und fast dasselbe wiederum finden wir bei Agamben in seinem Buch *Mittel ohne Zweck*:

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.⁹

Foucault sieht, genau wie Agamben, im nackten Leben das Fundament der politischen Macht. Das nackte Leben ist in die politische Ordnung eingeschlossen, indem es ausgeschlossen ist. In einer späteren Vorlesung fragt Foucault: „Muß das Leben nicht außerhalb des Vertrags bleiben, insofern es der erste Anstoß, der ausschlaggebende und fundamentale Anlaß für den Vertrag ist?“¹⁰

Rettung des Lebens bildet die Grundlage der politischen Macht und der Souveränität. Nach Hobbes gibt es zwei Wege Herrschaft zu errichten bzw. Souveränität zu begründen, durch Eroberung und durch Zeugung.¹¹ Hobbes kann diese beiden Wege parallelisieren, da es sich in beiden Fällen um eine asymmetrische Beziehung handelt, in der das Leben des einen in der Hand des anderen liegt. So wie es im Römischen Recht der Vater ist, der das nackte Leben des Kindes ausschließt, indem er das Kind aufhebt und anerkennt, so dass es als sein Kind le-

8 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt am Main 1999, S. 109. (Meine Hervorh.).

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

10 Foucault, *In Verteidigung*, S. 278/279.

11 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerliche Staates*, hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1984, S. 156.

ben darf, so liegt für Hobbes das Leben des Kindes voll und ganz in der Macht der Mutter:

Da sich ferner das Kind zuerst in der Gewalt der Mutter befindet, so daß sie es entweder aufziehen oder aussetzen kann, so verdankt das Kind der Mutter sein Leben, wenn sie es aufzieht, und ist ihr deshalb vor allen anderen zum Gehorsam verpflichtet, und folglich steht ihr das Herrschaftsrecht darüber zu. Setzt sie es aber aus, und ein andere findet es und zieht es auf, so steht die Herrschaft dem zu, der es aufzieht. Denn es muß dem gehorchen, der es erhält.¹²

Vom Beginn des Lebens an ist das Leben rettungsbedürftig, d.h. darauf angewiesen, dass es nicht dem Tod überlassen wird. Das Leben ist dabei nicht unmittelbar dem Tod selbst ausgesetzt, sondern der Entscheidung der Mutter, es auszusetzen oder nicht. In Analogie zu dieser Entscheidung der Mutter, der das Kind unterworfen ist, ist es nicht der Sieg des Eroberers, der Herrschaft konstituiert, sondern die Unterwerfung des Besiegten unter die Entscheidung des Siegers: „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.“¹³ Durch Unterwerfung, ein Knecht (servant) zu werden, bedeutet sein Leben zu retten, zu bewahren (servare). Das Wort ‚servant‘, so Hobbes, stammt womöglich nicht vom Verb „Servire, to Serve“, sondern von „Servare, to Save“.¹⁴ Souveränität resultiert aus dem nackten und dem tötbaren Leben desjenigen, der sich – ohne eine Bedingung zu stellen – unterwirft, um sein Leben zu retten.¹⁵

12 Ebd., S. 157. Vgl. auch Thomas Hobbes, *De cive or the citizen*, edited with an introduction by Sterling P. Lamprecht, Connecticut 1982, S. 106: „But it is manifest that he who is newly born is in the mother’s power before any others, insomuch as she may rightly, and at her own will, either breed him up, or adventure him to fortune.“

13 Hobbes, *Leviathan*, S. 157.

14 Thomas Hobbes, *Leviathan*, revised student edition, edited by Richard Tuck, Cambridge University Press 1996, S. 141. Hobbes, *Leviathan* (dt.), S. 157.

15 Die natürliche Gleichheit ergibt sich nach Hobbes aus der Tötbarkeit des Menschen: „Die einander Gleiches tun können, sind gleich; und die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können auch Gleiches tun. Deshalb sind die alle Menschen von Natur aus 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

Lebensrettung bzw. -erhaltung ist demnach das zentrale Element in der Theorie der Souveränität. Die Machtbeziehung des Souveräns liegt somit in der Möglichkeit der Unterlassung, denn der Souverän hat das Recht, sich von einem ihm Unterworfenen gleichsam zurückzuziehen und ihm dadurch in einen *homo sacer* zu transformieren, in nacktes Leben, das vom Schutz der Gesetze ausgeschlossen ist.¹⁶ Es ist aber nicht nur die Eigenschaft des Lebens, getötet, sondern zugleich gerettet werden zu können, die Souveränität begründet. In diesem Sinne hat Agamben Recht, wenn er einen überzeitlichen Begriff von Biopolitik formuliert und wenn er seine Souveränitätstheorie auf die Prozesse von Ausschluss und Einschluss des nackten Lebens und den Begriff des Ausnahmezustandes gründet. Allerdings betont Agamben im Hinblick auf das nackte Leben zu einseitig dessen Tötbarkeit.¹⁷ Die Praxis und der Diskurs der Rettung menschlichen Lebens, wie beide seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in den Quellen fassbar sind, zeigen, dass der Ausnahmezustand als Rückzug des Rechts das nackte Leben nicht allein produziert, um es dem Tod auszusetzen, sondern zugleich bzw. vielmehr, um es zu retten. Das entspricht ganz buchstäblich Foucaults These vom Eintritt des Lebens in die Politik am Ende des 18. Jahrhunderts, denn gerade die Etablierung der Lebensrettung ist ein

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 Vgl. hierzu Kleists *Die Familie Schroffenstein*. Weil der Souverän Sylvester aus dem Hause Warwand in Ohnmacht gefallen ist, erschlägt sein Volk den fremden Herold aus dem Hause Rossitz. (II, 2). In ironischer Verkehrung wiederholt sich diese Konstellation später in Rossitz. Ganz bewusst greift der Souverän Rupert hier nicht ein, als sein Volk den Herold aus Warwand lyncht: Die Abwesenheit (Ohnmacht) des Souveräns gibt hier das Leben des Herolds (Jeronimo) Preis: „Jeronimus: Dein Gast bin ich, ich wiederhols – Und wenn / Der Herold dir nicht heilig ist, so wird's / Der Gast dir sein. Rupert: Mir heilig? Ja. Doch fall / Ich leicht in Ohnmacht.“ (III, 2, V. 1782-1786) In der folgenden Szene wird Jeronimo dann vom Lynchmob erschlagen, weil Rupert sich weigert, sich am Fenster zu zeigen.

17 Diese Kritik äußert unter anderen Philipp Sarasin, „Agamben – oder doch Foucault?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 51 (2003), S. 348–353; sowie Thomas Lemke, „Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), S. 943-963; Thomas Lemke, „Die politische Ökonomie des Lebens, Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben“, in: *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, hg. v. Ulrich Bröckling u.a., Tübingen 2004, S. 257-274.

zentrales Element einer neuen Weise der Macht, unmittelbar und jenseits des Rechts auf das Leben selbst zuzugreifen. Und diese neue Form der Kontrolle, der Steigerung, der Bewahrung und eben auch der Rettung des Lebens führt zu einem Konflikt zwischen Leben und Recht, Humanität und Ehre bzw. Infamie. Dieser Konflikt hat seine Wurzeln in der Struktur der Souveränität und des einschließenden Ausschlusses des nackten Lebens, wie Agamben sie analysiert hat.

Jemand vom Recht auszuschließen heißt in der Frühen Neuzeit zugleich, ihm Ehre wegzunehmen, d.h. ihn in den Status der Unehrllichkeit bzw. der Infamie zu stoßen. Im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit gibt es vielfältige Formen und Gründe für Unehrllichkeit, aber der Ausschluss vom Recht und durch das Recht (in der Verurteilung oder der Brandmarkung) ist doch das Paradigma der Unehrllichkeit.¹⁸ Ehre meint demgegenüber im Schutz der Gesetze zu sein. Und wie die Gesetze kommt auch die Ehre in direkter Linie vom Souverän. Bei Hobbes heißt es: „For in the sovereignty is the fountain of honour.“¹⁹ Indem der Souverän das Leben einschließen oder durch Ausschluss in ein nacktes Leben transformieren kann, ist er – durch diese Ein- und Ausschlussmacht – zugleich die Quelle der Ehre; der Souverän kann Ehre nehmen (ausschließen) und Ehre geben (einschließen). Nach Hobbes ist die Ehre des Souveräns die größte Ehre schlechthin. Sie scheint so hell wie die Sonne²⁰ und schafft die Ehre der Untertanen, wenn immer der Souverän will. Hobbes schreibt: „Und wie die Macht, so muss auch die Ehre [des Souveräns, J.L.] größer sein als die jedes Untertanen oder aller Untertanen zusammen. Denn die Souveränität ist die Quelle der Ehre. Die Adels-, Grafen-, Herzogs- und Prinzenwürden sind seine Geschöpfe. Wie bei der Anwesenheit des Herrn die Knechte alle gleich und ohne jede Ehre sind, sind dies auch die Untertanen in Gegenwart des Souveräns.“²¹

Ehre zu geben oder zu nehmen ist eines der zentralen Rechte des Souveräns, so wie er auch legitimieren und adeln kann.²² Die Entscheidung des Siegers (oder der Mutter), den Besiegten (oder das Kind) le-

18 Vgl. allgemein die Darstellung bei Richard van Dülmen, *Der ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit*, Köln u.a. 1999, bes. S. 49-54 und S. 67-82.

19 Hobbes, *Leviathan* (engl.), S. 128.

20 Hobbes, *Leviathan* (dt.), S. 143.

21 Ebd.

22 Siehe hierzu Kathy Stuart, *Defiled Trades – Social Outcasts. Honor and Ritual Pollution in Early Modern Germany*, Cambridge 1999, S. 232ff.

ben zu lassen und ihm nicht den Schutz des Rechts zu versagen und ihn (oder es) dem Tod auszusetzen, heißt zugleich, ihn zu ehren. Souveränität ist so zum einen die Quelle des Lebens, insofern alle Untertanen gleichsam ihr Leben in der Unterwerfung gerettet haben, aber sie ist zum anderen auch die Quelle der Ehre. Leben und Tod sind bloße Fakten, jenseits des Rechts. Von der Souveränität her gesehen bilden sie das Außen, die Ehre das Innen.²³ Wenn der Souverän durch Ausschluss vom Gesetz nacktes Leben produziert, wenn er bannt oder hinrichtet, dann ist das selbst immer mit der Sphäre der Ehre/Unehrlichkeit verknüpft, einer Sphäre, die die bloße faktische Frage des Todes oder des Lebens überschreitet. Daher werden die Todesstrafen im Hinblick auf ihre Ehre/Schande differenziert bzw. qualifiziert.²⁴ Der physische Tod in der Hinrichtung ist so nur das Material, auf das Ehrung oder Infamie eingetragen werden.

Die gesamte Sphäre der Justiz ist von der Unehrlichkeit gleichsam tingiert. Alle niederen Mitglieder der Kriminaljustiz wie Henker und Gerichtsdienner galten als ebenso unehrlich wie der Verbrecher oder seine Leiche. Sogar die Instrumente, die im Kontext der Kriminaljustiz benutzt wurden, waren unehrlich, etwa der Galgen oder das Richtschwert.²⁵ Und auch alle unnatürlichen Tode standen im Ruch der Unehrlichkeit. Genau aus diesem Grunde ging es bei der Etablierung eines Rettungswesen, das das menschliche Leben als nacktes, nur biologisches Leben retten wollte, um eine Konfrontation mit der Sphäre des Rechts und der Unehrlichkeit, insofern totscheinende Körper, als mögliche Verbrechensopfer, per se unehrlich waren.

23 Siehe Francis Markham, *The Booke of Honour*, London 1625, S. 1: „for dishonor is more to bee feared then death, and Honor more to bee desired then life.“

24 Vgl. zur Qualifizierung der Todesstrafen Richard J. Evans, *Rituale der Vergeltung. Die Todesstrafe in der deutschen Geschichte 1532-1987*, deutsch von Holger Fliessbach, Berlin u.a. 2001, S. 84-146. Wie die Frage der Ehre in der Debatte um die Qualifizierung der Todesstrafe Ende des 18. Jahrhunderts in eine Frage der Technik der schmerzlosen Hinrichtung überführt wird, wie also an die Stelle der Ehrabstufungen die Dichotomie von Leben und Tod tritt, zeigt Roland Borgards, *Poetik des Schmerzes. Physiologie und Literatur von Brockes bis Büchner*, München 2007, S. 330-392.

25 Welche Probleme angesichts der Unehrlichkeit des Galgens und des Berührungstabus bei notwendigen Reparaturen eines Galgens auftraten und wie diese gelöst wurden (alle Mitglieder der Tischlerzunft mussten sich beteiligen, jeder musste den Galgen berühren), schildert anschaulich Stuart, *Defiled Trades*, S. 125-127.

II

Die Geschichte des öffentlichen Rettungswesens beginnt im Jahr 1767 mit der Gründung der Gesellschaft zur Rettung Ertrunkener in Amsterdam namens „Maatschappy ter Redding der Drenkelingen“.²⁶ Die „lovers of mankind“, wie die Mitglieder der Gesellschaft sich selbst nannten, kämpften mit dem „prevailing prejudice against taking into one's House anybody who did not show signs of life“.²⁷ Dieses Vorurteil resultierte aus der Gefahr, sich durch die Berührung des totscheidenden Körpers mit Unehre zu beflecken. In dem aus dem Holländischen übersetzten Buch *Geschichte und Urkunden der im Jahre 1767 zur Rettung der Ertrunkenen zu Amsterdam errichteten Gesellschaft*, das 1769 in Hamburg erschien, heißt es entsprechend:

Wir sahen bald ein, daß [...] in unserm Lande ein starkes Vorurtheil herrschte; ein Vorurtheil, welches wahrscheinlicher Weise schon so vielen Unglücklichen das Leben geraubt hat, daß es nemlich niemanden erlaubt ist, wenn ein Ertrunkener bey dem Herausziehen aus dem Wasser keine Zeichen von Leben von sich giebt, selbigen in sein Haus zu nehmen, ihn sogar nicht anzurühren, als nur allein, um ihn am Lande, mit dem Kopf ausser dem Wasser, zu bevestigen, und daß, wenn erst ein solcher Mensch so veste gemacht ist, ihn niemand als dazu angestellte Personen loß machen dürfen: Gewiß, ein Vorurtheil, welches man als eines der stärksten Hindernisse des guten Erfolgs unserer Unternehmung ansehen muß!²⁸

Aus diesem Grund setzte die Amsterdamer Gesellschaft (wie auch die entsprechende in Hamburg) und auch die Obrigkeiten, die sich wenig später für Lebensrettung zu interessieren begannen, eine Belohnung für jeden Geretteten aus. Das hatte aber, so nachzulesen in der bereits zitierten ersten Geschichte des Rettungswesens aus dem Jahr 1796, wenig Effekt, denn: „the people still adhered to the prejudice that it was

26 J. Herholdt, C.G. Rafin, *An Attempt at an Historical Survey of Live-Saving Measures for Drowning Persons and Information of the Best Means by which they can again be brought back to Life*, Copenhagen 1796, S. 1.

27 Ebd., S. 2.

28 *Geschichte und Urkunden der im Jahre 1767 zur Rettung der Ertrunkenen zu Amsterdam errichteten Gesellschaft*, aus dem Holländischen übersetzt von M.H.P. Hannibal, Hamburg 1769, S. 8.

degrading to touch those who had died an Unnatural Death.“²⁹ Die *Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe in Hamburg*, die 1765 gegründet wurde und die 1768 Instruktionen der besten Mittel zur Rettung Ertrunkener publizierte, lobte eine Belohnung von 100 Mark Courant für jeden erfolgreich Geretteten aus.³⁰ Aber weder dies noch ein 1769 von der Stadtoberkeit erlassenes Mandat hatte Erfolg – zu tief eingewurzelt war die Vorstellung der Unehrllichkeit und ihrer Übertragbarkeit durch Berührung. Im Jahr 1792 schrieb der Chronist der Hamburger Patriotischen Gesellschaft rückblickend:

Aber in der damaligen Zeit hing der Geist des Volkes noch zu fest an dem albernen Aberglauben von Unehrllichkeit jedes gewaltsamen Todes, besonders in solchen Fällen, wo es ungewiß war, ob dieser Tod nicht etwan durch Selbstmord veranlaßt sein könnte, und von Uebertragung der Unehrllichkeit an alle, die so einen Körper berühren, oder gar in ihre Wohnung aufnehmen würden, als daß man für gesetzliche Vorschriften hierüber damals irgend einen Eingang hätte haben können.³¹

Alle die vielen folgenden Mandate und Edikte zur Rettung mussten aus diesem Grund wieder und wieder erneut publiziert werden.

In dem 1770 erschienenen, für die Geschichte des Rettungswesens wichtigen Buch des königlich-dänischen Leibarztes Philipp Gabriel Hensler mit dem Titel *Anzeige der hauptsächlichsten Rettungsmittel* heißt es im Vorwort: „Dem Staate kommt es zu, zu verstaten, daß man retten dürfe und den Aerzten, das anzuzeigen, womit man retten

29 Herholdt, *Attempt*, S. 4.

30 Vgl. hierzu *Verhandlungen und Schriften der Hamburger Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlichen Gewerbe*, Band 1: *Geschichte der Gesellschaft. Einrichtung und Zweck derselben; und Verhandlungen derselben vom Jahr 1790*, Hamburg 1792, S. 77. Die Belohnung betrug zunächst 25 Reichsthaler, dann ab 1768 „100 Mark“. Johann Arnold Günther, *Geschichte und itzige Einrichtung der Hamburgischen Rettungs-Anstalten für im Wasser verunglückte Menschen*, Hamburg 1794, S. 5/6 spricht im Hinblick auf das oberkeitliche Mandat vom 10. Juli 1769 von „20 Talern“ bzw. „50 Mark Courant“.

31 Johann A. Günther, *Geschichte und itzige Einrichtung der Hamburgischen Rettungs-Anstalten*, S. 4. Vgl. auch Sigrid Schambach, *Aus der Gegenwart die Zukunft gewinnen. Die Geschichte der patriotischen Gesellschaft von 1765*, Hamburg 2004, S. 28.

könne.“³² Die Forderung, der Staat solle Rettung verstatten, ist der Tatsache geschuldet, dass nur die Obrigkeit die Infamie eines anscheinend toten Körpers zu heilen bzw. wegzunehmen in der Lage war. Alle Mandate und Edikte, die seit 1768 immer wieder erneuert erlassen wurden, kämpften dafür, dem nackten Leben eines totscheinenden Körpers die Unehrllichkeit zu nehmen und es stattdessen als biologischen bzw. energetischen Wert für den Staat zu sehen. Alle sozialen Unterscheidungen und Ehrabstufungen (wie die Infamie des Selbstmörders), die von den Obrigkeiten selbst gesetzt wurden, sollten nun – im und für den Moment der Lebensrettung – im Namen der Humanität suspendiert sein. Das Gesetz selbst muss sich zurückziehen. Es muss eine Art lokalen Ausnahmezustand ausrufen, sodass für die Zeit der Rettung alle Regeln von Ehre und Infamie außer Kraft treten können. „Wir verordnen“, so heißt es in der *Meklenburgschen Patentverordnung 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 ausgeübt worden, antrifft, er ohne lange zu zaudern, und erst die obrigkeitliche Besichtigung abzuwarten, allenfalls nach Herbeirufung nötiger Assistenz, sogleich denselben aufnehmen, und nach Bewandnis der Umstände in das nächste beste Haus bringen soll; da man denn um so viel mer, als hierzu ohnehin einen jeden die Pflichten der Menschlichkeit verbinden, alle seine Kräfte aufbieten und anwenden soll, um solchen verunglückten Men-

32 Philipp Gabriel Hensler, *Anzeige der hauptsächlichsten Rettungsmittel derer die aufplötzliche Unglücksfälle leblos geworden sind oder in naher Lebensgefahr schweben*, Altona 1770, Vorwort, unpag. Diese Schrift wurde zehn Jahre später neu herausgegeben: Johann Christian Friedrich Scherff, *Anzeige der Rettungsmittel bey Leblosen und in plötzliche Lebendgefahr Gerathenen. Nach des H. Archiaters Hensler Plan ausgearbeitet von Joh. Chr. Fr. Scherff*, Leipzig 1780. (eine zweite Auflage erschien ebd. 1787). In seiner Vorrede zur ersten Auflage schreibt Scherff: „Zufolge eines unter dem 25. Sept. 1770. aus dem Königlich Dänischen Rentekammerkollegium ergangenen Befehls, sollte für Sr. Königl. Majestät Rechnung, ein gebundenes Exemplar von der in das Dänische übersetzten Henslerischen Schrift bey allen Pastoren, Vögten und Lehns Männern der beyden Königreiche, zum Gebrauch Aller und Jeder aufbewahret werden. Viele Verordnungen zur Lebensrettung der todtscheinenden Personen, welche die menschenliebenden Fürsten Deutschlands in Ihre Lande haben ergehen lassen, enthalten diesen [sic!] Anzeige fast wörtlich.“

schen auf das schleunigste mit Rettungs-Mitteln zu Hülfe zu kommen.³³

Der Rückzug des Rechts ist dabei paradoxal. Einerseits ist es die politische Macht selbst, die brandmarkt und Infamie deklariert, zum Beispiel die Infamie des Selbstmörders, der, wie Goethes Werther, bekanntlich kein ehrenvolles christliches Begräbnis erhalten durfte. Andererseits kann aber die Rettung eines Selbstmörders nur gelingen, wenn die Infamie von ihm genommen wird. Im Diskurs um den Konflikt zwischen Leben und Ehre, Rettung und Infamie gab es durchaus Stimmen, die sich nicht nur für die Beibehaltung der Infamie der Selbstmörder aussprachen, sondern auch eben deshalb die „Mode“ der Rettung streng geißelten. In einem anonymen Beitrag im *Göttinger Stats-Anzeiger* von 1784 heißt es: „Ich bin auch mit denjenigen noch lange nicht einig, die einem jeden Ersäuften oder Gehenkten oder Ermordeten, von jedermann, der ihn erblickt, beigesprungen, und nach der ModeSprache vom Tode gerettet und wieder lebendig gemacht, dessen Unterlassung aber bestraft wissen wollen.“³⁴ Rettung, das wird hier deutlich, ist um 1770 ein neues Phänomen, das in Konflikt mit den sozialen Differenzierungen und der Kategorie der Ehre bzw. der Infamie steht. Gegen Rettung zu sein heißt, für die alte soziale Ordnung einzutreten, in der Differenzierungen vom Souverän als Quelle der Ehre ausgehen. Offensichtlich sind die Ehre und das Berührungstabus der Unehrllichkeit nicht nur, wie es in den Edikten immer wieder heißt, ein Vorurteil der niederen „Volksklassen“, sondern zugleich ein ernstes Argument im gelehrten Diskurs. Der Autor schreibt: „Es wird immer besser seyn, wenn eines Unschuldigen Körper zum Abschrecken anderer, zum Wol der Lebendigen gemißhandelt und zum Eckel und Abscheu gemacht wird; als wenn das Grausen vor dem SelbstMord vollends weggetändelt und wegempfindelt werden sollte.“³⁵

Johann Jakob Cella, Ehemann der Schwester Charlotte Buffs und ein wichtiger Jurist, argumentiert dagegen für Rettung und daher gegen die Infamie der Selbstmörder:

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

34 Anonym, „Ob und wie der Selbstmord zu bestrafen sey?“, in: *Stats-Anzeigen* 6 (1784), S. 295-300, hier S. 298.

35 Ebd., S. 300.

Denn vergebens wird der Staat Belohnungen versprechen und Veranstaltungen treffen um solche Unglückliche zu retten, solange jeder der zuerst so einen Leichnam gewahr wird, die gegründete Furcht hegen muß, daß er, wenn es ein Selbstmörder sey, sich vielleicht dadurch unehrlich machen, dem Schinder ins Handwerk greifen könne.³⁶

Es gibt also einen tiefen Konflikt zwischen ‚Ehre‘ und ‚Leben‘. Um diesen Konflikt zu lösen, suchten die Autoritäten, den totscheinenden Körper von der Unehrllichkeit zu befreien, indem sie für den Fall der Rettung einen Ausnahmezustand deklarierten und Rettung befahlen – entgegen der rechtlich verankerten Konsequenzen der Unehrllichkeit. Aktionen der Rettung sollten nicht, so steht es im Edikt des Mainzer Kurfürsten, als „Eingriff in die Gerichtsbarkeit angesehen, noch als ein actus possessorius jemals angeführt werden können.“³⁷ In der Fußnote des Edikts zur *Rettung Verunglückter* des Herzogs von Mecklenburg-Schwerin schreibt der „Einsender“:

Dasselbe Vorurteil war, in meinen UniversitätsJaren zu Greifswalde, wo ich nicht irre 1769, wol allein Schuld daran, daß der Tochter des, die sich in einen Brunnen gestürzt, das Leben nicht wieder verschafft werden konnte. Einige Studenten, die sie retten wollten, mußten die akademische und städtische Obrigkeit zuvor um Erlaubnis darzu ersuchen, erhielten diese mit Mühe, und nach wiederholtem Hin- und HerLaufen, und vertändelten damit die Zeit.³⁸

Und dann folgt der entscheidende Satz, der die Quelle dieser „Vorurteile“ in jener Instanz verortet, die nun selbst gegen sie kämpft: „hatte die Obrigkeit nicht selbst solches Vorurteil dadurch genärt, daß sie gewöhnlich Unglückliche, die im Verdacht des SelbstMords waren, mit dem Brandmark der Infamie bezeichnete, und sie de Büttel gab?“³⁹ Entsprechend setzte sich auch die 1774 in London gegründete *Humane Society* um der Rettung willen für die Aufhebung der Ehrenstrafen

36 Johann Jakob Cella, „Ueber Selbstmord und Infamie“, in: ders.: *Freymüthige Aufsätze*, Ansbach 1784, Bd. II, S. 127-162, hier S. 144.

37 *Publicandum der Kurfürstlichen Mainzer Landesregierung*. 30. May 1783, ohne Pag. 1. Seite. Punkt Nr. 4.

38 Friedrich Herzog v. Mecklenburg-Schwerin, „Meklenburgsche PatentVerordnung zu Rettung verunglückter Personen“, in: *Stats-Anzeigen* 4 (1783), S. 225.

39 Ebd.

für Selbstmörder ein.⁴⁰ Alle Edikte zielen darauf, dass sich das Recht (und die Souveränität) zugunsten des zu rettenden Lebens selbst zurückzieht und den totscheinenden Körper zu Rettungsmaßnahmen sozusagen freigibt: So beklagt der König von Dänemark in seiner Verordnung, „daß man es für die Ehre verfänglich 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.“⁴¹ Und der Herzog von Sachsen Coburg verfügt in seinem Edikt, dass „alle gerichtlichen Feyerlichkeiten bey Aufhebung der Leichname von erfrorenen, ertrunkenen und Erstickten, und bey Abnehmung der Erhängten aufgehoben“ seien. Sowie: „Privatpersonen, welche einen solchen tod scheinenden Körper am ersten antreffen, müssen darum nicht auf die Herbeykunft obrigkeitlicher Personen warten, sondern sogleich ohngeheißenen Hand anlegen.“⁴²

Die zum Teil absurden Konsequenzen und Rituale, die die Überlagerung des Lebens eines totscheinenden Körpers durch den Ruch der Unehrllichkeit zeitigen, kann man einem Text des Arztes Heinrich Matthias Marcards entnehmen. Er schreibt:

In verschiedenen mir bekannten Gegenden entschließt sich der gemeine Mann nicht leicht, einen Körper aus dem Wasser zu ziehen, er mag hinein gerathen seyn, auf welche Weise er wolle, aber wenn er es ja noch thut, so muß doch der Körper so liegen, daß die Füße im Wasser bleiben. Bey einem Gehenkten aber bringen es die Formalitäten so mit sich, daß derjenige der seine Ehre wagen will ihn loszuschneiden, sich rücklings dem Hängenden nähern, ihn rücklings

40 *Reports of the human society instituted in the year 1774 for the recovery of persons apparently drowned. For the years 1783 and 1784*, London 1784, Preface page IX.

41 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), Bd. II, S. 1-13, hier S. 5. Das entsprechende Preußische Edikt wurde am 15.11.1775 publiziert, wurde aber mangels Erfolg 1790 neuerlich bekannt gemacht: Preußen, „Ober-Collegium Sanitatis: Publicandum zum Unterricht wegen schleuniger Rettung verunglückter Personen“, in: *Journal von und für Deutschland* 7 (1790), S. 262-273.

42 Sachscoburg, „Verordnung die Errettung verunglückter Personen betreffend“, in: *Journal für Deutschland* 1789, 6. Jg., 1. Stück, S. 72-86, hier S. 73.

verlassen, und, womöglich, rücklings zum Hause hinaus laufe; und was dergleichen Alfanzereyen mehr seyn mögen.⁴³

Marcard berichtet außerdem von einem Mann, der sich erhängt hat, aber bereits 15 Minuten später, mit den Füßen den Boden berührend gefunden wurde. Ihn, so Marcard, hätte man sicher noch retten können, wenn man ihn nicht aus Gründen der Infamie des Selbstmörders bis zum nächsten Tag hätte hängen lassen.

Alle Versuche der humanen Retter und der Rettungsgesellschaften, die sich selbst immer wieder „Menschenfreunde“ nennen, gegen die Ehre/Unehrlichkeit zu kämpfen, benutzen den Wert des nackten Lebens als zentrales Argument. „Für den Menschen ist das Leben das theuerste Gut; der Grund von allem andern; ja, was noch mehr sagen will, es ist die Zeit der Prüfung und der Arbeit, die ihm gegeben wird, um sich zum Genuß jener ewigen und himmlischen Güter geschickt zu machen.“⁴⁴ Neben eine solche protestantische Begründung des Lebens als Zeit der Arbeit für die Erlangung der himmlischen Güter tritt aber – und dies überwiegt bei weitem – die Kategorie der irdischen Nützlichkeit des Lebens. Wann immer jemand nicht gerettet wird, bedeutet das, dass „die bürgerliche Gesellschaft eines Mitgliedes beraubt wird, das (in welcher Beziehung es auch seyn mögte) ihr noch hätte nützlich werden können.“⁴⁵ Es ist die Kategorie der Nützlichkeit bzw. die Zweckmäßigkeit des Lebens für die Gesellschaft, die nun gegen die Kategorie der Ehre ins Feld geführt wird. Hinter der Bezeichnung und der Schaffung des Lebens durch den Souverän als ein allererst durch ihn eingeschlossenes Leben tritt das hierdurch ausgeschlossene nackte Leben nun selbst *als Wert* in den Vordergrund:

Of what value life is to the community, or how it is estimated by individuals, is hardly requisite to state; in the strength and number of the people, consist the true opulence and security of a nation; and

43 Heinrich Matthias Marcard, „Ueber die Hindernisse die sich der Rettung verunglückter und leblos gewordener Personen entgegen setzen; Beyspiele davon, und Mittel dawider“, in: *Hannoversches Magazin*, 74. Stück, 13. September 1779, S. 1169-1182, hier S. 1174.

44 Geschichte und Urkunden der im Jahre 1767 zur Rettung der Ertrunkenen zu Amsterdam errichteten Gesellschaft, S. 5.

45 Ebd.

next to the hopes of a blissfull futurity, longevity is deemed the greatest blessing conferred upon the human race.⁴⁶

In der Fußnote an derselben Stelle heißt es: „If in fifty families the plan saved a single life to the community, the nation would be the gainer in a pecuniary view, and still more in the point of reputation and the cultivation of humanity.“⁴⁷

Der Wert des geretteten Lebens ist immer auch ein ökonomischer Wert: „Die Rettung des Lebens eines einzigen Menschen kann die Veranlassung zur Rettung von hunderten werden. Der Reichtum eines Staats besteht in vielen und gesunden Menschen.“⁴⁸ Und genau dieser Punkt, der Wert des Lebens eines Menschen im Hinblick auf seine Nützlichkeit für die Gesellschaft, ist das zentrale Argument des Baron d’Holbach für die Befreiung des Selbstmords von der Infamie. Der Abbau der Abschreckung ist dabei gerade Holbachs Intention. Holbach sieht nämlich im Suizid der Verzweifelten einen Vorteil für die Gesellschaft, er fordert sie gleichsam zum Suizid auf: „er [der Verzweifelte, J.L.] gehe aus dem Haus, das über ihm einzustürzen droht; er verzichte auf eine Gesellschaft, zu deren Wohl er nichts mehr beitragen kann“.⁴⁹ Und noch schärfer:

Welche Vorteile oder welche Hilfe kann im übrigen die Gesellschaft von einem Unglücklichen erwarten, der sich in Verzweiflung befindet, oder von einem Menschenfeind, den Traurigkeit bedrückt, der von Gewissensbissen gequält wird und keine Beweggründe mehr hat, anderen nützlich zu sein, der sich selbst aufgibt und nicht daran interessiert ist, sein Leben zu erhalten? Wäre die Gesellschaft nicht glücklicher, wenn sie die Böswilligen zu dem Entschluß bringen könnte, uns von ihrem widerwärtigen Anblick zu erlösen, da sie sonst gegen ihren Willen von den Gesetzen vernichtet werden müssen?⁵⁰

46 *Reports of the human society instituted in the year 1774 for the recovery of persons apparently drowned. For the years 1783 and 1784*, London 1784, Preface page X.

47 Ebd.

48 Christian August Struve, *Die Wissenschaft des menschlichen Lebens. Ein praktisches Handbuch*, Bd. II, Hannover 1804, S. 92.

49 Paul Thiry d’Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, übersetzt von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt am Main 1978, S. 245.

50 Ebd., S. 246.

Die Unehrllichkeitserklärung des Selbstmordes ist hier vollständig ersetzt durch die Berechnung des Werts des Lebens im Hinblick auf seine gesellschaftliche Nützlichkeit, seine „public utility“.⁵¹ Wann immer ein Leben nicht mehr nützlich ist, kann die Gesellschaft sozusagen froh sein, wenn der Betreffende die Gesellschaft von sich selbst qua Suizid befreit.

Man sieht, dass das nackte Leben, das im lokalen Ausnahmezustand zugunsten der Rettung erzeugt wird, nicht ein Leben ist, das ohne Schutz des Rechts dem Tod ausgesetzt ist, sondern ein nackter biologisch-ökonomischer Wert. Der Rückzug des Rechts zugunsten der Rettung produziert ein Leben jenseits der Frage von Ehre oder Infamie als potentielle Ressource für den Staat. Die Humanität der Rettung, die einen Rückzug des Rechts voraussetzt, zielt auf das biologische Leben und dessen Wert. Der Wert des Lebens eines Suizidalen ist womöglich höher zu bewerten als sein Verbrechen; dieser Wert soll die Infamie gleichsam aufheben, sich gegen sie durchsetzen, an ihre Stelle treten. Doch das humane Argument zugunsten der Rettung des Lebens, tendiert, gerade weil es um Entscheidungen der Wertsetzung des Lebens geht, zum Inhumanen. So war Holbachs Argument gegen die Infamisierung des Selbstmordes zugleich ein Argument, das allein den Wert des Lebens für die Gesellschaft taxiert – und, da das Leben des Selbstmörders gemäß seiner Argumentation für die Gesellschaft wertlos ist, soll dieser gerade nicht gerettet, sondern sogar zum Selbstmord aufgefordert werden. Vor diesem Hintergrund der nicht-rechtlichen, sondern biologischen Bewertung des Werts des Lebens springt der Gedanke der Rettung sozusagen eine Ebene höher, gerettet wird durch den Tod des Selbstmörders gleichsam die Energie und das „Leben“ des Staatskörpers selbst, indem es von energetisch negativen Größen befreit wird. Zugleich mit der Rettung entsteht ein emphatischer, auf den Organismus bezogener Begriff von Leben und Lebenskraft. Die Rettung eines Individuums ist immer zugleich Rettung der Energie und der Lebenskraft des Organismus des Volkes, der Nation oder des Staates. Auch dies gehört zu dem seit Ende des 18. Jahrhunderts sich etablierenden politischen Paradigma der Rettung.

51 Reports of the human society instituted in the year 1774 for the recovery of persons apparently drowned. For the years 1783 and 1784, Preface page XI.

III

Es ist, das zeigt die hier schlaglichtartig referierte Geschichte des Rettungswesens, in der Tat der Ausnahmezustand, der die Struktur darstellt, gemäß der das Gesetz sich auf das nackte Leben bezieht. Die Ausnahme „ist die originäre Struktur, in der sich das Gesetz auf das Leben bezieht und es durch die eigene Aufhebung einschließt.“⁵² Diese Form der Einschließung wandelt sich aber fundamental mit der Einschreibung des Lebens in die Politik seit Ende des 18. Jahrhunderts. Denn der Ausnahmezustand, der im Hinblick auf Rettung nacktes Leben produziert, tut dies nicht im negativen Sinne des Banns, der Ausschließung und Aussetzung des Lebens zum Tode, sondern positiv, als Hervorbringung eines Wertes, der gerettet werden soll. Nun wird die Aufhebung des Gesetzes (die Infamie) aufgehoben, indem das infame Leben durch den Rückzug des Gesetzes seiner Infamie entkleidet wird, und somit als gleichsam doppelt nacktes Leben zum Objekt von Rettung werden kann. Das Gesetz befiehlt nicht nur die Aufhebung von Infamie und Unehrllichkeit des anscheinend Toten, sondern auch konkrete Maßnahmen, wie mit ihm umzugehen ist. Damit unterstellt das Recht dem Leben einen höheren Wert als sich selbst.⁵³

Die modernen Ausnahmezustände folgen dieser Logik der Rettung. Sie impliziert eine Grenzziehung zwischen dem Leben, das wert ist, gerettet zu werden, und dem Leben, das als Wertloses gleichsam zum Selbstmord animiert werden soll (Holbach) oder als „lebensunwertes Leben“ ‚freigegeben‘ wird.⁵⁴ In der Logik der Rettung steckt notwendig

52 Agamben, *Homo sacer*, S. 39.

53 Eine ähnliche Struktur hat die Diskussion um den Kindsmord seit den 1770er Jahren. Das Recht erklärt Frauen, die unehelich gebären oder ihre Schwangerschaft verhehlen für infam, weshalb es Fälle von Selbstmord von unehelich Schwangeren gibt. Hier zögert das Recht zwar, die uneheliche Schwangerschaft von der Infamie zu befreien, aber es sucht, weil das Leben der Schwangeren doch einen höheren Wert hat, nach Möglichkeiten, den unehelich schwangeren Frauen zu helfen, ihre Schwangerschaft vor der Obrigkeit zu verheimlichen und das Kind heimlich zur Welt zu bringen. Auch in diesem Fall wird das Leben zu einem höheren Wert als das Recht der Infamie-Erklärung oder des Banns. Siehe hierzu: Michael Niehaus, „Wie man den Kindermord aus der Welt schafft. Zu den Widersprüchen der Regulierung“, in: *Sexualität, Recht, Leben. Die Entstehung eines Dispositivs um 1800*, hg. v. Maximilian Bergengruen, Johannes F. Lehmann und Hubert Thüring, München 2005, S. 21-39.

54 Karl Binding und Alfred Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Leipzig 1920. Dort auch zum Selbstmord, des-

ein Moment einer ökonomischen Entscheidung, einer Wertsetzung dessen, was gerettet oder auch nicht gerettet werden soll. In diesem Sinne bedeutet Rettung den Vollzug eines ethisch mitunter schwierigen Tausches: Welcher Wert kann geopfert werden, um welchen anderen Wert zu retten? Darf man einen Menschen töten, um fünf zu retten? Darf die Polizei einen Verbrecher töten, um ein mögliches Opfer zu retten (der sogenannte „finale Rettungsschuss“⁵⁵)? Darf man ein Flugzeug mit 200 Personen an Bord abschießen, um ein Gebäude mit 2000 Personen zu retten? Etc. Oder darf man ein Kind nur zu dem Zweck zeugen, um ein Geschwisterkind durch ein Spenderorgan dieses Retterkindes zu retten?⁵⁶

Man kann wohl die ethischen Probleme, die sich hier jenseits des Rechts stellen, nicht mit dem Hinweis auf die Heiligkeit des Lebens lösen, ist doch gerade die Heiligkeit des Lebens, d.h. die Absolutsetzung seines Werts, gerade Teil des Paradigmas der Rettung, gemäß dem jedes Leben um jeden Preis gerettet werden soll. Neben den zum Teil absurden Konsequenzen dieses Automatismus der Rettung, vor dem man sich mittels Patientenverfügung retten muss, bleibt unterhalb der Heiligkeit des Lebens das Paradigma seiner Rettung doch immer wieder bezogen auf die Frage des ökonomischen Tausches, geht es doch, ganz jenseits von Heiligkeit und Unantastbarkeit des Lebens, immer wieder darum zu entscheiden, welches Leben wert ist, um welchen Preis gerettet zu werden.⁵⁷

Dieses Paradigma der Rettung und der mit ihm verknüpfte Ausnahmezustand (als seine Bedingung der Möglichkeit) waren auch in jenem permanenten Ausnahmezustand am Werk, den die Nazis zu Beginn ihrer Herrschaft erklärten. Geschützt und gerettet werden sollte das Leben des Volks bzw. das der Rasse.⁵⁸ Die Judenvernichtung ist ein

sen Unverbotenheit den Ausgangspunkt von Bindings Überlegungen darstellt, ebd., S. 6-16.

55 Martin Wagner, *Auf Leben und Tod. Das Grundgesetz und der „finale Rettungsschuss“*, Göttingen 1992.

56 Vgl. hierzu den Beitrag von Christoph Rehmann-Sutter und Christina Schües über „Retterkinder“ in diesem Band.

57 Vgl. hierzu Christian Jäger, „Die Abwägbarkeit menschlichen Lebens im Spannungsfeld von Strafrechtsdogmatik und Rechtsphilosophie“, in: *ZStW* 115 (2003), Heft 4, S. 765-790.

58 Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden. Erster Band: Die Jahre der Verfolgung 1933-1939*, aus dem Englischen übersetzt von Martin Pfeiffer, München 1998, S. 87-128, hat versucht, das im Begriff des „Erlösungsantisemitismus“ zu fassen: „Der Erlösungsantisemitismus ging aus der Furcht vor

zentrales Element dieser Rettung, sollte doch das Leben und insbesondere die „Lebenskraft“ der arischen Rasse vor der Infiltration durch Juden gerettet werden, indem man diese tötet wie „Läuse“, bzw. Parasiten.⁵⁹ Vor diesem Hintergrund ist die Judenvernichtung selbst nichts anderes als Rettung:

Die in der internationalen Welt verbreitete Ansicht, daß Deutschland aus Rassenhaß gegen die Juden Gesetze erlassen hat, ist unrichtig. Die Maßnahmen der nationalsozialistischen Gesetzgebung sind ausschließlich *zur Rettung* des deutschen Volkes und im Willen nach reinlicher Scheidung getroffen worden, also ein Akt der Notwehr.⁶⁰

rassischer Entartung und aus dem religiösen Glauben an Erlösung hervor.“ Ebd., S. 101. Damit überblendet Friedländer zwei Tendenzen, die besser verständlich sind, wenn man sie getrennt hält, bzw., wenn man dem ‚Erlösungsantisemitismus‘ einen ‚Rettungsantisemitismus‘ gegenüberstellt. Alle Argumente, die für Friedländer die Hauptgründe für den Antisemitismus darstellen, sind nämlich solche Narrative, die in den Juden eine unmittelbare Gefahr von Leben, Rasse und Welt heraufbeschwören, vor der man sich durch Vernichtung des Feindes *retten* muss. Die Dramatik des Gegeneinanders von Untergangsdrohung und rettendem Vernichtungshandeln ist für die politische Mobilisierung unverzichtbar – mit Erlösungsnarrativen allein wäre diese Mobilisierung nicht möglich gewesen. Gerade das rassische Bedrohungsszenario, wie es seit Alfred Ploetz’ Buch über die Rassenhygiene von 1895 an die Wand gemalt wird, zielt gerade nicht auf Erlösung, sondern auf Rettung. Ploetz gründete entsprechend 1910 den Nordischen Ring zur „Rettung der nordischen Rasse“. Zit. n. *Auf dem Weg zur biomächtigen Gesellschaft? Chancen und Risiken der Gentechnik*, hg. v. Achim Bühl, Wiesbaden 2009, S. 42.

59 „Wir kennen zahllose Kleinlebewesen im menschlichen und tierischen Körper, die Bazillen, die alle Lebenskraft des befallenen Körpers zerstören können. Wir kennen schließlich den Bandwurm als größten Schmarotzer von Mensch und Tier, der alle Nahrungsmittel zu seiner eigenen Ernährung benutzt und immer fetter und größer wird, während der befallene Mensch oder das Tier von Tag zu Tag magerer und kränker wird. Der Jude ist ein Schmarotzer, wie alle genannten Lebewesen. Wo er gedeiht, sterben die Völker.“ Textbeilage des Rasse- und Siedlungs-Hauptamts (Auszüge) zum Lichtbildvortrag ‚Das Judentum, seine blutsgebundene Wesensart in Vergangenheit und Gegenwart‘. Zit. n. Jürgen Matthäus u.a., *Ausbildungsziel Judenmord? „Weltanschauliche Erziehung“ von SS, Polizei und Waffen-SS im Rahmen der „Endlösung“*, Frankfurt am Main 2003, S. 155.

60 Auszug aus dem *SS-Leitheft* 3 zur „Judenfrage“, Jahrgang 1946/37, 22. April 1936, zit. n. ebd., S. 170 [meine Hervorhebung].

Die Vernichtung des parasitären Vampirs der eigenen Lebenskraft ist ihre Rettung und zielt auf die Steigerung des eigenen Lebens – ist also selbst vampiristisch.

Wenn Agamben das Konzentrationslager für das biopolitische Paradigma der Moderne hält, weil die Häftlinge hier auf ihre Tötbarkeit reduziert werden, dann vergisst er, dass die Konzentrationslager nicht nur Orte waren, an denen die Häftlinge (als *homini sacri*) dem Tod ausgesetzt waren, sondern auch Orte der Entscheidung über den ökonomischen und biologischen Wert des Lebens eines jeden Häftlings (die Selektion) und Orte der ökonomischen Ausbeutung, und zwar über den Raub und die Enteignung ihres Besitzes hinaus bis zur Ausweidung ihrer biologischen Substanz (Haare) und ihrer biologischen Energie (eine Überlebens- und Arbeitszeit „von drei Monaten“ pro Häftling),⁶¹ ganz so wie Kleist in der *Hermannsschlacht* seinen Hermann den Römern unterstellen lässt, sie wollten die Germanen ausbeuten und pelzen wie Tiere.⁶² Im Paradigma der Rettung ist das nackte Leben – jenseits des Rechts – ein ökonomischer, biologischer (und ein ethischer) Wert. Und der Rückzug des Rechts, der Ausnahmezustand, produziert dieses Leben, um es einem ganzen Feld von möglichen Aktionen auszusetzen: Rettung, Ausbeutung, Tötung. Und noch die Tötung kann nun als Rettung deklariert werden, als Rettung des Lebens des eigenen Volkskörpers vor dem Untergang und der Vernichtungsdrohung durch Feinde, vor denen sich zu retten, nur mittels seiner totalen Vernichtung möglich ist.

61 Hubert Thüring, „Die verwaltete Zeit. Nachbemerkung“, in: Primo Levi, *Die dritte Seite. „Liebe aus dem Baukasten“ und andere Erzählungen und Essays*, aus dem Italienischen von Hubert Thüring und Michael Kohlenbach, Basel und Frankfurt am Main 1992, S. 203.

62 „Hermann: [...] Was ist der Deutsche in der Römer Augen? / Thusnelda: Nun, doch kein Tier, hoff ich –? Hermann: Was? – Eine Bestie, / Die auf vier Füßen in den Wäldern läuft! / Ein Tier, das, wo der Jäger es erschaut, / Just einen Pfeilschuß wert, mehr nicht, / Und ausgeweidet und gepelzt dann wird!“ (V. 1070-1075).