

Regierungen und Gesellschaften entdecken die Lebensrettung

Ruft man heute einen Krankenwagen – oder wie man im Süden sagt, »die Rettung« –, dann geschieht dies auf der Basis einer flächendeckend ausgebauten Infrastruktur und einer hochtechnisierten Notfallmedizin. Deutschland verfügt über ein Rettungswesen, das in der Lage ist, effektiv Menschenleben zu retten, insbesondere dann, wenn die Hilfe schnell erfolgen muss. Gerade bei Herzinfarkten, Schlaganfällen oder schweren Unfällen kommt es oft auf Minuten an.

Eine solche Infrastruktur ist alles andere als selbstverständlich. In Deutschland ist sie in der gegenwärtigen Form seit den 1970er-Jahren entwickelt worden.³⁹ Es gab allerdings schon im späten 19. Jahrhundert Ansätze zur Institutionalisierung von privaten und kommunalen Krankentransporten. Einige führen die Geschichte des medizinischen Rettungswesens sogar bis auf die Antike zurück und verweisen auf Verse in den homerischen Epen, in denen von der Versorgung verwundeter Krieger die Rede ist. Ein institutionalisiertes Rettungswesen unterscheidet sich von solchen spontanen und paramedizinischen Hilfeleistungen allerdings fundamental. Das gilt auch für die in diesem Zusammenhang häufig angeführte biblische Geschichte vom barmherzigen Samariter. Auch hier fehlt jeder Organisationsgrad und auch jede politische Steuerung individuellen Verhaltens. Zwar hat in der Moderne für die Institutionalisierung des Rettungswesens der Krieg durchaus eine wichtige Rolle gespielt – das gilt für die ersten Massenarmeen der napo-

leonischen Zeit und mehr noch für die Erfahrungen des ersten Weltkriegs –, der eigentliche Einsatzpunkt liegt aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts: Hier wird das Verhältnis von Macht, Recht und Leben auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt, die für die Moderne insgesamt prägend geworden ist.

Anfänge in der Aufklärung

Beginnen wir mit einer Szene im Juli des Jahres 1760. In der an der Saale gelegenen kleinen Stadt Rudolstadt, damals zum Fürstentum Schwarzburg-Rudolstadt gehörig, fällt das Kind des Schneiders in die Saale und ertrinkt. Dieser Vorfall war Anlass für eines der ersten obrigkeitlichen Rettungsedikte in Europa. Man hatte dem Fürsten mitgeteilt, dass sich niemand um das ertrunkene Kind gekümmert habe und dass dadurch die Chance verpasst worden sei, das Kind vielleicht noch wiederzubeleben. Insbesondere die Ärzte wiesen darauf hin, dass Unglücklichen dieser Art häufig noch geholfen werden könne, wenn man nur zügig handele. Was diesem Handeln im Weg stand, war die sogenannte »gerichtliche Aufhebung«. Ein zeitgenössischer Amtsarzt erläutert diese juristische Praxis so:

Unter gerichtliche Aufhebung versteht man diejenige Handlung des Gerichtsdieners, da er auf Befehl seiner Obrigkeit, durch Berührung des todtgefundenen Körpers mit der Hand, unter Aussprechung einer gewissen Formel, im Namen der heil. Dreifaltigkeit, denselben zu einem gerichtlichen Gegenstande qualifiziert.⁴⁰

Diese Formalität hatte den Sinn, den totscheinenden Körper in die Sphäre des Rechts zu rücken, denn es könnte sich um das Opfer eines Verbrechens oder gar um einen Selbstmörder handeln. Aufgerufen war zunächst die regierende Macht und das Recht. Durch Auflegen der Hand eines Amtmannes und das Sprechen einer Formel wurde der anscheinend Tote zu einem juristischen Objekt erklärt und damit sozusagen rechtlich gesichert. Zugleich ging es dabei um die Markierung des zuständigen Gerichtsbezirks, da bei benachbarten Gerichtsherren oft

Unklarheiten über die Zuständigkeitsgrenzen bestanden. Die Folge dieser förmlichen Aufhebung war, dass Menschen, die einen solchen Körper antrafen, nicht wagten, ihn zu berühren. Sie mussten gemäß dieser Regel erst den Gerichtsdienner herbeirufen. Der musste sich zu dem Ort des Körpers begeben, die Hand auflegen und die Formel sprechen etc. All das kostete Zeit, und für erfolgreiche Wiederbelebungsmaßnahmen war es dann meist schon zu spät.

Die Chancen auf Rettungserfolge zu erhöhen, war das Ziel der vielen Rettungsedikte, die wenig später in ganz Europa fast zeitgleich erlassen wurden. Im Edikt des Fürsten von Schwarzburg-Rudolstadt heißt es ausdrücklich, dass im Fall einer möglichen Rettung von Verunglückten von der gerichtlichen Aufhebung von nun an abgesehen werden solle. Niemand müsse Angst haben, dass er zur Verantwortung gezogen werde, wenn er gleich selbst Hand anlege. Ähnlich im 1776 publizierten Edikt des Fürsten Friedrich Albert von Anhalt, Herzog zu Sachsen, wo es im ersten Abschnitt heißt: »Daß ein jeder, wes Standes er auch sei, welcher einen todtscheinenden Körper antrifft, ohne den mindesten Verzug, und ohne daß es in diesen Fällen einer gerichtlichen feierlichen Aufhebung bedarf, sich äußerst bemühen solle, wie er im Wasser Ertrunkenen sogleich herausziehen möge.«⁴¹ In oft gleichlautenden Formulierungen wird immer wieder eingeschärft, dass »alle gerichtlichen Feierlichkeiten bei Aufhebung der Leichname von Ertrunkenen, Ertrunkenen und Erstickten, und bei Abnehmung der Erhängten aufgehoben« seien. Daraus folgte die Forderung: »Privatpersonen, welche einen solchen todtscheinenden Körper am ersten antreffen, müssen darum nicht auf die Herbeikunft obrigkeitlicher Personen warten, sondern sogleich ohngeheißten Hand anlegen.«⁴² Die Edikte zählten dabei ganz genau auf, welche Maßnahmen konkret zu ergreifen sind, wobei eine besondere Kuriosität das Tabakklistier darstellt. Mithilfe dieses Geräts sollte Tabak in den Anus geblasen werden, um durch die Reizung der Gedärme auch die Atmungsaktivität in Gang zu bringen.

Um der neuen Verhaltensdirektive Nachdruck zu verleihen, wurden sowohl Prämien ausgelobt als auch Strafen angedroht. Für einen erfolgreichen Rettungsversuch wurden in vielen Edikten zehn, für den ver-



Rettung vor Ertrinkungstod mit einem Tabakklistier

geblichen immerhin noch fünf oder drei Reichstaler festgesetzt, die aus der Landeskasse gezahlt wurden. Das war eine hübsche Summe, zehn Taler entsprach etwa einer heutigen Kaufkraft von 200 Euro. In Städten lagen die Prämien, die hier zugleich aus Spenden bestritten wurden, zum Teil höher. In Hamburg belief sich die Belohnung auf 50 Mark (ca. 16 Taler). Die Strafen, die in den Edikten angekündigt wurden, bezogen sich zum einen auf unterlassene Rettungsversuche selbst, zum anderen aber auch auf Personen, die den Helfern Vorwürfe machten und ihnen aufgrund der Berührung eines Totscheinenden die Ehre absprachen oder anderweitig die Hilfe torpedierten. Friedrich der Große drohte im Jahr 1775 erlassenen preußischen Edikt für ein solches Verhalten Leibesstrafen, aber auch Zuchthaus und Festungsbaustrafen an.

Dass sich diese neue Politik der Rettung in sehr kurzer Zeit europaweit und bis nach Übersee (Edikte und Rettungsgesellschaften entstanden in Philadelphia 1780, in New York 1784, in Boston 1786) verbreitete, ist ein Phänomen, das man als Effekt einer sich globalisierenden Öffentlichkeit begreifen kann. Wirksamster Ausgangspunkt war die Stadt Amsterdam, in der am 15. Januar 1767 eine Verfügung publiziert wurde, die es jedem ausdrücklich erlaubte und gebot, Menschen aus dem Wasser zu ziehen und wiederzubeleben. Die Rettungsmittel wurden mit

einem gesonderten Erlass angegeben. Daraufhin gründete sich am 6. August 1767 in Amsterdam die erste europäische Rettungsgesellschaft, die für die weitere Ausbreitung der Idee und Praxis der Lebensrettung von entscheidender Bedeutung war. Die Idee war ganz offensichtlich an der Zeit und verbreitete sich wie ein Lauffeuer. Sowohl das medizinische Wissen um die Möglichkeiten der Wiederbelebung als auch die Regierungstätigkeiten der jeweils anderen Territorien und Städte wurden durch den Druck bekannt gemacht, und viele Regierungen ahmten einfach nach, was die anderen machten. Von Holland gelangte die Idee der öffentlich erlaubten und geförderten Lebensrettung zunächst nach Hamburg, wo die erste deutsche Rettungsgesellschaft ein Jahr später (1768) ins Leben gerufen wurde. Wenig später folgten Paris (1771), London und St. Petersburg (beide 1774). Die Stadträte und Fürsten selbst nutzten die Möglichkeiten der Öffentlichkeit zur Kommunikation ihrer Edikte, die sie daher nicht wie sonst üblich nur unter ihren Beamten zirkulieren, sondern drucken ließen und in öffentlichen Blättern, den sogenannten Intelligenzblättern, bekannt machten.

Es reicht aber nicht zu sagen, die Idee der Lebensrettung sei *an der Zeit* gewesen. Vielmehr muss man fragen: Was waren die Gründe für dieses plötzliche Interesse an Maßnahmen der Lebensrettung? Wie kam es, dass die Obrigkeiten auf einmal bereit waren, rechtliche Gewohnheiten und ihre eigenen Privilegien als Rechts- und Machtinstanz zugunsten der Rettung von Menschenleben zu suspendieren? Und zwar für alle Menschenleben! Ausdrücklich geht es in den Edikten darum, dass *alle* Menschen, d. h. Angehörige aller Stände, gerettet werden sollen. Es handelt sich also nicht um Privilegien einiger weniger, was die Frage nach den Gründen umso mehr aufwirft.

In den Edikten selbst finden sich hierzu vor allem allgemeine Aussagen, wie etwa die Formel von der »landesväterlichen Fürsorge für unsere Untertanen«⁴³ oder von den »Pflichten der Menschlichkeit«.⁴⁴ Gelegentlich wird auch angeführt, dass Rettungshandlungen als ein »christliches, und um das Wohl seiner Nebenmenschen verdienstliches Werk anzusehen« seien.⁴⁵ Grundsätzlich finden sich aber keine weiteren expliziten Begründungen. Hier lohnt ein Blick auf die Geschichte der Ret-

tungsgesellschaften sowie auf allgemeine Debatten der Rolle der Medizin für die Staatswissenschaft.

Rettungsgesellschaften wurden auf der Grundlage obrigkeitlicher Genehmigungen und Mandate von Adligen und wohlhabenden Bürgern vorrangig in Städten an Flüssen gegründet. Sie engagierten sich für Lebensrettung, indem sie die Prämien für erfolgreiche Wiederbelebungen, die Unkosten für Aufwendungen bei Rettungsmaßnahmen und für den Ankauf von Rettungsgerätschaften zahlten. Während man aus den fürstlichen Edikten wenig über die Motive erfährt, die die Lebensrettung plötzlich ins Blickfeld der Regierungen treten ließen, ist dies bei den städtischen Gesellschaften anders. Das liegt daran, dass deren Mitglieder und Gründer die Geschichte ihrer Gesellschaften selbst geschrieben und dabei auch ihre Beweggründe dargelegt haben. In der Geschichte der Amsterdamer Gesellschaft, die kurz nach ihrem Erscheinen von einem Hamburger Patriot zur Weiterverbreitung der Idee in Deutschland übersetzt wurde, liest man etwa, dass die Nähe zur See zwar Bedingung von Freiheit und Reichtum Hollands sei, das Meer aber auch viele Menschenleben kosten würde. Zwar habe man sich immer schon um den Deichbau bemüht, aber hinsichtlich des Ertrinkens bisher keinerlei Vorsorge getroffen. Und dann folgt das entscheidende Argument für das Engagement in der Lebensrettung, dass nämlich ohne sie in vielen Fällen die »bürgerliche Gesellschaft eines Mitgliedes beraubt wird, das (in welcher Beziehung es auch seyn möge) ihr noch hätte nützlich werden können.«⁴⁶ Die *Nützlichkeit* des Menschen für die Gesellschaft ist hier die leitende Perspektive, so wie insgesamt die Wirtschaftsförderung ein zentrales Anliegen jener Gesellschaften ist, die sich der Lebensrettung annahmen. In Hamburg erwuchs die »Rettungs-Anstalt für im Wasser verunglückte Menschen« aus der 1765 gegründeten »Patriotischen Gesellschaft«, die sich insbesondere um die Förderung »des Handels, der Künste und der Manufakturen« kümmerte.⁴⁷ Man entdeckte die Relevanz des Einzelnen für das Ganze, für das »gemeine Wohl« oder, wie es in einer der Gründungsreden der Patriotischen Gesellschaft heißt, für die Verbesserung »des allgemeinen Besten«. Rettung von Menschenleben ist zwar auch human, führt aber vor allem

zur »Bereicherung des Staates«⁴⁸. Das ist auch die leitende Perspektive der Londoner *Humane Society*, die für Lebensrettung Verunglückter und Selbstmörder eintritt: »In der Stärke und in der Menge des Volkes besteht der Reichtum eines Staates.«⁴⁹

Wert des Lebens – die Anfänge von Sozialmedizin und Gesundheitspolitik

Diese Perspektive auf das Individuum als wertvolles Mitglied für die Gesellschaft und den Staat wird zeitgleich von Staatswissenschaftlern, Statistikern und Ärzten gestützt. Sie argumentieren ihrerseits mit dem Nutzen der Lebensrettung als Mittel der Ressourcengewinnung für den Staat. Dazu waren zunächst bevölkerungstheoretische Ansichten zu überwinden. Lange ging man davon aus, dass eine wachsende Bevölkerung im Hinblick auf die Ernährung ein Problem darstellte. Vor diesem Hintergrund war es plausibel, sich über Unfallopfer nicht allzu viele Gedanken zu machen. Nun setzte sich aber im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die gegenteilige Auffassung durch, dass eine größere Zahl von Einwohnern zu größerer Produktivität führe und daher sowohl im Interesse der Fürsten als auch der gesamten Gesellschaft sei. Das galt ausdrücklich auch für Arme. Hatte man bisher gemeint, viele Arme seien einem Lande schädlich, so wies man dies nun als falsch zurück. Denn auch sie seien Arbeitskräfte, ja man brauche die Armen gerade um ihrer Arbeitskraft willen. Der Arzt und Pionier einer staatlichen Gesundheitspolitik, Christian Rickmann (1741–1772), formuliert es in seinem wegweisenden Buch *Einfluß der Arzneiwissenschaft auf das Wohl des Staats und dem besten Mittel zur Rettung des Lebens* so: »Die Armen sind auch in einem Staat dazu erforderlich, weil eine Menge von Geschäften niemand verrichten würde, wenn ihn nicht den Hunger erinnerte, daß es besser seye, diese verächtliche Arbeit zu verrichten, als zu verhungern.«⁵⁰ Dieses im Kern zynische Argument, das im 19. Jahrhundert immer wieder gegen den Ausbau von Sozialpolitik ins Feld geführt wurde (wer den Hunger nicht spürt, wird faul!) und auch heute noch in Debatten über das bedingungslose Grundeinkommen gebraucht wird, nutzt Rickmann zur Forderung nach medizini-

scher Versorgung für alle – und gerade auch der Mittellosen. Das ist für ihn eine Sache rein ökonomischer Kalkulation. So bezahle man in Ländern, in denen Sklaverei herrsche, für die bloße Arbeitskraft eines Sklaven bis »zu vier, fünf, und mehr hundert Thalern«. Der Wert des lebenden Menschen bemisst sich im Umkehrschluss auch an dessen Tod: »Der Tod eines jeden Unterthanen ist hingegen für den Staat ein wesentlicher Verlust, wobei das Capital mit den Interessen verschwindet. In England wird daher der Tod eines Unterthanen über hundert Pfund geschätzt.«⁵¹ Man sieht, dass die Rede vom Wert eines Menschenlebens hier nicht bloß eine Metapher ist, die sich auf die emotionale Wertschätzung von Familienmitgliedern bezieht, obwohl auch diese Perspektive am Rande erwähnt wird, sondern auf den monetären Wert der Arbeitskraft. Es geht um die »Einkünfte und Vertheidigungsmittel«⁵² des Staates. Vor diesem Hintergrund wirbt Rickmann nicht nur für die Inokulation mit Kuhpocken (eine Vorform der wenig später erfundenen Vakzination gegen Pocken), sondern für Rettungsmittel aller Art. Insbesondere geht es ihm darum, die Anschauung zu widerlegen, Unfälle, Krankheiten und Seuchen seien – wie der Tod überhaupt – als göttlich verfügt einfach hinzunehmen. So fordert er zur aktiven Steuerung des Verhaltens bei Seuchen auf, um dem Staat eine Menge nützlicher Mitglieder zu erhalten, die sonst sterben müssten: »Der Mensch kann der Epidemie und der Ansteckung seine Vorsicht entgegenstellen.«⁵³ Gerade vor dem Hintergrund unserer Erfahrungen der Corona-Pandemie sind die Ausführungen hierzu interessant, zeigen sie doch, dass im 18. Jahrhundert für eine aktive und politisch gesteuerte Seuchenbekämpfung eigens geworben werden musste. Die Krankheit selbst sei zwar durchaus als göttliche Schickung zu akzeptieren, so der Autor, wie gefährlich sie werde und wie tödlich sie wirke, sei aber abhängig vom Handeln der Menschen und daher auch eine Frage der »moralischen Zurechnung«.⁵⁴ Rickmann wollte Krankheit und Tod nicht länger im Rahmen religiöser Deutungen als unabwendbaren göttlichen Ratschluss, sondern als vermeidbaren Unfall verstehen. Täte man nichts, mache man sich schuldig. Die Rettungsmittel, für deren Einsatz er die Politik in die Pflicht zu nehmen warb, sollten das Wun-

der der Rettung sozusagen in staatliche Regie nehmen: Wo früher Gott waltete, sollte Gesundheitspolitik werden.

Damit kündigt sich in der Aufklärung eine neue Perspektive auf Krankheit und Tod an, die sich in der Moderne vollständig durchgesetzt hat. Seine religiöse Sinnstiftung hat der Tod in der Moderne verloren. Sterben erscheint nicht mehr als Teil des Lebens, sondern zunehmend als Leistungsversagen des Körpers oder als Betriebsunfall der Medizin. Den Tod so weit und so lange wie möglich hinauszuschieben und das Leben um jeden Preis zu retten, ist zu einem nicht diskutierbaren Höchstwert geworden. Wir werden später noch sehen, dass die Begründungen für diesen neuen Höchstwert ihre eigene Geschichte haben.

Die monetäre Perspektive auf die zu rettenden Menschen, die für den hier beschriebenen Perspektivwechsel leitend ist, wird vor allem von Ärzten und Medizinern ins Feld geführt. Indem die Fürsten zur Erhaltung des Lebens Geld als Belohnung ausgeben, verwandeln sie, so heißt es in dem Buch *Über die Wiederherstellung scheinbar tochter Menschen* des englischen Chirurgen Charles Kite, »Gold gleichsam in Leben«⁵⁵. Das betrifft die Ausgabenseite. Auf der Einnahmeseite wurde der ökonomische Wert des menschlichen Lebens für den Staat betont. So formulierte der Arzt und Apotheker Christian August Struve, der sich auch für die Kuhpockenimpfung einsetzte, den Grundkonsens der neuen Rettungspolitik: »Die Rettung des Lebens eines einzigen Menschen kann die Veranlassung zur Rettung von hunderten werden. Der Reichthum eines Staats besteht in vielen und gesunden Menschen.«⁵⁶ Der wiederholte Hinweis der Aufklärer, Ärzte und Förderer der Lebensrettung auf die Bedeutung der Größe der Bevölkerung und überhaupt auf die Relevanz des Lebens des Einzelnen für den Staat steht im Zusammenhang dessen, was der französische Philosoph Michel Foucault als die Entdeckung der Biopolitik bzw. der Bevölkerungspolitik beschrieben hat: Ende des 18. Jahrhunderts, das ist seine berühmte These, wird »das Leben« selbst politisch, wird es zum unmittelbaren Objekt des Regierungshandelns. Foucault spricht auch von der »Verstaatlichung des Biologischen«⁵⁷. »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«⁵⁸. Foucault schildert dies als Revolution und als Beginn der Moderne:

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.⁵⁹

Der Wechsel der politischen Perspektive von Menschen als Rechtssubjekten hin zu Lebewesen ist exakt das, was die Geschichte der Lebensrettung und ihre ersten Formen politischer Steuerung wie unter einem Brennglas zeigt. Die Versuche im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, die Rettung von Menschenleben zu normalisieren, zu plausibilisieren und zu finanzieren, haben nicht nur mit Fragen des medizinischen Wissens über Wiederbelebensmaßnahmen zu tun und auch nicht nur mit der Erfindung und Finanzierung von bestimmten Rettungsgerätschaften, sondern vor allem mit der vom Recht selbst betriebenen Ersetzung einer älteren, juristischen Perspektive auf einen totscheinenden Menschen durch eine biologische Perspektive. Die Dokumente und Quellen zur Förderung der Lebensrettung zeigen den zentralen Konflikt zwischen dem alten Rechtsbegriff der Infamie bzw. der Unehrllichkeit (wie er zum Ritual der gerichtlichen Aufhebung gehört) und der biologischen Kategorie des Lebens als das zugrundeliegende Problem dieser historischen Transformation.

Das kommt auch insbesondere in der Hartnäckigkeit zum Ausdruck, in der das Problem der Berührung totscheinender Menschen trotz aller

Belohnungsversprechen und Strafandrohungen bestehen blieb. Immer wieder mussten die Edikte erneuert werden, und immer wieder hieß es, dass die Vorurteile des Volks im Hinblick auf die Gefahr durch Berührung der Ertrunkenen oder Verunglückten »unehrlich« oder »infam« zu werden, nicht auszutilgen seien. 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 Unehrlichkeit 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 Unehrlichkeit an alle, die so einen Körper berühren, oder gar in ihre Wohnung aufnehmen würden [...].⁶⁰

Und auch 1792, im Jahr, in dem er dies schrieb, war der Erfolg der neuen Rettungsnorm noch immer nicht durchschlagend. Erst um die Jahrhundertwende kann man anhand der ausgezahlten Prämien einen Anstieg beobachten.⁶¹ So mussten die Mandate und Edikte zur Rettung immer wieder erneut publiziert werden, um, wie es in der Hamburger Chronik heißt, die Motivation zu steigern, tatsächlich rettend einzugreifen.

Dass der Chronist das hartnäckige Vorurteil explizit mit dem Selbstmord verknüpft, liegt daran, dass es hier am stärksten wirkte und von den weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten auch am stärksten aufrechterhalten wurde. Berühmt ist bis heute der Schlusssatz aus Goethes revolutionärem Selbstmord-Roman *Die Leiden des jungen Werthers*: »Kein Geistlicher hat ihn begleitet.« Berühmt ist bis heute der Topos vom Wertherfieber und die Behauptung, der Roman habe zu einer Welle von suizidalen Nachahmungstaten geführt. Das ist empirisch allerdings deutlich weniger gesichert, als diese Legende glauben macht. Entscheidend aber ist, dass der Satz »Kein Geistlicher hat ihn begleitet« im Kontext des Romans, der die Ich-Perspektive eines melancholischen Selbstmörders einnimmt, als kritischer Satz gelesen werden musste. Als »Empfehlung des Selbst-Mordes« wurde Goethes Roman zeitweise sogar verboten.⁶² Der Roman bäumt sich auf gegen die Infamierung

und Diskriminierung des Selbstmörders, die noch den Leichnam bestraft. Selbstmörder durften nicht »ehrlich« begraben werden, das heißt, nicht in geweihter Erde auf dem Friedhof. Häufig wurden sie einfach, wie andere Verbrecher, auf dem Anger zur Verwesung liegengelassen, oder da, wo man sie fand, formlos verscharrt. Gängige Praxis war auch, sie zu Zwecken des medizinischen Studiums zur Obduktion freizugeben. Zwar hatte Friedrich der Große bereits 1752 für Preußen diese Ehrenstrafen für Selbstmörder aufgehoben, in der Realität blieb aber der Wille zu ihrer Ausgrenzung lange bestehen.

Die Rolle des Suizids bei der Etablierung von Lebensrettung

Die Problematik der Selbsttötung im Sinne eines selbstbestimmten Todes ist bis heute aktuell. Zwar haben wir uns von der Ächtung des Suizids weitgehend gelöst, aber selbstbestimmtes Sterben ist nach wie vor nicht selbstverständlich. Das Verbot der Sterbehilfe ist in Deutschland erst im Februar 2020, einen Monat vor Beginn der Corona-Pandemie, aufgehoben worden. Das Bundesverfassungsgericht erkannte das »Recht auf selbstbestimmtes Sterben«⁶³ ausdrücklich an. Die Ausgestaltung dieses Rechts lässt allerdings bislang auf sich warten. Wir tun uns weiter – und vor dem Hintergrund der unbedingten Rettung vieler alter und ältester Menschen in der Pandemie erst recht – schwer mit der selbstbestimmten Verfügung über unser eigenes Leben. Warum aber gab es in der Frühen Neuzeit eine solch massive Ablehnung des Selbstmords, dass sie den Bestrebungen der Lebensrettung im Weg stand?

Die – bis auf wenige Ausnahmen wie heroische Selbstopfer oder Märtyrertode – starke Infamierung des Selbstmordes vor der Moderne hatte religiöse und souveränitätspolitische Gründe. Sie war zunächst nicht Ausdruck einer Sorge um die Bevölkerungszahl. Im Gegenteil, die Verteufelung des Suizids als Todsünde folgte einer Logik, gemäß der Leben und Tod allein in Gottes Hand seien und der Mensch nicht in dessen Majestätsrechte eingreifen dürfe. Das Leben gehört Gott oder, als seinem Stellvertreter, dem absolut herrschenden Souverän. Er hat daher das Recht, das Leben der Untertanen als Opfer, zum Beispiel im

Krieg, zu fordern. Der Einzelne hingegen hat keine Verfügungsgewalt über sein eigenes Leben. Die Eigenmächtigkeit des Selbstmordes machte ihn zum »strafwürdigsten Verbrechen«⁶⁴. Die Argumente, die ins Feld geführt wurden, um zu begründen, warum der Selbstmörder bestraft werden müsse und »niemals begnadiget« werden dürfe, haben mit der Verletzung von sozialen Hierarchien zu tun und damit, dass Selbstmörder sich dem Gehorsam und der Ordnung eigenmächtig entziehen. Sie »kränken« die Gesellschaft, wie ein Jurist es formuliert.⁶⁵ Denn wer sein Leben selbst aufgeben kann, ist vom Souverän nicht zu beherrschen. Er kann sich jeder Strafe und jeder Pflicht durch Selbstmord entziehen. Und mehr noch: Da er mit seiner Todesbereitschaft auch von keiner Todesstrafe abgeschreckt wird, kann er, so die Befürchtung, die schlimmsten Verbrechen begehen. Die Folgen werden von den Zeitgenossen als Auflösung aller gesellschaftlicher Ordnung in dunkelsten Farben ausgemalt. In gewisser Weise ist der Selbstmörder in dieser Perspektive eine provozierende Figur der Macht, da er sich von der Todesdrohung nicht erpressen lässt. Der Selbstmörder ist ein Skandal für die Herrschaftsordnung, da er sich ihr nicht – um sein Leben zu retten – unterwirft. Das Argument, dass dem Staat eine nützliche Arbeitskraft verloren geht, taucht hier allenfalls am Rande auf, es geht vorrangig um die rechtliche und die souveränitätspolitische Dimension des Suizids.

Um den Selbstmord zu verhindern, griff man daher zu Strategien der Ächtung und Herabsetzung durch Infamie (Unehre). Da der Suizidant schon tot war, konnte das nurmehr seinen Leichnam treffen, der öffentlich gemartert wurde und dann – wie ein Verbrecher – auf dem Schindanger unbestattet blieb. Da der Selbstmord die einzige Sünde ist, die man nicht mehr bereuen kann, spielte auch die Furcht vor Strafen des Jüngsten Gerichts eine zentrale Rolle. Selbstmörder, so hieß es, fahren per Extrapost in die Hölle. Die Stigmatisierung der Selbstmörder hatte Erfolg, allerdings auch unbeabsichtigte Nebenfolgen. Mitunter begingen Suizidäre aus Angst vor der Hölle Morde, um auf dem Schafott vor der Hinrichtung alle Sünden noch bereuen zu können.

Gerade diese Sichtweise auf den Selbstmord, seine Ächtung und Infamierung, stand nun dem Programm der Lebensrettung entgegen.

Denn die Infamie eines totscheinenden Menschen, der ein Selbstmörder sein konnte, befestigte das Berührungstabu, das Rettung verhinderte und gegen das die Edikte vergeblich ankämpften. Entsprechend setzte sich auch die 1774 in London gegründete *Humane Society* um der Rettung willen für die Aufhebung der Ehrenstrafen für Selbstmörder ein. Demgegenüber gab es Stimmen, die sich explizit gegen die »Mode« der Rettung aussprachen, um die Rechtsordnung nicht zugunsten des Lebens auf den Kopf zu stellen. In einem anonymen Beitrag im *Göttinger Stats-Anzeiger* von 1784 heißt es: »Ich bin auch mit denjenigen noch lange nicht einig, die einem jeden Ersäuftten 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.«⁶⁶ Der Grund hierfür ist wiederum der Umgang mit Selbstmord: »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.«⁶⁷

Rettung von Menschenleben, das wird hier deutlich, ist ein um 1770 neues Phänomen, das in Konflikt mit einer Rechtsordnung steht, in der Kategorien der Ehre bzw. der Infamie eine wichtige Rolle spielen. Gegen Rettung zu sein hieß, für die alte, sozial-hierarchische Ordnung einzutreten, für die Rechts- und Ehrbegriffe wichtiger waren als das pure biologische Leben. Es handelt sich also bei der verbreiteten Angst vor Berührung von Todtscheinenden nicht nur um Vorurteile der »niedereren Volksklassen«, wie es die Edikte immer wieder behaupteten, sondern um eine tiefgreifende und fest verankerte Struktur, der gemäß Recht vor Leben geht. Das Leben über das Recht zu stellen, erschien vielen als Bedrohung der staatlichen und der gesellschaftlichen Ordnung. Lebensrettung musste von den Regierungen in einer paradoxalen Wendung gegen die eigene Rechtsmacht und gegen die Traditionen etabliert werden. Sie mussten diese Neuerungen gegen Beharrungskräfte in der Bevölkerung durchsetzen. Leben sollte jetzt vor Recht und Ehre gehen – womit die Fürsten ihre Macht nicht länger auf das Schwert des Rechts, sondern,

so die Formulierung von Michel Foucault, auf die Steigerung des Lebens stützten. Im Hinblick auf die Steigerung des Lebens entwickelten die Regierungen neue Machttechniken: Die Macht »hat es nun nicht mehr bloß 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.«⁶⁸

Um zu verstehen, wie diese Umkehrung von Recht und Leben möglich wurde, wie die Ächtung des Selbstmords aufgehoben und die Norm der Lebensrettung durchgesetzt werden konnte, muss man auf jene Argumente im Umgang mit Selbstmördern schauen, die selbst mit der staatlichen Ordnung und der Stärkung des Staats argumentieren. Selbstmörder, und das ist die Kehrseite ihrer Entkriminalisierung, werden nun pathologisiert und als unnütz qualifiziert. So argumentiert zuerst der englische Philosoph David Hume in seinem kleinen Aufsatz *Über den Selbstmord* (1757). Hume verändert die Perspektive auf das Leben und den Selbstmord radikal, indem er zeigt, dass sich in der Regel nur sehr verzweifelte Menschen das Leben nehmen, Menschen, die für den Staat ohnehin überflüssig, ja schädlich sind: Des Selbstmörders »freiwilliger Tod ist der Gesellschaft durch Befreiung von einem verderblichen Mitglied nützlich.«⁶⁹ Hume wagte allerdings nicht, diesen Text zu veröffentlichen, er erschien postum erst zwanzig Jahre später. Mutiger und zugleich noch radikaler war der in der Einleitung bereits zitierte französische Philosoph Baron d’Holbach. Das Hauptwerk dieses materialistischen Atheisten wurde nach dem Erscheinen sogleich öffentlich verbrannt. In diesem Buch mit dem Titel *System der Natur* von 1770 argumentierte Holbach ebenfalls für die Aufhebung der Infamie für Selbstmörder. Auch er führte hierfür deren Nutzlosigkeit für die Gesellschaft an. Wie Hume sieht Holbach im Suizid der Verzweifelten einen Vorteil für die Gesellschaft. Er fordert sie gleichsam zum Suizid auf: Der Verzweifelte »gehe aus dem Haus, das über ihm einzustürzen droht; er verzichte auf eine Gesellschaft, zu deren Wohl er nichts mehr beitragen kann.«⁷⁰ Ein Kulturbruch mit allem bisher Dagewesenen liegt in der daraus folgenden Argumentation, die ihre dunkelsten Schatten bis in den Nationalsozialismus vorauswirft:

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?⁷¹

Statt Selbstmorde durch Ehrenstrafen zu verhindern, geht es hier allein um die Berechnung des Wertes des Lebens im Hinblick auf seine gesellschaftliche Funktionalität. Wann immer ein Lebender nicht mehr nützlich ist, sei es sogar wünschenswert, dass er die Gesellschaft von sich selbst durch Suizid befreit. Eine Abschreckung durch Infamierung erscheint aus dieser Perspektive nachgerade kontraproduktiv. So entsteht im Hinblick auf Lebensrettung und Selbstmord ein homogenes Feld: Rettungen von (nützlichen) Menschenleben nützen dem Staat; Suizide von Kranken, Depressiven und Verzweifelten nützen ihm ebenfalls. Man kann beobachten, wie das Argument der Nützlichkeit und des ökonomischen Wertes des Menschen seit dem 19. Jahrhundert in die Diskussionen um Mittel und Notwendigkeit der Selbstmordverhütung Einzug hält. In einem Text aus dem Jahr 1828 heißt es: »Der Staatsmann jammert über so viele der edelsten Kräfte, die dem Vaterlande verloren gehen« und – Gipfel der ökonomischen Kälte – auch der »Sclavenhändler [...] mag seinen Unmuth nicht unterdrücken, dass auch den Schwarzen die Mittel bekannt seyn, dem Daseyn ein Ziel zu setzen.«⁷²

Holbachs Konsequenz war aber noch radikaler: Wenn Suizidale sich nicht selbst töten, dann müssen sie »gegen ihren Willen von den Gesetzen vernichtet werden«. In der Unerbittlichkeit, mit der hier die Nützlichkeit jedes Lebens für den Staat als alleiniges Kriterium für den Umgang mit Selbstmord ins Feld geführt wird, schlägt der Wille, wertvolles Leben zu retten, in die faschistoide Fantasie der Tötung unwerten Le-

bens um. Der Rückzug des Rechts zugunsten der Rettung produziert den Begriff eines Lebens, das jenseits von Ehre oder Infamie allein als potenzielle biologische Ressource für den Staat gedacht wird. Dieses bloß biologische Leben kann und soll gerettet werden, es kann und soll aber auch – aus denselben Gründen – getötet werden. Das humane Argument zugunsten der Rettung des Lebens kippt um in die größte Inhumanität. So stehen wir vor dem ebenso erstaunlichen wie erschütternden Befund, dass im Zuge einer Entkriminalisierung des Selbstmords und der ersten politischen und gesellschaftlichen Anstrengungen, das biologische Leben höher zu achten als das Recht, ein ökonomischer Begriff des nützlichen und wertvollen Lebens entsteht, der als seine dunkle Kehrseite die Vorstellung von unwertem Leben und seiner Tötung mit sich führt. Es ist der materialistische Blick auf Körper, Gesundheit und Leistung und ein Begriff des Glücks, der mit Arbeit und Leistungsfähigkeit sowie mit dem Nutzen für den Staat in eins gesetzt wird, der bereits inmitten der Aufklärung Fantasien freisetzt, wie sie dann erst viel später – vor dem Hintergrund von Evolutionstheorie, Rassentheorien und Nationalismus – in Euthanasieprogrammen der Nationalsozialisten zur Rettung der »arischen Rasse« in inhumanster Form realisiert wurden.

Humes und auch Holbachs Idee von den Vorteilen, die es mit sich bringe, wenn angeblich Unnütze sich umbringen, liegt ein Begriff des Staates zugrunde, der, sei es als Maschine, sei es als Organismus, als ein Zusammenhang von Kräften konzipiert wird. Dieser Staat sei selbst bedroht, wenn die Kräfte sinken. Vor diesem Hintergrund springt der Gedanke der Rettung von der individuellen auf die systemische Ebene. Rettung bezieht sich in dieser Perspektive auf das System des Staates selbst. Deshalb kann nun auch der Tod von Individuen »Rettung« für das Ganze sein. Gerettet wird durch den Tod des Selbstmörders gleichsam die Energie, die Kraft oder das »Leben« des Staatskörpers selbst, indem er von energetisch negativen Größen befreit wird. Gleichzeitig mit der Etablierung von Lebensrettung durch Fürsten und Rettungsgesellschaften entsteht die Vorstellung von Staat und Gesellschaft als Gesamthaushalt von Kräften. Staaten sind »organische Vereine von Kräften«⁷³, wie ein Jurist um 1800 formuliert. Die Rettung eines Individuums lässt

sich als Beitrag zur Erhaltung der Energie und der Lebenskraft des Organismus des Volkes, der Nation oder des Staates verstehen. Auch dies gehört zu dem seit Ende des 18. Jahrhunderts sich etablierenden politischen Paradigma der Rettung.

Bankrotte, Banken- und Lebensrettung

Fragt man nach der historischen Ursache für die tiefgreifende Transformation, die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die Einführung von Lebensrettungspolitik und das neue Verhältnis von Leben und Recht bedeutet, dann muss ein Zusammenhang ins Licht gerückt werden, der das politische Thema der Rettung bis heute begleitet, nämlich Bankrott, Finanzkrise und Bankenrettung. Die erste europäische Bankenkrise ereignete sich im Jahr 1763, kurz nach dem Ende des siebenjährigen Krieges. Sie bildet den sachlichen und zeitlichen Hintergrund für die wenig später plötzlich und europaweit einsetzenden politischen Anstrengungen um die Etablierung von Normen und Praktiken der Lebensrettung.

Was war geschehen? Aufgrund des Friedenschlusses zwischen Preußen, Österreich und Sachsen im Februar 1763 ging der immense Bedarf Preußens an Nahrungsmitteln und anderen Gütern schlagartig zurück. Plötzlich kam es zu einem rasanten Verfall der Korn- und Zuckerpreise ab März 1763, wodurch das Bankhaus der Brüder de Neufville in Amsterdam im Juni zahlungsunfähig wurde. Die Wirtschaftsprofessorin Isabel Schnabel, heute Mitglied im Direktorium der EZB, hat diese erste europäische Bankenkrise vor einigen Jahren genau analysiert. Sie wies darauf hin, dass neben Güterhandel und Geldverkehr auch neue Finanzinstrumente eine zentrale Rolle spielten, die sogenannten Akzeptkredite. Dabei handelte es sich um Wechsel, die eine Bank kaufte, mit ihrem guten Namen garantierte und bis zum Laufzeitende auch weiterverkaufen konnte. Zwar waren diese Akzeptkredite nur als kurzfristige Anleihen gedacht, sie wurden aber in der Regel verlängert. Diese Praxis steigerte die Bilanzsummen der Banken immens, allerdings ohne eine entsprechende Aufstockung des Eigenkapitals. Mit den so vermehrten Gewinnmöglichkeiten stieg natürlich auch das Risiko im Fall der Zahlungsunfähigkeit der Kunden, was durch die Vernetzung der Banken

wiederum ein Risiko für das Bankensystem insgesamt wurde. Entsprechend wurde durch den Bankrott des Bankhauses de Neufville, das im Krieg durch derlei Finanzgeschäfte seine Gewinne exorbitant gesteigert hatte, die erste veritable europäische Bankenkrise ausgelöst.⁷⁴ Der Bankrott des Bankhauses der Neufvilles zog viele weitere andere Handels- und Bankhäuser mit. Allein in der Stadt Hamburg, über die die Holländer ihre Geschäfte mit Berlin abzuwickeln pflegten, gingen 95 Handelshäuser pleite, ebenso fallierten Handelshäuser in Berlin und bis nach Schweden und England. Diese Kette an Bankrotten war systemgefährdend, sodass Friedrich der Große für Preußen als Bankenretter auftrat und Geldhäuser stützte. Im Zuge dieser Rettung kam unter anderem die dem Bankier Johann Ernst Gotzkowsky, einem Geschäftspartner der Neufvilles, gehörende Porzellanmanufaktur in den Besitz des Monarchen. Seitdem heißt sie *Königliche Porzellan Manufaktur*. Diese Bankenrettung durch Friedrich II. hatte allerdings keinen heilsamen Effekt. Durch die Bankenzusammenbrüche in Amsterdam und Hamburg kam es zu Rezession und Deflation und ohne ausländisches Kapital konnten viele Investitionen nicht realisiert werden, sodass weitere Bankrotte von Unternehmen folgten: »Viele jener Banken, die den Bankrott im Jahre 1763 gerade noch vermieden hatten, brachen schließlich zusammen.«⁷⁵

Den Zusammenhang zwischen diesem Ereignis und den bevölkerungspolitischen Bemühungen der Regierungen und Rettungsgesellschaften um Lebensrettung kann man nicht nur in der vom Bankrott betroffenen Stadt Hamburg selbst sehen, wo die Rettungsmaßnahmen von der auf Wirtschaftsförderung gerichteten *Patriotischen Gesellschaft* ausgingen, sondern auch am Fall des Kurfürstentums Sachsens. Dieses stand am Ende des Siebenjährigen Krieges kurz vor dem Staatsbankrott. Vor dem Hintergrund der menschlichen und finanziellen Verluste durch den Krieg rief der Kurfürst eine sogenannte Restaurationskommission ins Leben, die Vorschläge erarbeiten sollte, »wie der bankrotte Territorialstaat saniert werden könne«⁷⁶. Wiederbelebung der Wirtschaft war das zentrale Motiv. Beteiligt war hier wesentlich die 1764 auf Anregung der Restaurationskommission gegründete *Leipziger Ökono-*

mische Sozietät, die sich insbesondere für Wirtschaftsförderung einsetzte, die aber auch den Vorschlag zum Lebensrettungsprogramm der Wiederbelebung Verunglückter ausarbeitete. Das kursächsische Rettungsedikt wurde schließlich 1773 publiziert. Obwohl zwischen dem Ende des Siebenjährigen Krieges und dem Erlass des Rettungsedikts zehn Jahre vergingen, so ist der institutionelle Zusammenhang zwischen Bankrottabwehr, Wirtschaftsförderung und Lebensrettung dennoch deutlich sichtbar. Die Krisensituation von 1763 sensibilisierte für die Notwendigkeit, alle Kräfte zu mobilisieren und auch jene Leben womöglich zu retten, die bereits tot schienen. Rettung des Staates und Rettung des Einzelnen fielen in der Idee der Wiederbelebung zusammen. Und so wurde es plausibel, zugunsten des Lebens eine rechtliche Ausnahmesituation zu schaffen, in der Leben vor Recht geht.

Wie sehr die Logik der Rettung dabei Geld und Leben engführt, zeigt sich im Übrigen auch an der Diskussion um Bankrotte, die ihrerseits durch die Bankenkrise von 1763 neue Dringlichkeit erhielt. Schon lange hatten die frühneuzeitlichen Staaten gegen den sogenannten betrügerischen Bankrott gekämpft, das heißt gegen Leute, die Kredite aufnehmen, das Geld beiseiteschaffen und sich durch Bankrotterklärung der Rückzahlung entziehen. Initiativen von Fürsten und Städten, derlei betrügerische Bankrotte als Straftat zu fassen und mit entsprechenden Strafen zu belegen, finden sich seit dem 16. Jahrhundert. Immer ging es dabei um den Versuch, den mutwilligen Bankrotteuren das Handwerk zu legen, um den Kredit und den Handel insgesamt aufrechtzuerhalten. Die Gesetze und Strafregelungen konnten das betrügerische Bankrotteurerwesen allerdings nicht ausreichend eindämmen, im Gegenteil nahmen die Insolvenzen im 18. Jahrhundert stark zu.⁷⁷ Die Unwirksamkeit der gesetzlichen Regelungen sind selbst Gegenstand der Diskussion. Eine zentrale Ursache sah man darin, dass die mutwilligen Bankrotteure einer Bestrafung durch Infamie entgingen. Die Infamie als Strafe für zahlungsunfähige Schuldner stammte aus dem Römischen Recht und wurde auch in den fürstlichen Edikten der Frühen Neuzeit den Bankrottbetrügerern angedroht. Diese Strafandrohungen hatten aber wenig Erfolg. Häufig hielten sich solche Bankrotteure eine Weile versteckt und

trieben danach ihr Unwesen, »ohne«, wie es in einem zeitgenössischen Text heißt, »im geringsten sich zu schämen«⁷⁸. Die Infamierung bzw. Bestrafung des Bankrotteurs schlägt um, das ist die vielfach gestellte Diagnose, in die Verehrung des bloßen Reichtums, er sei erworben, wie er wolle. Während die Edikte für Lebensrettung gegen die Infamie des totscheinenden Körpers lange vergeblich ankämpften, versuchten die Edikte gegen die betrügerischen Bankrotteure im Gegenteil – wiederum vergeblich – Infamie und Unehrllichkeit des Betrügers einzuschärfen. Die Infamie des Körpers erwies sich als hartnäckiger als die Infamie des unehrlich erworbenen körperlosen Geldes.

Dass die Gesetze gegen die Bankrotteure nicht fruchteten, lag aber auch an der mangelnden staatlichen Strafverfolgung, wie sie heute selbstverständlich ist. Entsprechend wurde gefordert, dass die Verfolgungen der Bankrotteure »von öffentlichen Behörden durchgeführt werden«⁷⁹ sollten. Aufgabe des Staates sei außerdem die Rettung seiner Bürger, die durch die Machenschaften von Betrügern unverschuldet Bankrott machten: »Diese Rettung sind nicht die einzelnen Gläubiger, sondern der Staat, die Gesamtheit der Bürger, zu geben schuldig.«⁸⁰ Rettung meint hier nicht Rettung vor dem Tod, sondern vor dem ökonomischen Untergang.

Die geforderte staatliche Rettung des Einzelnen vor dem Bankrott ließ sich dabei allerdings selbst auch als Rettung des Lebens begreifen. Denn ohne allzu große Übertreibung kann man in betrügerischen Bankrotteuren Mörder sehen, insofern sie ihren Opfern die Lebensgrundlage entziehen: »Wer den Armen um sein Stücklein Brodt bringet, der ist ein Mörder, sagt die Schrift«⁸¹, so heißt es in einem Text gegen betrügerischen Bankrott. Interessant ist nun, dass sich diese Logik auch umkehren lässt. Man kann auch sagen, dass Mörder im Hinblick auf den Staat Bankrotteure sind, indem sie durch die Tötung eines Menschenlebens dem Staat finanziell schaden:

Wie viel aber ein Leben für den Staat werth sey, ist wieder eine Sache der Berechnung nach noch wahrscheinlichem Leben und wahrscheinlichem Beitrag zu des Staats Besten. Es scheint offen-

*bar, daß auch hier so wohl wegen des Werths [...] der ausbleibenden Personen von Geschlecht zu Geschlecht für den Mörder ein Bankrott sich ergeben müsse.*⁸²

Berechnet wird hier sowohl der finanzielle Schaden, der durch den Tod des Ermordeten entsteht, als auch der, der durch die Menschen, die nun nicht mehr gezeugt werden können, eintritt. Es fehlt also nicht nur der Ermordete, sondern eine unabsehbare Kette von zukünftigen Menschen, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hätten. Diese Perspektive auf den Menschen in seiner generativen Produktivität durch Fortpflanzung und Vermehrung folgt selbst der Logik des monetären Wachstums. Benjamin Franklin schreibt in seinem berühmten Text über den Umgang mit Geld: »Bedenke, daß Geld seiner Natur nach sich schnell und stark vermehrt. Geld zeugt Geld; diese junge Brut ist gleich wieder fruchtbar, und so geht es immer weiter. [...] Wer ein Mutterschwein schlachtet, zerstört seine ganze Brut, bis in die tausendste Generation. Wer einen Dukaten vergeudet, zerstört alles, was er damit hätte erwerben können, ganze Tonnen Goldes.«⁸³

Aufgrund dieser Logik des Geldes, die hier selbst als Logik des Lebens samt biologischer Reproduktionsfähigkeit begriffen wird, sollen nun auch Mörder nicht länger getötet werden. Dies würde den von ihnen angerichteten Bankrott nur vergrößern. Denn so wie der bankrotte Schuldner ja doch zumindest in Zukunft einen Teil seiner Schuld noch zurückzahlen kann, so auch der Mörder, solange er lebt. Als toter Körper hingegen verbessert er die Bilanz seiner Gläubiger nicht. So argumentiert der Jurist Johann Friedrich Plitt, indem er die Logik der Fortpflanzung auf die in seinen Augen katastrophalen Folgen der Todesstrafe bezieht: »Der Regel nach, ich wiederhole es, vermehren Todesstrafen den Bankrott [...], zumal wenn man auch auf die durch Todesstrafe oft ausbleibende Fortpflanzung Rücksicht nimmt.«⁸⁴ Im Gegensatz zu dem Hingerichteten kann der vor der Todesstrafe Gerettete seine Schuld unter anderem dadurch abtragen, dass er »an ungesunde oder gefährliche Posten sich hinstellen lasse«⁸⁵, um so wiederum vielen nützlicheren und besseren Gliedern der Gesellschaft das Leben

zu retten. So kann selbst der Mörder noch als Retter nützlich werden, kann er den Bankrott, den er durch Mord verschuldet hat, zum Teil zurückzahlen, seine Schuld abtragen.

Man sieht: Geld und Leben teilen die Eigenschaft der sich selbst vermehrenden Reproduktionsfähigkeit. Dadurch haben sowohl Geld als auch Leben Gewinnpotenzial für die Zukunft. »Schuld«, sei es moralisch-rechtlich, sei es finanziell, kann man als Ausgangspunkt für ökonomischen Gewinn betrachten, dann kommt man aus der Logik der Infamie heraus. Leben retten und Geld retten verwandeln Schuld und Schulden in Profit. Das Geld reinigt sich von der mit Körper und Tod verbundenen Infamie durch seine Reproduktionsfähigkeit, die den Tod überwindet. Es ist also dieselbe Logik, die auch im Hinblick auf Lebensrettung gegen die Infamie in Stellung gebracht wird: Der Profit, der sich aus gerettetem Leben und gerettetem Kapital in Zukunft schlagen lässt. Mit der Normalisierung von »Rettung« ist eine grundsätzliche Ausrichtung der Gesellschaft auf Zukunft verbunden. Während die Rechtsordnung vergangenes Unrecht strafen und die geltende Ordnung aufrechterhalten will, geschieht das Jetzt der Rettung im Hinblick auf eine offene Zukunft, in der Revitalisierung, Steigerung und Profite möglich sind.

Vom Zwang der Lebensrettung

Nun könnte man einwenden, dass die Vorschläge von Hume und Holbach, den Selbstmord einfach geschehen zu lassen oder in letzter anti-humanistischer Konsequenz aus ökonomischen Gründen und zum Schutz des Ganzen gar zu forcieren, in unserem Umgang mit Suizidgefährdeten – Gott sei Dank – gar nicht umgesetzt werden und auch damals keine Anwendung fanden. Mit Ausnahme der kurzen Phase des Nationalsozialismus, in der sogenanntes »unwertes« Leben tatsächlich massenhaft getötet wurde, geschah und geschieht genau das Gegenteil: Selbstmordgefährdete werden zum Teil mit Gewalt bzw. Zwang in geschlossenen Psychiatrien und unter Aufwendung hoher Kosten am Freitod gehindert. Ganz offenbar greift die utilitaristische Logik, dass Unnütze der Gesamtgesellschaft schaden und daher zum Besten des Ganzen beseitigt werden müssen, nicht. Sie findet sich aber zeitgleich

mit den Ideen von Hume und Holbach aufseiten der Suizidenten selbst wieder. Die unbedingte Fokussierung auf Lebensnützlichkeit und auf den Wert des Lebens als Dienst in und für die Gesellschaft – Argumente, die für die Etablierung von Lebensrettung eine zentrale Rolle spielten – tauchen als Ursachen für Selbstmord in den Köpfen von Selbstmördern wieder auf. Das lässt sich zeitgenössischen Abschiedsbriefen von Selbstmördern entnehmen, die die Norm der ökonomischen Lebensnützlichkeit für den Staat so verinnerlicht haben, dass sie sich umbringen, gerade weil sie sich selbst für gesellschaftlich unnütz halten. So schrieb etwa der Hofrat Clooß in seinem Abschiedsbrief vom 18. Mai 1783, er bringe sich nun um, da er sich selbst als nutzlos erachte, er seinen Beruf nicht mehr ausüben könne und für andere nurmehr eine Last darstelle. In anderen Fällen bezeichneten sich Suizidenten als »kraftlos« zum Leben, sodass sie nurmehr »wie ein Gespenst herumschleichen« könnten. Normen haben Rückseiten. Leistung und Erfolg sind begleitet vom Schatten und von der Scham des Scheiterns. Entsprechend handelt es sich nicht um Einzelfälle, sondern um ein bis heute verbreitetes Muster.⁸⁶

Die Fokussierung auf das nützliche Leben und seine ökonomische Verwertbarkeit, die als Begründung gedient hatte, Selbstmörder nicht länger zu verurteilen und möglichst alle totscheinenden Menschen zu retten, ist selbst zu einem Imperativ geworden, der Selbstmorde provoziert. Womöglich liegt es an diesem Paradox, dass Selbstmorde schon damals und bis heute auch mit Gewalt verhindert werden sollen. Womöglich liegt es an diesem Paradox, dass Rettung zur Zwangsrettung wird.

Die Methoden, die zur Rettung von Selbstmordgefährdeten eingesetzt werden, sind jedenfalls in ihrer Brachialität erschreckend. Statt Selbstmord als Sünde oder Straftat zu behandeln und noch den Körper der Selbstmörder zu malträtieren, rückt Ende des 18. Jahrhunderts Suizidalität als Krankheit oder Wahnsinn in den Vordergrund. Die Formen der Gewalt wandeln sich, aber es bleibt bei Ausübung von Gewalt. Sie tritt nun in den Dienst des Lebens und auf die Seite der unbedingten Rettung. Vor dem Hintergrund einer Politik der Lebensförderung konnte der Wille zu sterben nur als Irrsinn, Geisteskrankheit und Anomalie erscheinen. Entsprechend wurde bereits in der Aufklärung ge-

fordert, Selbstmordgefährdete in geschlossenen Anstalten zum Schutz vor ihrem »Trieb zum Selbstmord« zu internieren. Entweder, um sie zu heilen, oder, wenn das unmöglich war, sie bis an ihr Lebensende dort zu verwahren. Die Rettung des Lebens von Selbstmördern um jeden Preis nahm dabei Ende des 18. Jahrhunderts grausame Formen an. So war es nicht unüblich, die betreffenden Personen im Haus oder im Hof anzuketten wie Tiere, wenn eine Bewachung rund um die Uhr nicht zu leisten war. Häufig verlangte die Obrigkeit von den Angehörigen, suizidgefährdete Menschen auf eigene Kosten zu überwachen. Knappe personelle und materielle Ressourcen spielten dabei eine Rolle, denn oft wollten die Gemeinden die anfallenden Kosten für eine Unterbringung nicht übernehmen und schoben die Verantwortung den Familien zu, die sich mangels verfügbarer Arbeitskräfte gezwungen sahen, die Selbstmordgefährdeten anzuketten. Die unbedingte Rettung der Suizidanten vor sich selbst stand im Widerspruch zu Aufwand und Kosten. Und sie stand im Widerspruch zum Willen der lebensmüden Menschen selbst, die als Wahnsinnige behandelt und einem unmenschlichen Zwangsregime unterworfen wurden – und die sich schließlich oft deshalb das Leben nahmen, um dieser Zwangslösung zu entkommen. Warum aber der unbedingte Wille, das Leben des Suizidalen um jeden Preis zu retten? Geht es dabei allein um die Heiligkeit des Lebens, das unbedingt und auch gegen den Willen des Menschen geschützt werden muss – oder spielt womöglich das Verhältnis zum Tod überhaupt eine Rolle? Müssen wir unbedingt retten, weil der Tod zum großen Tabu der Moderne geworden ist?

Auch heute noch verläuft die Debatte um den Umgang mit Suizidgefährdeten zwischen den Polen eines »absoluten Paternalismus«, der Gewalt und Zwangsmaßnahmen zur Lebensrettung rechtfertigt einerseits, und dem Recht auf Willensfreiheit und Selbstbestimmung andererseits. Während die einen Zwangsrettungen damit begründen, dass Suizidenten immer krank und damit nicht willensfähig seien, reklamieren die anderen die Freiheit der Verfügung über das eigene Leben als Menschenrecht. Zwar gibt es rechtlich keine unbedingte Pflicht zur Lebensrettung, in der Praxis aber entscheiden sich Ärzte und Psychiater

dennoch zumeist für Lebensrettung und Zwangseinweisungen. So sehr dies vor dem Hintergrund von akuter Krisenintervention und möglichen Heilungschancen einleuchtet, so ist doch unübersehbar, dass es in modernen Gesellschaften zugleich eine strukturelle Schwierigkeit gibt, den Gedanken auf selbstbestimmtes Sterben zuzulassen. Die unbedingte Ausrichtung auf das Leben, seine Bewahrung, Steigerung und seine Nützlichkeit in der immer weitergehenden Eroberung der Zukunft lässt den Tod selbst – und den freiwilligen schon gar – als ein Skandalon erscheinen, das unbedingt abgewehrt werden muss.

Die sich etablierende Leistungsgesellschaft, die den Einzelnen als Individuum und Arbeitskraft freisetzt, aber von ihm unerbittlich verlangt, sich als nützliches Mitglied der Gesellschaft zu bewähren, erzeugt offenbar eine dunkle Seite. Denn all jene, die diesem Anspruch nicht gerecht werden, geraten stark unter Druck. Suizide sind immer auch Folge gesellschaftlicher Faktoren, das war die These des Soziologen Emile Durkheim in seiner berühmten Studie über den Selbstmord aus dem Jahr 1897. Und auch heute noch ist es so, dass gerade in der Lebensphase, in der es gilt, einen Platz in der Gesellschaft zu suchen und zu finden, der Suizid die häufigste Todesursache ist (im Alter von 15 bis 24 Jahren). Wie überhaupt in der Fokussierung auf Leistung und Nützlichkeit uns das Bewusstsein begleitet, dass es auch die Nichtleistungsfähigen gibt, die Kranken, die Behinderten oder die Alten. Und natürlich wissen wir, dass die Aufrechterhaltung der Lebensqualität dieser Personen teuer ist. Wer je versucht hat, einen Antrag auf Pflegestufe 3 eines Angehörigen durchzubringen, weiß, wie wenig das normalerweise interessiert. Wir alle wissen, dass Pflege teuer ist, dass Pflegeheime profitorientiert arbeiten, dass Standards in der Pflege und Qualitätskontrollen in Altersheimen erst mühsam gegen Widerstände der Betreiber durchgesetzt werden müssen. Womöglich ist der »absolute Paternalismus« von Lebensrettungen um jeden Preis nur die Kehrseite davon, dass uns das schlechte Gewissen einer Quasi-Entsorgung der weniger Leistungsfähigen permanent begleitet.

Und zu guter Letzt hat in der Moderne, deren Machttechniken sich auf die Steigerung des Lebens gründen, der Tod seine symbolische Be-

deutsamkeit verloren. Der Tod erscheint nicht mehr als Übergang eines Rechts vom Sterbenden an die Lebenden, er ist kein Ereignis mehr, in dem der Tote über sein Leben hinaus einen Platz im Gefüge der symbolischen Ordnung gewinnt, sondern der Tod ist hier nurmehr jene Grenze, an der die Lebensmacht endgültig scheitert und an ihr Ende kommt.⁸⁷ Der Tod ist das, was sich dem Zugriff der Macht entzieht. Der Tod des Einzelnen ist letztlich immer ein Versagen des Körpers, der Medizin oder auch der Macht überhaupt, »Leben« durch Gesundheitspolitik zu retten.