

# Jean Ziegler

## Die Lebenden und der Tod



Jean Ziegler  
**DIE LEBENDEN UND DER TOD**

Jean Ziegler

# DIE LEBENDEN UND DER TOD

Komplett überarbeitete Neuauflage

Mit einem neuen Vorwort

**ecovin**

Jean Ziegler  
Die Lebenden und der Tod

Umschlagidee und -gestaltung: [kratkys.net](http://kratkys.net)



1. Auflage der komplett überarbeiteten Neuauflage  
© 2011 Ecowin Verlag, Salzburg  
Lektorat: Dr. Arnold Klaffenböck  
Aus dem Französischen von Wolfram Schäfer  
Autorenfoto: C. Bertelsmann  
Gesamtherstellung: [www.theiss.at](http://www.theiss.at)  
Gesetzt aus der Sabon  
Printed in Austria  
ISBN 978-3-7110-5075-5

[www.ecowin.at](http://www.ecowin.at)

*Dieses Buch  
ist dem Andenken  
von Marie Lardillon  
und Roger Bastide  
gewidmet*

# Inhalt

Vorwort zur Neuausgabe

Die Kinder von Kinshasa

Erster Teil Der Tod im Abendland

Drei Thesen

I Die Maske des Todes

Der Schatten über dem Leben

Das Bild vom Tod

Die symbolische Gewalt

II Der Kannibalismus der Ware

Die Zerstörung des Körpers

Die Vertreibung des Fremden

„Death-Control“

Kulturen der Nacht

Der Kannibalismus der Ware tötet den Tod

Beispiel 1: Der Tod in der Familie von Manuel Teles

Beispiel 2: Der Tod in den Quilombos

III Die Gleichheit durch den Tod

Schicht auf Schicht: Die soziale Hierarchie der Toten

Unser Tod findet nicht statt

Der Verfall findet im Leben statt

Die Revolution führt über die Wiederentdeckung des Todes

Die Herren des Todes

I Der Augenblick des Sterbens

Die Definition des Hippokrates

Die Erklärung von Harvard

II Die Herrschaft über die Sterbenden (die Thanatokraten)

Anstaltsrepression

Widerstandsbewegungen

III Die Krankenhausdebatte: Die Mitbetroffenen

Die Guerilla der Krankenschwestern  
Der Sterbende und seine Angehörigen  
Die Dialektik der Krankenhausdebatte  
IV Die Opferpriester  
Der Kampf um die Frist: Die Transplantation  
Rentabilität von Tod und Leben: Auswahl  
V Töten oder sterben helfen? Die soziale und wirtschaftliche  
Euthanasie  
Der Begriff Euthanasie  
Die Doktrin der Kirche  
VI Die Not der Ärzte  
Die Agonie  
I Die Rückseite des Spiegels  
II Zu Hause sterben, im Krankenhaus sterben  
III Die Selbstzerstörung  
IV Die sieben Stadien der Agonie  
Die Eschatologie  
I Das eschatologische Ich  
Jeder Tod ist ein Mord  
Das eschatologische Ich  
II Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen  
III Die Apokalypse  
Zweiter Teil Der afrikanische Tod  
Der Tambor de Choro - Die „Trommel der Tränen“  
I Die Casa de Mina  
II Der Tod in São Luis  
Die Totengeister von Itaparica  
I Der Ursprung der Egun  
II Das Totenhaus  
III Die soziale Funktion der Totengeister  
Die Unsterblichkeit der Yoruba  
I Die Gründungsmythen  
Himmel und Erde  
Das Problem des Übels  
II Die Struktur der Person  
III Die Stimme des Ifa

IV Die Lebenden und die Toten  
Wo ist Hoffnung?  
Der Mensch ist die Arznei des Menschen  
Danksagung  
Anhang  
Die wichtigsten verwendeten Nagô-Begriffe  
Bibliografie  
I. Begriffliches Handwerkszeug  
1. Lektüren im Umkreis des dialektischen Materialismus  
2. Generative Soziologie  
II. Bücher über die afrikanische Diaspora  
III. Der Tod im Abendland  
1. Monografien  
2. Medizinische Technik  
Anmerkungen  
Vorwort  
Die Kinder von Kinshasa  
Drei Thesen  
Die Herren des Todes  
Die Agonie  
Die Eschatologie  
Der Tambor de Choro – Die „Trommel der Tränen“  
Die Totengeister von Itaparica  
Die Unsterblichkeit der Yoruba  
Wo ist Hoffnung?  
Der Aufstand des Gewissens  
Die nicht gehaltene Festspielrede in Salzburg 2011

# Vorwort zur Neuausgabe

*Lasst euch nicht betrügen  
Dass Leben wenig ist!  
Schlürft es in vollen Zügen!  
Es kann euch nicht genügen  
Wenn ihr es lassen müsst!*

Bertolt Brecht

Die erste Ausgabe von *Die Lebenden und der Tod* erschien im Jahr 1975. Das Buch hat Übersetzungen in viele Sprachen und zahlreiche Neuauflagen erlebt. Geblieben ist – wie könnte es anders sein – meine Angst vor dem Tod. Auch wenn sich in den vergangenen Jahrzehnten, dank der vertieften Auseinandersetzung mit dem Phänomen, in mir die Vorstellung der möglichen Überwindbarkeit des Todes durch moralische Investition, das heißt durch im Leben vollbrachte sinnvolle Taten, gefestigt hat, ist die Angst trotzdem geblieben. „Flatter la mort“<sup>[1]</sup>, rät Michel de Montaigne. Und: „Chaque homme porte en soi la forme entière de l’humaine condition.“<sup>[2]</sup> All diese Ratschläge und Evidenzen nützen nichts. Es bleibt die Unvorstellbarkeit des eigenen, persönlichen Todes.

Um die Angst vor dem eigenen Tod wenigstens teilweise zu mindern, gibt es nur einen Weg, den ich mühsam zu beschreiten ver suche: Jeden Tag – durch Gedanken, Taten und Träume – so viel Glück für sich und die andern, so viel Sinn zu erschaffen, dass, am Ende des Lebens, dieses Leben

seiner eigenen Negation so viel Sinn wie möglich entgegenzusetzen vermag.

Dieses durchaus rationale Unternehmen der Sinngebung wird begleitet von wiederkehrenden Intuitionen. Vernunft allein bestimmt nicht die Perzeption des eigenen Lebens. In seltenen, aber doch wiederkehrenden Momenten spüre ich, dass in mir eine Unendlichkeit, eine Kraft wohnt, die man Liebe nennen könnte. Ein Leben lebt in uns, das unsere eigene Singularität durchbricht, eine Unendlichkeit, die die Endlichkeit unserer Existenz überwindet.

„Fürchtet doch nicht so den Tod und mehr das unzulängliche Leben“, rät Bertolt Brecht in „Die Mutter“. Ich bin der andere, der andere ist Ich. Das Bewusstsein der Identität aller Menschen macht uns fähig zu Liebe, Mitleid, Solidarität. „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“, sagt Theodor W. Adorno. Auf Kosten anderer zu leben – in Konkurrenzneid, Profitgier, Verachtung oder Indifferenz – versperrt den Zugang zum Leben. Jeder ist verantwortlich vor allen für alles. Ich bin frei. Der Mensch ist, was er tut. Aber gleichzeitig spüre ich eben auch, dass eine Macht mich behütet. Eine Vorsehung leitet mein Leben und eine Gewissheit wohnt in mir: Ich bin kein Produkt des Zufalls, meine so unglaublich kurze Existenz auf diesem Planeten birgt einen Horizont, einen Sinn, ein Ziel.

Dass der Tod nicht das letzte Wort des Lebens sein kann, scheint mir eine intuitiv erfahrbare Evidenz.

Im ehemaligen Steinbruch von Golgatha, heute mitten in Ostjerusalem liegend, geschah vor über 2000 Jahren etwas Seltsames. Am dritten Morgen nach der Ermordung von Christus kamen drei Frauen zum Eingang der Steingrotte, wo der Tote beerdigt worden war. Das Grab war leer. Die Frauen waren verstört. Meine eigene Überzeugung ist identisch mit der Erfahrung dieser Frauen. Das Leben wird vom Tod nicht endgültig zerstört. Die singuläre Existenz des Menschen endet nicht im Grab. Was danach kommt, weiß keine Vernunft.

Was hat sich seit dem ersten Erscheinen unseres Buches in der westlichen Warengesellschaft verändert?

*Betrachten wir zuerst die Entwicklung des Diskurses über den Tod.*

Die kapitalistische Warengesellschaft tabuisiert den Tod. Er wird aus dem Blickfeld verbannt. Denn er widerspricht in seiner Radikalität dem ungebrochenen Fortschrittsglauben, der der hoch technologisierten, kapitalistischen Warengesellschaft als ihr eigentliches Wesen innewohnt.

Der Tod ist das nicht meisterbare, absurde und daher zu verschweigende Ereignis. Kein Computer-Organigramm, keine noch so subtile Marktstrategie, kein Investitions- und Finanzierungsplan und kein Expansionsschema vermögen ihn zu domestizieren. Weil nicht vorgesehen und nicht meisterbar, wird der Tod aus der sozialen Realität gestrichen. Mit – wie wir sehen werden – katastrophalen Folgen für die Lebenden.

Das Menschenbild der Warengesellschaft ist – so meint Max Horkheimer – von trostloser Primitivität: Der Mensch als Funktionsträger, reduziert auf seine „Qualität“ als reaktive Zelle im kapitalistischen technologisierten Akkumulationsprozess. Sein wesensgegebenes Mysterium, seine unabänderbare Singularität, sein eigener freier Wille und das Rätsel seiner Freiheit? Störfaktoren bloß. Ärgerliche Fehlerquellen im geregelten, funktional durchorganisierten Warenproduktionsprozess.

Seit dem ersten Erscheinen des Buches ist der kapitalistische Produktions- und Akkumulationsprozess noch brutaler, noch gewalttätiger, seine Legitimationsideologie noch aggressiver geworden. Ein regelrechter Dschungelkapitalismus hat den ehemals wertschöpfenden Industrie- und Dienstleistungskapitalismus abgelöst. Das Finanzkapital hat sich autonomisiert. Eine virtuelle Ökonomie, genährt durch astronomische Börsenprofite,

geschädigt hin und wieder durch Fehlspekulationen, ist entstanden. Im Jahre 2010 war die Summe des planetenumspannenden, mit Lichtgeschwindigkeit sich verschiebenden virtuellen Finanzkapitals 86-mal größer als der Wert aller im selben Jahr produzierten Güter, Patente, Dienstleistungen etc. Die „neoliberale“ Wahnidee postuliert die Naturwüchsigkeit des wirtschaftlichen Geschehens. Nicht mehr Menschen – so minoritär, gewalttätig, profitwütig sie auch sein mögen –, sondern der anonyme, alles beherrschende Weltmarkt, die so genannte „unsichtbare Hand“, leitet angeblich die Kapitalströme. Naturgesetze und nicht mehr menschliche Praxis beherrschen das wirtschaftliche Geschehen.

Trotzdem beginnt der Todesdiskurs der Warengesellschaft langsam an Autorität zu verlieren. Warum? Weil sich zwischen Natur und Kultur während der letzten Jahrzehnte in der westlichen Gedankenwelt die Beziehung grundlegend verändert hat. Die Endlichkeit der Natur, die Verletzlichkeit des Planeten sind Entdeckungen, welche – empirisch untermauert, wissenschaftlich erforscht – das abendländische Kollektivbewusstsein durcheinander gebracht haben.

Nehmen wir ein Beispiel. *Der Umweltgipfel der Vereinten Nationen* in Rio de Janeiro 1992, erstellte zum ersten Mal das beinahe komplette Inventar all jener Gefahren, welche die Atmosphäre, die Biosphäre, die Erdoberfläche, die Weltmeere, die Quellen und Flussläufe, die Luft, die wir atmen, den Boden, den wir bewohnen, die Nahrung, die uns am Leben erhält, tödlich und unmittelbar bedrohen. Die Triumph-Ideologie der fortwährend und unaufhörlich fortschreitenden, grenzenlosen Dominanz hochgerüsteter Finanzimperien über die Natur, die Atmosphäre, den Planeten – und die zu Funktionsträgern degradierten Menschen aller Hautfarben, Kulturen und Kontinente – begründet das Ausblenden des Todes im Diskurs der Herrschenden.

Angesichts der uns langsam bewusst werdenden Endlichkeit der Natur und der mörderischen Gefahr, welche der ungehemmte, rasante Fortschritt der profitmaximierenden westlichen Warengesellschaft über den Planeten bringt, zerbröckelt die arrogante Fortschrittsideologie. Die Endlichkeit des Planeten macht die Endlichkeit der menschlichen Kollektivexistenz und damit auch jene des individuellen Lebens evident.

*Ganz neue Entwicklungen zeichnen sich alsdann ab in der Art, wie die Menschen um ihre Toten trauern.*

Während vieler Jahrhunderte gründeten die Kirchen ihre unerhörte ideologische und materielle Macht auf die Angst der Menschen vor dem Tod. Die ideologische Totalitär-Herrschaft der Kirchen bröckelt. Selbst das Finanzimperium des Vatikans wankt. Jacques Le Goff datiert den Triumph des Todesdiskurses der mittelalterlichen römisch-katholischen Kirche auf das 12. Jahrhundert. In dieser Zeit erfand die Klerikal-Bürokratie den Begriff des Fegefeuers. Sie schuf einen Raum, in dem sich die Seelen zwischen Tod und Auferstehung aufhalten. Für die im Fegefeuer wartenden Seelen betet!, vermittelt die Kirche. Le Goff sieht in dieser Mediations-Funktion das Grundprinzip der klerikalischen Herrschaft über den Todesdiskurs.<sup>1</sup>

Über Jahrhunderte dominierten in Europa klerikale Klassen – Priester, Pfarrer – die Todesrituale. Die Klerikal-Herrschaft entfremdete zwar den Menschen seiner eigenen Perzeption, lähmte seine Vernunft – und zwang ihm autoritär bestimmte kollektive Verhaltensweisen auf. Aber die passive Unterwerfung unter die Todesriten der Klerikal-Funktionäre verschaffte den Trauernden, welche mit dem plötzlichen Verlust eines geliebten Menschen konfrontiert waren, ein gewisses Maß an Sicherheit und Beruhigung. Die globalisierte Weltwirtschaft mit ihrer wert- und sinnentleerten Informationsflut, der Fernsehretinismus mit seinem Flimmer-Imperialismus, die durchrationalisierte

Konsumgesellschaft, welche das Individuum atomisiert und in eiskalter Einsamkeit am kärglichen Überleben erhält, zerstören immer deutlicher die familiär oder nachbarschaftlich bestimmten Traditionsgemeinschaften. Ihr allmähliches Verschwinden schwächt zusehends die Autorität der Kirchen.

Mit der Erosion des sozialen Einflusses und der ideologischen Macht der Klerikal-Funktionäre verschwinden allmählich auch die Todesriten. Der mit dem Tod eines Nächsten konfrontierte Mensch erlebt heute in den allermeisten Fällen „le vide rituel“, wie Dominique Roulet sagt<sup>[3]</sup> – die Absenz, die „Leere“ der Riten.

Aber Todesriten braucht der Mensch.

Riten sind für jede Gesellschaft unverzichtbar. Niemand kann ohne sie den Verlust eines geliebten Menschen meistern. Der Tod schafft die radikale Unordnung. Er zerstört ein Leben. Er zerstört ein unendlich vielfältiges Netz von sozialen, affektiven Beziehungen. Er zerreißt Familien, Freundschaften und Gemeinschaften. Um diese radikale Unordnung zu überwinden und jenseits des Todes eine neue Ordnung zu schaffen, braucht es Riten.

Jeder Tod ist die Zerstörung nicht nur eines Menschen, sondern auch einer kollektiven Subjektivität. Riten sind im Wesentlichen Zeremonien. Die Gemeinschaft der Hinterbliebenen – der Freundeskreis, die Familie, die Arbeitskollegen oder die Nachbarn des Verstorbenen – finden sich zusammen und setzen ein soziales Theater in Szene. Der Tod widerspricht der Vernunft. Damit er nicht zum Terminator einer ganzen Gemeinschaft wird, muss er rituell besiegt werden. Die Todesrituale sind Rituale des Übergangs von einer Ordnung zur anderen: von der Kollektiv-Existenz, in der der Tote als Lebendiger vorhanden war, zur Sozialformation, in der er jetzt nicht mehr präsent ist und nie mehr präsent sein wird.

Die Todesriten erfüllen noch ganz andere affektive, psychologische und soziale Aufgaben: Sie konstituieren die Trauer,

den Dialog mit dem Menschen, der nicht mehr da ist. Neue affektive Bande werden gewoben. Der Tote wird integriert in das Weltbild, das Intim-Universum der Noch-Lebenden. Trauerrituale sind auch dazu geschaffen, den anscheinend unerträglichen Schmerz der Trennung erträglich zu machen, die zerrissenen Bande der Freundschaft oder der Liebe in veränderter Form neu zu knüpfen.

Es bleibt aber die Tatsache: Auch Rituale können den Tod nicht erklären, ihm Sinn geben. Jenseits des Ritus bleibt der Abgrund bestehen.

Heute sind es meistens bloß noch die öffentlichen oder privaten Bestattungsunternehmen, die in der westlichen Warengesellschaft die Zeremonien des Übergangs vom Leben zum Tod regeln. Sie allein agieren, wenn es darum geht, einen toten Menschen aus der Gemeinschaft der Lebenden zu entfernen, die Überlebenden zu trösten, den Leichnam zu bestatten und die Grabstätte zu gestalten. Die Dienstleistungen dieser Bestattungsunternehmen, die in Inseraten unserer Zeitungen oder als Farbprospekte in unsern Briefkästen angepriesen werden, sind detailliert, präzise und dem kapitalistischen Konkurrenzdruck unterworfen. Das Bestattungsunternehmen regelt buchstäblich alles, offeriert buchstäblich alles: Es stellt den Sarg zur Verfügung, bestellt die Blumen, verschickt die Todesanzeigen, mobilisiert den Redner am Grab. Es plant die Abschiedszeremonie, die Ausstattung des Grabes, das Menü des Totenschmauses, die Formulierung der Danksagungskarten und Ähnliches.

Für die Zeit zwischen dem Tod (im Spital meistens) und der Beerdigung stellt das Bestattungsunternehmen kleine, gekühlte Zellen zur Verfügung, in denen der Tote aufgebahrt ist und wo die Angehörigen und Freunde zu bestimmten Öffnungszeiten still Abschied von ihm nehmen können.

Das gespielte Mitgefühl, die mediokre Theatralität und die heuchlerisch getarnte Profitwut vieler

Bestattungsunternehmer stoßen immer mehr Hinterbliebene ab.

In der westlichen Warengesellschaft verweigern deshalb heute immer mehr Menschen – Angehörige, Freunde und Nachbarn des Verstorbenen – die jämmerlichen, finanziell teuren Ritualhandlungen der Bestattungsunternehmer.

Stille Revolten finden statt. In Städten und in Dörfern gibt es eine steigende Zahl von Gruppen und Personen, die neue Riten erfinden, neue Zeremonien, eine ihren eigenen Bedürfnissen entsprechende Übergangstheatralität, welche dem Toten einen würdigen Abgang und den Noch-Lebenden eine Zeit der Trauer und danach neue Beziehungen zum Verschwundenen und das Weiterleben in einer neu geordneten Gemeinschaft erlauben.

Ich gebe hier nur zwei Beispiele: Im Kanton Zürich arbeitet der „Verband freischaffender Theologinnen und Theologen“ aller Glaubensrichtungen. Der Verband gestaltet Trauerfeiern überall in der Schweiz gemäß den Wünschen der Familie oder der Freunde der oder des Verstorbenen. Die Beerdigung wird vom Verband organisiert. In derselben Region der Schweiz existiert das „Netzwerk Rituale“. Personen mit ganz unterschiedlicher Ausbildung und sozialer Identität gehören dem Netzwerk an. Sie sind konfessionslos und stehen den Hinterbliebenen für alle Dienstleistungen gegen ein bescheidenes Entgelt zur Verfügung.

*Was hat sich seit dem ersten Erscheinen des Buches in den Beziehungen zwischen den Ärzten und den zum Tode erkrankten Menschen verändert?*

Bis vor Kurzem war der sterbende Mensch weitgehend fremdbestimmt. Er war das Objekt oft widersprüchlicher medizinischer Praktiken, denen er hilf- und meist kenntnislos ausgesetzt war. Das Bild des ausgelieferten, seines Todes beraubten Sterbenden ist im vorliegenden Buch gründlich beschrieben.

Vor noch nicht allzu langer Zeit erlebte der zum Tod Erkrankte - ohne dass er selbst irgendetwas dazu zu sagen gehabt hätte - zwei völlig widersprüchliche, aufeinanderfolgende Phasen der ärztlichen Behandlung. Während der ersten Phase war der Schwerkranke Objekt hektischer ärztlicher Intervention. „Am Leben erhalten“, um jeden Preis, hieß das Primat dieser ersten Phase. Dann plötzlich, wenn - in der Sicht des Thanatokraten - „nichts mehr zu machen“ war, wurde der Mensch in der Endphase seiner Krankheit sich selbst, seiner Angst und seinem physischen Schmerz überlassen. Der Arzt kehrte ihm den Rücken, interessierte sich überhaupt nicht mehr für ihn. Und wenn nicht gerade eine kluge, mitfühlende Krankenschwester, besser noch, ein liebendes Mitglied der Familie, ans Bett trat, dann starb der Mensch in Einsamkeit, Isolation und häufig Verzweiflung.

Diese vor einigen Jahren noch allgemein gültigen Verhaltensweisen werden heute von vielen Ärzten und Klinik-Verantwortlichen selbst infrage gestellt. In medizinischen Fakultäten, in Spitälern und Altersheimen verschiedener Länder finden heute intensive Debatten statt. Mit der Betreuung todkranker Menschen beauftragte Ärzte, Krankenschwestern u.a. unterwerfen ihre eigene Praxis einer kritischen Diskussion. Aus diesen grenzüberschreitenden Debatten hat sich eine Theorie entwickelt, die sich selbst als *Value-based Medicine* bezeichnet.

Die *European Association for Palliative Care (EPAC)* gibt folgende Definition dieser neuen Wertordnung:

„Der Patient ist die oberste Autorität. Kein therapeutischer Akt darf gegen seinen Willen und ohne seine Kenntnis geschehen. Der Arzt muss im Stande sein, einen Patienten sterben zu lassen, sobald klar wird, dass die ihm zur Verfügung stehenden klinischen Mittel schädliche Folgen nach sich ziehen und für den Patienten Schmerzen und Leid bringen, die bei weitem die Freuden und Perspektiven,

welche eine verlängerte Lebensspanne bringen könnte, übersteigen. Es gilt also die Regel der Proportionalität.“

Unerhörte neue Entwicklungen sind im Begriff, die tägliche Praxis des Arztes und die an ihn gestellten ethischen Anforderungen von Grund auf zu verändern. Die Alterspyramide der westeuropäischen Bevölkerung verändert sich. Immer ältere Menschen in immer größerer Zahl füllen die Spitalbetten. In der Transplantations-Medizin werden wahre Wunder möglich: Fast jedes Organ ist heute ersetzbar. Der Markt transplantationsfähiger Organe ist zu einem Weltmarkt geworden und interessiert heute sogar die Polizeibehörden: In einigen Ländern Osteuropas wird dieser Handel von international tätigen Kartellen der organisierten Kriminalität beherrscht.

Je schneller sich die Medizin-Technologie entwickelt, je älter die Menschen sterben, je zahlreicher, komplexer, effizienter die klinischen Interventions-Instrumente werden, desto zahlreicher werden auch die am therapeutischen Prozess beteiligten Personen und desto komplizierter wird infolgedessen deren Entscheidungsprozess.

Die Vertreter der *Value-based Medicine* identifizieren mehrere Problemfelder, in denen ein fundamentales Umdenken im Gang ist. Das erste Problemfeld bezeichnen sie als jenes der Irreversibilität.

Im Verlaufe jedes therapeutischen Prozesses mit schwerstkranken Menschen kommt der Moment, wo es dem Arzt nicht mehr möglich ist, die Gesundheit des Patienten, seine vitalen Funktionen und sein Bewusstsein des Wohlbefindens wiederherzustellen. Anders gesagt: Es kommt der Augenblick, wo der Weg zum Tod als irreversibel erscheint. Ein aggressiver Einsatz der medizinisch-technischen Instrumente könnte in diesem Fall die Agonie nur verlängern und den Augenblick des Todes bloß hinauszögern. In diesem Dilemma muss der Therapeut zugunsten des Patienten – und nicht zugunsten seines

eigenen ängstlichen Willens zur Lebenserhaltung um jeden Preis - entscheiden. Kein Gesetz des Staates, kein Spitalreglement, kein Vorgesetzter und keine Standesorganisation können dem Arzt in diesem Moment die Entscheidung abnehmen. Er muss dem Patienten zuhören. Er muss sein eigenes Gewissen konsultieren. Kommt er zu dem Schluss, dass keine irgendgeartete Intervention den Weg zum Tod umkehren kann, soll er - um mit Charles-Henri Rapin zu reden - den Patienten „sterben lassen“.[4]

Zahlreiche Diskussionen, Publikationen, Kongresse etc. der *Value-based Medicine* sind der Befreiung von Schmerz gewidmet. Gemäß der neuen Denkschule ist es die berufliche sowie die moralische Pflicht des Arztes, proportional zur klinischen Situation alles zu unternehmen, um den kranken Menschen von Schmerzen und von den anderen Symptomen, an denen er leidet, zu befreien. Die Gesamtheit der auf diese Ziele hin arbeitenden klinischen Handlungen trägt den Titel: „Non-curative treatments“.[5]

Das Ziel der ärztlichen Handlung muss sein, vom Patienten jenen Schmerz und jenes Ungemach fern zu halten, die sein Bewusstsein trüben und es ihm unmöglich machen, seine eigene Situation klar zu erkennen, entsprechende Entscheidungen zu treffen und diese dem Arzt mitzuteilen. Vor dem Tod ist die psychische und gedankliche Fähigkeit, seine eigene Lage zu analysieren, von entscheidender Wichtigkeit.

Der Kampf gegen den Schmerz - zum Beispiel mittels oral verabreichtem Morphin zu fixer Zeit - hat nicht zum Ziel, das Leben zu verkürzen, sondern vielmehr, es zu befreien. Der schmerzgeplagte Mensch kann keine seinem Leben konformen, von ihm genährten Gedanken mehr formulieren. Bei der Schmerz-Bekämpfung geht es daher darum, das „Leben im Menschen zu befreien“, [6] nicht es zu ersticken.

Praktizierte Humanität ist ein weiterer zentraler Aspekt der *Valuebased Medicine*. Jeder Patient ist einzigartig, sowohl von seiner biologischen Struktur wie von seiner

intellektuellen und affektiven Qualität her. Jeder Patient hat seine eigene biografische und somatische Singularität. Seine Identität zu ergründen ist Aufgabe des Arztes. Der Arzt muss alsdann in seinem Umgang mit ihm – das heißt: vor jedem klinischen Akt, bei jedem Gespräch – die psychische, physiologische und biografisch-persönliche, familiäre Singularität des Patienten berücksichtigen. Die meisten Standesorganisationen der Ärzte in Europa und Nordamerika geben Verhaltenskodexe heraus, die gezielte Hinweise geben, wie diese Singularität des Patienten zu ergründen ist.[7]

Die wenigen Ärzte, die die *Value-based Medicine* praktizieren, achten ganz besonders auf die Autonomie des Patienten. Das Ziel jeder klinischen Medizin ist und bleibt die Rettung von Leben. Aber diese erste Mission des Arztes muss sich im Gleichgewicht befinden mit einer anderen Mission von gleichrangiger Bedeutung: Der Arzt ist Diener des Lebensprojektes des Patienten. Er soll den Willen zur Unabhängigkeit des Patienten absolut respektieren. Genauso muss er sich an dessen Vorstellung von Menschenwürde orientieren. Die Autonomie des Patienten geht jeder Eigenentscheidung des Arztes voraus. Nur therapeutische Interventionen, denen der Patient nach genauer, detaillierter Information zugestimmt hat, dürfen fortan vom Arzt vorgenommen werden. Pointiert ausgedrückt heißt dies: Allein der Wille des Patienten entscheidet über Legitimität oder Illegitimität der ärztlichen Handlung.

Der Kampf zwischen *Value-Based-Medicine* und der herkömmlichen Praxis der Ärzte wird gegenwärtig in vielen europäischen (amerikanischen, etc.) Krankenhäusern und Kliniken ausgetragen. Sein Ausgang ist ungewiss.

Würde ein Sieg der *Value-Based-Medicine* – wie viele ihrer Gegner behaupten – zwangsläufig eine Legalisierung der Euthanasie nach sich ziehen?

Keineswegs.

Seit dem Erscheinen der Erstausgabe dieses Buches hat die medizinische Technik rasante Fortschritte gemacht. Der Verlängerung der physischen Existenz todkranker Menschen sind beinahe keine Grenzen mehr gesetzt. Die Euthanasie wird heute überall in Europa öffentlich diskutiert.

Bei der Euthanasie liegt die Entscheidung über Unterbrechung oder Fortsetzung der therapeutischen Handlung allein beim Arzt.

Ich bin entschieden gegen jede Lockerung des Euthanasie-Verbotes.

Meine Gründe sind zahlreich: In Europa leben wir in vielschichtigen, komplexen, oft kriminogenen und stark inegalitären Gesellschaften. Fernsehretinismus und Warenrationalität verdrängen zunehmend die Werte der Aufklärung. Die Öffentlichkeit ist zerstört. Die Menschen sind oft hilf- und richtungslos. Der Rassismus grassiert. Minoritäten verlieren rasant den ihnen zustehenden Schutz. Der Neoliberalismus und die allmächtige Herrschaft der Finanzmärkte und ihrer „Werte“ – Profitmaximierung, Eigenkapitalrendite, Mehrwertakkumulation und Diffamierung staatlicher Normativität – leisten einen neuen, gefährlichen Sozial-Eugenik-Vorschub.

Natürlich kann ich nicht beweisen, dass die Entkriminalisierung der Euthanasie zu bewusst oder unbewusst rassistisch oder sozial-eugenisch inspirierten Administrativ- oder Medizinal-Strategien führen würde. Aber die gegenwärtige Diskussion – sie findet in ganz Europa statt – über das Thema, welche Altersgruppen, welche sozialen Kategorien in den Genuss welcher therapeutischer Strategien gelangen sollen, gibt zu großer Sorge Anlass. Gleichheit vor der Medizin gibt es schon lange nicht mehr. Nicht in Deutschland, nicht in Österreich und auch nicht in der Schweiz. Mittellose Alte werden in bestimmten Ländern

diskriminiert, Asyl-Bewerber von bestimmten kostspieligen Therapien oder prophylaktischen Untersuchungen ausgeschlossen. Transplantationen werden sozialselektiv vorgenommen. Der Zugang zu Dialysen ist zuweilen beschränkt.

In einer Gesellschaft wie der unsrigen, die von geheimen Dämonen heimgesucht und mit objektiven, von der Technologie explosion selbst produzierten Widersprüchen konfrontiert wird, ist die Dekriminalisierung der Euthanasie ein äußerst gefährliches Unternehmen.

Jean Ziegler

Genf, im November 2011

# Die Kinder von Kinshasa

*Feriant omnes - ultima neeat.* Alle Stunden verletzen, aber die letzte tötet. Die Sonnenuhr am Kloster São Francisco, die seit fünf Jahrhunderten der Stadt São Salvador de Bahia, in Nordost-Brasilien, die Stunden diktiert, gemahnt an eine banale Gewissheit, die dennoch unser ganzes Leben bestimmt.

Als kleiner UNO-Beamter lebte ich Anfang der Sechziger Jahre im ehemals belgischen Kongo.

Patrice Lumumba war am 17. Januar 1961 ermordet worden. Grausame Massaker und Hungersnöte verwüsteten damals den Kongo. In weniger als vier Jahren verlor das Land mehr als zwei von seinen damals vierzehn Millionen Einwohnern.

Die UNO-Beamten arbeiteten, aßen und schliefen im Hotel Royal, dem letzten noch intakten Gebäude von Kalina, einer Vorstadt von Kinshasa.

Unter den Fenstern des Royal wiederholte sich allabendlich dasselbe Schauspiel: Die schwarzen Köche leerten die Kübel mit den Essensresten auf das Stacheldrahtverhau, das die weiße Enklave umgab und von den Gurkha-Soldaten<sup>[8]</sup> bewacht wurde.

Aus der fernen Stadt, über den Boulevard Albert (heute Boulevard de la Liberté) kamen die Hungerzüge: Frauen, Männer und vor allem Kinder mit fast zu Skeletten abgemagerten Körpern und großen schwarzen Augen.

Abend für Abend stand ich mit andern UNO-Beamten an der weiten Fensterflur unseres Speisesaals im zweiten Stock

und schaute auf die Straße hinunter. Die Kinder näherten sich der Sperre, versuchten auf das Stachel drahtverhau zu klettern und ein Stück Fleisch, ein Brot, einen Rest Gemüse zu erhaschen. Hinter dem Zaun die Gurkhas. Einer von ihnen richtete manchmal seine Maschinenpistole in den Himmel. Eine Salve krachte. Aber die vom Hunger gequälten Kinder kletterten weiter auf die Barri kade. Einige brachen zusammen und fielen auf den Asphalt zurück. Sie blieben liegen, von Krämpfen geschüttelt. Bis an mein Lebensende werde ich den Blick ihrer Augen nicht mehr ver gessen.

Ich habe mir geschworen, nie wieder, auch nicht zufällig, auf der Seite der Henker zu stehen.

1968 reiste ich zum ersten Mal nach Brasilien. Der Schweizer Nationalfonds für wissenschaftliche Forschung hatte die Finanzierung eines Forschungsprojekts übernommen, das die vergleichende Untersuchung der politischen Hierarchien im Kongo becken und der nicht weniger komplexen Gesellschaftsstrukturen der afrikanischen Diaspora von Nordost-Brasilien zum Objekt hatte. Unmerklich veränderte sich mein Projekt. Eine Verlagerung vollzog sich. Ich erlebte keine umwerfenden Erkenntnisse oder plötzlichen Entdeckungen, sondern vielmehr das langsame und wohltuende Eindringen in eine andersartige Gesellschaft: jene der afrikanischen Diaspora. Diese afrikanische Gesellschaft betrachte ich fortan als meine eigene, denn ihr verdanke ich diesen Frieden, den ich vorher nicht gekannt habe, auch diese Lebenskraft und die Einsicht in das „gebrechliche Geschick des Menschen“, die seither mein Dasein nähren.<sup>1</sup>

„Die Yawalorixa sind Ihre Lehrerinnen geworden“, sagte mir Roger Bastide, der Sohn des Shango, bei unserer letzten Begegnung im September 1973.<sup>2</sup> Tatsächlich war das eine merkwürdige Ausbildung! Die Yawalorixa erzählten mir fast ausschließlich vom Tod. Selbst wenn sie mir die komplizierten Dramen der Orixas näher brachten, mich in die

Geheimnisse der Trance und die prachtvollen Feste, die den kurzen Lauf des Menschen auf der Erde begleiten, einweihen, beschrieben sie lediglich die verschiedenen Masken des Todes. Orun und Aye, die beiden Hälften des Universums, die Welt der Orixá-Gottheiten und die der Menschen, ihre nächtliche Vereinigung in der Trance und ihre bruske Trennung speisen heute meine schöpferische Kraft. Wo die analytische Vernunft aufhört, beginnt das Wissen der Yawalorixá. Mein begriffliches Denken stößt an seine Grenzen. Mein Initiationwissen überprüft es, fordert es heraus, führt es langsam und Stück für Stück weiter. Der Sinn, der Rhythmus meines täglichen Daseins im „Candomblé“, im Haus, in dem die Feste der Orixá, der Yoruba-Gottheiten, gefeiert werden, unter dem zerlumpten Volk der schwarzen Subproletarier von Bahia, den Bettelkönigen im Dienst der Götter, bestimmen heutzutage mein Leben.

Verführung? Illusion? Neurose eines abendländischen Menschen, der durch das Untertauchen in eine aufnahmebereite Gesellschaft geheilt wird, in der der Neurotiker im Trancezustand und in den „cauris“<sup>[9]</sup> Aufwertung erfährt?

Das glaube ich nicht. Bastide ist vor mir diesen Weg gegangen. Er ist bis zum Schluss Professor an der Universität Paris I - Sorbonne geblieben. Er hat seine doppelte Identität eindeutig erklärt: „Durch einen Schritt zur Verinnerlichung, der bis zu den existenziellen Wurzeln zurückführt, bis zu der Stelle, wo das Gelebte nur noch ein Miteinander möglicher virtueller Kräfte ist, wird uns die Möglichkeit gegeben, von da aus an uns selbst religiöse Formen zu erproben, die wir bisher nur von außen erfahren haben und die wir nun - gewissermaßen experimentell - von innen heraus kontrollieren.“<sup>3</sup> Im Übrigen bedeuten mir die rückblickenden Interpretationen des zurückgelegten Weges wenig. Wie Claude Lévi-Strauss nehme ich für mich das „Recht auf freie Identifizierung“<sup>4</sup> in Anspruch. Von nun an

betrachte ich meine ursprüngliche Kultur als feindlich; ich habe mich der afrikanischen Welt wie einer lang ersehnten Frau verbunden.

Der Tod schenkt uns das Leben. Denn der Tod macht mir die Endlichkeit meiner Existenz bewusst. Er begründet meine Freiheit. Er verleiht jeder meiner Handlungen eine unvergleichbare Würde und jedem Augenblick seine Einmaligkeit. Er hebt mich aus der verrinnenden Zeit hervor. Ohne ihn wäre ich – im präzisen Sinn des Wortes – niemand. All das haben mich die Yawalorixa gelehrt. Mit vierzig Jahren derartige Entdeckungen zu machen, bringt einige Probleme mit sich. Als ich die Schicksalsfreiheit meiner Existenz eroberte, entdeckte ich gleichzeitig das Verbot, mit dem der Tod in der Gesellschaft meiner Herkunft belegt ist. Ich las darüber nach: „La Mort“<sup>5</sup>, „Le retour du tragique“<sup>6</sup>, „Essai sur l’expérience de la mort“<sup>7</sup>, „L’Homme et la Mort“<sup>8</sup>. Meine in Genf verbrachten Winter füllten sich allmählich mit Büchern; denn wie jeder Lebende komme ich von dem Schrecken des Todes, von dem Schwindel, der einen packt, nicht los. Dieser Schrecken bleibt jedoch unfassbar, da mir die Gesellschaft meiner Herkunft, die jede Diskussion über das Ereignis des Sterbens verbietet, tabuisiert und mit Schweigen belegt, kein Mittel an die Hand gibt, um meinen sicheren Tod zu begreifen und die Angst, die er hervorruft, zu bekämpfen und zu lenken. Ich wurde mir, zuerst dunkel, dann immer klarer, bewusst, dass ich wie Millionen andere hinsichtlich des Todesproblems das Opfer einer gezielten sozialen Strategie war, die in allen Bereichen menschlichen Wirkens, einschließlich des Denkens, von der herrschenden kapitalistischen Klasse ins Werk gesetzt wird, um ihre Privilegien aufrechtzuerhalten. Diese Klasse verhängt über Hunderte von Millionen von Menschen ein Leiden, das aus unserem Planeten ein Massengrab macht. Ich entdeckte, dass von allen Waffen der Ausbeutung die symbolische Gewalt die wirksamste, die heimtückischste und am

wenigsten erkennbare ist. Sie ist die Gesamtheit der Bilder und Darstellungen, die diese Klasse zu ihren Zwecken schafft und den abhängigen Klassen aufdrängt. Wie definiert sich die symbolische Gewalt? Pierre Bourdieu gibt die Antwort: „Alle Macht symbolischer Gewalt, das heißt alle Macht, der es gelingt, den Menschen Symbole aufzuzwingen und sie als legitim auszugeben, indem sie die Machtbeziehungen, welche die Grundlage ihrer Macht bilden, verschleiert, fügt ihre eigene Macht diesen Machtbeziehungen hinzu.“<sup>9</sup> Diese symbolische Gewalt, die unter dem Anschein einer unangreifbaren universellen Kultur jenen, die sie ausüben, die Beständigkeit ihrer Privilegien und ihre politische, wirtschaftliche und soziale Herrschaft über die Mehrheit zu sichern erlaubt, geht Hand in Hand mit anderen Mitteln der Ausbeutung und reduziert den Menschen in seinem Leben und angesichts des Todes auf seine schlichte Warenfunktion.

Ich fasste den Plan, eine *Soziologie des Todes* zu schreiben aus gehend von der vergleichenden Erforschung der kulturellen Behandlung des Todes in der afrikanischen Diaspora Brasiliens und in der kapitalistischen Warengesellschaft Europas und Nordamerikas.

Mit den klassischen Methoden empirischer Soziologie begann ich den Umgang mit dem Tod, die Thanatopraxis<sup>[10]</sup>, der westlichen Warengesellschaften zu erforschen. Der Sitz der Weltgesundheitsorganisation in Genf mit ihrer medizinisch-soziologischen Bibliothek, die die größte in der Welt ist, hat mein Vorhaben begünstigt. Die freundschaftliche Hilfe des Biologen Maurice Marois, des Bibliothekars Dr. Wetzell und des Psychiaters Michel Gressot, hat es mir gestattet, Hunderte von Artikeln, Protokollen, Umfragen und klinischen Berichten zu sichten, einzuordnen und kritisch auszuwerten.

Der erste Teil des Buches analysiert die Beziehungen, die zwischen den wirtschaftlichen und politischen Herrschaftsstrategien der kapitalistischen Oligarchie und den Bildern vom Tod, die sie hervorbringt, bestehen.

Eine Klasse von Thanatokraten hat sich in den Krankenhäusern Europas und Nordamerikas herangebildet; im zweiten Kapitel werden ihre Theorie und ihre Praxis untersucht; gegenüber den Sterbenden, Alten und Schwerkranken verfügt diese Klasse über eine nahezu totale und unbestrittene Macht. Lediglich die Gruppen der Minderheiten – einzelne Krankenschwestern, Verwandte von Sterbenden und andere – versuchen heute, oft auf unartikulierte Weise, ihr gegenüber Widerstand zu leisten. Ein weiteres Kapitel ist der Agonie gewidmet; hier wird berichtet, wie und unter welchen medizinischen, psychologischen und sozialen Bedingungen die Personen, die sich im Endstadium ihrer Krankheit befinden, und meist in Krankenhäusern interniert sind, die letzten Augenblicke ihres Daseins erleben.

Kein Tod ist „natürlich“. Jeder Tod ist eine Vernichtung, ein Herausreißen, ein Bruch. Ernst Bloch drückt es so aus: „Denn wenn wir sterben, bräuchten wir noch viel Leben, um mit dem Leben fertig zu werden ... Im Augenblick des Sterbens müssen wir uns, ob wir es wollen oder nicht, zurückgeben, das heißt, unser Ich den anderen überantworten, den Überlebenden, denen, und es sind Milliarden, die nach uns kommen, weil sie und nur sie allein unser unvollendetes Sein vollenden können.“<sup>10</sup>

Jean-Paul Sartre schreibt: „Jeder Tod ist ein Mord.“ Das Schicksal des Bewusstseins ist kumulativ: Ein 70-jähriger Mensch weiß mehr als ein Kind von sieben Jahren. Nur das physische Schicksal des Körpers, das heißt der sich stets verlangsamende Rhythmus der Zell-Erneuerung, ist für den Tod programmiert. Aber nicht das Bewusstsein.

Im letzten Kapitel des ersten Teils erörtern wir anhand der Theorie des eschatologischen Ich das bei jedem Menschen bestehende Auseinanderklaffen zwischen dem unendlichen Bewusstsein und dem endlichen Leben. Der zweite Teil des Buches umfasst zwei Berichte: der der „Trommeln der Tränen“ von São Luis de Maragnan, einer Region Nordbrasilien, wo die während der Sklavenzeit deportierten Völker der Fon und Jêjê leben und der des „Totenhauses“ der Insel Itaparica, in der Bucht von São Salvador de Bahia gelegen. Diesen zwei empirischen Untersuchungen folgt eine Analyse der wichtigsten Gründungs- und Todesmythen des Yoruba-Volkes (genannt Nagô in der Diaspora).

Nun beschränkt sich aber die kapitalistische Herrschaftsklasse nicht darauf, den Menschen seiner Agonie, seiner Trauer und seines klaren Bewusstseins von seiner Endlichkeit zu berauben; sie begnügt sich nicht damit, den Tod aus dem kollektiven Bewusstsein zu verdrängen und ihn mit einem Tabu zu belegen, den Sterbenden einen sozialen Status zu verweigern, das Alter zu pathologisieren und die Ahnen zu verleugnen; sie stellt die Existenz des Todes selbst in Abrede. Der Tod ist das Nichts. Der Mensch ist der Produzent von Waren oder genauer: die Ware selbst. Indem sie den Tod und seine Funktion als hinderliches Ereignis verleugnet, vollbringt die Warengesellschaft eine eigentliche „Neuschaffung“ des Menschen. Wie soll man gegen einen solchen Gegner ankämpfen? Wie die Undurchsichtigkeit seiner Ideologie entlarven? Die symbolische Gewalt entlarven, die seine Praxis beherrscht und legitimiert? Eines ist mir jedenfalls klar geworden: Um diesen Kampf zu führen, braucht es andere Waffen. Weder die Lehren der Yawalorixa noch die Trommel der Tränen, so kostbar mir ihre Unterweisungen waren, sind als Waffen hinreichend, um die Gewalt der Symbole anzugreifen, die den Tod negieren.

Das Tabu, mit dem die kapitalistische Warengesellschaft den Tod belegt, ist nur ein Aspekt einer viel weitergehenden Verschleierungsstrategie: einer kulturellen Strategie, die die herrschende Klasse anwendet, um das System der Ungleichheit, das sie privilegiert, zu erhalten, zu verdecken und zu verhärten. Die Gesamtheit der Symbole, die die Warengesellschaft leiten, werden damit gewissermaßen überdeterminiert. Die Wiedereinbeziehung des Todes in den Bereich der zeitgenössischen Denkweise stellt deshalb von sich aus die Totalität des Menschen noch nicht wieder her. Damit dieser Mensch, der verstümmelt, seines klaren Bewusstseins von seiner Endlichkeit, also seiner Freiheit beraubt ist, seine schicksalhafte Existenz wieder finden kann, muss das alte Realitätsfeld Stein für Stein zerstört werden, denn die totale Entfremdung der menschlichen Existenzen durch die Warengesellschaft kann nur durch eine neue Totalität alternativer Bedeutungen zunichte gemacht werden.

Allein die Revolution, d. h. die Übernahme der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Macht durch Menschen, die entschlossen sind, sich ihre Freiheit und ihre Gleichheit zu erobern, kann dem Tod und damit dem Leben seinen ihm bestimmten Wert und seinen kollektiven Sinn zurückgeben. Die Menschen der westlichen Industriegesellschaften müssen den Tod zurückerobern, ihn wieder in ihr Leben einbeziehen. Nur im vollen Bewusstsein unserer Sterblichkeit kann ein angstfreies, menschenwürdiges und damit sinnerfülltes Leben möglich sein. Der Kampf für die Reintegration des Todes in das westliche Kollektiv-Bewusstsein könnte der Ausgangspunkt werden für die bedeutsamste Revolution unseres Jahrhunderts.