Christoph Rehmann-Sutter

Leben als Ereignis

Hinfälligkeit und Präsenz als antagonistische Deutungsmuster von Lebendigkeit

Abstract: *In der Übersetzungsgeschichte des biblischen Kohelet-Buches zeigen sich zwei antagonistische Deutungsmuster von Vergänglichkeit: Nichtigkeit oder Eitelkeit und Präsenz im Moment. Die erste ist in der christlich beeinflussten Literatur Europas dominant geworden und steht für einen für die Vanitas-Literatur der Frühen Neuzeit und des Barock typische Haltung des ‚contemptus mundi‘. Dem gegenüber steht eine jüdische Lesart, die Kohelets Vergeblichkeitsklage in einen politischen Kontext von Unrechtserfahrungen stellt. Der Beitrag untersucht, welche Verbindungen sich von diesen beiden Deutungsmustern zur Philosophie des Lebendigen ziehen lassen. Der Auffassung, dass Leben primär die Erhaltung eines fragilen Zustandes der Organisation sei, wird eine These der Ereignishaftigkeit von Leben entgegengestellt.*

Das Erste, was mir auffiel, als ich zum Zusammenhang des Themas ‚Vanitas‘ mit meinem Interesse an einem phänomenologisch-hermeneutischen Zugang zu Leben und Lebendigkeit zu recherchieren begann, war eine Übersetzungsschwierigkeit: Das lateinische Wort *vanitas* gibt die Vergänglichkeit im negativen Sinn von Nichtigkeit und Schein wieder und betont nicht die Kostbarkeit des Moments, die traditionell zur Vergänglichkeit gehört, etwa in Form des *carpe-diem*-Motivs. Ich war irritiert und wollte herausfinden, was dahintersteckt. Dabei bin ich auf die Übersetzungsgeschichte des biblischen Kohelet-Buches gestoßen. Hieronymus, der Übersetzer der Vulgata, hat das hebräische Wort für Windhauch (*häväl*) mit *vanitas* wiedergegeben.¹ Dabei hat er diesen negativen Sinn bewusst dem Prediger Kohelet zugeschrieben, obwohl das hebräische Wort und die ganze Schrift des Kohelet deutlich mehr als das Eingeständnis umfasst, dass alles letztlich brüchig, eitel und vergeblich ist. Die Vergänglichkeit alles Lebendigen müsste deshalb auf zwei verschiedene Weisen zu deuten sein: einmal als Hinfälligkeit und einmal als Präsenz. Die eine Lektürepradition hat die andere in der christlichen Tradition überdeckt. Im Zentrum steht die Frage, was wir lernen können, wenn wir diese ‚beiden‘ Möglichkeiten zur Interpretation von Vergänglichkeit in die Philosophie des Lebendigen und in die Biologie hinein weiterführen.

¹ Vgl. Roger Gryson und Robert Weber (Hrsg.), *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. Eccl 1,3.

Wenn unser Denken über das Leben durch diesen Gegensatz betroffen ist, müsste entsprechend auch das Denken des Todes betroffen sein.

Im Moment

Als Auftakt dient eine kurze Interpretation einiger Zeilen von Rainer Maria Rilke, die *in nuce* schon alles enthalten, worum es in diesem Aufsatz geht. Der Zweite Teil der *Sonette an Orpheus* beginnt mit diesen Versen:

Atmen, du unsichtbares Gedicht!
Immerfort um das eigne
Sein rein eingetauschter Weltraum. Gegengewicht,
in dem ich mich rhythmisch ereigne.²

Die Wirklichkeit meines Lebens, die ich im Atmen – wie beim Lesen eines in Verse strukturierten rhythmischen Gedichts – spüre, ist in jedem Aspekt seines Vollzugs, jedem Teil meines Leibes, jedem Moment des ‚Eintausches von Weltraum‘, und damit in jeder Begegnung mit Anderen. Die Wirklichkeit des Lebens ist notwendigerweise flüchtig. Anders könnte es Leben nicht geben, ist es doch keine Zustandsform der Materie, die, einmal eingerichtet, verbleiben könnte. Leben ist vielmehr das Ereignis, wie das Atmen, das Lesen, das Fühlen. Sich in seiner Existenz an eine Idee von Unvergänglichkeit oder Todlosigkeit zu klammern, erweist sich als sinnlos, wenn alles, was wir von der Ewigkeit erfahren können, im Moment liegt.

Es kommt dabei, wie ich zeigen möchte, auf die Begriffe an. Wenn das lateinische Wort *vanitas* wie üblich auf das hebräische *häväl* (Windhauch) im Buch Kohelet zurückgeführt wird, ergibt sich ein größeres Spektrum an Bedeutungen. Es enthält nicht nur die Vergänglichkeit im Sinn von Nichtigkeit und Eitelkeit, die im Bild des hinter der Maske der Schönheit stets lauern den Todes ausgedrückt wird, sondern auch die Präsenz, den Augenblick im Sinn des Ereignisses. Wenn Rilke in diesem Gedicht die Existenz vom Atmen aus zu begreifen versucht, spielt er nicht auf die Fratze des Todes hinter der Schönheit an. Es geht ihm ganz und gar um das ‚Da-Sein‘. Dieses ereignet sich rhythmisch im Atmen. Es geht in diesen Zeilen nicht um die Sauerstoffzufuhr oder darum, dass Atmen zum Leben notwendig ist. Wenn ich im Raum atmend da bin, als Leib an einem Ort, bin ich durch die Luft, die ich atme, mit der Welt verbunden. Ich spüre nicht das Vergehen jedes Augenblicks und mein Verschwinden ins gäh-

² Rainer Maria Rilke. *Die Sonette an Orpheus*. Frankfurt a. M.: Insel, 1923, S. 71.

nende Nichts, obwohl der Augenblick vergeht und auch mein Atmen irgendwann aufhören wird. Wie Tod und Leben miteinander in Bezug gestellt werden, so meine These, hängt von der Auffassung der Flüchtigkeit des Moments ab.

Ich lege hier einige Überlegungen zur Bedeutung der lebendigen Präsenz und des Todes vor, im Hinblick auf die Flüchtigkeit des Moments. Die im Hintergrund leitende Idee ist, dass die in der modernen Biologie und der Medizin vorherrschenden Konzeptionen von Leben von der Notwendigkeit der Erhaltung des Lebens als ein dynamischer Systemzustand des Organismus gedacht sind.³ Das Leben besteht so lange, bis die Funktionen des Organismus zum Erliegen kommen und das Lebewesen stirbt. Das Phänomen des Lebens ist rätselhaft und die Erforschung all seiner komplexen Details äußerst herausfordernd. Die Lebendigkeit wird sich zumeist als unwahrscheinlicher Zustand eines materiellen Systems vorgestellt, der sich dynamisch fluktuierend fern vom thermodynamischen Gleichgewicht befindet. Leben hebt sich durch Stoffwechselprozesse vom (toten) Gleichgewicht ab und ist auf ein Fernhalten des Todes ausgerichtet. Die Vergänglichkeit dieses dynamischen Systemzustandes steht dabei zu seiner Lebendigkeit in einer bedrohlichen Position: Das System droht zu zerfallen und muss Leistungen erbringen, um sich selbst zu erhalten. Dies betont die negative Seite der Vergänglichkeit, nicht so sehr die momenthafte Präsenz eines Moments im Leben.

Daraus ergibt sich die Frage, ob es einen Zusammenhang gibt zwischen den Bedeutungsvarianten der Vergänglichkeit und den Lebenstheorien. Falls es diesen Zusammenhang gibt, ist weiter zu fragen, welche Aspekte von Lebendigkeit und Sterblichkeit mit einer präsentischen Deutung der Vergänglichkeit in den Vordergrund rücken.

Kohelets Windhauch

Einführend einige Vorbemerkungen zur Begriffs- und Motivgeschichte der Vanitas: Der lateinische Begriff *vanitas* ist in der Übersetzungsgeschichte des Buches Kohelet (auch Prediger oder Ecclesiastes genannt) verankert, das sich unter den Schriften (*ketuvim*) in der hebräischen Bibel findet.⁴ *Vanitas* ist, wie schon erwähnt, die Übertragung des hebräischen Wortes *häväl* (Dunst, Windhauch) in

³ Eine gute Übersicht bietet Bruce Weber. [Art.] „Life“ [2003]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Hrsg. von Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/life/> (Zugriff am 11.02.2021).

⁴ Vgl. Claudia Benthien und Victoria von Flemming. „Einleitung“. *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 27.2 [Themenheft ‚Vanitas Reflexionen über Vergäng-

der lateinischen Vulgata, die von Hieronymus am Ende des 4. Jahrhunderts angefertigt wurde. Koh 1,2–3 ist der *locus classicus* der Klagen über die Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit allen menschlichen Bemühens: „Alles ist häwāl: alles ist nichts! Welcher Gewinn bleibt den Menschen von all ihrer Mühe, mit der sie sich abmühen unter der Sonne?“ (Koh 1,2–3^{BIGS}) In der Übersetzung Martin Luthers findet sich für *hävāl* der Ausdruck ‚eitel‘: „Es ist alles ganz eitel, sprach der Prediger, es ist alles ganz eitel. Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, die er hat unter der Sonne?“ (Koh 1,2–3^{LUT}). Von da aus erschließt sich ein semantisches Feld: „Seit der Frühen Neuzeit korrespondiert Vanitas mit einem ganzen Bündel miteinander assoziierter Vorstellungen: der Nichtigkeit, des Scheins, der Vergeblichkeit, des Traums, der Nutz- und Sinnlosigkeit, der Idolatrie – aber auch der Leere, des Ephemerens, Transitorischen und Vergänglichen.“⁵ Welche Diskrepanz besteht aber zwischen einem gespürten, vorüberziehenden Windhauch im hebräischen Wort *hävāl* und ontologisch verallgemeinernden Begriffen wie Vergänglichkeit, Nichtigkeit etc., die im Zusammenhang mit dem Vanitas-Topos auftreten? Was weiß man über den Inhalt von Kohelets Klage? Die Entstehung des Buches wird im Allgemeinen im 3. Jahrhundert v. Chr. datiert, also in der Zeit der hellenistischen Herrschaft. Die Bibelforscherin Klara Butting zeigte anhand mehrerer Stellen im Text und unter Einbezug sozialgeschichtlicher Literatur, dass sich die Klage auf die damalige ausbeuterische Herrschaft der Griechen und der mit ihnen kooperierenden und verdienenden Aristokratie beziehen muss. Die Bevölkerung wurde von den Machthabern ausgebeutet, ausgepresst. Nichts im Leben war davon ausgenommen. Das Verdikt „Dunst“ bildet den Höhepunkt in der Klage Kohelets gegen das „unverändert bestehende Unrecht“ der Ausbeutung und die „fortgehende Verelendung“ der Menschen, die trotz aller menschenmöglichen Anstrengung, dem Regime etwas entgegenzusetzen, weiter bestand.⁶

In der Literatur über die Interpretationsgeschichte wird heute zwischen einer jüdischen und einer christlichen Auslegung des Kohelet-Buches unterschieden. Letztere wurde in der alten Kirche geprägt und geht wesentlich auf die Bibelkom-

lichkeit in Literatur, bildender Kunst und theoretischen Diskursen der Gegenwart“. Hrsg. von dens.] (2018): 11–35, S. 13.

5 Ebd.; vgl. die außerordentlich materialreiche Darstellung von Dorothea Scholl. „Vanitas vanitatum et omnia vanitas“. Das Buch Kohelet in der europäischen Renaissance- und Barocklyrik und Emblematik“. *Bibeldichtung*. Hrsg. von Volker Kapp und ders. Berlin: Duncker & Humblot, 2006. 221–260, S. 223–225.

6 Ebd., S. 88.

mentare des Übersetzers Hieronymus zurück.⁷ Darin wird die Vanitas nicht auf die Welt als solche, schon gar nicht auf die Vergeblichkeit politischen Widerstands gegen ein ausbeuterisches Regime bezogen, sondern auf die Ewigkeit, die den Menschen erst durch Gott offensteht, wie es erst durch Jesus Christus offenbart wurde. In der Vanitas zeige sich die Einsicht in die Scheinhaftigkeit der Welt durch den jüdischen Autor Kohelet, die von ihm noch nicht überwunden werden konnte, da er von Jesus Christus ja noch nichts wusste. Die vergängliche Welt sei angesichts der Unvergänglichkeit Gottes „nichts anderes als *vanitas vanitatum*“⁸. In dieser Leseweise steckt die Geringsachtung der diesseitigen Welt angesichts der Ewigkeit in Christus (*contemptus mundi*). Der Bezugspunkt der Vergänglichkeitsklage Kohelets sei also Gott. Kohelet habe geirrt; er habe in der Bibel nur deshalb ein Existenzrecht, weil er illustriere, dass Israels Glaube ohne Jesus Christus sinnlos sei. Die Vergänglichkeit der Welt zu preisen, ohne Ausrichtung auf die Ewigkeit, sei abwegig. Diese Spannung zwischen irdischer Zeit, die von Vergänglichkeit gezeichnet ist, und Ewigkeit, die nicht von dieser Welt ist, ist prägend geworden für die christliche Theologie und für die abendländische Tradition.⁹

Unschwer lässt sich darin eine für die christliche Übersetzungs- und Auslegungsgeschichte der Bibel charakteristische antijudaistische Tendenz erkennen.¹⁰ Die hebräische Bibel – die einzige Bibel, die der damalige Rabbi von Nazareth besaß – wurde gegenüber dem Neuen Testament abgewertet und zur überwundenen Vorstufe der eigentlich heiligen Verkündigung herabgesetzt, was sich auch schon in der Bezeichnung ‚Altes Testament‘ niederschlug. Aus Jesus von Nazareth wurde Christus der Messias, und die im jüdischen Kontext entstandenen Evangelien sowie die paulinischen Briefe wurden zu Gründungsurkunden einer

⁷ Vgl. Eberhard Bons. „Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation“. *Das Buch Kohelet*. Hrsg. von Ludger Schwienhorst-Schönberger. Berlin und New York, NY: De Gruyter, 1997. 327–362.

⁸ Ebd., S. 336.

⁹ Sie findet sich, wie Benthien und von Flemming 2018 (Anm. 4) zeigen, exemplarisch bei Augustinus im 11. Buch der *Confessiones*. In einer Gesamtbetrachtung der Bezugnahmen auf Kohelet in der europäischen Barocklyrik kommt Scholl zur abschließenden Feststellung: „der alttestamentliche Text wird aus christlichen Heilsvorstellungen her gedeutet“; Scholl 2006 (Anm. 5), S. 257.

¹⁰ Vgl. Micha Brumlik. „Jüdische Erwartungen an eine christliche Bibelübersetzung“. *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung*. Hrsg. von Helga Kuhlmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005. 132–147; Pinchas Lapide. *Ist die Bibel richtig übersetzt?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004; Dagmar Henze u. a. *Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten*. Gütersloh: Kaiser, 1997; Eveline Valtink. „Feministisch-christliche Identität und Antijudaismus“. *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*. Hrsg. von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker. Leiden: Brill, 1996. 1–26.

neuen, römisch dominierten Religion erklärt, die sich als Kirche etablierte und sich mit wachsender Nähe zum römischen Staat auch zunehmend vom Judentum abgrenzte – eine Absicht, die dann dem Rabbi Jesus selbst gegen alle textliche Evidenz untergeschoben wurde. Antijudaismus wie auch die Herrschaftstheologie wird heute in der christlichen Theologie als Problem wahrgenommen. Dies nicht nur deshalb, weil der christliche Antijudaismus über viele Jahrhunderte ein Nährboden für antisemitische Strömungen bildete, bis hin zur NS-Ideologie,¹¹ sondern auch deshalb, weil durch diese Brille die in den christlichen Kanon inkorporierten jüdischen Schriften, also die Tora, die Propheten und die anderen Schriften der hebräischen Bibel (wie auch Kohelet) nur verzerrt sichtbar werden können.¹²

Die Spuren antijüdischer Um- und Abwertung finden sich auch in dem zentralen Begriff der Vanitas. Kohelet erscheint uns ohne diese traditionelle ‚christliche Brille‘ als vielschichtigeres, philosophisch interessanteres Textdokument, das sich mit den Grenzen der menschlichen Möglichkeiten und dem Sinn der Zeit auseinandersetzt. Die Zeit ist nicht nur der Motor der Vergänglichkeit, wie Charles Baudelaire in seinem berühmten Gedicht „L’Ennemi“ ausruft, unser Feind, der uns das Leben wegfrisst und sich von unserem Herz ernährt,¹³ sondern auch die Zeit des Gelingens und der rechten Momente:

Für alles gibt es eine Zeit – Zeit für jedes Vorhaben unter dem Himmel: Zeit zu gebären und Zeit zu sterben, Zeit zu pflanzen und Zeit, Gepflanztes auszureißen. Zeit zu töten und Zeit zu heilen, Zeit einzureißen und Zeit zu bauen. Zeit zu weinen und Zeit zu lachen, Zeit zu trauern und Zeit zu tanzen. [...]

Alles hat Gott schön gemacht zu seiner Zeit. Und hat das immer in das Herz der Menschen gelegt, ohne dass sie herausfinden können, was Gott von Anfang bis Ende gewirkt hat. (Koh 3, 1–4 und 11^{BIGS})

Die Vergänglichkeitsklage des Kohelet meint nicht, dass nichts werden kann oder dass das, was gelingt, eitel und nichts wert sei. Die richtige Zeit muss aber kommen; den richtigen Moment muss man ergreifen. Und es gibt Grund zu die-

¹¹ Vgl. Robert Chazan. *From Anti-Judaism to Anti-Semitism. Ancient and Medieval Constructions of Jewish History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

¹² Dasselbe gilt im Übrigen auch für die neutestamentlichen Schriften, die aus ihrem sozialgeschichtlichen Kontext heraus als jüdische Texte neu lesbar werden. Vgl. Luzia Sutter Rehmann. *Wut im Bauch. Hunger im Neuen Testament*. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.

¹³ „– O Schmerz! O Schmerz! Die Zeit versehrt das Leben, | Und diesem dunklen Feind, der uns das Herz versehrt, | Muss alles Blut, das wir verlieren, Kraft und Wachstum geben!“ / „– Ô douleur! ô douleur! Le Temps mange la vie | Et l’obscur Ennemi qui nous ronge le coeur | Du sang que nous perdons croît et se fortifie!“ Charles Baudelaire. „X. L’Ennemi / Der Feind“. *Les Fleurs du Mal / Die Blumen des Bösen*. Übers. von Simon Werle. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2017. 40–41, ebd., V. 12–14.

ser Klage: Es gibt Dinge, die scheinen übermächtig, wie das Unrecht aus der ausbeuterischen Besatzung zu der damaligen Zeit oder etwa das Unrecht aus dem systemisch in Kauf genommenen Klimawandel heute, das weiter besteht, obwohl sich immer mehr Menschen in ihrem Alltag politisch dagegen auflehnen und versuchen, ihren CO₂-Fußabdruck zu reduzieren. Kohelet ist so gelesen ein Poet des Augenblicks. Entsprechend ist *häväl* nichts ausschließlich Schwaches, Hinfälliges oder gar Nichtiges, Weltabgewandtes, sondern meint eine Erfahrung höchster Welt-Zugewandtheit und des Sorgens; in ihm liegt der ganze Sinn unserer lebendigen Präsenz in der Welt. Vergänglichkeit und Nichtigkeit sind so gesehen verschiedene ontologische Charakterisierungen. Was ephemeral ist, ist dadurch nicht auch automatisch eitel, bloßer Schein, hohl usw. Vergänglichkeit kann auch momenthafte Präsenz bedeuten, die nicht festzuhalten und deshalb flüchtig ist. Emmanuel Levinas lobt Kohelet für seine begriffliche Präzision: *häväl hävalim* ist die „Nichtigkeit der Nichtigkeiten“ oder die „potenzierte Nichtigkeit“ und er benutzt den Ausdruck, um das menschliche Versagen unserer Zeit nach Auschwitz zu analysieren.¹⁴ Eine Klage des Scheiterns und des Versagens und nicht der Weltabgewandtheit.

Durch die christliche Übersetzungsgeschichte des Buches Kohelet erfahren wir eine sonst unbemerkte Spannung innerhalb des semantischen Feldes der Vergänglichkeitsbegriffe, die, wenn sie bewusst gemacht wird, vielleicht auch produktiv werden kann. Der Vanitas-Topos ist jedenfalls nicht frei von Ideologie und kulturellen Skripts, die immerhin identifiziert, aufgedeckt und interpretiert werden müssen. Ich bin damit zur These gelangt, dass das seit der Neuzeit, vor allem im Barock und bis heute geläufige Vanitas-Motiv – oft unbemerkt – mit Hieronymus' einflussreicher christlicher Kohelet-Deutung in Zusammenhang steht, welche die Vergänglichkeit im Diesseits gegenüber der Ewigkeit einer anderen jenseitigen Welt negativ sieht und als Mangel wertet. Wenn diese Interpretation von Kohelet aber nicht die einzige Möglichkeit darstellt, dann müsste von der weltzugewandten *häväl*-Metaphorik zu Begriffen von *vanitas* im Sinn von Eitelkeit und Nichtigkeit ein Weg führen, der auch in umgekehrter Richtung begehbar ist. Dem Konzept der Vergänglichkeit und der Vanitas sind widersprüchliche Tendenzen eingeschrieben.

Begrifflicher Klärungsbedarf zeigt sich aber schon daran, dass das lateinische Wort *vanitas* die Übersetzung als ‚Vergänglichkeit‘ eigentlich gar nicht hergibt. Schlägt man nach, kommen drei Bedeutungsnuancen zum Vorschein: 1. Nichtigkeit, Schein, eitles Wesen, Eitelkeit; 2. Misserfolg, Vergeblichkeit, Nutz-

¹⁴ Emmanuel Levinas. *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenzen*. Übers. von Thomas Wiemer. München: Alber, 1985, S. 89.

losigkeit; 3. Lügenhaftigkeit, eitles Gerede, Prahlerei.¹⁵ Vergänglichkeit fehlt in dieser Auswahl. Ebenso im Englischen: *vanity* wird erklärt als „something that is empty, vain, or valueless [...] inflated pride of oneself or one's appearance,“¹⁶, was nicht dasselbe ist wie Vergänglichkeit; letztere wäre *transitoriness* oder *transience*. Wenn wir Vergänglichkeit und *vanitas* gleichsetzen, verwischen wir genau diesen Unterschied, um den es bei Kohelet geht. Im Folgenden wird daher Vergänglichkeit als neutraler Oberbegriff verwendet, der negativ und weltabgewandt als Nichtigkeit bzw. Eitelkeit oder positiv und weltzugewandt als Präsenz bzw. Moment gedeutet werden kann (vgl. Tab. 1). Die in der abendländischen Kulturgeschichte seit Hieronymus dominant gewordene Deutung ist dabei die negative.

Tab. 1: Deutungsmuster der Vergänglichkeit.

	Vergänglichkeit als	
	Nichtigkeit, Eitelkeit	Präsenz, Moment
<i>Leben</i>	Selbstorganisation	Ereignis
<i>Materie</i>	Stoff	Ort
<i>Tod</i>	Zerfall	Abschied

Leben erleben

Ich wende mich nun genauer den Themen Leben, lebendige körperliche Präsenz und Tod zu. Wie zeigen sich diese zwei widersprüchlichen Tendenzen innerhalb des Vergänglichkeitsdenkens im Diskurs der modernen Biologie, der aus der Endlichkeit des Lebens, der Verletzbarkeit des Körpers und der Unüberwindlichkeit des Todes keinen Hehl machte? Die Tatsache der Vergänglichkeit des Lebens wird als Anlass dafür genommen, darüber nachzudenken, weshalb Leben dennoch möglich ist und weiterhin Bestand hat. Aber es wurde selten darüber reflektiert, welche Deutungsmöglichkeiten der Vergänglichkeit denkbar

¹⁵ Vgl. *Pons Globalwörterbuch Lateinisch-Deutsch*. Bearb. von Rita Hau und Eberhard Kulf. 2. Aufl. Stuttgart: Klett, 1986, S. 1088. Demgegenüber wurde in der Frühen Neuzeit – im Kontext der dominanten Kohelet-Deutung – *vanitas* durchaus als ‚Vergänglichkeit‘ übersetzt, wie sich in der Dichtung deutlich zeigt; vgl. Scholl 2006 (Anm. 5).

¹⁶ [Art.]. „Vanity“. *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*. Hrsg. von Philipp Babcock Gove. Springfield, MA: Merriam, 1961, S. 2532.

sind. Dass organisches Leben sterblich ist, dass Lebendigkeit ein vorübergehender und fragiler Systemzustand ist, war immer offensichtlich. In der Sprache der Biophysik ausgedrückt: Sobald der Stoffwechsel in einem Organismus zum Erliegen kommt, fehlt die zur Selbsterhaltung notwendige Energie; die komplexe dynamische Struktur verliert ihren Zusammenhang und endet; sie zerfällt. Thermodynamisch gesehen, ist der hohe Ordnungsgrad des Lebendigen ein extrem unwahrscheinlicher Zustand fern vom Gleichgewicht.¹⁷ Außerdem ernähren sich viele Lebewesen von anderen Lebewesen, die sie dabei unvermeidlich töten. Und unsere eigenen Tage sind ebenso gezählt.

Was erklärungsbedürftig scheint, war also nicht die Vergänglichkeit, sondern ihr Gegenteil: die Entstehung und die Selbsterhaltung des organischen Lebensprozesses. In der Geschichte der abendländischen Kosmologie war das Leben stets die Ausnahme, die eine Erklärung erforderte. Nicht das leblose Sein musste aus der Fülle des Lebens erklärt werden, sondern umgekehrt das Leben aus dem leblosen Sein. Lebloses Sein war vor dem Leben und wird nach ihm sein; es ist sozusagen die Rückfallposition alles Seienden. In dieser Tradition sprechend erkannte Jacques Monod, Pionier der Molekularbiologie, die philosophische Herausforderung, welche aus der „tiefen Zäsur zwischen der unbelebten Welt und der Biosphäre“ erwächst, darin, die Entstehung des Lebens zu verstehen, „also die Entwicklung vom Makromolekül zum Mikroorganismus“ und nicht umgekehrt den Zerfall der organischen Systeme und den Übergang zum leblosen Stoff.¹⁸

Wovon war aber das Leben eine Ausnahme? Was ist der leblose Stoff, aus dem Leben entstehen soll? In unserer Erfahrung gibt es den reinen Stoff erst durch Bearbeitung: Eisen aus Erz, reines Wasser durch Destillation usw. Das Erz als Teil der Erdkruste wie auch das Wasser der Flüsse, Seen und Meere scheinen nicht in absoluter Ferne vom Lebendigen angesiedelt zu sein. In unserer Lebenswelt ist das Phänomen des Lebens allgegenwärtig, selbst dort, wo man es vielleicht gar nicht will. Kaum hält der Mensch sich zurück, werden Häuser von Moos überwachsen, von Tieren besiedelt, das Holz vermodert usw. Das Leben wurde jedoch lange als Ausnahme einer zuvor als leblos definierten Welt der bloß objektiven Tatsachen und messbaren Sachverhalte angesehen. Im System von Descartes ist die Welt außerhalb des menschlichen Denkens (ebenso wie unser Körper) *res extensa*. Das Leben ist eine flüchtige Existenzform in einem Universum von Materie, die eigentlich als inert verstanden wurde und

¹⁷ Vgl. Friedrich Cramer. *Chaos und Ordnung. Die komplexe Struktur des Lebendigen*. Frankfurt a. M.: Insel, 1988, S. 30.

¹⁸ Jacques Monod. *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. Übers. von Friedrich Giese. München: dtv, 1975, S. 15.

selbst nichts Lebensähnliches enthalten sollte. Dies wird heute als Konstruktion erkannt. Die Philosophin Jane Bennett sucht – im Dialog mit Gilles Deleuze und Felix Guattari – nach Spuren einer ‚materiellen Vitalität‘, nach Lebenspotentialen in der Materie. Sie sieht die klare Trennung von Leben organischer Systeme und dem Stoff, aus dem sie zusammengesetzt sind, als problematisch an.¹⁹

Deshalb war die Entdeckung der ‚dissipativen Strukturen‘ in den 1980er Jahren (Ilya Prigogine, Isabelle Stengers), also der Fähigkeit unbelebter Materie, in chemischen Reaktionszyklen spontan lebensähnlich anmutende Strukturen und Formen herauszubilden, die fern vom Gleichgewicht sind, eine physikalische und philosophische Sensation.²⁰ Die Erklärung des Lebendigen verlangte nach einer Argumentation, die aus der Perspektive objektiver Einstellung funktioniert. Man konnte nicht von der Subjektivität, also vom Erleben der eigenen Lebendigkeit ausgehen und gleichsam retrospektiv eine Erklärung suchen, was Lebendigkeit ausmacht, sondern man musste von dem ausgehen, was sich in der objektiven Einstellung erfassen lässt: anorganische Stoffe und organische Verbindungen, Makromoleküle. Daraus musste die Entstehung und die Evolution des Lebens über verschiedene Komplexitätsstufen hinweg nachvollziehbar werden – bis zu den heute in der Biosphäre lebenden Spezies. Auf welchen Ebenen tierischen Lebens bewusste Erfahrung auftaucht, blieb fragwürdig.²¹ Nur die eigene Subjektivität der Menschen, die als Wissenschaftler:innen nach Erklärungen suchen, blieb letztlich unbestreitbar. Darin bestand ja das Zweifelargument von Descartes: Man kann alle Lehren und Erfahrungen bezweifeln, man kann annehmen, dass wir von hinterlistigen Geistern getäuscht werden, aber man kann nicht das im Zweifeln sich ereignende Denken selbst in Zweifel ziehen. Denn wenn man zweifelt, denkt man. Aber dies bezog Descartes konsequenterweise nur auf die Menschen. Die anderen Lebewesen – Tiere, Pflanzen etc. – sah Descartes als eine Art von Maschinen an: komplexe Mechanismen, deren Funktionen die Aufnahme von Sinnesreizen und das Errechnen von Reaktionen ermöglichen. Die Biologie stand in dieser Tradition, wenn sie Leben als eine Leistung eines biologischen Systems behandelte, das die Funktionen der Nahrungsaufnahme, des Stoffwechsels, der Sinnlichkeit, der gerichteten Bewegungen, der Fortpflanzung etc. erworben hatte. Auch die Kognition wurde als eine funktionale Leistung von autopoietischen Systemen zu erklären versucht, die wir Men-

¹⁹ Vgl. Jane Bennett. „A Life of Metal“. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham, NC und London: Duke University Press, 2010. 52–61.

²⁰ Vgl. Ilya Prigogine und Isabelle Stengers. *Im Dialog mit der Natur*. München: Piper, 1993.

²¹ Vgl. Thomas Nagel. „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“. *Über das Leben, die Seele und den Tod. Essays*. Übers. von Karl-Ernst Prankel und Ralf Stoecker. Königstein: Hain, 1984. 185–199.

schen dann, wenn wir selbst solche Systeme sind, als ‚Subjektivität‘ erleben.²² Man hat in der Biologie der Moderne also nicht vom Zeugnis des Lebendigseins aus gedacht, das wir Menschen durch unser eigenes Beteiligtsein am Leben haben, sondern man hat versucht, dieses Erleben selbst als Ergebnis der Funktion der ‚biologischen Maschinen‘ zu erklären, die wir sind. Moderne Biologie, am deutlichsten die Molekularbiologie, sieht Leben als „dynamischen Ordnungszustand der Materie“²³ an, wie es der Biophysiker Manfred Eigen treffend zusammengefasst hat. Philosophisch ist diese Situation in mehreren Hinsichten unbefriedigend. Sie enthält eine massiv reduktionistische Forderung, die gar nie den Anspruch erhob, den Phänomenen wirklich gerecht zu werden. Denn nicht das subjektive Erlebnis als Ort, wo ein Phänomen sich ursprünglich ereignet, wird als wirklich anerkannt, sondern das, was sich in Begriffen biophysikalischer Systeme rekonstruieren lässt. Entsprechend konnte unser Erleben, in dem wir Leben dabei erfahren, wie es sich ereignet, nicht zur Grundlage für eine Erklärung von Leben genommen werden.

In dieser Wissenschaftskritik bin ich angeregt durch Mary Midgleys dezidiert nicht-reduktionistischen, philosophisch umgedrehten Darwinismus, der für die Evolutionsbiologie die Aufgabe stellt, die Entstehung des Lebendigen und des Menschlichen im vollen Sinn verständlich zu machen, mit allen Schattierungen und Dimensionen, die wir selbst als lebendige, reflektierende Wesen erleben und verstehen. Nichts soll weggelassen oder wegeklärt werden, wie wenn an Lebewesen nur das real wäre, von dem sich nachweisen lässt, dass es ihnen – etwa nach Richard Dawkins’ Modell der *selfish genes* – bei der Reproduktion ihrer Gene einen Vorteil verschafft hat. Subjektivität, Beziehungen, Kultur, das Ethische in ihren besten Formen in einem evolutionären Kontext zu situieren – und sie durch die Erklärung nicht bis zur Unkenntlichkeit zu verzerren –, darin besteht die Aufgabe.²⁴

Beeinflusst ist meine philosophische Haltung zum Thema Erleben primär durch Edmund Husserl, in dessen phänomenologischen Schriften sich die aufmerksamsten Beschreibungen des Wahrnehmens als lebendiges Erleben finden.

²² Vgl. Humberto Maturana und Francisco Varela. *Autopoiesis and Cognition*. Dordrecht: Reidel, 1980.

²³ Manfred Eigen. *Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie*. München: Piper, 1987, S. 47; vgl. auch Christoph Rehmann-Sutter. „Welches Leben erfasst die Molekularbiologie?“. *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte des Begriffs* 3. Hrsg. von Reiner Anselm, Kristian Köchy und Stephan Schaede. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. 261–281.

²⁴ Vgl. Mary Midgley. *The Ethical Primate. Humans, Freedom and Morality*. London: Routledge, 1994.

In den *Cartesischen Meditationen* beispielsweise spricht er vom „ganzen Strom des erfahrenden Lebens“, von der „in diesem reflektierenden Leben erfahrene[n] Welt“, vom „Leben selbst, als Bewusstsein von der Welt“.²⁵ Wir leben, indem wir erfahren. Es ist das Leben, das sich im Erfahren ereignet, in der Reflexion und im Bewusstsein. Wir finden diese Verbindung von Wahrnehmung und Leben auch in der Sprache: Das deutsche Verb ‚erleben‘ ist nicht zufällig aus dem Verb ‚leben‘ gebildet. Im Englischen sprechen wir von *lived experience*, wenn wir die Erfahrung als Erlebnis meinen. Es könnte sich lohnen, dieser Spur weiter zu folgen und diesen Zugang methodisch abzusichern.

Dazu verlassen wir – in der Methode Husserl folgend – die natürliche Einstellung, in der wir uns in der Welt alltäglich verhalten. Nehmen wir stattdessen eine spezifisch dem Bewusstsein selbst zugewandte reflexive Einstellung ein – Husserl nannte sie „Epoché“²⁶. Es ist – vereinfacht gesagt – eine Art ‚abgesicherter Modus‘ der Wahrnehmung, in dem wir die Fragen, was sich wo befindet, ob wir auch richtig gesehen haben, ob das wahr ist, was wir erkennen usw., einen Moment lang einklammern, und stattdessen aufmerksam werden dafür, ‚wie‘ sich etwas in unserem Bewusstsein manifestiert. Wir achten meditativ darauf, was in unserem Bewusstsein passiert, wenn wir etwas wahrnehmen. So zeigt sich im Bewusstseinsstrom eine Lebendigkeit des fortwährenden, immer neuen ‚Jetzt‘ des Erlebnisses. Das Erleben ist manifest als präsentes, lebendiges Jetzt. Das trifft übrigens auch für das Erinnern zu. Wenn wir ein vergangenes Erlebnis erinnern, ist es uns neu präsent – als Vergangenes, aber wir sind uns seiner in der Gegenwart wiederum lebendig bewusst. Auch das Erinnern ist ein lebendiger Akt im Jetzt. Nur ist das Erleben der Erinnerung intentional auf das bezogen, was einmal war. Wie Rilke sagte, ‚ich‘ ereigne mich rhythmisch im Atmen, könnte man mit Husserl sagen, ‚ich‘ ereigne mich erlebend in der Wahrnehmung. Was sich ereignet, ist das ‚Ich‘ als das Leben des Bewusstseins, das ich bin. Das Sich-Ereignen im Atmen ist genauso ein körperlicher Lebensvorgang, wie das Sich-Ereignen im Bewusstsein ein körperlicher Lebensvorgang ist.²⁷

Nun wäre es problematisch, von meiner subjektiven Lebendigkeitserfahrung im bewussten Erleben und im Atmen durch Verallgemeinerung auf Lebendigkeit überhaupt zu schließen. Bei einem Teil der Spezies können wir annehmen, dass sie ähnlich wie wir ein Wahrnehmungsbewusstsein haben. Husserl nannte diese

²⁵ Edmund Husserl. *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Meiner, 1987, § 8, S. 20–23.

²⁶ Vgl. Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I. Hamburg: Meiner, 2009, S. 64–66.

²⁷ Dazu Maurice Merleau-Ponty. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von Rudolf Boehm. Berlin: De Gruyter, 1966. Zweiter Teil. 237–418.

Lebewesen die „Animalien“ und meinte damit vor allem Tiere, die mit Sinnesorganen und Reaktionsfähigkeiten ausgestattet sind.²⁸ Aber wie ist es bei Pflanzen, Pilzen, Bakterien? Ist es auch bei Pflanzen statthaft, von einem Wahrnehmungsbewusstsein zu sprechen?²⁹ Das Problem, das sich ergibt, ist das einer Schichtung innerhalb des Lebendigkeitsphänomens: Gibt es unterhalb des Lebens mit Wahrnehmungsbewusstsein eine Lebendigkeit ohne dieses? Wenn ich diese Frage mit ‚Ja‘ beantworte, wird man mir entgegenhalten, dass das Wahrnehmungsbewusstsein (und damit das ‚Er-Leben‘ im Husserl’schen Sinn) nicht das ‚Leben selbst‘ meint, sondern eine Leistung auf einer höheren Ebene, die an die Lebendigkeit menschlicher und tierischer Organismen geknüpft ist, aber nicht ihr Leben selbst ausmacht. Wir können nicht ohne logischen Widerspruch Leben mit etwas erklären, das wir nicht allen Lebewesen zuschreiben können.

Anders als die moderne Biologie, die Leben durch fundamentale Fähigkeiten des Stoffwechsels, der Strukturhaltung, Fortpflanzung, genetische Informationen etc. erklärt hat, die auch die einfachsten Lebewesen aufweisen, möchte ich mich nun von der oben dargestellten Unterscheidung im Denken der Vergänglichkeit leiten lassen. Was ergibt sich, wenn wir die Vergänglichkeit der Lebewesen anstatt sie negativ als Nichtigkeit und Hinfälligkeit zu sehen, positiv als Präsenz im Moment deuten?

Prozesse und Ereignisse

Wir suchen nach einer Verbindung zwischen dem Leben im Wahrnehmungsbewusstsein, dem Leben im bewussten Atmen und dem Leben, das sich ebenfalls ereignet, wenn wir unbewusst atmen. Die meiste Zeit atmet ‚es‘ in oder ‚mit‘ uns, gleichsam von selbst. Ich bemerke nicht, dass ich atme. Aber dennoch bin ‚ich‘ es ständig, der atmet. Ein Bewusstsein davon entsteht eher in Ausnahmesituationen. Wenn wir den Atem anhalten, verspüren wir nach einer relativ kurzen Zeit ein immer stärker werdendes Bedürfnis, wieder einen Atemzug zu nehmen. Nicht zu atmen wird immer prekärer, bis wir es nicht mehr aushalten. Dieses immer dringender werdende Bedürfnis erleben wir zwar bewusst, es entspringt aber doch nicht unserem bewussten Sein. Es kommt gleichsam aus einer tieferen Schicht. Wir möchten sagen: Unser Körper will atmen. Aber so zu sprechen, ist ungünstig, denn damit würden wir uns von ‚unserem Körper‘, den wir ‚haben‘,

²⁸ Vgl. Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* 2. Hrsg. von Marly Biemel. Berlin: Springer, 1991 [1952].

²⁹ Vgl. Michael Marder. *Plant Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*. New York, NY: Columbia University Press, 2013.

distanzieren, was ein Widerspruch ist. Denn wir sind und bleiben ja unser Körper. Im Atmen sind wir Leib.

Der Drang zu atmen kommt aus einem Bereich der Lebendigkeit unseres Leibes, der dem bewussten Subjekt vorgängig ist. Seit wir geboren wurden, wollte unser Körper atmen, musste atmen, längst bevor sich ein Bewusstsein davon einstellte. Maurice Merleau-Ponty spricht von einem vor-persönlichen, „anonymen“ oder natürlichen Subjekt, das dem bewussten Subjekt vorangeht.³⁰ Dieses natürliche Subjekt ist mein Leib, der schon vor meinem bewussten Leben lebt und mein bewusstes Leben begleitend meine Lebendigkeit grundlegend entfaltet. Wenn ich mir versuche, dessen bewusst zu sein, was an Lebendigkeit meinem bewussten Leben zugrunde liegt und auch zu ‚mir‘ gezählt werden muss, stehe ich vor einer Unendlichkeit. Ich bin mir ständig nur einer Schicht meiner selbst bewusst und kann gar nicht absehen, wie weit die Tiefe des natürlichen Subjekts, das meiner bewussten Person vorgängig ist, reicht und wo die innere Tiefe des Leibes aufhört. Biolog:innen könnten vielleicht helfen, wenn sie sagen: auch der Stoffwechsel, das Wachstum, die Responsivität, alle Zellteilungen meines Körpers müssen dazu gehören, die sich in uns ereignen, ohne dass wir es merken.³¹ Aber diese Beobachtungen entstammen einer objektiven Perspektive, nicht der Reflexion auf mein eigenes Existieren.

Wenn ich vom Bewusstsein meines Er-Lebens absehe, erkenne ich eine Gemeinsamkeit auch mit all den Lebewesen, die vom Bereich der ‚Animalien‘ ausgeschlossen wurden: Auch Pflanzen atmen, zwar nicht mit Lungen, aber mit ihren Zellen und durch Spaltöffnungen in ihren Blättern. Auch Pflanzen wachsen, wie auch Bakterien wachsen und sich teilen. Was könnte diesen Phänomenen gemeinsam sein, außer dass es sie einfach gibt? Ein Keim der Antwort ist in dem schon mehrfach verwendeten Wort ‚Ereignis‘ angelegt. Es findet sich in Rilkes Gedicht, von dem wir ausgegangen sind: Ich ‚ereigne‘ mich rhythmisch. Wenn wir sagen, Leben ereignet sich, sagen wir, dass es Leben nicht einfach gibt, und dass es sich irgendwie als Prozess entfaltet, durch das geordnete Ablaufen von Stoffwechselprozessen, sondern dass es auf eine spezifische

30 Dazu Sara Heinämaa. „Anonymity and Personhood: Merleau-Ponty’s Account of the Subject of Perception“. *Continental Philosophy Review* 48 (2015): 123–142 sowie Merleau-Ponty 1966 (Anm. 27), S. 404.

31 In gewisser Weise gehören dazu auch die Mikroorganismen, die den Körper besiedeln, die wiederum eine eigene ‚Lebendigkeit‘ aufweisen und zur menschlichen Lebendigkeit dennoch beitragen (ich danke Antje Schmidt für diesen Hinweis). Zur Responsivität und Entwicklung in Bezug auf Genetik und Epigenetik vgl. Christoph Rehmann-Sutter. „Developmental Narratives. How We Think that Organisms Use Genetic and Epigenetic Information“. *De-Sequencing. Identity Work with Genes*. Hrsg. von Martina von Arx und Dana Mahr. London: Palgrave Macmillan, 2020. 57–78.

Weise existiert, nämlich als Ereignis.³² Was ist ein Ereignis im Unterschied zu einem Prozess? Wenn ich mit dem Begriff des Ereignisses eine Differenz zum Prozess anzeigen möchte, ist ein Ereignis nicht nur ein bloßer Vorgang, in dem sich verschiedene Zeitpunkte definieren lassen, sondern es hat im Moment eine ursprünglich schöpferische Qualität, die dem Jetzt im Hinblick auf das Vorher und Nachher eine besondere Bedeutung verleiht. Diese schöpferische Qualität nenne ich die ‚Aktualität‘ des Ereignisses. Sie zeichnet ein Ereignis aus und fehlt im Prozess, wenn wir ihn als einen Ablauf auffassen.

Die Lebensprozesse können entweder als Abläufe oder als Ereignisse angesehen werden. Nur wenn wir sie als Ereignisse sehen, sehen wir ihre Lebendigkeit. Prozesse können auch rein mechanistisch erklärt werden, ohne Aufmerksamkeit für ihren Ereignischarakter. Dann sehen wir nur die Funktionen, nicht ihre Lebendigkeit. Jeder Ablauf, jeder Prozess kann auch als Ereignis angesehen werden. Wenn wir das tun, achten wir genau auf die Aktualität und die Produktivität der Momente. Das Fallen von Wasser in einem Wasserfall beispielsweise ist kein organisches Lebensphänomen, kann aber auch so angesehen werden, dass jeder Moment eines Strahls in der Interaktion mit den Formen des Gesteins und anderen Wassermassen, eine schöpferische Qualität hat. Auch der Wasserfall, obwohl ihm kein organisches Leben zukommt, hat eine Aktualität als Kaskade von Ereignissen.

Selbst das Abfließen des Sandes in einer Sanduhr – paradigmatisches Symbol der Vanitas in der Frühen Neuzeit – kann als Ereignis gesehen werden, das jeden Moment in den nächsten überführt. Die Sanduhr wird dann nicht als Instrument zur Messung einer Zeitspanne gesehen. Es spielt sich ein Vorgang einer ganz anderen Art ab, in welchem sich Momente des Fallens und Rieselns auseinander ergeben. Henri Bergson sprach in diesem Sinn von der ‚Dauer‘.³³ Lebewesen, so Bergson, zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Lebenszeit nicht einfach verrinnt, sondern sich Moment für Moment ereignet: in einer Dauer. Indem wir leben, dauern wir. Jeder Moment ergibt den nächsten Moment. Wir verkörpern Zeit. Im Bild gesprochen: Wir ‚sind‘ die Sanduhr, wir sind jedes Sandkorn, das im Augenblick des Herunterrinnens einen Moment von Präsenz verkörpert. Indem Lebewesen leben – Tiere, Pflanzen und selbst Bakterien –, dauern sie. Die Dauer ist das Ereignis ihrer Zeitlichkeit.

Dies ist von Bedeutung, sowohl für das Verständnis unserer eigenen körperlichen Lebendigkeit als auch dafür, wie wir fremdes Leben wahrnehmen und

32 Zum Ereignisbegriff vgl. Marc Rölli (Hrsg.). *Ereignis auf Französisch – Von Bergson bis Deleuze*. München: Fink, 2004.

33 Vgl. Henri Bergson. *Philosophie der Dauer. Textauswahl von Gilles Deleuze*. Übers. von Margarethe Drewsen. Hamburg: Meiner, 2013.

wie wir uns Leben überhaupt vorstellen. In einem phänomenologischen Ansatz gehen wir von der Frage aus, wie sich uns anderes Leben zeigt, wenn wir es als lebendig ansehen. Was bedeutet es zu sehen, dass die Amsel dort oder der Baum dort lebt? Ein Wesen als lebendig anzusehen, ist mehr als nur zu sehen, dass die Amsel artgerecht aussieht und sich artgerecht bewegt oder dass der Baum dort nicht verdorrt ist. Diese Haltung beinhaltet, Tiere und Pflanzen als Wesen zu begreifen, die einen Ort mit Dauer erfüllen und eine eigene Art Gegenwart sind. Die Amsel und der Baum sind auf eine Weise da, die sich von einem ausgestopften Tier oder von einer Fotografie des Baumes unterscheidet. Der Begriff des Lebens meint, dass die Anwesenheit von lebenden Wesen in der Welt sich als momenthafte, wechselseitige Präsenz und daher als fortgesetzte Dauer ereignet.

Von da aus gesehen ergibt sich ein anderes Bild von Lebendigkeit, als wenn man gegen die Vergänglichkeit das Beständige sucht: Leben ist Ereignis. Und Ereignis ‚ist‘ momenthaft. Es widerfährt uns etwas, indem wir weiterleben, wie auch allen Lebewesen etwas widerfährt, indem sie weiterleben; der Moment hat eine Produktivität. Der Moment ist nicht das, was zwischen zwei chronologischen Zeitpunkten aufgespannt ist. In der modernen Biologie und Biophilosophie hat man oft das Durchgängige und Beständige gesucht: die Strukturprinzipien, die morphologischen Formen, die Gene, die Baupläne. Individuen vergehen, aber ihre Baupläne bleiben erhalten und werden sogar an die nächsten Generationen weitergegeben. Ein Pferd ist ein Pferd, weil es von zwei Pferden abstammt, die dem Embryo eine Art Entwicklungsprogramm mitgegeben haben. So lautete die dominante Vorstellung seit Aristoteles. Die genetischen Programme des 20. Jahrhunderts, wie sie in der biologischen Literatur verbreitet sind und sich exemplarisch in den Schriften von François Jacob finden, wurden nach Maßgabe des aristotelischen Hylemorphismus als das Formprinzip definiert, das die Materie in einem Entwicklungsprozess so organisiert, dass ein Exemplar der Spezies hervorkommt.³⁴ Genetische Programme beinhalten die Information für die Organismen, sich regelmäßig prozesshaft zu formen. Information ist immateriell und nicht dem Verfall ausgesetzt.

Seit den 1980er Jahren hat die genetische Entwicklungsbiologie Methoden entwickelt, mit denen sie immer genauer untersuchen konnte, wie Gene im Entwicklungsprozess wirken. Sie hat sich zwar oft Programme vorgestellt, aber streng genommen hat sie nie Programme ‚gefunden‘. Sie hat trotzdem weiterhin angenommen, dass es sie gibt. Die Programmtheorie der Genetik ist eine Hypo-

³⁴ Zu Jacob vgl. Christoph Rehmann-Sutter. *Zwischen den Molekülen. Beiträge zur Philosophie der Genetik*. Tübingen: Francke, 2005, S. 61–79.

these, die dem veränderlichen Leben etwas Beständiges unterstellte, aus dem es zu erklären sei. Sie ist nicht ein empirisches Forschungsergebnis. Was die Forschung empirisch fand, waren DNA und viele andere komplexe Makromoleküle, die miteinander in regelmäßiger Weise interagieren. Und sie fand heraus, dass DNA je nach Kontext unterschiedliche Funktionen entfaltet, dass Zellen die Rohsequenzen der Transkripte verändern, bevor sie sie als Muster zur Proteinsynthese verwenden usw. Diese Phänomene stehen zur Annahme im Widerspruch, dass die Information für die Entwicklung in der Sequenz der DNA gespeichert ist.

Man kann die organischen Prozesse, in denen DNA ihre Wirkung entfaltet, auch im Rahmen eines Konzepts von Entwicklungssystemen interpretieren, ohne auf die Annahme von genetischen Programmen angewiesen zu sein. Susan Oyama's *developmental systems theory* beispielsweise zeigt Organismen in einem kontinuierlichen, wechselseitig transformierenden Austausch mit ihren Umgebungen, einschließlich anderer Organismen.³⁵ In diesen Interaktionen ‚ergeben‘ sich die Verhältnisse, die der DNA eine scheinbar vorschreibende Rolle im Organismus zuteil werden lässt. Diese vorschreibende Rolle steht aber nicht im Buchstabentext der DNA, sondern sie ist ein Ergebnis der systemischen Interaktionen innerhalb des Organismus wie auch mit der Umgebung. Die Entwicklung ist ein kaskadischer Prozess, in dem Schritte auseinander hervorgehen. Die anscheinende Dominanz der DNA liegt nicht darin begründet, dass sie eine Repräsentation des Organismus oder seines Entwicklungsprozesses enthält oder ein Entwicklungsprogramm ist, das der Organismus von ihr abliest und verwirklicht. Genetische Information liegt vor der Entwicklung nicht schon vor; sie entsteht vielmehr mit der Entwicklung, innerhalb der Kaskade Schritt für Schritt – in einer Interaktion mit der DNA, die als Molekül tatsächlich unverändert bleibt und zwischen den Generationen Kontinuität garantiert. Dieser Ansatz erhebt den Anspruch, mit dem empirischen Befund der Molekularbiologie konsistent zu sein. Die Forschungsmethoden haben sich wesentlich verfeinert. Heute kann man die Expressionsmuster von einzelnen Zellen und einzelnen Zelllinien im Verlauf der

³⁵ Vgl. Susan Oyama. *The Ontogeny of Information. Developmental Systems and Evolution*. 2. Aufl. Durham, NC: Duke University Press, 2000; dies.: „The Lure of Immateriality in Accounts of Development and Evolution“. *Mattering: Feminism, Science, and Materialism*. Hrsg. von Victoria Pitts-Taylor. New York, NY: New York University Press, 2016. 91–103; dazu: Eva Neumann-Held und Christoph Rehmann-Sutter (Hrsg.). *Genes in Development. Re-Reading the Molecular Paradigm*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.

Entwicklungskaskaden über viele Zellteilungs- und Differenzierungsschritte hinweg differenziert verfolgen.³⁶

Ich möchte auf zwei Implikationen dieser Sicht besonders hinweisen: Auch die genetische Information ist momenthaft relevant. Sie wird von Zellen aus Ressourcen komponiert, unter denen die DNA eine Schlüsselrolle einnimmt. Aber die DNA ist kein fixes Buch, das die Informationen, die die Zelle aus ihr herausliest, schon fertig enthält. Was genau gelesen wird und wie genau es benutzt wird, hängt vom Moment ab. Entwicklungsrelevante genetische Information wird in einem Schritt der Entwicklung an einer bestimmten Stelle der Zellen, an einem bestimmten Ort im Zusammenhang der Gewebe funktional. Derselbe Sequenzabschnitt der DNA kann in verschiedenen Momenten der Entwicklung, an verschiedenen Orten des Organismus unterschiedliche Bedeutungen bekommen. Die Zelle ‚liest‘ ihre DNA als ‚aktive‘ Leserin jeweils in Bezug auf konkrete Kontexte. Die zweite Implikation betrifft die Materie. Vom Leben aus gedacht, ist Materie nicht nur die abstrakte, inerte Stofflichkeit, aus der Leben geformt ist, sondern primär die Materialität und der Ort der lebendigen Körper. Selbst in unorganischer Form (der Wasserfall, das rostende Eisen) entfalten stoffliche Prozesse eine oft erstaunliche Spontaneität und Formungskraft.

Und der Tod?

Wenn die Deutung des Phänomens des Lebens von der Unterscheidung innerhalb der Begriffswelt der Vergänglichkeit betroffen ist, müsste auch die Bedeutung des Todes von ihr betroffen sein. Dazu an dieser Stelle nur noch eine Andeutung: Die Frage ist, was sich ergibt, wenn man statt vom Zerfall vom ‚Moment‘ des Todes aus denkt. Der Tod als Zerfall ist das in der Medizin geläufige Bild: das endgültige Versagen der lebenserhaltenden Funktionsabläufe eines Organismus. Der Moment des Todes umfasst sowohl die Dimension der Erwartung des Todes als auch das Ende der Existenz wie auch die Ereignisse des Lebens in dieser Zeit des Lebensendes. Die Erwartung des Todes – sowohl des eigenen als auch des Todes Anderer – beinhaltet etwas radikal Unvorstellbares und Udenkbares: Das Aufhören des Denkens ist durch Denken nicht erreichbar. Der Tod ist deshalb streng genommen für uns nicht denkbar. Wie es Levinas ausgedrückt hat: Im Tod „verliert das Subjekt seine eigentliche Herrschaft

³⁶ Vgl. z. B. Tengjiao Zhang u. a. „A Single-Cell Analysis of the Molecular Lineage of Chordate Embryogenesis“. *Science Advances* 6/45 (2020). eabc4773. DOI: 10.1126/sciadv.abc4773 (Zugriff am 12.02.2021).

als Subjekt“: Es kann uns und den Anderen, die mit uns leben, ein Ereignis zustoßen, „das wir nicht mehr übernehmen“ werden, wie wir im Sein unser Sein übernommen haben. „Der Tod, das ist die Unmöglichkeit, einen Entwurf zu haben.“³⁷ Die Ereignishaftigkeit des Lebens und Wahrnehmens, die immer beinhaltet, dass uns etwas widerfährt, ohne dass wir einen Entwurf davon hätten, wird durch den Tod potenziert, indem der Tod als ‚Typ‘ von Ereignissen schon alle Entwürfe verunmöglicht.

Sterbende berichten, dass die Ereignisse des Lebens in der Zeit des Lebensendes eine besondere Intensität annehmen. Das ‚Noch-Hier-Sein‘ wird kostbar und gleichzeitig kommt es darauf an, wie das Leben zu Ende geht. Was kann ich noch in Ordnung bringen? Wen kann ich noch sehen? Ich kann aus einer mehrjährigen qualitativen Studie berichten, die ich zusammen mit Heike Gudat, Palliativärztin in einem Hospiz, der Philosophin Kathrin Ohnsorge und einem Forschungsteam habe durchführen können. Wir wollten lernen, was es für Menschen, die ihren Tod wünschen, bedeutet, das Sterben zu wünschen. Dabei stand nicht die eigene Erfahrungsperspektive im Mittelpunkt wie in der klassischen philosophischen Phänomenologie, sondern die Erfahrungsperspektive von Anderen: Menschen in schwerer Krankheit, die wussten, dass ihr Leben zu Ende geht, dass sie palliativ versorgt werden und in dieser Situation in Bezug auf ihr Lebensende Wünsche haben. Darunter waren Lebens- und Sterbewünsche. Die Methode, die wir zu ihrem Studium angewendet haben, gehört zur Grounded Theory und nennt sich „interpretative phänomenologische Analyse“³⁸. Wir haben Menschen in vier Krankheitsgruppen einbezogen – Tumorkrankheiten, Organversagen (z. B. COPD oder Herz-Kreislauf-Krankheiten), neurodegenerative Krankheiten (z. B. MS und ALS) und Gebrechlichkeit in hohem Alter (*frailty*) – und ausführliche Interviews mit Patient:innen, ihren Pflegenden, Ärzt:innen und Angehörigen geführt, diese transkribiert und systematisch ausgewertet.³⁹

Dabei ist deutlich geworden, dass Sterbewünsche nicht einfach einem Typ zugeordnet werden können, sondern sorgfältige Interpretation erfordern und ausgesprochen Unterschiedliches bedeuten können. Ihre Wunsch-Intention ist vielfältig und kann von einer Bejahung des baldigen Sterbens bis zu einem Wil-

37 Emmanuel Levinas. *Die Zeit und der Andere*. Übers. von Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner, 2003, S. 47.

38 Jonathan A. Smith, Paul Flowers und Michael Larkin. *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*. Los Angeles, CA: Sage, 2009.

39 Die Hauptergebnisse sind auf Deutsch zugänglich in: Christoph Rehmann-Sutter (Hrsg.). *Was uns der Tod bedeutet*. Berlin: Kadmos, 2018, darin besonders die Kapitel von Heike Gudat und Kathrin Ohnsorge.

len zur Beschleunigung des Sterbens reichen. Einen Sterbewunsch zu verstehen, erfordert deshalb viel mehr als ein Verständnis der geäußerten Worte, nämlich ein genaues Zuhören in zugewandten Gesprächen. Wenn nicht genügend zugehört wird, drohen Missverständnisse, auch in der Klinik. Die Motivationen, die hinter einem Wunsch zu sterben stehen, enthalten die Gründe für den Sterbewunsch, aber auch den genauen Sinn des Sterbenwollens für die Person und die Funktion des Sterbewunsches für das eigene Selbst und das soziale Umfeld der sterbenden Person. Wünsche sind keine fixen psychischen Zustände, sondern interaktive Prozesse, eigentliche Handlungsräume. Den Menschen, die am Lebensende Wünsche formen, ist es meistens sehr wichtig, was sie wünschen. Sie überlegen sich genau, was sie wünschen wollen und was sie wünschen dürfen. Einige der Befragten sagten z. B., sie dürften sich einen Weg am Lebensende nicht wünschen, wenn er unter ‚Suizid‘ fällt oder sie wollten anderen dadurch keine Last bereiten, wie sie sterben. Wünsche werden sehr präzise austariert. Wünschen ist daher als eine Kategorie von Handeln anzusehen, weil es sinnvoll ist zu fragen, was ‚gut ist‘ zu wünschen. Sterbewünsche, oft verflochten mit Lebenswünschen in Erfahrungen von Ambivalenz, sind – paradoxerweise – ein Phänomen hoher Lebensintensität.

Das Sterben kann deshalb relational interpretiert werden: vom Abschied her gedacht, den der Tod bedeuten wird. Es ist Abschied von den geliebten Menschen, aber auch Abschied vom Leben – von diesem ganzen nun gelebten Leben! –, wie es auch ein Ende des Leidens sein kann, falls es am Lebensende überhandnimmt. Der Tod kann (auch jenseits aller Religionen) Erlösung bedeuten. Dass der Tod eng mit Ambivalenzerfahrungen verbunden ist, ist phänomenologisch gesehen gut verständlich und nachvollziehbar: Zur Situation des Abschieds gehört sowohl die Trauer als auch die Erwartung dessen, was kommt. Sterben ist eine verdichtete Lebenszeit und enthält Momente intensiver Präsenz, selbst dann, wenn sie droht aufzuhören. Sterben ist auch ein Handlungsraum, in dem die Wünsche im Zusammenhang mit dem Sterben für die Menschen, die sie hegen, im Moment einen Anfang bedeuten. Es zeigte sich: Flüchtig da zu sein ist nicht gleichbedeutend mit der Nichtigkeit und Hinfälligkeit unserer Existenz. Vergehen kann selbst noch im Modus des Kommens, des Anfangs thematisiert werden.

Das Nachdenken über Vergänglichkeit eröffnete damit eine Auseinandersetzung mit einigen Leitbegriffen für die Deutung von Lebendigkeit, die sowohl lebens-abgewandte wie auch lebens-zugewandte Motive enthält. Die Momenthaftigkeit und deshalb auch die Flüchtigkeit des menschlichen wie auch allen anderen Lebens zu entdecken, nicht nur das Entstehen und Bleiben, sondern auch das Vergehen zu thematisieren, muss nicht dazu führen, die Vergänglich-

keit des irdischen Daseins als scheinhaft, eitel und nichtig zu denunzieren. Das genauere Nachdenken über die Bedeutungen von Vergänglichkeit kann uns aber von einer anderen Seite zum Hinterfragen einiger erstarrter Vorstellungen von Leben und Lebendigkeit führen. Und mit Kohelet gesprochen: Um den Moment zu ergreifen, muss es möglich sein, das Scheitern zu beklagen.