

In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch der Historischen Anthropologie; München 1996, S. 17–46.

Hartmut Böhme

Die vier Elemente: Feuer Wasser Erde Luft

I. Einführung

Die vier Elemente im Zusammenhang der Anthropologie zu behandeln, ist heute keineswegs selbstverständlich. Die naturphilosophische Lehre von den Elementen fand ihre erste Ausprägung bei Empedokles. Ihre Ausarbeitung bei Platon und Aristoteles war für die Philosophie der Natur bis etwa 1800 paradigmatisch. Mit Antoine Laurent Lavoisier, Joseph Priestley und Sadi Carnot, denen der Nachweis der chemischen Zusammengesetztheit von Wasser, Luft und Feuer experimentell gelang und die damit den Grund für das periodische System der chemischen Elemente lieferten (schon zu Lavoisiers Lebzeiten zählte man über dreißig), war die Elementenlehre als Theorie der Natur wenigstens wissenschaftlich an ihr Ende gekommen. In diesen 2300 Jahren, in denen die vier Elemente die Pfeiler einer jeden Naturphilosophie bildete, hat es eine Reihe wesentlicher Korrespondenzen zwischen Elementenlehre und Anthropologie gegeben. Am wichtigsten ist die überragende Bedeutung, welche die Elemente in der hippokratisch-galenischen Medizin einnahmen, die ihrerseits bis ins 16., wenn nicht bis ins 18. Jahrhundert den Rahmen aller Krankheitslehren abgab. Allerdings kommt die Anthropologie selbst, von einigen Vorläufern abgesehen, erst im 18. Jahrhundert auf den Weg, in einer Zeit also, wo die Elementenlehre durch die moderne Chemie und die antike Humoralpathologie durch die anatomische und neurophysiologische Medizin abgelöst wurde. Auf die junge Anthropologie hat die Elementenlehre also keinen Einfluß mehr ausgeübt.

Wenn der Zusammenhang von Elementenlehre und Anthropologie thematisch werden soll, so kann es hier nur um die alteuropäische Tradition vor dem epistemologischen Bruch gehen, der im 18. Jahrhundert die neuzeitliche Wissenschaft endgültig von der christlichen Schöpfungslehre und der antiken Naturphilosophie abtrennt. Diese hatte bis dahin das Nachdenken über den Menschen und die Natur bestimmt. Hatte Isaac Newton seine *Philosophiae naturalis principia mathematica*, welche die Summe der physikalischen Revolutionen des 17. Jahrhunderts zogen, zwar schon 1687 publiziert, so ging sein Stern erst im 18. Jahrhundert auf; dadurch wurde die Mechanik zum zentralem Paradigma der Wissenschaften. Das hatte auch Folgen für die

Anthropologie. René Descartes hatte bereits die Tiere als Maschinen interpretiert, dem Menschen jedoch einen Geist jenseits des Mechanismus zugebilligt und damit die platonische dualistische Anthropologie erneuert. Im französischen Materialismus und Physiologismus des 18. Jahrhunderts stand dann die Anthropologie im Zeichen des mechanistischen Modells: Julien Offray de LaMettrie's "L'Homme machine" erschien als epochales Signal 1748. Am Ende des Jahrhunderts wurde die Neurophysiologie und die Hirnanatomie zu Herausforderung und Antrieb zugleich der gerade erst als Wissenschaft gegründeten Anthropologie. Im 19. Jahrhundert kam im medizinischen Bereich die Bakteriologie hinzu, welche die Chemie auf dem Feld der Krankheits- wie Gesundheitslehre des Menschen zur Leitwissenschaft machte. Dieser Tieferlegung dessen, was als Bestimmung des körperlichen Menschseins angesehen wurde, ins Unsichtbare und Unpersönliche tritt am anderen Ende des Humanums, als weitere wichtige Dimension, mit der Soziologie die gesellschaftliche Formierung des Individuums gegenüber. Die Anthropologie mußte sich im 19. Jahrhundert zwischen diesen Polen, der Deutung des Menschen als biochemischem Prozeß und/oder als Schnittstelle sozialer Vermittlung, behaupten; von Elementen allerdings ist weder hier noch dort die Rede. Nimmt man mit Max Scheler, Ernst Cassirer, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen die vier wichtigsten Denker der (im deutschen Sinn) philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts hinzu, so kann man feststellen, daß ihnen zwar die Abgrenzung der Anthropologie von naturwissenschaftlicher Medizin einerseits und Soziologie andererseits gelungen ist – doch auch bei ihnen sucht man nach den Elementen Feuer Wasser Erde Luft vergeblich. Sie scheinen für die anthropologische Selbstreflexion dieses Jahrhunderts entbehrlich.

Wenn am Anfang eines Handbuchs zur Anthropologie dennoch ein Artikel über die Elemente steht, so kann dies durch zwei Argumente begründet werden: zum einen hat in den 2300 Jahren, bevor um 1800 das Ende der Elementenlehre mit dem Anfang wissenschaftlicher Anthropologie nicht zufällig zusammenfiel, das philosophische Nachdenken über den Menschen seinen Grund in den vier Elementen gefunden. Wenn man fragt, wie denn seit den Vorsokratikern 'der Mensch' verstanden wurde, kann es eine Antwort ohne Rekurs auf die Elementenlehre nicht geben. Die 'Anthropologie' avant la lettre war nicht ausschließlich, aber doch im Kern elementaristisch fundiert. Man mußte Feuer Wasser Erde Luft begreifen, um den Menschen zu verstehen. Eine solche Auffassung ist uns heute fremd. Darin indessen liegt das zweite Argument für die Aufnahme der Elementenlehre in ein Handbuch der Anthropologie. Eine "historische Anthropologie", die nicht von einem universalen Wesen, sondern von der historischen Genesis des Menschen ausgeht, wird die Konzepte, welche das

Selbstverständnis der Menschen historisch geprägt haben, mit zu ihrem Feld zählen. Wenn der Mensch – und darin sind sich die Anthropologen mit den Ethnologen einig – das nicht-festgestellte, sondern offene, d.h. exzentrisch positionierte, plural differenzierte Lebewesen ist, dann ist keine noch so sonderbare Idee auszuschließen, mit deren Hilfe sich Gruppen oder Gesellschaften klarzumachen versuchten, was es heißt, Mensch zu sein. Umso weniger kann eine Lehre wie die der Elemente übergangen werden, deren Geltungsdauer für den europäischen Raum eine Repräsentativität für sich beanspruchen darf, wie sie sonst nur den grundlegenden religiösen Ideen des Judentums und des Christentums zukommt. Für eine "historische Anthropologie" bedeutet schließlich das Ungültigwerden von alten Vorstellungskomplexen in den sog. rationalen Wissenschaften keineswegs, daß dabei nicht auch historische Verdrängungen stattgefunden haben könnten, die rückgängig zu machen für eine dem kulturellen Gedächtnis verpflichtete Disziplin zur Aufgabe werden sollte. Kurz: nach dem Verdikt über die Elementenlehre um 1800, und heute nach der Krise der Wissenschaften, welche dieses Verdikt verhängt haben, kann es geboten sein und die anthropologische Reflexion bereichern, die Dimension der Elemente erneut in die Explikation des Menschen aufzunehmen.

Das alltägliche wie das wissenschaftliche Selbstverständnis eines durchschnittlichen Stadtbürgers in einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft hat mit den Elementen kaum mehr etwas zu tun. Er begreift sich als gesellschaftliches und politisches, kommunikatives und privates Individuum innerhalb komplexer sozialer Systeme und Institutionen. Sein Lebensraum wird durch weitgehend künstliche Umgebungen gebildet, die ihn gegen direkte Erfahrungen der Elemente abschirmen. Unverständlich ist ihm, warum es eine Göttin des Herdfeuers, Hestia, gegeben hat. Er hat Elektroherd und Mikrowellen. Fremd ist ihm, daß es eine kulturstiftende Tat gewesen sein soll (diejenige des Prometheus), den Göttern das Feuer zu rauben und in die Verfügung des Menschen zu bringen. Am Kaminfeuer oder der Grillglut erinnert nichts daran, daß durch die mythische Erzählung des prometheischen Feuerraubes der qualitative Sprung vom Rohen zum Gekochten symbolisch vollzogen wurde: eine fundamentale Kulturleistung fand darin ihren gültigen Ausdruck. Die Schmiede, die alles Gerät des handwerklichen, agrarischen und häuslichen Bedarfs herstellten und darum angesehene Meister der terrigenen Erze und der Flamme waren, gehörten dem Gott Hephaistos, an dessen römischer Name Vulkan eponym wurde für die zerstörerische Macht des unterirdischen Feuers der Berge. Heute kennt man dies gerade noch als flüchtige Sensation am Bildschirm. Irgendwo in Fabriken werden Geräte hergestellt, doch niemand mehr kann etwas

von der verwandelnden Kraft des Feuers berichten. Als Energieträger ist es entweder unsichtbar oder nebensächlich geworden. Wo es brennt, zeigt sich seltener die Naturmacht Feuer als die Gewalt des Krieges. Selbst in der Elementargewalt von Atomexplosionen begegnet der Mensch sich selbst, nicht der Natur. Als Benjamin Franklin um 1750 den Blitzableiter erfand, feierte man dies als erhabene Leistung, worin der ehemals übermenschlichen Macht der Wettergötter, sei's Jupiter oder Jahwe, noch erinnernd Achtung gezollt wurde. Wenig weiß oder fühlt heute jemand von Wind und Wetter, das zwar noch ein täglich besprochenes Naturphänomen zu sein scheint – "das Wetter von morgen" –, doch in seinem formierenden Einfluß auf alle Lebensbereiche nach 'draußen' gerückt ist. Wetter ist ein 'Systemprozeß', umstellt von Kontrollsatelliten und Großrechnern, und durch die künstlichen Kleinklimate, in denen man lebt, vom Alltag getrennt. Wetter ist nicht mehr die symbiotische Präsenz der miteinander um Vorherrschaft ringenden Elemente. Die Nahrungsmittelproduktion, über Jahrtausende unter die Schirm von Wetter- und Erdgottheiten gestellt, ist weitgehend unabhängig von Klima und Boden geworden. Zu jeder Jahreszeit ist immer alles da – wie im Paradies, das freilich nicht mehr empfunden werden kann in der Banalität der Lebensmittelgroßmärkte um die Ecke, die die ganze Welt 'auf den Tisch' bringen. Dort, wo Wetter und Boden noch kollektiv als naturhaft und basal erlebt werden, herrscht Armut – weit ab von den Metropolen der ersten Welt. 'Demeter' ist nicht mehr der Name der Mutter des Kornes, sondern das Signet von Naturkost-Produkten, die anspruchsvolle Konsumenten der reichen Großstädte verlangen – auch sie zumeist ohne jede Ahnung von Lebensmittelherstellung, Boden, Klima, Anbaukulturen, Jahreszeiten, Göttern und Göttinnen der Luft, des Wassers, der Erde und der ihnen zugehörigen 'Kulturen'. Auch die umweltbewußte Minderheit versteht nichts von Wachsen und Werden, von Hege und Pflege, sondern 'weiß' nur etwas von Produkt-Qualitäten, die ihnen medial angepriesen werden. Ist noch etwas vorstellbar von der epochalen kulturellen Bedeutung, welche die Luftenergie für Handel und Wandel, Nahrung und Verkehr hatte? Die hunderttausende von Windmühlen: nur noch Zeichen auf Gemälden holländischer Landschaftsmaler? Kann man in der endlosen Kette der Segelschiffe, die niemals zu überschätzen waren für den überregionalen Handel und den Aufbau der Imperien, noch etwas anderes erblicken als Freizeitsport und Spektakel bei Windjammer-Paraden? Das endlose Meer, Regime des Meergottes Poseidon, der als Erderschütterer auch der Herr war über die tödliches Entsetzen verbreitenden Erdbeben, das weite und das tiefe Meer, unfaßliche Dimension des mächtigen Raumes, leerer und beängstigender Horizont, anrollend bedrohliche Flut, Füllhorn von schmackhaftem Getier und Schoß unfaßlicher Ungeheuer, Schauplatz tosender Stürme und des Untergangs stolzer Schiffe, die zu Nußschalen in der Übermacht

der Sturzfluten wurden – was ist dieses Meer noch anderes als Rohstoffquelle, Erholungsregion, militärstrategischer Raum oder Verkehrsweg?

Die Elemente sind an den Rand der Merkwelt der industriellen Zivilisationen gerückt. Sie werden als solche kaum mehr erfahren, auch dann nicht, wenn dies möglich wäre: denn ihre kulturelle Semantik ist weitgehend untergegangen. Gewiß macht jeder Erfahrungen mit Feuer Wasser Erde Luft: man trinkt, ißt, badet, schwimmt, wärmt sich, freut sich am Sonnenschein, sucht Wälder auf, wandert, spürt den Wind auf der Haut, atmet die frische Luft der Berge. Doch darin werden nicht die Elemente als Lebensmedien erfahren und man versteht sich auch nicht als in und von ihnen gebildet. Wie auch? Das Wasser wird aus keiner Quelle geschöpft (man wäre mißtrauisch ob ihrer möglichen Verschmutzung), sondern Wasser ist im besten Fall in Flaschen gefülltes 'naturreines' Mineralwasser aus den Tiefen eines Gebirges, tausend Kilometer vom Ort des Verzehrs entfernt. Was man ißt, kann man im allgemeinen nicht mehr mit Landstrichen, Bodenbeschaffenheit, kaum mehr mit der Pflanzenform verbinden. Man ißt Tiere, die man nur noch von Bildern kennt, nichts ist vertraut von ihrer Lebensweise, ihrer Herkunft, ihrem Charakter. Man badet in beheizten Schwimmbädern und im Meer unter Aufsicht von Rettungsschwimmern. Naturgewässer stimmen ebenso ängstlich wie Tiere, selbst kleinste, außerhalb von Gattern, wie Unwetter auf freiem Feld, wie die Nacht im Wald. Man wärmt sich nicht an Flammen und Sonnenschein, sondern an der Strahlungswärme von Heizkörpern. Sonnenstrahlen gelten als gesundheitsgefährdend; man geht ins Sonnenstudio. Die Wälder, die man besucht, sind in Reih und Glied aufmarschiert zum Nutzen der Holzindustrie. Die Namen von Bäumen, Gesträuch und Gräsern ist einem unbekannt, alles ist irgendwie grün und soll wohltun. Mit der Luft atmen wir nicht den Atem des Lebens, das Pneuma der Natur, sondern den Smog der Autos und der Industrie oder die gefilterte und temperierte Luft der Klimaanlage.

Gewiß nehmen die gesellschaftlichen Minderheiten gerade in industriellen Metropolen zu. Mit ihrer kritischen bis gegenkulturellen Orientierung kreieren sie neue Verhaltensweisen: bewußt wendet man sich der Natur zu, bewußt sucht man Erfahrungen der Elemente auf, bewußt lernt man zu atmen, bewußt ernährt man sich 'natürlich', bewußt entdeckt man in Tieren und Pflanzen nachbarschaftliche Lebewesen, bewußt sucht man sein leibliches Dasein zu leben usw. Eben dieses 'Bewußtsein' zeigt an, daß die Natur und die Elemente, ja auch der eigene Leib jede kulturelle Selbstverständlichkeit verloren haben; sie sind unvertraut und fremd, und sollen durch Entscheidung wieder 'herangeholt' werden, zumeist im Dienst von Diätetik und höherer Lebensqualität. Natur,

Leib, Elemente sind nicht länger etwas Gegebenes, sondern sie werden künstlich in dem Sinn, daß sie über geplante Entwürfe wiedergewonnen, hergestellt, gebildet werden, kurz: sie sind nicht länger unverfügbarer Grund des Daseins, sondern Momente normativer, sowohl individueller wie kollektiver, Lebensplanung. Gewiß auch gibt es in der Kunst, z.B. der Land art und der Materialkunst, Anknüpfungen an die Tradition der Elemente. In therapeutischen Verfahren spielt der Leib, insofern er im Durchzug der Elemente lebt, eine zunehmend wichtigere Rolle. Die esoterischen Bewegungen reaktivieren im Zeichen naturreligiöser Weltbilder auch die Elementenlehre, was soweit reicht, daß das Mikro-/Makrokosmos-Schema und damit auch die Korrespondenzen zwischen Körper und kosmischen Elementen sowohl charakteriologisch wie diätetisch wieder in Anwendung gebracht werden (Banzhaf 1993). Für die große Mehrheit der Industriegesellschaften jedoch haben die Elemente eine höchstens triviale Bedeutung.

2. Voraussetzungen

Der Interaktionismus hat darüber aufgeklärt, daß der Mensch sich nicht aus sich selbst hat, sondern sich aus anderen und anderem allererst bildet; er steht zu sich in einem Verhältnis der Indirektheit. Freilich ist dies eine interkulturell verbreitete Auffassung, die immer anzutreffen ist, wenn die Menschen als Geschöpfe verstanden werden. Gewöhnlich wird dafür ein Schöpfer vorausgesetzt, aus dessen Händen oder, abstrakter, aus dessen kreativer Potenz der Mensch in die Welt als seinen Lebensraum gesetzt wird. Die griechische Aufklärung zwischen dem 6. und 4. vorchristlichen Jahrhundert faßte den Gedanken der Geschöpflichkeit philosophisch und differenzierte ihn auf drei Ebenen aus: dem Logos, der Gattung, der Natur.

Zum einen ist der Mensch ein Mensch kraft des ihm einwohnenden Logos, der zugleich die Vernunft des Kosmos ist: der Mensch ist *zoon logon echon*, das Lebewesen, das den Logos, die Sprache, die Vernunft hat, die ihn in Homologie zum *nous* des Weltalls setzt. Gerade im Anblick der Ordnung des Weltalls versteht der Mensch sich selbst. Das bildet nicht nur den Hintergrund astrologischer Spekulationen, sondern noch der berühmten Kant'schen Aufklärungs-Formel vom "gestirnten Himmel über mir" und dem "moralischen Gesetz in mir", an denen wechselseitig die Bestimmung des Menschen aufgehe. Der Mensch also ist, wie die Stoiker sagten, *animal rationale*. Im selben Maß, wie in der Neuzeit der Logos als ein dem Menschen immanentes Vermögen bestimmt wurde, entstand die für die verschiedenen Subjektphilosophien charakteristische Wendung, daß der Mensch sein Wesen realisiere, indem er dieses Vermögen zu dem alle anderen Daseinsmomente dominierenden und

integrierenden Faktor macht: Vernunft kommt dem Menschen zwar a priori zu, doch soll sie in zivilisatorischen und pädagogischen Prozessen, die ihrerseits vernünftig organisiert sein müssen, durchgesetzt werden: d.h. sie soll ans Ruder der Selbststeuerung der Existenz kommen. Hier kann, mit Immanuel Kant, der darin platonischen wie stoischen Motiven der Selbstermächtigung der Persönlichkeit folgt, durchweg gelten: der Mensch macht sich qua Vernunft selbst. Darin besteht seine Autonomie. Von hier aus führt kein Weg zur Aufdeckung einer 'Anthropologie der Elemente', weil Anthropologie in pragmatischer Absicht entworfen wird: d.h. auf die vernunftförmigen Handlungsmöglichkeiten des Subjekts hin. Die Aufklärungstradition hat es somit schwer, die genetischen Dimensionen der Bildung des Menschen nach der sozial-historischen wie nach der naturgeschichtlichen Seite hin zu entwickeln.

Die zweite Abstraktion, welche die Antike an der Idee der Indirektheit, also der Geschöpflichkeit, vornahm, ist in dem Prinzip des Aristoteles formuliert, wonach der Mensch einen Menschen zeugt (Metaphysik Z 8.1033b 32ff, 1049b17ff, 1070 a 4-6, De anima 415a-b; Oehler 1963, 37ff). Damit wird, innerhalb der Spezifizierung natürlicher Lebewesen, der Mensch als Gattungswesen gesetzt und innerhalb der Gattung in die Reihe der natürlicher Zeugungen. Auf lange Sicht wird daraus der Gedanke der genealogischen Kette und der naturgeschichtlichen Evolution des Menschen: selbst als Vernunftwesen verdankt sich der Mensch nicht sich selbst, sondern der *longue durée* der Humangeschichte und ihrer Einbettung in die Evolution. Zur Reife gelangt diese Idee, wie bekannt, erst mit Charles Darwin Mitte des 19. Jahrhunderts: der Mensch ist ein Zweig, wenn auch der letzte und differenzierteste, am Baum der Evolution.

Die dritte Abstraktion, welche die griechische Philosophie am Begriff des Menschen vornahm, ist die hier interessanteste: der Mensch ist ein Erzeugnis der Natur. Nicht ein Gott ist Schöpfer, sondern die Natur selbst ist göttlich und also schöpferisch, eine Künstlerin, wie später z.B. Ovid sagt (Met. XV,218), *daedala tellus*, wie Lukrez (De rer. nat. I,1ff) oder *sollertia naturae*, wie die Stoiker formulieren (z.B. Cicero: De nat. deor. II,83). Was in der Natur an schöpferischer Potenz im großen wirkt, das bildet im kleinen die Form und Gestalt des Menschen. Platon hatte im "Timaios" (44d ff,90a) diesen Gedanken der Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos zuerst entwickelt. Dabei spielen die Elemente eine wesentliche Rolle. Sie stellen, nach dem uranfänglichen Chaos (das Platon 'die Chora' nennt, Timaios 49a), die primordiale Ordnung der Natur dar, die sich allen Lebewesen aufprägt. Als chthonisches oder terrigenes

(erdgeborenes) Geschlecht ist der Mensch in seiner Physis (= seiner Natur nach) elementisch aufgebaut.

Die Elemente sind die Bildner des Menschen. Dies ist der Ansatz, von wo aus eine Anthropologie der Elemente zu entwickeln ist. Wir halten daran sechs Grundsätze fest: 1. Der Mensch ist aus dem Anderen seiner selbst zu verstehen. 2. Dieses Andere, durch das er ist, ist die Physis, die Natur, in denkbar weitester Dimensionierung. 3. Die Natur als ganze wird in der Elementenlehre konzeptualisiert. 4. Sie bildet auch den Rahmen für das Verständnis von Werden und Vergehen, Gesundheit und Krankheit des Menschen, aber auch seiner Vermögen, insbesondere der Sinne und ihres spezifischen Logos. 5. Die Anthropologie, die sich von hier aus ergibt, ist eine Bestimmung des Menschen von seiner Natur her. Anthropologie ist, insofern der Leib dasjenige ist, wodurch sich der Zusammenhang mit der Natur am dichtesten realisiert, leibphilosophisch begründet. Der Leib aber ist elementischer Leib – wie es schon für Platon, aber auch im Mittelalter (etwa bei Isidor von Sevilla, Johannes Scotus Eriugena, Bernardus Silvestris, Hildegard von Bingen u.a.) und in der Neuzeit gilt (besonders bei Paracelsus, bei allen Alchemisten und Humoralmediziner, Jacob Böhme u.a.). 6. Der Verlust dieser Tradition in der Selbstreflexion des Menschen wird durch die progrediente Entfremdung von Natur verursacht. Je näher wir der Gegenwart rücken, umso weniger ist die Natur das Andere unserer selbst, sondern sie verkümmert zum gesetzlichen Zusammenhang der stummen und bedeutungslosen Stoffe.

Damit wird weder die soziogenetische Historisierung noch die vernunfttheoretische Konstruktion der Humaniora in Abrede gestellt. Es geht nicht um eine Naturalisierung des Menschen, wohl aber darum, ihn im historischen Zusammenhang, in Abhängigkeit und in Absetzung von Natur zu begreifen. Jede Referenz auf Natur ist ihrerseits historisch; andere als geschichtlich spezifische Zugänge zur Natur und zur Natur des Menschen kann es nicht geben. Die Einführung einer Anthropologie der Elemente ist selbst als historische zu verstehen: in ein Denken, daß seit den philosophischen Entscheidungen der Vorsokratiker für mehr als zwei Jahrtausende die Reflexion über die Natur des Menschen bestimmt hat. Eine rein kulturalistische oder kognitivistische Interpretation des Menschen ist nicht weniger zeitgebunden; für sie spricht zunächst nicht mehr, als daß wir ihre Axiome, die selbst Konstrukte oder Fiktionen sind, gegenwärtig für selbstverständlich halten. Eben darin drückt sich die Historizität dieser Axiome aus: sie verdanken ihre Plausibilität der "kulturellen Selbstverständlichkeit", in der sie im Umlauf sind. Die Evidenz sekundärer und tertiärer Umwelten, die schon der metropolitane Bürger Cicero

"quasi alteram naturam" nannte (De nat. deor.II, 152), hat die Gewichte in der Verteilung dessen, was als konstitutiv für die Bildung des Menschen angesehen wird, von der Natur auf die Kultur und die künstlichen Dinge verschoben. Theorien, die diesen Prozeß begrifflich verallgemeinern, sind nicht von vornherein richtiger, sondern zeittypischer.

3. Welt aus Elementen

Es kann hier nicht um eine wissenschaftsgeschichtliche Nachzeichnung der Elementenlehre gehen (dazu Böhme/Böhme 1996), sondern nur um ihre Beziehung zu anthropologischen Leitvorstellungen. Bereits in den Mythen der Anthropogenie spielen die Elemente eine wichtige Rolle. Der Körper der Menschen ist aus Elementen gemischt – durchaus ähnlich zum biblischen Schöpfungsbericht, wonach der Urmensch aus Erde geformt und von Lebenshauch (*ruach, pneuma*) belebt wird. Substanzgebende Erde und geistförmige Luft vereinigen sich zur Körpergestalt des Menschen, wobei die Seele oder die Lebenswärme oft mit dem Feuerigen, das Fluidale der Säfte und des Blutes mit dem Wasserhaften in Zusammenhang gebracht wird. In ägyptischen und vorderorientalischen Anthropogenien finden sich dafür Vorbilder, die sowohl in den griechischen wie jüdischen Kulturraum hineinwirkten. Erst nachdem mit Empedokles eine philosophische Konsolidierung der Elementenlehre gegeben war (obwohl Empedokles die Elemente noch mit Götternamen belegte und sie in seine religiöse Verwandlungslehre einbaute, Fragm. B6), lösten sich die anthropogenetischen Vorstellungen von skulpturalen Leitbildern, wonach Götter die Menschen wie Töpfer oder Künstler aus vorgegebenen Stoffen formten. Solche Schöpfungsbilder begründeten den handwerklichen Charakter des platonischen Demiurgen, den Mythos vom Menschengestaltner Prometheus (Ovid: Met. 77-83; vgl. Pausanias 10,4,4, Juvenal: Sat. 14,35, Apollodor: Bibl. 1,45, Hygin 142), den Mythos der Menschenzeugung aus Steinen durch den Prometheus-Sohn Deukalion (Met. I,253-415) und die lange Reihe von Künstler-Mythologien von Pygmalion (Met. X,243-294) bis zum Künstler als *homo secundus deus*, wie er zum Leitbild der Renaissance wurde (Steiner 1991; Rüfner 1955). Indem Empedokles die Tetrade der Elemente festlegte, war der Rahmen gegeben, aus ihnen nicht nur allgemeine Dynamiken der Natur (Elemente als Mächte), sondern auch die Struktur der Körper aus Mischungs- und Gleichgewichtsverhältnissen zwischen den Elementen abzuleiten – auch ohne Rekurs auf einen Schöpfergott. Für die Epikureer emergieren die Elemente über Zufallsspiele aus einem chaotischen Materiemeer und organisieren damit die Grundpfeiler der Ordnung der Natur, innerhalb derer alles, was wird und vergeht, und mithin auch der Mensch, seinen vorübergehenden Platz erhält. Auch für

entgegengesetzte Philosophien, sei's die platonische oder die stoische, bei denen die Welt einem sinnhaft-teleologischen Plan entspringt, der auf den Menschen zugeschnitten ist, gilt gleichermaßen, daß die Natur im Ganzen wie jedes Einzelding und jedes Lebewesen aus charakteristischen Mischungsverhältnissen der Elemente gebildet wird. Auch darum hatte Empedokles die Elemente *rhizomata* genannt, Wurzelkräfte, aus denen alles wird (entsteht/erwächst), während Platon von *stocheia* sprach, Reihengliedern, aus denen ein Ganzes und seine Teile in gewisser Ordnung sich bilden (Timaios 48b). Platon versuchte, die bei Empedokles noch halb mythologischen Auffassungen der Elemente als göttliche Mächte zu verwissenschaftlichen, indem er ihnen geometrische Formen, arithmetische Verhältnisse, Symmetrie- und Proportionsbeziehungen zuordnete wie er auch Formeln angibt, nach denen die Elemente ineinander übergehen können (Timaios 56d/e): denn damals wie heute kam es in der Wissenschaft darauf an, die Kräfte und Regeln anzugeben, nach denen sich die Prozesse der Veränderung vollziehen.

4. Die Elemente und die Gastrosophie

Aristoteles hat diesen Weg auf andere Weise verfolgt. Er teilt mit Platon die Auffassung, daß die Elemente die sinnliche Welt darstellen. Dies ist interessant genug und für eine Anthropologie relevant. Für die antike Welt sind Elemente zuerst und vor allem, was sich sinnlich erschließt. Die elementische Welt ist gerade nicht die Welt 'da draußen' – unabhängig von uns –, sondern die über die fünf Sinne manifeste Welt. Diesen Punkt macht Aristoteles stark. Zum einen ordnet er die Elemente nach 'schwer' und 'leicht'. Diese Skalierung gruppiert die Elemente (Erde und Wasser versus Luft und Feuer; über diesem noch das fünfte Element: der schwerelose Äther) und konstituiert die ringförmig um die Erde geordnete Schichtung der Welt von unten nach oben: daraus entwickelt sich das stabile Bildschema der *rota elementorum* (in: De caelo). Für Aristoteles erklärt sich aus den dynameis der Elemente die Physik der natürlichen Bewegungen, das Streben nach unten oder nach oben. Die Qualitäten sind nicht im neuzeitlichen Sinn primäre, die den Dingen an sich zukämen; vielmehr haben sie ihren Grund in leiblichen Erfahrungen: es sind die leiblichen Richtungsräumlichkeiten des Schweren, Bedrückenden, Niedersinkenden, Müden gegenüber dem frisch Aufstrebenden, Leichten, aufblühend sich Öffnenden, womöglich Erhabenen, was hier das Ordnungsschema von Bewegungen hergibt. Ihnen entspricht nicht nur das leibliche Spüren, sondern auch die sinnliche Erfahrung der Elementen: nach oben strebt die Flamme, für alles Niedersinkende bildet die Erde das Zentrum. Zwischen diesen beiden, Erde und Feuer, stellen Wasser und Luft vermittelnde Bewegungsformen dar: dasjenige Wasser, das viel vom Feurigen enthält, steigt

auf als luftiger Dampf; Wasser, das viel vom Kalten der Erde hat, fließt oder fällt herunter wie Flüsse oder Regen. Wird so die Physik der Elemente an sinnliche Erfahrung angeschlossen, so noch deutlicher die Chemie. Sie gründet auf den sinnlichen Gegensatzpaaren feucht/trocken und kalt/warm, aus deren möglichen Kombinationen die vier Elemente erst konstituiert werden. Warum gerade diese Qualitäten, die doch offensichtlich an den Tastsinn angeschlossen sind, ebenso wie die weiteren Gegensatzpaare, die Aristoteles anführt, wie etwa rauh/glatt oder dicht/dünn? Tatsächlich wendet sich Aristoteles in der Schrift "Über Werden und Vergehen" gegen das bereits gemeingriechische Visualprimat, welches die europäische Kultur prägend wird (De gen. et corr. B 2ff). Die Begründung von Aristoteles ist, daß über die genannten Qualitäten die Nahrung charakterisiert wird: unser Körper, der selbst durch die Qualitätenpaare gebildet und in Hunger und Durst nach Feuchtem und Trockenem, Warmen und Kalten getrieben wird, erspürt an den Dingen und Stoffen dasjenige, was ihm mangelt (De anima II 414b11). Ausdrücklich sagt Aristoteles, daß es für das Erkennen der Nahrung als Nahrung nicht darauf ankommt, was man sieht oder riecht, auch wenn er weiß, daß diese sinnlichen Akte bei der Suche, Identifikation und Bereitung von Nahrung eine, für ihn beiläufige, Rolle spielen (De anima II 414b10). Da nun die Qualitäten zugleich als Kräfte oder Vermögen zu verstehen sind, mit denen Körper auf Körper einwirken (oder der Mensch auf diese einzuwirken vermag), ergibt sich eine Lehre vom Stoffwechsel (G. Böhme 1980), der natürlich oder künstlich zwischen den Elementen abläuft und an leibnahen Prozessen sein Vorbild hat: nämlich der Nahrungszubereitung, -aufnahme und -verdauung. Die Elementenlehre wird zur Stoffwechselchemie und im weitesten Sinn zur Gastrosophie. Aristotelische Chemie ist die Lehre von der auf dem Tastsinn fundierten, zur Kunst entwickelten Fähigkeit zur zuträglichen Ernährung des Körpers aus der Welt der Stoffe.

Diese eminent anthropologische Seite der Elemente hat man viel zu wenig beachtet, obwohl sie in der Alchemie große Bedeutung erlangt. In dieser geht es niemals nur um die äußere Seite der Transmutation der Stoffe, sondern im angestrebten Elixier und philosophischen Gold, die eine Art Idealsynthese der Elemente darstellen, immer auch um die Selbstbildung des Menschen. Das gastrosophische Moment kommt in der emblematischen Ikonographie der Elemente in der frühen Neuzeit immer dann zum Ausdruck, wenn den Elementen die drei Tierreiche, die Füllhörner der gespendeten Nahrungskreise, nahrungsbezogene Gottheiten oder Berufsgruppen und, insbesondere beim Feuer, Tätigkeiten des Kochens zugeordnet werden.

Paracelsus nimmt diese gastrosophische Seite der Elementenlehre explizit auf: auch bei ihm werden in Sepsis und Pepsis, als einer Art Chemie des Leibes, die Elemente in lebensdienliche Stoffe verwandelt: das Wässrige an uns dürstet nach Wässrigem, das Kalkhafte bedarf des Kalkes, das Luftartige inhaliert das Luftartige der Welt, das Steinerne (die Knochen) absorbiert das Mineralische etc. Entsprechend interpretiert Paracelsus die chemischen Techniken im Modell des Essens und Verdauens und nennt, ganz aristotelisch, den Magen "einen Alchemisten in uns" (I, 199, II,35). Da Gott selbst ein Alchemist im Großen ist, erhält der Stoffwechsel im Essen, das Scheiden und Verdauen, Verwandeln und Abführen der Stoffe einen quasi heiligen Status. Die nutritive Transmutation entspricht durchaus der Transsubstantiation im Abendmahl. Was in der Eucharistie als initiatorisches Heilsereignis gefeiert wird, das verlegt Paracelsus zurück in die Natur als ihr überall herrschendes Prinzip.

Paracelsus unterscheidet zweierlei Nahrung, diejenige aus den Elementen für das Fleisch, und diejenige aus dem Gestirn für den Geist. Das meint, "daß wir Menschen unser Fleisch und Blut von unserm Vater der Elemente und des Firmaments essen und trinken" (III, 72/3). Als "kleine Welt" nähren wir uns aus der "großen Welt" gleichsam "als ihr Kind". Dafür ist der Arzt zuständig. Die andere Nahrung überläßt Paracelsus den Theologen: denn wir werden auch "aus Gott gespeist und getränkt", indem wir Jesus essen. Die profane Nahrung erläutert Paracelsus so, "als spreche die Erde zu ihren Kindern: esset, das bin ich" (III, 73). Die Einsetzungsformel des Abendmahles und der Wandlung wird hier zum Mysterium der Gaia (Böhme 1994).

Am Essen zeigt sich, was es heißt, im Durchzug der Elemente zu leben. Essen ist nicht "Füllung, sondern eine Formerstattung" des Leibes (II, 33). "Die Verzehrung der Form" aber "ist dem Menschen gesetzt als der Tod" (II,36), den wir "hinhalten müssen" durch Nahrung. Hunger ist darum "ein Vorgeher des Todes" (I, 197). Bemerkenswert ist, daß die Nahrung omophag gedacht ist. Denn in der Nahrung leiben wir das uns Homologe ein, sonst wären wir nur "gefüllt", aber unsere Form würde nicht "erstattet" und "erhalten". Wir sind ein kunstreicher Verwandlungsorganismus, durch den die Nahrung in dasjenige geschieden wird, was wir selbst sind, und in dasjenige, was wir nicht sind, d.i. Gift und Tod (I, 196-220; vgl. I, 342/3). So formuliert Paracelsus die für jede Gastrosophie geltende Paradoxie: "Alles, das unsere Nahrung ist, das ist dasselbe, das wir sind; also essen wir uns selbst." (II, 32/3). Und: "So wird der Mensch gezwungen, sein Gift und Krankheit und Tod zu sich zu nehmen, zu essen und zu trinken." (I,197)

Damit folgt Paracelsus antiken Traditionen: den zwei Gesichtern der Mutter Natur ist nicht zu entgehen. Sie erhält und verzehrt uns im selben Akt. Alchemist und Arzt sind bei Paracelsus Kulturbringer in dem Sinn, daß sie durch Scheidekunst versuchen, das Gift abzutrennen und den Tod "hinzuhalten", aber nicht aufzuheben. Im Besten ist der kultivierte Mensch ein Gastrosoph, ein Künstler der Nahrung, für beiderlei Leib. Er muß sich verstehen auf die "auswendige" Nahrung, die wir aus Erde, Wasser, Luft in den vielerlei Gestalten von Pflanzen und Tieren zu uns nehmen; und er muß "das sichselbstspeisende" (I,210) kennen, jene Nahrung, die das *lumen naturale* des Menschen erhält, so daß der Arzt den Menschen "in das Firmament seines eigenen Leibes" setzt, in das also, was ihm nicht körperlich, sondern geistig bekommt: dies ist das Feurige. Der Leib ist in die Zerbrechlichkeit geordnet, heißt es (z.B. in "Elf Tractat" von ca. 1520, I,95). Doch kann die Kunst versuchen, die brutale Antinomie, die im Essen herrscht, klug zu mildern. Das ist Kultur. Kultur ist Gastrosophie. Heute werden wir kaum bestreiten, daß die Ernährung eine kulturelle Grundaufgabe ist.

5. Die Elemente und die Aesthesiologie

Als Schamane hatte Empedokles die vier Elemente als Götter angesprochen und ihre Verwandlungen in seine Seelenwanderungslehre eingebaut; als Naturwissenschaftler dienten ihm die Elemente als Säulen einer Theorie der Substanzen; als Arzt waren ihm die beseelten Elemente die Bildner des lebendigen menschlichen Körpers. Auch wahrnehmungsphysiologisch sind die Elemente für Empedokles konstitutiv: mit ihm beginnt eine unterhalb des Visualprimats bis in die Moderne immer präsente Tradition, wonach alle Wahrnehmung ihrem Wesen nach taktil oder kantagiös sei, sich also am Leitsinn des Tastens und Spürens bilde. Selbst Platon, der energisch das lichtvolle Auge zum ersten Sinn erklärt, weil durch optische Wahrnehmung die Anschauung des Kosmos und der Zeit und schließlich die Philosophie in Gang käme, erklärt das Sehen als ein durch innige Verwebung des inneren (entströmenden) Lichtes und des äußeren (vom Gegenstand ausgehenden) Lichtes zustandekommendes Bildwerdung. Sehen ist eine feinstoffliche Kontaktwahrnehmung, in welchem Ähnliches (die Sehkraft) mit Ähnlichem (dem Wahrgenommenen) zusammenströmt und Empfindungen auslöst (Timaios 45b-47c).

Aus den Elementen schuf Aphrodite unsere "unermüdlichen Augen", lehrte Empedokles (B 86). Aristoteles berichtet, daß die alten Philosophen, namentlich Empedokles, Denken und Wahrnehmung für dasselbe gehalten hätten – und jede Wahrnehmung komme danach durch Berührung zustande: "etwas höchst

Seltsames", wundert sich Aristoteles. Empedokles, Demokrit, Epikur denken die Wahrnehmung so, daß von der Oberfläche der Dinge ein ununterbrochener Strom feiner Abdrücke abfließt und durch das poröse Auge sich in uns überträgt. Dieser selbständige Bilderstrom macht das Sehen zur Berührung (als seien alle Sinne Derivate des Tastsinns, wie Aristoteles kritisch bemerkt: Über die Sinneswahrnehmung IV.442a 29ff.). Die Bilder machen sich selbst, lösen sich von den Dingen, aber auch von den seelischen Bewegungen ab, und füllen den Menschen im Wachen wie Schlafen mit Vorstellungen (z.B. Empedokles B 89, A 87).

Nach Empedokles nehmen wir die Dinge wahr im Maß, wie sie auf Verwandtes in uns treffen. Im Innern des Auges ist das Feuer, umgeben von Wasser, Erde und Luft. Aus dem Auge wird das Feuer als Sehstrahl auf die Dinge entsandt und so entsteht das Sehen. Umgekehrt fließen von den Dingen feine Abdrücke ab: wenn sie auf die Poren der Sinnesorgane passen, so werden sie wahrgenommen; passen sie nicht, wird nichts wahrgenommen. So fließt zwischen Leib und Dingen nach der Passung der Poren ein ständiger Strom des Gleichen zum Gleichen. "Denn mit der Erde (in uns) sehen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit der Luft die göttliche Luft, aber mit dem Feuer das vernichtende Feuer, mit der Liebe die Liebe, den Streit mit dem traurigen Streite." (So zitiert Aristoteles Empedokles, in: De anima I. 404b 13ff)

Bei Empedokles ist alles durchlässig. Seine mediale Sinnesphysiologie ist Modell alles Lebendigen. Wenn derart sich alles durchdringt, sich nach Verwandtschaft verkoppelt, Gleiches an Gleiches sich anschließt, die Energie der Verkörperungen noch die Grenze des Todes überspült, ständig ein Gleiten des Einen ins Andere geschieht, bis der Kosmos ein pulsierender Strom von Metamorphosen wird –: dann sind wir weit entfernt vom Kern abendländischer Rationalität. In der vorsokratischen Welt sind die Dinge und die Wahrnehmungen eine Art von Vermischung und Durchdringung, ein stoffliches Durchnässen, wässrige Benetzung und Imprägnierung. In den Sinneswahrnehmungen wiederholt das Vermischen und der Kreislauf der Elemente.

In römischer Zeit liefert Lukrez eine geschlossene Theorie der Wahrnehmung auf dieser vorsokratischen Linie, wobei er besonders auf Epikur rekurriert: "...es gibt das, was wir die Phantome (*simulacra*) der Dinge nennen; / wie Häutchen (*membranae*), die sich ganz von den Körperdingen losgerissen haben, / fliegen sie hierhin und dorthin im Luftraum (*per auras*)". (De rer.nat. IV,30-33).

Vom äußersten Rand der Dinge werden die Bilder und feinen Gestalten (*rerum effigias tenuisque figuras*, IV, 42) abgehoben; sie erfüllen umherschweifend den Raum in alle Richtungen. Sie benutzen die Luft als Transmitter ihrer ultraschnellen Bewegung. So ist die Welt erfüllt von panoramatisch entströmenden zarten Bildern, die Lukrez, ausdrucksuchend, als eine Art Membran oder Rinde oder Rauch oder Hitze faßt (IV,51/55/56: *membrana, cortex, vapor, fumus*). Von Natur her entäußern sich die Dinge in Bildern, sichere Spuren ihrer Formen (*formarum vestigia certa*, IV,87) aussendend, den zarten Abhub der Dinge. Alle Körper sind in der Weise eines ständig sich um sie her Mitteilens – die *simulacra, figurae, imagines* sind die Ekstasen der Dinge. Alles ist, und ist zugleich das Medium seiner Darstellung. Die Welt ist auf Wahrnehmung hin geordnet (sie ist *aistheton*, IV,4 95ff).

Die fluidal-korpuskulare Ausstrahlung bildet eine Sphäre der Berührung und zarten Durchdringung. Die Wahrnehmungswelt des Lukrez ist taktil, wobei das Tastende bei Lukrez wie das *haptetai* bei Aristoteles weniger im modernen Sinn als ertastende Berührung, sondern als Spuren am eigenen Leib zu verstehen ist (De anima, 423b, 27f). In der Wahrnehmung begegnen sich Wahrgenommenes und Wahrnehmendes in der eigenleiblich gespürten Konkrettheit allerzartester Berührungsreize, in dennoch größter Vielfalt und mitunter intensiver Heftigkeit. Der Verb-Bestand macht dies deutlich: Bilder ergießen sich, schweifen umher, werden ent- und ausgesendet, verströmen, fließen ab, werden geschleudert, geschüttet, verstrahlt, ausgestrahlt, entströmen, heben sich ab, verschwimmen, werden ausgehaucht, gleiten, wogen, zerstieben, stoßen, schlagen, treiben. Die Simulakren sind in einem Nu (*in puncto temporis*, IV,164,214) mit den Dingen selbst kopräsent. Bilder sind von solcher Lockerheit und Zartheit, daß sie – so schnell wie das Licht durch den Äther hinstürzt (IV,185-215) – die Sphäre um die Dinge durchheilen und von den Sinnen aufgenommen werden bzw. diese durchdringen (IV,75ff,123ff,150ff).

Was Lukrez an optischen und akustischen Phänomenen verdeutlicht, gilt für alle Sinne – ja, in gewisser Hinsicht ist das Duften und Riechen in der dringenden Weise, räumliche Atmosphären zu bilden und zu spüren, das Modell der Lukrez'schen Welt. Im Geruch ist beides zusammengeschlossen. So wie der scharfe Geruch eines Heilkrauts die Einheit ist des auratischen Ausdünstens und des davon Durchdringenseins im Riechen, so bilden die Simulakren die umfassende Einheit von Dingen und ihrer Wahrnehmung:

"Ununterbrochen fließen von den untrüglichen Dingen die Düfte ab;
und wie Kälte vom Fluß, von der Sonne die Hitze, von Meereswogen
der Schaum – Fresser der Mauern – am Ufersaum ringsum,

und wie auch nicht der Stimmen Gewirr durch die Lüfte zu schwärmen zögert,
so kommt oft in den Mund die salzig schmeckende Feuchte,
wenn wir uns nahe am Meer aufhalten; wenn wir dagegen gelösten
Wermut mischen, faßt uns bitter Geschmack an.
So zumal eilt von allen Dingen jedes im Flusse fort
und wird überall nach allen Seiten gesendet
und in all dem Fließen wird nicht Rast noch Ruhe gewährt,
da wir ohne Unterlaß alles spüren und alles immer
zu sehen, zu riechen und tönen zu hören uns gegeben ist"
(De rer. nat. IV, 218-229).

Solcherart in erkenntnisstiftende Metaphern faßt Lukrez, daß die elementische Natur ein fortwährendes Sich-Zeigen ist. Die Dinge und die wahrnehmenden Wesen treten zusammen in den "Medien" der Abströmungen, in den Texturen der raumerfüllenden Bilder. Das ist die erste Medien-Theorie der Geschichte. Die Elemente sind die Medien der Wahrnehmung. Sie ist selber die Naturkraft der miteinander korrespondierenden Dinge. Diese stehen sich nicht 'gegenüber' und nehmen 'gerichtet' Beziehung auf, sondern sind 'eingetaucht' in die Sphären der Simulakren. Die Wahrnehmungsweise des Menschen wird durch seine Sinne gebildet, durch die er mit der Natur der Dinge verbunden ist. In und durch die Sinne realisiert der Mensch seine Natur und die Natur, zu der er gehört. Das Denken ist in den Sinnen fundiert, in denen wiederum die Elemente sich zu spüren geben. Darum soll der Mensch Vertrauen (*fides*) in die Wahrnehmungswelt setzen. Denn in ihr findet er die "Elementarkontakte", die ihn nach der Ordnung der Natur leben lassen. Die philosophische Unterminierung der Wahrnehmungswelt (wie sie Lukrez durch Platon angerichtet sieht) reiße die Fundamente ein und untergrabe das Leben und die Gesundheit (*vita salusque*, IV, 95ff).

Die Lehre vom Bilderstrom, der die Sinne erfüllt, gehört zu den Wurzeln einer elementaristischen Naturästhetik. In ihr wird die immer schon mediale Seinsform der Dinge realisiert. Die Natur ist manifest; den Sinnen verborgen sind allein die subliminalen Bewegungen der Minima (die Atome). Die sinnlichen Dinge aber sind so, wie sie ihre Präsenz mitteilen; gegenwärtig seiend, sind sie immer schon über sich hinaus – in ihrer Sphäre; und derart sind sie beim anderen, insofern dieser in ihre Sphäre 'eingetaucht' ist. Die Simulakren sind die Ekstasen, die Doubles der Dinge, durch die sie wahrnehmbar werden bzw. durch welche sie in die Wahrnehmung treten: nicht als sie selbst, sondern in ihrer Ausstrahlung, ihrer Atmosphäre, in welcher sie sich selbst transmittieren.

Hiermit ist die naturästhetische Seite der Elementenlehre erfaßt. Sie erklärt, warum die Elemente immer auch wie etwas Auratisches, als sinnlich präzente, eigenleiblich gespürte, mächtige Atmosphären begriffen und vor allem in der Kunst und Literatur bis in unsere Tage so auch gestaltet wurden. Die antike Wahrnehmungslehre ist freilich keine Ästhetik als Kunsttheorie, sondern eine spezifische Aisthesis – die kulturelle Form, in der die sinnliche Natur – und das sind die Elemente – gefaßt wurde. Diese unmittelbare Zusammengehörigkeit von Wahrnehmungsform und Elementen läßt die obige Feststellung, wonach die Elemente aus der Merkwelt des modernen Stadtbürgers gerückt seien, anders verstehen: es hat eine geschichtlich folgenreiche Verschiebung in der Kultur der Wahrnehmung gegeben. Unsere Aufmerksamkeit ist nicht mehr auf das Spüren der atmosphärischen Präsenz der Dinge – die dadurch 'elementenförmig' werden – gerichtet, sondern auf das feststellende, informationsablesende, in Lage- und Abstandsbeziehungen koordinierende Identifizieren des Sachgehalts der Erscheinungen. Darin sind Auge und Ohr leitend geworden, als Vorposten der mit Information gleichgesetzten Kognition, nicht aber in ihrem Vermögen zum "Elementarkontakt", zum atmosphärischen Spüren. Eine Anthropologie der Elemente würde mithin auf der Linie antiker Wahrnehmungslehre zu einer Theorie der Atmosphären und, als eines Teiles davon, der Naturästhetik führen können. Man begreift nun, daß die Elementenlehre durch naturwissenschaftliche Experimente, wie sie Lavoisier durchführte, gar nicht widerlegt werden konnte, weil es sich bei den Elementen am allerwenigsten um nicht weiter zerlegbare Stoffe im Sinne des Elementarismus handelt, sondern um die Natur, wie sie am menschlichen Leib aufgeht. Diese Möglichkeit ist auch nach 1800 nicht untergegangen und setzt jenen Strom künstlerischer Unternehmungen ins Recht, in welchem auch in der Moderne die Elemente ästhetisch präsent geblieben sind.

6. Elementaristische Medizin

6.1. Antike

Die Humoralpathologie gilt als die eigentliche Leistung der antiken Medizin. Zwischen Hippokrates, dem Vater der koischen Ärzteschule, und Galen aber liegt ein halbes Jahrtausend ärztlicher Erfahrung und philosophisch-medizinischer Systemanstrengung. Die Homogenität antiker Medizin ist ein Effekt ihrer Wirkungsgeschichte. Dafür ist einerseits Galen die Ursache: er kanonisierte die Autorität des Hippokrates und verlieh in dessen Namen dem ärztlichen Wissen eine Systemgestalt, die, vermittelt über arabische Gelehrte, dem ersten Verwissenschaftlichungsschub des Mittelalters ihre Form aufprägte. Hier aber soll es um das Naturverständnis gehen, wie es sich in einer elementaristischen Medizin zeigt.

Vom Empedokles, so sahen wir, stammt das tetradische Schema der Elemente: die heilige Vierzahl regiert fortan nahezu alle Ordnungsentwürfe. Vielleicht vom eleatischen Zenon wurden die Paarungen der Qualitäten warm/kalt und trocken/feucht etabliert, aus welchen Aristoteles die Elemente konstituierte. Doch nicht die Elementen-Lehre, wohl aber das Viererschema bestimmte seit Hippokrates auch das medizinische Denken: in der Doktrin der vier Säfte (*humores*, daher: Humoralpathologie). Der Arzt Alkmaion hatte zuvor die Lehre der dynamischen Gegensätze in die Medizin eingeführt, nicht aber im Viererschema (Aristoteles: Met. I,5.986a). Nach Alkmaion führt die Gleichrangigkeit (Isonomia) der Kräfte zu Gesundheit, das Vorherrschen (Monarchia) einer Qualität dagegen zu Krankheit (Aetius V 30,1). Dieses Schema wird im Corpus Hippocraticum oft angewendet, während sich die Vier-Elementen-Lehre kaum findet (Schöner 1964). Elementaristische Züge weist am ehesten die Schrift "Über die Diät" aus dem 4. Jahrhundert auf, die eine Krankheits-, Geschlechter- und Verhaltens-Typologie durch die vierfache Kombination der Qualitäten von Feuer und Wasser entfaltet. Doch erst die Tetrade der Elemente begründet die klassische Ordnung, welche die unübersichtlichen Übergänge zwischen Gesundheit und Krankheit in eine Form zu gießen erlaubt. Das ist die Leistung Galens, der damit für mehr als tausend Jahre die Topologie der Medizin festlegt. Die Säfte-Lehre gehört dabei zum Urbestand des Corpus Hippocraticum. Die auf Anaximenes zurückgehende, besonders von Platon (Timaios) und der Stoa entfaltete Analogie von Mikro- und Makrokosmos erlaubte die Einbettung des gesunden wie des kranken Körpers ins Ganze der Natur: "alles im Körper (ist) Nachahmung des Ganzen (*apomimesis tou hólou*)", heißt es in der Diät-Schrift. Dem entspricht eine energische Säkularisierung von Krankheit wie Therapie: ist jene eine Störung der Physis, so ist diese keine magische Antwort auf die im Kranken verkörperten numinosen Mächte, sondern ein Lesen und Erkennen von Symptomen (Semiosis) der Natur und ein Intervenieren mit natürlichen Mitteln (Pharmaka).

Bestimmte Prinzipien also – das tetradische Schema, das Isonomia- und Eukrasis-Theorem, die Polaritäts- und Korrespondenz-Relationen, die Mikro-/Makrokosmos-Analogie – sowie naturphilosophische (Elemente/ Qualitäten) und korporale (Kardinalsäfte, Organe) Ordnungen formieren zwischen Hippokrates und Galen langsam die Systemgestalt der Medizin. Der Mensch ist mitten in der Natur. Darum ist die antike Medizin in weitester Erstreckung konzipiert: in Gesundheit und Krankheit verkörpert der Mensch die Natur. Die vier Kardinal-Organen erzeugen die vier Säfte (Blut, Schleim, schwarze Galle, gelbe Galle). Ist in den Elementen ein zyklisches Moment mitgedacht, so zeigt es sich im Medizinischen darin, daß dem Regiment eines Saftes jeweils eine Epoche im

Lebenszyklus bzw. eine Jahreszeit zukommt: dem warmen und feuchten (luftartigen) Blut entspricht Frühjahr und Kindheit; der warmen und trockenen (feurigen) hellen Galle korrespondiert Sommer und Jugend; zur trocknen und kalten (erdigen) schwarzen Galle treten Herbst und Mannesalter in Beziehung; der kalte und feuchte (wässrige) Schleim gehört zum Regiment des Winters und des Alters. In der Schrift "Die Diät" wird die historisch folgenreiche Geschlechterpolarität von Mann/Feuer (trocken/warm) und Frau/Wasser (feucht/kalt) auch in die Medizin eingeführt. Ebenfalls der Tetrade eingepaßt wurde die Einteilung in vier Fieberarten, die schon Platon mit den Elementen verbindet (Timaios 86a).

Die älteste Tetrade (der Elemente und Qualitäten) strukturiert immer mehr Sphären der Natur. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß wir die Elemente, das Jahr, den Lebenszyklus, die Säfte und Organe, die Kardinalfarbe tetradisch ordnen. Bis zum 5. Jahrhundert kannte man nur drei Jahreszeiten und Lebensalter, nur drei Säfte, mal ein, mal zwei Grundelemente. Warum sollen Feuer, Wasser, Erde, Luft das Ganze der Natur darstellen? All dies ist Bann der Tetrade. Ist jedoch für letztere die Entscheidung gefallen, dann gerät alles andere in den Sog dieser Ordnungsfigur, so etwa auch die Einteilung der vier Kardinalwinde oder der Himmelsrichtungen, die ebenso Konstruktion sind wie die vier Wände des Hauses. Dann gilt auch die Vierteilung des Tages in Morgen, Mittag, Nachmittag, Abend. Es gelten vier Verhaltensdispositionen je nach Regiment eines Saftes: daraus entwickelt die mittelalterliche Medizin die Temperamenten-Lehre (Sanguiniker, Choleriker, Melancholiker, Phlegmatiker), die bis heute nachwirkt. Und im scholastischen und alchemistischen Ordnungseifer treten weitere Vierungen dazu: die vier Kardinaltugenden, die vier Evangelisten, die vier Tonarten, die vier die Temperamente beherrschenden Planeten usw.

Diese Rota, die Vierung im Weltenrad, ist nicht nur ein Veranschaulichungs-Schema; sie ist die wichtigste symbolische Form des europäischen Naturdenkens, lange bevor sie in Gemälden und Lehrdiagrammen des Mittelalters und des alchemistischen Hermetismus auch ikonographisch erscheint. Man erkennt den konstruktiven Zug dieses Naturbildes; doch hat es im Lauf der Jahrhunderte eine Selbstverständlichkeit gewonnen, welche die konstruktive Idealität mit dem Wesen der Sache koinzidieren ließ: die symbolische Form der Natur bestimmte nicht nur, als was diese erfahren wurde, sondern was sie ist. Darin liegt die kulturprägende Kraft des tetradischen Schemas. So lange es gilt, kann medizinisch wie naturphilosophisch, ästhetisch wie selbst theologisch niemand seinem Sog entkommen. Die Vierung im Kreis ist

gewissermaßen zur Natur des Menschen geworden. Er ist inmitten des Kosmos plaziert. Er ist im Kleinen der Schauplatz des Großen. Der Mensch ist nicht 'geschlossen', sondern offen, pathisch, porös, preisgegeben den Mächten der Natur.

So entziffert die antike Medizin das, was im und am Menschen erscheint, als Zeichen weiter Umgebungen: von elementischen Konfigurationen, von geographischen Lagen, von Luft, Wind und Wetter, von Ernährung und Lebensweise. Das betrifft das Ethos in dem noch archaisch-räumlichen Sinn, wonach Ethos die gebräuchliche Lebensordnung des Ortes bezeichnet. In diesem Sinn formuliert die Medizin die Ortung des Leibes im Raum der Natur.

Die Elementen- und Qualitäten-Lehre mit den Säften verbindend, entwickelt Polybos, der Schwiegersohn des Hippokrates, in der Schrift "Die Natur des Menschen" (um 380 v.Chr.) das für die abendländische Medizin gültige Schema: "Es folgt also notwendig – bei einer derartigen Natur sowohl alles anderen als auch des Menschen –, daß der Mensch nicht aus einem (Grundstoff) besteht, sondern es muß ein jeder von den (Grundstoffen), die zur Entstehung (des Menschen) beitragen, diejenige Wirkungskraft im Körper haben, die er eben beigetragen hat. ... So beschaffen ist die Natur der Lebewesen und all der übrigen Dinge. Es entsteht in gleicher Weise alles und es vergeht in gleicher Weise alles. Es setzt sich nämlich die Natur der Dinge aus all den vorgenannten (Grundstoffen) zusammen, und sie endet nach dem Gesagten in dasselbe, woraus jedes sich zusammensetzte; dahin also kehrt sie auch zurück. / Der Körper des Menschen enthält in sich Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle, und diese (Säfte) machen die Natur seines Körpers aus und wegen dieser (Säfte) ist er krank bzw. gesund."

Damit sind der Kreislauf von Werden und Vergehen, im Kreis die Vierung der Stoffe, Säfte und Qualitäten, sowie das Mischungsverhältnis derselben als allgemeiner Naturzusammenhang etabliert. Diese Einbettung des Leibes in Natur führt zu dem 'ökologischen' Medizin-Konzept, wie es für das Corpus Hippocraticum gilt. In den Traktaten über die "Epidemien" und "Über die Lüfte, Gewässer und Örtlichkeiten" ("Die Umwelt") finden wir eine sorgfältige Berücksichtigung umgebungsräumlicher und zeitlicher Faktoren. Was ein jeder jeweils hier und jetzt in Gesundheit und Krankheit, in Geist, Seele und Körper ist –: das hängt von seiner Verortung in Region, Klima und Wetter, im Lebens-, Jahres- und Tageszyklus, hängt aber auch vom individuellen und kollektiven Ethos, von der Lebens- und Ernährungsweise der Ethnie in der jeweiligen Polis ab. Die Schwäche der antiken Medizin, nämlich ihre Unkenntnis von endogenen Krankheitsursachen, ist ihre Stärke: der Wanderarzt kann nicht anders, als den

Körper semiotisch abzutasten auf Hinweise, die das ganzheitliche Environment des Kranken betreffen.

Weniger die ethnomedizinischen als die geo- und klimatologischen Dimensionen zeigen, daß die hippokratische Medizin von der Elementen-Lehre mitbestimmt wurde. Man kann dies in der "Umwelt"-Schrift an der Bedeutung des Wassers im Stoffwechselkreislauf oder, in der Schrift über "Die Flüssigkeiten und ihre Anwendungen" an der Hydrotherapie ablesen. Im "Umwelt"-Traktat wird den geomorphologischen Gegebenheiten eine hohe Wirksamkeit auf die Physis des Menschen zugetraut. Die Diätetik wird auf das Element Erde bezogen, wenn etwa der Magen als "Nachahmung der Erde" ("Diät"-Schrift) und das Essen von Pflanzen und Tieren als Stoffwechsel mit der Erde gedeutet wird. Übertreffende Bedeutung erhält die Luft in den Schriften über "Die heilige Krankheit", die "Epidemien", "Die Winde" und "Die Umwelt". Noch wirkt die Tradition des Anaximenes und des Diogenes von Apollonia, welche die Entstehung aller Dinge aus Verdünnung und Verdichtung der Luft und in ihr das Prinzip der Psyche erkannten: "Wie unsere Seele, die Luft ist, und uns durch ihre Kraft zusammenhält, so umfaßt auch den ganzen Kosmos Hauch (*pneuma*) und Luft (*aer*)" (Diels/Kranz 13 B 2). In "Die Winde" heißt es, daß die Luft "unter allem und über allem der größte Herr" sei. Mit der Luft leben alle Wesen im symbiotischen Verhältnis: im Ein- und Ausatmen strömt Leben, dringt aber auch Krankheit in uns ein (Die Winde, Kap.3/4). Noch um 1800 deutet Goethe Systole und Diastole als ein Urphänomen, als Grundrhythmus des Lebendigen. Auch das Feuer ist in der "Diät"-Schrift fundamental, wenn es als Kreator des Alls erscheint; es ist *calor vitalis*, im Fieber freilich so verderblich wie im Feuersturm. Die Berücksichtigung des Wetters in den "Epidemien" und der "Umwelt" qualifizieren diese Schriften als klimamedizinische Pilot-Leistungen.

Insgesamt deutet die antike Medizin den Menschen als einen die natürliche Umwelt 'aufzeichnenden' Organismus. Galen bringt dies in seiner Schrift "Daß die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind" auf den Begriff. Der menschliche Organismus ist hier ein Art Seismogramm seiner Umwelten. Novalis wird später sagen: "Die Idee des Microcosmos / Cosmometer sind wir ebenfalls." (Novalis II, 594). Für Goethe ist der Leib "der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann" (HA VIII, 293). Dies sind Ausläufer der antiken Medizin, die zuvor bei Hildegard von Bingen und Paracelsus noch Höhepunkte fand. In Krankheit und Gesundheit ist der Körper ein Indikator der Natur. Und weil dieser Ansatz in die Naturphilosophie führt, verlangt Galen, daß der Arzt auch Philosoph zu sein habe (eine Forderung, die zwischen der Renaissance und der Aufklärung wieder auflebt).

6. 2. Mittelalter

Die Elementenlehre ist dem Mittelalter vertraut. Augustin hatte in "De civitate dei" (Buch VII/ VIII) die Positionen der vorsokratischen und platonischen Traditionen zutreffend referiert. Die "Institutiones" von Aurelius Cassiodorus, die "Etymologiae" des Isidor von Sevilla, die schlecht beleumundete, doch wirkungsvolle Schrift "De nuptiis Mercurii et Philologiae" von Martianus Capella, die Kosmologie "De natura rerum" des Beda Venerabilis, die Naturschrift "De Universo" des Hrabanus Maurus sind vielgelesene Texte, aus denen die Gelehrten ihre Naturkenntnisse bezogen. Bei den meisten Autoren bilden die Elemente ein topisches Schema. Noch gibt wenig Spuren antiker Autoren. Dagegen beherrschen Bibelbelege und allegorische Auslegungen die Sicht auf die Elemente nahezu völlig. Oft dienen die Elemente, besonders Wasser und Erde, als Überschriften, unter denen das naturkundliche Wissen versammelt wird. Das ist konventionell und weit entfernt von einer Deutung des menschlichen Leibs sub specie elementorum. Die Kenntnisse elementaristischer Medizin sind marginal. Die Elemente gelangten ins christliche Denken auch nicht als Theorie des Ganzen der Natur, sondern – über den Schöpfungsbericht – als erste Erscheinungen Gottes: dies sicherte ihnen einen Platz im theologischen Denken. Im späteren Mittelalter kamen die Kenntnisse der griechischen Wissenschaft und Philosophie hinzu, welche durch arabische Ärzte und Philosophen (Schipperges 1962, 131-153) überliefert waren. In jedem Genesis-Kommentar spielten die Elemente und der Äther, die *quinta essentia*, eine grundlegende Rolle für die Weltentstehung. Die Elementenlehre gehört also während eines Jahrtausends zum Bildungsstandard der Theologen und Naturforscher. Mit Hildegard von Bingen und Paracelsus werden zwei Autoren herausgegriffen, bei denen eine Verknüpfung von Theologie, Anthropologie und Medizin in der Tradition der Elementenlehre vor Augen tritt und die zugleich für ihre Epochen, das Mittelalter und die frühe Neuzeit, paradigmatisch sind.

Die kosmologischen Visionen der Hildegard von Bingen finden sich in ihren Schriften "Scivias" (Wisse die Wege, 1141-51) und "De Operatione Dei" (Vom Wirken Gottes, 1163-73). Hier bildet Hildegard die Grundlagen auch ihrer Anthropologie, die sie in ihrer medizinischen Hauptschrift "Causae et Curae" (etwa 1150-60) entfaltet, während die natürlichen Heilkräfte in den sog. "Physica" dargestellt werden.

Bei Hildegard stellt der Leib kein geschlossenes, sondern ein offenes Gebilde im Stoffwechsel mit der Natur dar. Die 'kleine' Natur des Leibes ist von der 'großen' Natur her als deren Erzeugnis und Darstellung zu verstehen. Die uns geläufige Trennung von endogenen und exogenen Ursachen ist in der

Hildegardschen Medizin untauglich. Der Mensch ist qua Leib in die Natur geordnet und mithin ihr Teil. Der Leib bezeichnet die Natur. 'Heil' aber ist geistliches *und* natürliches Heil. Zwar ist letzteres auch ein Signum des ersteren, dennoch aber bildet die medizinische Anthropologie bei Hildegard ein autonomes Feld. Denn die Schöpfung ist so eingerichtet, daß der Leib und die ihn durchwirkende Natur in einem 'physischen' Rapport stehen. Bei Hildegard ist der Mensch nicht als Gegenüber und Anderes der Natur zu verstehen. Er ist das Andere ihrer selbst. In Rücksicht auf den anfälligen Leib ist es dem Lebensinteresse dienlich, seine Textur, den Text der Natur in ihm zu lesen. Der Körper ist ein stummes Entziffern der Anatomie des Kosmos, die in der Medizin zur Sprache kommt – das ist die Pointe Hildegards, womit sie die Linie der antiken Medizin weiterführt, aber auch modernen medizinanthropologischen Ansätzen wie etwa dem Viktor von Weizsäckers nicht fern steht.

"Gott schuf auch die Elemente der Welt. Alle Weltelemente befinden sich im Menschen, und mit ihnen wirkt der Mensch. Sie heißen aber: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Diese vier Grundstoffe sind in sich selber dermaßen durchflochten und verbunden, daß keines vom anderen geschieden werden kann; und die halten sich so im Gesamtverband zusammen, daß man sie das Firmament – das feste Gefüge des Weltalls – nennt." – "Die Elemente trinken alles, was zur Natur des Menschen gehört, wie ja auch der Mensch die Elemente in sich hineinnimmt; denn der Mensch lebt mit ihnen und sie mit dem Menschen, und dementsprechend strömt auch das Blut des Menschen" (Hildegard: Heilkunde 1957, 69).

Der Körper ist das Medium der Elemente wie umgekehrt diese das Medium seiner *vita activa* darstellen. Ferner bilden die verflochtenen Elemente die Grundfeste der Welt. Sie stellen auch die *compositio corporis humani* dar. Hildegard eröffnet ihre "Heilkunde" mit der Mikro- und Makrokosmos-Analogie. Insonderheit weisen die Anatomie der Erde und die Physiologie des Leibes Entsprechungen auf. Das ewig Bewegte der Natur ist der Grund für die innere und äußere Unruhe des Menschen: *homo destitutus* zu sein, ein 'unten hingestellter', 'preisgegebener' – dies ist ein der Natur entstammendes Existenzial des Menschen.

Die Elemente sind bei Hildegard im Sinne der griechischen *physis* entwickelt: als das Wachsende und Erblühende. Ihr Wort dafür ist: *viriditas* – 'das Grün', 'die Frische', treffend mit 'Grünkraft' übersetzt. Auch der Leib, sofern er gesund ist, 'grünt' und zeigt jene sprießende Kraft und Frische, die den Frühling charakterisieren. Im einzelnen nun werden die Elemente wie folgt spezifiziert:

"Das Feuer ist die höchste Kraft im Firmament und unter den Elementen und hat fünf Kräfte: Hitze, Kühle, Feuchte, Luftigkeit und Beweglichkeit. (...) Die Luft hat vier Kräfte: sie sendet Tau aus, läßt alle Grünkraft herausprießen, bewegt den Windhauch, durch welchen sie Blüten hervorlockt, und verteilt die Wärme, durch die sie alles reifen läßt. (...) Das Wasser hat fünfzehn Kräfte: Wärme, Luftigkeit, Feuchtigkeit, Aufwallen, Geschwindigkeit, Beweglichkeit; ferner gibt es den Bäumen Saft, den Früchten Geschmack, den Kräutern die Grünkraft; mit seiner Feuchtigkeit trieft es weiterhin in allen Dingen, es hält die Vögel, nährt die Fische, belebt die Tiere durch seine Wärme, hält die Kriechtiere in seinem Schleim zurück und faßt so alles zusammen. (...) Die Erde ist von Natur aus kalt und hat sieben Kräfte: teilweise ist sie im Sommer kühl und im Winter warm, dann birgt sie in sich die Grünkraft und die Dörrkraft (ariditas), läßt Pflanzen hervorsprießen und hält die Tiere am Leben und trägt so den ganzen Bestand" (Heilkunde 1981, 76,77,84).

An diesen unsystematischen Ketten von Merkmalen erkennt man, daß die aristotelischen Qualitätenpaare Hildegard nicht genügen. Sie macht an den Elementen eine vitale Wechselwirkung aus, welche man als 'Lebenskraft' bezeichnen kann. Auf diesem dynamischen Grund differenziert Hildegard die Bildekraft der Elemente für den Menschen weiter aus. Das Feurige übersetzt sich in Gehirn, Blut, Nerven und Sinnesvermögen, d.h. es ist zuständig für intelligente und sensorische Leistungen und für den Wärmekreislauf. Die Luft ist zuständig für die Durchdringung des Körpers mit der Seele sowie für die Spezifikationen leiblicher Regungen: die Sexualität, die Affekte, die Mobilität und der Rhythmus des Leibes. Emotionale und leibliche Dynamiken sind Modifikationen des Atems. Das Wasserhafte spielt die führende Rolle in den leiblichen Modifikationen des Festen und Fluidalen; es erfaßt den Leib in seiner Plastizität einerseits und in der Strömungsform seiner Funktionen und Erregungen.

Mit der *compassio* der Erde hat Hildegard eine fast symbiotische Beziehung erfaßt, durch welche der Körper zur Mitbewegung der 'großen' Natur wird wie umgekehrt diese den Menschen auch 'mitleidet'. Elementische Natur und Leib sind sich wechselseitig Resonanz. "Weil der Mensch aus den Elementen geschaffen ist, wird er auch durch die Elemente unterhalten, lebt im Verkehr mit ihnen und unterhält sich mit ihnen (in eis ac cum eis conversator)." (aaO 1957, 243). In der "Heilkunde" vertieft sie sich in die Kommunikation zwischen Leib und den großen Medien des Lebens, den Elementen. In aller Ausführlichkeit und mit ebenso stupenden wie krausen Einsichten entfaltet Hildegard die Einzelheiten von Sexualität, Zeugung, Schwangerschaft, Geburt, Menstruation,

von Frauen- und Männerleiden, von Schlafen und Wachen, von Organ- und Gemütskrankungen, von Stoffwechselkrankheiten und Diätetik.

Aus der Konsonanz von Leib und Elementen leitet Hildegard eine doppelte Verantwortung ab: diejenige für die eigene Gesundheit und diejenige für die Natur. Jedes Tun des Menschen findet sein Echo im eigenen Leib und in der Welt. Die Leib-Elementen-Symbiose heißt: die Welt ist, wie der Mensch handelt. Gewöhnlich stehen Leib und Elemente in einem lebensdienlichen Gleichgewicht. Dies zeichnet positiv die Ontologie des Leibes aus. Krankheit wird von daher 'negativ' bestimmt: sie markiert etwas Abwesendes, einen Mangel, etwas Fehlerhaftes. Sie ist nicht die Gegenkraft zum gesunden Leib. Sie ist darum wesenlos, nichtig, besser: nichtigend, kein *faciens*, sondern ein *deficiens*. Darum kann auch nicht die Krankheit, sondern nur der kranke Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst und zur Mitwelt behandelt werden. Diese Beziehung wird in der modernen Medizin umgedreht.

6.3. Frühe Neuzeit

Medizinhistorisch ist die Stellung des Paracelsus (1493–1541) bis heute umstritten: gilt er den einen als genialer Erneuerer, so den anderen als geltungssüchtiger Scharlatan. Dieser Streit interessiert hier nicht. Vielmehr geht es um die Deutung des Lebensprozesses, wie sie sich aus seinem chemistischen wie semiologischen Weltbild ergibt, das den Körper als die komplexeste Verdichtung von Bedeutungen im Reich der Natur erscheinen läßt. Mit dieser Formel des Menschen ist Paracelsus ein Nachfahre der Elementenlehre und der Mikro-/Makrokosmos-Analogie (Braun 1969/1981; Pagel 1962). Der Leib ist elementisch gedacht. Die Alchemie bietet die Deutung dieses Zusammenhangs der corporalen Welt: sie identifiziert die Elemente, die Zusammensetzungen der Stoffe, die Operatoren und Transformationsprozesse. So führt Paracelsus in seiner Hauptschrift "Philosophia sagax" (1537/8) aus:

"...er (= der Mensch) hat das von den vier Elementen zusammen, in ein Stück, ausgezogen, hat auch das Wesen der Weisheit, der Kunst und Vernunft von dem Gestirn ausgezogen, und hat beide Wesen, der Elemente und des Gestirns, in eine massam zusammengestellt, welche massam die Schrift *limum terrae* nennt. So sind also zwei corpora aus der massa geworden, das siderische corpus und das elementische. Und nach dem natürlichen Licht [= *lumen naturale*, Äther] heißt es das fünfte Wesen; das ist, die massa ist ausgezogen, und in das selbige ist das Firmament und die Elemente in eins gebracht worden. Aus dem folgt nun: was aus den vieren ausgezogen ist, daß es das fünfte sei, und die vier sind aber in ihm gleich wohl wie in der Mutter" (III, 69).

Der Mensch ist Konzentrat, d.i. die Quintessenz der Natur, so wie das Licht Quintessenz der Elemente ist. Dabei hat der Mensch einen doppelten Leib, den corporalischen und den siderischen. Darin folgt Paracelsus dem platonischen wie christlichen anthropologischen Dualismus. Er gibt ihm freilich seine Pointe: der corporalische Leib wird aus Erde und Wasser gebildet – das entspricht dem Lehm, Schlamm, Ton, Kloß, woraus der Mensch geformt wird – und "schwimmt" in der Luft, die als Lebensmedium auch Chaos heißt. Sein anderer Körper ist von der siderischen Materie, also dem Element Feuer, und bildet seinen (materialisierten) Geist-Körper.

"So ist also der Mensch in zween Leiber gesetzt, das ist in den sichtbaren und den unsichtbaren, das ist in den elementischen und himmlischen. Nach diesem merkt jetzt weiter: der Leib kommt aus den Elementen, der Geist aus dem Gestirn. Aus dem folgt jetzt, daß die Elemente den Leib führen müssen und der Himmel seinen Geist; das ist: was die Elemente handeln, dient in den Leib des Blutes und Fleisches, der aus den Elementen ist, und was der Himmel im Menschen himmlisch handelt, das dient in das Sinnen und die Gedanken. Weiter: aus den Elementen ißt und trinkt er zur Erhaltung seines Bluts und Fleisches, aus dem Gestirn ißt er sein Sinnen und Gedanken in seinem Geist. Denn im Leibe wohnt Blut und Fleisch, im Himmel wohnt Sinnen und Gedanken" (III,72; vgl. 84-107).

Diese Doppel-Leiblichkeit entspringt der quintessentialen Stellung des Menschen in der Natur: in dem einen unterliegt er ihr als bedürftiges Wesen, in dem anderen ist er Regent des Handelns, das sich als "Kunst mechanica" oder "sapientia luminis naturae" (III,85) zeigt. Beide Seiten des Menschen fallen in die Zuständigkeit des Arztes. Der Arzt bewegt sich in einer Welt, der Welt der Analogien, die sich unendlich durch die Medien der Dinge, Leiber und Sprachen ausdehnen. Was der Arzt am Leib entziffert, sind Spuren, Indizes, Symptome von unsichtbaren Verhältnissen des Körperinneren und von unsichtbaren Verkettungen des Körpers mit seinen Umwelten (darin folgt Paracelsus der hippokratischen Medizin). Die Körper-Signaturen bilden so einen Text des Leibes, der sich ins Innere wie ins Kosmische erstreckt. Dies bezeichnet die semiologische Seite des Medizinkonzepts des Paracelsus (Foucault 1980; Böhme 1988, 55–60; 1988, 185–192).

Die Doppel-Leiblichkeit ist durchaus nicht metaphysisch zu verstehen. Der Leib als Mikrokosmos ist ein Ensemble von schwer entzifferbaren Mensch/Umwelt-Beziehungen, von Nah- wie Fernverhältnissen, die in den "Signaturen" die man am besten als Symptom-Komplexe ansieht, zu lesen sind. Der Leib ist die Inkorporierung nicht nur der Kulturgeschichte, sondern auch der

Naturgeschichte. Darum hat die Medizin den menschlichen Körper in der Verknüpfung mit den kosmischen und irdischen Bedingungen seiner Möglichkeit zu verstehen. Als Bühne der Naturgeschichte offenbart sich der Leib als Verwandter noch des Allerfernsten und Unmenschlichsten.

7. Gewalten und Ängste

Aus der Mythen- und Religionsgeschichte sind viele Katastrophen-Szenarien bekannt, die zum Ausdruck bringen, daß die Elemente – wenn nicht universell, so doch kulturübergreifend – als furchterregende Zerstörungsmächte angesehen wurden. Es ist nur daran zu erinnern, daß noch der aufgeklärte Dichter Ovid in seine "Metamorphosen" zwei ausführliche Berichte über Fast-Untergänge der Erde einflieht: den Mythos von Deukalion, der parallel zur biblischen Sintflut auch deswegen verläuft, weil sowohl die griechisch-römische wie die jüdische Kultur auf gleiche vorderorientalische Sintflut-Mythen zurückgriffen. Der zweite Katastrophen-Mythos wird von Ovid in der Geschichte des Phaëton erzählt, der mit dem Sonnenwagen beinahe einen Weltbrand auslöst. Kataklysmos und Ekpyrosis (Wasser- und Feueruntergänge) sind feste Vorstellungsfiguren in der griechischen Kultur und haben auch in der Philosophie ihren Ort gefunden, etwa wenn Heraklit das Werden und Untergehen des Weltalls im Feuer lehrt, die Stoa von regelmäßigen Weltbränden ausgeht oder Platon mehrfach vom Untergang des sagenhaften Atlantis berichtet, das in der europäischen Kultur einen phantasmatischen Kern für Wasser-Katastrophen darstellt. Erdbeben sind der griechischen Kultur vertraut und zählen zu den ersten Phänomenen, für welche die Vorsokratiker nach wissenschaftlichen Erklärungen suchten – jenseits der Zuständigkeit, die im Mythos der Meergott Poseidon auch für die Erdbeben innehatte. Dieser Gott, wovon die "Odyssee" noch lebhaft Züge bewahrt, ist zugleich derjenige, von dem die tödlichen Ungewitter des Meeres ausgehen: der Schrecken aller Seefahrer von der "Odyssee" bis zu "Moby Dick". Wie das Wasser nicht nur labt, sondern in den Abgrund reißt, so spendet die Luft im Atem nicht nur Lebenskraft, sondern ist Schauplatz des wirbelnden Chaos, das Tiere, Menschen, Städte mit Entsetzen überzieht. Am furchtbarsten offenbart sich die Macht des Wetters im Blitz und Donner, die oft den obersten Göttern als Insignien ihrer Macht vorbehalten sind (Jupiter wird gern auch der Adler zugeordnet, als Symbol der majestätisch-erhabenen, schwerelosen Seinsweise, welche entgegengesetzt ist der lastende Schwere und Enge des menschlichen Daseins: darin ist der Gegensatz der Elemente von Erde und Luft/ Äther ausgedrückt).

Mit der "historischen Anthropologie" haben die Elemente als Medien von Katastrophen insofern zu tun, als sie die kulturgeschichtlich wirksamen

Szenarien der 'großen Ängste' hergeben. Dies ist ein kaum bearbeitetes Feld, sieht man von Ausnahmen ab wie z.B. Jean Delumeau "Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts" (1989), worin der Angst vor dem Meer ein Kapitel eingeräumt wird. Doch ist dies nichts gegen die ungeheuren Verzweigungen der Angst. Soweit unsere Zeugnisse reichen, haben sich diese Ängste vor der Natur gerade im Medium der Elemente entwickelt. Im Gegenzug wird die Technik ihre Macht genau in den Medien der Elemente entfalten: von der Zähmung des Feuers bis zu den Energietechniken, von den mythischen Flugphantasien bis zur Weltraumreise, von der Erfindung des Schiffes bis zur Territorialisierung des Meeres, von der mythischen Gaia, fruchtbare Mutter und verschlingender Abgrund, bis zur Erde, die in allen Tiefen und Höhen in den Besitz des Menschen genommen ist. In Feuer, Wasser, Erde und Luft wird die Macht der Natur am intensivsten erfahren und darum sind sie die großen Schulen der Angst. In Feuer, Wasser, Erde und Luft wird aber auch die Machtentfaltung der Menschen durch Technik am nachhaltigsten etabliert – wodurch deutlich wird, daß Technik die großartigste Unternehmung zur Vertreibung der Angst vor Natur ist, die wir kennen. Sie ist darin unmittelbare Erbin der Religionen, welche die Ängste, die die Technik real zu suspendieren verspricht, symbolisch stillzustellen suchten.

Diese Geschichte der Angst als Teil einer historischen Anthropologie ist noch zu schreiben. Sie wäre radikal anti-rousseauistisch und unromantisch, wenn man Rousseau und die Romantik als die Referenzpunkte nimmt, von denen die modernen Weltbilder einer friedlichen, geordneten und den Menschen wie eine gute Mutter sanft umschließenden Natur ausgehen. Es sind dies kulturelle Spätformen, die sich einer Stadt-Kultur verdanken – bereits unabhängig von Unbill und Gewalt der Natur. Die längste Strecke der Geschichte ist der Mensch von der Angst, welche eine unberechenbare, mal wohltuende, mal tödlich zuschlagende Natur auslöst, beherrscht worden. Niemals reichte es aus, daß die Menschen sich in Stämmen, Städten oder größeren Imperien zusammenschlossen. Die Religionen und Mythen legen ein beredtes Zeugnis davon ab, daß das menschliche Leben, die Einrichtungen der Lebensfristung und der Melioration der Überlebensbedingungen als fragil und ständig von Untergängen bedroht angesehen wurden.

Gewiß sind es immer auch die Menschen selbst, die sich wechselseitig zur Quelle der Angst wurden; Ängste spiegeln soziokulturelle Gewaltverhältnisse. Nicht zufällig aber hat Thomas Hobbes diese zwischenmenschliche Angst gerade mit dem Naturzustand identifiziert (Leviathan, 1641). Der Mord, eine im Tierreich den Menschen einzigartig zeichnende Handlung, ist der Kern dieser

Angst. Man darf nicht vergessen, daß in den alten Religionen die Götter die mythischen Masken des Bösen tragen: sie wollen die Menschen töten. Diese uralte Angst vor den bösen Göttern ragt noch in die Sintflut-Geschichte des wütenden Wettergottes Jahwe oder in die Opfer-Szenerie zwischen Abraham und Isaac hinein. Welch eine maßlose Brutalität herrscht bei den dynastischen Kämpfen der Götter in der "Theogonie" Hesiods. Die Mächte, welche numinos die Welt beherrschen, müssen verfriedlicht werden: das ist der erste Schritt zum Frieden auf Erden. Religion ist die symbolische Form dieser Verfriedlichung. Sie drückt in den positiven Bindungen, die sie zu den Götten zumeist über Opfer-Rituale schafft, die Umkehrung dessen aus, was dieser Beziehung zugrundeliegt: die maßlose Angst. Die Griechen der Epoche vor der Polis-Kultur hatten aufgrund dieser primären Ungesicherheit und Existenzangst den Menschen als *ephemeros* bezeichnet: den Flüchtigen, dem Täglichen Unterworfenen. Die bösen, gewaltigen und gewaltsamen, rachsüchtigen und auf den armen Menschen oft auch noch scheelen, kränkbaren und jähzornigen Götter: sie repräsentieren die angsterfüllte Lebenslage der Menschen in einer übermächtigen Natur, in und von der sie leben müssen, die ihre Verehrung heischt und die dennoch aufs grausamste den Menschen beseitigt, im Sturm der Elemente.

Was für eine gewaltige Strecke kultureller Entwicklung muß von hier bis zu der platonischen Idee gegangen werden, daß die Natur den göttlichen *Nous* darstellt, eine schöne und lebensdienliche Ordnung. Es ist ein Gedanke, der sich weniger der leiblichen Erfahrung der Elemente verdankt als dem daseinsentlasteten Nachdenken in einer Akademie im Schutz der Polis. Auch die gerechte Ordnung der ägyptischen *Ma'at* ist eine auf Verfriedlichung zielende Konstruktion, die aber jene aufgrund der Bindekräfte von Staat und Gesellschaft auch schon voraussetzt (J. Assmann 1990). Die harmonikalen, auf Gleichgewicht und Ausgleich, auf Beruhigung der Gewalten, auf Form und Gerechtigkeit zielenden religiösen und philosophischen Weltbilder wären weniger aus ihrer immanenten Logik und Semantik als aus ihrer Funktion zu erklären, die sie für die grundlegende Kulturaufgabe haben – nämlich die Stillstellung der elementaren Ängste. Nicht nur der Tod, als Tribut an die gleichgültig über die Menschen hinweggehende Natur, ist dabei zentral, sondern die großen Sphären der Gewalten, welche Empedokles in die Tetrade der Elemente zusammengefaßt hat.

Vulkanausbrüche, Erdbeben, Feuerstürme, Unwetter, Überschwemmungen und Dürrekatastrophen, Meeresorkane und Schiffsuntergänge, auch Einschläge von Großmeteroiten, anhaltende Kälteeinbrüche – Katastrophen also, die oft als Erschütterungen der Grundfesten sozialer Ordnung verstanden wurden, auch

wenn sie nur größere Landstriche zerstörten –, werden nicht nur in verschiedenen Kulturen, sondern auch innerhalb der Geschichte des Abendlandes völlig unterschiedlich erlebt, verarbeitet und gedeutet. Es ist eine Illusion anzunehmen, ein Vulkanausbruch oder ein Erdbeben seien in der Antike dasselbe wie im Mittelalter oder heute. Man weiß darüber zu wenig. Auch bedürfte es einer historischen Abgrenzung von Katastrophen, die hier als solche der Elemente gelten, von anderen kollektiven Verheerungen, wie z. B. den Epidemien und Seuchen oder den großen Kriegen. Man hat am ehesten die homogenisierenden Deutungen beachtet, durch welche die Pest, ein Unwetter oder ein Erdbeben gleichermaßen als Strafe Gottes oder als dunkler Schicksalsschlag gedeutet wurden. Oder man hat Katastrophen, gleich welchen Typs, mit dem Aussetzen sozialer Bindekräfte und schlagartigen Anomien zu korrelieren versucht. Ereignisse wie z.B. das Erdbeben von Lissabon (1755) oder Erzählungen wie Heinrich v. Kleists "Erdbeben zu Chili" (1807) gaben derartigen modernen Sichtweisen das Schema vor: modellhaft ist an ihnen zu studieren, wie Prozesse postkatastrophischer Anomie nicht nur herrschende Ideologien kollabieren lassen, sondern zu einer stressbedingten, 'wilden' Hausse von Deutungen mit willkürlichen semantischen Überschreibungen des offensichtlich Sinnlosen führen, bis sich die alten Integrationskräfte oder neue Gleichgewichte sozialer Ordnung über der Wunde, die der Gesellschaft geschlagen wurde, wieder schließen. Selbst über die Geschichte solcher postkatastrophischen Deutungswirbel weiß man wenig, nicht einmal über die häufige Verbindung zwischen Katastrophen und Sündenbock-Syndromen (auch dies hatte Kleist schon erkannt). Doch selbst wenn die mentalen Reflexe auf kollektive Katastrophen in ihren historischen Formen erforscht wären, so hätte man wenig gewonnen für eine Kulturgeschichte des Zusammenhangs von Katastrophen-Typen und Formen der Angst und ihrer Verarbeitung, worauf eine historische Anthropologie der Elemente gerade zielt.

Nicht auf die 'Physik' von Elementar-Katastrophen kommt es an, sondern die kulturellen Imagologien, die sich um sie lagern. Die Ängste, die durch die destruktiven Dynamiken von Wasser, Feuer, Luft oder Erde mobilisiert werden, sind als Todesängste oder als "gehindertem Weg!", wie Hermann Schmitz die Angst als leiblich gefesselten Fluchtimpuls kennzeichnet (1967), nur abstrakt benannt. Sie unterscheiden sich nicht nur im aktuellen Erleben, sondern auch in dem, was man die jeweiligen Erwartungsängste nennen könnte.

Zum einen heißt dies: die leibliche Präsenz aktueller Katastrophen unterscheidet sich nach dem materiellem Medium, in dem sie auftreten. Das Beben der Erde läßt Angst aus einem kulturell unauffälligem leiblichen 'Grund'

entstehen, nämlich der Verwirrung des kinästhetischen Sinns. Auf dem Wasser etwa wird Gleichgewicht nicht erwartet, hinsichtlich der Erde aber ist es eine wahrhaft 'fundamentale' Voraussetzung von Selbstgefühl und Handlungskompetenz. Die Panik, die aus dem plötzlichen Abriß der kinästhetischen Koordinationen hervortaumelt, fühlt sich anders an als die Angst, welche aus dem übermaßstäblichen Stress des Kälte- oder Wärmeempfindens bei Erfrierungs- oder Verbrennungskatastrophen aufspringt. Nicht einmal phänomenologisch sieht man hier klar, was auch für die Differenzierung der Lüste gilt, die sich an die vier Elemente knüpfen. Die Elementar-Katastrophen jedenfalls zeigen eindrucksvoll, wie recht die griechischen Philosophen hatten, wenn sie die Elemente als die sinnliche Natur entwarfen: es gibt eine unlösliche Verknüpfung zwischen den Elementen und den eigenleiblichen Empfindungen, wobei diese Unlöslichkeit es ist, die in den Katastrophen zur leiblichen Panik führt. Sie sind die fürchterlichen Lektionen, durch die uns das symbiotische Ineinander von Leib und Natur demonstriert wird. Bei Hitze- oder Kältekatastrophen ist, bei zumeist gegensätzlichem Zeitverlauf, die leibliche Empfangsebene vor allem die Haut: sie bricht als die liminale Sphäre, in welcher sich Abgrenzungsprozesse von Innen und Außen, leibliche Integration und Wärmeregulation abspielen, zusammen. Dies ist etwas anderes als Angstsituationen, die sich auf das Medium Luft richten. Die erstickende Enge, die in der Brust entsteht und sich vergeblich im Fuchteln der Arme und Beine Raum, nämlich Luft zu machen versucht, ist eine andere Angst als diejenige vor Hitze oder Kälte oder als die beim Beben der Erde, wenn unwillkürliches Klammern an irgend etwas den Ausfall der leiblichen Verklammerung von Erde und Leib kompensieren soll (wie Kleist treffend beschreibt). 'Luftenge' wiederum unterscheidet sich je nachdem, ob im plötzlichen Abriß das Atmen abgedrosselt wird oder, wie nach Bergwerks-Unglücken berichtet, in einem langen Prozeß 'die Luft ausgeht', was zunächst zu einem Rhythmus von Rettungsversuchen und Apathie führt, bis ein Zustand leiblichen Verdämmerns eintritt, in welchem sogar für panische Angst zu wenig Luft da ist.

Bei Elementar-Katastrophen – jedenfalls bei Vulkanausbrüchen, Erdbeben, plötzlichen Überflutungen, Taifunen – kommt hinzu, daß sie mit einer energetischen Wucht eintreten, die alle gesellschaftlichen Abgrenzungssysteme durchschlagen und darum den ganzen Leib instantiell mitreißen. Dieser gleichzeitige Zusammenbruch von kulturellen und leiblichen Grenzen belehrt darüber, daß alle zivilisatorischen Einrichtungen einen fundamental leiblichen Sinn haben: sie stellen Staffelungen von Abgrenzungen dar, die das primäre Abgrenzungssystem, den integrierten Leib, schützend umhüllen. Gewiß ist Kleidung ein erweiterter Leib, aber auch das Haus, die Stadt, die Grenze zum

Meer (der Deich) etc.. Zumindestens übernehmen sie subsidiär oder verstärkend leibliche Funktionen der Abgrenzung bzw. des Austausch von Außen nach Innen. Elementische Katastrophen zeigen, daß ein leibliches Band nicht nur zwischen Körper und Elementen, sondern auch zwischen diesem und seinen zivilisatorischen Umgebungen bestehen: sie sind gewissermaßen 'eingeleibt' (es gibt nicht nur eine Einkörperung der Zivilisation, sondern auch umgekehrt deren Einleibung). In seiner Erzählung zeigt Kleist eindrucksvoll, daß der gleichzeitige Kollaps leiblicher und zivilisatorischer Abgrenzungssysteme den Menschen sozusagen zum 'reinen' Lebewesen machen – ohne Bewußtsein, das ihn als soziale Identität auszeichnet. Die Tragik dieser Erzählung besteht darin, daß die Protagonisten fälschlich meinen, daß 'Lebewesen' und mithin 'Natur' zu sein gleichbedeutend mit Frieden wäre: weswegen sie durch die Katastrophe, die einen Naturzustand herbeiführt, sich gerettet wähnen. Sie unterliegen dem Wahn eines rousseauistischen Naturzustands der Unschuld und werden, tödlich, darüber belehrt, daß ihm der Prognostik entspringt, dessen Opfer sie werden. Der Naturzustand des Menschen weckt nicht nur paradiesische, sondern ebenso und vielleicht vor allem mörderische Züge.

Ist die Leib-Phänomenologie der Katastrophen nach den vier Elementen noch auszudifferenzieren, so gilt dies erst recht für deren kulturelle Imagologien. Es muß hier genügen, die Spannweite eines solches Untersuchungsfeldes im Blick auf die historische Anthropologie anzudeuten. Die Sintflut-Legende der Bibel und der Deukalion-Mythos der griechischen Überlieferung weisen eine Erstaunlichkeit auf: gerade Kulturen, die nicht von Überschwemmungskatastrophen heimgesucht waren, finden zu deren klassischer Formgebung. Daraus ist etwas wichtiges zu entnehmen: Imagologien elementischer Katastrophen sind nicht an Realereignisse gebunden. Die kulturelle Ubiquität der Erfahrung von Elementen vorausgesetzt, entwickelt sich deren Tradierung abgelöst von der Realität nach Logiken, die für die Überlieferungsstruktur der jeweiligen Kultur oder Epoche typisch sind. Gerade der Ausbruch des Vesuv im Jahre 79 n.Chr. beweist als Ausnahme diese Regel: wir haben hier den äußerst seltenen Fall, daß die Konservierung des historischen Augenblicks (in den versunkenen Städten Herkulaneum und Pompeji) gleichsam den Glutkern immer neuer Überlieferungen darstellt. Das ist weder nötig noch üblich. Charakteristisch ist vielmehr die Erzählung des Simonides von Keos, bei dem das Erdbeben, welches das Haus über einer Festversammlung zusammenstürzen läßt, so daß hinterher die Leichen zwecks Totenfeier nicht mehr zu identifizieren sind, zum Anlaß zu einer Theorie der topographisch arbeitenden Mnemotechnik wird (Goldmann 1989). In gewisser Hinsicht ist das Ereignis gleichgültig gegenüber dem, was daraus gemacht wird: ist es hier eine

Theorie der Erinnerung, so ist es normalerweise ist Erinnerung selbst, die das Ereignis ablöst, überlagert, weiterspinnt, ausmalt, mit anderen Ereignissen verknüpft usw. Simonides liefert also die Meta-Erzählung zur Frage, wie Erzählungen von Katastrophen entstehen.

Dies ist der erste Zusammenhang, der für Elementen-Katastrophen und kulturelle Imagologien darzustellen wäre: die Geburt der Erinnerung und der Erzählung aus der Katastrophe. Ihre Schrecken und die Lust des Überlebens sind die energetischen Antriebe, die verständlich machen, warum das Erzählen von Naturkatastrophen – wie das Heilige – eine eigenartige Fusion entgegengesetzter Gefühle kultiviert, die in der Poetik des 18. Jahrhunderts dann als das "angenehme Grauen" (Zelle 1987), als das Erhabene oder, heute in psychoanalytischer Sicht, als Angstlust dargestellt wurden (Balint 1960). Über das Erzählen werden die namenlosen Ängste, in denen der Körper zum bloßen Schauplatz von Elementargewalten wird, benennbar und sind mit Formen der religiösen und philosophischen, später auch der sozialen und psychologischen Interpretationen zu verbinden. Wo dies gelingt, wie in den Ovidschen Fassung der Deukalion- oder Phaëton-Mythe, der biblischen Sintflutgeschichte, dem Brief von Plinius d.J. über den Vesuv-Ausbruch, in den Montan-Erzählungen der Romantik (Böhme 1988), den großen Meer-Epopöen von E.A.Poe, Hermann Melville oder Joseph Conrad – um einige Beispiele zu geben –, dort ist eine kulturell repräsentative Codierung von elementischen Katastrophen und den ihnen angeschlossenen Gefühlen und Deutungsmustern erreicht, die für weite Rezipientenschichten zu unterschiedlichen Zeiten ein Tableau für das imaginäre Erleben eigener tiefenstruktureller Elementar-Emotionen bereitstellt.

Für eine kulturanthropologische Differenzierung von elementischen Katastrophen sind ferner stellen kultur- und geomorphologische Faktoren zu berücksichtigen. Sind die angesprochenen 'klassischen' Erzählungen abgelöst von Realereignissen, so kommt es hier gerade auf die Verbindung mit Realgegebenheiten an, welche das Erleben von elementischen Katastrophen in einen jeweils unterschiedlichen Erwartungshorizont plazieren. Das vorantike Zweistromland und das alte Ägypten können hier als Beispiele dienen: sind beide Kulturen "potamisch", also Flußkulturen in dem Sinn wie Ernst Kapp (1845), Leo Frobenius (1921) oder Carl Schmitt (1942) geomorphologische Faktoren in die Analyse kultureller Formationen einbeziehen, so bestehen völlig unterschiedliche Erwartungsdispositionen hinsichtlich von Überschwemmungen: während der Nil für periodische Bewässerungen der Anbauggebiete sorgt und so positiv in eine von Fruchtbarkeits- und Erneuerungssymbolen bestimmte Religion einbezogen werden konnte, so haben die ebenfalls periodischen Fluten

des Euphrat-Tigris-Gebietes aufgrund mehrfacher Groß-Katastrophen zur Bildung der Sintflut-Sage und ihrer symbolischen Besetzung im Rahmen gewaltgesättigter Götterkämpfe Anlaß gegeben. Daß die "Odyssee" intensiv mit Ungewittern und Schiffsbruch auf offener See befaßt ist, hängt mit den beginnenden Lösug der griechischen Kultur vom Festland und von einem Schiffsverkehr in Sichtnähe der Küste zusammen. Die "Odyssee" ist auch ein Zeugnis davon, daß man mit der Angst vor dem offenen Meer fertigwerden muß, um eine Kolonialmacht zu werden. Marco Polo, der den Landweg nach China erschloß, hatte mit Ängsten vor fremden Kulturen zu kämpfen und mußte dazu kulturelle Kompetenzen entwickeln; Kolumbus, der den ozeanischen Raum eroberte, mußte – was für die Neuzeit wesentlicher wurde – mit dem unermeßlichen Raum (vgl. die kopernikanische Wende) und den ihn erfüllenden abstrakten Ängsten (z.B. der Leere) fertig werden; dazu war keine "ethnographische" Kompetenz erfordert. Meeresnahe Länder wie z.B. Holland und Norddeutschland sind in ihren kulturellen Selbst- und Leitbildern historisch stark von der kämpferischen Auseinandersetzung mit dem Meer in Form von Deichbau und Landgewinnung geprägt. Die Ängste, die hier bewältigt werden mußten, weisen gänzlich andere Verarbeitungsmuster auf als die Einübung in die Nachbarschaft zu einem aktiven Vulkan, die in der Vesuv-Umgebung kulturprägend wurde.

Schließlich zeigt die mediale Faszinationskraft von Naturkatastrophen, entweder in Form von Berichterstattung oder in Spielfilmen, daß es auch in den industriellen, dem Vernehmen nach aufgeklärten Gesellschaften ein großes Potential abrufbarer kultureller patterns gibt, die aus der realen wie imaginären Geschichte im Umgang mit den destruktiven Seiten der vier Elemente entstammen. Naturkatastrophen sind – und dies gilt vielleicht schon mehrere tausend Jahre – extrem gut geeignet, das gesamte kulturelle Register von magischen wie wissenschaftlichen, religiösen wie literarischen, abergläubischen wie moralischen, kognitiven wie psychischen Dispositionen *auf einmal* zu mobilisieren. Was sonst auf unterschiedliche Institutionen verteilt, was in soziale Schichten und kulturelle Deutungsebenen ausdifferenziert ist, was in den Personen als Tiefen- und Oberflächenstrukturen, als unterschiedliche Rollensegmente auseinanderfällt – dies erfährt bei großen Elementar-Katastrophen eine instantielle und kollektive Mobilisierung und Verschmelzung. Durch diese entsteht die eigenartige kathartische Wirkung, welche die großen Untergänge in den Elementen selbst noch in den massenmedialen Aufbereitungen unserer Tage aufweisen: sie nutzen die historischen Tiefenschichten, welche sich in der Kulturgeschichte der Elemente und ihrer psychisch-symbolischen Codierung abgelagert haben.

Bibliographie:

Bachelard, Gaston: *L' Eau et les Rêves*; Paris 1942.

Bachelard, Gaston: Bd. 1: *La Terre et les Réveries de la Volonté*. Bd. 2: *La Terre et les Réveries du Repos*; Paris 1947/48.

Bachelard, Gaston: *Psychoanalyse des Feuers*; München 1949.

Balint, Michael: *Angstlust und Regression. Ein Beitrag zur psychologischen Typenlehre*; Stuttgart 1960.

Banzhaf, Hajo: *Der Mensch in seinen Elementen: Feuer, Wasser, Luft und Erde. Eine ganzheitliche Charakterkunde*; München 1993.

Behringer, Wolfgang / Ott-Koptschalijski, Constance: *Der Traum vom Fliegen. Zwischen Mythos und Technik*; Frankfurt/M. 1991.

Benzenhöfer, Udo (Hg.): *Paracelsus*; Darmstadt 1993.

Böhme, Gernot: *Alternativen der Wissenschaft*; Frankfurt am Main 1980.

Böhme, Gernot: *Der offene Leib. Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus*. In: Kamper, Dietmar / Wulf, Christoph (Hg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*, Berlin 1989, S. 44–58.

Böhme, Gernot / Böhme, Hartmut: *Feuer Wasser Erde Luft. Kulturgeschichte der Naturwahrnehmung in den Elementen*; München 1996.

Böhme, Hartmut: *Geheime Macht im Schoß der Erde. Das Symbolfeld des Bergbaus zwischen Sozialgeschichte und Psychohistorie*. In: Ders.: *Natur und Subjekt*, S. 67-144.

Böhme, Hartmut: *Transsubstantiation und symbolisches Mahl. – Die Mysterien des Essens und die Naturphilosophie*. In: *Zum Naturbegriff der Gegenwart*. 2 Bde. Stuttgart 1994, Bd. 1, S. 139–158.

Böhme, Hartmut (Hg.): *Materialität und Immaterialität der Elemente in der Kunst; = PARAGRANA*, Bd. 6, 1996.

Bourke, Thomas E.: *Vorsehung und Katastrophe. Voltaires Pöeme sur le désastre de Lisbonne und Kleists Erdbeben in Chili*. In: Richter, K. / Schönert, J. (Hg.): *Klassik und Moderne*, Stuttgart 1983, S. 228–253.

Braun, Lucien: *Paracelsus und der Aufbau der Episteme seiner Zeit*. In: Donandl, S. (Hg.): *Die ganze Welt der Apotheken. Festschrift für Otto Zekert*; Salzburg 1969, S. 7–18.

Braun, Lucien: *Paracelse. Nature et Philosophie*; Straßbourg 1981.

Braun, Lucien: *Paracelsus. Alchemist – Chemiker – Erneuerer der Heilkunde. Eine Bildbiographie*; Zürich 1990.

Breidert, Wolfgang (Hg.): *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*; Darmstadt 1994.

Bremer, Dieter: *Licht als universales Darstellungsmedium*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 18 (1974), S. 185–206.

Bullrich, Kurt: *Atmosphäre und Mensch*; Frankfurt/M. 1981.

- Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche; Stuttgart 1977
- Caduff, Gian Andrea: Antike Sintflutsagen; Göttingen 1986. [=Hypomnemata Bd. 82].
- Cicero, Marcus Tullius: Vom Wesen der Götter. (De natura deorum.) Lat./Dt., hg. v. W. Gerlach u. K. Bayer; 3. Aufl. München, Zürich 1990.
- Clausberg, Karl: Kosmische Visionen. Mystische Weltbilder von Hildegard von Bingen bis heute; Köln 1980.
- Conger, George Perrigo: Theories of Macrocosmos and Microcosmos; New York 1967.
- Corbin, Alain: Meereslust. Das Abendland und die Entdeckung der Küste 1750 - 1840; Berlin 1990.
- Delumeau, Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts; Reinbek bei Hamburg 1989.
- Dessauer, Friedrich: Prometheus und die Weltübel; Frankfurt/M. 1959.
- Diels, Hermann / Kranz, Walter (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker; 11. Aufl., Zürich, Berlin 1964.
- Dieterici, Friedrich H.: Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr. aus den Schriften der lauteren Brüder; 8 Bde., 1858–1876.
- Dundes, Alan (Hg.): The Flood Myth, Berkeley u.a. 1988.
- Faust, V. (Hg.): Wetter – Klima – menschliche Gesundheit. Stuttgart 1986.
- Fielding, Xan: Das Buch der Winde; Nördlingen 1988.
- Fränkel, Hermann: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums; München 1976; 4. Aufl. 1993.
- Galen: Peri Kraseon (De Temperamentis Libri III); Hg. v. G. Helmreich. Stuttgart 1964.
- Gebhardt, Walter (Hg.): Licht. Religiöse und literarische Gebrauchsformen; Frankfurt/M. – Bern – New York – Paris 1990.
- Gigon, Olof: Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod zu Parmenides; 2. Aufl. Basel 1968.
- Goldammer, Kurt: Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart. In: Medizinhistorisches Journal 6 (1971), S. 5–35.
- Goldmann, Stefan: Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos. In: Poetica 21 (1989), S. 43–66.
- Gressmann, Hugo (Hg.): Altorientalische Texte zum Alten Testament; 2. Aufl. Leipzig 1926.
- Gunkel, Hermann: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit; Göttingen 1921.
- Hellpach, Willy: Geopsyche. Die Menschenseele unter den Einfluß von Wetter und Klima, Boden und Landschaft; 8. Aufl. Stuttgart 1977.
- Hildegard von Bingen: Scivias, ed. A. Führkötter et A. Carlevaris, Pars I/II; (= Corpus Christianorum, tom XLIII A/B), Turnhout 1978, S. 48.
- Hildegard von Bingen: Heilkunde (Causae et Curae). Das Buch von Grund und Wesen der Heilung von Krankheiten; Übers. u. erl. v. H. Schipperges; 4. Aufl. Salzburg 1981.
- Hildegard von Bingen: Welt und Mensch. Das Buch "De Operatione Dei"; Übers. u. erl. v. H. Schipperges; Salzburg 1965.
- Hildegard von Bingen: S. Hildegardis abbatissae opera omnia. In: Migne, J.P. (Hg.): Patrologica Latina, tom. 197; Paris 1952.

Hildegard von Bingen: Naturkunde. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung (=Physica), hg. v. Peter Rieth; 4. Aufl., Salzburg 1989.

Jürß, Fritz / Müller, Reimar / Schmidt, Ernst Guenther (Hg.): Griechische Atomisten; 4. Aufl. Berlin 1991.

Kamper, Dietmar / Wulf, Christoph (Hg.): Atlantis zum Beispiel; Darmstadt, Neuwied 1986.

Kapp, Ernst: Vergleichende Erdkunde; Braunschweig 1845.

Krafft, Maurice: Vulkane, Feuer der Erde; Ravensburg 1993.

Kramer, Johann: Sturmfluten. Küstenschutz zwischen Ems und Weser; 5. Aufl., Norden 1986.

Lämmli, Franz: Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee; Basel 1962.

Lamb, Hubert H.: Klima und Kulturgeschichte. Der Einfluß des Wetters auf den Gang der Geschichte; Reinbek bei Hamburg 1989.

Lambert, Wilfried G. / Millard, A.R. / Civil, M. (Hg.): Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood (with the Sumerian Flood Story, by M. Civil); Oxford 1969.

Liebeschütz, Hans: Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen; Leipzig/Berlin 1930. Nachdruck Darmstadt 1964.

Lindberg, David C.: Auge und Licht im Mittelalter; Frankfurt/M. 1987.

Lippmann, Edmund Oskar von: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie; Berlin 1919.

Lüth, Johann Christoph: Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System 'Über die Natur'; Meisenheim/Gl. 1970.

Mollat du Jourdin, Michel: Europa und das Meer; München 1993.

Neumann, Walter / Jacobs, Franz / Tittel, Bernd: Erdbeben; Köln, 1986.

Oehler, Klaus: Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung. Frankfurt/M. 1963.

Ovid (= Publius Ovidius Naso): Metamorphosen. Lateinisch-deutsch. In deutsche Hexameter übertragen v. E. Rösch; 13. Aufl., München, Zürich 1992.

Ovid (= Publius Ovidius Naso): Metamorphosen, 3 Bde. hg. u. kommentiert v. Moritz Haupt, Rudolf Ehwald, Michael von Albrecht; (1853), 11. Aufl. Zürich Dublin 1969.

Pagel, Walter: Das medizinische Weltbild des Paracelsus: seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis; Wiesbaden 1962.

Pagel, Walter / Winder, M.: Die Konjunktion der irdischen und himmlischen Elemente in der Renaissancephilosophie und im echten Paracelsus. In: Domandl, S. (Hg.): Paracelsus. Werk und Wirkung, Festgabe für Kurt Goldammer, Wien 1975, S. 187–204.

Paracelsus, Theophrastus von Hohenheim: Sämtliche Werke. 1. Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Hg. v. Karl Sudhoff. 14 Bde. München, Berlin 1922-1933.

Paracelsus, Theophrastus von Hohenheim: Werke. Hg. v. Will-Erich Peuckert. 5 Bde. Basel 1965-1968.

Platon: Werke in acht Bänden; grch. u. dt., Darmstadt 1983.

Popitz, Klaus: Die Darstellung der vier Elemente in der niederländischen Graphik von 1565–1630; Diss. phil. München 1965.

- Putscher, Marielene: *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen.* Wiesbaden 1973.
- Rest, Horst: *Vulkane und Vulkanismus; 3. Aufl.,* Stuttgart 1987.
- Rieß, Gisela: *Traumbild Feuer. Von der elementaren Wandlungskraft;* Olten 1986.
- Rösler, Wolfgang: *Lukrez und die Vorsokratiker.* In: C. J. Classen (Hg.): *Probleme der Lukrezforschung;* Hildesheim Zürich New York 1986, S. 57–73.
- Rüfner, Vinzenz: *Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum.* In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 63, 1955, 248-291.
- Sachs, Eva: *Die fünf Platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer;* Berlin 1917.
- Sallmann, Klaus: *Studien zum philosophischen Naturbegriff der Römer mit besonderer Berücksichtigung des Lukrez.* In: *Archiv für Begriffsgeschichte.* Hg. v. E. Rothacker. Bd. 7. Bonn 1962, S. 140–284.
- Schmitt, Carl: *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung;* (1942) Köln 1981.
- Schmitz, Hermann: *System der Philosophie. Bd. II/1: Der Leib;* Bonn 1965.
- Schmitz, Hermann: *System der Philosophie. Bd. III/1: Der leibliche Raum; 2. Aufl.* Bonn 1988.
- Schöner, Erich: *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie;* Wiesbaden 1964.
- Schott, Albert / Soden, Wolfram von (Hg.): *Das Gilgamesch-Epos;* Stuttgart 1981.
- Simek, Rudolf: *Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus;* München 1992.
- Steiner, Reinhard: *Prometheus. Ikonologische und anthropologische Aspekte der bildenden Kunst vom 14. bis zum 17. Jahrhundert;* München 1991.
- Stöcklein, Ansgar: *Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt;* München 1969.
- Telle, Joachim (Hg.): *Parerga Paracelsia. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart;* Stuttgart 1992.
- Tellenbach, Hubert: *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes;* Salzburg 1968.
- Titus Lucretius Carus: *De rerum natura / Welt aus Atomen;* Hg. v. Karl Büchner. Stuttgart 1981.
- Treumann, Rudolf: *Die Elemente. Feuer, Erde, Luft und Wasser in Mythos und Wissenschaft;* München 1994.
- Watson, Lyall: *Heaven's Breath. A Natural History of the Wind;* London u.a. 1984.
- Webster, Charles: *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science;* Cambridge 1982.
- Wegener, Christoph: *Der Code der Welt. Das Prinzip der Ähnlichkeit in seiner Bedeutung und Funktion für die Paracelsische Naturphilosophie und Erkenntnislehre;* Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1992.
- Zahlten, Johannes: *Creatio Mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter;* Stuttgart 1979.
- Zajonc, Arthur: *Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewußtsein;* Reinbek bei Hamburg 1994.