
Fortschritte der Neurologie · Psychiatrie

**Wissenschaftliches Organ
des Berufsverbandes
Deutscher Nervenärzte**

**Mitteilungsblatt der
Viktor von Weizsäcker
Gesellschaft**

**Organ der Deutschen Gesellschaft
für Gerontopsychiatrie und
-psychotherapie**

Herausgegeben von

Uwe Henrik Peters, Köln
Kurt Heinrich, Düsseldorf
Joachim Klosterkötter, Köln
Bernhard Neundörfer, Erlangen

**Für den Bundesverband
Deutscher Neurologen**

Sigrid Planz-Kuhlendahl,
Offenbach/Main

Begründet von

August Bostroem und
Johannes Lange

Georg Thieme Verlag
Rüdigerstraße 14
D-70469 Stuttgart
Postfach 30 11 20
D-70451 Stuttgart

Sonderdruck

© Georg Thieme Verlag Stuttgart · New York
Nachdruck nur mit Genehmigung des Verlages

Mitteilungen der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft e. V.

Verantwortlich für diese Rubrik:
Peter Hahn, Heidelberg
Redaktion:
Rainer-M. E. Jacobi, Essen

Ethik in der Medizinischen Anthropologie

Nachdem sich die Viktor von Weizsäcker Gesellschaft mit dem Seminar „Gestaltkreis und Ethos. Zur ethischen Relevanz einer Anthropologie der Gegenseitigkeit“ im Oktober 1997 am ersten Weltkongreß zur Ethik in der Medizin in Freiburg/Br. beteiligt hatte (ausführlicher Bericht: Mitteilungen in Fortschritte Neurol. Psychiatr. 66 (1998) Heft 1, 3), kam es im Anschluß an die Jahrestagung „Natur und Geist“ am 22. November 1997 in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg zur konstituierenden Sitzung der Arbeitsgruppe „Ethik in der Medizinischen Anthropologie“. Herr Peter Achilles (Universitätskliniken des Saarlandes, Homburg/Saar) wurde vom Vorstand zum Sprecher der Arbeitsgruppe bestellt. Mitglieder der Arbeitsgruppe sind z. Z. neben Frau Cora Penselin (Bonn) und Frau Ute-Karin Erler (Ettlingen) die Herren U. Benzenhöfer (Hannover), K. Gahl (Braunschweig), U. Gerrens (Hamburg), P. Hahn (Heidelberg), F. Hartmann (Hannover), J. Hübner (Heidelberg), R.-M. E. Jacobi (Essen), S. Penselin (Bonn), E.-R. Petzold (Aachen), D. Ritschl (Heidelberg) und R. Wiehl (Heidelberg).

Anläßlich der Jahrestagung „Arzt und Kranker“ fand am 30. Oktober 1998 eine Zusammenkunft der Arbeitsgruppe im kleineren Kreise statt. Herr E.-R. Petzold lud zur Beteiligung an der 49. Jahrestagung des Deutschen Kollegiums für Psychosomatische Medizin (DKPM) im März 1999 nach Aachen ein, zumal dort ein Symposium zur „Ethik in der Medizin“ geplant sei. In Weiterführung des in Freiburg/Br. begonnenen Versuches, die ethische Dimension des Weizsäcker'schen Werkes zu bestimmen und mit dem gegenwärtigen medizin-ethischen Diskurs ins Gespräch zu bringen, wurde entschieden, sowohl einen Vortrag als auch ein Seminar anzubieten.¹ Im Unterschied zum Vortrag, der auf breite Resonanz stieß, fand das Seminar nur wenig Interesse, so daß von seiten des DKPM her erwogen wurde, eine ständige „Arbeitsgruppe zur Theorie und Ethik der Medizinischen Anthropologie“ einzurichten. Diese Herausforderung macht es nötig, zunächst die Interessenlage und das Leistungsvermögen der Arbeitsgruppe „Ethik in der Medizinischen Anthropologie“ der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft zu klären.

¹ Da der gemeinsam von Herrn Achilles und Herrn Jacobi erarbeitete Vortrag „Die Anthropologie der Gegenseitigkeit. Viktor von Weizsäcker's Beitrag zur medizinischen Ethik“ gleichsam zum Ausgangspunkt für die weiteren Vorhaben der Arbeitsgruppe wurde, soll er in der nächsten Ausgabe der „Mitteilungen“ einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Bei nahezu vollständiger Beteiligung der Mitglieder fand eine erste ganztägige Sitzung der Arbeitsgruppe am 24. Juli 1999 in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg statt. Ausgangspunkte der Beratung waren das Aachener Referat der Herren Achilles und Jacobi, sowie ein kritisches Statement von Herrn Ritschl zur Relevanz des Weizsäcker'schen Werkes für die aktuelle medizin-ethische Debatte. Im Ergebnis einer ausführlichen Diskussion wurde deutlich, daß bei aller kritischen Differenz zu dem, was bei Weizsäcker „ärztliches Ethos“, „Habeas-Corpus-Akte“ oder „sittliche Wissenschaft“ heiße, es im Blick auf die klinische Wirklichkeit in der Tat um die Etablierung eines „zweiten ethischen Diskurses“ gehe, der weniger von Grenzsituationen oder auch philosophischen Begriffsklärungen, als vielmehr von der ärztlichen Alltagspraxis her „Orientierungen für jeden Arzt in jeder Situation“ bieten müsse. Die eigentümliche Problematik vieler medizin-ethischer Konflikte, daß zu deren Lösung medizinisches Sachwissen allein nicht ausreichend ist, sich zumeist sogar eine begrifflich rationale Unauflösbarkeit zeige, könne ein Ausgangspunkt sein, das Weizsäcker'sche Werk, ja die medizinisch-anthropologische Tradition überhaupt in neuer Weise zu befragen. Der Topos der „Gegenseitigkeit“ erweise sich hierbei als am geeignetsten, um die Medizinische Anthropologie für die gegenwärtigen medizin-ethischen Probleme fruchtbar werden zu lassen. In den beiden für das Jahr 2000 geplanten Sitzungen der Arbeitsgruppe soll sowohl von den Erfahrungen der klinischen Praxis als auch von der Medizinischen Anthropologie her versucht werden, ein Verständnis der „Gegenseitigkeit“ so zu finden, daß ihre alltagspraktische Tauglichkeit wie auch ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund ersichtlich werden. Denn beides, die handlungsleitende Kompetenz und der historische Kontext des Weizsäcker'schen Werkes bilden noch immer Desiderate der Forschung. Insofern ist zu wünschen, daß aus den Diskussionen der Arbeitsgruppe Ergebnisse hervorgehen, die in der neuen Schriftenreihe der Gesellschaft, den „Beiträgen zur Medizinischen Anthropologie“, zur Veröffentlichung kommen können.

Ehrenmitglied Hans Schaefer

Im Vorfeld der Jahrestagung „Krankengeschichte“ beschloß der Vorstand in seiner Sitzung am 24. Oktober 1996 den Philosophen Hans-Georg Gadamer und den Physiologen Hans Schaefer zu Ehrenmitgliedern der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft zu ernennen. Mit dieser Ernennung erfolgte die Würdigung zweier Lebenswerke, die auf je verschiedene, gleichwohl exemplarische Weise von der geisteswissenschaft-

lichen und naturwissenschaftlichen Tragweite des Weizsäckerschen Denkens zeugen.²

Seitens der Deutschen Physiologischen Gesellschaft gab die Ernennung von Hans Schaefer zum Ehrenmitglied der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft den Anlaß, ein spezielles Fachsymposium dem Nestor der deutschen Physiologie zu widmen. Unter dem Titel „Temporal Structure of Physiological Processes: a topic of current fundamental research in clinical physiology and future teaching in pathophysiology“³ kam am 8. März 1998 in Hamburg jene Kooperation von Nicht-linearer Dynamik und klinischer Physiologie zur Verhandlung, die schon Gegenstand von Schaefers Dissertation im Jahr 1931 war und ihn zum pathophysiologischen Modell der Hierarchie der Risikofaktoren des Herzinfarktes führte.⁴

In diesem Forschungsansatz läßt sich unschwer die kongeniale Fortsetzung der von Viktor von Weizsäcker in den zwanziger Jahren entwickelten „psychophysischen Pathologie“ erkennen. Seine programmatische Entfaltung der „Wege psychophysischer Forschung“,⁵ die beginnend mit dem Begriff der Schwelle über den der Leistung und Form zum Konzept des Funktionswandels führen, markierte zugleich eine Absage an das Lokaliätsprinzip wie auch an die Vorstellung von Elementarfunktionen, so daß man „als das biologische Element das Ganze des Organismus zu bezeichnen“ hätte, und „ihm die Eigenschaft der Solidarität aller seiner Teile und die Fähigkeit des Empfindens, Wahrnehmens und Sichbewegens zuschreiben müßte“.⁶

Mit dem über die kritische Rezeption der Freudschen Psychoanalyse gewonnenen Denkansatz einer „spezifischen psychischen Valenz“ innerer Organe, eröffnete sich eine völlig neue Perspektive auf Funktion und Bedeutung der Leiblichkeit: „wenn das Leibgeschehen nicht nur aus Mechanismen, sondern auch aus Vernunft und Sinn besteht, anders auch, wenn unsere Umwelt uns nicht nur mit Zufallerscheinungen naht, sondern selbst beseelt und anspricht“, so erweist sich „der Urgedanke der Beseelung alles Körperlichen“ gleichsam als Kern

einer psychophysischen oder besser „anthropologischen Pathologie“.⁷

Es sind diese weiten Zusammenhänge und Verschränkungen psychophysischen Denkens, die Hans Schaefers Lebenswerk kennzeichnen. So überrascht es nicht, daß ihn die Verbindung von Medizin und Theologie lebenslang auch als ein physiologisches und pathophysiologisches Thema begleitet hat. Sein sogleich nach der Ernennung zum Ehrenmitglied geäußelter Wunsch, einen Vortrag zum Problem der Inkarnation halten zu wollen, hat den Vorstand der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft in seiner Absicht bestärkt, den Konvergenzen zwischen Medizin und Theologie eine Jahrestagung zu widmen. Diese fand nun unter dem Titel „Pathische Existenz“ in Verbindung mit der Evangelischen Akademie Iserlohn vom 15. bis 17. Oktober im Haus Orthlohn in Iserlohn statt. Leider war Hans Schaefer infolge einer akut notwendig gewordenen Operation daran gehindert, seinen angekündigten Vortrag zu halten. Dankenswerterweise stellte er uns sein Vortragsmanuskript zur Verfügung, um es an dieser Stelle vorab zu veröffentlichen.

Inkarnation – ein nicht nur physiologisches Problem⁸

von Hans Schaefer

Die von Viktor von Weizsäcker konzipierte Form der psychosomatischen Medizin führt zu zwei theoretischen Schwierigkeiten, von denen nur eine von ihm selbst und seinen Gefolgsleuten bislang gründlich durchdacht wurde, während die zweite, soviel ich sehen kann, merkwürdig blaß und unbeachtet geblieben ist.

Die erste, sozusagen klassische Schwierigkeit ist im Gestaltkreis gründlich analysiert worden. Der Gestaltkreis legt die Probleme dar, die uns das Verständnis der leiblichen Phänomene bietet, die offenbar und erfahrbar die Wechselwirkung vom Seelischen und Leiblichen betreffen. Der Begriff „Wechselwirkung“ wird von mir gebraucht, wohl wissend, daß er bereits einen Stein des Anstoßes für alle jene darstellt, die einem konsequenten Monismus huldigen. Ich bitte, mir diesen scheinbaren Rückfall in den Dualismus, mit der Benutzung des Begriffs Wechselwirkung, nicht als häretische Abweichung anzukreiden. Die Sachlage scheint mir so zu sein, daß der Dualismus, dem ich verfallen zu sein scheine, ein *methodischer* Dualismus ist, der schon im Untertitel des Weizsäckerschen Werkes erkennbar wird.⁹ Es wird nämlich die „Einheit“ von Wahrnehmen und Bewegen angesprochen, an der ich nicht zweifle, die aber doch nur dann als Modell gedacht werden kann, wenn Wahrnehmen und Bewegen als selbständig feststellbare, auf Reales beziehbare Begriffe sind. Wahrnehmung ist das, von dem wir nur aus der inneren (subjektiven) Welt unserer Erfahrung etwas wissen, wohingegen die Bewegung

² Der bevorstehende 100. Geburtstag Gadamers wird Anlaß geben, neben der Würdigung seines Lebenswerkes auch dessen Nähe zur Gestaltkreislehre Viktor von Weizäckers deutlich zu machen.

³ In Verbindung mit der Arbeitsgemeinschaft „Biomedizinische Synergetik“ der Deutschen Gesellschaft für Nicht-lineare Dynamik und Komplexitätsforschung organisiert und geleitet von Prof. Dr. Holger Schmid-Schönbein (Aachen) und Prof. Dr. Dr. Thomas Kenner (Graz).

⁴ Vgl. Hans Schaefer, Die Hierarchie der Risikofaktoren. *Medizin – Mensch – Gesellschaft* (MMG) 1 (1976) 141–146; ders., *Physiologie und Krankheit*. *Internet J.* (Abstract): *AKP-Physiol.* 1 (1998) 1–6.

⁵ So der Titel des Festvortrages zur Stiftungsfeier der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, mit dem Weizsäcker eine philosophisch akzentuierte Zusammenfassung seiner Forschungen seit dem Ende des 1. Weltkrieges gab. Vgl. Viktor von Weizsäcker, *Wege psychophysischer Forschung* (1934), in: *Ges. Schriften*, Bd. 6, S. 239–251. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.

⁶ Viktor von Weizsäcker, *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes* (1954), in: *Ges. Schriften*, Bd. 1, S. 9–190, hier S. 107.

⁷ Ebd., S. 167, 189. Zur „spezifischen psychischen Valenz“ vgl. Viktor von Weizsäcker, *Über neurotischen Aufbau bei inneren Krankheiten* (1926), in: *Ges. Schriften*, Bd. 6 S. 7–14.

⁸ Die vom Verfasser angeführten Quellen werden dem Text nachgestellt. Da im Fall der Weizsäckerschen Texte nicht für jedermann verfügbare frühe Ausgaben zitiert werden, sind Fußnoten ergänzt, die die entsprechenden Stellen in den Gesammelten Schriften (Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986 ff) nachweisen.

⁹ Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* (1940), in: *Ges. Schriften*, Bd. 4, S. 77–337. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997.

etwas von außen Beobachtbares ist, das gleichzeitig auch in uns selber erfahrbar wird. In der Tat ist das den methodischen Dualismus überwindende Modell des Monismus das einer „Einheit“ beider, die insbesondere an dem elementaren Erlebnis der Willkürbewegung festgemacht werden kann.

Es ist physiologisch leicht einsehbar, daß der Papst der Phänomenologie, Hermann Schmitz, seine Beweisführung einer monistischen Phänomenologie an dieser Willkürbewegung entwickelt, übrigens ohne je den Gestaltkreis Weizsäckers auch nur zu zitieren. Seine Argumentation ist lückenlos und viel theoretischer als die Weizsäcker'sche. Er führt alle Dualisten ad absurdum. Mir leuchtet freilich nicht der Standpunkt der Überlegenheit ein, mit dem die Monisten argumentieren. Sie benutzen doch alle nur die Modelltheorie, übrigens ohne sie zu kennen, leiten also ihr theoretisches Konzept des Monismus aus der Interpretation von Beobachtungen ab, die man auch anders interpretieren kann. In einer modelltheoretischen Betrachtung stellt sich das Wahrheitsproblem nämlich nicht, weil man die korrekte Interpretation an dem überwältigenden Gefühl erkennt, das wir empfinden, wenn wir einen komplizierten Tatbestand verstanden zu haben glauben.

So ist es schwer zu leugnen, wenn man den Inhalten der Selbsterfahrung einer Willkürbewegung vertraut, daß in diesem Phänomen des Willensvollzugs zwei getrennte Bereiche, nämlich Körper und Wille, auszumachen sind, wobei uns freilich nirgendwo eine typische Grenzerfahrung begegnet, an der der Übergang vom einen Reich in das andere erlebbar wäre. Die monistische Interpretation biologischer Phänomene hat aber noch zwei weitere Probleme für unser analytisches Verständnis des Menschen bereit, die man nicht immer als solche des Leib-Seele-Problems und seiner psychosomatischen und philosophischen Interpretation zu erkennen scheint. Sie finden sich weder bei Schmitz noch bei Weizsäcker ausdrücklich dargestellt.

Das erste dieser Probleme habe ich selbst 1956 vor der Gesellschaft für neurovegetative Medizin entwickelt. Es gipfelt in der Betrachtung der beiden Termini *vegetativ* und *psychogen*. Daß eine Willkürbewegung der unmittelbare somatische Erfolg eines in der Selbsterfahrung vorfindlichen Prozesses, des Willensaktes ist, ist banal. Wenn sich die monistische Einheit von Wille und Körper hier als evident erweist, so ist ein analoger Prozeß doch völlig uneinsehbar: die vegetativen Veränderungen des Leibes als Folge seelischer Vorgänge, von Ausdrucksphänomenen wie Erröten oder Herzstolpern bis zur als solcher supponierten psychosomatischen Krankheit. Die vegetative Sphäre ist dem Willen nicht zugänglich. Wir erschleichen diese Zugänglichkeit allerdings jetzt mit den Methoden des kortiko-viszeralen Trainings. Wenn es – woran ich nicht zweifle – psychogene Krankheit gibt, wie ist sie erklärbar, wenn Vegetatives dem Bewußtsein unzugänglich ist? Heute weiß ich, daß dieses Problem nicht ohne Berücksichtigung der Tatsache lösbar ist, daß es *emotionale* Prozesse sind, die vegetative Effekte haben, diese Emotionalität aber nicht dem elektrischen Apparat willkürlicher Impuls-Generation folgt, sondern einem total hiervon verschiedenen chemischen Apparat, der die Emotionen begleitet. Doch im Prinzip ist auch dieses Problem mit dem der Willkür eng verwandt: Wir erleben die Einheit von Affekt und leiblicher Reaktion als eine durch nichts zu zerteilen- de Einheit.

Das dritte Problem der Psychosomatik führt uns freilich in eine völlig andere Landschaft der Modell-Theorien. Ich bin nicht sicher, ob ich recht habe, wenn mir die Psychosomatik Weizsäckers als eine vorwiegend *funktionelle* Betrachtung erscheint. Nicht Leitung (in Nerven und Nervenzellen), sondern Leistung ist das Kennzeichen des Lebens, so wird im Gestaltkreis betont versichert.¹⁰ Die Einsicht, *wie* Leistung entsteht, bleibt ein Geheimnis, aber ihre Vorherrschaft im Prinzip Psychosomatik bedeutet, daß man dieser Wirksamkeit des Lebensprozesses nur gewahr wird, wenn er gestört ist. „Wir erfahren niemals, warum ein Mensch etwas kann, sondern nur, warum er es *nicht* kann“.¹¹ Dem entsprechend mögen wir alle Modelle, welche die Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, Emotion und Krankheit verständlich machen, auch wohl funktionelle Modelle nennen. Das Problem, das ich nun ausführlicher darlegen will, ist nur einem anderen, nämlich einem *ontischen* Modell, zugänglich, bleibt freilich auch in diesem Modell nicht völlig erklärbar, also ein Geheimnis, wie es Weizsäcker formuliert hatte.

1. Inkarnation als Modell

Ontologie ist bekanntlich der wichtigste Teil der Metaphysik: Ontologie stellt die Frage nach dem Wesen der Dinge, und Kant hat diese Frage, wie wohl ebenfalls jeder weiß, damit beantwortet, daß das Wesen der Dinge, also das, was hinter der Erscheinung der Dinge steckt, grundsätzlich unerklärbar ist. Das ist auch seit langem die Grundlehre der Physiologie, spätestens seit der Zeit, als es gelang, die Signale, die über unsere Sinnesnerven laufen, in ihrer physischen Natur zu entschlüsseln, als Serien sehr kurzzeitiger elektrischer Impulse. Was das Bewußtsein aus diesen Signalen macht, nämlich die Phänomene dieser uns umgebenden bunten Welt, kann schlechterdings nichts anderes als seine Eigenleistung sein, also etwas, um wieder Weizsäcker sprechen zu lassen, was zwar der Leitung (in den Nerven) entstammt, aber vollständig und ausschließlich durch die Leistung des Organs Gehirn erzeugt wird. Gehen wir also zum Begriff Psychosomatik zurück, so ist ihr weiterer fundamentaler Aspekt ersichtlicherweise, daß aus physischen, total dem Soma zugehörenden Ereignissen, etwas Neues entsteht: die subjektive Weltansicht.

In seiner kleinen Schrift „Was ist Metaphysik“ hat Martin Heidegger das in seiner eindrucksvollen Sprache dargelegt. Er spricht zuerst davon, daß die Metaphysik das Seiende, sobald sie es vorstellt, als ein „gedichtetes“ Sein ausweist, das in seiner Unverborgenheit (griechisch *Aletheia*) angekommen ist. Der etwas nüchterner redende Physiologe glaubt in dieser *Aletheia* eben die subjektiven Produkte der Botschaften des Seienden, Bewußtes also, zu erkennen. *Wie* aber das Sein solche Unverborgenheit mit sich bringt, bleibt verhüllt. Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d.h. in seiner Wahrheit, nicht gedacht, bleibt in der Sprache des Gestaltkreises, Geheimnis.

In der Tat hat die Physiologie, die ja unter den Naturwissenschaften allein für alle entbergenden Modell-Theorien zuständig ist, zwar viele Modelle einer psychophysischen Korrespondenz ersonnen. Die moderne Elektrophysiologie ist voll von

¹⁰ Ebd., S. 105, 239 ff.

¹¹ Viktor von Weizsäcker, Wege psychophysischer Forschung (1934), a.a.O., 243.

solchen Theoremen der Korrespondenz, von denen ich als Beispiel nur die „Netztheorie“ der Neuronen als Träger dieses Bewusstseins nenne (Spitzer 1996). Eine Theorie, die in ihren elektrophysiologischen Elementen am gründlichsten von Popper und Eccles (1977) in ihrer Konzeption vom Ich und seinem Gehirn dargestellt worden ist. Sicher sind diese Modelle, so gut durchdacht sie waren, allein schon deshalb insuffizient, weil sie keinen Zugang zu den Emotionen bieten, die nämlich offenbar nicht elektrische, sondern chemische Korrelate im Physischen besitzen. Aber selbst eine solche elektrochemische Komplettierung führt nicht zur „Entbergung“, in Heideggers Sprache. Es gibt kein Modell, nicht einmal ein vages Konzept, wie ein Modell verfaßt sein könnte, um die Emergenz des Subjektiven aus dem Physischen zu erklären oder gar zu verstehen (Bieri 1992).

Wir wollen zunächst unter „Bewußtsein“ alle subjektiv erfahrbaren Inhalte verstehen; doch schon bei der Definition, was „Bewußtsein“ ist, finden wir unübersteigbare Barrieren des Denkens. Diese Schwierigkeiten entstehen durch zwei Phänomene, die voneinander weitgehend unabhängig sind. Das erste mögen wir die *Gradierung* des Bewußtseins nennen: unsere Bewußtseinsinhalte haben alle Übergänge von unbewußt, unscharf bewußt zu extremer Bewußtseinschärfe, z.B. beim Nachdenken des Wissenschaftlers. Sie haben zweitens eine kaum klassifizierbare qualitative Breite, die dem in der Beobachtung weniger Geübten deutlich wird, wenn er z.B. die Phänomenologie im philosophischen Werk von Hermann Schmitz betrachtet. Diese Vielfalt entspringt offenbar teils der Interaktion und Intensitätsvariation der peripheren Sinnesmeldungen, teils der Interferenz von Sinnesempfindung und Emotion, teils der Interferenz von akuter Empfindung und Gedächtnis.

Dieser enormen Variabilität des Subjektiven könnte eine ebenfalls enorme Vielfalt von physikalisch-elektrischen und chemischen Ereignissen im Gehirn entsprechen. Diese Entsprechung ist aber nirgendwo „exakt“, d. h. in irgendeiner Allgemeingültigkeit aufeinander beziehbar. Es gibt alle Arten physikochemischer (somatischer) Ereignisse im Gehirn mit und ohne „Bewußtseinswert“. Auch die künstliche Reizung zentralnervöser Strukturen zeigt chaotische Zusammenhänge, etwa so, daß eine Reizung von Arealen des sprachlich engagierten Kortex nur halluzinatorische Sequenzen früher stattgehabter Gespräche hervorruft (Penfield 1966). Die weit überwiegende Mehrzahl aller Sinnesimpulse, die ins Gehirn laufen, wird von keinerlei bewußter Reaktion begleitet, auch wenn dabei elektrische Gehirnströme entstehen. Das m.E. einleuchtendste Modell einer positiven psychophysischen Korrelation wird mit der Tatsache beschrieben, daß Bewußtsein bei maximaler Tätigkeit eines Elektroenzephalogramms (EEG) erlischt, offenbar also gebunden ist an eine weitverzweigte Vernetzung von Erregungsflüssen in relativ geringer Dichte, die damit wegen der fehlenden Synchronisierung und weiten Verzweigung ein frequentes EEG sehr kleiner Amplitude erzeugt. Aber das, was man mit Enge, Schärfe und Selektivität des Bewußtseins bezeichnet, ist in keiner Form elektrisch interpretierbar.

Es fehlen uns also die *Modelle* des Geisteslebens, wenn wir die Korrelation zwischen Geist und Materie beschreiben sollen. Das trifft auf alle drei Arten von Modellen zu. Wir unterscheiden gemachte, gedachte und beobachtete Modelle (Schaefer und Nowak 1972). Wir haben natürlich nie ein bewußtseinsfähiges Gehirn hergestellt, was in der Computertechnik kaum

bezweifelt wird. Es gibt also kein gemachtes Modell. Wir könnten Modelle beobachtet haben, mit der Feststellung absolut sicherer Korrelationen zwischen materiellen Prozessen und Bewußtsein, die aber, wie soeben gezeigt, fehlen. Gedanklich sind wir aber auch nicht in der Lage uns vorzustellen, auf welche Weise Geistiges aus Materiellem entstanden sein könnte. Es gibt keine erdachten Modelle.

Wir haben nur einen einzigen Ausweg aus dem Erklärungs-Dilemma: Wir können die (durch Erfahrung immer bestätigte und nie widerlegte) Hypothese aufstellen, daß unter uns unbekanntem und grundsätzlich unverständlichen Umständen Geistiges in der Materie des Gehirns entsteht (emergiert), eine Erfahrung, für die wir nur einige *Bedingungen* kennen: z. B. ein Gehirn mit vernetzten Neuronenkreisen in feiner (nicht massiver) Verteilung der Erregungswege. Ich nenne dieses Modell ein *Modell der Inkarnation*.

2. Das Inkarnationsmodell hat einen universellen Charakter

Ein solches Inkarnationsmodell hat eine Reihe ihm eingeborener (inhärenter) Eigenschaften. Eine formale Eigenschaft zunächst: abweichend von üblichen Modellen ist sein Inhalt nicht die Verständlich-Machung des Vorgangs der Bewußtseinsentstehung, sondern im Gegenteil: es macht deutlich, daß wir nur (korrelierende) Bedingungen dieser Bewußtseins-Emergenz besitzen, aber ein Verständnis dadurch nicht gewinnen. Das Modell ist sozusagen eine *negative* Variante. Es macht die Unverstehbarkeit einsehbar (evident).

Mit dieser negativen Eigenschaft gewinnt es freilich eine Reihe positiver Eigenschaften. Zwei derselben sind *theologischer Natur*. Deren erste betrifft den Begriff des Schöpfer-Gottes. Wenn in den seit alters üblichen Gottesbeweisen vorgewiesen (nicht etwa nachgewiesen!) wird, daß es Dinge gibt, deren Dasein ohne Gott unerklärbar ist, so ist ein solches Ding offenbar das Bewußtsein des Menschen. Mit dieser Annahme bleibt natürlich die weiterführende Hypothese vereinbar, daß es auch andere Dinge gibt, deren bloße Existenz einen Schöpfergott voraussetzt. Soviel ich sehe, bleibt mit Sicherheit nur die *creatio ex nihilo*, also der Urknall der Kosmogonie, übrig. Alle Dinge, die evolutiv entstanden sind, wie z.B. das Leben, legen eine solche Notwendigkeit des Rekurses auf einen Schöpfergott nicht zwingend dar. Natürlich weiß ich, daß auch diese Schöpfer-These kein Beweis im Sinne der Naturwissenschaft ist, weder bei der Entstehung des Weltalls noch des Bewußtseins. Die Alternative zur Schöpfungshypothese ist aber einzig und allein das berühmte *ignorabimus* meines Kollegen Emil Du Bois-Reymond.

Die zweite, dem Inkarnationsmodell inhärente Eigenschaft liegt in seiner Erweiterungsfähigkeit. Wir nahmen das Modell bislang nur für die Zuordnung des menschlichen Bewußtseins zu „Bedingungen“ in Anspruch. Das Modell besagt aber auch, daß *jede Form* von Geist zwar an Materie gebunden sein wird, aber in seiner Emergenz aus Materie unverständlich bleibt. Die naheliegende theologische Feststellung ist dann, daß auch Gott selbst, den das Modell als Schöpfer des Bewußtseins postuliert, nach dem gleichen Prozeß einer Inkarnation im Menschen wohnen könnte, wie dieses Bewußtsein auch. Da wir über die Natur der Emergenz nichts wissen, ist die Extrapolation z.B. auf die göttliche Natur Christi naheliegend. Es gibt weder einen theologischen noch einen physiologischen Grund,

die beiden Formen der Inkarnation als *wesensverschieden* anzunehmen, auch wenn man Unterschiede in der *Mächtigkeit* dieser Inkarnation fordert. Ähnliche Qualität bei verschiedener Quantität also!

Diese Modell-Extrapolation mag zunächst frivol erscheinen. Sie hat aber gute theologische Argumente für sich, die nicht etwa ich erfunden habe. Wenn die Theologie lehrt, daß Gott in uns wohnen könne, z. B. im Vorgang der „Kommunion“ in uns einkehrt, wo soll er dann wohnen? Die Lehre vom *Heiligen Geist* gibt die Antwort. Dieser Heilige Geist, also eine der drei Personen Gottes, soll uns z. B. lehren, das Rechte zu tun, soll uns mit Glauben, Hoffnung und Liebe erfüllen. Alle diese Aussagen sind mystisch, wenn wir unser Modell *nicht* anwenden. Seine Anwendung zeigt sofort, daß Gott in die Denkwelt *und* Gefühlswelt des Menschen eingreift, um insbesondere die chaotische Verwirrung des Denkens durch Emotionen, die unsere derzeitige Kultur beherrscht, zu ordnen; Handeln also mit rationalen, emotionalen und ethischen Prinzipien in Einklang zu bringen.

Wenn dann gelehrt wird, daß Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich war, so versteht der Physiologe das leicht als ein ins Absolute gesteigertes, aber doch nach gleichen Prinzipien erfolgreiches Emergieren von Geistigem in der Materie des Gehirns. Die Bindung an das menschliche Gehirn schließt jede Annäherung an einen heidnischen Pantheismus aus, macht aber scheinbar Mystisches in Analogie zu uns selber verständlich. Der Mensch wird freilich aus der Naturbindung herausgehoben und einer eigenen Kategorie des Seins zugeordnet, die dann auch seine „Würde“ begründet, die auf andere Weise bekanntlich schwer zu begründen ist.

3. Anthropologische Konsequenzen

Lassen Sie mich zum Abschluß dieses Referats einige wenige anthropologische Konsequenzen aus einer Fülle des hier Möglichen herausholen und damit auch die Rückführung zu Viktor von Weizsäcker vollziehen. Ich zitiere zunächst wieder den Heiligen Geist. Seine Funktion ist, im Handeln der Menschen Ratio und Emotio zu einer solchen Einheit zu führen, daß eine die menschliche Existenz sichernde Handlungsweise resultiert. Wir haben durch viele kluge Denker gelernt, daß es eine Anatomie der menschlichen Destruktivität gibt (Fromm 1974), die in ihrer allgemeinen Form offenbar eine totale Überwertigkeit der Emotionalität zeigt. Die Stichworte Egoismus und Selbstverwirklichung haben in dieser Destruktivität einen hervorragenden Platz. Ihr Antagonist ist in greifbarer Klarheit die christliche Nächstenliebe. Die moralische Dekadenz des Abendlandes ist die notwendige Folge dieser überbordenden Emotionalität, die überall die kulturellen Prozesse der Gegenwart kennzeichnet, von den scheinbar so geistreichen Überschriften in den Tageszeitungen bis hin zu der Praxis der elektronischen Medien. Sexualität ist darin eine, aber eben nicht die einzige emotionale Kraft.

Emotionen sind existenznotwendig, nur ihr Übermaß ist pathogen. Damit sind wir beim Grundproblem der Psychosomatik; denn das zeigt uns ja die Physiologie sonnenklar, daß Somatisches im Leib durch Geistiges in erster Linie mit Emotionen ausgelöst wird, was vornehmlich mit der chemischen Genese und deren hormonellen Wechselwirkungen zu tun hat. Der Begriff „psychogen“ ist im Animalischen banal: Er bezeich-

net die Willkürbewegung, die keine metaphysischen Probleme hat. Anders das Vegetative, das eben *nicht* der Willkür gehorcht, dem Bewußtsein fremd ist und doch den Transportmechanismus der meisten Pathogenesen darstellt. Nur die animalische Sphäre des Menschen ist der Humanität durch humanes Handeln leicht zugänglich, eine seltsame Travestie der Begriffe Animal und Human. Das Vegetative bedarf, wenn wir in einer etwas ungewohnten Sprachregelung unser Inkarnationsmodell aufgreifen, der Kontrolle durch den Heiligen Geist. Wo diese fehlt, entsteht Krankheit. Dieser Umstand erklärt die neuerdings wiederentdeckte *therapeutische Dimension der Theologie*, die Eugen Biser wohl als erster, meiner Bitte folgend, dargestellt hat (Biser 1985). Er erklärt aber auch die Dignität der psychosomatischen Theorie, die eben ein Prinzip, nicht ein Akzidens der Medizin ist (Schaefer 1990).

4. Auch die Salutogenese paßt in das Modell

Die enorme praktische Bedeutung dieser Überlegungen wird deutlich, wenn man die Thematik einbezieht, die neuerdings von Aaron Antonovsky unter dem Stichwort *Salutogenese* entwickelt wurde, im Grunde aber ein alter Hut ist.¹² Das Salutogenese-Konzept geht von der Fragestellung aus, was viele Menschen unter solchen externen Bedingungen gesund erhält, unter denen andere erkranken. Die Phänomenologie hatte ich unabhängig von Antonovsky schon mit Maria Blohmke (1972, S. 357) dargestellt und in ein Schema gebracht (1978, S. 421). Der Entschluß, die Krankenrolle zu spielen und in die Kranken-Karriere einzutreten, wird vom Patienten gefaßt. Die Höhe des Krankenstandes und seine Abhängigkeit von sozialen, weit weniger von pathophysiologischen Daten zeigt, daß er gegen einen somatisch bedingten Krankenstand sicher fast um 100% erhöht ist. Die Art, wie sich der Patient mit seinen Beschwerden und seiner Umwelt auseinandersetzt, ist weitgehend von seiner Intelligenz und seinen moralischen Qualitäten abhängig. Die Theorie des *Coping* sagt hierzu das Erforderliche.

Wenn nun Antonovsky den „sense of coherence“ als ausschlaggebend für das Gesundbleiben nennt, so schreibt er der intelligenten Situationsverarbeitung einen maßgebenden Einfluß zu. Dieser Sinn für Zusammenhänge entscheidet vermutlich über die Höhe der Krankenstände. Daß dieser Sinn für die Entstehung des somatisch bedingten Krankseins fast bedeutungslos ist, haben epidemiologische Studien bewiesen. (Lit. bei Bengel u. a. 1998.) Es ist leicht einsehbar, daß der Sinn für Zusammenhänge identisch oder eng korreliert sein muß mit der geistigen Kraft, welche Emotion und Verstand korreliert. Alle Entscheidungen, die der Patient für oder gegen die Akzeptanz der Krankenrolle trifft, sind das Ergebnis einer rationalen Abwägung zahlreicher emotionaler Prozesse, unter denen die Toleranz von Unpäßlichkeit und Schmerz sicher dominant ist.

¹² Viktor von Weizsäcker forderte schon 1933 dazu auf: „Machen wir uns demnach die Einsicht zu eigen: gesund sein heiße nicht normal sein, sondern es heiße: sich in der Zeit verändern, wachsen, reifen, sterben können.“ (Ärztliche Fragen, Ges. Schriften, Bd. 5, S. 259–342, hier S. 294.) Ein Vordenker für dieses dynamische Verständnis der Gesundheit, wie es besonders in Weizsäckers Spätwerk, der „Pathosophie“, zum Ausdruck kommt, war ganz gewiß auch Friedrich Nietzsche. Vgl. Fritz Hartmann, Zur Dialektik von Gesundheit und Kranksein bei Friedrich Nietzsche, in: R.-M.E. Jacobi (Hrsg.), Zwischen Kultur und Natur. Neue Konturen medizinischen Denkens. Dunker & Humblot, Berlin 1997, S. 131–144.

In unserer Modell-Sprache hat also diese Form einer Salutogenese etwas mit dem zu tun, was in der Theologie der Heilige Geist genannt wird. Die Ungewöhnlichkeit dieser Parallelisierung wird zunächst schockieren. Aber man muß beginnen, Theologie und Gesundheit in ihren physiologischen Bezügen neu zu durchdenken. Ich weiß natürlich, daß eine Beweisführung fehlt und hier erst beginnen müßte. Aber diesen Mangel teilt das Modell mit vielen Problemen einer psychosomatischen Medizin.

Von hier aus müßte nun der weite Fächer einer Theorie der Psychosomatik aus dem Geist der Physiologie und durch Analyse der emotionalen Anteile entwickelt werden. Das führt ins Uferlose. In dieser Theorie wird die alte Streitfrage von Monismus und Dualismus obsolet. Die Methode ist notwendigerweise dualistisch, aber sie beleuchtet den einen, einzigen Menschen in seiner monistischen Ganzheit.

Mit diesen allzu unvollständigen Gedanken muß ich enden. Sie sind in aller Unvollständigkeit mein Dank an diese Gesellschaft für die Wahl zu einem ihrer Ehrenmitglieder. Sie sind noch mehr ein wiederholtes Bekenntnis zu dem Grundkonzept einer geistig orientierten und zugleich naturwissenschaftlich korrekten Medizin, der ich schließlich mein ganzes Leben gewidmet habe.

Literatur

- Antonovsky, A.: Health, stress, and coping. New perspectives on mental and physical well-being. San Francisco, Jossey-Bass 1979. Weitere Lit. bei Bengel u. a. 1998
- Bengel, J., Strittmatter R., Willmann H.: Was erhält Menschen gesund? Antonovskys Modell der Salutogenese. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln 1998
- Bieri, P.: Trying out epiphenomenalism. Erkenntnis 36 (1992), 283–309
- Biser, E.: Theologie als Therapie. Verlag Dr. Ewald Fischer, Heidelberg 1985
- Du Bois-Reymond, E.: Reden. 1. Folge, Veit, Leipzig 1886
- Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart 1974
- Heidegger, M.: Was ist Metaphysik? (1929), 13. Aufl. Klostermann, Frankfurt 1986
- Penfield, W.: Speech, preception and the cortex. In: Eccles J. C. (ed): Brain and conscious experience. Springer, Berlin, Heidelberg, New York 1966, pp. 217–237
- Popper K. R., Eccles J. C.: The self and its brain. Springer international. Berlin, Heidelberg, New York 1979
- Schaefer, H.: Über die Begriffe „vegetativ“ und „psychogen“. Acta neurovegetat. 15 (1956), 1–28
- Schaefer, H.: Das Prinzip Psychosomatik. Verlag Dr. Ewald Fischer, Heidelberg 1990
- Schaefer, H., Blohmke M.: Sozialmedizin. 1. Aufl. 1972, 2. Aufl. 1978. Thieme, Stuttgart
- Schaefer, H., Novak P.: Anthropologie und Biophysik. In: Gadamer H. G., Vogler, P. (Hrsg): Neue Anthropologie, Bd. 1, S. 22–58. Thieme, Stuttgart 1972
- Schmitz, H.: System der Philosophie. Bd II/1, S. 64ff. Bouvier, Bonn 1965
- Spitzer, M.: Geist im Netz. Spektrum Heidelberg, Berlin, Oxford 1996

Zum 70. Geburtstag von Reiner Wiehl¹³

Am 14. November feierte Reiner Wiehl, seit 1997 Beiratsmitglied der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft, seinen 70. Geburtstag.

Wiehl, bis zu seiner Emeritierung Ordinarius für Philosophie an der Universität Heidelberg, hat als akademischer Lehrer eine außergewöhnlich breite Wirkung entfaltet. Schulgrenzen und der rhetorische Streit um Programme haben ihm nie viel bedeutet, auch in Zeiten nicht, in denen strategische Abgrenzungen zum guten Ton gehörten. In seiner Heimatstadt Frankfurt/M. und in Pisa studierte er in den ersten Semestern Mathematik, Physik, klassische und romanische Philologie; die Philosophie kam erst später hinzu. Nach Stipendien an den Universitäten Nancy und Genua promovierte Wiehl 1959 in Frankfurt bei Wolfgang Cramer. Damals noch in einem „Anhang“ beschäftigte sich die Dissertation mit der Kosmologie und Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads, die einer der zentralen Bezugspunkte in Wiehls späteren Arbeiten geworden ist. Unter Cramer entstand auch die erste größere Arbeit über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Auf ganz anderem Terrain lagen die Studien zum dialektischen Wissenschaftsbegriff bei Plato und Hegel, mit denen sich Wiehl 1966 als Assistent Gadamers in Heidelberg habilitierte. 1969 folgte er einem Ruf an die Universität Hamburg, von wo aus er Mitte der siebziger Jahre als Nachfolger Ernst Tugendhats nach Heidelberg zurückkehrte.

Wiehl ist Mitglied u. a. des Institut International de Philosophie (Paris) und der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg. Seit mehreren Jahren leitet er als Präsident die Karl Jaspers-Stiftung Basel. 1990 erhielt er den Preis der Egnér-Stiftung für Anthropologie und humanistische Psychologie.

Die Forschungsschwerpunkte, die historischen und systematischen Bezüge der Publikationen Wiehls sind ungewöhnlich reich und vielfältig. Zu den Leitmotiven zählt die Auseinandersetzung mit klassischen Positionen der Metaphysik bei Plato, Spinoza, Hegel, der Metaphysikkritik bei Kant, Nietzsche und Heidegger, aber auch die Wiederaneignung und Fortschreibung vergessener Traditionen: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Karl Jaspers. In diesen Zusammenhang gehört auch die langjährige Beschäftigung mit der medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers, in der neben aktuellen Problemen der medizinischen Ethik vor allem Weizsäckers Begriff der „pathischen Existenz“ eine Schlüsselrolle spielt.

¹³ Zukünftig soll in den Mitteilungen anlässlich „großer Geburtstage“ der Ehrenmitglieder und der Mitglieder des Beirates seitens ausgewiesener Kenner eine Würdigung von deren Lebenswerk erfolgen. Dies mag einerseits der Darstellung des geistigen Profils der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft dienen, wie es zum anderen Rezeptionsformen und Umgangsweisen mit dem Werk Weizsäckers vorstellt, die noch weithin unbekannt sind. Es sei nicht versäumt, daran zu erinnern, daß das Mitglied des Beirates, Herr Siegfried Unsel, am 28. September seinen 75. Geburtstag feierte. Den wohl bedeutendsten Verleger der Bundesrepublik Deutschland an dieser Stelle würdigen zu wollen, erschiene freilich vermessen. Gleichwohl soll mit dankbarem Respekt erwähnt werden, daß es seine Wertschätzung der literarischen Qualität der Weizsäckerschen Texte war, die ihn bewog, eine Ausgabe der Gesammelten Schriften in seinem Hause zu besorgen.

Wiehl selbst hat seine philosophisches Œuvre einmal als den „Weg zwischen zwei scheinbar heterogenen Richtungen“ charakterisiert: „Der Metaphysik, die seit jeher als Kernstück der Philosophie gilt und die von Kant mit dem Wesen des Menschen in einen untrennbaren Zusammenhang gebracht worden war, und der philosophischen Hermeneutik, die in einigen ihrer Entwicklungen sich an die Stelle der Metaphysik setzen zu können vermeint.“ Wenn es auf diesem Zwischenweg eine Art letzter Orientierung gibt, dann ist es die Überzeugung, daß die Metaphysik nicht nur, wie bei Kant, zur Naturanlage des Menschen gehört, sondern daß die Idee des Menschen, im Begriff der Menschheit und der Menschlichkeit, die Grundlage der Metaphysik bildet. Mit dieser anthropologischen Wendung gewinnt die Metaphysik der Moderne eine normative Dimension zurück – eine Dimension, die sie in ständiger Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften zu klären und zu vertiefen hat. Die Wissenschaften fungieren dabei aber nicht nur als Korrektiv der Metaphysik. Für Wiehl behält umgekehrt auch die Metaphysik eine kritische Funktion gegenüber den Wissenschaften, Engführungen und die Fixierung auf ein bestimmtes Bild vom Menschen aufzulösen. Metaphysik und Erfahrung bedingen sich in diesem Sinne gegenseitig.

Die wichtigsten Arbeiten Reiner Wiehls sind zugänglich in drei Essaybänden: ‚Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays‘ (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996); ‚Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte‘ (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998) und ‚Subjektivität und System‘ (Frankfurt/M.: Suhrkamp, Frühjahr 2000). Im vergangenen Jahr erschien die Festschrift ‚Affekte. Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen‘ (Heidelberg: Winter).¹⁴

Dominic Kaegi, Heidelberg

Nachlaß Viktor von Weizsäcker

Sehr bald nach Gründung der Gesellschaft stellte sich die Frage nach Art, Umfang, Fundort und Bedeutung verfügbarer Nachlaßstücke. Von primärem Interesse sind hierbei die Korrespondenz und bislang unveröffentlichte Texte bzw. Textfragmente.

Alle Mitglieder sind angehalten, an der Beibringung einschlägiger Nachlaßstücke mitzuwirken.

Angesichts der zeit- und ideengeschichtlichen Relevanz der im Hauptnachlaß bei Familie Penselin (Bonn) befindlichen Materialien, wurde gemeinsam mit dem Medizinhistorischen Institut der Universität Bonn (Prof. Dr. Dr. Heinz Schott) ein Projektantrag zur Erfassung, Kommentierung und Edition des Nachlasses Viktor von Weizsäckers bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gestellt. Nach der nunmehr erfolgten Bewilligung werden die Arbeiten im Jahr 2000 beginnen (Hauptbearbeiter ist Rainer-M. E. Jacobi). In Verbindung damit besteht die Absicht, am Medizinhistorischen Institut der Universität Bonn ein Wissenschaftliches Archiv zur Ideengeschichte und Rezeption der Medizinischen Anthropologie mit besonderer Berücksichtigung des Werkes Viktor von Weizsäckers einzurichten.

Leseseminar zur Medizinischen Anthropologie

Auf Anregung des Leiters der Evangelischen Akademie Iserlohn, Herrn Prof. Dr. Günter Ebbrecht, fand vom 26. bis 28. März 1999 unter dem Titel „Denken und Heilen“ ein Leseseminar zu Texten Viktor von Weizsäckers statt, womit eine längerfristig geplante Zusammenarbeit mit der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft begann. Im Zentrum dieses Seminars stand die gemeinsame Arbeit am Text. Hierzu wurden der 1926 in der gemeinsam von Martin Buber, Joseph Wittig und Viktor von Weizsäcker herausgegebenen Zeitschrift „Die Kreatur“ erschienene Text „Der Arzt und der Kranke“ und der 1948 in der Evangelischen Akademie Bad Boll gehaltene Vortrag „Grundfragen Medizinischer Anthropologie“ ausgewählt.

Ein jetzt von der Evangelischen Akademie Iserlohn herausgegebenes Tagungsprotokoll enthält neben diesen beiden Texten jeweils Texteingführungen von Klaus Gahl (Braunschweig) und Christian Link (Bochum), sowie eine knappe Skizze der Grundgedanken Medizinischer Anthropologie von Rainer-M. E. Jacobi (Essen) und den Versuch einer Strukturbeschreibung der Arzt-Patienten-Beziehung mit Blick auf das Werk von Emmanuel Lévinas von Klaus Dörner (Hamburg).¹⁵

Unter dem Titel „Mensch und Würde“ erfolgt vom 14. bis 16. März 2000 eine Fortsetzung der Leseseminare zur Medizinischen Anthropologie an der Evangelischen Akademie Iserlohn.

Beiträge zur Medizinischen Anthropologie

Wie schon verschiedentlich angekündigt, wurde gemeinsam mit dem Verlag Königshausen & Neumann in Würzburg eine Schriftenreihe der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft eingerichtet. Die Herausgabe wird von den Herren Friedrich Cramer (Göttingen), Dieter Janz (Berlin) und Reiner Wiehl (Heidelberg) im Auftrag des Vorstandes besorgt. Unter dem Reihentitel „Beiträge zur Medizinischen Anthropologie“ soll ein Publikationsort für die verschiedenen Traditionen medizinisch-anthropolo-

¹⁴ Reiner Wiehl ist offenbar der deutsche Philosoph, der sich bislang am eingehendsten mit dem Werk Viktor von Weizsäckers beschäftigt hat. Im folgenden sei auf die einschlägigen Publikationen verwiesen.

Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig, *Phil. Jb* 89 (1982) 270–290; *Ontologie und pathische Existenz. Zur philosophisch-medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers*, *Zschr. klin. Psychol. Psychopathol. Psychother.* 38 (1990) 263–288; *Grenzsituation und pathische Existenz*, in: K. F. Wessel, W. Förster, R.-M. E. Jacobi (Hrsg.), *Herkunft, Krise und Wandlung der modernen Medizin*. Kleine Verlag, Bielefeld 1994, 206–220; *Schellings Naturphilosophie – eine Philosophie des Organismus?* in: M.-L. Heuser-Keßler, W. G. Jacobs (Hrsg.), *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven*. Duncker & Humblot, Berlin 1994, 113–134; *Die Verwirklichung des Unmöglichen. Zum Realitätsproblem in der Pathosophie Viktor von Weizsäckers*, in: R.-M. E. Jacobi (Hrsg.), *Zwischen Kultur und Natur. Neue Konturen medizinischen Denkens*. Duncker & Humblot, Berlin 1997, 71–87; *Form und Gestalt im „Gestaltkreis“*. Zur philosophischen Begriffssprache in Viktor von Weizsäckers *Medizinischer Anthropologie*, in: R.-M. E. Jacobi, D. Janz (Hrsg.), *Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers. Beiträge zur Medizinischen Anthropologie*, Bd. 1. Königshausen & Neumann, Würzburg 2000 (im Druck). (Anmerkung d. Red.)

¹⁵ Das Tagungsprotokoll trägt die Nummer 42–1999 (Denken und Heilen), und kann sowohl über die Evang. Akademie Iserlohn (Berliner Platz 12, 58638 Iserlohn) als auch über den Vorstand der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft bezogen werden.

gischen Denkens geschaffen werden, der offen ist für die mitunter auch kontroverse Vielfalt disziplinärer und methodischer Zugänge. Gleichwohl wird der Person und dem Werk Viktor von Weizsäcker ein besonderer Stellenwert eingeräumt bleiben, freilich nicht zuletzt auch in kritischer Perspektive.

Der erste Band versammelt Texte, die von sehr verschiedenen Anlässen und Disziplinen her nach der Aktualität Viktor von Weizsäckers fragen. Es wird deutlich, daß viele der seinerzeit weithin unverstanden gebliebenen Denkfiguren und Leitbegriffe des Weizsäcker'schen Werkes sich im Lichte neuerer Entwicklungen zu erschließen beginnen; wobei nicht nur Entwicklungen der wissenschaftlichen Erkenntnis gemeint sind, sondern auch jene z. T. krisenartigen kulturellen Wandlungen, die eine Revision der Grundlagen unseres Weltbildes zu implizieren scheinen.

Der jetzt erschienene zweite Band widmet sich einem zentralen Thema der von Weizsäcker angestrebten Reform der Medizin: der Krankengeschichte. Auch als „biographische Methode“ bezeichnet, verbindet sich hiermit eine Erweiterung der herkömmlichen Pathologie. Krankengeschichte ist nicht zur „Symptomgeschichte“, sondern immer Teil einer Lebensgeschichte. Dies hat einen radikalen Wandel im Umgang von Arzt und Patient zur Folge: Kranksein als eine Weise des Menschseins verstanden, entzieht sich objektivierender Methodik. Insofern markiert die Formel von der Einführung des Subjekts in die Medizin, ja in die Wissenschaft überhaupt, eine bis heute aktuelle Aufgabe.

Im folgenden sei das Inhaltsverzeichnis des Bandes vorgestellt.¹⁶

Krankengeschichte

Biographie – Geschichte – Dokumentation

Herausgegeben von Dieter Janz

Dieter Janz: Einführung

Viktor von Weizsäcker: Was soll Ganzheitsmedizin sein?

Ein Brief

Peter Cornelius Claussen: Herzwechsel – meine Geschichte

Michael Schmidt-Degenhard: Oneiroides Erleben als Bewältigungsversuch von Extremsituationen

Gisela Kröger: Die Dimension des Leibes in der Seelsorge. Eine Krankengeschichte erzählt von einer Pfarrerin

Wilhelm Rimpau: Selbstkontrolle bei Epilepsie. Erinnerungsspuren in der Therapie einer Epilepsiekranken

Christian Müller: Zur Geschichte der Krankengeschichte

Andreas Hanses: Biographik als Wissenschaft

Peter Hennigsen: Neurologische Fallgeschichten. Literatur oder Forschungsgegenstand?

Paul Hoff, Henning Sass: Operationale Diagnostik in der Psychiatrie

Friedhelm Lamprecht: Doppelte Buchführung. Eine Falldokumentation

Viktor von Weizsäcker: Krankengeschichte

Ankündigung

Die 6. Jahrestagung der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft wird in Verbindung mit der Schloßpark-Klinik Berlin vom 27. bis 28. Oktober 2000 in Berlin stattfinden. Sie wird sich dem Problemkreis „Soziale Krankheit und soziale Gesundheit“ widmen. Hierzu sei auf die mit dem Text „Über Rechtsneurosen“ (1929) beginnende Serie sozialmedizinischer Arbeiten Viktor von Weizsäckers verwiesen, wie sie im achten Band der Gesammelten Schriften (Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986) zusammengestellt sind.

Auskunft

Prof. Dr. Hans Stoffels, Abt. Psychiatrie der Schloßpark-Klinik, Heubnerweg 2, 14059 Berlin, Tel. 030/3264–1352, Fax 030/3264–1600

¹⁶ Dieser Band kann auf übliche Weise im Buchhandel bestellt werden (ISBN 3–8260–1753–6). Mitglieder der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft können bei Bestellung über den Vorstand die Möglichkeit eines Preisnachlasses wahrnehmen.