

BEITRÄGE ZUR MEDIZINISCHEN ANTHROPOLOGIE

BAND 5

Im Auftrag der
Viktor von Weizsäcker Gesellschaft
besorgt von

Friedrich Cramer (†)

Dieter Janz, Berlin

Reiner Wiehl, Heidelberg

GEGENSEITIGKEIT

GRUNDFRAGEN
MEDIZINISCHER ETHIK

Herausgegeben von

Klaus Gahl
Peter Achilles
Rainer-M.E. Jacobi

Königshausen & Neumann

GEGENSÄTZLICHKEIT

DRUCKVERFAHREN
ZEITUNGSPREIS

VERLAGSKONTO

VERLAGSKONTO

VERLAGSKONTO

VERLAGSKONTO

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2008

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Redaktion: Rainer-M.E. Jacobi, Bonn

Umschlag: Erika Blunert, Thalheim

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3325-4

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Fritz Hartmann
(17.11.1920–10.02.2007)

zum Gedenken

Vorwort 11
 Einführung..... 13

HISTORISCHE ERKUNDUNGEN

Heinz Schott
 Naturphilosophie und Medizinische Anthropologie.
 Zur Frage des Ethos in historischer Perspektive..... 49

Klaus M. Meyer-Abich
 Natur und Freiheit. Goethe, Alexander von Humboldt und Viktor
 von Weizsäcker als Wegweiser einer gesundheitsorientierten Medizin..... 65

Josef N. Neumann
 Viktor von Weizsäcker im Kontext medizinischer Theorieansätze
 zur Zeit der Weimarer Republik..... 87

Matthias Bormuth
 Karl Jaspers und Viktor von Weizsäcker 103

GRUNDFRAGEN MEDIZINISCHER ETHIK

Peter Achilles
 Ethos und Pathos. Zum Grundriß der medizinischen Ethik
 bei Viktor von Weizsäcker..... 129

Johannes Fischer
 Gegenseitigkeit. Die Arzt-Patienten-Beziehung in ihrer Bedeutung
 für die medizinische Ethik..... 197

Elisabeth Gödde
 Das Dilemma humangenetischer Beratung. Praktische Erfahrungen 215

Naturphilosophie und Medizinische Anthropologie

Zur Frage des Ethos in historischer Perspektive^{1,2}

Worin besteht das Ethos der Medizinischen Anthropologie? Am schlichtesten hat es Viktor von Weizsäcker im November 1939 mit dem ersten Satz des Vorwortes zur ersten Auflage seines Buches *Der Gestaltkreis – Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* formuliert: „Um Lebendes zu erforschen, muß man sich am Leben beteiligen.“ Und weiter: „Man kann zwar den Versuch machen, Lebendes aus Nichtlebendem abzuleiten, aber dieses Unternehmen ist bisher mißlungen. Man kann auch anstreben, das eigene Leben in der Wissenschaft zu verleugnen, aber dabei läuft eine Selbsttäuschung unter. Leben finden wir als Lebende vor; es entsteht nicht, sondern es ist schon da, es fängt nicht an, denn es hat schon angefangen.“³ Aus meiner Sicht ging es Weizsäcker gerade in seinem Hauptwerk um eine bestimmte *Selbsterfahrung*,⁴ die ich heute als eine naturphilosophische Selbstreflexion bezeichnen würde. Diese erschien ihm als Instrument der Forschung, ja, als anthropologische Gegebenheit schlechthin, wodurch Wechselwirkungen in den verschiedenen Dimensionen – zwischen Wahrnehmen und Bewegen, Mensch und Umwelt, Arzt und Krankem – faßbar gemacht werden sollten. Weizsäcker operierte mit einer Reihe von Begriffen, die alle auf ein und denselben Tatbestand der *Komplementarität* aufmerksam machen: „Verschränkung“, „Drehtürprinzip“, „Umgang“, „gegenseitige Verborgenheit“, „Selbstverborgenheit“ etc.

Im Zentrum der Weizsäckerschen Argumentation steht das Verhältnis von Subjekt und Objekt. Weizsäcker beklagt die Tendenz der naturwissenschaftlichen Medizin, Subjektivität zugunsten einer strikten Objektivierung auszublen- den. Weizäckers programmatischer Anspruch zielt auf die „Einführung des

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages anlässlich der Jahrestagung der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft in Lutherstadt Wittenberg, 23.–25. Oktober 2003.

² Ich danke Rainer-M.E. Jacobi für die kritische Durchsicht des Manuskripts und zahlreiche konstruktive Anregungen zur Verbesserung bzw. Ergänzung des Textes.

³ Weizsäcker, V. v.: *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen* (1940). Mit einer Einführung von Rolf Denker. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973 (stw 18), S. 3. Enthalten in: Achilles, P., Janz, D., Schrenk, M., Weizsäcker, C.F. v. (Hrsg.): *Viktor von Weizsäcker. Gesammelte Schriften (GS)*. Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 77–337, hier S. 83.

⁴ Vgl. Schott, H.: *Selbsterfahrung im ‚Gestaltkreis‘. Über Viktor von Weizäckers Theoriebildung*. *Nervenarzt* 52 (1981) 418–422.

Subjekts in die Biologie“, womit er die Wissenschaft vom Lebenden im weitesten Sinne einschließlich der Medizin meinte. „Wissenschaft gilt [...] hier nicht als ‚objektive Erkenntnis‘ schlechthin, sondern Wissenschaft gilt als *eine redliche Art des Umgangs von Subjekten mit Objekten*. Die Begegnung, der Umgang ist also zum Kernbegriff der Wissenschaft erhoben.“⁵ Für ihn war die ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt und ihr Zerreißen das Faszinosum beim wissenschaftlichen Arbeiten wie im persönlichen Erleben, die in seiner Sicht nicht voneinander zu trennen waren. In einer autobiographischen Anekdote schilderte er einen „sozusagen inspiratorischen Augenblick“, den er 1915 im Felde erlebte;

„einen Augenblick, in welchem sich mir die ursprüngliche Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt gleichsam leiblich denkend offenbart hat. Bei ruhigem Betrachten einer dort hängenden Patronentasche bin ich Patronentasche, und diese ich.

Die sinnliche Gegenwart eines äußeren Gegenstandes der aktuellen Wahrnehmung weiß nichts von einer Spaltung in Subjekt und Objekt. Die erkenntnistheoretische Frage, wie das Subjekt in den Besitz des Objektes gelangen, wie das Objekt in das Subjekt Eingang finden könne – diese Frage ist offenbar sinnlos, wenn jener Zustand des sinnlichen Erlebens ein ursprünglicherer und vor aller Analyse höchst wirklicher ist.“⁶

Zum Begriff des „Subjekts“

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist der springende Punkt in der Medizin; der Versuch, es zutreffend zu bestimmen, kennzeichnet den Anspruch der Medizinischen Anthropologie. Vorab soll ein wenig Begriffsgeschichte betrieben werden. Der Begriff „Subjekt“ wird im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm ausführlich erörtert.⁷ Ich möchte hier sechs Aspekte referieren, die für die Medizinische Anthropologie von besonderer Bedeutung sind:⁸

- (1) Bei Paracelsus erscheint als Subjekt etwas, das anderen Einflüssen unterliegt, im Sinne eines „Unterwurfes“ (*sub-icere, part. Perf. subjectus*).
- (2) Im 18. Jahrhundert bedeutet Subjekt „Gegenstand einer Kunst, Objekt einer Tätigkeit, das in der Malerei im 19. Jahrhundert durch das französische Wort *Sujet* verdrängt wurde“.

⁵ Weizsäcker, V. v.: *Der Gestaltkreis*. GS 4, S. 96.

⁶ Weizsäcker, V. v.: *Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes* (1954). GS 1, S. 9–190, hier S. 81.

⁷ Grimm, J., Grimm, W.: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 10, 4. Abt. Leipzig: Hirzel 1942, Sp. 811–814.

⁸ Vgl. Schott, H.: *Subjekt als Objekt der Forschung: Zwischen Mesmerismus und Psychoanalyse*. Karl-Sudhoff-Gedächtnisvortrag. Nachrichtenblatt der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaft und Technik 44 (1994) 134–144.

- (3) Als Subjekt kann der persönliche Träger bestimmter Zustände, insbesondere in der Medizin, bezeichnet werden. Dies entspricht der Bedeutung des französischen *Sujet* als Körper, Leiche, Patient.
- (4) Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bedeutet Subjekt grammatikalisch Satzgegenstand im Unterschied zum Prädikat als Satzaussage.
- (5) Das seit Kant psychologisch bzw. erkenntnistheoretisch definierte Subjekt als Instanz der Selbstreflexion erlangte in der Philosophie nach ihm größte Bedeutung.
- (6) Seit Ende des 17. Jahrhunderts bedeutet Subjekt allgemein auch Person, wobei diese positiv erscheinen kann (als „taugliches Subjekt“, insbesondere bei Amtspersonen), auch als Diener oder Gehilfe (in einem Abhängigkeitsverhältnis) und schließlich als Negativbezeichnung mit verächtlichem Beigeschmack („schlechtes Subjekt“).

Bei der Erörterung der Naturphilosophie möchte ich mich in erster Linie auf Paracelsus (d.h. frühes 16. Jahrhundert) konzentrieren. Ihre weitere Geschichte über die „chemische Medizin“ des 17. Jahrhunderts bis hin zum „animalischen Magnetismus“ und zur romantischen Naturphilosophie um 1800 wäre interessant und wichtig, muß jedoch aus pragmatischen Gründen außer Betracht bleiben. Das Menschen- und Weltbild des Paracelsus kreiste um die Theorie von Mikrokosmos und Makrokosmos, die einander entsprächen und unmittelbar ineinander griffen. Dabei erschien der Mikrokosmos Mensch nicht nur als Subjekt des Makrokosmos, sondern zugleich auch als Subjekt des Arztes: „Dieweil die inner anatomei nichts anderst ist, dan subjectum der eußern; was suchen ir dan im subject? Suchen indem, das das subject zu geweltigen hat.“⁹ An anderer Stelle heißt es als Kritik an der Humoralpathologie: „aber der medicus achtet des nit, sonder er achtet des innern, das sein subjectum ist und aus den elementen werden sie [Metalle, Fleisch, Blut, Holz] geboren.“¹⁰ Wieder an anderer Stelle lesen wir: „was ist der unsichtbare mensch, als das gestirn selber, das in des sichtbaren menschen gemüt und gedanken verborgen ligt und durch die imagination des menschen sich eröffnet.“¹¹

⁹ Paracelsus: *Entwürfe und vorläufige Ausarbeitungen zur Syphilis* (1528 und 1529). In: Sudhoff, K. (Hrsg.): *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*. Ed. Sudhoff, Bd. 7, S. 413–454. München: Barth 1923, S. 434. „Da die innere Anatomie [des menschlichen Körpers] nichts anderes ist, als Subjekt der äußeren [Anatomie, d.h. Makrokosmos, Gestirne], was sucht ihr dann im Subjekt? Sucht in dem, was das Subjekt zu bewältigen hat.“ [Übertragung H.S.]

¹⁰ Paracelsus: *Labyrinthus medicorum errantium. Vom Irrgang der Ärzte* (1537/38). Ed. Sudhoff, Bd. 11, S. 161–221. München, Berlin: Oldenbourg 1928, S. 180. „Aber der Arzt achtet dieser [humoralpathologischen Lehre] nicht, sondern er achtet auf die inneren [Kräfte], die ihm aufgegeben sind und die aus den Elementen entstehen.“ [Übertragung H.S.]

¹¹ Paracelsus [unecht]: *Archidoxis magica*. Ed. Sudhoff, Bd. 14, S. 437–498. München, Berlin: Oldenbourg 1933, S. 488.

Das Ethos einer Medizin, die sich auf Naturphilosophie gründen will, läßt sich wohl am sinnfälligsten bei Paracelsus studieren. Seine Anthropologie impliziert ein bestimmtes Ethos, das Viktor von Weizsäcker sehr wohl beachtet hat, wie seinem Text *Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus)* von 1926 zu entnehmen ist. „Philosoph sein, hieß für den Arzt Hippokrates vor allem soviel wie Ethos haben, ethisch sein; für den Arzt Paracelsus aber soviel wie in Besitz und Erkenntnis der übersinnlichen Natur sein. Bei beiden heißt Philosoph sein soviel wie im Namen eines Geistigen Arzt sein, aber wo für den Griechen das Geistige unpersönliches Gestaltungsprinzip ist, da stehen für den Deutschen der Renaissance Geister, die geistigen Personen, persönliche Realitäten, Menschen, Dämonen, Basilisken, Hexen, Teufel und Engel.“¹²

Freilich soll hier nicht speziell auf Weizsäckers Paracelsus-Rezeption eingegangen werden. Seine pathetische Charakterisierung der historischen Gestalt ist typisch für das Paracelsusbild im frühen 20. Jahrhundert: Sie greift mit deutsch-nationalen Untertönen auf bekannte Klischees zurück, welche eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Werk in den Hintergrund treten lassen: „Vollkommen original bündigt er [Paracelsus] in sich zusammen die stilgebildete Kraft der Formen der Mittelmeervölker, wie er sie in den Studentenjahren in Italien empfangen, mit dem nordischen Geheimnis, die heidnisch-magische Welt mit der christlichen Glaubenswelt. Mächtige Spannungen entstehen in solcher Bändigung feindlicher Kräfte in der großen Person Hohenheims, und das Ergebnis ist nicht mit dem griechischen Worte der Harmonie, es ist nur mit den deutschen Worten Kampf und Liebe zu bezeichnen.“¹³ Diese Gegenüberstellung von Deutschland und Italien entsprach übrigens ziemlich genau der Deutung von Wilhelm Matthiessen, die er in der Einleitung zum ersten Band der zweiten Abteilung der „Sämtlichen Werke“ des Theophrastus von Hohenheim darlegte.¹⁴

Sicherlich war Paracelsus für Weizsäckers Theoriebildung unmittelbar *nicht* essentiell. Gleichwohl kann ein Blick aus Paracelsischer Perspektive für ein Verständnis der Medizinischen Anthropologie und ihrer naturphilosophischen Implikationen durchaus aufschlußreich sein. So sollen im folgenden vier Aspekte beleuchtet werden, die als „vier Säulen der Arznei“ im *Paragranum* abgehandelt werden: (1) die *philosophia* (Philosophie) „im Lichte der Natur“, (2) die *astro-nomia* (Astrologie) als eine Philosophie der „oberen Sphäre“, (3) die *alchemia* (Alchemie) als Scheidekunst und (4) die *virtus* (Tugend des Arztes) als Quelle der Heilkraft.

¹² Weizsäcker, V. v.: *Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus)* (1926). GS 5, S. 143–160, hier S. 159.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Schott, H.: „Also sol der Arzt rein und keusch sein“ (VIII/210). Zur naturphilosophischen Begründung der ärztlichen Ethik bei Paracelsus. In: *Manuskripte, Thesen, Informationen*. Hrsg. von der Deutschen Bombastus-Gesellschaft Nr. 14–1/1999, S. 22–30, hier S. 23.

Im *Paragranum* werden systematisch die Dimensionen des guten Arztes vermes-sen. Zunächst hat der Arzt ein „Philosoph“ zu sein, d.h. die Natur zu kennen und zu erkennen. Deren eigene Tätigkeit sei Philosophie, die freilich nicht aus dem Menschen komme, sondern aus den Elementen. Der Naturkundige habe lediglich diese Philosophie der Natur nachzuvollziehen und nur insofern sei er ein „philosophus“, ein (wahrer) Arzt. In der Emblematis der frühen Neuzeit erscheint die personifizierte Natur als weibliche Gestalt, als Jungfrau *natura*, die zwischen Himmel und Erde, Gott und den Menschen vermittelt. In einer Graphik von Robert Fludd ist sie durch eine Kette einerseits nach oben mit dem Göttlichen, andererseits nach unten mit dem Naturforscher oder Philosophen verbunden, der als Affe dargestellt wird, da er ja *per se* nichts anderes bewerkstelligen könne, als die Natur nachzuäffen.

Für Paracelsus ist klar, daß der Arzt nur zum Arzt werden kann, wenn er ganz im Einklang mit der Natur d.h. „im Lichte der Natur“ handelt. Dieser Topos „im Lichte der Natur“ hat durchaus auch religiöse Bedeutung. Denn es setze ein „Licht Gottes“ voraus, ohne das es kein Licht der Natur geben könne. Die Lichtmetaphorik bei Paracelsus verweist, wie ich meine, auf naturmystische Hintergründe, die bei Paracelsus jedoch nicht so sehr hervortreten wie bei einem Jakob Böhme. Sicherlich spielte bei Paracelsus neben neuplatonischen Ideen auch die jüdische bzw. jüdisch-christliche Kabbala eine wichtige Rolle, worin Mystik und Magie eine wirkungsvolle Verbindung eingingen, welche auch zu Heilzwecken genutzt werden konnte. Obwohl bereits vor einem halben Jahrhundert Walter Pagel auf diesen faszinierenden Tatbestand hingewiesen hat, wurde diese Thematik bis auf den heutigen Tag nicht eingehender untersucht; ein eigenes Forschungsprojekt hierzu scheiterte 1995 durch den Tod des Hauptbearbeiters Christoph Dröge (1952–1994).¹⁵

Daß der paracelsische Naturbegriff sich radikal von dem der modernen Naturwissenschaften und der Medizin unterscheidet, muß wohl kaum eigens betont werden. Denn im Unterschied zur Moderne steht der Mensch als Mikrokosmos in vielfacher Korrespondenz mit dem Makrokosmos, da er in sich alle Elemente des Makrokosmos vereinigt. Da es zwischen ähnlichen Naturkörpern zu Wechselwirkungen kommt, die man in der frühen Neuzeit als magnetisch-sympathetisch bezeichnete, kommuniziert, korrespondiert der Mensch mit der Welt, entstehen vielfältige Resonanzen. Es sei nur daran erinnert, daß die sog. Sympathie bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ein Schlüsselbegriff der Medizin war, der dann angesichts des Siegeszugs der Naturwissenschaften in der Medizin zugunsten

¹⁵ Das Forschungsvorhaben „Jewish and Renaissance Thought in the Works of Paracelsus“ wurde von 1992 bis 1995 von der German Israeli Foundation for Scientific Research & Development (GIF)/Jerusalem gefördert. Vgl. Dröge, C.: *Jewish and humanist thought in the works of Paracelsus*. In: Zinguer, I., Schott, H. (Hrsg.): *Systèmes de pensée précartésien*. Paris: Honoré Champion 1998, S. 261–275.

anderer Konzepte – insbesondere der Reflexlehre¹⁶ – spurlos verschwand.¹⁷ Dies ist freilich nicht erstaunlich, da gegen Ende des 19. Jahrhunderts alle Spuren von magischem, astrologischem oder alchemistischem Denken aus der Medizin getilgt wurden. Das Verdikt des „Okkultismus“ lastete von nun an schwer auf der als obsolet eingeschätzten Vergangenheit.¹⁸

Der Philosoph Max Scheler hat Anfang des 20. Jahrhunderts nachdrücklich auf den Verlust der kosmischen Bezüge des Menschen durch die Verobjektivierung der Natur hingewiesen, insbesondere in *Wesen und Formen der Sympathie*:

„Der einseitige, historisch aus dem Judentum hervorgegangene, Nur-Herrschaftsgedanke des Menschen über die Natur, der immer mehr, trotz aller Gegenbewegungen von Urchristentum, Franziskanertum, Goethe, Fechner, Bergson, romantischer Naturphilosophie, ein Axiom gleichsam des abendländischen Weltethos geworden ist und der schließlich die materialistische Absolutsetzung des Naturmechanismus erst zu einer seiner Folgen hatte, muß also prinzipiell für die Zukunft zerbrochen werden. [...] Die *Bildung* des Menschen (auch jene seines Gemütes) hat jeder ‚fachwissenschaftlichen‘ Haltung zur Natur als einem zu beherrschenden Gegner vorherzugehen. Darum müssen wir – pädagogisch – die kosmovitale Eins-fühlung an erster Stelle geradezu wiederentwickeln und sie aus ihrem Schlafzustand im abendländischen Menschen des kapitalistischen Gesellschaftsgeistes (mit dem zu ihm wesensmäßig gehörigen Weltbild eines Alls bewegbarer Quantitäten) aufs neue erwecken.“¹⁹

Scheler knüpfte damit, wie weiter unten angedeutet, an die „Sympathie“ als einem Schlüsselbegriff der romantischen Naturphilosophie an. Es sei jedoch explizit hervorgehoben, daß dieser in besonderer Weise für die vormoderne Medizin große Bedeutung hatte, sowohl in physiologischer, psychosomatischer, tiefenpsychologischer als auch in therapeutischer Hinsicht.²⁰

Schellers Bedeutung für Weizsäcker, insbesondere hinsichtlich der naturphilosophischen Fundierung seiner Medizinischen Anthropologie, ist nach meinem Eindruck kaum zu überschätzen. In *Natur und Geist* beschreibt Weizsäcker höchst lebendig seine persönlichen Eindrücke:

„Ich glaube, es war im Herbst 1923, daß ich beim Öffnen meiner Haustür in der Plöck 68 in Heidelberg einen kleinen, untersetzten, unrasierten und etwas verwildert aussehenden Mann sah, der wenig Gepäck und ein grünes bayrisches Hütchen trug. Es war Max Scheler. Er verweilte einige Tage in Heidelberg und war mein Wohngast. [...] [Er war] ein Philosoph, in dem nicht nur das Gehirn, sondern das Herz und, wenn man so sagen darf, auch der Bauch, kurzum alles Fleisch philosophiert. [...] Die ‚Leib-Seele-Einheit‘ war bei Scheler (1915) kein Problem, sondern sein problematischer Zustand. Er brauchte nicht darüber Experimente anzustellen, sondern er selbst war ein Experiment darüber, und er hatte keine Wahl, es zu machen oder zu lassen; er war wirklich ein leibhaftiges experimentum crucis.“

Weizsäckers Ausführungen gipfeln in dem Satz: „Scheler war das geistigste Tier, das ich je gesehen.“²¹ Schellers Bereicherungen gegenüber der Kantischen Philosophie – nämlich die „Akte der Wesensschau oder der Sympathetik“ – kämen, so Weizsäcker an anderer Stelle, „dem Bedürfnis medizinischer Anthropologie an nahezu allen Punkten entgegen“.²²

„Astronomie“ und Himmlisches

Die Astronomie im Sprachgebrauch des Paracelsus – man muß hier wohl eher von Astrologie sprechen – bedeutet nur die Kehrseite der Medaille, eine Potenzierung seiner Naturphilosophie. Der „philosophus“ wächst nämlich „in zweien weg ... einer ist im himel, der ander in der erden, das ist aus iedweder sphaern, und ist ein ietliche sphaer ein halber anfang, beide ein ganzer anfang“.²³ So ist der „astronomus“ nur der komplementäre „philosophus“, denn ihre beiden Bereiche verschränken sich: „da der saturnus ist nicht allein im himel sonder auch im understen des meers und um hülsten [in den tiefsten Hölen] der erden.“²⁴ Die „astra“ im Leib des Menschen soll der Arzt erkennen, die „anatomie“ der Sterne im Menschen wissen. Zwei Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit der Himmel im Menschen wirken kann: Es muß ein „Fenster“ geben, durch welches das Gestirn in den menschlichen Leib eingehen kann, und „es muß etwa im leib sein, das die gestirn annimbt, so sie in leib wirken“.²⁵

Aus der Anatomie des Himmels diejenige des menschlichen Körpers erschließen – so lautet das Forschungsprogramm. Das Menschenbild des Para-

¹⁶ Vgl. Marx, E.: Die Entwicklung der Reflexlehre seit Albrecht von Haller bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Mit einem Geleitwort von Viktor von Weizsäcker. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Mathematisch-naturwissenschaftl. Klasse, Jahrgang 1938, 10. Abhandlung. Heidelberg: Weiß 1939.

¹⁷ Vgl. Schott, H.: Sympathie als Metapher in der Medizingeschichte. Würzburger Medizin-historische Mitteilungen 10 (1992) 107–127.

¹⁸ Vgl. Schott, H.: Die naturwissenschaftliche Medizin um 1900 im Kampf gegen den „Okkultismus“. *Scientiarum Historia* 26 (2000) 1/2, 73–81.

¹⁹ Scheler, M.: *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, 1923). Studienausgabe, hrsg. von Manfred S. Frings. Bern, München: Francke 1974, S. 113.

²⁰ Vgl. Schott, H.: *Der sympathetische Arzt. Texte zur Medizin im 18. Jahrhundert*. München: Beck 1998.

²¹ Weizsäcker, V. v.: *Natur und Geist*. GS 1, S. 31ff.

²² Weizsäcker, V. v.: *Über medizinische Anthropologie* (1927). GS 5, S. 174–195, hier S. 181.

²³ Paracelsus: *Das Buch Paragranum*. Ed. Sudhoff, Bd. 8, S. 133–221. München: Barth 1924, hier S. 145f. Der gelehrte Arzt und Naturforscher [philosophus] „entwickelt sich auf zweierlei Weise: die eine ist dem Himmel, die andere der Erde verbunden, das bedeutet in beiden Sphären, und jede Sphäre ist ein halber Anfang, beide zusammen ein ganzer Anfang.“ [Übertragung H.S.]

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 163.

celsus kreist um den Begriff Mikrokosmos. Der Blick nach draußen in den Makrokosmos, das Lesen seiner Zeichen, ist die Methode der Erkenntnis (Signaturlehre). Die offenbare Natur soll die verborgene, okkulte zutage fördern. Dies setzt voraus, daß das Äußere und das Innere wie das Obere und das Untere ein Ding sind. Entsprechend habe auch die Heilkunst die „oberen Gestirne“ zu beachten: Dies sollen die Arznei, die „arcana“ führen. Die „arcana“ sind „tugend und kreft [...], darumb so seind sie volatilia und haben keine corpora und seind chaos und seind clarum und seind durchsichtig und seind in gewalt des gestirns.“²⁶

Vor allem in seiner *Philosophia sagax* legt Paracelsus die Doppelnatur des Menschen dar: Er habe zwei leiber, den elementischen und den astralischen; erster entspringe der Erde und sei „viehisch“, letzterer entspringe dem Himmel und sei „englisch“ oder „geistig“. Der Mensch ist somit Vieh und Engel in einer Person, ein Medium, ein Vermittler zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt. Verliere er das „Licht der Natur“ aus den Augen und wende sich von der unsichtbaren Welt ab, so werde er – gerade als Arzt – zum Vieh: zum Wolf, Fuchs oder zur Natter.²⁷

Astrologie verweist hier auf Himmlisches, Unsterbliches, Göttliches, das mit dem menschlichen Organismus innerlichst verbunden ist. Hier bekommt der Sympathiebegriff eine religiös-kosmische Dimension, die noch in der Zeit um 1800 durchaus lebendig war. Hier könnte man u.a. auch auf Friedrich Schiller verweisen. Seine Ode „An die Freude“ wird von Max Scheler zur Verdeutlichung der „metaphysischen Sympathie- und Liebeslehren“ ins Feld geführt:²⁸

Was den großen Ring bewohnt,
Huldige der Sympathie!
Zu den Sternen leitet sie,
Wo der Unbekannte thronet.

Bei Weizsäcker finden wir keine direkte Auseinandersetzung mit der Astrologie. Er erwähnt sie nur beiläufig und stellt sie auf eine Stufe mit wissenschaftlich irrelevanten Außenseitermethoden wie Physiognomik und „Augendiagnose“ (gemeint ist wohl die Irisdiagnose): „Ich bekenne, gegenüber der Homöopathie und der Astrologie einen ebenso banausischen Standpunkt einzunehmen.“²⁹ Dennoch lehnt er sich an Vorstellungen der romantischen Naturphilosophie an, wonach das Weltall als ein Organismus angesehen werden könne – eine Vorstellung,

²⁶ Ebd., S. 186. Die „arcana“ als verborgene Kräfte der Natur „sind heilkräftig [tugend] und stark. [...], deshalb sind sie flüchtig und haben keine Körper [sie sind immateriell] und sind gasförmig [chaos] und sind klar und durchsichtig und sind in der Gewalt des Gestirns.“ [Übertragung H.S.]

²⁷ Schott, H.: Die Heilkunde des Paracelsus im Schnittpunkt von Naturphilosophie, Alchemie und Psychologie. In: Dilg, P., Rudolph, H. (Hrsg.): Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung. Stuttgart: Steiner 1993 (Sudhoffs Archiv; Beiheft 31), S. 25–41, hier S. 34.

²⁸ Scheler, M.: Sympathie, a.a.O., S. 14.

²⁹ Weizsäcker, V. v.: Natur und Geist. GS 1, S. 183.

womit er offensichtlich sympathisiert. Dementsprechend sei der entscheidende Gegensatz „nicht der von Psychisch und Physisch“, sondern der von „Ich und Umwelt“.³⁰ Weizsäcker greift hier offenbar, ohne dies im Einzelnen zu erläutern, auf die traditionelle Lehre von Mikrokosmos (Mensch) und Makrokosmos (Welt) zurück. Das Eingewobensein des Menschen in den Makrokosmos („Umwelt“) ist die anthropologische Grundbestimmung, die noch in der romantischen Naturphilosophie maßgebend bleibt – im Gegensatz zur modernen Isolierung des Menschen als eines Einzelorganismus im Sinne der naturwissenschaftlichen Medizin, selbst wenn diese von „physisch“ und „psychisch“ spricht (wie etwa im Hypnotismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts).

Unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges prangerte Weizsäcker in seinen Vorlesungen über Naturphilosophie im Wintersemester 1919/20 die „Entgeistigung“ der Natur durch die Wissenschaft der Neuzeit an:

„Die Entstehung der modernen Naturwissenschaften ist ein beständiges Ringen um solche Reinheit des Naturbildes von allem Geist; dieser Gedanke, daß Natur nicht geistig sei, sondern das Geistige nur bedeute, treibt von Stufe zu Stufe zu immer völligerer Lösung vom Geist [...] Im Begriff eines Naturmechanismus vollendet sich dieser Prozeß der Entgeistigung [...]“.³¹ Dem stellt er eine fundamentale Alternative gegenüber: „Nicht im Anorganischen wird das Organische aufgelöst, sondern das Anorganische wird im Organischen aufgelöst: so wird das Leben selbst zum Urphänomen und Grundbegriff der Natur. Die ganze Natur wird ein Riesentier, ein großer lebendiger Leib; [...] Das ist der Weg der früher sogenannten Naturphilosophien im engeren Sinne; er wird zuletzt von Schelling besprochen, Fechner zeigt noch Anklänge, aber das Mittelalter und die Renaissance kennen diese Vorstellung als das Normale, Übliche. Die Gegenwart lehnt das völlig ab.“³² Den gesamten Prozeß der Depotenzierung, der Abtötung der Natur faßt er folgendermaßen zusammen: „Es folgte der Entgötterung nacheinander die Entgeistigung, Entsinnlichung und nun die Entlebendigung der Natur: als lebendiger Organismus wird sie getötet, und schließlich wird das Leben auch der Lebewesen erschlagen; sie sind nur noch Maschinen, selbst der Mensch. Es bleibt ein wahrhaft gespensterhaftes Abstraktum über. Von Harmonie der Welt ist bei solcher Konsequenz nicht mehr die Rede, leblos liegt sie am Boden.“³³

³⁰ Ebd., S. 184.

³¹ Weizsäcker, V. v.: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie (1954). GS 2, S. 263–349, hier S. 280; vgl. Weizsäcker, V. v.: Begegnungen und Entscheidungen (1949). GS 1, S. 195–399, hier S. 195ff.

³² Weizsäcker, V. v.: Am Anfang. GS 2, S. 313.

³³ Ebd., S. 315.

Für Paracelsus ist die Alchemie die dritte Säule der Arznei. Er wollte in erster Linie die Galenische Humoralpathologie (Viersäfte-Lehre) überwinden und die Medizin im Geiste der Renaissance auf eine naturphilosophisch-alchemistische Grundlage stellen. Die Natur betreibe in ihrer Tätigkeit (als *vulcanus*) selbst das Geschäft der Alchemie, sei selbst die umfassende Magierin (*maga*), welche die natürlichen Dinge zubereite – aber nicht bis zu ihrem „Ende“. Es sei die Aufgabe des Menschen (als *philosophus*, Arzt, Apotheker), das Geschäft der Natur zu vollenden. So erscheint die (medizinische) Alchemie als „Scheidekunst“, die mit dem „Feuer“ das „Gift“ von den *arcana* abscheidet, d.h. die Schlacke vom reinen Wirkstoff der Arznei trennt. Gemäß dem Grundsatz der Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellung „wie oben, so unten – wie außen so innen“ entspricht der „äußeren“ Alchemie in Natur oder Labor eine „innere“ Alchemie im menschlichen Magen. In diesem Zentralorgan in der Mitte des Leibes sitze der Lebensgeist (*spiritus vitae*), wurzele die Seele. Paracelsus benutzte hierfür auch die Begriffe „geist microcosmi“, *archeus* oder *vulcanus*. Er stellt ihn sich vor wie den Scheidekünstler in der alchemistischen Küche. Die Krankheiten entspringen demnach immer aus einer Verletzung des Lebensgeistes. Ein Krampfanfall wird z.B. darauf zurückgeführt, daß das Herz „gedrückt [gedrückt] wird das [sodaß] der spiritum vitae in ein hiz kompt, so zündet er an den ganzen leib und wüet dorin also streng, [...] das er ein zittern und toben macht.“³⁴

Die medizinische Anthropologie des Paracelsus kreist also um die alchemistische Auffassung des *archeus*. Freilich ist zu beachten, daß die Lokalisation im Magen nicht anatomisch im modernen Sinn zu verstehen ist. Es geht vielmehr um den „Magenmund“, die *cardia*, die Region, wo Herz und Magen sich nahe kommen, das Hypochondrium, die „Herzgrube“, kurzum: die Leibesmitte als Lebens- und Krankheitsquelle. Der flämische Arzt und Naturforscher Johann Baptist van Helmont (1579–1644), der herausragende Paracelsist des 17. Jahrhunderts, ist in seiner Bedeutung für die Medizin- und Wissenschaftsgeschichte kaum zu überschätzen. Weitaus systematischer als Paracelsus setzte er sich mit der Theorie des „Lebensgeistes“ auseinander und entwarf präzise Modelle, um dessen Wohnsitz im Oberbauch sowie seine physiologische und pathologische Wirkung plausibel zu erklären. Für ihn ist es eine unumstößliche Gewißheit, daß der Magenmund (Herzgrube, Hypochondrium) der „Brunn-Quell der Seele“ darstellt, wie er selbst in einem Selbstversuch zur Giftwirkung des (Aconitin-haltigen) Eisenhuts (*Aconitum napellus*) das „Lager der Seele“ eindrucksvoll erleben konnte.

Van Helmonts komplexes Plädoyer für die Bauchseele bzw. das Bauchgehirn (*cerebrum abdominale*) ist beeindruckend, er argumentiert explizit gegen die

³⁴ Daß das Herz „gedrückt wird, sodaß der Lebensgeist in Hitze gerät und den ganzen Leib anzündet und darin so heftig wüet, daß dieser ein Zittern und Toben produziert.“ [Übertragung H.S.]

Überschätzung des Gehirns.³⁵ Van Helmont geht jedoch über Paracelsus hinaus, wenn er den Lebensgeist als ein „zweyherriges Regiment“ (*Duumviratus*) beschreibt: Im Magen sei ein „doppelter Koch: der eine kommt von dem Miltz her, und der andere ist des Magens sein eigener.“ Die Milz verschaffe über ihre vielen „Pulsadern“ dem Magen eine Gärungskraft und sei gleichsam dessen Sonne und Koch. Van Helmont benutzt sogar die Metapher der Ehe, um das Zusammenspiel der beiden Organe zu verdeutlichen. Von der Milz gehe die erste Bewegung, vom Magen die erste Empfindlichkeit aus, „und ist also der Magen des Miltzes und der Miltz des Magens Vollkommenmachung.“ Obwohl van Helmont die generelle Mikrokosmos-Makrokosmos-Lehre des Paracelsus mit ihrer astrologischen Ausrichtung ablehnt, hält er doch an der traditionellen Auffassung, daß über die Milz der Saturn als „Irrstern“ seinen üblen Einfluß ausübe. So entstünden dort durch die Einbildung und Phantasie krankmachende Bilder (*idea morbosa*), die (quasi als Krankheitssamen) den Lebensgeist im Magenmund so stark beeindruckten, daß eine „sämliche“ Krankheit entstehe. Aus heutiger Sicht könnte man sagen, daß sich in diesem Krankheitsbegriff parasitologisch-infektiologische und psychosomatische Vorstellungen untrennbar miteinander vermischen, wobei in erster Linie die Entstehung der Pest erklärt werden sollte. Vor allem die Bilder des Schreckens erzeugten das Pestbild (z.T. über die Milz) im Magenmund, welche das Pestgift enthalte. Diese Bilder seien nämlich „überaus giftig und kräftig den Lebensgeist [...] zu beflecken“ und die Pest hervorzurufen.

Merkwürdigerweise hat Weizsäcker, soweit ich nach oberflächlicher Durchsicht der *Gesammelten Schriften* feststellen kann, die Alchemie an keiner Stelle explizit erwähnt. Das bedeutet keineswegs, daß er sich nicht doch mit ihr befaßt hat. Auch Sigmund Freud erwähnte Franz Anton Mesmer an keiner Stelle und doch war ihm vermutlich der Mesmerismus gut vertraut. Doch wie wir Thomas Manns *Zauberberg* als einen alchemistischen Bildungsroman lesen können, lassen sich vielleicht auch Weizsäckers Anspielungen auf Reinheit und Feinheit als ein kryptisch-alchemistisches Bildungsprogramm verstehen. So schreibt er 1951 in *Der kranke Mensch*:

„Und nun soll das Wort fallen, um dessentwillen dies Buch geschrieben wurde: das Schwere soll leicht werden. Durch Sympathie, und das ist schon eine Halbierung der Last. [...] Es handelt sich nämlich bei der pathischen Reise durch die pathische Landschaft nicht ums Schwere, sondern ums Leichtere, nicht ums Grobe, sondern ums Feine, nicht um den Ernst, sondern ums Heitere. [...] Die armen Sterblichen haben keine Zeit, um sich hinreichend zu vervollkommen. [...] Also: hört auf die Nuance, hört nicht aufs Absolute. Werdet feiner, nicht gröber, werdet empfindlicher,

³⁵ Im gegenwärtigen Zeitalter von Hirnforschung und Neurowissenschaften erleben wir in vielfältiger Weise die Reduktion des Menschen auf sein Gehirn, von der Erfindung des „Hirntods“ in den 1960er Jahren bis hin zur rezenten Leugnung des „freien Willens“. Alternative Modellvorstellungen, wie sie gerade die Medizingeschichte bereitstellen könnte, werden kaum ernsthaft in Erwägung gezogen.

nicht unempfindlicher.³⁶ Und weiter im Text heißt es: „Überall ist der Weg von der Unreinheit zur Reinheit ein schwerer Weg. Wie in allen Rasen-, Geschlechter- und Heimats-Fragen ist es die Trennung des Reinen vom Unreinen, was gefordert wird, und doch so schwer ist.“³⁷

In der *Pathosophie* greift Weizsäcker diesen Gedanken der humanen Verfeinerung der Gefühlswelt im Abschnitt „Die Nuancen“ noch einmal auf: „Die Sympathie der Nuance ist wie verborgen; sie hat nicht die grobe Wut der Elemente, nicht die Statur eines fertigen Werkes.“³⁸

Vielleicht können wir Weizsäckers Medizinische Anthropologie auch als ein Bildungsprogramm begreifen, wodurch der Mensch sich als Subjekt immer besser wahrnehmen und bewegen lernt und so die Subjekt-Objekt-Spaltung tendenziell überwinden, rückgängig machen kann.

„Tugend“ und Heilkraft

„also sol der arzt rein und keusch sein, das ist also ganz, das sein gemüt zu keiner geile, hoffart, argem etc. oder dergleichen stande, noch fürnehmen sei. Dan dieselbigen, so also in solcher lügen ston, offenbaren lügenhaftige werk, verlogne arbeit und alles, das da falsch ist [...] das kein grunt ist der arznei, sonder die warheit sol ein grunt sein, dieselbig ist rein und keusch und alle seine früchte aus diesem gut bleiben, rein und keusch und kein makel an inen der hoffart, des neids, der geile, der unkeuschheit [sic], des übermuts, des pompes, des prachts, des ansehens, des spiegels etc.“³⁹ Der Ausdruck „rein und keusch“ taucht in diesem Zitat dreimal auf und wird jeweils verschiedenen Adressaten zugeschrieben: (1) zunächst dem Arzt, (2) sodann der Wahrheit als dem Grund der Arznei und schließlich (3) den Früchten der wahren ärztlichen Kunst.⁴⁰

Rein und keusch waren in der frühen Neuzeit Synonyme, die sowohl in geistig-religiösen Traditionen als auch in der alchemistischen Theorie und Praxis von

³⁶ Weizsäcker, V. v.: *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie* (1951). GS 9, S. 325–641, hier S. 578f.

³⁷ Ebd., S. 591.

³⁸ Weizsäcker, V. v.: *Pathosophie* (1956). GS 10, S. 166.

³⁹ Paracelsus, Ed. Sudhoff, Bd. 8, S. 210f. „Deshalb soll der Arzt rein und keusch sein, das heißt also vollkommen, damit sein Gemüt zu keiner Geilheit, Hoffart, Argem und dergleichen bereit sei, noch dahin strebe. Denn diejenigen, die in solcher Lüge leben, offenbaren lügenhafte Werke, verlogene Arbeit und alles, was da falsch ist [...] Das aber ist kein Grund der Heilkunde, sondern die Wahrheit soll ein Grund sein, dieselbige ist rein und keusch und alle ihre Früchte aus diesem Gut bleiben: rein und keusch und kein Makel der Hoffart, des Neids der Geilheit, der Unkeuschheit, des Übermuts, des Pumps, der Pracht, des Ansehens, des Spiegels etc.“ [Übertragung H.S.]

⁴⁰ Schott, H.: „Also soll der Arzt rein und keusch sein“ (VIII/210). Zur naturphilosophischen Begründung der ärztlichen Ethik bei Paracelsus. In: *Manuskripte, Thesen, Informationen*. Hrsg. von der Deutschen Bombastus-Gesellschaft Nr. 14–1/1999, S. 22–30, hier S. 27.

zentraler Bedeutung waren. Wie aber ist es zu verstehen, daß der Arzt selbst rein und keusch sein soll? Interessanterweise bezieht Paracelsus den Begriff „Tugend“ (*virtus*) nicht nur auf die geistige Heilkraft des gereinigten Arzneimittels, das „arcanum“, sondern auch auf die Person des Arztes. Tugend umfaßt hier u.a. „Redlichkeit“, „Wahrheit“, „Liebe“, „guten Glauben“, „Treue“, „Kunst“, „Erfahrenheit“: „Denn die Arkanen sind durch die Klugen aufgegangen.“ Wie das „arcanum“ Ergebnis des alchemistischen Reifeprozesses ist, so erscheint der tugendreiche Arzt als Ergebnis eines Bildungsprozesses. Dies bedeutet, sich selbst zum Gegenstand seiner Scheidekunst zu machen und alle dunklen, unreinen Anteile aus seinem Gemüt (seinem Herzen) auszuscheiden. Dieser Bildungsprozess ist im Kern ein Reinigungsprozess, der wie die alchemistische Arzneimittelzubereitung Wissen und Erfahrung (*scientia et experientia*) voraussetzt. „Liebe und Barmherzigkeit“, wie sie Paracelsus vom Arzt gegenüber dem Kranken fordert, lassen sich in dieser Perspektive nicht nur als christliches Gebot der Nächstenliebe verstehen, sie bedeuten zugleich den Zustand der geistigen Reinheit, der durch eine bestimmte Erziehung bzw. Bildung erzielt worden ist.

Wenn Weizsäcker von der Grundfigur von „Not und Hilfe“ spricht, so ist er dem paracelsischen Ethos des Arztes recht nahe. Ihm war bewußt, daß in der Intersubjektivität von Arzt und Krankem Heilkräfte frei gesetzt werden können. In dieser Hinsicht ist seine einzige Begegnung mit Sigmund Freud in Wien am „Allerseelentag“ im Jahre 1926 aufschlußreich: „Meine Erklärung, daß ich selbst mich nie einer Analyse unterzogen habe, nahm Freud nicht tragisch. Ich sagte, das bißchen Neurose, das ich wohl hätte, könne ich auch behalten. Er erwiderte, es brauche überhaupt nicht jeder Fall analysiert zu werden; vielen Menschen sei der Umgang mit einem bedeutenden Manne wohltätig, und man wisse auch, daß manche Neurose durch ein großes Glück oder Unglück heile.“⁴¹

Weizsäcker hatte durchaus eine plastische Vorstellung von der Heilkraft des Arztes selbst, die nicht auf dessen Kenntnisse und Fertigkeiten, dessen instrumentelles oder psychologisches Geschick zurückgeführt werden könne. In seinem Aufsatz *Die Schmerzen*, der 1926 in der Zeitschrift *Die Kreatur* erschien, beschrieb er – fast im Sinne des Mesmerismus – die Urgebärde des Heilens, der Be-Handlung, „das Bleibende im Wandel der ärztlichen Szene“: „die Heilbehandlung besteht ja nur aus der Berührung zweier Menschen ... Es ist ein ungeheures Rätsel, daß die berührende Hand den Schmerz verdrängen kann, aber die Tatsache, daß sie es kann, begründet fast die ganze Heilkunst. ... Mitnichten ist die erste Heilhandlung ein bloßer Reflex. Ganz wesentlich ist sie entstanden aus der Wahrnehmung des Schmerzes. ... Arzt-werden ist also *Hinwendung* zum Akt des Schmerzes.“⁴² Dieser Text, den Rainer-M.E. Jacobi ausführlich vor dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte der Weizsäckerschen Gestaltkreislehre ana-

⁴¹ Weizsäcker, V. v.: *Natur und Geist*. GS 1, S. 143.

⁴² Weizsäcker, V. v.: *Die Schmerzen* (1926). GS 5, S. 27–47, hier S. 27f.

lysiert hat, kann in der Tat als „Schlüsseltext für den erkenntniskritischen Charakter der Medizinischen Anthropologie gelten.“⁴³

Medizinische Anthropologie als Kritik der Biomedizin

Ende der 1960er Jahre begegnete ich Weizsäckers Denken in Heidelberg – vermittelt durch seine Schüler, wobei ich mich vor allem an meinen medizinischen Doktorvater Wolfgang Jacob erinnere. Damals war die Kritik der naturwissenschaftlichen Medizin angesagt, die sich als blind gegenüber psychologischen wie sozialen Fragen erwiesen hatte. Weizsäckers Ideen steuerten – vorwiegend im Rahmen der Medizin und auch dort eher indirekt – Substantielles zur Debatte der 68er Studentenbewegung bei. Gleichwohl erschien Weizsäckers Diktion damals vielen rätselhaft, unverständlich, vage. Heute ist mir klarer, warum: Der damalige wissenschafts- und kulturhistorische Horizont war ganz befangen im aufgeklärten Fortschrittsdenken, gerade wenn es mit dem Gestus antikapitalistischer Kritik und revolutionärem Anspruch daherkam. Vielleicht war Weizsäckers Affinität zur Naturphilosophie damals die Ursache dafür, daß er – im Gegensatz zu seinem Mitarbeiter und Schüler Alexander Mitscherlich – von den 68ern und ihren Epigonen kaum wahrgenommen wurde.

Trotz seiner häufig geäußerten Zurückweisungen esoterischer bzw. „alternativer“ Heilkonzepte war er doch davon überzeugt, daß auch inmitten der naturwissenschaftlichen Medizin traditionelle magische bzw. dämonische Ansätze verborgen seien, die immer noch ihre Wirkung zeigten. „Fernliegender, weil unbewußter ist die Tatsache, daß gerade hier, wo die Natur unabänderlich objektiviert, materialisiert, mechanisiert, funktionalisiert und entlebendigt schien, sich die Dämonen nur als verdrängt aus dem Bewußtsein, in Wirklichkeit aber wirksam in neuer Form erhalten haben. ... Die Anerkennung einer magisch-dämonischen Natur erfaßt hier also nicht einen Bereich neben, unter, hinter oder über der naturwissenschaftlich erforschten Natur, sondern geradezu diese selbst.“⁴⁴

Es ist erstaunlich, wie wenig Weizsäcker in der Medizinhistoriographie und der medizinischen Ethik beachtet wird (obwohl sein Name in verschiedenen Zusammenhängen viel häufiger genannt wird, als man vermuten würde). Er gehörte zu denen, die gegen den Strom des Vergessens schwammen, die zu den historischen Quellen zurückstrebten. Sein *Gestaltkreis* war der Versuch, in der experimentellen Physiologie die naturphilosophischen, magischen, alchemistischen Traditionen der Wissenschaftsgeschichte zu bewahren, gleichsam die wissen-

schaftshistorische Erinnerung zu wecken. Insofern ist der *Gestaltkreis* vergleichbar mit Sigmund Freuds *Traumdeutung*. Wie Freud in seinem Hauptwerk bewußt an die alte Deutungskunst (Mantik) – freilich in zeitgemäßer Modifikation – anknüpfen wollte, so will Weizsäcker in seinem *Opus magnum* naturphilosophisch-magische Traditionen der Heilkunde als Herausforderung für die moderne Physiologie ernstnehmen.

Nur wenn wir historisch wieder hinter Weizsäcker – und dasselbe gilt für Freud – zurückgehen, können wir ihn in seiner zeitgemäß-unzeitgemäßen Art begreifen: als einen, der den geistigen Verlust der modernen Wissenschaft schmerzlich verspürte und beklagte – und dagegen unermüdlich ankämpfte. Mehr als ein halbes Jahrhundert später sind wir in einer vergleichbaren Situation. Die heute sog. „Biomedizin“ mit ihrem beherrschenden Paradigma der molekularen Genetik einschließlich der Bioethik, die ja oftmals nur eine affirmative „Begleitethik“ darstellt, hat den Menschen zu ihrem finalen Objekt erkoren. Zugleich erscheint – paradoxerweise – die Patientenautonomie als der höchste Wert der medizinischen Ethik, „Paternalismus“ gilt dagegen als Schimpfwort und der Begriff „Sympathie“ (oder gar „Liebe“) kommt gar nicht mehr vor. Die Medizinische Anthropologie Weizsäckers birgt genug kritisches Potential gegenüber solchen in letzter Konsequenz inhumanen Einstellungen gegenüber dem kranken Menschen, der in Not geraten ist und um Hilfe bittet. Sie versagt sich gegenüber einer um sich greifenden Ökonomisierung, wodurch die Medizin immer stärker nach dem Vorbild von Angebot und Konsumtion von Waren organisiert wird. In dieser Situation erscheint mir die *Einführung des Subjekts*, um mit Weizsäcker zu sprechen, notwendiger denn je. So gilt es insbesondere, seine Ideen für die „Geschichte, Theorie, Ethik der Medizin“, wie der sog. Querschnittsbereich in der neuen Approbationsordnung für Ärzte heißt, wiederzuentdecken. In dem 1928 in der Zeitschrift *Die Kreatur* erschienenen Aufsatz *Krankengeschichte* heißt es:

„Diese [die Krankengeschichte] ... beruht auf der erfahrenden Einsicht in die *geistbestimmte Wirklichkeit des Menschen*. Alle jene Mittel der rationalen oder irrationalen Heilkunde, mögen sie sich nun der Arzneien, der physikalischen Kräfte oder des Wortes bedienen, haben zwar je nach Umständen ihre unverrückbare Stelle in der Krankengeschichte, aber nicht sie als bloße Mittel machen diese Geschichte ‚eigentlich‘, sondern die in Erfahrungsstufen vollzogene Annäherung an die Lebenswirklichkeit des *geistbegabten Menschen*.“⁴⁵

⁴³ Jacobi, R.-M.E.: Leben im Zwischen. Vorüberlegungen zu einem erkenntniskritischen Verständnis der Gestaltkreislehre Viktor von Weizsäckers. In: Jacobi, R.-M.E. (Hrsg.): Zwischen Kultur und Natur. Neue Konturen medizinischen Denkens. Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial und Geisteswissenschaften. Bd. 7 (1996) Berlin: Duncker & Humblot 1997, S. 97–118, hier S. 104.

⁴⁴ Weizsäcker, V. v.: Der kranke Mensch. GS 9, S. 574.

⁴⁵ Weizsäcker, V. v.: Krankengeschichte (1928). GS 5, S. 48–66, hier S. 63.