

Charlotte Schubert

Der hippokratische Eid und die Vorstellung von der Unverletzlichkeit menschlichen Lebens

Der hippokratische Eid gilt als das Grundsatzdokument der abendländischen Medizin. Dieses Dokument ist mit dem Namen des Hippokrates verbunden, demjenigen antiken Arzt, der seit dem 4. Jahrhundert v.Chr. als Begründer der abendländischen Medizin gilt. Hippokrates ist in der Antike, im Mittelalter, in der Neuzeit und auch im heutigen Verständnis die berühmteste Arztfigur überhaupt gewesen und ihm also wird der hippokratische Eid zugeschrieben, in dem so allgemein grundlegende Prinzipien ärztlich-medizinischen Handelns formuliert sind, dass er auch heute noch als Richtschnur gilt, und zwar insbesondere dann, wenn die zentralen Probleme medizinischer Ethik zur Sprache kommen. Diese Problemzonen sind ganz konkret die Fragen des Menschen- und Tierversuchs, der Todeszeitbestimmung, Schwangerschaftsunterbrechung, Sterbehilfe, künstlichen Erzeugung von Menschenleben (In-vitro-Fertilisation und Genmanipulation), Organverpflanzung etc. Im Mittelpunkt all dieser Probleme steht in jeder Diskussion, die von ärztlicher Seite aus geführt wird, in vielen Stellungnahmen von Seiten der Medizinethik der Bezug auf das – wie es immer heißt – Tötungsverbot des hippokratischen Eides und die damit vorausgesetzte Auffassung, dass menschliches Leben durch den Arzt zu schützen und niemals, unter welchen Umständen auch immer, zu beschädigen sei. Es wird also ein außerordentlicher und unbedingter Wert des menschlichen Lebens angenommen.¹ Neben diesem als selbstverständlich vorausgesetzten Bezug im hippokratischen Eid findet sich aber gerade in der medizinhistorischen Fachdiskussion seit dem wegweisenden Beitrag von Ludwig Edelstein² eine extrem kontroverse Debatte zu der Bedeutung des hippokratischen Eides. Gerade die Frage, ob in dem Eid ein unbedingter Wert des menschlichen Lebens zum Ausdruck gebracht wird oder eher das Gegenteil davon, bewegt die Diskussion nun schon seit langem. Im wesentlichen ist es die Frage, ob sich der Eid überhaupt historisch kontextualisieren lässt und ob daraus etwas für das Verständnis der genannten Aspekte abzuleiten ist.

Man geht heute in der Regel davon aus, dass der Text des Eides nicht von Hippokrates selbst stammt, und es ist wohl auch auszuschließen, dass er über-

1 Vgl. dazu auch Genesis 1 und 2, vor allem aber Genesis 9,6, wo sich aus der Gottebenbildlichkeit begründet, warum der Mensch nicht getötet werden darf.

2 L. Edelstein (1967).

haupt aus seinem Umkreis stammt.³ Im Gefolge und später auch unter seinem Namen versammelt ist ein Corpus von über 200 Werken entstanden. Der Eid gehört nicht zu diesen Werken, ist aber irgendwann in diese Schriftensammlung aufgenommen worden.⁴ Wir wissen nicht einmal mit Sicherheit zu sagen, in welchem Jahrhundert der Eid formuliert wurde: Zur Diskussion stehen das 4. Jahrhundert v.Chr., das 3. Jahrhundert v.Chr., vielleicht aber auch das erste nachchristliche Jahrhundert – jedenfalls wird der Eid als solcher zum ersten Mal im 1. Jahrhundert n.Chr. erwähnt.⁵ Er weist auch inhaltlich Besonderheiten auf wie das Gelöbnis, keine Beihilfe zu Mord, Selbstmord und Abtreibung zu leisten

Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑψηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε· ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω. ⁶

und auch jegliche Form der Chirurgie abzulehnen:

Οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, ἐκχωρήσω δὲ ἐργατησιν ἀνδράσι πρήξιος τῆσδε. ⁷

In beiden Bestimmungen des Eides kommt nun ein besonderes Verständnis vom Wert des menschlichen Lebens zum Ausdruck. Allerdings sieht man an den sehr unterschiedlichen Übersetzungen dieser zentralen Passagen, dass die genannte Kontroverse sich hier in unübersehbarer Deutlichkeit niederschlägt.⁸

3 Eine Ausnahme stellt die Position von Lichtenthaler (Der Eid des Hippokrates, 1984) dar.

4 Ausf. hierzu Schubert (2005) 15ff.

5 Vgl. dazu ausf. Schubert (Der hippokratische Eid, Darmstadt 2005) 16.

6 „Ich werde niemandem ein todbringendes Mittel geben, nicht einmal nachdem ich gebeten worden bin, noch werde ich zu einem solchen Rat anleiten. Gleichermäßen werde ich keiner Frau einen abtreibenden Tampon verabreichen.“ (Üs aus Schubert [Der hippokratische Eid, Darmstadt 2005] 9). Die maßgebliche Edition ist nach wie vor Heiberg, CMG I 1; vgl. dazu Jouanna (1995) 253-272 mit wichtigen Korrekturen und Ergänzungen. Dem folgt die Ausgabe von Schubert (2005) 8f., die hier zugrundeliegt (Zählung der Abschnitte, Text und Übersetzung).

7 „Ich werde nicht schneiden, und zwar auch nicht bei solchen, die ein Steinleiden haben, sondern ich werde den Männern Platz machen, die in diesem Handwerk beschäftigt sind.“ (Üs aus Schubert [Der hippokratische Eid, Darmstadt 2005] 9).

8 Diller (1994) 9 übersetzt etwa die Ablehnung der Beihilfe zu Mord und Abtreibung: „Auch werde ich niemandem ein tödliches Mittel geben, auch nicht, wenn ich darum gebeten werde, und werde auch niemanden dabei beraten; auch werde ich keiner Frau ein Abtreibungsmittel geben.“ Lichtenthaler (1984) 20 übersetzt dagegen: „Nie werde ich irgend jemandem, auch auf Verlangen nicht, ein tödliches Mittel verabreichen oder auch nur einen Rat dazu erteilen; ebenso werde ich keiner Frau ein keimvernichtendes Vaginalzäpfchen verabreichen.“ Ebenso unterschiedlich sind die Übersetzungen zu dem Schneideverbotssatz. Diller: „Ich werde nicht schneiden, sogar Steinleidende nicht, sondern werde das den Männern überlassen, die dieses Handwerk ausüben.“ Lichtenthaler: „Nie und nimmer werde ich bei (Blasen)steinkranken den Schnitt machen, sondern sie zu den werkenden Männern wegschieben, die mit diesem Geschäft vertraut sind.“

Im Folgenden soll nun der historische Kontext des Eides, insbesondere dieser zentralen Passagen rekonstruiert werden. Denn erst eine genauere zeitliche Einordnung kann der heute weit verbreiteten Haltung begegnen, die dazu neigt, den Eid als überzeitliches Dokument zu behandeln. Hier soll jedoch nicht die Kritik an der – zugegebenermaßen – oft unkritischen Instrumentalisierung des Eides im Vordergrund stehen, sondern die Aufdeckung eines bisher verdeckten Stranges in der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Eides. Denn gerade für die Frage, welche Vorstellung vom Wert des Lebens hier zum Ausdruck kommt, ist es essentiell, die Frage nach dem Umfeld der Entstehung beantworten zu können.

Diese beiden genannten Bestimmungen des Eides haben zu einer langanhaltenden Kontroverse Anlass geben. Zum einen ist die Vermutung vertreten worden, dass er von einer kleinen, völlig unbedeutenden Sekte verfasst und geschworen wurde, zum anderen aber auch, dass es sich bei diesen Besonderheiten um die Regelpraxis der antiken Ärzte gehandelt habe.⁹

Daher soll nun, bevor die Frage erörtert wird, welches Verständnis von menschlichem Leben im hippokratischen Eid zum Ausdruck kommt und in welchen Kontext dies gehört, ein kurzer Einblick in den Eid selbst und die allgemeine Entwicklung der medizinischen Ethik der Antike vorangestellt werden.

Der Eid beginnt in seiner heute als gesichert angenommenen Form¹⁰ mit einer Anrufung der antiken Heilgötter (I) und einer Verpflichtung zu Unterricht und Ausbildung (II). Es folgen an der zentralen Mittelstellung des Eides ein Gelöbnis, dem Kranken zu nutzen und nicht zu schaden (III), niemandem ein todbringendes Mittel zu verabreichen (IV), keine Abreibungen durchzuführen (IV), die eigene Lebensweise und die ärztliche Kunst rein und unbefleckt zu halten (V) sowie keinerlei chirurgische Maßnahmen anzuwenden (VI). Bei Behandlungen soll jedweder sexuelle Kontakt mit den Kranken oder ihren Angehörigen vermieden werden (VII) und alle während der Behandlung erhaltenen Informationen sollen dem Schweigegebot unterliegen (VIII). Schließlich

9 Übersicht zum Stand der Forschung bei Leven (2005) s.v. Hippokratischer Eid, 420ff.; Schubert (2005) 19ff.; Schubert/Scholl (2005) 247ff.

10 Heiberg, CMG I 1; vgl. dazu Jouanna (1995) 253-272; Schubert (2005) 8f.: Die Nummerierungen der Abschnitte folgen dem dort abgedruckten Text mit Übersetzung. Die in der Bibliotheca Ambrosiana in Mailand liegende Handschrift B 113 sup.fol. 2 (aus dem 14. Jahrhundert) enthält sowohl eine pagane als auch eine christliche Fassung des Eides. Die pagane gehört zu einem Überlieferungsstrang des Eides, dem heute generell mehr Bedeutung gegeben wird (Jouanna 1995) als dem christlichen Zweig: Die Differenzen des griechischen Textes zu der heute als Standard verwendeten Textausgabe bei Heiberg führen zwar nicht zu grundlegend verschiedenen Übersetzungen, doch zeigen die Vergleiche mit anderen Texten und Überlieferungen, die aus der Antike und dem Mittelalter erhalten sind, Unterschiede in der Reihenfolge der Einzelbestimmungen und Auslassungen verschiedener Teile, so dass hieraus wichtige Stationen in der Entwicklung des Eidestextes und seiner sprachlichen Gestalt zu erkennen sind.

folgt die bei antiken Eiden übliche Abschlussformel, die für die Erfüllung des Eides ewigen Ruhm in Aussicht stellt, bei einer Missachtung jedoch das Gegenteil (IX).

1. Die Ethik der hippokratischen Ärzte

Der zentrale Gedanke des Eides ist es, das Handeln des Arztes nach Nutzen und Schaden zu bewerten.¹¹ Menschliches Handeln generell nach den Kriterien von Nutzen und Schaden zu bewerten, ist im Bereich der ältesten alltagsethischen Handlungsmaximen zu erkennen, die noch aus dem archaischen Vergeltungsdenken stammen.¹² Ein Regelsystem mit einer allgemeinen Vorstellung von Gerechtigkeit erlaubt es, richtiges und falsches Handeln zu unterscheiden. Die Werturteile für das alltägliche Handeln in der Lebenswelt gehen auf diese normative Richtschnur zurück. Schon bei Hesiod findet sich die geläufige Maxime, die aus diesem Vergeltungsdenken abgeleitet ist: den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden.¹³ Die hier zugrunde liegende einfache Gegenüberstellung von Nutzen und Schaden ist auch in den Schriften des *Corpus Hippocraticum* zu finden.¹⁴ Bei Platon wird sie dann später mit Bezug auf Semonides als allgemein übliche Auffassung eines gerechten Handelns, u.a. in der Medizin, diskutiert.¹⁵ Platon lässt seinen Sokrates daran jedoch Kritik üben, denn zu einem gerechten Handeln könne es nicht gehören, anderen Schaden zuzufügen.¹⁶

In der berühmten Empfehlung des ersten Epidemienbuches, das zusammen mit den allerältesten Schriften des *Corpus Hippocraticum* in das 5. Jahrhundert v.Chr. gehört, findet sich jedoch eine deutliche Zurückhaltung dem zweiten Teil der Maxime gegenüber: $\omega\phi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\nu\ \eta\ \mu\eta\ \beta\lambda\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\upsilon\nu$.¹⁷ Die medizinische Ethik geht mit dieser Veränderung der Perspektive der allgemein-philosophischen Ethik voran und es ist auch zu vermuten, dass sie hier für alltags- und populär-ethische Einstellungen eine Schrittmacherfunktion gehabt hat.¹⁸ In der Geschichte der Perserkriege des Herodot findet sich ein historischer Beleg dafür, dass diese Maxime im 5. Jahrhundert bereits in die Grundsätze ärztlichen Handelns eingegangen war. Nach Herodot war der aus Unteritalien stammende Arzt Demokedes (5. Jh. v.Chr.) in persische Gefangenschaft geraten und hatte versucht,

11 Vgl. zu diesem Abschnitt im Einzelnen: Schubert (2005) 54ff.

12 Vgl. dazu ausf. Schubert (1997); K. Latte, Schuld und Sühne in der griechischen Religion, Archiv für Religionswissenschaft 20, 1920/21, 254-298; ders., Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum, Antike u. Abendland 2, 1946, 63-76.

13 Hesiod, Erga 351; vgl. Pind., Pyth. 2,83; Lys., 9,20.

14 Z.B.: De fract 22,2 (L.); 30,51 (L.); De hum. 4,11 (L.); De affect. 47,5 (L.).

15 Plat., Pol.331 e1ff.; vgl. dazu Kudlien (1970) 91-121, bes. 91ff.

16 Plat., Pol.335 b2ff.

17 Epid.1,11.

18 Flashar (1997) 10ff., bes. 14 mit Verweis auf Hdt., 3,129-130.

seine ärztliche Profession geheim zu halten. Dies gelang jedoch nicht und so sah er sich verpflichtet, den erkrankten Perserkönig medizinisch zu versorgen. Obwohl der Perserkönig ein Feind war, hatte Demokedes als Arzt zu helfen!¹⁹ Dies zeigt immerhin, dass es sich hier nicht nur um eine intellektuelle Diskussion handelte, die sich ausschließlich im medizinischen Bereich abgespielt hat, sondern um eine seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. in den Alltag des Handelns eingegangene Regel.

Der Autor von *De arte*, einer ebenfalls noch dem 5. Jahrhundert angehörenden medizinischen Schrift, vertritt einen ganz anderen Standpunkt, wenn er die Grenze zwischen Nutzen und Schaden für den Patienten, nämlich das ὀρθόν, beschreibt. Er erläutert dies ausführlich anhand der Frage, ob aussichtslose Fälle behandelt werden sollen, und lehnt die Behandlung von aussichtslosen Fällen strikt ab:

De arte 8:

(3) Ὡν γὰρ ἔστιν ἡμῖν τοῖσι τε τῶν φυσίων τοῖσι τε τῶν τεχνέων ὀργανοῖσιν ἐπικρατεῖν, τούτων ἔστιν ἡμῖν δημιουργοῖσιν εἶναι, ἄλλων δὲ οὐκ ἔστιν. Ὅταν οὖν τι πάθη ὄνθρωπος κακὸν ὃ κρέσσον ἔστιν τῶν ἐν ἰητρικῇ ὀργανῶν, οὐδὲ προσδοκᾶσθαι τοῦτό που δεῖ ὑπὸ ἰητρικῆς κρατηθῆναι ἄν· ...

Τῶν μὲν οὖν ἡσόνων τὰ κρέσσω οὐππω δῆλον ὅτι ἀνίητα, τῶν δὲ κρατίστων τὰ κρέσσω πῶς οὐ δῆλον ὅτι ἀνίητα; ... (5) ωὗτός δέ μοι λόγος καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων, ὅσα τῇ ἰητρικῇ συνεργεῖ. Ὡν ἀπάντων φημὶ δεῖν ἐκάστου κατατυχόντα τὸν ἰητρὸν τὴν δύναμιν αἰτιᾶσθαι τοῦ πάθους, ἀλλὰ μὴ τὴν τέχνην. (6) Οἱ μὲν οὖν μεμφόμενοι τοὺς τοῖσι κεκρατημένοισι μὴ ἐγχειρέοντας παρακελεύονται καὶ ὦν μὴ προσήκει ἄπτεσθαι οὐδὲν ἡσσον ἢ ὦν προσήκει· παρακελευόμενοι δὲ ταῦτα ὑπὸ μὲν τῶν ὀνόματι ἰητρῶν θαυμάζονται, ὑπὸ δὲ τῶν καὶ τέχνη καταγελῶνται.

(3) Denn in den Fällen, in denen es uns möglich ist, mit den Werkzeugen der Natur oder der Kunst die Oberhand zu gewinnen, können wir als Handwerker tätig sein, nicht aber in den anderen. Wenn nun der Mensch an irgendeiner Krankheit leidet, die stärker ist als die Werkzeuge der Heilkunst, darf man nicht erwarten, dass diese Krankheit irgendwie von der Heilkunst besiegt werden könnte. (...) Wenn nun die Krankheit stärker ist als die schwächeren Mittel, so ist es doch nicht sicher, dass sie unheilbar ist. Wenn die Krankheit aber stärker ist als die stärksten Mittel, wie sollte es da nicht sicher sein, dass sie unheilbar ist? (...) (5) Dieses mein Argument gilt auch für andere Werkzeuge, die der Heilkunst dienen. Wenn der Arzt

19 Diese hier zu erkennende andere Gewichtung der Nutzen/Schaden-Maxime findet sich auch in der Konzeption von Vertragsverhältnissen, die die Beziehungen zwischen zwei Poleis regeln sollten. Die aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts belegten Defensivbündnisse basieren auf dem Gedanken, sich gegenseitig beizustehen und Schaden durch einen Dritten abzuwenden: Vgl. dazu Schubert (2005) 104 mit Anm. 142.

von all diesen jedes einzelne erfolglos eingesetzt hat, muss er, so behaupte ich, der Macht der Krankheit die Schuld geben, nicht der Kunst. (6) Die Kritiker derjenigen Ärzte, die die Behandlung von solchen Kranken, die schon von der Krankheit bezwungen sind, ablehnen, fordern nun, dass sich Ärzte ebensosehr mit den Fällen befassen, die sie nichts angehen, wie mit denen, für die sie zuständig sind. Für diese Forderung werden sie von denjenigen bewundert, die nur dem Namen nach Ärzte sind, von denen aber, die auch von der Kunst her Ärzte sind, werden sie ausgelacht.²⁰

De arte 13:

“Οτι μὲν οὖν καὶ λόγους ἐν ἑωυτῇ εὐπόρους ἐς τὰς ἐπικουρίας ἔχει ἡ ἱητρικὴ καὶ οὐκ εὐδιορθώτοισι δικαίως οὐκ ἂν ἐγχειρέοι τῆσι νούσοισιν, ἢ ἐγχειρευμένας ἀναμαρτήτους ἂν παρέχοι, οἱ τε νῦν λεγόμενοι λόγοι δηλοῦσιν αἱ τε τῶν εἰδόντων τὴν τέχνην ἐπιδείξεις, ἅς ἐκ τῶν ἔργων ἡδίων ἢ ἐκ τῶν λόγων ἐπιδεικνύουσιν, οὐ τὸ λέγειν καταμελετήσαντες, ἀλλὰ τὴν πίστιν τῷ πλήθει, ἐξ ὧν ἂν ἴδωσιν, οἰκειοτέραν ἡγεύμενοι ἢ ἐξ ὧν ἂν ἀκούσωσιν.

Dass also die Heilkunst zahlreiche Überlegungen umfasst, um Hilfe leisten zu können, dass sie zu Recht die Krankheiten, die nicht zu heilen sind, auch nicht behandelt, und dass sie für die Krankheiten, die sie behandelt, fehlerfreie Behandlungen anbieten kann, dies belegen die oben vorgebrachten Ausführungen ebenso wie die Beweise derjenigen, die mit dieser Kunst vertraut sind. Diese Beweise liefern sie lieber durch Taten als durch Worte, nicht weil sie das Wort geringachten, sondern weil sie der Meinung sind für die Masse der Menschen sei das Vertrauen größer, wenn es aus dem, was sie sehen, entsteht, als aus dem, was sie hören.²¹

Auch in den berühmten Aphorismen (5. Jahrhundert v.Chr.), die oft Hippokrates selbst zugeschrieben worden sind, findet sich dieser Gedanke:

‘Οκόσοισι κρυπτοὶ καρκίνοι γίνονται, μὴ θεραπεύειν βέλτιον θεραπευόμενοι γὰρ ἀπόλλυνται ταχέως, μὴ θεραπευόμενοι δὲ, πούλυν χρόνον διατελέουσιν.

Alle, die an verborgenen Krebsgeschwüren leiden, lässt man am besten unbehandelt, denn behandelt sterben sie rasch, unbehandelt dagegen bleiben sie noch lange am Leben.²²

Für solche aussichtslosen Fälle wird nicht die Hilfeleistung abgelehnt, sondern die Anwendung medizinischer Heilkunst.²³ Das *Kratos*, also durchaus die Frage

20 De arte 8,1-6, Text und Übersetzung aus Schubert/Leschhorn 2006.

21 De arte 13, Text und Übersetzung aus Schubert/Leschhorn 2006.

22 Aphor. VI 38.

23 Anders Miles (2004) 67.

der Herrschaft, gibt den Ausschlag darüber, wie das ὄρθόν, also Schaden und Nutzen für den Kranken, definiert werden und woran sich somit das Verhältnis von Arzt und Patient orientiert. Ist die Krankheit stärker, dann besteht kein Nutzen in einer Behandlung. Eine Behandlung, die nicht zum Ziel der Gesundheit führen kann, ist erfolg- und damit nutzlos. Es ist also letztendlich die Herrschaft über die Natur des Menschen, sei es die Herrschaft der Krankheit über den Menschen oder diejenige des Arztes über den Menschen, die Nutzen und Schaden bestimmen. Das Interesse des Arztes ist auf den Erfolg gerichtet, der sich dadurch bestimmt, dass die medizinische Kunst klar und eindeutig eine Gesundung bewirkt. Dieses Interesse ist demjenigen des Kranken, das durchaus auch in einer bloßen Leidensminderung bestehen kann, übergeordnet.

In dieser Hinsicht sind zwischen dem hippokratischen Eid und denjenigen Schriften des *Corpus Hippocraticum*, die sich auf das Schaden/Nutzen-Prinzip beziehen, erhebliche Unterschiede zu erkennen. Die Gegenüberstellung von Schaden und Nutzen im hippokratischen Eid weist deutlich darauf hin,²⁴ dass der Arzt seine τέχνη ohne Einschränkung in den Dienst des Patienten stellen will. Zwar wird dann im fünften Abschnitt durchaus wieder die besondere Rolle der τέχνη für die Lebensweise des Arztes betont,²⁵ die der in der Schrift *De arte* beschriebenen in etwa entspricht, doch zeigt sich gerade im dritten Abschnitt eine paradigmatische Wendung in der medizinischen Ethik der Antike, die allerdings deutlich erst in römischer Zeit zum Ausdruck kommt: Der Arzt dient dem Patienten und nicht mehr vorrangig seiner Kunst, d.h. nicht mehr vor allem dem Erfolg seiner Kunst.²⁶ Der Arzt versteht sich nun nicht mehr als ὑπερήτης τῆς τέχνης, als effizienter Diener der Kunst,²⁷ sondern als Helfer des kranken Patienten. Nicht mehr der Sieg über die Krankheit steht im Vordergrund ärztlicher Tätigkeit als einer φιλοτεχνία, sondern die φιλανθρωπία im Sinne der *misericordia*.²⁸ Eine ähnliche Wende ist in einigen kleineren Werken der hippokratischen Schriftensammlung zu erkennen, die in der Antike kaum oder gar nicht erwähnt worden sind, aber eine deutlich andere Konzeption ärztlicher Verhaltensweisen vertreten, als dies in den frühen Schriften zu beobachten ist.²⁹

24 Im dritten Abschnitt: Διαιτημάσι τε πᾶσι χρῆσσομαι ἐπ' ὠφέλειη καμόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν, ἐπὶ δηλήσει δὲ καὶ ἀδικίῃ εἶρξιν κατὰ γνώμην ἐμήν. („Die Regeln zur Lebensweise werde ich zum Nutzen der Kranken einsetzen, nach Kräften und gemäß meinem Urteilsvermögen; vor Schaden und Unrecht werde ich sie bewahren.“)

25 Ἄγνως δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν. („In reiner und heiliger Weise werde ich mein Leben und meine Kunst bewahren“).

26 Mudry (1997) 308 ff.; Rütten im Kommentar zu Mudry (1997) a.a.O. 331 „Der hippokratische Arzt dient seiner Kunst, der römische dem Patienten.“

27 Epid. 1,5; dazu Mudry (1997) 320f.; vgl. auch Praecepta 1ff.; Mudry a.a.O. 310 sieht den Eid eher in einer Gruppe mit den Schriften des Corpus.

28 Mudry a.a.O. 317ff. Vgl. André (2006) 495f.

29 Decorum 5.

2. Die Selbstverpflichtung zum Schutz des menschlichen Lebens im hippokratischen Eid

Die Selbstverpflichtungen im Mittelteil des Eides, keine Beihilfe zu Mord, Selbstmord und Abtreibung zu leisten sowie keinerlei chirurgische Maßnahmen durchzuführen, sind ungewöhnlich im Vergleich zu anderen medizinischen Texten und lassen sich daher nur schwer einordnen. Die Erklärung und die Übersetzungen dieser Abschnitte sind strittig. Sowohl eine Übersetzung, die lediglich die Beihilfe zum Selbstmord ablehnt als auch eine Übersetzung, die sowohl die Beihilfe zum Giftmord als auch diejenige zum Selbstmord zurückweist, werden vorgeschlagen. Eine für das Verständnis des Satzes zu Mord, Selbstmord und Abtreibung wesentliche Stellung nimmt das zweite οὐδέ ein.³⁰ Es kann entweder als Verstärkung der Verneinung aufgefasst werden, dann ist es in der Übersetzung stumm:

Ich werde keinem ein todbringendes Mittel verabreichen, wenn man mich darum bittet, noch werde ich einen entsprechenden Rat erteilen.

Wenn man diese Übersetzung wählt, dann wäre eigentlich nur die Beihilfe zu Selbstmord ausgeschlossen. Oder man versteht das οὐδέ im Sinne von ne-quidem (weder – noch) und mit Bezug auf αἰτηθεῖς (nachdem ich gebeten worden bin), so dass zu übersetzen wäre:

Ich werde niemandem ein todbringendes Mittel geben, nicht einmal nachdem ich gebeten worden bin, noch werde ich zu einem solchen Rat anleiten.

Hier also wäre die Beihilfe zu Mord und Selbstmord gemeint, und im Unterschied zur ersten Variante wäre hier auch ausgeschlossen, dass ein Arzt zwar die Beihilfe zum Selbstmord ablehnt, jedoch den Mord nicht unbedingt.³¹ Vorwürfe derart, Ärzte könnten aufgrund ihrer Kenntnisse Morde begehen ohne prozessrechtlich zur Verantwortung gezogen werden zu können, gab es zwar in der Antike,³² doch spricht vom Kontext des Eides her, der auf den Lebensschutz des Patienten ausgerichtet ist, wenig für diese Variante.

Diese explizite Formulierung in dem Abschnitt des Eides, der eine Beihilfe zu Selbstmord und/oder Mord sowie Abtreibung ablehnt, gehört sicher zu den Stellen des Eides, die die ausführlichsten und mehr als kontroversen Diskussionen hervorgerufen haben.³³ Selbstmord und Abtreibung waren in der Antike im Allgemeinen nicht generell mit einer gesellschaftlichen oder mit einer

30 Vgl. oben S. 204. Darauf hat Rütten (1997) 65ff. ausführlich hingewiesen; vgl. Schubert/Huttner (1999) 60ff., 506f.

31 Rütten (1997) 65ff.; ausf. dazu Schubert/Huttner (1999) ad loc.

32 Zu der Haltung des Plinius Ärzten gegenüber: Plin. n.h. 29, 18.

33 Vgl. ausführlich Kudlien (1970) 101 ff., der diesen Abschnitt als Antwort auf ein verbreitetes und populäres Vorurteil gegen den Arzt als „unbestraften Mörder“ verstehen will.

rechtlichen bzw. religiösen Ablehnung verbunden.³⁴ Umso auffälliger wirkt aber dieser Satz, der sich nicht ohne weiteres mit einer bestimmten Haltung antiker Ärzte verbinden lässt. So ist zu fragen, in welchen Kontext diese im Eid ohne Zweifel zum Ausdruck kommenden Vorstellungen über die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens gehören.

Ansätze, die ein heutiges Verständnis des Eides von der Interpretationslinie der „Ausnahmestellung“ wegführen und an deren Stelle eine allgemeine Berufsethik setzen wollen, sind hier zu den verschiedensten Ergebnissen gekommen.³⁵ Man liest aus den Schriften des *Corpus Hippocraticum* eine reservierte Haltung gegenüber der Abtreibung heraus, oder sogar noch den Niederschlag eines früheren, patrizisch-genealogischen Denkens.³⁶ Die reichlichen Zeugnisse aus klassischer Zeit zeigen ein anderes Bild: Kindesaussetzung, Kindestötung, vielfältige Arten der Abtreibung sind zahlreich belegt, und zwar frei von gesellschaftlichem Makel.³⁷ Auch in den frühen Schriften zu den Frauenkrankheiten, die im zeitlichen Kontext der hippokratischen Medizin stehen, werden Fälle von Abtreibung angesprochen. Sie wird nicht etwa abgelehnt oder diskriminiert, sondern es wird dabei lediglich auf das gesundheitliche Risiko und die möglichen Folgeschäden hingewiesen.³⁸ Auch Abtreibungsmittel, sowohl oraler als auch vaginaler Art, sind den Autoren der Schriftensammlung bekannt.³⁵ In den Werken über die Frauenkrankheiten, die zu den ältesten Teilen dieser so genannten hippokratischen Schriften gehören, werden ἐκβόλια, Austreibungsmittel, erwähnt, die nicht nur für tote Föten, sondern auch für lebende gedacht sind.³⁹ Interkulturell vergleichende Studien haben sowohl die Wirksamkeit dieser Rezepturen als auch ihre noch heute andauernde Verbreitung im Bereich der Volksmedizin erwiesen.⁴⁰

Aus der Formulierung des Eides ergibt sich daher nicht die Frage, ob eine solche explizite Ablehnung auf eine allgemeine Praxis schließen lässt, sondern ob hier ethische Vorstellungen zu erkennen sind, die etwa bestimmte biologische Erkenntnisse über den Beginn des Lebens voraussetzen, und ob sich darüber hinausgehend insgesamt eine veränderte Einstellung zur Tätigkeit des Arztes beobachten lässt.⁴¹

34 Vgl. dazu Leven (2005) s.v. Abtreibung mit Literatur und Quellenübersicht; Schubert/Huttner (1999) 48ff. im Abschnitt zu Geburtenkontrolle und Abtreibung.

35 Harig/Kollesch (1978), die sich auf die Untersuchungen von D. Nickel, Ärztliche Ethik und Schwangerschaftsunterbrechung bei den Hippokratikern, NTM (Schriftenreihe für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin) 9, H.1, 1972, 73-80, stützen; anders: Moissides (1922) 29-38; vgl. D. Gourevitch, Suicide among the sick in classical antiquity, Bulletin of the History of Medicine 43, 1969, 501-518.

36 Deichgräber (1983) 25; vgl. Lichtenthaler (1984) 143ff.

37 Moissides (1922) mit zahlreichen Belegen aus der antiken Literatur und ausführlicher Diskussion der entsprechenden Passagen aus De natura muliebri und De carnibus 19.

38 Mul. I 67.68.72; vgl. dazu Hanson (1995) 299ff.

39 Mul. I 67-68. 72. 76.78; Nat. Mul. 98.

40 Riddle (1992).

41 Vgl. hierzu und für das Folgende: Schubert (1985) 253ff.

3. Der historische Kontext

Aristoteles sieht in seiner Schrift *Über die Politik* die Möglichkeit der Abtreibung als ein Mittel,⁴² die Bevölkerungszahl zu begrenzen. Allerdings bindet er dies an die Voraussetzung, dass „Wahrnehmung“ (*aisthesis*) und „Leben“ (*zoe*) noch nicht begonnen haben. Im Vergleich zu Platon ist dies ein neues Verständnis. In seiner Schrift *Über den Staat* empfiehlt Platon Abtreibung als Mittel zur Begrenzung der Bevölkerungszahl,⁴³ hierbei jedoch noch ohne Beschränkung im Hinblick auf eine bestimmte Vorstellung von menschlichem Leben. Dieser Unterschied erklärt sich eigentlich nur vor dem Hintergrund von Aristoteles' Vorstellung, dass auch der Fötus schon beseelt sei. Der Fötus verfügt grundsätzlich schon über die Nährseele und die Empfindungsseele, allerdings nur in der Anlage, als potenzieller Faktor, noch nicht in Wirklichkeit.⁴⁴ Aristoteles gibt nicht exakt an, ab wann genau dieser Übergang zwischen potenzieller Fähigkeit und deren Realisierung anzusetzen sei, d.h. wann der Fötus als Leben zu bezeichnen sei. Die Interpretation der aristotelischen Texte reicht dabei vom 40. bis zum 90. Tag (der Differenz zwischen männlichem und weiblichem Beginn des Lebens) bzw. bis zu dem traditionellen Datum, dem Tag der Geburt, an dem erst die Seele in den Körper eintrete.⁴⁵

Aristoteles zeigt eine für antike Philosophen des 4. Jahrhunderts v.Chr. ungewöhnliche Reserviertheit der Abtreibung gegenüber – es ist wohl anzunehmen, dass dies in einem Zusammenhang steht mit seinen biologischen Spekulationen darüber, wann der Beginn des Lebens anzunehmen sei. Schließlich zeigt auch die Verwendung des Adjektivs ὅσιος im Sinn von heilig oder gottgefällig, dass es sich bei dieser Frage für ihn um eine ethische Aussage handelt, die dem Leben einen göttlichen und somit nicht zu verletzenden Wert beimisst:

τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται.

Denn was heilig/gottgefällig ist oder nicht, soll sich nach dem Vorhandensein von Wahrnehmung und Leben richten.⁴⁶ (Arist., Politik 1335 b 23f.)

Scribonius Largus erwähnt im Vorwort seiner *Compositiones* (1. Jh. n.Chr.) das Abtreibungsverbot des hippokratischen Eides. Er findet eine explizite Formulierung für die damals schon wahrgenommenen Unsicherheiten im Hinblick auf die Frage, wann der eigentliche Beginn menschlichen Lebens festzusetzen sei und schreibt:⁴⁷

42 Aristoteles, Politik 1335 b 20ff.; vgl. dazu Schubert (1985) a.a.O. und Schubert (2005) 24f.

43 Platon, Rep. 459 d-e.

44 Aristoteles, De generatione animalium 736 b5ff.

45 Aristoteles, Historia animalium 583 b und De anima 415 b.

46 Vgl. Aristoteles, De generatione animalium 736 b 28ff.

47 Hierzu ausf. Schubert (2005) 24ff.; vgl. André (2006) 492ff. und 488ff.

Qui enim nefas existimaverit spem dubiam hominis laedere, quanto scelestius perfecto iam nocere iudicabit?

Denn wer es für Sünde hält, die noch zweifelhafte Hoffnung auf das Menschsein zu schädigen, als einen wieviel größeren Frevel wird er es beurteilen, einem vollendeten Menschen zu schaden? (Scribonius Largus, Compositiones, praefatio = 876, 37-42 Deichgräber)

Beide Akte seien zwar Tötungen, insofern stellten sie auch ein Unrecht dar. Ein Unterschied in der Schwere des Verbrechens sei aber daraus abzuleiten, dass das Leben im Mutterleib noch kein autonomes Leben sei, sondern nur eines mit unsicherer Hoffnung auf das Menschsein. Der geborene Mensch in seiner vollendeten Gestalt (*perfecto*) hingegen stelle ein solches Leben dar. Er legt die Vorstellung von einem Stufenprozess zugrunde, in dem sich das Werden des menschlichen Lebens entwickle und der seine Vollendung mit der Geburt erreicht. Andererseits wird dem Leben des Fötus menschliche Qualität zugebilligt (*spem hominis*), wengleich auf einer niedrigeren Ebene. Einerseits zeigt sich hier Unsicherheit (*spem dubiam*), andererseits ist ebenso wie schon bei Aristoteles zu erkennen, dass sich die Ablehnung der Abtreibung mit einer bestimmten Konzeption vom Beginn des menschlichen Lebens verbindet, die dies bereits im Fötus verwirklicht sieht. Dies lässt sich durchaus mit der Auffassung des Christen Tertullian (150–230 n.Chr.) vergleichen, für den die Abtreibung erst von dem Moment an ein Verbrechen ist, *quo (in utero) forma completa est* („von dem an die Gestalt [im Uterus] vollständig ist“).⁴⁸

In dieser Ablehnung der Abtreibung im hippokratischen Eid zeigt sich eine Haltung gegenüber dem menschlichen Leben, die ihm einen hohen Wert beimisst und so an die christliche Vorstellung von der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens erinnert, wie sie in der frühesten Fassung bei Tertullian in unseren literarischen Quellen zum Ausdruck kommt und die sich in der Gott-ebenbildlichkeit begründet.

Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang aber im Schneideverbot des Eides („Ich werde nicht schneiden...“, s.o. S. 204, 210). Vor dem Hintergrund einer solchen, sich auf ein biologisches Konzept stützenden ethischen Begründung der Unverletzlichkeit menschlichen Lebens ließe sich das Schneideverbot verstehen. Doch auch hier scheiden sich die Meinungen bereits an der Übersetzung, die darin entweder ein generelles Abstandsgebot gegenüber der Chirurgie sieht oder lediglich eine den Blasensteinschnitt betreffende Ablehnung. Eine exakte Übersetzung kann mit nichts anderem als einer kompletten Ablehnung der Chirurgie verbunden werden.⁴⁹

48 Anim. 37,2 (=136,14 Wasz.); 27,3 (=102,19ff. Wasz.); vgl. Jacobsen (2006) 67ff. zu Irenaeus und Origenes.

49 Zu der sprachlichen Problematik des Satzes, der philologisch korrekt nur als generelles Schneideverbot, jedoch nicht als lediglich die Ablehnung des Blasensteinschnittes meinent übersetzt werden kann: Kudlien (1978) 258. Er übersetzt: „Ich werde nicht

Ich werde nicht schneiden, auch Steinleidende nicht...

Die Übersetzung „Ich werde nicht schneiden, jedenfalls Steinleidende nicht...“ oder sogar „Nie und nimmer fürwahr werde ich (Blasen)steinkranke operieren, sondern sie abschieben zu werkenden Männern, die sich in diesem Gewerbe auskennen“⁵⁰ beschränkt dieses Abstandsgebots lediglich auf den Blasensteinschnitt. Zwar war die Spezialisierung in römischer Zeit bereits sehr weit fortgeschritten, so dass man sich eine solche Bestimmung durchaus vorstellen könnte,⁵¹ allerdings ist sie sprachlich nicht korrekt.

Aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. ist ein sehr fragmentarisches Papyrus-Fragment erhalten, das eine Version des Eides bietet, die offenbar nur von Chirurgen geschworen wurde und in dem der Chirurg sogar als „edler Chirurg“ (ἄριστος χειρουργός) bezeichnet wird.⁵² In zahlreichen Schriften, in denen knochen-chirurgische und andere Methoden ausführlich beschrieben werden, zeigt sich die Chirurgie als lebensnah ausgeübte medizinische Praxis.⁵³ Die Chirurgie hat sich seit dem 2. Jahrhundert v. Chr., verstärkt aber seit der frühen Kaiserzeit zu einer eigenständigen Disziplin entwickelt, die geachtet war und besonders auf Ehreninschriften und Grabmalen memoriert wurde. Von mehreren Städten wird beispielsweise im 2. Jahrhundert n. Chr. der Arzt Asklepiades aus Perge dafür geehrt, dass er mit chirurgischen Methoden, deren Ungewöhnlichkeit eigens hervorgehoben wird (παράδοξα), besonderen Erfolg gehabt habe.⁵⁴ Erst eine solche Entwicklung, die sich deutlich von der selbstverständlichen Integration der Chirurgie in der Medizin der hippokratischen Zeit unterscheidet, bildet aber die Voraussetzung für eine Distanzierung von der Chirurgie.⁵⁵

Diese beiden für das ärztliche Selbstverständnis des Eides zentralen Verpflichtungen müssen nun auch im Zusammenhang der Textgeschichte betrachtet werden. Dabei fällt nun auf, dass in den handschriftlichen Überlieferungen des Eides in den mittelalterlichen Manuskripten durchaus deutliche Unterschiede sichtbar werden: In den christlichen Versionen als auch in der älteren handschriftlichen mittelalterlichen Tradition fehlt die Ablehnung der Chirurgie. Dagegen ist sie Bestandteil aller anderen Varianten. In der christlichen Version

schneiden, jedenfalls Steinleidende nicht“ statt „ich werde nicht schneiden, auch Steinleidende nicht“. Anders Lichtenthaeler (1984) 165ff. („Nie und nimmer werde ich bei (Blasen)steinkranken den Schnitt machen...“) und Diller (1994).

50 Letzteres bei K. Steinmann, Hippokrates. Der Eid des Arztes, Leipzig 1996, 15.

51 Nutton (2004) 171ff.

52 P. Oxy. III 437; dazu A. Wouters, Hermann Diels und P. Oxy. III 437, in: Philologus 121 (1977) 146-149.

53 Nutton (2004) a.a.O.

54 S. Sahin, Die Inschriften von Perge I (IKA 54) 1999, 14 Nr.12; vgl. Samama (2003) Nr. 341. Vgl. Nutton (2004) a.a.O.

55 Vgl. André (2006) 487 zu Plinius' skeptischer Haltung gegenüber den Ärzten, insbesondere den Chirurgen.

des Eides in den Handschriften wird der Abschnitt zu Mord, Selbstmord und Abtreibung ganz nach vorn gerückt und daher viel stärker hervorgehoben. Dies ist sicher vor dem Hintergrund des anders eingeschätzten Wertes zu verstehen, der dem menschlichen Leben zukommt.⁵⁶

Die Überlieferung, die sich auf die Passage zur Ablehnung der Abtreibung im hippokratischen Eid bezieht, scheint sich weiter in die Antike zurückverfolgen zu lassen als die anderen Abschnitte des Eides. Soran (2. Jahrhundert n. Chr.) widmet dem Thema Abtreibungsmittel und Kontrazeptiva in seinem gynäkologischen Werk einen eigenen Abschnitt, in dem er terminologisch zwischen dem eigentlichen ‚Abtreibungsmittel‘ (φθόριον) und dem Mittel, Unfruchtbarkeit herbeizuführen (ἀτόκιον) bzw. dem Mittel, das austreibt (ἐκβάλοιον), unterscheidet. In diesem Zusammenhang zitiert Soran den entsprechenden Passus aus dem Eid: οὐ δώσω δὲ οὐδενὶ φθόριον („ich werde auf gar keinen Fall jemandem ein Abtreibungsmittel geben“). Nun nennt er hierbei aber nicht den Eid als Quelle, sondern lediglich allgemein Hippokrates als Zeugen.⁵⁷ Eine Verallgemeinerung, in der φθόριον generell als Abtreibungsmittel gemeint ist, findet sich nur in den christlichen Versionen des Eides – auch hier wieder im Unterschied zum hippokratischen Eid, wo lediglich von einem ‚fruchtabtreibenden Tampon‘ die Rede ist:⁵⁸

οὐδὲ γυναίξει φθόριον παρέξω·

Auch werde ich keiner Frau ein abtreibendes Mittel verabreichen.

Die Variante des Eides, die die Ablehnung der Abtreibung so stark in den Vordergrund stellt, scheint daher zumindest im 2. Jahrhundert schon allgemein bekannt und verbreitet gewesen zu sein, wenn sie nicht sogar genuin christlichen Ursprungs ist. So meinte nicht nur Soran sie als Teil des hippokratischen Eides identifizieren zu können, Ärzte argumentierten offenbar ganz allgemein unter Bezugnahme auf Hippokrates entsprechend. Aber bezeichnenderweise weist Soran auch darauf hin, dass es zu seiner Zeit diverse andere Ärzteschulen gab, die sich einer anderen Praxis verpflichtet sahen. So ist also hier mit einer durchaus größeren Vielfalt zu rechnen.

Der Abschnitt über die Ablehnung der Abtreibung im hippokratischen Eid lässt sich so also doch in einen gewissen zeitlichen Kontext einordnen. Dies

56 So im Amb. B 113 sup. fol. 2; vgl. die Handschriften Bononiensis 3632 und Scolariensis S II 5 bei Jones (1924) 22ff.; vgl. den Text im Lorscher Arzneibuch: dazu Schubert (2005) 69 mit Anm. 195. Die Ablehnung der Chirurgie fehlt aber auch in der mittelalterlichen Handschrift, die die größten Gemeinsamkeiten mit dem antiken Papyrus-Fragment des Eides hat. Da dieses wiederum das einzige Zeugnis aus der Antike ist, das zumindest einen Teil des Eides in einem nachweisbar originalen, antiken Wortlaut überliefert, kann nicht ausgeschlossen werden, dass es auch in der nicht-christlichen Überlieferung der Antike eine Version gegeben hat, in der diese Ablehnung der Chirurgie ebenso fehlte.

57 Soran I 60,2 (= Ilberg, 45,10).

58 Ambrosianus 113 sup. fol. 2; vgl. Urbina 64 fol. 116.

gelingt mit dem Abschnitt über die Ablehnung der Chirurgie nicht in gleicher Weise. Aus der handschriftlichen Überlieferung kann man wohl schließen, dass der Chirurgie eine geringere Bedeutung in der historischen Entwicklung des Eidestextes zukam. Vielleicht stellt die spätere Einfügung eines generellen Schneideverbots sogar eine Art artifizielle Hervorhebung dar, die dem Eid dadurch zusätzliche Bedeutung verleihen sollte.⁵⁹

Dass sich in einem Text wie dem hippokratischen Eid, dessen Konstruktionscharakter offensichtlich ist, verschiedene, durchaus unterschiedlichen Zeitaspekten zuzurechnende Entwicklungsstufen finden, wird niemanden überraschen. Jedoch ist für die Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte des Textes in der Antike und damit auch für eine genauere Sicht dieser Entwicklungsstufen, gerade wenn es um die Frage geht, in welchen Kontext diese Vorstellungen über die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens gehören, aus dem einzigen Originalzeugnis der antiken Überlieferung weiterer Aufschluss zu gewinnen. Die Überlieferung des Textes, die seit der Renaissance zu einem auch in den einzelnen Formulierungen festgefügtten Bild des hippokratischen Eides wurde, geht auf mittelalterliche Handschriften zurück, deren älteste in das 10. Jahrhundert gehört.⁶⁰ Der einzige direkt aus der Antike stammende Text, der den hippokratischen Eid zumindest teilweise im Wortlaut wiedergibt, befindet sich auf der Rückseite eines Papyrus, dessen Vorderseite einen dokumentarischen Text enthält.⁶¹ Die Rückseite mit dem hippokratischen Eid lässt sich aus paläographischen Gründen ins 3. Jahrhundert n. Chr. datieren. Der Papyrus-Text setzt zwar erst mit παραγγελίας τε και ακροήσιος και ein. Doch Umfang und Anordnung des Textes lassen sich durchaus soweit rekonstruieren, so dass zumindest davon ausgegangen werden kann, dass der gesamte Text des Eides auf dem Blatt stand.

Es lässt sich weiterhin zeigen, dass die Sprache, d. h. die Wortwahl in den zentralen Passagen des Eides durchaus einen weiteren Aufschluss geben kann über den historisch-intellektuellen Kontext der zentralen Aussage zum Wert menschlichen Lebens. Sehr klar zeigt sich dies in der Formulierung des mittleren Abschnittes: „In reiner und heiliger Weise werde ich über meine Lebensweise und meine Kunst wachen“ (Ἄγνως δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν). An dieser Stelle im Eid häufen sich die Auffälligkeiten der Wortwahl ganz besonders.⁶² Die Bedeutung von ἄγνως (in reiner Weise) verweist auf eine besondere Reinheit, die jegliche Verschmutzung ausschließt, aber insbesondere diejenige, die das Betreten eines Heiligtums unmöglich machen würde. Hierfür lassen sich zahlreiche Beispiele aus antiken Reinheitsvorschriften anführen, die ein Betreten des jeweiligen Heiligtums nach Verunreinigungen durch Tod,

59 Jones (1924) 48.

60 Dazu Jouanna (1995) 253ff.

61 P. Oxy. XXXI, 2547: Die Datierung stützt sich auch auf paläographische Gründe. Zu den Einzelheiten Schubert/Scholl (2005) 247ff.

62 v. Staden (1996) und (1997).

Blutschuld, Geburt und Menstruation verbieten.⁶³ Noch deutlicher macht dies der zweite hier verwendete Ausdruck – ὁσίως („in heiliger Weise“) meint hier eine durch Billigung und Gutheißen göttlicher Autorität sanktionierte Lebensweise, die weniger die konkrete Sphäre des alltäglichen Lebens als vielmehr die kognitiven und intellektuellen Tätigkeiten des Arztes umfasst. Das in diesem Zusammenhang nun im Papyrustext anders als in der immer als maßgeblich betrachteten mittelalterlichen Handschriftenüberlieferung verwendete Verb διατηρήσω („bewahren“) ist aber ein Verb, das in der Literatur der klassischen Zeit nicht vorkommt, sondern sich überhaupt erst seit der hellenistischen Zeit nachweisen lässt; es ist im Kontext einer moralisierenden Intellektualisierung zu sehen, die die Lebensweise und ärztliche Tätigkeit in rituell begründeter Reinheit präsentiert.⁶⁴ Wortuntersuchungen zu dem einzigen antiken Fragment des Eides auf dem genannten Papyrus zeigen einen im Vergleich zu der mittelalterlichen Texttradition deutlichen Schwerpunkt in christlich geprägter Wortwahl.⁶⁵ Wortwahl und die inhaltlichen Abweichungen weisen auf einen eindeutigen Befund hin: Die früheste antike Textüberlieferung zum hippokratischen Eid ist ein im Sprachlichen christlich geprägter Text. Die Absolutsetzung des menschlichen Lebens würde durchaus hierzu passen.

Auch die Anklänge an die Sakralsprache, wie sie sich in der Verwendung von ἀγνῶς und dem Ausdruck „unaussprechlich“, im Sinn von „heilige Geheimnisse“ (ἄρρητα) niederschlagen,⁶⁶ sind offenbar ganz bewusst eingesetzt worden, um diese Tendenz zu verstärken. Der Verlauf der Textentwicklung zeigt, dass einige dieser sprachlichen Mittel in den Versionen der mittelalterlichen Manuskripte deutlich häufiger verwendet werden als etwa in dem Papyrus-Fragment. Daher sollen sie offensichtlich gerade diesen Aspekt des Eides unterstreichen: Sie sollen die ärztliche Tätigkeit aus dem Alltag herausheben. Die sakralen und rituellen Anklänge, die sich im Sprachgebrauch des Eides zeigen, und die Einstellung dem menschlichen Leben gegenüber mit der starken Neigung zur „Menschenliebe“ (φιλανθρωπία) unterscheiden ihn nicht nur deutlich von der hippokratischen Medizin, sondern verweisen eindeutig auf die Nähe zur römischen und christlichen Medizin.⁶⁷

Nun gruppieren sich die verschiedenen Abstandsgebote genau um diesen Kernsatz des zweiten Teils des Eides: Ἀγνῶς δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν.⁶⁸ Die Verwendung von ἀγνῶς und auch ὁσίως verweist

63 Sokolowski, LSCG 119; vgl. SEG XLIII 1131 (Ptolemais, Ägypten, 1. Jh.); 124 (Eresos, 2. Jh.); 54 (Delos, Ende 2. Jh.); 91 (Lindos, 3. Jh.).

64 v. Staden (1996) 417, 427ff., 429ff. mit Parallelbelegen.

65 Ausf. dazu Schubert/Scholl (2005) 247ff.

66 Vgl. Xen. Hell. 6,3,6.

67 Mudry (1997).

68 Vgl. zur Stellung dieses Satzes als Mittel- und Kernsatz des Eides v. Staden (1996) 433f. mit Anm.86, der darauf hinweist, wie unterschiedlich die Stellung dieses Satzes eingeschätzt worden ist: Edelstein (1967) 5ff., 15ff. hat ihn als explanatory elaboration der nachfolgenden Gebote verstanden und den Satz insgesamt als Hauptbeleg für seine The-

auf eine Vorstellung von moralisch intellektualisierter Reinheit, die nicht vor dem 4. Jahrhundert v.Chr. literarisch nachweisbar ist⁶⁹ und in den Inschriften überhaupt erst seit dem 2. Jahrhundert v.Chr. im Kontext des Asklepios-Kultes häufiger zu finden ist. Der moralische Tenor des gesamten Eides verweist auf eine Selbsteinschätzung in der ärztlichen Lebensführung und Praxis, die ihre Parallelen in hellenistischer Zeit hat.⁷⁰ Da es sich um eine sehr seltene und vor den nachchristlichen Jahrhunderten offenbar nur zweimal (nämlich im hippokratischen Eid und am Portal des Asklepios-Tempels in Epidauros) vorkommende Verbindung dieser beiden, an sich semantisch verschiedenen Worte handelt, hat man wiederum eines der wenigen Elemente gewonnen, die einen chronologischen Anhaltspunkt bieten.⁷¹ Denn neuerdings hat sich gezeigt, dass eben gerade diese Inschrift in die Epoche der Zeitenwende zu datieren ist und damit als Datierungsanhalt für diesen Kernsatz des hippokratischen Eides auch viel eher auf die hellenistisch-römische Zeit deutet.⁷² In Absetzung von den organisatorischen und juristischen Klauseln der Lehrverträge ist der ganze zweite Teil des Eides durch das Bedeutungsfeld von rituell-kultischer Reinheit und Intellektualisierung auf eine andere, moralisierende Ebene gehoben. Hier lässt sich durch einen Perspektivwechsel die Differenzierung zwischen der persönlichen ethischen Verpflichtung und der offiziösen, wenn nicht sogar öffentlich gegelten Ebene unterscheiden.

Interessant ist aber nun, dass sich die mittelalterliche und neuzeitliche Rezeption auf eine Textüberlieferung konzentriert hat, die eine pagane Tradition, verbunden mit der Person des Hippokrates, in den Vordergrund gerückt hat. Die auch in mittelalterlichen Handschriften erhaltene christliche Variante,⁷³ die ihren christlichen Charakter in der Kreuzesform des Textes visualisiert, wird heute immer als späterer Nebenstrang der Überlieferung betrachtet, dem für die Konstruktion der Bedeutungsgeschichte und ihres Wirkungszusammenhangs wenig Gewicht beigemessen wird.⁷⁴ Eine solche Bewertung ignoriert jedoch den hohen Authentizitätswert, der insbesondere dem Papyrus-Fragment zukommt. Der historische Kontext, der sich für die Kernpassagen des hippokratischen Eides

se von der pythagoreischen Herkunft des Eides gesehen; für Deichgräber (1983) 14ff., 31 ist der Satz der Abschluss der Passage über die Ablehnung der Beihilfe zu Mord, Selbstmord und Abtreibung; dagegen hat Lichtenthaler (1984) 18ff., 153ff. die auch von v. Staden hervorgehobene Zentralstellung bereits betont.

69 v. Staden (1997) 158 ff. mit den epigraphischen Parallelen.

70 v. Staden (1996) 424; vgl. ders. (1997) 180f.

71 J. Bremmer, How old is the Ideal of Holiness (of Mind) in the Epidaurian Temple Inscription and the Hippocratic Oath? ZPE 141 (2002) 106-108, eine Übersicht der epigraphischen und literarischen Parallelen a.a.O. 107.

72 Bremmer a.a.O. 108.

73 Urbinas 64 f. 116, Ambrosianus B 113 suppl. f. 2; Abbildung und Kollationierung bei Jones (1924) 22f.; vgl. dazu Schubert (2005) mit Abb.

74 Vgl. aber Jouanna (1996) 260ff., der den Wert der Ambrosianus-Überlieferung ebenso wie Jones (1924) neuerdings betont.

zeigen lässt, die Tatsache, dass das älteste erhaltene Text-zeugnis einen christlich geprägten Sprachgebrauch zeigt und dass dieser christliche Überlieferungszweig in der mittelalterlichen Überlieferung auch weitertradiert wird, sind als sichere Hinweise darauf zu verstehen, dass die christliche Prägung in der Überlieferung des Eides eine mindestens ebenso bedeutsame Rolle gespielt hat wie die pagane.

Es scheint nun wirklich so zu sein, dass es in keiner Epoche, weder in der Antike noch im Mittelalter oder in der Neuzeit, *den* hippokratischen Eid gegeben hat. Vielmehr ist entsprechend den verschiedenen Gruppen-, Gesellschafts- und Sonderinteressen und ihren Erwartungen an Ethik, Praxis und τέχνη jeweils ein spezifischer Text, sei es als Eid, sei es als Vertrag oder in beiderlei Form verwendet worden.⁷⁵

Der hier beschriebene historische Kontext für die Kernpassagen des Eides lässt darauf schließen, dass der Eid für eine Gruppe von Ärzten steht, die in einem stark christlich geprägten Umfeld tätig waren. Dies legt nahe, dass man in einer eher späteren Phase des Hellenismus sehr unterschiedliche Elemente zusammengefügt hat, die man um das Kernstück, die Vorstellung von dem unbedingt zu schützenden menschlichen Leben gruppierete. Zumindest zeigen aber sowohl die Textüberlieferung der mittelalterlichen Handschriften als auch die hier miteinbezogene Papyrustradition, dass wir mit einem nicht unerheblichen christlichen Zweig der Überlieferung zu rechnen haben. Die Prominenz, die der Eid seit dem 1. und 2. Jahrhundert n.Chr. gewonnen hat, dürfte sich wohl seiner Verankerung in einem durch die christliche Auffassung vom Wert des menschlichen Lebens geprägten Kontext verdanken.

Literatur

- André* (2006) = J.-M. André, *La médecine à Rome*. Paris 2006
Deichgräber (1983) = K. Deichgräber, *Der hippokratische Eid*, 4. Aufl. Stuttgart
Diller (1994) = H. Diller, *Hippokrates*. Ausgewählte Schriften, Stuttgart (mit einem bibliographischen Anhang von K.-H. Leven)
Edelstein (1967) = L. Edelstein, *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*. Ed. by O. Temkin/C. L. Temkin, Baltimore 1967
Flashar (1997) = H. Flashar, *Ethik und Medizin – Moderne Probleme und alte Wurzeln*, in: Flashar/Jouanna (1997), 1-19
Flashar/Jouanna (1997) = H. Flashar/J. Jouanna (Hrsg.), *Médecine et morale dans l'antiquité*, Genf 1997, 121-155 (Entretiens sur l'antiquité classique XLIII)
Hanson (1995) = A. E. Hanson, *Παιδοποιία: Metaphors for conception, abortion, and gestation in the Hippocratic Corpus*, *Clio medica* 27 (1995), 291-307
Harig/Kollesch (1978) = G. Harig, J. Kollesch, *Der Hippokratische Eid*. Zur Entstehung einer antiken Deontologie, *Philologus* 122, 1978, 157-176
Heiberg (1928) = *Hippocratis Opera I* 1, ed. I.L. Heiberg, Leipzig 1928

75 Vgl. dazu v. a. Rütten (1996) und V. Nutton, *Beyond the Hippocratic Oath*. *Clio medica* 24 (1993), 10-37.

- Jacobsen* (2006) = A.-C. Lund Jacobsen, The constitution of man according to Irenaeus and Origen, in: B. Feichtinger/S. Lake/H. Seng, Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie, München 2006, 67-94
- Jones* (1924) = W. H. S. Jones, The Doctor's Oath, Cambridge
- Jouanna* (1995) = J. Jouanna, Un témoin méconnu de la tradition hippocratique: L'Ambrosianus Gr.134 (B113 sup.), Fol.1-2 (avec une nouvelle édition du Serment et de la Loi), in: A. Garzya/J. Jouanna, Storia e Ecdotica dei Testi Medici Greci, Neapel 1995
- Kollesch/Nickel* (1994) = J. Kollesch/D. Nickel, Antike Heilkunst. Ausgewählte Texte, Stuttgart
- Kudlien* (1970) = F. Kudlien, Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome, Clio Medica 5 (1970), 91-121
- Kudlien* (1978) = F. Kudlien, Zwei Interpretationen zum Hippokratischen Eid, Gesnerus 35, 1978, 253-263
- Leven* (2005) = K.-H. Leven, Antike Medizin. Ein Lexikon. München 2006
- Lichtenthaeler* (1984) = Ch. Lichtenthaeler, Der Eid des Hippokrates, Ursprung und Bedeutung, Köln
- Miles* (2004) = S. Miles, The Hippocratic Oath and the Ethics of Medicine, Oxford
- Moissides* (1922) = M. Moissides, Contribution a l'Etude de l'Avortement dans l'Antiquité Grecque, Janus 26, 1922, 29-38
- Mudry* (1997) = Ph. Mudry, Ethique et médecine à Rome: La Préface de Scribonius Largus ou l'affirmation d'une singularité, in: Flashar/Jouanna (1997), 297-322
- Nutton* (2004) = V. Nutton, Ancient Medicine, London
- Riddle* (1992) = J. Riddle, Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance, Cambridge.Mass.1992
- Rütten* (1997) = T. Rütten, Medizinethische Themen in den deontologischen Schriften des Corpus Hippocraticum, in: Flashar/Jouanna (1997), 65-120
- Samama* (2003) = E. Samama, Les Médecins dans le monde grec, Genf
- Schubert* (1985) = Ch. Triebel-Schubert, Bemerkungen zum Hippokratischen Eid, in: Medizin-historisches Journal 20, 1985, 253-260
- Schubert* (1997) = Ch. Schubert, Menschenbild und Normwandel in der klassischen Zeit, in: Flashar/Jouanna (1997), 121-155
- Schubert/Huttner* (1999) = Ch. Schubert/U. Huttner, Frauenmedizin in der Antike (Reihe Tusculum), Düsseldorf/Zürich
- Schubert/Scholl* (2005) = Ch. Schubert/R. Scholl, Der Hippokratische Eid: Wie viele Eide und wie viele Verträge? Medizinhistorisches Journal 40 (2005), 247-273
- Schubert* (2005) = Ch. Schubert, Der hippokratische Eid, Darmstadt 2005
- Schubert/Leschhorn* (2006) = Ch. Schubert/W. Leschhorn, Hippokrates, (Reihe Tusculum), Düsseldorf/Zürich 2006
- Stoll* (1992) = U. Stoll, Das „Lorscher Arzneibuch“. Ein medizinisches Kompendium des 8. Jahrhunderts (Codex Bambergensis Medicinalis 1) Text, Übersetzung und Fachglossar, Stuttgart 1992 (= Sudhoffs Archiv Beih. 28)
- Temkin* (1995) = O. Temkin, Hippocrates in a World of Pagans and Christians, Baltimore/London
- v. Staden* (1996) = H. v. Staden, „In a pure and holy way“: Personal and Professional Conduct in the Hippocratic Oath, Journal of the History of Allied Sciences 51,1996, 404-437
- v. Staden* (1997) = H. v. Staden, Character and Competence. Personal and Professional conduct in Greek Medicine, in: Flashar/Jouanna (1997), 157-195