

Charlotte Triebel-Schubert

Bemerkungen zum Hippokratischen Eid

In seinem kürzlich erschienenen Buch *Der Eid des Hippokrates, Ursprung und Bedeutung* hat Charles Lichtenthaeler den beeindruckenden Versuch einer Synthese der immer noch außerordentlich kontroversen Diskussion um den Eid unternommen.¹ Wie der größte Teil der Interpreten² versteht auch er den Hippokratischen Eid als Ausdruck einer Berufs- und Leistungsethik, die geprägt ist von dem sophistischen Begriff der τέχνη und dem Selbstverständnis der Ärzte des 5. Jh. v. Chr., das sich in den frühen Schriften des Corpus Hippocraticum niedergeschlagen hat.³ Die alte Frage, ob es sich hier um das Zeugnis einer esoterischen Minderheit handelt,⁴ scheint, bei allen Vorbehalten der Verbindlichkeit bzw. der Allgemeingültigkeit des Eides gegenüber, mit der Verankerung im Gedankengut des 5. Jh. entschieden: sei es durch den Bezug auf die entsprechende medizinische oder historiographische Literatur, sei es durch Hervorheben der profanen und vulgäretischen Momente des Eides.⁵ Eine Veränderung der interpretatorischen Perspektive hat diese Wende begleitet, wenn sie sie nicht sogar verursacht hat. Die Frage nach der Zielgruppe des Eides, wie es Georg Harig und Jutta Kollesch pro-

¹ Ch. Lichtenthaeler, *Der Eid des Hippokrates, Ursprung und Bedeutung*. Köln 1984.

² D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain*, Rom 1984, 260ff.; F. Kudlien, *Zwei Interpretationen zum Hippokratischen Eid*, *Gesnerus* 35, 1978, 253–263; vgl. dazu H. M. Koelbing, *Zu Fridolf Kudliens „Zwei Interpretationen zum Hippokratischen Eid“*, *Gesnerus* 36, 1979, 156–158; G. Harig, J. Kollesch, *Der Hippokratische Eid. Zur Entstehung einer antiken Deontologie*, *Philologus* 122, 1978, 157–176 (mit einer ausführlichen und systematischen Forschungs- und Literaturübersicht). Vgl. auch H. Diller, *Das Selbstverständnis der griechischen Medizin in der Zeit des Hippokrates*, in: *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine, Colloque de Strasbourg (1972)*, Leiden 1975, 77–93, zum Eid: 80f.; s. auch G. Baader, *Der ärztliche Stand in der Antike*, *Jahrbuch der Universität Düsseldorf 1977/78*, 301–315.

Anders: J. H. Wolf, *Der Wille zum Ruhm*, in: *Melemata*, Festschrift W. Leibbrand, Mannheim 1967, 233–247; der alten These L. Edelsteins, nach der der Eid Ausdruck esoterisch-religiöser Verpflichtungen einer pythagoreischen Ärztegilde sei (in: *Supplement to the Bulletin of the History of Medicine*, No. 1, Baltimore 1943), folgen neuerdings wieder: P. Carrick, *Medical Ethics in Antiquity*, Dordrecht/Boston 1985, 87f.; R. H. Feen, *Abortion and exposure in ancient Greece*, in: W. B. Bondeson et al., *Abortion and the Status of the Fetus*, Dordrecht/Boston 1984, 283–300.

³ So ausführlich begründet bei G. Harig, J. Kollesch, a. O.; vgl. Ch. Lichtenthaeler, a. O., 135ff., 251ff., 273ff., 303ff.; F. Kudlien, 1978, a. O., 257ff.; vgl. dens., *Medical ethics and popular ethics in Greece and Rome*, *Clio Medica* 5, 1970, 91–121.

⁴ So L. Edelstein, a. O. (Anm. 2); vgl. auch K. Deichgräber, *Der hippokratische Eid*, Stuttgart 1955, 26ff., der eine „altadelige, in sich selbstverständliche Moral“ im Eid sieht, die er auf eine archaische, genealogisch motivierte Ethik zurückführen will.

⁵ So G. Harig, J. Kollesch, a. O. mit der ausführlichsten und fundiertesten Begründung dieser Überlegung; für die These der profanen und vulgäretischen Tendenz des Eides s. v. a. die Arbeiten Kudliens.

grammatisch formuliert haben,⁶ hat diejenige nach der spezifischen Gruppe, die sich ihm verpflichtet fühlte, abgelöst.⁷ Die Tendenz zu einer Interpretation der Eidbestimmungen als eines ärztlichen Pflichtenkataloges im sozialen Sinne, auch dies eine der programmatischen Formulierungen von Georg Harig und Jutta Kollesch, läßt sich eigentlich in allen neueren Arbeiten zum Hippokratischen Eid ablesen. Doch grundsätzlich löst die so vorgenommene Verschiebung der Perspektive sowie die damit verbundene Verknüpfung des Eidestextes mit geistigem (Sophistik) und politischem (Thukydides) „Allgemeingut“⁸ nicht die ganze Problematik des Eides auf.

1. Doxa und Gerechtigkeit

Diejenige Bestimmung des Eides, die J. H. Wolf den „Willen zum Ruhm“ genannt hat, weist den Eid als ein primär ethisches Dokument in jedem Fall einem Umkreis zu, der keinesfalls mit der sophistischen Literatur des ausgehenden 5. Jh. v. Chr. zu verbinden ist, sondern höchstens mit den vermutlich wesentlich späteren hippokratischen Schriften *De decente habitu* und *Praeceptiones*.⁹ Doch die Bedeutung dieser φιλοτιμία,¹⁰ die Kudlien sicher mit Recht dem Bereich der „profanen“ Ethik zugeordnet hat, ist nicht zu trennen von dem Anspruch des Satzes über Nutzen und Schaden:

δαιτήμασί τε χρήσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσειν ἐμὴν· ἐπὶ δηλήσει δὲ καὶ ἀδικίῃ εἴρξω.

Anders als in der Interpretation Lichtenthalers, der durch die Erklärung der Adikia als Asebie eine religiöse Komponente in dieser Gegenüberstellung sieht,¹¹ ist diese Trennung nach Schaden und Nutzen bzw. Adikia und Dike/Dikaion m. E. eigentlich nur auf dem Hintergrund der antiken Ethikdiskussion zu beurteilen. Das Verständnis der speziellen Vorstellung von

⁶ G. Harig, J. Kollesch, a. O., 163.

⁷ S. oben Anm. 1.

⁸ G. Harig, J. Kollesch, a. O., 171; v. a. die Verbindung mit dem Gedankengut der Sophistik ist problematisch: Die Frage nach dem Menschenbild der Sophistik ist primär eine politische Frage, und die politische Tendenz der Sophistik bzw. ihrer literarischen Äußerungen ist viel zu uneinheitlich, um sie mit einem bestimmten Menschenbild zu verbinden. Die erhaltenen Nachrichten über die politische Tätigkeit einzelner Sophisten (z. B. Kritias) bzw. die Überlieferung der in ihrem Umkreis sich entwickelnden Verfassungstheorie deuten eher darauf hin, daß wir es hier mit einer neuen, ideologisch motivierten, aristokratisch-oligarchischen Tendenz gegen die attische Demokratie zu tun haben: vgl. hierzu Verf., *Die Politeia des Hippodamos von Milet*, *Hephaistos* 5/6 (1983/84), 38–50; vgl. auch Verf., *Der Begriff des „Heilmittels“ in der frühen griechischen Verfassungstheorie: Bemerkungen zu Arist. Pol. 1267 a 9 ff.*, in: *Istorgia dalla Madaschegna*, Festschrift für N. Mani, hrsg. v. F. Hau, G. Keil, Ch. Schubert, Pattensen 1985, 45–53.

⁹ Vgl. die kritische Einstellung zur Doxa in „De morbo sacro“ 2; zu „De decente habitu“ (CMG I, 1, 25, Z. 11; 26, Z. 5; 27, Z. 5) und „Praeceptiones“ (CMG I, 1, 31, Z. 24) vgl. ausführlich Wolf, a. O., 240 mit Anm. 45.

¹⁰ Kudlien, 1978, a. O., 256 gegen Wolf, a. O.

¹¹ Lichtenthaler, a. O., 125 v. a. gegen Kudlien; der hier zugrunde gelegte Text ist derjenige Edelsteins, *The Hippocratic Oath*, a. O. (Anm. 2).

Gerechtigkeit, die der Arzt dem Patienten erweist, indem er ihm Nutzen bringt und Schaden von ihm abhält, läßt sich leicht mit der ethischen Diskussion des 4. Jh. v. Chr. verbinden.¹²

Auf die Erwähnung des Schaden-Nutzen-Motives bei Platon im *Staat* (331 e) im Zusammenhang mit der Gerechtigkeit hat schon Fridolf Kudlien hingewiesen.¹³ Jedoch ist gerade an dieser Stelle zu berücksichtigen, daß sie im 1. Buch (!) besonders der Relativität durch sokratische Ironie unterliegt. Platon läßt Sokrates über ein Wort des Simonides sprechen, das wohl nur besagte, daß das Abstatten einer juristischen Schuld (Dike) zu einem gerechten Verhalten gehörte. Sokrates kehrt nun diese Teilaussage über Gerechtigkeit um in eine allgemeine Aussage über Gerechtigkeit, so daß er den Nutzen gegenüber einem Freund und den Schaden, der einem Feind zugefügt wird, als allgemeine Definition der Gerechtigkeit formuliert.¹⁴ In 333 d 10 f. nimmt er dies in einem ironischen Wortspiel jedoch wieder zurück: καὶ περὶ τᾶλλα δὴ πάντα ἢ δικαιοσύνη ἐκάστου ἐν μὲν χρήσει ἄχρηστος, ἐν δὲ ἀχρηστία χρήσιμος;

Die eigentliche Definition der Gerechtigkeit, die an einer späteren Stelle im *Staat* gegeben wird¹⁵ und ausführlich dann in den *Gesetzen* erläutert ist, ist Ausdruck eines bestimmten Verständnisses von Proportionalität.¹⁶ Von den beiden Arten der Gleichheit, der numerischen und derjenigen dem Verhältnis nach, gewährt nur die letztere die Verwirklichung von Gerechtigkeit: Sie ist die Quelle von allem denkbaren Guten! Den Höherstehenden (Größeren), die sich durch Tugend und Bildung auszeichnen, wird mehr an „Ehre“ (politischen Rechten) zugemessen als den Niedrigerstehenden (Kleineren). Dagegen hat die numerische Gleichheit, die Gleichheit nach Zahl, Maß und Gewicht, in politischer Sicht das Verhältnis 1:1, in Platons Augen nichts mit Gerechtigkeit zu tun.¹⁷

Diese Gedanken finden sich dann in der systematischen Ethik des Aristoteles vervollständigt. In der *Nikomachischen Ethik*¹⁸ wird die Vorstellung von der proportionalen Gleichheit mit der geometrischen, d. h. aristokratischen Gleichheit in Analogie gesetzt, während die numerische Gleichheit der

¹² Platon, *Leges* 744 c; vgl. Platon, *Gorgias* 508 a; *Isokrates* VII 21; *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* 1123 b 19.

¹³ Kudlien, 1970, 91ff.

¹⁴ Vretska im Kommentar seiner Übersetzung (Stuttgart 1982, 490). Platon, *Rep.* 333 d 10 f.

¹⁵ Platon, *Rep.* 433 b, 434 b/c, 441 d; 443 b.

¹⁶ Platon, *Leges*, 757 b–d.

¹⁷ Vgl. dazu i. E.: K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München 1980⁶, I, 126 ff.

¹⁸ *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* 1131 b 12 ff.

arithmetischen bzw. demokratischen Gleichheit entsprechen soll.¹⁹ Ausführlich äußert sich Aristoteles hier auch zu dem Verhältnis von Gerechtigkeit zu Nutzen und Schaden (*Nikomachische Ethik* 1134 a 7 f.):

τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις τοῦ ὠφελίμου ἢ βλαβηροῦ παρὰ τὸ ἀνάλογον.

Ein Übermaß des Nützlichen oder Schädlichen ist gegen die Proportion, also gegen die wirkliche Gleichheit und somit auch gegen die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit dagegen ist die Tugend (Arete), die das gerechte Handeln in der Mitte zwischen Nützlichem und Schädlichem ermöglicht. Diese Mitte ist der rechte Maßstab, um Tugend (Arete) und gerechtes Handeln einzuschätzen. Deutlich wird dies in der Beschreibung der μεγαλοψυχία, der „hohen Gesinnung“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1123 a 34 f.):

Ἡ δὲ μεγαλοψυχία περὶ μεγάλα μὲν καὶ ἐκ²⁰ τοῦ ὀνόματος ἔοικεν εἶναι, περὶ ποῖα δ' ἐστὶ πρῶτον λάβωμεν. διαφέρει δ' οὐθὲν τὴν ἔξιν ἢ τὸν κατὰ τὴν ἔξιν σκοπεῖν. δοκεῖ δὲ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγλων αὐτὸν ἄξιῶν ἄξιος ὢν.

Dieser Hochgesinnte hat es nun vor allem mit der φιλοτιμία zu tun.²¹ Sie kommt ihm auf Grund seiner besonderen Tugend auch in besonderem Maße zu. Jedoch nicht nur Tugend ist Voraussetzung der Ehre: Adligkeit, Herrschaft, Reichtum gehören auch zu den Merkmalen des Hochgesinnten, wenn auch nur als sekundäre Charakteristika.²²

Diese ethische Definition der proportionalen Gerechtigkeit läßt sich nun unschwer in der Mittelstellung des Arztes im Hippokratischen Eid wiederfinden. Er soll das gerechte Handeln verwirklichen, indem er dem Patienten das richtige Maß an Gerechtigkeit zuteilt. Eine Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Gesundheit findet sich andeutungsweise schon bei Platon,²³ jedoch nicht unter dem Aspekt, daß sie durch die Mittelstellung zwischen Nutzen und Schaden definiert ist. So wie dies im Hippokratischen Eid formuliert wird, daß der Arzt durch sein gerechtes Handeln und seine Mittelstellung zwischen dem Nutzen und Schaden für den Patienten steht, ent-

¹⁹ Nach GIGON, Kommentar zur Nikomachischen Ethik, München 1981⁴, 336, werden hier zum ersten Mal diese mathematischen Begriffe in die ethische Diskussion eingeführt; vgl. auch PLUTARCH, *Moralia* 719 b f.

²⁰ Vgl. auch ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* 1121 a 19 ff.

²¹ Ebd. 1124 a 5.

²² Vgl. ARISTOTELES, *Politik* 1312 a 21 ff.; interessant für den Vergleich mit dem Hippokratischen Eid ist auch, daß ein weiteres Kennzeichen des „Hochgesinnten“, als Ausdruck seines gerechten Handelns, das Schweigen ist; vgl. *Nikomachische Ethik* 1125 a 5 f.: οὐδ' ἀνωπολόγος· οὐτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἐρεῖ οὐτε περὶ ἑτέρου.

So zeigt sich aus diesem Vergleich, daß die vieldiskutierten ἄρρητα des Eides nicht unbedingt auf einen Mysterienkult oder pythagoreische Esoterik (so Edelstein) deuten müssen, sondern auch im Zusammenhang mit der ethisch begründeten Haltung der μεγαλοψυχία gesehen werden können.

²³ PLATON, *Rep.* 444 c.

scheidet er κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν durch seine Handlung über das Dikaion bzw. die Adikia, die den Patienten trifft. Das Ziel dieses Verhaltens, des gerechten Handelns, der ärztlichen Arete, ist die Doxa: Ruhm und Ehre bei den Zeitgenossen sowie ewiger Nachruhm. Wie die Verwirklichung der ärztlichen Arete, die zur Doxa führt, vorgestellt wird, sagt der Kernsatz des Eides:

ἀγνώσ δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν.

Auch dies ist, wie sich nach der Interpretation Kudliens, die sich auf die ausführlichen Untersuchungen Willigers stützt,²⁴ wohl sagen läßt, ein weiterer Hinweis auf die profan-ethische Einstellung des Eides. Doch könnte die auffallende Mittelstellung dieses Satzes,²⁵ seine besondere stilistische Hervorhebung, auch als weiterer Hinweis auf die ausgewogene Mitte der proportionalen Gerechtigkeit verstanden werden.

Interessant für die Einordnung des Eides ist auch die Verbindung dieses Gerechtigkeitsbegriffes mit einer aristokratisch-konservativen Ethik. Die Vorstellung von der geometrischen Gleichheit, die hinter dem Begriff der ausgewogenen Mitte (= Gerechtigkeit) bei Aristoteles steht, wird explizit mit einer aristokratischen Verfassungstheorie verbunden.²⁶ Ist nun dieses ethische Konzept, wie es sich in der systematischen Ausführung bei Aristoteles finden läßt, im Hippokratischen Eid vorausgesetzt, so läßt sich m. E. mit großer Berechtigung wieder die Frage nach einer aristokratischen Tendenz des Eides – wenn auch in einem ganz anderen Zusammenhang der ethischen Diskussion – aufwerfen.²⁷ Hiernach stünde nun nicht mehr die Legitimierung der τέχνη oder der Dienst an einer δικαίη φύσις wie in den frühen Schriften des Corpus Hippocraticum im Zentrum der ärztlichen Vorstellung, sondern der Arzt selbst entscheidet statt der φύσις für seinen Patienten über das Dikaion und die Adikia. Der Anspruch des Arztes richtet sich

²⁴ Kudlien, 1978, 253 ff.; vgl. E. Williger, Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen, Gießen 1922; Williger, a. O., 65 ff. sieht in der Zusammenstellung von ἅγιος und δίκαιον eine spätere Stufe in der Bedeutung von ἅγιος und weist in diesem Zusammenhang auf die ethische Dimension hin.

²⁵ Hierzu ausführlich Lichtenhaeler, a. O., 243 ff, der die zahlreichen stilistischen Feinheiten der Komposition immer wieder betont.

²⁶ Platon, Leges 757 b–d; Aristoteles, Politik 1301 b 30; 1306 b 22 ff.; auch die aristotelische Konzeption der Politik (= Ordnung der Mitte) ist eine aristokratische Verfassungsform (Handwerker sind z. B. generell vom Bürgerrecht ausgeschlossen), wenn auch auf etwas breiterer Basis vorgestellt als Platons Verfassungsentwurf.

²⁷ Bei Edelstein a. O. (s. Anm. 2) läßt sich dies in seiner Interpretation des Eides als eines spezifisch pythagoreisch-esoterischen Dokumentes finden; zu Deichgräber s. oben Anm. 4; Kudlien, 1970, 114 f. hatte sich schon für aristokratische Tendenzen im Eid ausgesprochen, allerdings nur unter Hinweis auf frühe Schriften des Corpus Hippocraticum, die alle noch in den Gesamtzusammenhang des 5. Jh. gehören und kaum mit der aristokratisch-philosophischen Ethik Platons und des Aristoteles zu verbinden sind. Für den Zusammenhang von φιλοτιμία und Adelsethik vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1124 a 20 f; Politik 1312 a 21 ff.

nicht auf die τέχνη, sondern auf die Arete: In βίος und τέχνη verwirklicht er sie durch gerechtes Handeln gegenüber dem Patienten. Sein Ziel ist die Doxa: die Heraushebung seiner Persönlichkeit unter allen anderen Menschen auf Grund seiner besonderen Arete.²⁸

2. Ablehnung einer Beihilfe zu Selbstmord (Mord) und Abtreibung

Diese explizite Formulierung in dem Abschnitt des Eides, der eine Beihilfe zu Selbstmord (Mord) und Abtreibung ablehnt, gehört sicher zu den meist diskutierten Stellen des Eides.²⁹ Beides war in der Antike im allgemeinen weder mit einer gesellschaftlichen noch mit einer rechtlichen oder religiösen Ablehnung verbunden.³⁰ Umso auffälliger wirkt dieser Satz, der sich nicht ohne weiteres mit einer bestimmten Haltung antiker Ärzte verbinden läßt. Die oben erwähnten perspektivischen Veränderungen, die das Verständnis des Eides von der Interpretationslinie der „Ausnahmestellung“ hinwegführen wollten zu derjenigen einer allgemeinen Berufsethik, sind hier zu den verschiedensten Ergebnissen gekommen: Georg Harig und Jutta Kollesch, die sich auf die Untersuchungen von Nickel stützten,³¹ wollen auch in den Schriften des Corpus Hippocraticum eine reservierte Haltung der Abtreibung gegenüber erkennen, während Lichtenthaler sich auf die Überlegungen Deichgräbers bezieht, der darin noch den Niederschlag eines früheren,

²⁸ Hier wäre noch am Rande auf die auffällige Formulierung in der Zusammenstellung von δούλος und sexueller Betätigung hinzuweisen: Die Einbeziehung von ἐλεύθερος und δούλος weist dabei m. E. weniger auf den Gegensatz „frei“ und „unfrei“ als Standesunterschied hin als auf einen übertragenen Sinn. In der literarischen Darstellung z. B. wird seit Sophokles δούλος nur noch im ethischen Sinn verwandt (W. Beringer, Studien zum Bild des unfreien Menschen in der griechischen Literatur, Diss. Tübingen 1956, 105 ff.); es drückt ein bestimmtes Sein und Verhalten aus und markiert den Unterschied zwischen gut und schlecht. In Bezug auf Standesunterschiede war die Kennzeichnung als δούλος mindestens seit dem Ende des 5. Jh. kaum noch von Bedeutung (Athenaion Politeia I 8; vgl. Platon, Rep. 549 a), denn allgemein wurde das Dienen eines Freien für Lohn dem Dienen eines Unfreien ohne Lohn gleichgestellt. Beides galt zumindest aus aristokratischer Sicht als erniedrigend: So werden in den staats-theoretischen Entwürfen des 4. Jh. v. Chr. passive Befehlsempfänger generell als „Sklaven“ betrachtet und ganze Schichten (wie z. B. Bauern, z. T. auch Handwerker) in diesem Sinn manchmal ganz, manchmal teilweise als der bürgerlichen Rechte nicht würdig erachtet (vgl. hierzu Verf., Die Politeia des Hippodamos von Milet, a. O.). Anders als z. B. Wolf, a. O., 237 und Kudlien, 1970, 94 ff. möchte ich diese Gegenüberstellung von Freien und Sklaven auf dem Hintergrund des Dikaion/Adikia-Motives als eine Gegenüberstellung von „gut/würdig“ und „schlecht/unwürdig“ im ethischen Sinn verstehen.

²⁹ Vgl. hierzu ausführlich Kudlien, 1970, 101 ff., der diesen Abschnitt als Antwort auf ein verbreitetes und populäres Vorurteil gegen den Arzt als „unbestraften Mörder“ verstehen will. S. auch Carrick, a. O., 82 ff.

³⁰ Carrick, a. O.; Feen, a. O., 289 ff.; D. Gourevitch, Suicide among the sick in classical antiquity, Bulletin of the History of Medicine 43, 1969, 501–518; M. Moissides, Contribution à l'Etude de l'Avortement dans l'Antiquité Grecque, Janus 26, 1922, 29–38.

³¹ D. Nickel, Ärztliche Ethik und Schwangerschaftsunterbrechung bei den Hippokratikern, NTM. Schriftenreihe für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin 9, H. 1, 1972, 73–80.

patrizisch-genealogischen Denkens sehen wollte.³² Letzteres kann sicher als Möglichkeit ausgeschieden werden, da die reichlichen Zeugnisse aus klassischer Zeit ein anderes Bild zeigen: Kindesaussetzung, Kindestötung, vielfältige Arten der Abtreibung sind zahlreich belegt und zwar frei von gesellschaftlichem Makel.³³ Die Frage, die sich aus der Formulierung des Eides ergibt, ist, ob nicht eine solche explizite Ablehnung einer allgemeinen Praxis auf ein Problembewußtsein schließen läßt, das nicht nur ethische Bezüge hat, sondern auch bestimmte biologische Erkenntnisse über den Beginn des Lebens voraussetzt. Aristoteles erwähnt in diesem Zusammenhang in der *Politik*³⁴ die Möglichkeit der Abtreibung als Mittel, die Bevölkerungszahl zu begrenzen – jedoch nur unter der Voraussetzung, daß „Wahrnehmung“ (αἴσθησις) und „Leben“ (ζωή) noch nicht begonnen haben. Dies ist gegenüber Platon, der Abtreibung in seinem Staat als Mittel, die Bevölkerungszahl zu begrenzen, versteht,³⁵ jedoch noch ohne eine ethische Beschränkung, ein neues Verständnis: Zu erklären ist dies durch Aristoteles Vorstellung von der Beseelung des Fötus. Der Fötus verfügt schon grundsätzlich über die Nährseele und die Empfindungsseele, allerdings nur in der Anlage, als potentiellen Faktor, nicht in Wirklichkeit.³⁶ Wann genau dieser Übergang zwischen potentieller Fähigkeit und deren Realisierung anzusetzen sei, d. h. wann der Fötus als Leben zu bezeichnen sei, gibt Aristoteles nicht exakt an.³⁷ Die Interpretation der aristotelischen Texte reicht dabei vom 40. bis zum 90. Tag (der Differenz zwischen männlichem und weiblichem Beginn des Lebens) bis zu dem traditionellen Datum, dem Tag der Geburt, an dem erst die Seele in den Körper eintrete.³⁸

Immerhin läßt sich jedoch festhalten, daß die biologischen Spekulationen, wann der Beginn des Lebens anzunehmen sei, bei Aristoteles in einem Zusammenhang mit seiner, für einen antiken Philosophen des 4. Jh. v. Chr. ungewöhnlichen Reserviertheit der Abtreibung gegenüber gesehen werden müssen. Schließlich zeigt auch die Verwendung von ὄσιος in *Politik* 1335 b 23 ff. :

ἐὰν δέ τισι γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἰσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν, ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἀμβλωσιν· τὸ γὰρ ὄσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται,

daß es sich bei dieser Frage nach dem Beginn des Lebens und der damit ausgeschlossenen Abtreibung um eine ethische Aussage handelt, die dem Leben

³² Deichgräber, a. O.; vgl. Lichtenthaeler, a. O., 143 ff.

³³ Feen, a. O., 203 ff.; Moissides, a. O. mit zahlreichen Belegen aus der antiken Literatur und ausführlicher Diskussion der entsprechenden Passagen aus „De natura muliebri“ und „De carnibus“ 19.

³⁴ Aristoteles, *Politik* 1335 b 20 ff.

³⁵ Platon, *Rep.* 459 d/e.

³⁶ Aristoteles, *De generatione animalium* 736 b 14 ff.

³⁷ Carrick, a. O., 177 ff.

³⁸ Feen, a. O., 295 zu Aristoteles, *De generatione animalium* 410 b.

einen göttlichen und somit nicht zu verletzenden Wert beimißt.³⁹ Hier fällt die ganz ähnliche Formulierung des Kernsatzes des Eides auf:

ἀγνῶς δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἔμὸν καὶ τέχνην ἔμην.

Im Hinblick auf den ethischen Hintergrund einer solchen Einstellung zur Unverletzlichkeit des Lebens bei Aristoteles liegt hier der Vergleich näher als mit der oft zitierten Tempelinschrift aus Lydien⁴⁰ oder mit nicht näher eingrenzenden Mysterienkulten. Auch das Schneideverbot des Eides⁴¹ würde sich auf dem Hintergrund einer solchen, auf ein biologisches Konzept sich stützenden, ethischen Begründung der Unverletzlichkeit menschlichen Lebens verstehen lassen.

Eine letzte Sicherheit über die Einordnung des Eides in einen speziellen Kontext ist allerdings auch aus diesen Überlegungen nicht zu gewinnen und wird sich wohl auch aus methodischen Gründen kaum gewinnen lassen. Doch zeigt es sich hier, daß die philosophisch-ethischen Komponenten zur Interpretation des Eides durchaus noch wertvolle Anhaltspunkte zur Diskussion beitragen können, die zur Zeit vielleicht allzusehr auf eine berufsethische Fixierung des Eides zusteuert.

*Anschrift der Verfasserin: Dr. phil. Charlotte Triebel-Schubert M. A.
Medizinhistorisches Institut
Sigmund-Freud-Str. 25
D-5300 Bonn 1*

³⁹ Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium* 736 b 28 ff.: λέιπεται δὴ τὸν νοῦν θύραθεν ἐπεισεῖναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

⁴⁰ *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, ed. W. Dittenberger, 3. Aufl., Leipzig 1915–1924, Nr. 985; dazu Ch. Singer, *An early parallel to the hippocratic oath*, *Gesnerus* 8, 1950, 177–180; vgl. dazu Kudlien, 1978, 256; neuerdings auch: Feen, a. O., 295f.

⁴¹ Zu der sprachlichen Problematik des Satzes, der nur mit Mühe als Ablehnung des Blasensteinschnittes übersetzt werden kann statt als generelles Schneideverbot: Kudlien, 1978, 258 argumentiert für die Übersetzung: „ich werde nicht schneiden, jedenfalls Steinleidende nicht“ statt „ich werde nicht schneiden, auch Steinleidende nicht“. Anders Lichtenhaeler, a. O., 165 ff.: „Nie und nimmer werde ich bei (Blasen)steinkranken den Schnitt machen . . .“