

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 3

Artikel: Der hippokratische und der maimonidische Arzt

Autor: Klein-Franke, Felix

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761583>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

FELIX KLEIN-FRANKE

Der hippokratische und der maimonidische Arzt

Wenn von der Ethik des Arztes die Rede ist, denkt man zunächst an den sogenannten Eid des Hippokrates. Er enthält «die großen Grundwahrheiten ärztlicher Ethik», wie Erna Lesky in ihrem Aufsatz «Der hippokratische Arzt und wir»¹ sagt, und ist daher in seinen allgemeingültigen Aussagen auch für den modernen Arzt verpflichtend, obwohl sich der moderne Arzt von seinem antiken Kollegen so weit entfernt hat, wie ein heutiger Musiker von einem damaligen. Der nachhippokratische Arzt unterscheidet sich vom antiken nicht nur durch seine vermehrten Erfahrungen und verfeinerten Methoden, sondern auch hinsichtlich seiner Religion und Weltanschauung. Im folgenden wollen wir uns mit der Ethik des Arztes befassen, wobei wir dem hippokratischen Arzt einen sehr viel späteren, ebenfalls scharf geprägten Arzttypus gegenüberstellen wollen: den maimonidischen. Es geht nicht so sehr darum, die gemeinsamen Grundwahrheiten aufzuzeigen; es soll vielmehr historisch differenziert werden. Dabei wird sich deutlich zeigen, vor wie ähnlichen und verwandten Problemen der maimonidische und der heutige Arzt stehen und daß dieser nicht allein auf die hippokratischen Grundwahrheiten, sondern darüber hinaus auf ein sehr komplexes ethisches Erbe verpflichtet ist.

Der Hauptteil des hippokratischen Eides ist ein Dekalog von Geboten und Anweisungen, in denen der Arzt eine Anleitung findet, wie er sich der Heilkunst gegenüber im allgemeinen und zum Patienten im besonderen verhalten soll. «Nicht formelhafte, sondern höchst realistische Töne klingen an», sagt Erna Lesky², «wenn sich am Schluß des

¹ Wiener Medizinische Wochenschrift, 117. Jahrg., 1967, Nr. 49, p. 1110.

² A. a. O.

Eides der Arzt für die Erfüllung der versprochenen Ordnung von den Göttern auch eine entsprechende Belohnung erwartet. Was er sich wünscht – nicht nur ideelle, sondern auch materielle Güter – spricht er in einer bezaubernden Offenheit in den Schlußsätzen des Eides aus: ‘...möge mir im Leben und in der Kunst Erfolg beschieden sein, Ruhm und Ansehen bei allen Menschen...’»

Man darf diesen Schlußsatz des hippokratischen Eides nicht überbewerten und aus ihm etwa eine überbetont materialistische Einstellung des Arztes oder Ehrsucht folgern. Die Bitten an die Götter waren nicht ausschließlich apotrepischer Art; es war durchaus üblich und gehört zur Form der antiken Eide, die Götter um Mehrung der materiellen Güter und des persönlichen Ansehens zu bitten. Man vergleiche beispielsweise den Schluß des Heliasteneides, der ungefähr aus der gleichen Zeit wie der hippokratische Eid stammt, wo es heißt: «Ich schwöre bei Zeus, Poseidon und Demeter, und ich wünsche Verderben über mich und mein Haus, wenn ich eines dieser Gelöbnisse nicht halte, Glück und Segen aber, wenn ich meinen Eid treulich halte»³.

Die antike Heilkunst war keine Wissenschaft im modernen Sinne des Wortes; vielmehr stand sie unter dem Schutze eines Gottes, Asklepios. Sie trug wesentliche Züge eines Gottesdienstes. Zu den bekanntesten Ritualien gehörte die Inkubation, der Tempelschlaf an der Kultstätte des Asklepios. In diesem Sinne war der antike Arzt Kultträger. Der hippokratische Eid ist seiner literarischen Form nach ein Hymnus: er beginnt mit der typischen invocatio dei, d. h. des Asklepios. An den Schluß reihen sich die zur Form des Hymnus gehörenden Bitten. Ohne diesen religiösen Unterbau, ohne das Ritual ist die antike Heilkunst nicht denkbar, und während der ganzen Antike hat die Heilkunst, mehr oder weniger betont, die Züge eines Kultes getragen. «Daß der hippokratische Arzt bei all seiner naturwissenschaftlichen Fortschrittlichkeit, bei all seiner rationalistischen Aufgeklärtheit, die das angeblich Heilige an einer Krankheit als ein Natürliches entlarvte, nicht ein Glaubensloser geworden ist, sondern ein frommer Mann sein und bleiben konnte, darin liegt wohl die eigentliche Größe des hellenischen Arztes», schreibt Erna Lesky⁴. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß die «hippokratische Frömmigkeit» kein individuelles Bekenntnis war, sondern unablässig zur Ethik des hippokratischen Arztes gehörte, von der er sich als Träger

³ DEMOSTHENES XXIV, Oratio contra Timocratem, 149.

⁴ A. a. O. 1108.

des Asklepios-Kultes nicht einseitig lösen konnte. Erst seit dem späten Mittelalter hat die Wissenschaft die «Bindung» an einen Kult, die «Religion», als «Fessel» empfunden; in der Antike war es nicht so.

Mit dem Untergang des antiken Pantheon endete die enge Bindung zwischen Heilkunst und Kult; die Heilkunde verlor ihren religiösen Hintergrund, der Arzt war nicht weiter Theurge und Mittler zwischen dem Heilgott und dem Kranken. Dieser Übergang war die Geburtsstunde der Heilkunde als Wissenschaft im modernen Sinne. Der Dualismus Wissenschaft – Religion hat seitdem die Wissenschaftler und Theologen immer wieder in Konflikt und Opposition gebracht. Beide treten an den Menschen als getrennte Autoritäten und mit verschiedenen Forderungen heran. Das bedrängte Gewissen wurde zum Schiedsrichter. Aus diesem Konflikt Wissenschaft – Religion entwickelte sich im Mittelalter eine besondere, neue Ethik, die der verwandelten Situation angepaßt war. Der Übergang war nicht plötzlich, sondern griff erst allmählich um sich.

In der Geschichte der jüdischen Ärzte des Mittelalters hat es verschiedene Versuche gegeben, eine Ethik zu formulieren, die dem Fortschritt der medizinischen Erkenntnis und den moralischen Forderungen des Judentums gerecht würde. Die früheste uns bekannte Formulierung dieser Art ist der Eid des jüdischen Arztes Assaf, genannt Assaf Iudaeus, der im 7./8. Jahrhundert lebte und der Verfasser des ältesten uns bekannten medizinischen Lehrbuchs in hebräischer Sprache ist. Der Form nach lehnt sich das Dokument eng an den hippokratischen Eid an. Ein spätes Dokument in der Reihe jüdischer Arzteide ist der Eid des berühmten jüdischen Arztes Amatus Lusitanus (geb. 1511). Trotz aller Selbständigkeit in der Formulierung der ethischen Grundsätze erkennt man die hippokratische Vorlage. In allen medizinischen Fragen waren während des Mittelalters, sowohl bei Juden wie Muslimen, Hippokrates und Galenos die höchsten Autoritäten. Amatus Lusitanus erwähnt daher in seinem Schwur beide als Vorbilder.

In der Reihe der Dokumente zur Ethik des jüdischen Arztes nimmt eine Schrift des Maimonides einen besonderen Platz ein, da in ihr mehr als in allen übrigen Dokumenten ähnlicher Art der Übergang von der antiken, hippokratischen Vorstellung von der Heilkunst zu einer geradezu modernen Konzeption zum Ausdruck kommt. Maimonides hat zwar keinen Arzteid formuliert; wohl aber findet sich im Schlußkapitel seiner letzten medizinischen Schrift, die er in hohem Alter und mit schon geschwächter Gesundheit verfaßt hat, ein Dokument zur Ethik des Arztes, das in seiner Offenheit und Liberalität, in der hier der auf-

geworfene Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion behandelt wird, alle anderen ähnlichen Dokumente überragt. Es handelt sich um Maimonides' Schrift «De causis accidentium apparentium». Das Schreiben ist an Saladins Sohn, den Sultan al-Afdal, gerichtet. Der kranke Sultan hatte sich an Maimonides um Rat und Hilfe gewandt, und dieser erteilte ihm in Form des genannten Sendschreibens genaue Anweisungen, um seine Gesundheit wiederzuerlangen. Das uns hier interessierende Schlußkapitel ist zusammen mit der ganzen Schrift nach den vorhandenen arabischen Handschriften von Kroner ediert worden⁵. Die Kroner bekannte lateinische Handschrift bricht vorher, nämlich bei Cap. 19, ab. Später zu Tage getretene lateinische Handschriften enthalten den gesamten Text der maimonidischen Schrift. Ich beabsichtige, in Kürze die im lateinischen Text bisher unveröffentlichten Capp. 19–22 zu edieren und lasse hier zunächst den uns betreffenden Teil des Schlußkapitels mit einer Übersetzung erscheinen, und zwar nach der Jerusalemer Handschrift (H)⁶ und der Wiener Handschrift (V)⁷. Steinschneider vermutete, daß Johannes von Capua der Urheber der lateinischen Übersetzung ist, daß diese also nicht aus der arabischen Fassung, sondern aus der hebräischen Übersetzung des Moses ibn Tibbon geflossen ist⁸.

Text

Nequaquam reprehendat dominus meus servum minimum suum,
 quod posuimus in nostro tractatu de usu vini et instrumentorum,
 3 quae ambo prohibentur a lege. Servus enim non praecepit hoc
 fieri, sed ostendit ea, quae ponuntur ab arte sua. Homines vero
 legum sciunt sicut sciunt medici, quoniam vinum est multorum

1 dominus reprehendat V; meus om.V eius H 2 profuimus
 H in tractatu nostro V et sonorum et instrumentorum H
 4 interponunt V 5 legunt H

⁵ H. KRONER, Der medizinische Schwanengesang des Maimonides, Janus, 32. Jahrg. (1928), Brill.

⁶ Ms. Friedenwald 572, The Hebrew University, Jerusalem.

⁷ Codex latinus 5306, Österreichische Nationalbibliothek, Wien. – Eine Kopie der Handschrift aus der Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Palat. Lat. 1298 (im folgenden mit R bezeichnet), erhielt ich erst, nachdem ich mein Manuskript bereits abgeschlossen hatte. Sie stimmt jedoch mit den meisten Lesarten von H überein.

⁸ M. STEINSCHNEIDER, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, § 482.

6 iuvamentorum hominibus. Oportet igitur medicum in eo, qui
 9 medicus est, narrare formam regiminis iuvantem, sive illud in
 lege licitum vel illicitum. Aeger autem potest sibi eligere, quod
 12 vult, scilicet facere aut non. Et notum est, quoniam lex mandat
 quod iuvat et prohibet quod laedit in hoc saeculo. Sed diffe-
 rentia, quae est inter mandata legalia et medicina, est haec,
 15 quoniam lex mandans facere totum id, quod iuvaturum est in
 V 17 a mundo, super hoc / remunerat^{8a} et prohibens facere totum / id,
 H 199 a quod nocitivum est in mundo, super hoc condemnat. Medicus
 18 vero significat, quod iuvaturum est, et prohibet, quod nocitivum
 est, non tamen super hoc condemnat vel remunerat, sed ipsi infir-
 mo imponit negotium modo protestationis. Ille vero eligat, quod
 R 198 d 18 vult. Et causa huius manifesta est, quia nocumentum et iu-
 finis vamentum, quae sequuntur ex parte medicinae, apparent cito
 et statim fiunt nec egent remuneratione vel poena. Mandatorum
 21 vero et legalium inhibitionum nocumenta et iuvamenta non
 manifestantur in hoc mundo. Et ob hoc imaginatur stultus, quod
 totum id, quod positum est esse nocitivum, non noceat. Et
 24 totum id, quod positum est iuvaturum, non iuuet eo, quod non
 resultat statim. Et propter hoc permittit lex pro bonis opera-
 tionibus meritum et comminatur poena pro malis, quaequidem
 27 non manifestantur nisi in futuro saeculo. Totum hoc fuit in
 nostri bonum et avantagium et suavitatem, ut miseretur nobis
 propter nostri ignorantiam et nostrae scientiae debilitatem. Hoc
 30 est, quod visum est servo ponere inter manus domini, cuius
 vitam deus extendat.

6 autem (pro igitur) V est medicus H 7 iuvamentorum V
 et si (pro sive) V 8 autem om.V 9 et nobis notum V 11 quae
 om.V mandata medicina H 12 mandat totum fieri, quod est
 invaturum V 13 remuneret V prohibet V id. om.V
 14 nocitivum est et super V condemnet V 15 autem (pro
 vero) H 16 tamen non V super hoc om.V 17 elligat sibi H
 18 est manifesta H quoniam (pro quia) V iuvamentum et
 nocumentum V 20 nec... poena om.V 22 modo (pro mun-
 do) V ymaginatur HV 23 quod ponitur est circa nocitivum V
 non possit nocere V 24 quod ponitur esse circa iuvamentum V
 25 resultet V 26 cominatur HV 28 misereretur H; missetur V
 29 debilitatem scientiae H 30 domini nostri V

^{8a} remunerat: diese Lesart ist die richtige. Der arabische Text (ed. KRONER) hat die Lesart yağbur (bzw. yuğbir) = «cogit». Das beweist die Richtigkeit der mir von Prof. PLESSNER, Jerusalem, mündlich mitgeteilten Vermutung, daß «yağbur» in «yağzi» zu ändern ist.

Übersetzung

Mein Herr möge seinen geringen Diener keineswegs für das tadeln, was wir in unserer Abhandlung über die Verwendung von Wein und Musikinstrumenten niedergeschrieben haben, was beides vom Gesetz (= Koran) verboten wird. Der Diener hat ja nicht deren Verwendung zur Vorschrift gemacht, sondern er hat nur darauf hingewiesen, was von der Heilkunst festgelegt wird. Die Theologen wissen es so gut wie die Ärzte, daß der Wein für die Menschen von vielfältigem Nutzen ist. Daher soll ein Arzt, insofern er wirklich ein Arzt ist, die heilbringende Art eines Regimen angeben, gleichgültig ob dieses vom Gesetz erlaubt oder verboten ist. Der Kranke kann sich dann auswählen, was er möchte: das Regimen zu befolgen oder aber nicht. Bekanntlich gebietet das Gesetz, was nützt, und verbietet, was schadet in dieser Welt [! – die richtige Lesart bietet der arabische Text: in der zukünftigen Welt]. Der Unterschied aber zwischen den Geboten der Religion und denen der Medizin ist der, daß das religiöse Gesetz alles vorschreibt, was im Hinblick auf die (zukünftige) Welt heilsam ist, darüber hinaus auch belohnt, und daß es alles das verbietet, was im Hinblick auf die (zukünftige) Welt von Schaden ist, obendrein aber auch bestraft. Der Arzt hingegen weist nur darauf hin, was heilsam ist, und verbietet, was schädlich ist, ohne darüber hinaus Strafe oder Belohnung auszusetzen. Er legt dem Kranken vielmehr ein Konzept vor in der Weise einer allgemeinen Darstellung. Der Kranke indes soll für sich aussuchen, was er möchte. Der Grund dessen liegt auf der Hand, da ja der Schaden und der Nutzen, der von der Medizin ausgeht, schnell sichtbar wird und sich sofort einstellt, ohne daß es dazu einer Belohnung oder einer Bestrafung bedürfe. Aber der Schaden und der Nutzen von religiösen Geboten und Verboten wird in dieser Welt nicht offenbar. Daher bildet sich ein törichter Mensch ein, daß all das nicht schadet, was für schädlich gehalten wird, und daß all das nicht nütze, was für nützlich erachtet wird, weil man in diesem Falle nicht sogleich ein Ergebnis in der Hand hat. Deswegen läßt das religiöse Gesetz für gute Werke eine Belohnung zu und droht mit einer Strafe für schlechte Taten, weil das, was gut und was schlecht ist, nur in der zukünftigen Welt erkannt werden kann. Dies alles geschah

zu unserem Besten, zu unserem Nutzen und als etwas Angenehmes, aus Erbarmen mit uns wegen unserer Unwissenheit und der Schwäche unserer Erkenntnis. Dies ist, was dem Diener angebracht schien, seinem Herrn vorzutragen, dessen Leben Gott lange dauern lasse.

Kroner hat sich zu diesem Maimonides-Zitat in einer kleinen Schrift unter dem Titel «Der Mediciner Maimonides im Kampfe mit dem Theologen» geäußert⁹. Kroner gelangt allerdings zu einer ganz anderen Auffassung über Maimonides' Stellung zu Wissenschaft und Religion, als man vom Titel seiner Schrift her annehmen möchte. Er glaubt, daß die oben zitierten Gedanken des Maimonides nicht dessen innerster Überzeugung entsprechen, vielmehr im Widerspruch mit dessen Ansicht von Wissenschaft und Religion stehen. Die Bedeutung des hier wiedergegebenen Schlußkapitels aus «De causis accidentium apparentium» erklärt Kroner nur aus der Situation, in der sich Maimonides befand, als er seinem muslimischen Patienten, dem Sultan al-Afḍal, zur Linderung seiner Leiden Genuß von Wein empfahl, obwohl dieser im Islam ausdrücklich verboten ist. So dienen, sagt Kroner¹⁰, die Reflexionen des Maimonides über Medizin und Religion, «die Diesseitswertung der ersteren und die Jenseitsprojizierung der letzteren» nur «zur Aneiferung und gesundheitlichen Kräftigung» seines hohen Patienten. «Die Schlußreflexion des Maimonides», fährt Kroner fort, ist «vielleicht nicht so sehr innere Überzeugung gewesen oder gar ein ernsthafter Ausdruck eines religions-philosophischen Bekenntnisses, sondern mehr eine den Umständen und der Situation angepaßte Gefühlseinstellung eines liebenden und dankbaren Menschen».

Das Verhältnis von Maimonides zum Sultan hat Kroner ganz sicherlich zu gefühlsbetont und übertrieben ausgemalt, wenn er an gleicher Stelle von der rührenden Treue und dienerhaften Zuneigung des Maimonides zu seinem herrschaftlichen Patienten spricht, dessen Leben zu erhalten ihm so viel wert war, daß er «auch einmal auf die Forderung einer strengen Logik und tieferen Religionsethik verzichten konnte»¹¹. Nein, Maimonides war auch bei den Muslims so angesehen, daß er unbequeme Wahrheiten ruhig aussprechen konnte.

Max Meyerhof widerspricht Kroner bezüglich der Annahme, Maimonides weiche hier von seinen bekannten Ansichten über Wissenschaft

⁹ Oberdorf-Bopfingen, 1924.

¹⁰ A. a. O. 14.

¹¹ A. a. O.

und Religion ab. Aber auch Meyerhof spricht dem Maimonides-Zitat jede innere Überzeugung ab und meint, «qu'il s'agit là d'une précaution dont le savant médecin avait besoin devant le fanatisme de l'entourage du souverain. Les sultans ayyoubites avaient à leur cour beaucoup de théologiens musulmans qui auraient pu voir d'un mauvais œil les conseils contraires à leur religion émanant d'un praticien mécréant»¹².

Beide Erklärungen, diejenigen Kroners und Meyerhofs, gehen an dem tiefen ethischen Gehalt dieser Worte des Maimonides vorüber. Zunächst sei festgestellt: wollte Maimonides nur seine Ansicht von der gesundheitsfördernden Wirkung des Weins stützen, hätte er sich vor den muslimischen Hofbeamten am wirkungsvollsten auf Avicenna beziehen können, dessen Schriften er kannte und oft zitierte, und der in seinem Kanon selber den Weingebrauch empfiehlt¹³. Die sehr tiefen und eigenartigen Gedanken über Wissenschaft und Religion, Diesseits und Jenseits, sind wohl weniger für seinen Adressaten bestimmt, der nur um ärztlichen Rat bat, sondern entspringen ganz sicherlich der tiefen Überzeugung des Maimonides. Sie sind ein persönliches Bekenntnis eines Mannes, der sowohl in der Medizin wie in religiösen Fragen größte Autorität besaß.

Zwei Feststellungen im Maimonides-Zitat verdienen besondere Beachtung: die hier zum ersten Male so scharf ausgesprochene Trennung von Medizin und Religion, eine Trennung zwischen dem Arzt und dem Seelsorger. Nicht bei Hippokrates, wohl aber bei Maimonides findet der heutige Arzt einen Bezug auf Fragen und Probleme, die durch die Trennung von Medizin und Religion aufgeworfen sind. Zu diesem Fragenkomplex gehört beispielsweise die Pastoralmedizin, jene Disziplin, die sich später selbständig in dem Grenzgebiet zwischen Medizin und Religion gebildet hat.

Maimonides spricht ferner von einer Verpflichtung des Arztes, die nie zuvor so klar formuliert worden ist: den freien Willen des Patienten zu achten und ihn nicht zur Annahme eines Medikaments oder einer ärztlichen Behandlung zu nötigen, wenn er, selbst gegen das bessere Wissen des Arztes, den ärztlichen Rat ausschlägt – eligat, quod vult. Diese Mahnung des Maimonides sollte besonders beachtet werden; sie verdient, den Grundwahrheiten des hippokratischen Eides ebenbürtig zur Seite gestellt zu werden.

¹² MAX MEYERHOF, *L'œuvre médicale de Maimonide*, Archeion, Archivio di Storia della Scienza, Vol. XI (1929), 152; cf. *The Medical Work of Maimonides*, by M. Meyerhof, in *Essays on Maimonides*, publ. by Columbia University Press, p. 284/5.

¹³ AVICENNA, *Kanon*, Edition Venedig, 1593, Tom. I., p. 180.