

4877
KUDLIEN, F.
1968

Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele

FRIDOLF KUDLIEN

Worum es uns hier geht, das ist die Untersuchung einer präzise umgrenzten Frage: Welche geistigen Auswirkungen auf die *antike* Medizin konnte gegebenenfalls jener seit alters gefühlte Zwiespalt zwischen Körper und Seele haben, jener so einflußreich gewordene Dualismus, von dem man (sehr pointiert) gesagt hat, er sei—notabene in seiner spezifisch europäischen Gestalt—das weitreichendste, aber wohl auch problematischste geistige Geschenk der Griechen an die menschliche Kultur gewesen?¹ Wir wollen hier also nicht primär Philosophie-oder Religionsgeschichte treiben (in deren Ressort natürlich der Dualismus recht eigentlich hineingehört). Wir wollen uns auch nicht etwa auf eine eingehendere Erörterung der antiken Vorstellungen über die Seele und ihre Leiden (Affekte; geistige Störungen) einlassen; sondern wir wollen, immer nur unter dem allgemeinen Aspekt des Dualismus, möglichst nahe an der Medizin und ihren grundsätzlichen Belangen bleiben.² Allbekannt dürfte in solchem Zusammenhang die christliche Vorstellung von Jesus dem "Arzt" oder, genauer, dem "Seelenarzt" sein; ebenso bekannt ist die frühchristliche radikale Entwertung des Körpers zugunsten der Seele. Schließlich weiß man natürlich auch ganz im allgemeinen, daß sich antike Philosophen (und nicht nur antike) oft genug ausdrücklich oder stillschweigend als "Seelenärzte" gefühlt und gesehen haben (manchmal offenkundig in einer gewissen Konkurrenz zur Medizin). Weniger bekannt sind jedoch demgegenüber vielleicht die konkreten Einzelzüge dieses geistesgeschichtlichen Phänomens und vor allem die Reaktionen der Medizin auf jenen philosophischen und religiösen Anspruch—einen Anspruch, welcher denn doch zumal im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. zu einem regelrechten geistigen Dilemma der Medizin gegenüber der Gesellschaft beigetragen zu haben scheint. Wir wollen daher hier noch einmal im Zusammenhang darzustellen versuchen, welche Entwicklung im einzelnen diese krisenhafte Erscheinung (wenn man die Sache so nennen darf) genommen hat, und welche Lösung sie dann fürs erste in der Spätantike fand. Vielleicht ist es gerade für das so gewählte Thema gut, vorweg noch ganz offen zu bekennen, daß der Verfasser gewohnt ist, von Texten und ihren Befunden auszugehen und bei der Interpretation die eigene Weltanschauung möglichst aus dem Spiel zu lassen.

Wenn wir die von dem platonischen Sokrates im *Theätet* fingierte Rede als auf einer einigermaßen historischen Basis ruhend ansehen dürfen, dann mag im 5. Jahrhundert v. Chr. der Sophist Protagoras tatsächlich die Ärzte als "über die Körper Bescheid Wissende" bezeichnet haben (Platon, *Theätet* 167 b 5f.). Bedeutete aber dies nun etwa schon eine Ressortfestsetzung und -beschränkung in dem Sinne, daß Protagoras damit den Bereich der *Seele* ausdrücklich den Ärzten aberkannt (und den Philosophen zugeteilt) hätte? Halten wir zunächst einmal eines fest: Zur Zeit des Protagoras war *auch* die Anschauung vertreten, daß zwischen Körper und Seele kein fundamentaler Zwiespalt, sondern ein fester Zusammenhang,

womöglich sogar eine Art von Identität ("psyche" und "soma" sozusagen nur als zwei Aspekte ein und desselben "Lebenden") bestehe.³ Zur gleichen Zeit gab es jedoch auch ganz andere Anschauungen. Die psychophysische Einheit selber war offenbar, als Begriff, an und in sich vage, wertneutral, vieldeutig. Hört man etwa aus jener Zeit eine Formulierung wie die dem Pythagoreer Philolaos zugeschriebene (Vorsokratiker frgm. 14 Diels-Kranz) "die Seele ist mit dem Körper zusammengebunden", so klingt so etwas ja in der Tat, allein für sich genommen, durchaus neutral und ließe dann ohne weiteres zwei ganz verschiedene Deutungen zu—eine neutral-positive und eine engagiert-negative.

Nun dürfte doch wohl die Annahme berechtigt sein, daß gerade Ärzte am ehesten dazu geneigt haben werden, von vornherein das Körper/Seele-Verhältnis "naturwissenschaftlich", das heißt eben neutral-positiv aufzufassen. Sie werden also die Seele im engsten Bund mit dem Körper, als Funktion eines bestimmten Organs beispielsweise, haben sehen wollen. Da gibt es in der Tat für die Antike genügend (und genügend bekannte) Belege; wir brauchen hier nicht näher auf die Versuche frühgriechischer Naturphilosophen und Ärzte, die Seele im Körper zu lokalisieren (im Herzen, im Zwerchfell, im Gehirn, im Blut usw.), einzugehen. Wichtiger und für unsere Zwecke belangreicher ist es, aus älteren Schriften des Corpus Hippocraticum (also wiederum aus der Zeit des ausgehenden 5. Jahrhunderts) einige wesentlichere Äußerungen über die Seele und ihre Beziehung zum Körper zu zitieren: Die Seele "schlüpft . . . in den ganzen Menschen hinein" (περί διατρῆς I 25); so wie der Körper aus Elementarbestandteilen zusammengesetzt ist, so ist auch die Seele "eine Mischung aus Feuer und Wasser" (ebd.). Sie wächst zugleich mit dem Körper in der Jugend und nimmt entsprechend im Alter ab (ebd.; vgl. auch an anderen Stellen dieser Schrift). Aus solcher überaus engen Verbindung ergeben sich Konsequenzen: Wenn zusammen mit dem Körper auch die Seele im Verlaufe einer Krankheit von dieser ergriffen wird, dann "zehrt sie den Körper auf" (Epidem. VI 5,2). Oder, von einem anderen Gesichtspunkt aus gesehen: Eine *seelische* Emotion versetzt *körperliche* Organe wie Herz oder Lunge in Mitleidenschaft und bringt, sozusagen, das physiologische Gleichgewicht (der Grundqualitäten des Körpers) durcheinander (Epidem. VI 5,5). Es ist also für eine seelische Ruhelage zu sorgen; und da bietet sich dem Arzt zum Beispiel eine schlagende Parallele aus der Diätetik des Körpers an: Genauso wie ein Spaziergang wichtig für die körperliche Gesundheit ist, so ist "das Sichkümmern für die Menschen ein Spaziergang (sc. im therapeutischen Sinne!) der Seele" (Epidem. VI 5,4). Kurzum: Das Gebiet der Seele gehört mit zum Aufgabenbereich des Arztes; er hat sich um ihre Äußerungen und deren Zusammenhänge mit dem Körper zu kümmern (De humoribus 9).

Hier ist also die Körper-Seele-Einheit in einer geradezu selbstverständlichen Weise vorausgesetzt,⁵ erklärt und medizinisch ausgewertet. Jeder Versuch, eine Prävalenz der einen vor dem anderen (oder umgekehrt) zu statuieren, scheint bei diesen Ärzten von vornherein ausgeschlossen, gleichsam ihrer Technik unangemessen zu sein.⁶ Ganz anders jedoch bei den Philosophen: Der vorhin zitierte Philolaos etwa, ein Pythagoreer um 400 v. Chr., hat zwar auch (wenn man der Überlieferung glauben darf) ebenso wie andere vorsokratische Naturphilosophen die Seele im Körper organisch lokalisiert (im Herzen; s. frgm. 13 D.-Kr.). Aber an jener Stelle, wo er vom Zusammengebundensein zwischen Körper und Seele sprach, heißt es

dann bezeichnenderweise (mit Berufung auf die alten "Theologen" und Seher) weiter, daß jene Verbindung eine für die Seele *negative* sei—es ist dies für die Seele eine "Strafe", und sie ist im Körper "begraben" (frgm. 14 D.-Kr.). Da erscheint der alte Dualismus in seiner krassesten Form (Seelenwanderungsvorstellung!), mit der dazugehörigen radikalen Entwertung des Körpers zugunsten der Seele.

Diese Entwertung des Körpers als eines Gefängnisses der Seele, welche dann später im geistigen Umkreis des frühen Christentums eine für unser Thema so bedeutsame Rolle spielen sollte, ist jedoch im 5. Jahrhundert v. Chr. sicherlich nur auf bestimmte Lehren und Kreise beschränkt gewesen. Wie die Zeit um 400 v. Chr. im ganzen uneinheitlich, voller revolutionärer ebenso wie restaurativer geistiger und weltanschaulicher Ideen war, so herrschte ganz offenbar auch in Bezug auf das Verhältnis zwischen Körper und Seele damals keine einheitliche Meinung.

Uns kommt es nun zunächst darauf an, die ersten deutlichen Anzeichen dafür zu finden, daß die Philosophie den Bereich der seelischen "Krankheiten" und ihrer Heilung ausdrücklich und gegenüber der Medizin für sich beanspruchte. Wenn man dabei von der Krankheits- und Arzt-Metaphorik ausgeht, wie sie in der platonisch-sokratischen Ethik und den Fragmenten einiger Vorsokratiker so deutlich faßbar wird, dann wird man summarisch sagen dürfen, daß der Begriff "Krankheit der Seele" bei den Griechen in der philosophischen Ethik des 5. Jahrhunderts v. Chr. zum ersten Male systematisch durchdiskutiert worden ist (wobei man sich freilich daran erinnern muß, daß hinter dieser Diskussion letztlich die uralte, vorphilosophische, religiös-magische Vorstellung von der Krankheit als Folge einer "Sünde" in der Ferne aufzutauchen scheint.) Die Philosophie setzt hier in gewissem Grade eine alte Tradition fort, innerhalb deren und für die die innere, nichttraumatische Krankheit als solche nicht bloß ein rein körperlich fundiertes Phänomen war, dessen Heilung eben deshalb auch nicht eigentlich dem Arzt (und das heißt, für die alten Zeiten, dem einfachen Wundarzt-Typ homerischer Prägung), sondern dem "Schamanen" (das heißt einem Manne, der, wie etwa Empedokles, Weiser, priesterlicher Seher und naturkundiger Heiler in einem war) oblag.

Hier im 5. Jahrhundert scheint uns demnach der Keim für einen gewissen Zwiespalt zwischen Medizin und Philosophie zu liegen. Die eigentliche Medizin hatte sich damals von ihren schamanistischen und naturphilosophischen Geschwistern (wenn dieser Ausdruck einmal hilfsweise erlaubt ist) zumal mit dem Auftreten des Hippokrates so deutlich wie nur möglich gelöst.⁸ Aber in der gleichzeitigen Philosophie, vor allem bei Platon, gehen Krankheit und "Sünde", Medizin und Ethik, Körper und Seele eigentümlich in- und durcheinander; dies hat uns in letzter Zeit vor allem Pedro Lain Entralgo (selber ein leidenschaftlicher Psychosomatiker) sehr eindrucklich klargemacht.⁹ Eine für unser spezielles Anliegen höchst belangreiche Aussage Platons steht im *Charmides* (156 d 4ff.): Die thrakischen Ärzte sollen, nach der Darstellung Platons, ihre griechischen Kollegen zwar gelobt haben, weil diese bei der Behandlung eines erkrankten Körperteils niemals "das Ganze" außer Acht ließen. Allerdings: Bei den griechischen Ärzten bedeute dieses "Ganze" nur den Körper. Man müsse aber stattdessen das wahre Ganze, und das heißt den Körper *und* die Seele, behandeln; weil die griechischen Ärzte dies versäumten, seien sie zahlreichen Krankheiten gegenüber machtlos.

Es ist sehr die Frage, ob Platon trotz seiner notorischen Hochschätzung des Hippokrates (die sich ja übrigens an jener anderen, hochberühmten und vieldiskutierten "Phaidros"-Stelle 270 c gerade auch ausdrücklich auf den Begriff eines "Ganzen" bezieht) nicht eigentlich selber der Meinung war, daß die griechischen Ärzte sich allzu sehr auf den Körper (unter Vernachlässigung der Seele als mehr oder weniger eigenständiger und vor allem höherwertiger Wesenheit) beschränkten. Was Platon demgegenüber im *Charmides* und vor allem in den *Gesetzen* (720 a–e; 857 cd) für den wahren Arzt propagiert, das ist eigentlich nicht bloß "Psychotherapie" in dem uns bekannten Sinne, sondern eine moralpädagogische, und das heißt im echt platonischen Sinne *philosophische* Heilkunde, der es vorwiegend um die Seele des Kranken geht; ihr setzt Platon zumindest in den *Gesetzen* die übliche Medizin sehr schroff gegenüber.

Eine sehr naheliegende Konsequenz aus solcher Haltung ist nun zwar nicht bei Platon, aber bei Demokrit gezogen beziehungsweise klipp und klar ausgesprochen. Dieser Philosoph scheint (wenn wir recht sehen) als erster deutlich gesagt zu haben: "Die ärztliche Kunst heilt die Krankheiten des *Körpers*; die Philosophie dagegen befreit die *Seele* von ihren Leiden" (fr. 31 Diels-Kranz). Hiermit war nun doch wohl ohne Zweifel nicht nur eine Analogie, sondern bereits eine klare Ressorttrennung intendiert. Ohne daß freilich dadurch an und für sich sogleich auch ein Kompetenz- oder Wertstreit inauguriert sein mußte, deutet doch die von uns skizzierte geistige Situation in ihrer Unklarheit auf mehr als einen ganz konkreten künftigen Streitpunkt hin: Was ist denn "die Seele"—ist sie eine vom Körper unabhängige eigene Wesenheit oder eine organische Funktion des Körpers? Ist Gesundheit ein psychosomatisches oder ein somatisches Phänomen, oder gibt es davon zwei ganz verschiedene Arten? Wird die Seele durch körperliche Krankheiten in Mitleidenschaft gezogen? Und schließlich: Ist die Seele etwas Wertvolleres, Höheres als der Körper? Philosophen und Ärzte werden in solchen Fragen, ihren eigenen Ausgangspositionen entsprechend, von jeher zunächst verschiedene Ansichten gehabt haben. Und wenn zudem noch weltanschaulich-religiöse Aspekte ins Spiel kommen—welche konkreten Auswirkungen konnte der Dualismus dann womöglich auf die Medizin, auf ihre Einschätzung innerhalb der Gesellschaft und auf ihre eigene geistige Sicherheit haben?

Den stärksten Einfluß auf die folgende Entwicklung dürfte in dieser Beziehung unstreitig die stoische Philosophie genommen haben;¹⁰ sie wurde ja überhaupt unter allen antiken Philosophien wahrhaft am populärsten, und ihre Gedanken hatten die breiteste Wirkung auf die allgemeine Kultur. Es scheint uns nun ein sehr folgenreicher Schritt gewesen zu sein, daß der Begründer dieser philosophischen Richtung, Zenon von Kiton (um 300 v. Chr.), die Gesundheit an sich nicht mehr für ein echtes Gut (und ihr Fehlen für ein Übel), sondern daß er sie für indifferent (*ἀδιάφορον*), das heißt also für a priori wertfrei erklärte (*Stoicorum Veterum Fragmenta* Bd. I S. 47, 25 ed. v. Arnim). Dies widersprach zunächst einmal alten populärethischen Wertvorstellungen, nach denen die Gesundheit ganz einfach zu den höchsten Gütern zählte.¹¹ Freilich waren diese sozusagen noch aus der guten, alten Zeit stammenden Wertvorstellungen wohl auch schon vor Zenon nicht mehr so ganz und unverändert gültig geblieben; der Zusammenbruch der attischen Polis etwa, dauernde schwere Kriege und politischer Hader, wirtschaftliche Unsicherheit, eine schon im 4. Jahrhundert sich ausbreitende, zum Pessimismus neigende Skepsis

werden ganz allgemein zu einer Relativierung der sogenannten äußeren Güter des Lebens beigetragen haben.

Zenons Neubewertung der Gesundheit blieb nun zwar innerhalb der Stoa keineswegs unwidersprochen, sondern wurde lebhaft diskutiert (s. den Index bei v. Arnim Bd. IV, s. v. *ὑγίεια*). Aber sie war hinwiederum, einmal ausgesprochen, auch nicht mehr aus der Welt zu schaffen und konnte tatsächlich ganz wesentlich zu einer Um- und Entwertung des Körpers und damit natürlich auch zu einem gewissen Rangverlust der Medizin im allgemeinen Bewußtsein beitragen, zumal wenn sie auf den Körper/Seele-Dualismus unmittelbar Bezug nahm. Und gerade dies könnte vielleicht schon bei Zenon selber der Fall gewesen sein; möglicherweise hat auch er, wie dann manche Stoiker nach ihm, die Gesundheit als die richtige Mischung der vier Elementarqualitäten des *Körpers* definiert und dieser somatischen Gesundheit eine andersartige der Seele gegenübergestellt (vgl. StVF I 37, 13 u. III 68, 27f.).

Hieran schloße sich dann also die andere Frage: Wird die Seele durch körperliche Krankheiten in Mitleidenschaft gezogen? Ist sie also abhängig vom Körper oder nicht? Diese Frage bekommt nunmehr aber für uns eine noch wesentlichere Bedeutung, da ja bekanntlich eben in der Stoa sehr starke Tendenzen zur Erhöhung der Seele (als eines Ätherisch-Reinen, Kosmisch-Unsterblichen im Menschen usw.) sich entwickelt haben. Zunächst ist noch einmal zu betonen, daß in der älteren Stoa einige Philosophen die Gesundheit ausdrücklich als ein rein *somatisches* Phänomen gewertet haben (StVF III 31, 4 u. 33, 2). Ferner muß beachtet werden, daß im Anschluß an die Feststellung der eigentlichen Wertfreiheit der Gesundheit erklärt werden konnte, an und für sich nütze die Gesundheit weder noch schade sie, man brauche also auch gar nicht unbedingt nach ihr zu streben (StVF III 28, 13; 47, 7).

Zumindest diese in dem Gedanken von der Indifferenz der Gesundheit (der körperlichen, wohlgemerkt!) bereits vorgegebene gedankliche Konsequenz mutet uns denn doch auf den ersten Blick recht erstaunlich an, und man könnte sich hier unwillkürlich fragen, ob dies alles nicht doch bloß rein esoterische, auf einen relativ kleinen Kreis beschränkte Geistesetüden gewesen und geblieben sind. Aber es darf, wie schon gesagt, auf keinen Fall übersehen werden, daß in Wirklichkeit die Stoa und dann zumal auch ihr vulgärer Ableger, die kynisch-stoische Moralphilosophie, eine enorme geistige Wirkung in breiten Kreisen der Bevölkerung hatten. Verachtung aller äußeren Umstände, vor allem der körperlichen Bedürfnisse und Nöte, zugunsten der Freiheit und des Glücks der Seele, waren ein Hauptanliegen dieser Lehren. Ohne hier auf die allgemeine geistige Situation jener Zeit näher eingehen zu können, müssen wir summarisch sagen, daß wohl Stoa und stoisierende Popularphilosophie gar nicht einen derartigen Anklang hätten finden können, wenn sie nicht gerade auch in dem uns speziell interessierenden Punkte auf eine verwandte, sehr breit gestreute Grundstimmung bei den damaligen Menschen gestoßen wären. Dies alles hat ja dann schließlich, wie genugsam bekannt, das Aufkommen und den Erfolg des Christentums bedeutend erleichtert und gefördert.

Doch kehren wir zu unserem engeren Thema zurück; es wird nun einleuchten, daß es tatsächlich im Hinblick auf die damalige allgemeinere Einstellung zum Leib/Seele-Verhältnis und zu Gesundheit und Krankheit wichtig ist, die

betreffenden Ansichten der Stoa eingehender zu referieren. Wenn wir späteren Berichterstatern—heidnischen wie Plutarch und christlichen wie Clemens von Alexandrien und Theodoret—glauben dürfen, dann haben ältere Stoiker auch gesagt, daß Schmerzen und Krankheit nicht gemieden zu werden brauchten, weil sie gar nicht "schädlich" seien (StVF III 35, 29f.), und daß die Seele durch den Körper weder Nutzen noch Schaden, *auch nicht im Krankheitsfalle*, habe (ebd. 36, 6-8 u. 13). Krasser konnte ja dann wohl von philosophischer Seite der Dualismus zwischen Körper und Seele (und die Eigenständigkeit der letzteren) in seinem besonderen Bezug auf den Bereich von Gesundheit und Krankheit gar nicht ausgedrückt werden.¹² So ist es nur folgerichtig, wenn auch mindestens einer dieser Philosophen (wie schon vorher Demokrit) die Heilkunst ausdrücklich als eine "Techne für den kranken Körper" definiert (StVF III 120, 15) und wenn der gleiche Mann feststellt, daß es einen "Arzt des Körpers" (und das ist der gewöhnliche Arzt) und einen "Arzt der Seele" (und das ist der Philosoph) gäbe (ebd. 120, 18-22). Anders als bei Demokrit sehen wir jetzt aber dahinter sehr deutlich einen Werthintergrund auftauchen, auf welchem derartige Ressorttrennungen nun ein schärferes Profil bekommen: Der Körper ist eben zumindest für eine Richtung unter den Stoikern etwas ausgesprochen Minderwertiges, dem die Seele überlegen ist; so ist denn diesen Stoikern auch die Heilkunst, da sie sich nur mit den Körpern befaßt, höchstens ein "meson", das heißt eine nicht unbedingt und an sich gute Sache (StVF III 184, 31f.).

Nicht alle Stoiker freilich haben die Seele in einem solchen Maße vom Körper getrennt beziehungsweise von ihm unabhängig und unbeeinträchtigt sein lassen. Wir finden in der älteren stoischen Philosophie auch Vorstellungen über ein enges Verhältnis zwischen beiden, Vorstellungen, die mit den oben zitierten der althippokratischen Ärzte identisch sind: Die Seele ist eine Mischung aus Elementarbestandteilen (Feuer und Luft, vgl. StVF II 219, 4 u.ö.) und ist mit dem ganzen Körper "vermischt" (StVF I 40, 1 u.ö.); daher steht sie in Mitleidenschaft mit dem Körper (ebd. I 117, 2ff.). Andererseits wird auch wiederum die eigene, spezifische Substanz der Seele ausdrücklich hervorgehoben (z.B. das berühmte "Pneuma" ebd. I 38, 33 u.ö.; vgl. auch II 155, 26). In dieser Substanzgestalt "geht" die Seele durch den Körper (II 155, 27 u.ö.) und verläßt diesen beim Tode unverehrt. Der Grad jener "Mischung" und damit das gesamte Verhältnis zwischen Körper und Seele ist in der Stoa ausführlich und nicht ohne Widersprüchlichkeiten diskutiert worden, und es gibt umfangreiche antike Referate darüber (vgl. etwa StVF II 154, 6ff.). Gleichviel: Für uns am wichtigsten ist, daß bei diesen innerstoischen Diskussionen eben auch der Dualismus, die Abwertung des Körpers, die Eigenart und Unabhängigkeit der Seele immer schärfer formuliert und gerade am Beispiel der Medizin und des ihr zukommenden Bereichs herausgearbeitet werden konnte. Es muß jetzt also von uns geprüft werden, wie dieser Strom von altem Gedankengut sich in seiner stoischen Einkleidung weiter fortentwickelt und unmittelbar auf die Medizin eingewirkt hat.

Doch bevor wir dies tun, müssen wir noch kurz auf einen Arzt zu sprechen kommen, von dem gewisse Anschauungen vielleicht nur dann voll zu verstehen und richtig zu bewerten sind, wenn man sie als eine bewußte Reaktion auf den "psychiatrischen" Anspruch der (stoischen) Philosophie mitsamt seinen Implikationen begreift. Wir meinen den im 1. Jahrhundert v. Chr. lebenden

Asklepiades von Bithynien. Es dürfte im großen und ganzen berechtigt sein, diesen Arzt als den eigentlichen Begründer einer *ärztlichen* Psychiatrie zu bezeichnen.¹³ Wenn aber hier die "Geistes" krankheiten mit *somatisch* orientierten Mitteln (statt auf psychologisch-philosophische Weise) behandelt worden sind, dann muß dieser Arzt den "Geist" oder die "Seele" strikt als eine Funktion des Körpers begriffen haben. Dafür spricht denn auch tatsächlich seine Seelendefinition, die uns durch spätere Doxographen erhalten geblieben ist (vgl. Doxographi Graeci p. 387 a7 Diels): Die Seele ist die "gemeinsame Verarbeitung der Wahrnehmungen" (συγκοινωνία τῶν αἰσθήσεων). Diese knappe, aber prägnante Definition, in der die Seele bemerkenswert rationalistisch-naturwissenschaftlich und jedenfalls ganz "untranszendent" begriffen wird, scheint eben aus diesem Grunde der doxographischen Aufbewahrung für wert gehalten worden zu sein. Wir könnten uns gut vorstellen, daß sie geprägt worden ist als bewußte Reaktion auf stoische Lehren und gegen ärztliche Kollegen, welche von der Stoa beeinflusst waren. Wir dürfen dabei sogar, glaube ich, noch einen Schritt weitergehen: Caecilius Aurelianus, der die Seelendefinition des Asklepiades ebenfalls aufbewahrt hat (Morb. acut. II 15: Die Seele ist "sensuum omnium coetus"), berichtet uns zusätzlich, daß Asklepiades sich in diesem Zusammenhang auch über die Wahrnehmung von "unsichtbaren" Dingen ausgelassen habe; und zwar habe er so etwas, wiederum ganz rationalistisch, einfach als freies Spiel der Sinne ("solubilis motus sensuum") erklärt, ein Spiel, das aber sozusagen auf dem Substrat schon früher wahrgenommener, real sichtbarer Dinge basiere. Diese Feststellung des Asklepiades scheint uns nun ganz konkret gegen die stoisierende Ansicht gewisser Ärzte über die seherische Fähigkeit von Sterbenden gerichtet zu sein, worüber wir sogleich noch näher zu sprechen haben werden.

Denn wir müssen nun davon berichten, daß die stoische Philosophie (genauer: die mittlere Stoa) durch einen ihrer berühmtesten Vertreter in der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. unmittelbar zur Gründung einer neuen Ärzteschule beigetragen hat: Poseidonios von Apameia ist bezeugtermaßen der Lehrer des Arztes Athenaios aus Attaleia gewesen, welcher die sog. pneumatische Schule begründet hat.¹⁴ Es läßt sich in der Tat vielfach zeigen, daß diese Ärzteschule sich eng an die Stoa und zumal an Poseidonios (der ein beträchtliches Interesse für Medizin gehabt haben muß¹⁵) angeschlossen hat. Für unser Thema ist, wie auf der Hand liegt, diese spezielle Verbindung zwischen Stoa und Medizin besonders interessant: Wirklich findet sich bei dem einzigen nahezu vollständig erhaltenen Pneumatiker der Kaiserzeit, dem Internisten Aretaios (Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr.), eine sehr bezeichnende Ansicht über das Verhältnis zwischen Seele und Körper und über die Prävalenz jener vor diesem. Danach ist das normale, physiologische Leben des Menschen—seine φύσις, wie Aretaios sich ausdrückt—bedingt durch die gleichsam in einer Fessel zusammengehaltene "Spannung" (τόνος) aller Elemente des Körpers. Das Zentralorgan für diese "Normalspannung" sitzt im Herzen; dort ist auch die Seele lokalisiert.¹⁶ Wenn nun infolge gewisser schwerer Krankheiten diese gebundene Spannung sich löst, dann wird die Seele "reiner" (καθαρώτερη); die Kranken haben dann geschärfte Sinne und werden zu "Wahrsehern", das heißt sie können sogar in die Zukunft blicken (Aretaios a.O.p. 22, 27ff.). Der Körper löst sich dabei sozusagen auf; alle animalischen Feuchtigkeiten trocknen aus, und die Seele, welche vorher "in Schlamm und Dunkelheit"

sich befand, kann nun klar blicken, weil sie "nackt" (γυμνή) ist. Freilich: Die in einem derartigen Zustand sich Befindenden sterben meistens (a.O.S. 23,30ff.).

Die referierten Anschauungen des pneumatischen Arztes Aretaios gehen, zumindest soweit hier die Weissagefähigkeit Sterbender angesprochen ist, in der Tat auf den mittelstoischen Philosophen Poseidonios zurück.¹⁷ Aber für uns wird in ihnen noch weit mehr und Bedeutungsvolleres offenbar: Diejenigen Gedanken innerhalb der stoischen Philosophie, welche wir besonders auf einen scharfen Dualismus, auf die Abwertung des Körpers und die Transzendierung der höhergeschätzten Seele hinsteuern sahen, haben nun in der pneumatischen Medizin eine sichtbare und sehr bemerkenswerte Wirkung hinterlassen. Denn anders wird man doch wohl kaum Aretaios' fast mystisch erhöhte Schilderung von der durch die Krankheit aus ihren Fesseln befreiten, wieder "rein" gewordenen Seele erklären können—der Seele, welche die unreine ("Schlamm" und "Dunkel") und sich infolge der Krankheit auflösende Körperlichkeit zu verlassen im Begriff ist. Wir werden diesen Passus kaum von vornherein als einmalig (Aretaios ist, wie gesagt, der einzige vollständig erhaltene Pneumatiker aus dieser Zeit!) oder als "poetischen" Ausrutscher verdächtigen dürfen—so befremdlich auch immer eine solche Anschauung bei einem Arzt klingen mag. Lassen sich doch, wie wir sehen werden, noch andere Indizien beibringen, welche deutlich machen, wie sehr sich die Ärzte gerade in jener Zeit tatsächlich einer immer mehr wachsenden Verachtung des Körpers gegenüber sahen. Was für Möglichkeiten einer Reaktion darauf (falls sie reagierten) blieben ihnen? Der pneumatische Arzt zum Beispiel konnte hier also auf eine gewisse Schultradition zurückgreifen. Was Aretaios sagt, trifft ja die Medizin keineswegs in ihrem Kern, ihrer Existenzberechtigung; man wird ja auch wohl von einem Arzt nicht gut erwarten können, daß er selber in einem Passus wie dem zitierten die (an sich nicht eben fernliegende) Folgerung zieht, man brauche also eigentlich, zumindest für schwere Krankheiten, gar keine Medizin mehr, denn jene Krankheiten befreien ja in Wirklichkeit den einzig edlen Teil des Menschen aus den körperlichen Niederungen und führten so erst den Menschen in einen wahrhaft erstrebenswerten Zustand. Andere Denker dieser Zeit haben jedoch eine solche Folgerung ganz offen gezogen, und manche Ärzte wiederum scheinen sich davon in dieser oder jener Weise betroffen gefühlt zu haben. Wir wollen dem nun im einzelnen unter dem Blickpunkt unseres Themas weiter nachgehen, soweit die betreffenden Zeugnisse und Hinweise es gestatten.

Im 2. Jahrhundert n. Chr. hat der sehr bekannte und einflußreiche stoische Popularphilosoph Epiktet (dessen *Diatriben* uns durch seinen Schüler Arrian überliefert sind) sich in einer seiner Moralpredigten auch über das Thema "Wie man Krankheiten ertragen muß" ausgelassen (Arrian/Epiktet Diss. III 10). Er gibt seinem Publikum den aufschlußreichen Rat, man solle sich vor allem geistig nicht allzu sehr vom Arzt (und damit also auch vom irdischen Leben) abhängig machen. "Denn als Du gesund warst—was war daran Gutes? Sei nicht niedergeschlagen, wenn der Arzt sagt, daß es Dir schlecht geht. Was bedeutet denn dies? Daß die Seele im Begriff steht, sich vom Körper zu lösen. Was ist daran schlimm? . . . Warum sagst Du (sc. zu dem Arzt) 'wenn Du willst, Herr, wird es mir gut gehen'? Was gibst Du ihm Gelegenheit zur Arroganz? Solltest Du ihn nicht bei seinem Ressort lassen—wie dem Schuster den Fuß, dem Zimmermann das Haus, so also dem Arzt diesen belanglosen Körper (τὸ σωματίον),

der gar nicht mein eigentliches Wesen, ja der von Natur zum Sterben bestimmt ist?" (Arr./Epikt. Diss. p. 266, 1–11 der editio minor von Schenkl; vgl. auch ebd. p. 265, 20ff.).

All dies kennen wir jetzt genauso schon aus der älteren stoischen Philosophie und aus der stoisch-pneumatischen Medizin—die Indifferenz der Gesundheit, das Sterben als Freiwerden der (unsterblichen) Seele, den wertlosen Körper, und schließlich den Arzt als allein für diesen Körper Zuständigen. Aber nunmehr sind diese Anschauungen wirklich unmittelbar und unmißverständlich für das Publikum, das heißt auch für den einfacheren Menschen, vorgetragen. Und sie sind verkündet in einer Zeit, als die verachtungsvolle Abwertung des Körpers sowohl bei Heiden wie bei Christen tatsächlich einen Kulminationspunkt erreicht hatte.¹⁸ Das dürfte ohne Zweifel nicht eben günstige Rückwirkungen auf Ansehen und Selbstsicherheit der Medizin und ihrer Vertreter gehabt haben; Epiktet jedenfalls und gleichgesinnte Denker konnten bestimmt damit rechnen, auch mit derlei Ansichten Beifall und Zustimmung im Publikum zu finden.

Auf diesem Hintergrund also muß man dann auch bestimmte frühchristliche Äußerungen über die Ärzte, über Krankheiten und über Körper und Seele sehen. Ich möchte dafür ein paar vielleicht weniger bekannte, aber nichtsdestoweniger sehr bezeichnende Zeugnisse aus den apokryphen Apostel-Akten (ed. Lipsius-Bonnet, Nachdruck Wissensch. Buchges. Darmstadt 1959) beibringen. In den Thomas-Akten zum Beispiel (a.O. Bd. II, 2 S. 208, 17ff.) fragt der heidnische Höfling Charisius seine Frau, die von einem unverhofften Ausgang nach Hause zurückkehrt: "Wo warst Du?" Sie aber antwortete 'Zu dem Arzt'. Er sagte 'Jener Fremde ist ein Arzt?' Sie antwortete 'Ja, er ist ein Arzt der Seelen. Die meisten Ärzte behandeln ja die der Auflösung anheimgefallenen Körper, dieser aber behandelt die unvergänglichen Seelen'. Natürlich ist hier mit dem "Fremden", dem "Arzt der Seelen", Christus gemeint. Er ist der für die "kranken Seelen" zuständige Arzt (a.O. Bd. II, 2 S. 114, 8f.), ebenso wie der Philosoph (besonders der stoische) bis dahin für sich die gleiche Aufgabe in Anspruch genommen hatte. Die Mißachtung des Körpers und der allein für diesen zuständigen "profanen" Ärzte ist hier in frühchristlichen Texten (die apokryphen Apostelgeschichten dürften zwischen dem 2. und 6. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein) genau in der gleichen Weise ausgedrückt¹⁹ wie bei den von uns zitierten Stoikern, zumal bei Epiktet. Das fügt sich glatt in einen längst beobachteten, allgemeinen geistigen Zusammenhang zwischen stoischer Popularphilosophie und frühchristlicher Literatur ein, welcher sich bekanntlich in vielen Einzelheiten konkret nachweisen läßt.

Aber: Jesus Christus ist nicht nur (wenn auch vorwiegend) ein Arzt der Seele; er vermag auch körperliche Krankheiten zu heilen (man denke nur an die allbekannten Wunderheilungen in den Evangelien) und scheint damit nun tatsächlich den Ärzten Konkurrenz zu machen. Das ist wirklich auch so aufgefaßt worden; ich zitiere, wiederum aus den apokryphen Apostelgeschichten, wenige besonders typische Belege dafür: Jesus ist der Arzt, welcher immer unentgeltlich behandelt (ὁ ἰατρὸς ὁ ἀμισθοῦς, a.O. Bd. II, 2 S. 265, 2)—ein sehr wichtiger praktischer Gesichtspunkt für die Patienten! Jesus ist ferner der Arzt für alle sichtbaren und unsichtbaren Leiden (a.O. Bd. II, 2 S. 249, 22f.); er behandelt sogar

die schwersten, sonst als unheilbar geltenden Krankheiten und Verkrüppelungen "ohne Medikamente, nur mit dem Wort"²⁰ (a.O. Bd. I S. 279, 5ff.).

Freilich: Wenn wir hier von Konkurrenz zu den eigentlichen Ärzten sprechen, so natürlich nur *cum grano salis*. Es ist dabei selbstverständlich nicht zu vergessen, daß die Medizin im ganzen auch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ein nicht unerhebliches gesellschaftliches Ansehen und vor allem einen beträchtlichen Patientenzulauf zu verzeichnen hatte. Wir kennen die Namen von ausgesprochenen und hochdotierten Medizern des 1. Jahrhunderts n. Chr. (Charmis, Archigenes u.a.²¹); und wir wissen natürlich, wie geschätzt allein schon ein so berühmter Arzt wie Galen gewesen ist. Von daher gesehen mag es mindestens übertrieben klingen, wenn wir zu Anfang unserer Untersuchung sogar Andeutungen über eine Krise der Medizin in dieser Zeit machten. Aber es ist andererseits auch zu bedenken, daß in jener so verworrenen Zeit viele Widersprüche nebeneinander bestanden. Die Reichen gingen zu den Ärzten, und zumal zu denen, welche mit spektakulären Kuren und Medikamenten aufwarten konnten; aber ebensogut konnten die Reichen und Gebildeten bei schweren, lebensgefährlichen Erkrankungen ihre Zuflucht zum Wunderheiler nehmen—gleich welcher Art er war (man denke nur an den von Lukian wohl ein wenig allzu böse porträtierten Alexander von Abonuteichos, den Konkurrenten des Heilgottes Asklepios). Oder man hing eben stoisch-christlichen Gedanken an und wartete lieber auf den Tod als Erlösung der Seele, statt sich überhaupt einem Arzt anzuvertrauen.

Und wie stand es vollends mit den Armen, die ja sowieso kaum Honorare, geschweige denn Riesenhonorare, zahlen konnten und an die vor allem sich die neue Religion so besonders erfolgreich wandte? Kurzum: Es gibt doch wohl manche Gründe und Anzeichen dafür, daß in dieser Zeit allgemein die Körper-Ärzte nicht durchweg geschätzt und frequentiert wurden. Man traute unter Umständen ihrer Kunst und deren Möglichkeiten ganz einfach nicht viel zu. Wir wissen zum Beispiel, daß auch damals wieder das alte Problem der Behandelbarkeit oder Unbehandelbarkeit einer langdauernden Krankheit sowohl die Ärzte wie die potentiellen Patienten beschäftigte, und daß manche Ärzte da sehr zur Resignation neigten, während man von Seiten der Gesellschaft deswegen frei über sie spotten konnte.²² Jesus aber (und neben ihm allerdings auch heidnische Götter wie Asklepios oder manche wundermächtigen Propheten) schien natürlich über derlei Unsicherheit und Versagen ganz und gar erhaben.

Außerdem waren damals besonders viele Patienten (und überhaupt viele Menschen) auf der Suche nach etwas Höherem, nach Überwindung ihrer hilflos-niederen Körperlichkeit, nach Wundern und irrationaler Zuversicht. Dies alles aber glaubten sie offensichtlich bei den eigentlichen Ärzten nicht finden zu können. Dem Galen ist dazu einmal, eher beiläufig, eine höchst aufschlußreiche Bemerkung entchlüpft (Corp. Med. Graec. V 10, 2, 2 p. 199, 4ff.): "So sehen wir bei uns in Pergamon, wie die vom Gott (sc. Asklepios) Behandelten diesem gehorchen, sogar wenn er ihnen öfters befiehlt, fünfzehn Tage lang überhaupt nicht zu trinken—einem Arzt würden sie niemals darin gehorchen! Für den unbedingten Gehorsam gegenüber allen solchen Verordnungen macht es sehr viel aus, wenn der Kranke fest überzeugt ist, ihm werde beträchtlich geholfen werden".

Über Asklepios werden wir weiter unten noch ein Wort zu sagen haben, insbesondere über seine Rolle als Konkurrent Christi (und der Ärzte). Jene feste

Überzeugung jedenfalls, von der Galen spricht, der "Glaube" (gebrauchen wir dieses Wort ruhig mit allen ihm anhaftenden religiös-irrationalen Untertönen) scheint also unleugbar damals nicht wenigen Menschen gefehlt zu haben, sobald es sich um die "Ärzte des Körpers" und ihre Macht handelte; in diesem Sinne wollten wir von einer kritischen Situation der Medizin sprechen. Der Dualismus mit seiner Abwertung des Körpers und eine scharfe frühchristliche Polemik gegen die Medizin, wie sie bekanntlich von mancher Seite geübt wurde (man denke nur an Tertullians Schrift *De anima*), taten ein übriges. Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß man auf dem Hintergrunde solcher Zusammenhänge auch ein weiteres bemerkenswertes Phänomen sehen und verstehen muß, nämlich daß in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. allem Anschein nach einige Ärzte ihrem Beruf untreu geworden sind. Wenn das stimmt: Waren dann diese Ärzte unbefriedigt darüber, daß ihre Techne nur den Körper betreffen sollte? Fühlten sie sich unsicher in ihrem Wissen und Tun? Machte sie eine entsprechende Haltung vonseiten des Publikums irre an ihrem Beruf? Suchten auch sie etwas "Höheres", Geistigeres, Wertbeständigeres?

Vielleicht der erste, der hier für die Zeit des aufkommenden Christentums zu nennen wäre, mag der Evangelist Lukas gewesen sein. Daß er Arzt war, scheint alt und gut bezeugt zu sein (z.B. wird Lukas im Brief an die Kolosser 4, 14 als $\delta \iota α τ ρ \acute{o} \varsigma \delta \acute{o} \gamma α μ η τ \acute{o} \varsigma$ bezeichnet²³). Er war dann bekanntlich (wenn nicht alles trügt) ein Begleiter des Apostels Paulus auf dessen Reisen und schließlich der Verfasser zweier Schriften des Neuen Testaments. Ist dieser Lukas als einer der allerersten christlichen Ärzte anzusehen? Sicherlich nicht im korrekten Sinne; denn es dürfte im Gegenteil viel dafür sprechen, daß er seine ärztliche Tätigkeit im wesentlichen aufgab, als er dem Paulus folgte—weil er in dessen geistigem Umkreis etwas fand, was ihn tiefer befriedigte als die profane, körpergebundene Medizin.

Wir kennen nämlich andererseits aus jener Zeit nicht wenige Berichte über Leute, die sich von den "eiteln" Wissenschaften weg zur Religion oder zur Mystik hinwandten.²⁴ Dazu gehört auf dem medizinischen Sektor ein merkwürdiger, inmitten astrologischer Texte überlieferter Brief eines Arztes Thessalos.²⁵ In diesem bekennt der Verfasser, er habe zwar in gewöhnlicher Weise Medizin getrieben, sei aber davon nicht befriedigt worden und habe dann nach langem Suchen sein Seelenheil bei einem Priester in einer göttlichen Offenbarung der Wahrheit gefunden. Vom gleichen Typ wird der Arzt Paetus (Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.) gewesen sein, der ein treuer Anhänger des religiös-magischen Sektierers und Propheten Alexander von Abonuteichos war (Lukian Alex. 60) und zumindest mit einigen der auf den Namen des Hippokrates gefälschten "Briefe" in Verbindung steht.²⁶ Und schließlich ist hier zu erinnern an jene Ärzte, welche um 200 n. Chr. als gläubige Jünger zu Plotin stießen und mit diesem Philosophie trieben (Porphyrios *Vita Plotini* § 7)—zu Plotin, von dem sein berühmtester Schüler Porphyrios sagt, er habe "jemandem geglichen, der sich schämt, daß er im Körper ist", und der auch während seiner Todeskrankheit ärztliche Behandlung ablehnte, so daß sein Schüler Eustochios nicht als Arzt (der er ursprünglich war), sondern als Philosoph bei dem sterbenden Meister weilte (Porph. a.O. § 1 u. 2).

Von allen den genannten Ärzten ist es, wie gesagt, wohl kaum anzunehmen, daß sie unter solchen Umständen ihre praktische ärztliche Tätigkeit beibehielten.

Stimmt diese Vermutung, so wäre das unter anderem auch die krasseste Reaktion, mit der ein Arzt sich dem Dualismus und seinen geistigen Auswirkungen beugen konnte. Der Pneumatiker Aretaios hatte uns bereits eine andere, demgegenüber sehr viel weniger negative Möglichkeit ärztlicher Reaktion auf das geistige Problem der Körper-Seele-Diskrepanz gezeigt. Er war, freilich in den Grenzen und der Eigenart seiner Schule, auch ein Hippokratiker.²⁷ Nun erhebt sich die Frage: Wie reagierte der größte und eigentlichste Hippokratiker der Kaiserzeit, Galen von Pergamon, auf den Dualismus?

Indem wir diese Frage zu beantworten suchen, muß zuvor noch daran erinnert werden, daß der methodische Arzt Soran, wenige Jahrzehnte vor Galen, eine (leider verlorene) Schrift *Über die Seele* verfaßt hat, mit der sich der Christ Tertullian in *De anima* auseinandersetzt. Soran faßte die Seele, anscheinend im Gegensatz zu Asklepiades (s.o.S. 7) und in Übereinstimmung mit manchen Stoikern, als eine körperhafte Wesenheit auf, die auch (und dies ist nun wieder ein Unterschied zur stoischen Auffassung) rein körperlich (*corporalibus*, nicht *incorporalibus*, wie z.B. *sapientiae studiis*) sich nährt (vgl. Tertull. a.O. 6, 6). Soran hat damit, wie Tertullian richtig sagt, die Seele ihrer Unsterblichkeit beraubt. Ob er in dieser Schrift unter ausdrücklichem Bezug auf den Dualismus die entsprechenden Konsequenzen für die Medizin gezogen hat, wissen wir freilich nicht.²⁸

Bei Galen finden wir dann wiederum, so scheint es uns, eine andere Art, dem Dualismus zu begegnen. Auch bei ihm trifft man, genauso wie in den von ihm als authentisch verehrten alten Schriften des *Corpus Hippocraticum*, nirgends auf ein ärztliches Anerkennen der Prävalenz einer eigenständigen Seele vor einem minderwertigen Körper—ganz im Gegenteil: Für den Arzt sei es durchaus überflüssig, sich über die Frage einer eigenen Substanz (*οὐσία*) der Seele Gedanken zu machen; es genüge, zu wissen, daß es bei allen seelischen Regungen nur auf die jeweilige "Mischung" (*κρᾶσις*) des Körpers beziehungsweise eines bestimmten Körperorgans ankäme (Galen Corp. Med. Graec. V. 10, 2, 2 p. 271, 19ff. Wenkebach-Pfaff). Diese Anschauung hat Galen näher in seiner kleinen Monographie *Daß die Kräfte der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind* (IV 767–822 Kühn) ausgeführt; sie beruht, wie man ohne weiteres sieht, ganz auf der Basis der Humoralpathologie. "Mischung" ist das Verhältnis der "Säfte" und der Elementarqualitäten (kalt, trocken usw.) des Körpers. Dieses Verhältnis wird entscheidend durch die Lebensweise (Nahrung, Wachen und Schlaf usw.) mitbestimmt. Aus dieser Voraussetzung zieht Galen den lapidaren und von ihm sehr energisch vorgetragenen Schluß, daß die von solchen körperlichen Mischungen unbedingt abhängige Seele also auch (wie der Körper selber) auf diätetischem Wege beeinflußt werden könne. Galen nennt als Zeugen und Vorläufer für diese seine These eine Menge älterer Philosophen und Ärzte und beruft sich besonders auf die materielle (dem Körper analoge) Seelenvorstellung gewisser Stoiker—er verschweigt jedoch bezeichnenderweise, daß gerade in der Stoa (wie wir gezeigt haben) auch der krasse Dualismus, d.h. die Eigenart und Unabhängigkeit der Seele vom Körper und ihre Überlegenheit gelehrt worden ist. In Wirklichkeit verfährt Galen in der genannten Schrift mit einer selbst für ihn nicht gewöhnlichen souveränen Willkür, die eben eine bestimmte These unter allen Umständen und von vornherein als Wahrheit hinstellen will. Man hat das sehr richtig hervorgehoben²⁹ und vor allem auch darauf hingewiesen, daß Galens Hauptthese—die

Seele ließe sich (nicht nur in puncto Geisteskrankheiten, sondern in all ihren Regungen und Affekten) primär auf dem Wege über den Körper beeinflussen und behandeln—in dieser strikten Form anscheinend doch keine Vorgänger hat.³⁰ Gerade eine derartige These aber muß nun doch in jenem durch den Dualismus verursachten geistigen Dilemma der kaiserzeitlichen Medizin auffallend wirken. Sie widerspricht ja in der Tat ganz offen der Auffassung, die Ärzte seien bloß Ärzte des Körpers und könnten mit ihren Mitteln die Seele nicht behandeln. Sollten wir unter diesen Umständen nicht zumindest konjizieren dürfen, daß wir in jener so energisch verfochtenen These Galens tatsächlich auch seine unmittelbare Antwort auf die Herausforderung vor uns haben, welche der damaligen Medizin durch das Schlagwort vom "Arzt der Seele" entstanden war?³¹

In jedem Falle war sie damals die einzig mögliche Antwort auf den Dualismus für einen Arzt, falls er seine *Technē* wirklich ungeschmälert erhalten und selber uneingeschränkt Arzt bleiben wollte. Daß dies in jener Zeit ein echtes geistiges Problem sein konnte, glauben wir hinreichend gezeigt zu haben. Die Bevölkerung hielt, wie wir hörten, wenigstens teilweise die Macht und den Wirkungsbereich der Ärzte für recht eingeschränkt. Das ist wohl auch einer der Gründe für den enormen Zulauf gewesen, den damals die Asklepieien wieder, geradezu in einem Neuaufschwung, erlebten. Der Gott Asklepios schien als solcher natürlich von vornherein weit mehr als die Ärzte zu vermögen—er war wirklich ein allmächtiger Arzt des Körpers und der Seele, wie man ihn sich wünschte.

Diese Feststellung veranlaßt uns nun auch dazu, noch einige Worte über Asklepios als Konkurrenten Christi zu sagen. Dies ist ein Aspekt der Asklepios-Tradition, dem L. Edelstein einen eigenen und besonders interessanten Abschnitt in seiner großen Monographie gewidmet hat.³² Es ist, wie Edelstein zeigt, tatsächlich so, daß der heidnische Gott Asklepios gerade in seiner Funktion als "Arzt" (ebenso wie auch sonst in manchen Zügen) außerordentlich der religiösen Gestalt Christi gleicht. Das haben die frühen Christen selber natürlich sehr deutlich empfunden, und sie haben daher in ihrer Polemik gegen das heidnische Göttertum besonders den Asklepios scharf aufs Korn genommen. Dabei kam es darauf an, gegenüber den vielen und großen Gemeinsamkeiten zwischen Asklepios und Christus die entscheidenden *Unterschiede* so kraß und augenfällig wie möglich herauszustellen. Und hier eben ist (was Edelstein nicht eigens erwähnt) wiederum der Dualismus, die Antithese "Arzt des Körpers—Arzt der Seele" beteiligt gewesen: Christus war anerkanntermaßen beides, und sein Konkurrent Asklepios konnte ebenfalls, im Gegensatz zu den einfachen Ärzten, anerkanntermaßen Einfluß auch auf die Seele nehmen—aber: *heilte* er diese auch wirklich? Auf solche präzise Frage lautet die schärfste Antwort des frühen Christentums: "*Aesculapii . . . non remediatis animas, sed perdentis*" (vgl. Edelstein, *Asclepius Testim.* 330). Damit war ein wesentlicher Unterschied zwischen Asklepios und Christus statuiert; vielleicht hängt diese Unterscheidung im Grunde auch mit jener anderen zusammen, auf die es dem Christentum damals ebenso sehr ankam, mit der wichtigen Feststellung nämlich, daß Asklepios ja erklärtermaßen keine Sünder behandelte (vgl. Edelstein, *Asclepius* II S. 134f.). Auch dies trennte ihn selbstverständlich à fonds von der christlichen Lehre; mit solcher Haltung hatte sich Asklepios für radikale Christen zweifellos von vornherein jeder Möglichkeit begeben, ein rechter "Arzt der Seele" zu sein.³³

So stand es denn in jenen ersten Jahrhunderten n. Chr. recht eigentlich problematisch um die geistig-weltanschauliche Anerkennung und Einordnung der Medizin. Zumindest für einen Teil des jungen Christentums war der Dualismus mit seiner Körperfeindschaft sozusagen ein dogma fidei. Die Ärzte waren für diese Christen nur "Ärzte des Körpers" und konnten also nur wenig oder nichts gelten; und der alte Gott der Ärzte, Christi Konkurrent Asklepios, war nun gar zu einem Seelenverderber geworden. Auf welchem Wege konnte es da zu einer Rehabilitation der Medizin kommen?

Denn daß in dieser Situation über kurz oder lang eine Apologie der Heilkunde stattfinden mußte (wie sie ja auch tatsächlich stattgefunden hat³⁴) liegt auf der Hand. Die Christen waren schließlich ebenso Menschen wie alle anderen und hatten nun einmal ein irdisches Leben "im Körper" zu leben. Weltverachtung oder nicht: Wenn nicht ein radikaler (und dann aber auch für das Christentum selber gefährlicher) Lebensnihilismus Platz greifen sollte, dann mußte sich die christliche Haltung zum Körper, zum animalischen Leben, modifizieren. Uns scheint, daß es dabei vor allem zwei Argumente waren, die gerade auch mit dem Bezug auf unser spezielles Thema die Medizin für das frühe Christentum geistig gerettet haben. Zunächst begann eine Wiederaufwertung des Körpers ganz allgemein mit dem Gedanken, daß auch der Körper (ungeachtet seines möglicherweise niedrigeren Wertes) eine Schöpfung Gottes und daher also nicht an sich verabscheuenswert sei.³⁵ Insbesondere habe der Körper des Menschen als ein Seelengefäß oder -kleid zu dienen und besitze daher durchaus seine funktionelle Berechtigung und Notwendigkeit.³⁶ Damit war erst einmal grundsätzlich der Weg auch für die Rehabilitierung der "Körper-Medizin" gewiesen; diese hatte demnach, als Bewahrerin und Betreuerin des "Seelen-Kleides", immerhin eine (wenn auch der "Seelen-Medizin" nachgeordnete) gottgewollte und daher schätzenswerte Aufgabe.

Zu solcher allgemeinen Differenzierung und Korrektur der Körperbewertung kam sodann aber noch eine neue Einschätzung des Arztes in seinem Verhältnis zum Patienten hinzu. Man entdeckte sozusagen in jener Zeit und innerhalb jener geistigen Auseinandersetzungen das ärztliche Mitleid neu. Dabei ergab es sich aber fast unversehens, daß sogar schon die alten, heidnischen Ärzte für die mitleidsvolle ärztliche Anteilnahme eine überraschend "christliche" und sehr eindrucksvolle Formel gefunden hatten: "Der Arzt sieht Schreckliches, berührt Unangenehmes und schöpft aus fremden Leiden eigene Sorgen". Dieser rhetorisch pointierte Satz aus dem 1. Kap. der älteren hippokratischen Schrift *περί φυσῶν* ist bei den frühen Christen immer wieder mit bemerkenswertem Nachdruck zitiert worden.³⁷ Auch er half ohne Zweifel zur Rehabilitation der Medizin und der Ärzte.³⁸ Vielleicht dürfen wir zur Kennzeichnung des schließlich erreichten, versöhnlichen Standpunktes der Christen eine einzige Aussage (aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.) unter vielen herausgreifen, die uns typisch zu sein scheint: Gregor von Nazianz (orat. II apolog., 27; Migne *Patrologia Graeca* Bd. 35, S. 436 B) unterscheidet zwar nach wie vor zwischen "Ärzten des Körpers" und "Ärzten der Seele"; und nach wie vor stehen die letzteren für ihn höher, weil sie eine schwierigere und wertvollere Aufgabe haben. Aber die Ärzte des Körpers sind, nach Gregor, ebenfalls sehr zu schätzen; denn sie üben eine eminent menschlich-aufopfernde Tätigkeit aus (mit Berufung auf Hipp. *περί φυσῶν* 1). Von Bedeutung

dürfte in diesem Zusammenhang auch gewesen sein, daß Gregors eigener Bruder Kaisarios ein bekannter Arzt war³⁹—und zwar nun eben ein *christlicher* Arzt! Hier war etwas erreicht, was jeder Christ geistig akzeptieren und was daher in der Breite weiterwirken konnte: Die Körper-Medizin trug nun ihre Rechtfertigung vor Gott in sich; und wenn sie zumal von einem Christen ausgeübt wurde, dann konnte sie letzten Endes sogar über sich selbst, und das heißt bis in den Bereich der Seelen-Medizin, hinauswachsen.

Auf solchem Hintergrunde möchten wir ein letztes Zeugnis beleuchten, zwei eng verwandte Texte, in denen eine derartige geistige Verschmelzung von Körper- und Seelen-Medizin wie die eben angedeutete in einer eindrucksvollen Weise propagiert und begründet wird. Es handelt sich um zwei als "Proömien" firmierende Stücke: 1. um die Einleitung zum 2. Buch der unter dem Namen des Alexander von Aphrodisias stehenden *ιατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα* (*Physici et Medici Graeci Minores* Bd. I p. 52f. Ideler); 2. um eine anonyme Vorrede zu den Aphorismen des Hippokrates (*Scholia in Hippocratem et Galenum* Bd. II p. 244f. Dietz). Beide Texte sind neuerdings durch H. Flashar⁴⁰ der Vergessenheit entrissen und einer sorgfältigen Betrachtung unterzogen worden. Leider läßt sich über ihr Datum nicht mehr sagen, als daß sie in spätantik-frühbyzantinischer Zeit entstanden sein werden. Für uns sind jedoch vor allem die Tendenzen wichtig, welche in diesen Stücken zum Ausdruck kommen: Beide bemühen sich um eine ganz erhebliche Rangerhöhung der Medizin; und sie tun das mit dem betonten Hinweis darauf, daß die Medizin selber nicht nur den Körper, sondern auch die Seele als Objekt ihrer Bemühung vor sich habe (*σώματος φροντίξει, ψυχῆς οὐκ ἀμελεῖ*, s. Ideler a.O.S. 52 Z. 8f.). Die dualistische Auffassung als solche wird freilich durchaus beibehalten; aber die Medizin erhält hier nun ihren hohen Rang auch und gerade innerhalb einer solchen Auffassung dadurch, daß sie, wie es heißt, *eigentlich* eine "göttliche", auf die Seele bezogene, philosophische *Wissenschaft* sei, die sich jedoch notwendigerweise *auch* mit der unreinen Materie des Körpers befassen müsse und dadurch, in einem gewissen Abstieg, gleichzeitig zur *Techne* werde (vgl. Flashar a.O.S. 410).

Besonders interessant für uns ist noch, daß in dem an zweiter Stelle genannten Text (dem Aphorismen-"Proömium") der Lobpreis der Medizin mit der Person des Hippokrates verknüpft ist: Er ist der eigentlich "Göttliche", der philosophische, seelenkundige Wissenschaftler, der sich *auch* dem hinfalligen Körper widmete und durch Gottes Gnade der leidenden Menschheit geschenkt war als die "fleischgewordene Natur" (besonders in diesem Text ist der christliche Einschlag nicht zu übersehen; vgl. Flashar a. O. S. 406f.). Wir müssen sagen, daß hier nun Hippokrates offenbar an die Stelle des Asklepios getreten ist—des heidnischen Gottes, den die frühen Christen, wie wir sahen, leidenschaftlich bekämpften. Was dieser Gott bei ihnen zunächst auf gar keinen Fall sein konnte, das konnte andererseits der "unbelastete" Hippokrates zumindest manchen Christen also ohne Schwierigkeiten sein: ein echter Arzt des Körpers und der Seele auch im christlichen Sinne, inkarniertes Symbol einer gottgewollten, geistig erhabenen Wissenschaft.

So war in jener Zeit des ausgehenden Altertums die Medizin für das Christentum trotz des Körper-Seelen-Dualismus schließlich doch nicht bloß zu einer wenigstens vernünftigerweise geduldeten *Techne*, sondern sogar zu einer höchstrangigen Wissenschaft geworden. Die geistigen Faktoren, die dazu beitrugen, haben wir

aufzuzeigen versucht. An diesem Punkte der ersten Überwindung des alten dualistischen Dilemmas können wir unsere thematisch streng begrenzte Darstellung abbrechen. Doch darf am Ende der Hinweis nicht fehlen, daß jenes Dilemma damit trotzdem nicht etwa zu Ende war. Jedem Leser, der sich nur ein wenig tiefer mit den geistesgeschichtlichen Verbindungen zwischen Medizin und christlicher Weltanschauung in ihren verschiedenen Ausprägungen beschäftigt hat, werden da Parallelen, Anklänge, Fragestellungen einfallen. Um nur eins zu nennen: Vielleicht würde es lohnen, etwa die neuplatonische Haltung zu Krankheit und Medizin noch einmal unter dem Gesichtspunkt des Dualismus geschichtlich weiterzuverfolgen.⁴¹ Doch wäre dies, wie gesagt, eine eigene Aufgabe neben anderen der gleichen Art.

NOTES

1. So E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, S.29. Für die Frühgeschichte des Körper/Seele-Dualismus bei den Griechen s. den gleichen Verf., *The Greeks and the Irrational*. Berkeley/Los Angeles, 1964, Kap. V. Eine kurze Gesamtdarstellung gibt S. Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*. Paris, 1946 (von demselben erschien ebd., 1947 *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*).
2. Es sollte hier noch besonders darauf hingewiesen werden, daß der verstorbene L. Edelstein zwei brillante Gesamtüberblicke über das Verhältnis der antiken Medizin zur Religion und zur Philosophie gegeben hat (*Bull. Hist. Med.*, 5, S.201–246 (1937); *ibid.*, 26, S.229–316 (1952)). Vielleicht kann unsere demgegenüber weit engere Fragestellung gleichwohl einige Ergänzungen gerade auch zu Edelsteins Darstellung liefern.
3. s. DODDS, *The Greeks* . . . , S.138 mit den notwendigen Belegen.
4. Diesen hippokratischen Aphorismus habe ich in *Sudhoffs. Arch. Gesch. Med. Naturw.*, 46, S.289–294 (1962) ausführlicher interpretiert.
5. Wie die gleiche Anschauung von den engen Beziehungen zwischen Körper und Seele zur selben Zeit auch außerhalb des rein ärztlichen Bereiches bei "freigeistigen" Joniern durchaus heimisch sein konnte, zeigt Herodot (II 33) anlässlich einer Erörterung über Kyros' Wahnsinn und seine angeborene Epilepsie: "Es wäre keineswegs unwahrscheinlich, daß bei einer schweren Erkrankung des Körpers auch der Geist nicht gesund ist".
6. Die einzige Stelle in der älteren hippokratischen Medizin, wo wenigstens auf den ersten Blick eine echt dualistische Auffassung spürbar sein könnte, scheint mir *περί διαίτης* IV 86 zu sein. Der Verfasser jenes merkwürdigen *Traumbuches* ist der Auffassung, daß die Seele, die im wachen Zustande "dem Körper dient", im Schlaf sich frei bewegt und "ihr eigenes Haus verwaltet"; damit begründet er dann die Wichtigkeit der Traumdeutung. Nun ist es auch bei den Griechen ein alter Glaube, daß die "göttliche" Seele während des Körperschlafs als Wahrsagerin arbeitet (s. DODDS, *The Greeks* . . . , S.135), und daß man daher besonders auf die Träume achten müsse. Der ärztliche Verfasser von *περί διαίτης* jedoch ist in seiner medizinischen Traumdeutung letztlich kein Dualist, sondern—wenn auch in denkerisch sehr unbefriedigender und konfuser Weise—ebenfalls ein Verfechter der humoral-elementaren Einheit von Körper und Seele (s. H. Diller in seiner Hippokrates-Übersetzung, Hamburg (Rowohlt), 1962, S.228).
7. Vgl. dazu zum Beispiel meine Bemerkungen im *Hermes*, 90, S.113f. (1962).
8. Vgl. aus dem Corpus Hippocraticum Schriften wie *Über die Heilige Krankheit* oder das 20. Kap. von *Über die Alte Heilkunst*. Ferner ist auf das (zweifelhafte aus älterer doxographischer Tradition stammende) "separare ab studio sapientiae" hinzuweisen, womit bei Celsus (*De medicina, prooem.*) die Rolle des Hippokrates innerhalb der frühgriechischen Medizin charakterisiert wird.

9. Vgl. sein Buch *Heilkunde in geschichtlicher Entscheidung*, Salzburg o.J., S.55ff. sowie seine beiden Aufsätze im *Hermes*, 86 (1958), S.298–323 und in *Sudhoffs Arch. Gesch. Med. Naturw.*, 46, S. 193–210 (1962).
10. Wenn wir richtig sehen, so scheint die Philosophie Epikurs und seiner Schüler, soweit sie uns faßbar ist, nichts unmittelbar Signifikantes für unser Thema zu ergeben. Nur auf einen Punkt muß vielleicht hingewiesen werden: Die 3 Bücher *πρὸς τοὺς λαττοῖς*, die Epikurs engster Freund und Schüler Metrodor von Lampsakos verfaßt hat (vgl. Diogenes Laertios X 24), mögen in demokratischer Tradition (wie sie für die Epikureer ja auch sonst typisch ist) und mit scharfer Polemik—das wäre Metrodors übliche Art—das Thema "Arzt des Körpers—Arzt der Seele" weitergeführt haben. Mehr als diese Vermutung läßt sich freilich nicht geben.
11. Ich erinnere nur an jenes berühmte, dem Dichter Simonides zugeschriebene Skolion (Nr. 8 in der *Anthologia Lyrica Graeca* von E. Diehl), wo die Gesundheit die höchste Stufe auf einer materiellen Wertskala innehat (vgl. auch Simonides fr. 56 Diehl). Vielleicht ist es nicht von ungefähr, daß dann im 4. Jahrhundert v.Chr. der Redner Isokrates (or. 12,7), der dieser Wertskala im übrigen folgt, die Gesundheit spezifiziert als die "an Körper und an Seele".
12. Vielleicht ist es hier am Platze, die Feststellung einzuflechten, daß sich weder in der antiken Medizin noch in der antiken Philosophie eine deutliche Spur der Vorstellung vom "Seelenverlust" als Krankheitsursache zu finden scheint—jener Vorstellung, die in der primitiven Medizin so verbreitet ist (s. F. E. Clements, *Primitive Concepts of Disease*, Univ. Calif. Public. in American Archeology and Ethnology, 32, 2 (1932) 225ff. und H. E. Sigerist, *A History of Medicine*, vol. 1, New York, 1951, S.131f.). Die Griechen haben zwar das Wort *ἀνομία* "Seelenlosigkeit"; es bezeichnet jedoch etwas, das für sie nichts mit Krankheit sensu stricto zu tun hat—nämlich entweder Ohnmacht oder Feigheit.
13. Vgl. zuletzt H. FLASHAR, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin, 1966, S.75 und 135.
14. Vgl. Galen *De causis continentibus*, p. 8, 1–4, ed. Kalbfleisch: "Athineum igitur Attaleum, qui spirituale nominatam heresim in medicativa primo cepit, conjunctum vocare causam egritudinis decens est ceu a Stoicorum heresi deductum (conversatus enim fuit cum Posidonio)". Zur Authentizität dieser Nachricht vgl. Vf., *Hermes*, 90, 420 (1962); über den Begriff *συνεκτικὰ αἴτια* in der Stoa s. den Index bei v.Arnim Bd. IV, s.v. *συνεκτικός*.
15. Vgl. zuletzt Vf., *Hermes* a.O. 419–429 und *Clio Medica*, 1, 319–324 (1966), außerdem natürlich allgemein M. Wellmanns Monographie über die *Pneumatische Schule* (Berlin, 1895), die allerdings in wesentlichen Punkten der Berichtigung bedarf.
16. *Corp. Med. Graec.* II, p. 23, 2ff. mit den Textverbesserungen, die ich in meinen *Untersuchungen zu Aretaios von Kappadokien*, Wiesbaden, 1964, S.56f. vorgeschlagen habe.
17. s. dazu K. REINHARDT, *Poseidonios* S.460f. und *Kosmos und Sympathie*, S.218, 223 u.322f., wo die Parallele zwischen Cicero *De divinatione* I 63 und Aretaios besprochen ist.
18. Vgl. E. R. DODDS, *Pagan and Christian* . . . S.29 mit Anm. 3, wo einige wesentliche Belege gegeben sind.
19. Frühchristlicher Abscheu gegen die (heidnischen) Ärzte kann sich besonders auf Anatomie und Chirurgie, also sozusagen gegen den "körperlichsten" Bereich der Medizin richten. Bekannt in dieser Hinsicht sind Tertullians Schmähungen der Ärzte in seiner Schrift *De anima*: Herophilus ist bei ihm "ille medicus aut lanus (!), qui . . . hominem odit (!), ut nosset" (*de anima* 10, 4); die operative Geburtshilfe beschimpft Tertullian unter anderem als *caecum latrocinium* (25, 5). In Prudentius' Märtyrergeschichten (vgl. *Peristephanon* 10, 498ff.) werden die Mediziner mit Folterknechten verglichen (num mitiores sunt manus medentium, laniena quando saevit Hippocratica?). In solchen kaum zu überbietenden Schmähungen scheint, mindestens bei Prudentius, nicht nur Chirurgie und Anatomie, sondern im Grunde die gesamte Medizin getroffen zu sein. Man sieht im übrigen, wie hier das Mitleid,

- die seelische Anteilnahme, sofort zu einem Angelpunkt der Diskussion wird (s. dazu dann auch u.S. 14).
20. Das erinnert übrigens sehr an Platon, welcher ja auf diejenigen Ärzte großen Wert legte, die den Kranken mit *ἐνοχταί* und *λόγοι*, das heißt eben vor allem im geistig-seelischen Kontakt, behandelten (s. *Gesetze* 857 cd und o.S. 4 sowie P. Lain Entralgo, *Hermes*, **86**, 298–323 (1958)).
 21. IWAN BLOCH hat in Puschmanns *Handbuch der Geschichte der Medizin*, Bd. I S.578f. eine instruktive kleine Zusammenstellung von Riesenhonoren kaiserzeitlicher Ärzte gegeben.
 22. Vgl. dazu Kap. IV Abschn. 5 meines Buches *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zürich/Stuttgart, 1967 (bes. S.124f.).
 23. Verfehlt sind freilich alle Versuche, eine "spezifisch ärztliche" Terminologie oder eine "Häufung medizinischer Ausdrücke" in Lukas' neutestamentlichen Schriften nachzuweisen, woran etwa noch der *Große Brockhaus* (16. Aufl. von 1955, s.v.) glaubt; vgl. dazu zuletzt G. A. Lindeboom, *Janus*, **52**, 143–148 (1965) (hier auch die übrigen antiken Zeugnisse dafür, daß der Evangelist Lukas Arzt war).
 24. Vgl. dazu F. BOLL in der *Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss.*, **17**, 139ff. (1916).
 25. Darüber s. M. NILSSON, *Gesch. d. griech. Religion II* (2. Aufl.) S.532f. mit reichen Literaturangaben.
 26. s. meinen Artikel "Paetus" in Pauly-Wissowa's *Real-Encyclopädie Supplem. X* (1965).
 27. s. dazu meine *Untersuchungen zu Aretaios von Kappadokien*, Wiesbaden, S.33ff. (1964).
 28. Zu Soran bei Tertullian und zum Verhältnis *πρὸς ψυχῆς* ~ de anima vgl. I. H. Waszink in seiner großen Ausgabe von Tertullians Seelenschrift, Amsterdam, 1947, S.22*ff.
 29. Vgl. E. HAUKE in der kurzen Einleitung zu ihrer Übersetzung der genannten Galenschrift (*Abh. Gesch. Med. u. Nat. Wiss.*, hrsg. von Diepgen/Ruska/Schuster/Artelt, Heft 21, Berlin, 1937, S.3f.).
 30. Selbstverständlich darf nicht vergessen werden, daß auch vor Galen schon die antiken Ärzte, wenn sie über *ὕγιανή διαίτα* schrieben, Betrachtungen und Empfehlungen für den Körper und die Seele gaben. Ein Beispiel dafür ist etwa der von uns schon erwähnte erste Pneumatiker Athenaios von Attaleia (vgl. das Fragment bei Oribasius *Corp. Med. Graec.* VI 2, 2, p. 138, 18–141, 9). Zu beachten ist aber, daß 1. *ψυχή* und *σώμα* bei Athenaios ständig *getrennt* erörtert werden (*ψυχή* steht übrigens bei diesem stoisierenden Pneumatiker immer an erster Stelle!); daß 2. keine primär ärztlich ausgerichteten Anweisungen, sondern Empfehlungen für die allgemeine Lebensführung (Schulausbildung, Zeitpunkt des ersten Geschlechtsverkehrs usw.) gegeben werden; daß 3. nie davon die Rede ist, daß die Seele von den "Mischungen" des Körpers abhängt und damit primär auf rein somatischem Wege behandelt werden kann. Falls im übrigen einem Leser hierbei das so viel zitierte antike Wort "mens sana in corpore sano" einfallen sollte, so sei daran erinnert, daß dessen Präger Juvenal (Sat. X 356) es nicht als Behauptung ("nur in einem gesunden Körper wohnt eine gesunde Seele"), sondern als Bitte an die Götter ("orandum est ut sit mens sana in corpore sano"), d.h. also "gib uns neben einem gesunden Körper auch eine gesunde Seele") gemeint hat! (Darauf ist in Büchmanns *Geflügelten Worten* der Leser angesichts zahlreicher Fehlinterpretationen dieses Wortes mit Recht besonders hingewiesen; vgl. etwa die 20. Aufl., Berlin, 1900, S.444).
 31. Ich kann das freilich nicht beweisen, da ich sonst bei Galen keinen Bezug auf den Dualismus und auf das Problem "Körperarzt—Seelenarzt" gefunden habe, und stelle meine Hypothese daher zur Diskussion. In jedem Fall steht aber Galen, wie man sieht, mit seiner "untranszendenten" Seelenauffassung hier in ein und derselben Linie mit seinen ärztlichen Kollegen Asklepiades und Soran.
 32. Asclepius and Christ, in: *Asclepius*, vol. II, Baltimore, 1945, S.132–138.
 33. Daß aufs Ganze gesehen die Einschätzung des Asklepios im frühen Christentum und dann vor allem auch im Laufe der weiteren Entwicklung schwankte beziehungsweise sich modifizierte, ist ein Phänomen, das uns hier nicht näher beschäftigen kann. Es sei allenfalls darauf hingewiesen, daß etwa ein christlicher Neuplatoniker wie Olympiodor (um 500 n.Chr.) das berühmte Asklepios-Opfer des sterbenden

- Sokrates, von dem Platons *Phaidon* erzählt, ohne weitere Skrupel so deuten konnte, daß Asklepios hierdurch aufgefordert war, die "durch die körperliche Inkarnation krank gewesene Seele" (sc. des Sokrates) zu heilen (Olymp. in *Plat. Phaedonem Comment.*, p. 205, 24f., ed. Norvin).
34. s. dazu zuletzt H. SCHADEWALDT, Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern, *Veröff. d. Internat. Gesellsch. f. Gesch. d. Pharmazie*, Bd. **26**, 115–130 (1965), wo freilich bei weitem nicht alle Aspekte des Themas ausgeleuchtet sein konnten; allgemein vgl. über die Medizin und das frühe Christentum vor allem die klassische Monographie von A. v. Harnack (*Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Berlin, 1892) und neuerdings die Dissertation von H. J. Frings, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*, Bonn, 1959.
 35. E. R. DODDS (*Pagan and Christian* . . . S.29 Anm. 3) zitiert einige Belege für diese Argumentation sowohl von heidnischer wie von christlicher Seite (aus Plutarch sowie aus Clemens Alexandrinus und Origenes).
 36. Ein paar Belege dafür bei H. Schadewaldt a. O. S.123f. Für den Körper als "Seelenkleid" ist übrigens an das zu erinnern, was wir oben (S. 7) aus dem Arzt Aretaios zitiert haben (wenn der Körper zerfällt, ist die Seele "nackt"). Dieser Pneumatiker, fast noch ein Zeitgenosse von Christus selber, steht geistig in der Tat in beinahe erregender Weise zwischen Stoa und allerfrühestem Christentum.
 37. Vgl. dazu H. J. FRINGS, *Sudhoffs Arch. Gesch. Med.*, **43**, 1–12 (1959) und K. SCHUBRING, *Hermes*, **88**, 451–455 (1960); beide lassen unerwähnt, daß schon E. NACHMANSOHN in den *Symbola Philologica O. A. Danielsson dicata*, Upsala, 1932, S.186–190 dem christlichen Nachleben dieser hippokratischen Sentenz nachgegangen ist.
 38. Was das intensive, seelische Mitleid betrifft, welches fremdes Leid wie eigenes empfindet, so unterscheiden sich übrigens gerade in diesem speziellen Punkt stoische und christliche Auffassung sehr deutlich: Der Stoiker lehnt nämlich eben dies ab, die *ἀλλότριά ohne Distanz* zu *ἴδια* zu machen und daher über fremdes Leid "innerlich mitzustöhnen"; vgl. Epiktet *Diatr.* III, 24 (p. 322, 8ff., ed. min. Schenkl) und *Encheiridion* 16 (dazu s. auch L. Edelstein in seinem nachgelassenen Buch *The Meaning of Stoicism*, Cambridge/Mass., 1966, S.2f.). Auch hier scheint der frühkaiserzeitliche Arzt Aretaios den Christen doch fast noch näher zu stehen als den Stoikern (s. Anm. 36), wenn er anlässlich einer hoffnungslos schrecklichen Krankheit sagt "in solchen Fällen, wo man nicht mehr helfen kann, *leidet* man nur noch mit—das ist des Arztes großes Unglück" (*Corp. Med. Graec.*, II, p. 7, 22f.).
 39. Über ihn s. in PAULY-WISSOWAS, *Real-Encyclop.*, III, 1, S.1298f.
 40. Beiträge zur spätantiken Hippokratesdeutung, *Hermes*, **90**, 402–418 (1962). Ich möchte im Vorbeigehen doch notieren, daß beide Proömien anscheinend eine Topik aus- und umgestalten, welche schon in der Hippokrateslaudatio des 2. ps. hippokratischen Briefes anklingt (vgl. dort etwa die Worte "dieser brachte, im Besitz einer göttlichen Natur, die Medizin aus Kleinem und Privatem zu etwas Großem und Wissenschaftlichem voran"). Da die beiden ersten ps. hippokr. Briefe unter dem Namen eines Paetus stehen, könnten sie—wenn man dabei an den gleichnamigen Arzt denkt (zu diesem s.o. Anm. 26)—aus dem 2. Jahrhundert n.Chr. stammen.
 41. Der spätantike Neuplatoniker David beispielsweise (6. Jahrhundert n. Chr.) hat den oben erwähnten Satz aus der hippokratischen Schrift *πρὸς φροῦν*, der bei der geistigen Rehabilitation der Medizin eine so positive Rolle spielte, ganz negativ, nämlich kraß dualistisch interpretiert ("fremd" sind bei ihm die Leiden des Körpers im Hinblick auf den Bereich der Seele; vgl. K. Schubring, *Hermes*, **88**, S.453f. (1960)). Sein von uns oben schon herangezogener Zeit- und Schulgenosse Olympiodor sah ebenfalls, gerade auch am Beispiel der Krankheit, das Verhältnis von Seele und Körper scharf dualistisch (*Comm. in Platonis Phaedonem*, p. 73, 2ff. Norvin). Die Seele war ja für ihn schon durch ihren Eintritt in einen Körper krank geworden (s.o. Anm. 33); wenn dann der Körper selber erkrankt, so entsteht nach Olympiodor bei dem Betroffenen ein totaler Erinnerungsverlust (=Seelenverlust). Interessant

ist, daß Olympiodor als Zeugen für eine solche rein philosophische Anschauung ("Seelenverlust" als Ausdrucksform bzw. Folge—nicht etwa als Ursache (s.o. Anm. 12)—einer Krankheit) ausgerechnet jene Stelle aus der thukydideischen Pest-schilderung (Thuk. II, 49, 8) nennt, wo der Historiker von der Beobachtung berichtet, daß bei jener schweren Erkrankung die Überlebenden bisweilen vollkommen die Erinnerung verloren hätten. Olympiodor gibt uns da ein schönes Beispiel für eine philosophische Mißinterpretation einer nüchternen Beobachtung!—Der Neuplatoniker Elias wiederum formuliert eine Art von Kompromiß: Die Ärzte selber hätten die Medizin als "Körperphilosophie", die Philosophie aber als "Seelenmedizin" definiert (s.O. Temkin, *Bull. Hist. Med.*, 3, S.418 (1935)—Für den Neuplatonismus der Renaissance wäre natürlich vor allem auf Ficino zu verweisen (vgl. z.B. *Epist. lib. IV*, p. 729 b: *quamobrem non reperitur usquam contra terrenos morbos medicina sufficiens, praeter amorem cultumque divinum*; ebd. 730 a wird dem Arzt allenfalls zugestanden, daß er vielleicht in dieser oder jener körperlichen Schwäche (*languor*) helfen könne). Wie und warum Ficanos geistiger Schüler Agrippa von Nettesheim in recht massiver Weise die "Körper-Medizin" verurteilt, habe ich im *Gesnerus*, 23, 86–90 (1966) kurz zu zeigen versucht.