

**Zeitschrift:** Gesnerus : Swiss Journal of the history of medicine and sciences  
**Herausgeber:** Swiss Society of the History of Medicine and Sciences  
**Band:** 35 (1978)  
**Heft:** 3-4

**Artikel:** Zwei Interpretationen zum Hippokratischen Eid  
**Autor:** Kudlien, Fridolf  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-541292>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

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

# Zwei Interpretationen zum Hippokratischen Eid

Von Fridolf Kudlien

Den beiden folgenden Beiträgen ist gemeinsam, daß sie zwei Kerngelübde des «Eides» – das eine so umstritten, daß man es schließlich aus dem Text entfernen wollte – aus berufsethischen Grundvorstellungen althippokratischer Ärzte heraus erklären wollen. Sie wenden sich also dagegen, dem «Eid» den Charakter einer Exklusivität – sei es einer pythagoreischen (Edelstein), sei es sonst irgendeiner «absoluten Ausnahmestellung» (J. H. Wolf<sup>1</sup>) – zu geben. Insofern soll uns der «Eid» durchaus wieder zu einem hippokratischen Dokument werden. Ob er dennoch, und zwar wegen seines berufsethischen Rigorismus, in der Antike das «Dokument einer Minderheit» war (um eine früher benutzte Formel aufzugreifen), ist eine Frage, die berechtigt bleibt (s. Abschnitt 2).

## 1. Wie religiös ist der «Eid»?<sup>2</sup>

Ein Eid, Symbol einer «unlösbar Verkettung von Religion, Moral und Organisation der Gesellschaft überhaupt» (Burkert), ist im alten Griechenland (wie in anderen alten Gesellschaften) ursprünglich ein religiöser Akt, zu dem ein Ritual (Eidopfer) und gegebenenfalls, als Ort der Eidesleistung, ein Heiligtum gehören<sup>3</sup>.

Beim Hippokratischen Eid ist nichts von Opfer und Heiligtum wahrzunehmen. Bemerkenswert ist aber vor allem auch, daß der ursprüngliche Charakter des Eides als «Selbstverfluchung» beziehungsweise «Weihung der eigenen Person an die Gottheit»<sup>4</sup> sowie der höchst konkrete Aspekt der Vernichtung für den Eidbrüchigen, wie er typisch ist für den echt religiösen Eid<sup>5</sup>, bei Hippokrates ganz abgebläfft, profaniert ist («wenn ich aber verstöße und meineidig werde, das Gegenteil dessen» – das heißt Ruhmlosigkeit).

Wir wollen also für unser Thema nicht von der Nennung der Götter am Anfang ausgehen – sie wird hier wohl als formelhaft, zwar typisch für einen Eid, aber nicht Zeichen einer spezifischen Religiosität, zu nehmen sein –, sondern von dem mit *ἄγνως καὶ ὁσίως* beginnenden Satz, dem «Höhepunkt des Eides», der «Mitte der Pflichtenlehre».<sup>6</sup>

Die genannten griechischen Worte werden in den bekanntesten Übersetzungen moderner Altertumswissenschaftler einhellig aufgefaßt: *ἄγνως* «heilig» (Müri, Deichgräber), «hehr» (Dölger), «rein» (Edelstein, Diller); *ὁσίως* «heilig» (Dölger, Edelstein), «fromm» (Diller), «rein» (Müri, Deichgräber). Mit dieser Übersetzung – und allein mit ihr – kommt ein unverkennbar hochreligiöser Ton in den «Eid».<sup>7</sup> Hohe Religiosität setzen auch die genannten Wissenschaftler, unter

Berufung auf die beiden in Frage stehenden Worte, als selbstverständlich voraus<sup>8</sup>. So wäre denn der «Eid» doch ein Dokument hoher ärztlicher Religiosität und spezifisch religiöser Berufsmoral, die den Schwörenden zu einem «life almost saintly» verpflichtete<sup>9</sup>? Sollte etwa *ἄγνος* hier den gleichen Beiklang haben wie *ἐναγής* in echt religiösen Eiden, wo letzteres «geradezu den Begriff der ... Heiligkeit einzuschließen scheint»<sup>10</sup>?

Alle, die dieser Auffassung zuneigen<sup>11</sup>, verfahren, fürchte ich, voreilig und kurzsinnig: Gewiß können *ἄγνος* und *ὅστιος* in eindeutig religiösem Kontext stehen und haben dann die in den obigen Übersetzungen anklingende religiöse Bedeutung. Sie kommen aber auch in eindeutig profanen Kontexten vor und haben dann eine moralische, aber nicht spezifisch religiöse Bedeutung. Bisher scheint nur Bolkestein<sup>12</sup> aufgrund philologischer Beweisführung (jedenfalls für *ὅστιος*) eine religiöse Bedeutung der beiden Adjektive im «Eid» abgelehnt und dafür eine profan-moralische (s. u.) vorgeschlagen zu haben. Dem ist Dölger nachträglich gefolgt<sup>13</sup> (ihm kam es, wie er nun andeutete, nicht so sehr auf eine spezifisch religiöse, sondern auf Herausarbeitung einer ethischen Gesinnung und Motivation im «Eid» an).

Im folgenden wollen wir die profan-moralische Bedeutung beider Worte nochmals deutlich machen und dann diskutieren, ob nicht eher diese im «Eid» vorzusetzen ist (womit der Hauptanhaltspunkt, den «Eid» als hochreligiöses Dokument aufzufassen, entfiele).

Von seinen indo-europäischen Ursprüngen her ist *ἄγνος*, nach Benveniste<sup>14</sup>, zwar zunächst im religiösen Bereich anzutreffen, aber zu unterscheiden von *ἅγιος* («sacred») wegen seiner Eignung zu «nicht sehr präzisem Gebrauch»<sup>15</sup> (das heißt für uns, zu weiter Anwendung). In *ἄγνος* steckt, wie in seinen indoeuropäischen Verwandten, «the idea of rigid conformity to a norm»<sup>16</sup>: Wer diese Norm erfüllt, ist «sauber», zunächst rituell, dann aber, wie nach der «unpräzisen» Natur des Wortes zu erwarten, auch in profan-moralischer Beziehung. Dieser «Ethisierung» des Wortes ist Williger nachgegangen<sup>17</sup>. In der Tat finden wir schon in Pindars Wettkampfdichtung (Olympien 3,21) die *ἄγνα κοίσις*, den «lauteren» (Wolde) oder, noch treffender, «sauber-unparteiischen Schiedsspruch» («gerecht» übersetzt hier Williger<sup>18</sup>). Bei anderen Autoren der klassischen Zeit steht das Wort neben *δίκαιος* «gerecht» und bedeutet dann etwa «frei von Charakterfehlern».<sup>19</sup> Besonders zu beachten ist das Vorkommen in Inschriften, wo Amtsführung und Charakter eines Funktionärs im Profanbereich gelobt werden. Auch dafür gibt Williger Belege<sup>20</sup>. Das für uns Wichtigste: Hier bezeichnet *ἄγνεία* «honourable conduct»<sup>21</sup>; *ἄγνε καὶ πιστέ* (oder Plural) «Du Integrierer [«Verehrter» übersetzt, weniger glücklich, Preisigke] und Vertrauenswürdiger» ist eine

für Akklamationen von profanen Amtsträgern belegte Formel<sup>22</sup>; im gleichen Zusammenhang kommen die Wortpaare *ἀγνός καὶ δίκαιος* «integer und gerecht»<sup>23</sup> und *ἀγνῶς καὶ ἀμέμπτως* «integer und untadlig»<sup>24</sup> vor. Wenn ein scharfsinniger Analytiker griechischer Ethik wie Adkins zwar zugibt, *ἀγνός* habe gelegentlich einen «strongly moral» Sinn, aber dennoch behauptet, es sei «of no use in moral contexts», da es nicht «purely moral», seine «logic» nicht die von «moral words» sei<sup>25</sup>, dann übersieht er die Gesamtbezeugung des Wortes und gibt dessen religiösem Gebrauch zu einseitiges Gewicht – griechische «Vulgärmoral» war im profan-moralischen Gebrauch von *ἀγνός* offenbar frei von solchen Skrupeln.

Für *ὅσιος* ist Ähnliches hervorzuheben: Die «paradoxe» Tatsache (Benveniste), daß es von Anfang an dienen konnte zur Bezeichnung von «what is sacred as [to] what is profane», erklärt sich nach Benveniste<sup>26</sup> dadurch, daß «the term is applied to what is prescribed and permitted by *divine* law, but with reference to *human* relations».<sup>27</sup> Das heißt, daß «the duties called ‘hosia’ ... are duties towards men».<sup>28</sup> Darin unterscheidet sich nach Benveniste *ὅσιος* von *ἱερός*, welches immer mit Bezug auf Götter steht. So kann *ὅσιος* auch in profan-moralischem Kontext gebraucht werden und bedeutet dort etwa «legal» oder «procedurally correct» und seine Negation *ἀνόσιος* etwa «dishonesty», «ingratitude», «objectionable character», «political blackmail», «unpatriotic argument».<sup>29</sup> Auch ist wieder das Vorkommen in inschriftlichen profanen Ehrungen bemerkenswert: Einem Amtsträger wird bescheinigt, er habe «ihm Anvertrautes ‘loyal’ (*ὅσιως*) bewahrt»<sup>30</sup>; ein Epheben-Zuchtmeister wird gelobt, weil er «sich auch um das meiste andere mit aller Pflichttreue/Rechtschaffenheit (*ὅσιότης*) kümmerte und alle [Epheben] gesund und wohlbehalten erhielt [διετήρησεν – man denke an *διατηρήσω* in unserer «Eid»-Passage]»<sup>31</sup>; in einer pergamenischen Ehreninschrift wird Vortrefflichkeit der Verwaltung mit der Formel *καθαρῶς καὶ δικαίως καὶ ὅσιως* «sauber, gerecht, gesetzestreu» bestätigt<sup>32</sup>. Wir brauchen uns unter diesen Umständen wohl nicht zu fragen, «ob bei diesem Wort nicht immer der Aspekt *ὅσιότης πρός τοὺς θεούς* bestimmend geblieben ist» (P. Herrmann brieflich): So häufig dieser spezifisch religiöse Aspekt des Wortes auch bezeugt ist – seine profan-moralische Bezeugung reicht daneben aus, um eine solche Frage unnötig zu machen und *ὅσιος* als hierin eindeutig gleichartig mit *ἀγνός* zu erweisen. Wenn van der Valk<sup>33</sup> die religiöse Bedeutung von *ὅσιος* primär betont, dann gilt für ihn die gleiche Kritik wie für Adkins: er übersieht die profan-moralische Bezeugung und damit die Gesamtbezeugung des Wortes.

Dieser philologische Befund muß ernstgenommen werden: Die Frage ist nun unabweisbar, ob im «Eid» eine spezifisch religiöse Bedeutung unserer beiden Worte angenommen werden muß, oder ob nicht gerade in einer berufsethischen

Ärzte-Verpflichtung der profan-moralische Sinn viel näherläge. Daß beide Worte hier Moralisches meinen, ist ja klar. Nur müssen sie eben deshalb nicht spezifisch Religiöses (generell Frömmigkeit, speziell rituelle Reinheit) meinen. Es gibt eine griechische «popular morality», die nicht nur unabhängig von philosophischer Ethik ist<sup>34</sup>, sondern auch derart in eine «identification of the patriotic, the law-abiding and the pious» mündete, daß eben deshalb bei Worten wie unseren Adjektiven, die ebenso der Religion verbunden wie der Profanierung fähig waren, «sometimes it is not easy to make any clear connection with religion».<sup>35</sup>

Wer nun immer noch, unter Berufung auf unsere Adjektive, eine spezifische Religiosität des «Eides» behauptet, hat die Beweislast zu tragen. Das Beibringen bloßer Ähnlichkeiten schafft keinen Beweis: Wenn die Satzung eines lydischen Privatkultes (frühes 1. Jahrhundert v. Chr.) dem das «Haus» Betretenden vorschreibt, er dürfe kein Gift und kein Abtreibungsmittel verabreichen und müsse sexuell sauber bleiben (das heißt, nur mit dem Ehepartner verkehren, keine Sklaven, Unmündigen, Geschlechtsgenossen sexuell mißbrauchen)<sup>36</sup>, dann ist das zwar frappant ähnlich einigem im «Eid». Aber beide Dokumente gehören ja in ganz verschiedene Kontexte: Im Kultgesetz ist das nur von «Reinen» zu betretende «Haus» ein Kulthaus, und seine Gebote und Verbote sind motiviert durch Rücksicht auf Götter und Umgang mit diesen. Der Inhalt der Kultgebote jedoch ist, an sich genommen, nichts als gewöhnliche «gute griechische Moral» (Nilsson). Diese hat der «Eid»-Verfasser, neben fachspezifischeren hippokratischen Moralvorstellungen, seiner Berufsethik zugrunde gelegt (er ist dabei allerdings so strikt, daß er bekanntlich in einigen Forderungen von Gepflogenheiten anderer Hippokratiker abweicht; s. auch Abschnitt 2). Seine Motive dabei aber sind ausdrücklich, und ausschließlich, beruflich-ärztliche: Rücksicht auf den «Nutzen der Patienten», Wunsch nach «Ruhm bei allen Menschen für alle Zeit» (ein typisch griechisches, in Ehreninschriften als *φιλοτιμία*, *φιλοδοξία* oder ähnlich bezeichnetes Motiv). Von religiöser Motivation und Rücksicht (etwa auf «Befleckung» als «größten Schaden», Deichgräber) ist hier nichts zu sehen. Das-selbe gilt für ein anderes, unsere Adjektive verwendendes Zeugnis, den Spruch, der über dem Eingang des Asklepiostempels in Epidauros stand<sup>37</sup>: «ἄγνος muß der sein, der in den ... Tempel geht; ἄγρειν heißt, ὅσια zu denken». Die beiden Worte haben *hier* natürlich religiösen Sinn. Es ist ja ein Tempel und ein (übrigens nicht nur als Heiler fungierender) Gott, die entsprechende Gesinnung und entsprechendes Verhalten fordern. Daß Asklepios daneben auch Patron der Ärzte ist, darf nicht dazu verleiten, zwei wesensmäßig ganz verschiedene Sphären wie Tempel/Kult und reguläre ärztliche Praxis aufeinander zu beziehen.

So plädiere ich dafür, unseren «Eid»-Passus mit Bolkestein («rein en recht-

schapen») zu übersetzen als «integer und rechtschaffen/gesetzestreu werde ich mein Leben und mein Fach ( $\tauέχνη$ ) bewahren». Der Mediziner O. Körner hätte demnach mit seinem «ohne Fehl und unbescholten» Richtiges erfaßt. Ich meine nunmehr, daß die religiöse Interpretation von  $\άγνως καὶ δσίως$  zu den anderswo<sup>38</sup> diskutierten «overstatements» zu rechnen ist; daß die profan-moralische Deutung dieser Worte einen weiteren Beleg für die früher von mir untersuchten Beziehungen zwischen ärztlicher und «popular» Ethik in Griechenland liefert; daß weder die Gebote und Verbote des «Eides» (auch nicht sein Schweigegebot, dessen Ausdruck  $\άροητα$  zwar auch in Mysterien vorkommt<sup>39</sup>, im «Eid» aber offenbar «guter griechischer Moral» entspricht<sup>40</sup>) noch sein «covenant»<sup>41</sup> irgendeine spezifische Religiosität (über die übliche offizielle hinaus) bezeugen.

## 2. Warum keine Blasensteinoperation?

Das Gelübde  $οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μήν λιθιῶντας$  hat besonders viel Befremden hervorgerufen<sup>42</sup>. Es enthält ein sprachliches und ein sachliches Problem, untrennbar miteinander verknüpft, die sich mit Diller<sup>43</sup> so formulieren lassen: «(Dieser Satz) wäre weniger überraschend, wenn er nur eine Ablehnung der Operation des Blasensteinins ... enthalten würde. Doch lassen sich diese Deutungen mit dem griechischen Text weniger leicht vereinbaren». Zu denen, die dieses Gelübde nur auf Blasensteinoperation, nicht auf chirurgisches Eingreifen überhaupt, beziehen, gehörte Deichgräber<sup>44</sup>. Er kam jedoch später<sup>45</sup> dazu, den ganzen Satz (bis  $\πρόξιος τῆσδε$ ) aus dem Text auszuschließen («es fehlt uns ... jede Sicherheit, diesen Passus im Zusammenhang des Eides zu erklären»). In dieser Skepsis war Jones<sup>46</sup> vorangegangen, der hier «an addition of late but uncertain date» vermutete.

Vor der sprachlichen Erklärung der entscheidenden Partikeln  $οὐδὲ μήν$  wollen wir das Sachliche von einem, wie uns scheint, bisher vernachlässigten Gesichtspunkt aus diskutieren. Bezöge sich unser Gelübde auf generellen Operationsverzicht, dann wäre es in der Tat überraschend und widersprüche antiker Praxis kraß. Beziehen wir es aber zunächst vor allem auf Blasensteinoperation, dann fügt es sich voll in den Rahmen althippokratischer Anschauungen. Einschneiden in die Blase galt hier als schädlich/gefährlich: «Eine durchtrennte Harnblase wächst nicht zusammen» (Morb. I 8, Ende); «man stirbt, wenn man verletzt wird an ... der Harnblase» (ebd. I 3; vgl. Coac. 499). Die dem zugrundeliegende Vorstellung und Erklärung lautete: «Die Harnblase ist gänzlich sehnig ( $\νευρώδης$ )» (Anatom. 1). Wenn man eine Sehne oder etwas Sehniges durchtrennt, dann «wächst es nicht zusammen» (Morb. I 4 und 8; Aphorism. VI 19 und VII 28; Coac. 494) und verursacht «Krampf» (Morb. I 4). Man soll da also keinesfalls einschneiden (Morb. I 10). Berufsethisch bemerkenswert ist, daß Morb. I 8 betont, ein Arzt

werde unter anderem wegen derartigem beschuldigt. Daher der Hinweis (ebd.), daß es zu den «guten» therapeutischen Maßnahmen gehöre, bei Blasenstein-kranken auf medikamentösem Wege Abgang zu schaffen.

Es liegt auf der Hand, daß der «Eid»-Verfasser, der so sehr auf dem (in alt-hippokratischer Berufsethik obenan stehenden<sup>47</sup>) Gebot «nützen oder (doch) nicht schaden» beharrt (vgl. das zweimalige *ἐπ’ ὁφελεῖη καμνόντων* sowie den Hinweis auf *δήλησις* und *ἀδικίη*), unter diesen Umständen wenigstens die Blasensteinoperation ablehnen mußte. Läßt sich das auch vom Sprachlichen her untermauern?

*οὐδὲ* nimmt man an unserer «Eid»-Stelle gewöhnlich als verstärkende Negation<sup>48</sup>. So kann es gebraucht werden. Falsch ist aber, wenn man nur an diese Möglichkeit denkt und behauptet «*οὐδέ* always means ‘not even’».<sup>49</sup> Auch bei *μήν* denkt man hier nur an die beteuernde<sup>50</sup> oder einen Extremfall betonende («sogar»; in Verneinungen «[nicht] einmal») Bedeutung, während auch dies nur eine der Übersetzungsmöglichkeiten ist. Selbst Denniston, hervorragender Kenner des griechischen Partikelgebrauchs, versteht *οὐδέ μήν* im «Eid» als «not even», fügt aber hinzu «but the whole sentence is much disputed»<sup>51</sup> (dazu paßt Jones'<sup>52</sup> Bemerkung: «the *μήν* ... will strike scholars as strange»).

Denniston oder andere Darstellungen griechischen Partikelgebrauchs hätten freilich lehren können, daß es weitere Übersetzungsmöglichkeiten von *οὐδέ* und *μήν* gibt, die die obige sachliche Deutung sprachlich unterstützen: *οὐδέ* kann «responsive» Verneinung («simply adding a negative idea, usually to a negative idea either expressed or implied»<sup>53</sup>) oder, noch passender für unsere Stelle, «duplication of negative» («*οὐ* is followed by responsive *οὐδέ*»<sup>54</sup>) sein. Und für *μήν* paßt hier besonders ein «progressiver» Gebrauch («marking the transition from major to minor premise»<sup>55</sup>). *οὐ τεμέω* «ich werde nicht schneiden» wäre dann die erste «negative idea», ein «major premise»; *οὐδέ μήν λιθιῶντας* wäre das «responsive» negative Gelübde, das entsprechende «minor premise». Der ganze Satz wäre demnach zu übersetzen: «ich werde nicht schneiden, jedenfalls Steinleidende nicht».

Kein sprachliches, aber ein sachliches Problem bietet der Ergänzungssatz *ἐκχωρήσω δὲ ἐργάτησιν ἀνδράσι πρήξιος τῆσδε* «aber ich werde (das) Männer, die diese Tätigkeit ausführen, überlassen».<sup>56</sup> Wer ist damit gemeint? Spezialisten, wie man gewöhnlich annimmt – also die von Ärzten unterschiedenen Chirurgen oder, spezieller, Lithotomen? Solche Trennung der Chirurgie von der Medizin, solche Spezialisierung ist nach allem, was wir wissen, ein späthellenistisch-römisches Phänomen. Darf man es wagen, daraufhin den ganzen «Eid» entsprechend herunterzudatieren? Ich möchte lieber eine andere Interpretation

des Satzes zur Diskussion stellen: Der «Eid»-Verfasser hat dasselbe sagen wollen wie der Autor von *π. ἀρθρων* 63 («derartiges nicht einrenken, aber denjenigen von den Ärzten einrenken lassen, der will»). Doch wenn im «Eid» mit den «Männern» normale Ärzte gemeint sind – warum sind sie dann nicht (wie in *π. ἀρθρων*) so genannt? Vielleicht, weil dem «Eid»-Verfasser (wie dem Autor von *π. ἀρθρων*) Ärzte, die zu den kritisierten Eingriffen bereit waren, nicht einem hohen berufsethischen Anspruch genügten. Sie gehörten für ihn sicher in die Kategorie, von der andere Hippokratiker sagen, daß es der Bezeichnung (*λόγος, φήμη*) nach viele Ärzte, der Sache (*ἔργον, τέχνη*) nach nur wenige richtige Ärzte gibt (*π. τέχνης* 8; *Nόμος* 1, vgl. 4); solche Ärzte «dem Namen nach» heißen auch «Un-Arzt» (*ἀνίατρος*, vgl. Hipp. *Παραγγελίαι* 7 und Aristoteles 191 b 7; auch der Ausdruck *μὴ ἰατροί* in Hipp. *π. διαίτης ὀξέων* 6 [Zählung Kühlewein] scheint mir diese Art Ärzte, von denen sich der Autor polemisch-kritisch distanziert, zu meinen<sup>57</sup>). Vielleicht hat der «Eid»-Verfasser deshalb, in hippokratischer Manier, durch eine entsprechende Umschreibung das «Un-Ärztliche» an den gemeinten Personen herausstellen wollen.

Hiermit spiegelt der «Eid» sicherlich keine «degradation of surgery» im Sinne der späteren Trennung von Chirurgie und Medizin<sup>58</sup>. Sondern es zeigt sich hier – nicht der ganzen, sondern der operativen Chirurgie gegenüber – eine bei hippokratischen Internisten koischer Prägung vorgebildete, bei dem Hippokratiker Galen noch einmal scharf ausgeprägte Haltung, für die «in der überwiegenden Zahl chirurgischer Krankheitsfälle der operative Eingriff nicht einer echten Heilung gleichgesetzt, sondern zu einer dubiosen ‘ultima ratio’ entwertet» ist<sup>59</sup>. Daß das «... jedenfalls Steinleidende nicht» in hippokratischer medizinischer Anschauung gründet, sahen wir. Das generelle «ich werde nicht schneiden» mochte medizinisch, wie gesagt, der Haltung konservativer Internisten entsprechen. Als berufsethisches Gelübde aber unterwirft der ganze Passus die operative Chirurgie einer höchst strikten Auffassung des Gebots «nützen oder (doch) nicht schaden».

Dies ist, im «Eid», ein deutliches Zeichen jenes eingangs angesprochenen berufsethischen Rigorismus. Hippokratiker, für die das Schneiden unproblematische Standardtherapie war (vgl. Aphorism. VII 87) – ebenso wie es dies seit je für das nichtärztliche Publikum war (vgl. Heraklit Vors. B 58 und Platon «Staat» 426b) –, konnten wohl kaum dem schneidefeindlichen Gelübde des «Eides» beipflichten. Der «Eid» führte überdies mit seinem Rigorismus noch in ein besonderes, den Blasensteinsteinschnitt betreffendes Dilemma: Wenn kein medikamentös bewirkter Steinabgang möglich war und die Operation unterblieb, dann litt (falls kein Schneidewilliger dawar) der Patient furchtbar, starb womöglich – Schädigung durch Unterlassung also für den «Eid»-Verpflichteten, und damit krasser

Verstoß gegen das Gebot «nützen oder (doch) nicht schaden»! Ein späterer Hippokratiker zeigt, wie man in diesem Dilemma, berufsethisch abwägend, anders entscheiden kann: Laut Aretaios ist «ein großer Stein [in der Blase] unheilbar, denn er zerbröckelt nicht durch Trinken oder ein auflösendes Medikament. Geschnitten aber wird nicht ohne Schaden ... , und wenn auch der Patient der Todesgefahr entrinnt [nämlich durch Operation], folgt ihm chronischer Harnfluß; selbst falls das ungefährlich ist, ist es für anständige Menschen nicht tragbar, daß der Urin immer fließt» (CMG II S. 69, 21–70, 1). Aretaios weiß also, anders als Hipp. Morb. I 8 (s. o.), daß manche Blasensteine nicht medikamentös zum Abgang zu bringen sind. Schneiden ist hier zwar für ihn nach wie vor ein Schädigen, kein Heilen. Dennoch: «Wenn kein Rat mehr für die Heilung ist und der Patient vor Schmerzen umkommt, in die Pubisregion und den Blasenhals schneiden ... und möglichst die Wunde zur Vernarbung bringen und heilen; falls aber nicht, dann ist es für das Weiterleben des Patienten besser, wenn chronischer Harnfluß entsteht, als wenn er durch Schmerz elendiglich umkommt» (a. a. O. S. 139, 21–26). Das ist, im konkreten Fall, die Überwindung (durchaus in hippokratischem Geist!) eines zum absoluten Gebot geronnenen und daher ambivalenten berufsethischen Rigorismus im «Eid».

### *Anmerkungen*

- <sup>1</sup> Dazu s. H. Dillers «Forschungsgeschichtliches Nachwort» in: L. Edelstein, *Der hippokratische Eid* (übersetzt von K. Bartels), Zürich 1969, S. 97 f.
- <sup>2</sup> P. Herrmann (Hamburg) verdanke ich einige Hinweise auf epigraphischem Gebiet.
- <sup>3</sup> Vgl. dazu zuletzt W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, S. 377–382.
- <sup>4</sup> Vgl. E. Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen*, Gießen 1922, S. 31.
- <sup>5</sup> s. Burkert, a. a. O. S. 378 f.
- <sup>6</sup> Vgl. K. Deichgräber, *Der hippokratische Eid*, Stuttgart 1955, S. 27.
- <sup>7</sup> Vgl. Deichgräbers ältere (1933) Studie «Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eides», in: H. Flashar (Hrsg.), *Antike Medizin*, Darmstadt 1971, S. 117: «... das einzige (Gelöbnis), in dem ein religiöses Ethos fühlbar wird.»
- <sup>8</sup> Vgl. F. J. Dölger, *Antike und Christentum* 4, 1934 (Nachdr. 1975), S. 16 ff. («der Hippokrates-Eid... lässt doch auch eine religiöse Motivierung vermuten»); L. Edelstein, *Ancient medicine* (hrsg. von O. und L. C. Temkin), Baltimore 1967, S. 15 («holiness ... is indicative of standards of ... a more elevated character», worunter Edelstein nicht «common religion», sondern Pythagoreisches versteht; ebd. Anm. 28 lehnt er O. Körners «ohne Fehl und unbescholten» ab als «a translation which in no way does justice to the meaning of the words»); Deichgräber, *Der hippokratische Eid*, a. a. O. («beide Ausdrücke entstammen dem Reinheitskult heiliger Gesetze, in denen die religiöse Befleckung der

größte Schaden ist»; vgl. ebd. S. 14: der «Eid» gehöre «miten hinein in die altgriechische Religion und Ethik»). Vgl. ferner E. L. Minar, Purity and holiness in the Hippocratic Oath, *The Classical Weekly* 40, 1947, S. 151f. (nimmt mit Edelstein pythagoreischen Charakter für gegeben an).

<sup>9</sup> Vgl. Edelstein, *Ancient medicine*, S. 326.

<sup>10</sup> Vgl. Williger, a. a. O. S. 31.

<sup>11</sup> Ich bekenne gern, dazu gehört zu haben; vgl. *Documenta Geigy*: «Ärztliche Ethik», 1967, S. 1, und *Clio Medica* 5 (1970), S. 110.

<sup>12</sup> J. Chr. Bolkestein, *Οσιος en εὐσεβής*, Amsterdam 1936, S. 62 f.

<sup>13</sup> In: *Antike und Christentum* 5 (1936, Nachdruck 1976), S. 282 f.

<sup>14</sup> E. Benveniste, *Indo-European language and society* (Übersetzung von «Le vocabulaire des institutions indo-européennes»), London 1973, S. 465 ff.

<sup>15</sup> ebd. S. 466.

<sup>16</sup> ebd. S. 468 (unten).

<sup>17</sup> Williger, a. a. O. S. 65–69.

<sup>18</sup> ebd. S. 47 (unten).

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 66.

<sup>20</sup> ebd. S. 66–68.

<sup>21</sup> Belege bei Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, Supplement, s. v. ἀγνεία.

<sup>22</sup> Belege bei Friedrich Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, s. v. ἀγνός («the expression was commonly applied to persons accepting office», Grenfell-Hunt zu Pap. Ox. 1413,11). Für Entsprechendes in Inschriften s. L. Robert in: *Studii Clasice* 16 (Bukarest 1974), S. 71 mit Anm. 8 (Robert übersetzt ebenfalls «intègre»).

<sup>23</sup> Vgl. Williger, a. a. O. S. 67 f.

<sup>24</sup> Belege bei Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, Bd. II, s. v. ἀγνός, und Williger, a. a. O. S. 67.

<sup>25</sup> A. W. H. Adkins, *Merit and responsibility*, Oxford 1960, S. 148 Anm. 2.

<sup>26</sup> Benveniste, a. a. O. S. 461 ff.

<sup>27</sup> ebd. S. 461.

<sup>28</sup> ebd.

<sup>29</sup> Vgl. K. J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, S. 252 f.

<sup>30</sup> Dittenberger OGIS 339 Z. 12 (2. Jahrhundert v. Chr.).

<sup>31</sup> Dittenberger, Syll. Inscr. Graec.<sup>3</sup> 717 Z. 88 (um 100 v. Chr.).

<sup>32</sup> Vgl. A. Wilhelm in: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* 17 (Wien 1914), S. 36 (römische Zeit).

<sup>33</sup> M. van der Valk, Zum Worte ὅσιος, in: *Mnemosyne*<sup>3</sup> 10 (1942), S. 113–140.

<sup>34</sup> Dazu vgl. Dover, a. a. O. S. 1–5.

<sup>35</sup> ebd. S. 252.

<sup>36</sup> Dazu vgl. zuletzt M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2, München 1961, S. 290 f. (mit weiterer Literatur).

<sup>37</sup> Zitiert bei Deichgräber, *Ärztliche Standesethik*, a. a. O. S. 118 Anm. 54; s. auch Williger, a. a. O. S. 66.

<sup>38</sup> Vgl. Kudlien, *Clio Medica*, a. a. O. S. 107–111.

<sup>39</sup> Edelstein, *Ancient medicine*, S. 37 f., deutet auch dies in Richtung Pythagoreismus.

- <sup>40</sup> Vgl. dafür die paränetische Rede (Ps. Isokrates) «An Demonikos» § 22 *περὶ τῶν ἀπορρήτων μηδενὶ λέγε*, ein profan-moralisches Verschwiegenheitsgebot für den vertrauenswürdig/anständigen Mann. (Auf die Bedeutung dieser Rede zum Verständnis hippokratischer Berufsethik sei hier mit W. Müri, *Griechische Studien*, Basel 1976, S. 79 Anm. 11, nochmals hingewiesen.)
- <sup>41</sup> Durch eine delphische Inschrift von ca. 360 v. Chr., hrsg. und erkl. von J. Bousquet in: *Bulletin de la Correspondance Hellénique* 80 (1956), S. 579–591, ist die Existenz der Asklepiaden als echter, profaner Familienverband (Zughörigkeit kraft Abstammung in männlicher Linie oder Adoption) dokumentarisch erwiesen. Damit erübrigen sich Spekulationen, daß das Lehrer-Schüler-Verhältnis im «covenant» des «Eides» eine «most sacred relationship» (Edelstein, *Ancient medicine*, S. 40) sei, wie sie einer pythagoreischen Gemeinschaft (ebd. S. 43 ff.) oder einem Mysterienkult bzw. der religiösen Ursprungsform einer Gilde (so Kudlien, *Clio Medica*, a. a. O. S. 110) entspreche.
- <sup>42</sup> Dazu s. Edelstein, *Ancient medicine*, S. 26–30.
- <sup>43</sup> Vgl. seinen Übersetzungsband «*Hippokrates. Schriften*», Hamburg 1962, S. 9 Anm.
- <sup>44</sup> *Ärztliche Standesethik*, a. a. O. S. 99 (vgl. ebd. S. 109).
- <sup>45</sup> In: *Der hippokratische Eid*, a. a. O. S. 39 (vgl. Text und Übersetzung ebd. S. 8 f.).
- <sup>46</sup> W. H. S. Jones, *Hippocrates*, vol. 1 (Loeb Classical Library), London 1923, S. 296.
- <sup>47</sup> Dazu vgl. W. Müri, *Griechische Studien*, a. a. O. S. 47–52.
- <sup>48</sup> Vgl. etwa Deichgräber, *Ärztliche Standesethik*, a. a. O. S. 99 Anm. 11.
- <sup>49</sup> So S. Nittis, The Hippocratic Oath in reference to lithotomy, in: *Bulletin of the History of Medicine* 7 (1939), S. 720.
- <sup>50</sup> Vgl. Deichgräber l. c. (oben Anm. 48).
- <sup>51</sup> J. D. Denniston, *The Greek particles*, Oxford 1966 (reprinted with corrections), S. 341.
- <sup>52</sup> Jones, a. a. O. S. 296 Anm. 2.
- <sup>53</sup> Denniston, a. a. O. S. 194.
- <sup>54</sup> ebd. S. 196.
- <sup>55</sup> ebd. S. 337.
- <sup>56</sup> Der Übersetzungsversuch von Nittis (a. a. O. S. 721): «and I will keep apart from men engaging in this deed», der die Kastrationstheorie stützen soll, ist schon vom Sprachlichen her abzulehnen (s. Edelstein, *Ancient medicine*, S. 27 Anm. 80).
- <sup>57</sup> So faßt offenbar auch G. H. Knutzen, Technologie in den hippokratischen Schriften π. διαίτης ὁξέων, π. ἀγμῶν, π. ἀρθρῶν ἐμβολῆς, Mainz 1963 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geistes- und sozialwiss. Kl.*, Jg. 1963 Nr. 14), S. 45 oben, den Ausdruck auf.
- <sup>58</sup> So Jones, a. a. O. S. 296 Anm. 2.
- <sup>59</sup> Vgl. M. Michler, *Das Spezialisierungsproblem in der antiken Chirurgie*, Bern 1969, S. 58; s. auch insgesamt den Abschnitt «Die Rolle Galens», ebd. S. 50 ff.

### *Summary*

The author discusses his thoughts about two points of the Hippocratic Oath. 1. He tries to prove that the text is not a religious act, but a document of profane morals. 2. The prohibition of lithotomy was not a general degradation of surgery, but a warning from a particular danger; the good medical doctor has to leave the operation to those who accept the risk.

Prof. Dr. phil. Fridolf Kudlien  
Institut für Geschichte der Medizin und Pharmazie  
der Christian-Albrechts-Universität  
D-2300 Kiel  
Brunswiker Straße 2a