

**LEPROSEN IN DER MITTELALTERLICHEN
GESELLSCHAFT.**

**PHYSISCHE IDONEITÄT UND SOZIALER STATUS VON
KRANKEN IM SPANNUNGSFELD SÄKULARER UND
CHRISTLICHER WIRKLICHKEITSDEUTUNGEN**

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Philosophischen Fakultät
der Georg-August-Universität zu Göttingen

vorgelegt von

ANTJE SCHELBERG

Göttingen 2000

Erstgutachter: Prof. Dr. Ernst Schubert

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Hedwig Röckelein

Tag der mündlichen Prüfung: 14.11. 2001

III

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde als historische Dissertation im Dezember 2000 an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen eingereicht und dort angenommen.

Für die Publikation wurde die Promotionsschrift lediglich orthographisch und an einigen Stellen stilistisch überarbeitet.

Seit Fertigstellung der Dissertation sind indessen Zweifel am Werk Max Webers und dessen Wert für die geschichtswissenschaftliche Arbeit gewachsen. Eine Prüfung oder Revision der von mir in dieser Arbeit noch rezipierten Schriften Max Webers dürfte jedoch weniger die Befunde der hiesigen Untersuchung und vielmehr die heutige Relevanz Weberscher Annahmen und Aussagen in Frage stellen.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	III
INHALTSVERZEICHNIS.....	V
I. EINLEITUNG	1
I.1. EINFÜHRUNG – FRAGESTELLUNGEN – KOMMENTAR ZUR FORSCHUNG	1
A.) <i>Theoretische Vorannahmen: Die soziale Konstruktion im medizinischen Bereich und die ‚Kultürlichkeit‘ körperlicher Phänomene.....</i>	<i>2</i>
B.) <i>‚Lepra‘ in der Geschichte - Geschichte der Leprakranken</i>	<i>11</i>
C.) <i>Erkenntnisinteressen - Fragestellungen - Gliederung.....</i>	<i>26</i>
D.) <i>Quellengrundlage.....</i>	<i>32</i>
I.2. ‚LEPRA‘: DAS ‚MEDIZINISCHE‘ WISSEN IN MITTELALTER UND MODERNE	35
I.2.1. DIE MODERNE LEPRAPATHOLOGIE	39
I.2.2. DIE LEPRAKRANKEN ALS HISTORISCHE REALITÄT IM EUROPÄISCHEN MITTELALTER	47
I.2.3. ‚LEPRA‘- UND ‚LEPROSEN‘ BESCHREIBUNGEN IN MEDIZINISCHEN TEXTEN DES MITTELALTERS.....	53
A.) <i>Krankheitsterminologie und -beschreibungen der ‚Lepra‘</i>	<i>57</i>
B.) <i>Ätiologie der ‚Lepra‘ und Ansteckungsbewusstsein.....</i>	<i>78</i>
C.) <i>Der gesellschaftliche Einfluss der gelehrten Medizin</i>	<i>100</i>
II. ‚AUSSATZ‘ UND ‚AUSSÄTZIGE‘ IM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT: VON DER ÄCHTUNG ZUR ACHTUNG	113
II.1. DAS ALTE TESTAMENT: DIE AUSGRENZUNG DER ‚AUSSÄTZIGEN‘	115
II.2. DIE EVANGELIEN: SPIRITUELLE UND SOZIALE INKLUSION DER ‚AUSSÄTZIGEN‘	139
III. PAGANE ANTIKE UND ANTIKES CHRISTENTUM: DAS AUFTRETEN DER ‚LEPROSENFRAGE‘ IM VIERTEN JAHRHUNDERT.....	149
III.1. DIE ‚LEPROSEN‘ IM VORSTELLUNGSHORIZONT DER NICHT-CHRISTLICHEN SPÄTANTIKE	151
III.2. DIE LEPRAKRANKEN IN ANTIKE UND SPÄTANTIKE AUS DER SICHT FRÜHCHRISTLICHER AUTOREN	155
III.3. MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN GESELLSCHAFTLICHER INTEGRATION VON KRANKEN UND ARMEN IN DER ANTIKE	177
IV. PHYSISCHER INTEGRITÄT UND GESELLSCHAFTLICHE IDONEITÄT - ‚LEPRA‘ ALS SOZIALES IMPEDIMENT: SITUATIONEN UND FORMEN SOZIALER AUSGRENZUNG IM MITTELALTER	189
IV.1. ARBEITSFÄHIGKEIT	191
IV.2. EHEFÄHIGKEIT UND DER KÖRPER DER FRAU	203

VI

IV.2.1.	LEPRA ALS EHEHINDERNIS: EHESCHLIEßUNG	206
IV.2.2.	LEPRA ALS EHEHINDERNIS: EHESCHIEDUNG	222
IV.2.3.	LEPRA UND ANDERE KÖRPERDEFEKTE ALS ‚WEIBLICHE NORMVERLETZUNG‘ IM FRÜH- UND HOCHMITTELALTER	234
IV.2.4.	DIE KIRCHLICHE HALTUNG IN DER FRAGE KÖRPERBEZOGENER EHEHINDERNISSE	238
IV.3.	HERRSCHAFT, AMT UND DER KÖRPER DES MANNES	265
IV.3.1.	FUNKTIONS- UND WÜRDENTRÄGERSCHAFT UND KRANKHEIT IM SAKRAL- KIRCHLICHEN BEREICH	267
A.)	<i>Priester, Bischöfe und andere Weltgeistliche</i>	272
B.)	<i>Die Stellung lepröser Kleriker und Prälaten nach kanonistischen Texten</i>	290
C.)	<i>Lepra bei monastischen Amts- und Würdenträgern: Äbte</i>	312
IV.3.2.	FUNKTIONS-, AMTS- UND HERRSCHAFTSTRÄGER IM LAIKAL-SÄKULAREN BEREICH	345
A.)	<i>Physische Idoneität und Rechtsfähigkeit im Besitz- und Erbrecht</i>	347
B.)	<i>Darstellungen des Erb- und Lehnrechts von Leprosen in der höfischen Epik</i>	370
C.)	<i>Die mittelalterliche Bewertung physischer Idoneität im adlig-militärischen Umfeld</i>	374
D.)	<i>Leprosen im Herzogs-, Grafen- und Königsamt im Hochmittelalter</i>	380
E.)	<i>Die Herrschaft Balduins IV. in der Wahrnehmung okzidentaler Autoren</i>	400
F.)	<i>Krankheitsbedingte Amts- und Herrschaftsuntauglichkeit in der subjektiven Wahrnehmung von leprösen Adligen</i>	416
G.)	<i>Gesundheit als Kriterium der Amtsfähigkeit im städtischen Bereich</i>	418
H.)	<i>Besitz- und Erbrecht der Leprakranken im städtischen Rechtsbereich</i>	427
V.	KRANKHEIT AUS SÜNDE, ‚SÜNDE‘ ALS KRANKHEIT: ‚SÜNDENLEPRA‘ ALS THEOLOGISCHES INTERPRETAMENT UND POLITISCH-RHETORISCHE WAFFE	434
V.1.	SÜNDE UND SÜNDHAFTIGKEIT DER MENSCHEN ALS KAUSALERKLÄRUNGEN FÜR ERKRANKUNGEN	439
V.2.	DIE ‚SÜNDENLEPRA‘ ALS INSTRUMENT ZUR KONSTRUKTION UND DEUTUNG SPIRI- TUELLER SINNGEHALTE IN DER CHRISTLICHEN THEOLOGIE: ‚SÜNDHAFTIGKEIT‘ - ‚SÜNDENTATEN‘ - ‚HÄRESIE‘	452
A.)	<i>‚Lepra‘ als Symbol menschlicher Sündhaftigkeit und Sünden</i>	453
B.)	<i>Lepra und Häresie</i>	467
V.3.	‚LEPRA‘ ALS WAFFE: DIE REPRÄSENTATION VON ‚SÜNDE‘ DURCH KRANKHEIT IM DIENST VON VERBRECHENSPRÄVENTION UND POLITISCHER DIFFAMIERUNG	485
A.)	<i>Mittelalterliche Poen- und Fluchformeln</i>	485
B.)	<i>Politische Auseinandersetzungen zwischen geistlichen und weltlichen Herrschaftsträgern</i>	490
C.)	<i>Die alttestamentliche Usija-Erzählung</i>	500
D.)	<i>‚Lepra‘ als Repräsentationsfigur für das ‚Böse‘</i>	508
E.)	<i>Die reale Krankheit als ‚Waffe‘</i>	512

VII

F.)	<i>Verfahrensweise und Adressatenkreis der Leprametaphorik - diskursive Strategien der Entstigmatisierung von Leprosen</i>	514
VI.	SCHLUSSBETRACHTUNGEN	526
VII.	QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	530
VII.1.	UNGEDRUCKTE QUELLEN	532
VII.2.	GEDRUCKTE QUELLEN	532
VII.3.	FORSCHUNGLITERATUR.....	556
VII.4.	HILFSMITTEL.....	604

I. EINLEITUNG

I.1. EINFÜHRUNG – FRAGESTELLUNGEN – KOMMENTAR ZUR FORSCHUNG

„Was sollen wir über die Aussätzigen denken und was sollen wir ihnen gegenüber tun? Dürfen wir sie verachten, vernachlässigen?“ Dies sind die Kernfragen in der Predigt ‚Über die Armen‘, die der Bischof und Kirchenvater Gregor von Nazianz (329/30-ca. 390) an seine christliche Gemeinde im Kleinasien des vierten Jahrhunderts adressierte¹. Bedeutungsvolle Fragen im mehrfachen Sinn: Sie verweisen, erstens, auf eine historische Gruppe von Personen in der Wahrnehmung und Reflexion durch eine andere: die ‚Aussätzigen‘, auf die das Interesse der nicht-kranken Christen fiel, von denen viele vermutlich medizinische Laien waren. Die Fragen signalisieren, zweitens, eine soziale Problemlage, wenn nicht sogar eine Situation gesellschaftlichen Umbruchs hinsichtlich des Umgangs mit den ‚Aussätzigen‘: Offenkundig standen Gregor und seine Zeitgenossen der damaligen Situation jener Kranken nicht indifferent gegenüber, sondern nahmen sie als ein änderungsbedürftiges Problem wahr, dessen eigentliche Ursachen jedoch nicht - und noch weniger dessen Lösung - den Kranken als vielmehr den Befragten selbst zur Last gelegt wurde. Gregors Fragen bezeugen, drittens, einen Bedarf nach sinnhafter, normativer Orientierung. Auch hierin deutet sich eine gesellschaftliche Krisenzeit an: möglicherweise existierten für die angesprochene Problemlage keine allgemeingültigen Deutungen, Norm- und Werthaltungen und mussten erst ‚geschaffen‘ werden; oder die tradierten Vorgaben schienen als nicht länger geeignet für eine Problemlösung, so dass sie der Reflexion, eventuell der Veränderung und Reformulierung oder gar der völligen Substituierung bedurften. Nichts weniger als die Möglichkeit einer kulturellen Umwandlung oder vollkommenen Neukonstituierung von Einstellungs- und Handlungsformen zeichnet sich in Gregors Fragen ab. Es handelt sich, viertens, um Fragen, die den Wunsch nach einer umfassenden Lebensorientierung für die Nicht-Kranken gegenüber den ‚Aussätzigen‘

¹ Gregor von Nazianz, Oratio XIV,15 (‚De pauperum amore‘), in: Migne PG 35, Paris 1857, Sp. 855-910, hier und im folgenden zitiert nach der Übersetzung von Philipp Häuser, Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz Reden. Rede 1-20 (BKV 59) München 1928, dort S. 273-308, bes. S. 284f.

gen‘ ausdrücken: im Bereich der Sinndeutungen und Vorstellungen („denken“), sodann des praktischen Handelns („tun“) und auch der emotional getönten Einstellungen, worauf das von dem Bischof aufgeworfene Beispiel der ‚Verachtung‘ hinweist. Schließlich, fünftens, klingen in den Sinn und Orientierung suchenden Fragen grundsätzliche Welt- und Werthaltungen an: ‚Denken‘ und ‚tun‘ in Verbindung mit den Modalverben ‚sollen‘ und ‚dürfen‘ einerseits und mit der Frageform andererseits verweisen auf die Grundannahme, dass den Menschen durch Sachverhalte und Situationen, die im individuellen wie kollektiven Leben als krisenhaft und problematisch empfunden werden, Entscheidungs- und Verhaltenszwänge auferlegt werden, aber auch Möglichkeiten eröffnet werden im Hinblick auf Wahrnehmungs-, Deutungs-, Einstellungs- und Handlungsweisen². Eine ‚Realität‘ besteht demzufolge nicht aus rein objektiv vorhandenen Gegebenheiten, die von den Menschen in unmittelbarer Weise rezipiert wird. Sie ist vielmehr das, wofür die Menschen sie halten und wozu sie sie machen; ‚Wirklichkeit‘ ist folglich, um es mit den Worten der Wissenssoziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann auszudrücken, eine „gesellschaftliche Konstruktion“³ - in geschichtlicher Bedingtheit und Variabilität, wie zu ergänzen wäre. Dies gilt auch für die Phänomene des ‚Gesundseins‘ und ‚Krankeins‘, von ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘.

A.) *Theoretische Vorannahmen: Die soziale Konstruktion im medizinischen Bereich und die ‚Kultürllichkeit‘ körperlicher Phänomene*

‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ bildeten und bilden in vielen historischen und gegenwärtigen Gesellschaften deskriptive, interpretative wie normative Grundkategorien des Wahrnehmens, Deutens und Handelns, die nicht zwingend universell gültige Sinngehalte aufweisen. Sie sind - so hat es der Medizinhistoriker und -soziologe Alfons Labisch prägnant formuliert - „inhaltsleere Worthülsen, die sich aus vorgegebenen Blickrichtungen jeweils neu füllen: ihr einziges Unterscheidungsmerkmal gegenüber ähnlich kategorialen Begriffen wie beispielsweise dem der ‚Zeit‘ ist, dass sie sich in irgendeiner Form auf den Körper als biologische

² Wenn man nicht sogar im Sinne des Diktums, dass ein Mensch sich nicht *nicht* verhalten könne, von lebenszeitlich unumgänglichen Entscheidungs*notwendigkeiten* hinsichtlich des Denken, Fühlens, Handeln usf. sprechen muss, die nur deshalb im individuellen Bewusstsein nicht unbedingt als Notwendigkeiten auftreten, weil oder wenn Konventionen, Traditionen, Routinen, Gewohnheiten etc. bereits vorgeprägte Denk- und Handlungsformen zur Verfügung stellen.

³ PETER L. BERGER / THOMAS LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M 1980.

Grundlage des Handelns beziehen lassen“⁴. Insofern Vorstellungen von ‚Krankheit‘, ‚Gesundheit‘, ‚Kranksein‘ und ‚Gesundsein‘ in vielen vergangenen und gegenwärtigen Gesellschaften nachweisbar sind, gehören die mittels der Kategorien bezeichneten und vielfach als objektiv-faktisch verstandenen Gegebenheiten zu den fundamentalen Erfahrungen und Problemen menschlicher Existenz - und nicht erst im Extremfall, wenn der kranke Mensch durch körperliches Leiden in seinem gewohnten Lebensvollzug beeinträchtigt und gehindert ist und der Unterstützung durch andere bedarf, offenbart sich Kranksein als subjektive Befindlichkeit einerseits und als zutiefst soziokulturelles Bezugsverhältnis andererseits⁵.

Weder beginnt noch endet diese soziale und kulturelle Bezogenheit von Kranksein in den unmittelbaren - solidarischen, abweisenden oder aber indifferenten - Einstellungen und Handlungen von ‚gesunden‘ Mitmenschen gegenüber einem ‚Kranken‘. Die körperliche Konstitution und die subjektiv erlebte Befindlichkeit stellen vielmehr eine erlebte und gedeutete Realität dar: sie stehen inmitten eines Geflechts von sozialem ‚Wissen‘, von Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Urteilsweisen, welche eine biologischen ‚Störung‘ gleichsam umgeben, diese selbst erst sachlich und begrifflich konstituieren und auf die Ebene der Wahrnehmung und Reflexion heben. Erst mit den Vorstellungen und Begriffen von ‚Medizin‘, ‚gesund‘, ‚krank‘, ‚Krankheit‘ oder ‚der Lepra‘ usf. erhalten die bezeichneten Phänomene eine wahrnehmbare und deutbare, wahrgenommene und gedeutete Realität. Wissen jedweder Art - ob theoretisch konzipiert und medial vermittelt oder erfahrungsgeneriert, ob systematisch durchdacht oder präreflexiv - bringt ‚objektive Wirklichkeiten‘ hervor, so lautet verkürzt das Grundtheorem der Berger-Luckmannschen Wissenssoziologie, und der Wissensbestand bildet seinerseits einen Teil der Realitäten, die wiederum auf die Entwicklung des Wissensbestandes einwirken. Diesen Prozess verstehen Berger / Luckmann als eine „(fundamentale) Dialektik der Gesellschaft“, die der Theorie nach durch drei sich wech-

⁴ ALFONS LABISCH, *Homo Hygienicus. Gesundheit und Medizin in der Neuzeit*, Frankfurt/M-New York 1992, S. 17 u.ff.; Zitat: S. 17.

⁵ JÖRN HENNING WOLF, Einführung, in: *Aussatz - Lepra - Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel 2*, hg. v. DEMS., Würzburg 1986, S. 2: „Krankheit ist in ihrer jeweils auf den einzelnen Fall bezogenen Inzidenz nicht beschränkt auf einen Vorgang innerhalb der Grenzen der betroffenen Personen, sondern umgreift immer eine Koinzidenz von individuell gestörter Beschaffenheit und Befindlichkeit einerseits und mitmenschlich gesellschaftlicher Reaktionen andererseits“. Die beiden ausstellungsbegleitenden Bände *Aussatz - Lepra - Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, Tl. 1 [Ausst.kat.], bearb. v. CHRISTA HABRICH u. a., Ingolstadt 1982 und Tl. 2 [Aufsätze], hg. v. JÖRN HENNING WOLF, Würzburg 1986 werden im folgenden abgekürzt mit ‚ALHK‘ mit Bandnummer zitiert.

selseitig bedingende und beeinflussende Prozesse konstituiert wird: durch ‚Internalisierung‘ als der subjektiv sinnhaften Aneignung einer als faktisch erlebten Wirklichkeit, durch ‚Externalisierung‘ als der Entäußerung subjektiven Sinns im Sprechen oder Handeln und schließlich durch ‚Objektivierung‘, welche die Verfestigung und Vergegenständlichung von Sinngebungen und Handlungen zu sachlichen, mitunter auch materialen Bestandteilen der objektiven Wirklichkeit meint. Menschliches Handeln, bezieht sich - präreflexiv oder reflektiert - auf einen ‚Sinn‘, produziert ihn und bringt ihn sichtbar zum Ausdruck. In der Entäußerung oder als Objektivierung wird der subjektive Sinn wiederum zu einer für Dritte wahrnehmbaren, ‚objektiven‘ Faktizität⁶. Aufgrund ihrer zugleich objektiven wie subjektiven Qualität erachtete auch der Sozialhistoriker Reinhard Sieder die soziale Wirklichkeit als „doppelt konstituiert“ durch die „je und je vorfindlichen Handlungsbedingungen und [die] Akteure“⁷. Der Vorgang der kulturellen Schaffung - der Externalisierung, Objektivierung wie auch der reproduzierenden oder verändernden Aneignung - und Veränderung von ‚Wirklichkeiten‘ und ‚Wissen‘ perpetuiert sich durch menschliche Interaktion in den sogenannten Erziehungs- oder Sozialisationsprozessen, durch Tradition und Rezeption von Wissensbeständen im fortschreitenden Gang der Zeit. Hieran haben nicht zuletzt auch die forschenden Wissenschaften, insbesondere die geschichtswissenschaftliche Konstruktionen historischer Realitäten, ihren Anteil⁸.

In kongenialer Weise scheint daher die Theorie der „gesellschaftliche[n] Konstruktion der Wirklichkeit“ nach Berger / Luckmann jenen geschichtswissenschaftlichen Forschungsansätzen zu entsprechen, die der fundamentalen Annahme von dynamischen Wechselwirkungen zwischen objektiv-faktisch erscheinenden Gegebenheiten einerseits und subjektiven Wahrnehmungen und Sinngebungen

⁶ Zu den Komponenten ‚Internalisierung‘, ‚Externalisierung‘ und ‚Objektivierung‘: BERGER / LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 139, 112 und 64f. *Realiter* - wie beispielsweise im Akt des Schreibens - können Entäußerung und Objektivierung von Sinn zusammenfallen.

⁷ REINHARD SIEDER, Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?, in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), S. 445-468, darin S. 448.

⁸ Die hier nur skizzierten Vorstellungen über die ‚Produktion‘ von ‚Wirklichkeit(en)‘ und ‚Wissen‘ sind nicht so zu verstehen, als ob sich im Laufe der Zeit eine uneingeschränkte Akkumulation von Wissen vollziehe. Tradierung und Rezeption von Wissen bedeuten immer auch: selektive Auswahl, Veränderung, Verlust von Wissensbeständen. Es versteht sich ferner von selbst, dass der hier vertretene sozialkonstruktivistische Ansatz seinerseits eine historisch-kulturelle Hervorbringung darstellt und lediglich *einen* theoretischen Erklärungsansatz neben anderen bildet, ohne den Anspruch absoluter Wahrheit oder überzeitlicher Geltung vertreten zu können oder zu wollen.

andererseits aufrufen⁹, auch wenn die jeweiligen Selbstbezeichnungen, Interessenslagerungen und Gegenstandsakzentuierungen der einzelnen geschichtswissenschaftlichen Forschungsrichtungen (Mentalitätengeschichte, Alltagsgeschichte, Mikrogeschichte, Historische Anthropologie usw.) diese oder jene konstitutive Seite der (sozialen) Wirklichkeit gegenüber der anderen stärker gewichten mögen¹⁰. In den Streitfragen um Disziplinengrenzen verweist Marc Blochs Erkenntnis, dass „(die) historischen Tatsachen [...] wesentlich psychische Tatsachen (sind)“¹¹, auf den Umstand, dass ein striktes Auseinanderdividieren historischer Realitäten in angeblich autarke Gegenstandsbereiche beispielsweise einer Sozialgeschichte einerseits und einer Mentalitätengeschichte andererseits unsinnig wäre, da es dem Charakter sozialen Lebens widerspräche und forschungstechnisch kontraproduktiv wirken würde.

Auf der Inhaltsebene indessen umfassen ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wissen‘ Hervorbringungen, Objektivationen oder ‚Gegenstände‘ von ungleichartiger, darum nicht zwingend ungleichwertiger Qualität wie: Sachobjekte, Institutionen, Handlungsabläufe (Rituale), Wissen etc. Die inhaltliche Definition von ‚Wissen‘ soll hier nicht auf rein kognitive Bewusstseinsinhalte (‚Ideen‘) begrenzt gedacht werden, sondern auch die affektuellen, ‚seelischen‘ Bewegungen einschließen, wie es

⁹ Auf den dynamischen Prozeß- oder Interaktionscharakter von ‚Gesellschaft‘ und ‚Wissen‘ hatte bereits 1939 MARC BLOCH mit seiner rhetorischen Frage „Une société, comme un esprit, n’est-elle pas tissée de perpétuelles interactions?“ hingewiesen; DERS., *La Société Féodale 1 (L’Évolution de l’Humanité. Synthèse collective 34)* Paris 1939, S. 96. Es waren sogar diese Interaktions- oder Transmissionsvorgänge in zeitlicher Sukzession (‚Tradition‘) und nicht ausschließlich die Wissensinhalte und Vermittlungsmedien selbst, die BLOCH als „kollektives Gedächtnis“ (*mémoire collective*) definierte. Zu Relevanz, Wandlungsfähigkeit und Fehlerhaftigkeit des Phänomens der *mémoire collective* ebd., S. 180f.: „Qu’il s’agit de transactions particulières ou des règles générales de l’usage, la tradition n’avait donc guère d’autres garants que la mémoire. Or la mémoire humaine [...] est un merveilleux outil d’élimination et de transformation: surtout ce que nous appelons mémoire collective et qui, n’étant, au vrai, qu’une transmission de génération à génération, ajoute, si elle est privée de l’écrit, aux erreurs de l’enregistrement par chaque cerveau individuel, les malentendus de la parole“.

¹⁰ SIEDER, *Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?*, S. 453-458 hat Übereinstimmungen in den Grundannahmen zur Konstituierung historischer Wirklichkeit bei Vertretern der ‚Alltagsgeschichte‘, ‚Erfahrungsgeschichte‘, ‚Mentalitätengeschichte‘ wie der ‚Historischen Anthropologie‘ herausgearbeitet. Bereits BERGER / LUCKMANN hatten - bezogen auf die eigene Gesellschaft als Forschungsgegenstand - „empirische Untersuchungen der Beziehungen von Institutionen zu den sie legitimierenden symbolischen Sinnwelten“ zum Forschungsdesiderat erhoben (DIES., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 199f.).

¹¹ MARC BLOCH, *Apologie pour l’Histoire ou Métier d’Historien*, hg. v. LUCIEN FEBVRE, Paris 1949, S. 101: „Les faits historiques sont, par essence, des faits psychologiques. C’est donc dans d’autres faits psychologiques qu’ils trouvent normalement leurs antécédents“. S. a. ebd., S. 76: „Car pour matière, elle [d. i. die Geschichtswissenschaft] a précisément, en dernier ressort, des consciences humaines“.

Ulrich Raulff in seiner Bestimmung des Mentalitätenbegriffs betont hat: „Mentalitäten sind [...]“, so Raulff, „nicht nur Vorstellungen, Einstellungen und evtl. Regeln, sie sind nicht zuletzt auch gefühlsmäßig getönte Orientierungen; zugleich sind sie die Matrices, die das Gefühl erst in seine (erkennbaren, benennbaren) Bahnen lenken. Mentalitäten umschreiben kognitive, ethische *und* affektive Dispositionen“¹². Emotionen stellen aber nicht nur eine weitere Form menschlicher Wahrnehmungs-, Erlebens- und Ausdrucksfähigkeit dar, die wie Gedanken auf Bewusstseins- und Reflexionsebene gehoben werden und damit der Reflexion zugänglich gemacht werden können. Über die Definition von Raulff hinausgehend, werden in dieser Arbeit Emotionen gleichermaßen verstanden als Resultate wie Gehalte, als Residuen wie Indikatoren von sozialen Lernerfahrungen oder Sozialisationsprozessen. Sie stellen nach der hier vertretenen Auffassung eine im Vergleich zu Gedanken andersartige, aber eigenwertige und auch deutbare Form des Wissens dar¹³. Über diese Inhaltsseite hinaus soll der Wissensbegriff um einen weiteren Gesichtspunkt ergänzt werden: ‚Wissen‘ ist nicht nur inhaltlich, sondern auch intentional und damit funktional bestimmt¹⁴. Das bedeutet: Wissen existiert nicht unbedingt als Selbstzweck, sondern wirkt im Sinne einer Orientierungshilfe, einer

¹² So der Autor in einem Beitrag zu Genese und Geschichte des Mentalitätenbegriffs: ULRICH RAULFF, Vorwort: Mentalitäten-Geschichte, in: Mentalitäten-Geschichte, hg. v. DEMS., Berlin 1989, S. 7-15, Zitat S. 10 (Hervorheb. im Original).

¹³ Der im Text genannten Auffassung von den Emotionen als Sozialisationsprodukten verdeutlicht sinngemäß jenes Sprachbild von ALOIS HAHN in: DERS., Kann der Körper ehrlich sein?, in: Materialität der Kommunikation, hg. v. HANS ULRICH GUMBRECHT / K. LUDWIG PFEIFFER, Frankfurt/M ²1995, S. 666-679, dort S. 676: „Die Schrift, mit der sich die meisten Gesellschaften in Körper ihrer Mitglieder eingraben, ist der Schmerz“. Zum Phänomen der Emotionen aus sozialkonstruktivistischer Sicht siehe die ältere, aber immer noch grundlegende Aufsatzsammlung: The Social Construction of Emotion, hg. v. ROM HARRÉ, Oxford 1986. Vgl. hingegen die Auffassung MAX WEBERS, der in seinen ‚Soziologischen Grundbegriffen‘ zum Zweck der Konstruktion und Analyse von rein zweckrationalen Handlungstypen vorschlug, affektuelle Handlungskomponenten als „Ablenkungen“, „Störungen“ oder „Abweichung“ aus dem Untersuchungsgang auszublenden; DERS., Soziologische Grundbegriffe, in: DERS., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe, hg. v. Johannes Winkelmann, Tübingen ⁵1980, S. 1-30, dort S. 2. Wohl der Kontrolle, nicht jedoch WEBERS herabsetzender Apostrophierung von Emotionen kann hier zugestimmt werden: dies gleichwohl nicht, weil zweckrationales Handeln in Reinform realiter wohl kaum vorfindbar ist - auch WEBER mochte sein Vorgehen „nur als methodisches Mittel verstanden und also nicht etwa zu dem Glauben an die tatsächliche Vorherrschaft des Rationalen über das Leben umgedeutet“ wissen (ebd., S. 3) -, sondern da die abwertende Benennung dem von Weber selbst befürchteten Missverständnis Vorschub leisten könnte, Emotionen stünden im Widerspruch zum rationalem Handeln, und weil eine Abwertung von Emotionen wenig zu einer (Handlungs-)Theorie beiträgt, die zwischen kognitiven und emotionalen Bewusstseinsinhalten vermitteln möchte.

¹⁴ Auf diesen Doppelaspekt (Inhalt und Funktion) von ‚Wissen‘ hat FRANK-MICHAEL KUHLE-MANN in seiner Diskussion des Mentalitätenbegriffs aufmerksam gemacht: DERS., Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Kulturgeschichte heute, hg. v. WOLFGANG HARDTWIG / HANS-ULRICH WEHLER (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16) Göttingen 1996, S. 182-211.

praktischen Anleitung oder eines sozialen Regulativs und gewährleistet hierdurch eine Vermittlung zwischen ‚Wissen‘ und ‚Handeln‘. Hierdurch ist dem möglichen Missverständnis entgegenzutreten, dass sich die Menschen, der wissenssoziologischen oder konstruktivistischen Theorie zufolge, lediglich in einem vergeistigten ‚Bedeutungsuniversum‘ bewegen würden. Wenn sich die ‚Gerichtetheit‘ von Wissen folglich auf materielle Objektivierungen erstrecken kann, sollte eine Differenzierung zwischen stofflich-dinglichen und nicht-stofflichen Hervorbringungen zum Zweck analytischer Klarheit nicht über das Zusammengehen und Zusammenwirken beider *in actu* hinwegtäuschen: Über Bedeutung und Zweck einer Leprosenklapper beispielsweise entscheidet ihr situativer Gebrauchskontext und die jeweils mit ihm einhergehenden Sinnzuschreibungen¹⁵; zur Identifikation eines Gebäudes als ‚Hospital‘ bedarf es spezifischen Wissens, zur administrativen Leitung einer solchen Institution wiederum anderer Kenntnisse. Die hier nur grob entworfenen Prozesse zwischen Wahrnehmungs-, Deutungs- und Handlungsebene, zwischen ‚objektiver‘ und subjektiver Wirklichkeitserfassung und -konstitution werden seit geraumer Zeit unter dem Begriff der menschlichen ‚Kultur‘ zusammengefasst und diskutiert¹⁶.

Vom Standpunkt konstruktivistischer Theoriebildung aus betrachtet, die seit Beginn der 1990er Jahre auch in der Medizinhistorie an Boden gegenüber objektivistischen Perspektiven gewinnen konnte¹⁷, lässt sich jede Art der Heilkunde oder Medizin als ein historisch-kulturell generierter, mehr oder minder fest definierter und keineswegs werturteilsfreier Bestand von Begrifflichkeiten, Theorien und Handlungsformen verstehen, welche sich einerseits auf die Kenntnis der Funktionsabläufe und -störungen der menschlichen Physis und andererseits auf Methoden zur Erhaltung physischer Funktionen und zur Linderung oder Behebung körperlicher Störungen beziehen. Bei der ‚Medizin‘ als einer historisch variierenden, kulturell erzeugten Form der Wirklichkeitsdeutung lassen sich wiederum drei Grundrichtungen unterscheiden: die sogenannte animistische, die religiös-theurgi-

¹⁵ WEBER, Soziologische Grundbegriffe, S. 3: „Jedes Artefakt, z. B. eine »Maschine«, ist lediglich aus dem Sinn deutbar und verständlich, den menschliches Handeln [...] der Herstellung und Verwendung dieses Artefakts verlieh (oder verleihen wollte) [...].“

¹⁶ OTTO GERHARD OEXLE, Geschichte als Historische Kulturwissenschaft, in: Kulturgeschichte heute, hg. v. WOLFGANG HARDTWIG / HANS-ULRICH WEHLER (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16) Göttingen 1996, S. 14-40.

¹⁷ Dazu: LABISCH, Homo Hygienicus, dem ebenfalls der wissenssoziologische Ansatz nach BERGER / LUCKMANN zugrundeliegt, und den Aufsatzband The Social Construction of Illness. Illness and Medical Knowledge in Past and Present, hg. v. JENS LACHMUND / GUNNAR STOLLBERG (Medizin, Gesellschaft und Geschichte. Beiheft 1) Stuttgart 1992.

sche und die rational-naturwissenschaftliche Heilkunde¹⁸. Die Anfänge der letzteren im europäischen Raum werden in der medizingeschichtlichen Literatur übereinstimmend mit dem Aufkommen der griechisch-antiken Medizin des Hippokrates gleichgesetzt: Die sogenannten hippokratischen Schriften, die auf die zweite Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts datiert werden¹⁹, konstituieren erstmals ‚die‘ Medizin als einen eigenständigen, weltimmanent gedeuteten Wirklichkeitsausschnitt und präsentieren ihn als einen in sich logisch gegliederten Wissensbestand von der Physiologie, Pathologie und Therapie des menschlichen Körpers. Nicht ausschließlich, aber in einem hohen Maß gründen in dieser hippokratischen Heilkunde die Vorstellungen, Inhalte und Methoden der modernen, westlichen Medizin²⁰, darunter die Idee von ‚Krankheiten‘ als konturierten und gegeneinander differenzierbaren Einheiten sowie das ärztliche Ethos des Helfens und Heilens. Dass aber diese spezifische Form der menschlichen Heilkunde sich zur maßgeblichen in der Gegenwart herausbildete und eine lange Tradition vorweisen kann, besagt nicht, dass sie über die Jahrhunderte hinweg eine geradlinige ‚Entwicklungsgeschichte‘ durchlaufen hat. Mit ihr konkurrierten andere, nicht-medizinische Perspektiven auf die Phänomene ‚Gesundheit‘, ‚Krankheit‘ usf.

Gerade in diesem Vorabbefund deutet sich an, dass sich der Ansatz der ‚sozialen Konstruktion von Wirklichkeit‘ in besonderer Weise für das Gebiet der Medizinhistorie mit seinen traditionellen Forschungsgegenständen fruchtbar machen lässt, denn auch das Wissen über die ‚Natur‘ im biologischen Sinn wie über den menschlichen Körper mit seinen Lebensprozessen bildet eine soziokulturelle und geschichtliche Hervorbringung. Pointierter formuliert: Nicht nur die soziale Welt, sondern auch die kreatürliche und nicht ursprünglich vom Menschen geschaffene Umwelt ist für die Menschen nicht direkt, sondern nur kulturell vermittelt zugänglich und verstehbar. ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wissen‘ sind auch im Bereich der Medizin auf komplexe Weise miteinander verbunden. Die rational-wissenschaftliche Heilkunde verweist auf diesen Dualismus bereits durch ihre Auf-

¹⁸ Siehe die knappen, aber erhellenden Überblicke bei LABISCH, *Homo Hygienicus*, S. 17ff.; WOLFFANG U. ECKART, *Geschichte der Medizin*, Berlin u. a. ²1994, S. 7ff., 35ff.

¹⁹ VIVIAN NUTTON, *Medicine in the Greek World. 800-50 BC*, in: LAWRENCE I. CONRAD u. a., *The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800*, Cambridge 1995, ND 1996, S. 11-38, dort S. 12.

²⁰ Dies entspricht auch dem Selbstverständnis der heutigen Medizin: NUTTON, *Medicine in the Greek World*, S. 11. Zur Bedeutung der hippokratischen Medizin als Grundlage der modernen Medizin: MIRKO D. GRMEK, *Das Krankheitskonzept*, in: *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, hg. v. DEMS., München 1996, S. 260-277, bes. S. 272-275.

teilung in zwei Subdisziplinen: den ‚theoretisch-reflexiven‘ und den ‚praktisch-therapeutischen‘ Zweig. Ebenso zeigt sich im Umgang nicht-ärztlicher Personen mit Krankheiten und Kranken, der strukturierende, filternde und lenkende Einfluss des Wissens auf die ‚Wirklichkeit‘, insofern sich das menschliche Verhalten oftmals weniger an der durch empirische Kenntnisse konstituierten Faktizität einer Krankheit orientiert, sondern sich ebenso nach hypothetischen Annahmen und Einflüssen nicht-medizinischer Vorstellungen richten kann. Eine ganz andere Facette der wechselseitigen Bezogenheit von ‚Wissen‘ und ‚Wirklichkeit‘ im medizinischen Bereich umreißt die Körper- und Krankheitsmetaphorik: die instrumentalisierende Vergeistigung medizinischer Wissensgehalte zum Zweck der gedanklichen Erfassung, Darstellung, Deutung und Kritik von sozialen, politischen, ökonomischen und anderen Tatbeständen²¹. Nicht einmal die modernen Wissenschaften noch die Historie selbst sind gegen solche Kritik im Medium der Krankheitsmetaphorik gefeit gewesen²².

Dabei soll die theoretische Fundierung im sozialkonstruktivistischen Ansatz keineswegs die Annahme implizieren, die vorliegende Studie verfolge die Suche nach einem ‚ursprünglichen‘ oder ‚natürlichen‘ Körper, der quasi vor oder hinter dem menschlichen Körper in seiner ‚kultivierten‘ oder ‚zivilisierten‘ Form zu finden sei²³. Kombiniert wird der hier vertretene erkenntnistheoretische Ansatz mit der Theorie von der ‚natürlichen Kulturalität‘ als des elementaren, gattungsspezi-

²¹ Allgemein zur Verwendung von Krankheitsmetaphorik in der Moderne: SUSAN SONTAG, *Krankheit als Metapher*, Frankfurt/M 1981. Schon in der Antike wurde die Krankheitsmetaphorik auf historisch-politische Erscheinungen angewendet. Hierzu: ALEXANDER DEMANDT, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978, S. 25-27.

²² Zu denken ist hier beispielsweise an FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900), der im 19. Jh. in seiner Schrift ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie‘ (1874) die negativen Wirkungen der Wissenschaft im allgemeinen und der Geschichtswissenschaft im besonderen auf das ‚Leben‘ erörterte, ja gegen deren - von Nietzsche postulierte - Lebensfeindlichkeit polemisierte, indem er bereits im Vorwort „die historische Bildung [...] als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit“ kritisierte und ein allgemeines Leiden an einem „verzehrenden historischen Fieber“ konstatierte; DERS., *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, in: DERS., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, hg. v. GIORGIO COLLI / MAZZINO MONTINARI, München u. a. ²1988, S. 243-334, Zitate: S. 246.

²³ Diesen theoretischen Standpunkt wählte auch SUSANNA STOLZ für ihre historische Studie zur Körperpflegekultur: „Der historische Ansatz dieser Arbeit grenzt sich [...] von der erzwungenen Gegenüberstellung eines zivilisierten Körpers und eines Körpers in ‚Ursprungs‘- oder ‚Rein‘-Form ab. [...] Die Annahme einer Existenz eines natürlichen Körpers, eines unkultivierten Körpers, ist für die historische Forschung, die ein Verständnis historischer Körperlichkeit anstrebt, ebenso absurd wie die Suche nach natürlichen Existenzformen des Körpers und der sich davon absetzenden Zwangskultivierung des Körpers. [...] Folglich muß, in Abhängigkeit verschiedener Epochen, von einer Pluralität historischer Körperverständnisse ausgegangen werden [...]“; DIES., *Die Handwerke des Körpers. Bader, Barbier, Perückenmacher, Friseur: Folge und Ausdruck historischen Körperverständnisses*, Marburg 1992, S. 8.

fischen ‚Naturzustandes‘ des Menschen, wie es der Begründer der philosophischen Anthropologie, Helmuth Plessner (1892-1985), postulierte. Plessner betrachtete das biologische Sosein des Menschen nicht als defizitär, sondern als die ihrerseits faktische wie fundamentale Rahmenbedingung für die menschliche Kulturfähigkeit und -notwendigkeit; die menschliche Natur und Kultur sind bei Plessner unauflösbar verschränkt gedacht²⁴. Diese Position, die folglich beide Aspekte menschlichen Soseins als gleichwertig und einander bedingend betrachtet, kommt der geschichtswissenschaftlichen Arbeit über körperbezogene Themen besonders dadurch entgegen, dass sie für die Wissenschaften eine kritische Distanz zu den wechselnden Konjunkturen kulturoptimistischer und -pessimistischer Wertdebatten²⁵ bewirkt und statt dessen eine - allerdings immer nur im vorläufigen Sinn gedachte - sachlichere Betrachtung historischer Phänomene erleichtern kann: Auf der Basis der menschlichen Kulturalität lässt sich die theoretische Position gründen, derzufolge der menschliche Körper als *per se* wertneutral gelten kann, zu dem aber der Mensch *qua* seiner ‚Natur‘ sich in Beziehung setzt und setzen muss. Dadurch wird der Körper zum (potentiellen) Träger gesellschaftlicher und damit historisch veränderlicher Bedeutungszuschreibungen, insbesondere von Normalitäts- und Normativitätsvorstellungen²⁶. Es ‚sprechen‘

²⁴ HELLMUTH PLESSNER, Die Frage nach der *Conditio humana* (1961) und DERS., Der Mensch als Lebewesen (1967), in: DERS., Gesammelte Schriften 8, hg. v. GÜNTER DUX u. a., Frankfurt/M 1983, S. 136-217, bes. S. 191ff. sowie S. 315-327. PLESSNERS Menschenbild geht noch weiter als die ältere und bekanntere (funktionalistische) Kompensationstheorie, derzufolge die Menschen der Kultur bedürften und sich ihrer bedienen, um biologische Beschränkungen als instinktreduzierte ‚Mängelwesen‘ auszugleichen. Sie wurde schon von Platon formuliert: JUSTIN STAGL, Kulturanthropologie und Kulturosoziologie: ein Vergleich, in: Kultur und Gesellschaft. FS René König, hg. v. FRIEDHELM NEIDHARDT / M. RAINER LEPSIUS / JOHANNES WEISS (Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 27) Opladen 1986, S. 75-91. Zu den bekannten deutschen Vertretern der Kompensationstheorie im 20. Jhd. zählt ARNOLD GEHLEN, Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, Frankfurt/M-Bonn ⁷1962. PLESSNER hingegen ging es nicht darum, den Dualismus von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ im menschlichen Sosein durch Hierarchisierung oder einseitige Funktionalisierung aufzulösen, sondern als eine unlösbare Verschränkung zu verstehen. An diese gedankliche Besonderheit in Plessners Menschenbild hat GERHARD ARLT, Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners, München 1996, darin S. 72-77, bes. S. 72f. erinnert.

²⁵ Zu denken ist hier beispielsweise an die Debatte über den ‚fortschreitenden Zivilisationsprozess‘ zwischen Mittelalter und Moderne, den der Soziologe Norbert Elias bereits 1939 nachzuweisen suchte und demzufolge sich im Verlauf der Jahrhunderte die menschliche Affektkontrolle verstärkt wie auch differenziert habe: NORBERT ELIAS, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde. (Norbert Elias. Gesammelte Schriften 3,1-2) Frankfurt/M 1997. Scharfen Widerspruch an Elias' linearer Fortschrittsperspektive übte HANS PETER DUERR, Der Mythos vom Zivilisationsprozeß 1: Nacktheit und Scham, Frankfurt/M ²1988.

²⁶ LABISCH, Homo Hygienicus, S. 16: „Allerdings wird auch in wissenschaftlichen Untersuchungen über den Gesundheitsbegriff deutlich, dass dieser grundsätzlich nicht von Wertvorstellungen zu trennen ist. Die Normalität des Körpers geht unmerklich in eine Nor-

somit der Körper und alle mit ihm verbundenen Phänomene wie Gestik, Mimik, äußere Gestalt, Körperschmuck usw., wenn - und nur in dem Umfang, wie - ein Individuum oder ein Kollektiv den menschlichen Leib zu ‚be-deuten‘ und ‚auszu-deuten‘ entschieden hat. Diesen Charakter der historisch-kulturellen Vermittelt-heit und Konstruktion von ‚Körperlichkeit‘, die uns als ein ‚Alternatürlichstes‘ erscheinen will, hat 1988 Alois Hahn in seinen theoretischen Überlegungen prägnant dargelegt²⁷, in denen er ebenfalls auf möglichen Konsequenzen aus diesem Sachverhalt hinwies: Die Sinngebung von an sich bedeutungsleeren wie wertneutralen körperlichen Zuständen oder Vorgängen kann einerseits die gesellschaftliche Tyranisierung eines jeden Menschen zur Folge haben, indem man den Leib in einen ‚Deutungskerker‘ einsperrt; andererseits vermag eine Sinnstiftung im Fall einer Erkrankung beispielsweise eine subjektive, psychische Entlastung von Ungewissheit und eine allgemeine Verhaltensorientierung zu bringen in Anbetracht opaker organischer Erscheinungen²⁸.

B.) ‚Lepra‘ in der Geschichte - Geschichte der Leprakranken

Kaum ein Phänomen aus dem Bereich der Medizin(geschichte) scheint die zuvor skizzierten theoretischen Sachverhalte, nämlich die historisch-kulturelle Bedingtheit von Auffassungen über Krankheiten und Kranke und dem gesellschaftlichen Verhalten ihnen gegenüber, anschaulicher illustrieren und bestätigen zu können als die Geschichte der Leprakrankheit und der Leprakranken. Die Leprakrankheit, die bereits in antiker Zeit als eine nosologische Entität konstituiert wurde, weist vielleicht mehr als andere Krankheiten Besonderheiten auf, die sozial- und men-

mativität, eine Wertbezogenheit des Körpers über.“ Das Gesagte gilt umso mehr im Hinblick auf den Krankheitsbegriff.

²⁷ HAHN, Kann der Körper ehrlich sein?, *passim*.

²⁸ Ebd., S. 672 (mit Beispielen). Nicht bloß aus heutiger Sicht eventuell antiquiert erscheinende religiöse Deutungen von Krankheit, sondern auch moderne (laienhafte oder fachliche) psychosomatische Theorien können, wenn sie das Auftreten von Erkrankungen persönlichen Verhaltensweisen der Kranken anlasten, ein Individuum einem persönlichen Schuld- oder Versagensvorwurf aussetzen. Ferner sind Situationen denkbar, in denen Kranke selbst biologistische Erklärungsformen der somatisch orientierten Schulmedizin als unbefriedigend für die persönliche Verhaltensorientierung erfahren und darum andere Deutungsmöglichkeiten (sog. Alternativmedizin, Psychologie, Religion o. a.) hinzu- oder vorziehen. Ergänzend sei auf die von DIETER LENZEN geäußerte These hingewiesen, dass infolge der Entritualisierung, d. h. der Deregulierung von Lebens(ab)läufen in der modernen Kultur, seit dem 19. Jahrhundert Erkrankungen und ihre Therapie durch medizinisch-technisches Personal jene Funktionen übernehmen, die zuvor den religiösen Riten bei Lebenskrisen oder -veränderungen zukamen: DERS., Krankheit und Gesundheit, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. v. CHRISTOPH WULF, Weinheim-Basel 1997, S. 885-891, dort S. 887-890.

talitätengeschichtlich orientierte Fragestellungen begünstigen. Die Geschichte der Leprakrankheit ist charakterisiert durch eine *longue durée*, die von der vorchristlichen Antike bis in unsere Gegenwart reicht: Moderne Forschungsmethoden wie die Osteoarchäologie, mit denen menschliche Skelette verschiedener Epochen auf erkrankungsbedingte Veränderungen hin untersucht werden, haben zu der Auffassung geführt, dass seit über 2000 Jahren eine manifeste Infektion mit dem Lepraerreger gleichartige körperliche Folgen, ein gleichartiges ‚Krankheitsbild‘ am menschlichen Körper zeitigt. Zugleich haben sie den Nachweis für die historische Existenz von Leprakranken im mittelalterlichen Europa gesichert²⁹. Die in historischer Perspektive offenbar geringe Varianz in der Symptomausprägung bei Lepraerkrankungen kontrastiert mit der Historizität und kulturellen Variabilität von Wahrnehmungs-, Deutungs- und Ausdrucksformen, mit denen die Menschen auf das Phänomen ‚reagiert‘ haben. Diese Eigenheit manifestiert sich bereits auf dem Gebiet der historischen Terminologie, die in Betracht zu ziehen ist³⁰. Unter dem Namen *ελεφαντιασισ* (‚elephantiasis‘) war die Lepra bereits in der griechischen Medizin bekannt, während bereits etwas früher in den hippokratischen Schriften (ca. 400 vor bis 100 n. Chr.) unter der griechischen Bezeichnung *λεπρα* (‚lepra‘) eine heute kaum näher definierbare, schuppige Hautkrankheit firmierte. Wortgeschichtlich, nicht aber in semantischer Hinsicht verbindet eine Kontinuitätslinie das griechische Wort *λεπρα*, die lateinische Transliteration *lepra* und den modernen Leprabegriff. In semantischen Transmissions- und Transformationsprozessen, die sich vor allem zwischen den Begriffen *elephantiasis* und *lepra* über Jahrhunderte erstrecken, war es erst seit dem Hochmittelalter zu einer sicher nachweisbaren, weitgehenden Bedeutungsgleichheit der Termini gekommen. Die

²⁹ Dies rechtfertigt eine ausführliche Krankheitsbeschreibung nach dem heutigen der heutigen Medizin und Osteoarchäologie: dazu Kap. I.2.

³⁰ In diesem Sinn wies bereits vor über 10 Jahren NEITHARD BULST auf die allgemeineschichtliche Relevanz der sozialgeschichtlichen Beschäftigung mit Krankheiten hin: DERS., Krankheit und Gesellschaft in der Vormoderne. Das Beispiel der Pest, in: *Maladies et Société (XIIe-XVIIIe siècles)*. Actes du Colloque de Bielefeld, novembre 1986, hg. v. DEMS. / ROBERT DELORT, Paris 1989, S. 17-47, dort S. 26f.: „Gemeint ist die Möglichkeit, die Reaktionen von Obrigkeit und Gesellschaft bis hin zum Verhalten des Einzelnen gegenüber plötzlichen Manifestationen von Krankheiten als Indikatoren für gesellschaftliche Zustände zu interpretieren. Die unmittelbaren und die langfristigen Folgen von Seuchen können m. E. als Indikatoren für soziale Verhältnisse, für sozialen Konsens oder Dissenz, für Akzeptanz von Herrschaft oder für Mentalitäten herangezogen werden. Kontinuität und Wandel von Einstellungen, von gesellschaftlichen Normen, von Frömmigkeitsverhalten von Organisationsformen des öffentlichen und privaten Lebens usw., also von den Einstellungen zu gesellschaftlichen Randgruppen bis hin zum individuellen Hygieneverhalten oder vom durch Krankheits- und Todeserfahrung bewirkten Wandel in der Kunst bis hin zu den sich wandelnden Auffassungen von Sitte und Moral können am Beispiel von Reaktionen auf Krankheiten wie Pest, Syphilis oder Lepra untersucht werden“.

semantischen Unschärfen besonders im frühen Mittelalter erschweren demgegenüber eine präzise Gegenstandsbestimmung und verursachen Verständnis- und Interpretationsprobleme bei der geschichtswissenschaftliche Quellenanalyse³¹.

Neben den terminologischen Schwierigkeiten ist es eine weitere biologisch bedingte Eigentümlichkeit der Lepra, die eine Abwendung von quantifizierenden, historisch-epidemiologischen Erkenntnisinteressen und eine verstärkte sozial- und mentalitätengeschichtliche Bearbeitung der Thematik nahelegen: die geringe Morbiditätsrate. Eine zuverlässige Erfassung der Zahl der Leprosen im europäischen Mittelalter bildet in Ermangelung statistisch verwertbaren, seriellen Quellenmaterials eine Aporie für die historische Epidemiologie, und so bietet die Forschungsliteratur vielfach lediglich Schätzwerte mit zum Teil obskuren Berechnungsgrundlagen³². Zwar bieten die Leprosenhäuser, die besonders seit dem Hochmittelalter von der iberischen Halbinsel bis Palästina, von Italien bis Skandinavien Verbreitung fanden und zum Teil bis heute vollständig oder in Überresten erhalten blieben³³, einen sinnfälligen Beleg für die Behauptung, dass Lepraerkrankungen im Mittelalter europaweit und damit in geographisch großflächig verteilt auftraten. Indessen sollte dieser Sachverhalt nicht darüber hinweg täuschen, dass die Krankenzahlen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung eher gering anzusetzen sind und die Lepraerkrankung als Sterblichkeitsfaktor bedeutungslos war. Die methodisch umsichtig geführten Kalkulationen von Bruno Tabuteau auf verlässlicher Zahlenbasis haben gezeigt, dass die Anzahl der Leprosen beispielsweise im Nordfrankreich des 13. Jahrhundert - einer ‚Hochphase‘ in der dortigen Geschichte der Leprosenhäuser - lediglich im Promillebereich bis zu etwa einem Prozent anzuset-

³¹ Zur osteoarchäologischen und schriftlichen Evidenz: Kap. I.2. An dieser Stelle kann auf die gleichzeitige Existenz volkssprachlicher Bezeichnungen nicht-medizinischer Provenienz für die Lepraerkrankung im Mittelalter (z. B. mhd. *miselsucht*) nur hingewiesen werden. Siehe hierzu die Grundlagenarbeit von MÄRTA ÅSDAHL-HOLMBERG, Die deutsche Synonymik für ‚aussätzig‘ und ‚Ausatz‘, in: Niederdeutsche Mitteilungen 26 (1970), S. 25-71.

³² Eine Morbiditätsrate von 10%, ohne Nennung von Bezugsgrößen oder Quellennachweis, nennt der Medizinhistoriker GUNDOLF KEIL, Seuchenzüge des Mittelalters, in: Mensch und Umwelt im Mittelalter, hg. v. BERND HERRMANN, Frankfurt/M 1989, S. 109-128, dort S. 110. Kritisch hinzuweisen ist ferner auf unhaltbare Pauschalurteile in der Historiographie über mittelalterliche Leprosenhäuser wie z. B. bei KARL WELLSCHMIED, Die Hospitäler der Stadt Göttingen. Ihre Entwicklung, Verwaltung und Wirtschaft von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der Stadt Göttingen 4) Göttingen 1963, S. 23, demzufolge die Lepra „im Abendland seit den Zeiten des römischen Imperiums bis ins 16. Jahrhundert hinein als verheerende Massenepidemie auftrat“.

³³ Einen guten Überblick bietet DANKWART LEISTIKOW, Bauformen der Leproserie im Abendland, in: ALHK 2, S. 103-149.

zen ist³⁴. Absolute Zahlenwerte über die Größe mittelalterlicher Leprosorien deuten ähnliche Verhältnisse für Deutschland an³⁵. In bevölkerungsgeschichtlicher Perspektive repräsentiert damit die Lepra einen diametral entgegengesetzten Pol zu den in demographischer Hinsicht ungleich geschichtsmächtigeren Phänomenen wie beispielsweise Hungersnöte, Pest oder Cholera in Mittelalter und Neuzeit. Gemessen allein an ihren quantitativen Dimensionen, erscheint für die Leprakrankheit eine Qualifizierung als „Geißel der Menschheit“, einer im Zusammenhang mit epidemischen Krankheiten viel zitierten Schreckensmetapher, als kaum zutreffend³⁶. In Anbetracht der demographischen Irrelevanz der Lepra ist in Frage zu stellen, ob eine Klassifizierung der Leprakrankheit unter dem Etikett der ‘Epidemie’ sachlich überhaupt angemessen ist, wenn man die Kriterien (a.) der Übertragbarkeit, (b.) des massenhaften Auftretens und (c.) der raschen Ausbreitung von Krankheiten ansetzt. Der kritische Einwurf gilt auch für den noch unschärferen Begriff ‘Seuche’³⁷. Ungeachtet ihrer demographischen Bedeutungslosigkeit im

³⁴ BRUNO TABUTEAU, *Combien de lépreux au Moyen Age? Essai d'étude quantitative appliquée à la lèpre. Les exemples de Rouen et de Bellencombre au XIIIe siècle*, in: *Sources. Travaux historiques* 13 (1988), S. 19-23. Die Krankenraten belaufen sich nach Tabuteaus extrapolierten Angaben auf 0,29-0,39 Prozent für den städtischen Pfarreienbezirk Rouen-Droit (1254-1264) und auf 1,05-1,4 Prozent für die ländliche Diözese Bellencombre (1255-1264). Die Zahlen bestätigen die Mutmaßungen bei: JÖRN HENNING WOLF, *Zur historischen Epidemiologie der Lepra*, in: *Maladies et Société (XIIe-XVIIIe siècles)*. Actes du Colloque de Bielefeld novembre 1986, hg. v. NEITHARD BULST / ROBERT DELORT, Paris 1989, S. 99-120, dort S. 101f.: „(Es) ist zu vermuten, daß die Morbidität der klinisch manifesten Lepra [...] selbst im Zenit ihrer endemischen Verbreitung allerhöchstens einige wenige Prozent betrug, wenn sie nicht gar in Promille zu beziffern ist.“ TABUTEAUS Studie lässt auch die Grundprobleme erkennen, die sich für quantifizierende Methoden im Umgang mit mittelalterlichem Quellenmaterial ergeben: a.) die Erfüllung der Kommensurabilitätsforderung hinsichtlich der Vergleichsdaten und b.) die Generalisierbarkeit lokal oder regional begrenzter Einzelergebnisse. Zur Entstehung von Hospitälern im Nordfrankreich des Hoch- und Spätmittelalters: MARCEL CANDILLE, *Pour un précis d'histoire générale des institutions charitables. Quelques données des XIIe-XIVe siècles*, in: *Bulletin philologique et historique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* 1972 ([1975]), S. 117-131, bes. S. 120f. (Tabellen).

³⁵ Eine Auswahl der Belegungszahlen aus SIEGFRIED REICKE, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter*, 2 Bde. (Kirchenrechtliche Abhandlungen 111-112. 113-114) Stuttgart 1932, ND Amsterdam 1970, hier Bd. 1, S. 322f.: Hildesheim-St.-Katharina: max. 30 Personen (1321); Lübeck-St. Jürgen: 40 (1405); Hildesheim-St. Nikolai auf dem Damme: 12 Leprosen (1422); Bremen: 17 (1427); Nürnberg-St. Jobst: 10 männliche Leprosen (1445); Nürnberg-St. Leonhard: 8 weibliche Leprosen (1317); jeweils 7 Bewohner in Bamberg (1488), Ulm (Ende 15. Jh.), Essen (1544) und Lindau (o. J.).

³⁶ So der Titel einer umfangreichen Publikation, die unlängst zum Themenbereich ‘Geschichte der Krankheiten’ erschien: STEFAN WINKLE, *Geißeln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen*, Düsseldorf-Zürich 1997. Ebenso: HEINRICH SCHIPPERGES, *Der Garten der Gesundheit. Medizin im Mittelalter*, München 1990, S. 79 (Lepra als „Geißel Europas“); RICHARD TOELLNER, *Zur Einführung: Lepra ist anders*, in: *Lepra - Gestern und Heute. 15 wissenschaftliche Essays zur Geschichte und Gegenwart einer Menschheitsseuche*, hg. v. DEMS., Münster 1992, S. 14-28, S. 1-6, dort S. 1. (Dieser Sammelband wird im folgenden abgekürzt zitiert als ‘Lepra - Gestern und Heute’).

³⁷ Eine kritische Diskussion der Anwendbarkeit der Begriffe ‘Epidemie’ und ‘Seuche’ auf die Leprakrankheit ist bislang in der Medizin- und Sozialhistorie nicht zu erkennen. Die epide-

okzidentalen Mittelalter, behält die geschichtswissenschaftliche Erforschung der Lepra und der Leprakranken ihre Relevanz, die sich aus der biologischen Invarianz der Krankheit auch in der historischen Langzeitperspektive speist. Mit den Worten des englischen Medizinhistorikers Peter Richards gesprochen: Die Lepra bietet möglicherweise mehr als andere Krankheitsformen „a chance to observe human reaction to a constant stimulus at different places at different times“³⁸.

Dass diese Chance zu dezidiert sozialgeschichtlichen Studien aus einem genuinen Interesse an den sozialen Lebensformen im Mittelalters erst in jüngerer Zeit in der Leprageschichtsforschung wahrgenommen wird, liegt in der Forschungsgeschichte der Leprahistoriographie selbst begründet. Ursprünglich aus der medizinischen Fachdisziplin und insbesondere aus der Epidemiologie mit ihren gegenwarts- und anwendungsbezogenen Erkenntnismotivationen erwachsen, hat vor allem die medizinhistorische Forschung über Lepra und Leprakranke mit ihren epidemiologischen Interpretations- und Begründungsstereotypen das Bild über die mittelalterliche Geschichte der Leprakranken nachhaltig geprägt. Unterstützt wurde dies vermutlich auch durch den Umstand, dass der Gegenstand zwar in vielen fach- und populärwissenschaftlichen Publikationen thematisiert wurde, bevorzugt aber in literarischen Kleinformen (Aufsätzen, Artikeln, Essays u. ä.) denn in analytischen Monographien thematisiert wurde, was die Form überblicksartiger, generalisierender Darstellungen förderte.

Indem beispielsweise der mittelalterlichen Gesellschaft ein allgemein verbreitetes Bewusstsein von der Infektiosität der Krankheit unterstellt wird, dominiert im Hinblick auf die sozialen Handlungsformen die Idee einer intentionalen Aussperrung von Leprakranken aus der Gesellschaft zum Zweck der ‘Seuchenbekämpfung’. Dies hat sich in der Verwendung von Schlagwörtern wie „Sequestrierung“³⁹, „Segregation“⁴⁰, „Ausgrenzung“⁴¹ oder „Exklusion“ objektiviert, häufig jedoch ohne deren inhaltliche Präzisierung. Erst vor wenigen Jahren stieß diese

miologische Sichtweise bestimmt noch immer die Klassifizierung der Lepra (vgl. z. B. WOLF, Einführung, S. 12: „Tardivepidemie par excellence“). Nach den o. g. Kriterien erscheint es jedoch folgerichtig, dass die Lepra in dem Band *Das große Sterben. Seuchen machen Geschichte*, hg. v. HANS WILDEROTTER, Berlin 1995 *nicht* berücksichtigt wurde.

³⁸ PETER RICHARDS, *Leprosy: Myth, Melodrama and Mediaevalism*, in: *Journal of the Royal College of Physicians of London* 24 (1990), S. 55-62, dort S. 55.

³⁹ KEIL, *Seuchenzüge des Mittelalters*, S. 110.

⁴⁰ PETER JOHANEK, *Stadt und Lepra*, in: *Lepra - Gestern und Heute*, S. 42-47, dort S. 46.

⁴¹ Ebd.

Deutungsvorliebe der medizinhistorischen Lepraforschung auf gleichartige Kritik von französischer Seite, die mangelhafte Beachtung der Chronologie einerseits und fehlende, kritische Selbstreflexion über die Forschungsansätze andererseits als nähere Ursachen nannte⁴². Mit der Dominanz der Exklusionsthese korrespondiert der Sachverhalt, dass ein Großteil der historiographischen Beiträge unter den mittelalterlichen Vorstellungen über die Leprakrankheit wie die Leprakranken noch immer eine Kausalverbindung zwischen Sünde und Krankheit beziehungsweise zwischen Sünde und Lepra als *das* maßgebliche mittelalterliche Deutungsmuster akzentuiert. Demgegenüber bleiben divergierende, ambivalente oder gar gegenläufige Phänomene in der mittelalterlichen Geschichte der Leprakranken wie die Leprosenfürsorge in vielen Arbeiten oft unerwähnt oder nur beiläufig bemerkt und in ihrer Relevanz gegenüber den tatsächlichen oder vermeintlichen Formen der ‚Ausgrenzung‘ von Leprakranken unterbewertet. Nachstehende Beispiele aus der Sekundärliteratur mögen diese vorläufigen Beobachtungen an dieser Stelle illustrieren.

1933 stellte der Arzt und Medizinhistoriker Wilhelm Frohn in einem pathetisch-heroisierenden Sprachduktus den institutionellen Umgang mit den Leprosen in mittelalterlicher Zeit als Modell für die eigene Gegenwart dar: „Zwar hat das Mittelalter ebensowenig ein Heilmittel entdeckt, wie wir heute [d. i. 1933] mit all unsern wissenschaftlichen Versuchen und Methoden. Doch in der Abwehr der Seuche selbst ist es uns vorbildlich gewesen. Das Mittelalter tritt uns im Kampfe gegen den Aussatz als wundervolle Einheit entgegen, indem Kirche, Staat, Städte und Ärzte, jeder an seinem Platze, alles taten, was der Allgemeinheit diente“⁴³. Noch 1979 vertrat Arno Borst in seinem erstmalig 1973 publizierten Werk über die ‚Lebensformen des Mittelalters‘ die Ansicht, es habe im Mittelalter eine geschlossene „Abwehrfront der Gesunden“ gegenüber den Leprosen gegeben⁴⁴.

⁴² NICOLE BÉRIOU / FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI, *Voluntate Dei Leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIème et XIIIème siècles* (Testi, Studi, Strumenti 4) Spoleto 1991, S. 3: „Rejet, ségrégation, exclusion. Ces termes, aussi simples que catégoriques, tracent aujourd’hui encore, à de rares exceptions près, les axes majeurs de toute histoire des lépreux et des léproseries au Moyen Age [...]. Le tableau consacre en fait deux faiblesses de taille: d’une part, le peu d’attention à l’égard de la chronologie, à l’évolution ou aux variations possibles des comportements; d’autre part, une distance maintenue envers toute analyse du contenu même des voies proposées, ou imposées.“

⁴³ WILHELM FROHN, *Der Aussatz im Rheinland. Sein Vorkommen und seine Bekämpfung*, Jena 1933 (Arbeiten zur Kenntnis der Geschichte der Medizin im Rheinland und in Westfalen 11), S. 3.

⁴⁴ ARNO BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M-Berlin-Wien 1979, S. 578: „[Die Leprakranken] können zwar als Landstreicher zu jedem Spektakel wandern, um zu betteln, aber niemand rührt sie an; Almosen stellt man ihnen bloß vor die Tür. [...] Keine Polizei

„Ostracism [...] by society“ bildet ebenfalls ein Element in dem von den Medizinern Olaf K. Skinsnes und Robert M. Elvove postulierten und universal verstandenen Komplex von aversiven gesellschaftlichen Reaktionen, der selbst bei fehlender eindeutiger Evidenz auf das Vorhandensein von Leprösen in einer Gesellschaft schließen lasse⁴⁵. Der Kieler Medizinhistoriker Jörn Henning Wolf sprach von einer „geradezu als *differentia specifica* gewertete[n] Isolierungspraxis“ gegenüber den Leprosen⁴⁶. Als die typische Reaktion der (angeblich) im Bann der Leprakrankheit stehenden mittelalterlichen Gesellschaften beurteilte auch der bekannte französische Epidemiohistoriker Jean-Noël Biraben die „Segregation“, insbesondere in der ritualisierten Form, wie sie die französischen Separationsliturgien des Spätmittelalters vorschrieben: „Ainsi, pour conjurer la lèpre, pour la rendre acceptable par les esprits, les sociétés médiévales n’ont trouvé qu’un rite: celui de la ségrégation complète [...]“⁴⁷. Wie medizinisch-epidemiologische Vorstellungen über die Chronologie dominieren und eine willkürliche Quellen, montage’ produzieren können, zeigt jüngst der plakativ verkürzte Abriss von Hermann Feldmeier: „Die unheilvolle Allianz aus Unwissenheit und Vorurteilen war der Grund dafür, dass Leprakranke über Jahrhundert aus der Gesellschaft ausgegrenzt, ja ausgestoßen wurden. Ohne eine klare Vorstellung darüber, die die Krankheit zustande kam und sich ausbreitete, deklarierte man von höchster Stelle aus den »Aussätzigen« zu einer Art biologischen Gefahrgut [sic!], vor dem die Gesellschaft, koste es was es wolle, geschützt werden musste. So empfahl die katholische Kirche seit dem sechsten Jahrhundert in ihren Konzilien von Orléans, Arles und Lyon die Ausgrenzung und Isolierung der Leprösen. Die offizielle Absonderung [...] vollzog sich nach Ritualen, bei denen die Kirche ebenfalls die wichtigste Rolle spielte und die alle den Tod symbolisierten [...]. Dann wurde der ‚Aussätzige‘ in das Leprosorium gebracht, und man gab ihm eine Klapper, mit der er Gesunde davor warnen mußte, sich ihm zu nähern“⁴⁸. Weniger

braucht die Unberührbaren zu überwachen, denn die Abwehrfront der Gesunden ist lückenlos“.

⁴⁵ OLAF K. SKINSNES / ROBERT M. ELVOVE, Leprosy in Society V: ‚Leprosy‘ in Occidental Literature, in: *International Journal of Leprosy* 38 (1970), S. 294-307, dort S. 304f.

⁴⁶ WOLF, Einführung, S. 12.

⁴⁷ JEAN-NOËL BIRABEN, Essai sur les réactions des sociétés éprouvées par de grands fléaux épidémiques, in: *Maladies et Société (XIIe-XVIIIe siècles)*. Actes du Colloque de Bielefeld novembre 1986, hg. v. NEITHARD BULST / ROBERT DELORT, Paris 1989, S. 367-374, Zitat: S. 371.

⁴⁸ HERMANN FELDMEIER, Lepra, in: *Die Rückkehr der Seuchen. Ist die Medizin machtlos?*, hg. v. HANS SCHADEWALDT, Köln 1994, S. 43-71, dort S. 49 [ohne Quellennachweise]. Auch

kontrollierte, ja brutale Vorgehensweisen suggeriert Irmgard Müllers Charakterisierung der „mittelalterlichen Gesellschaft, die mit drastischen Maßnahmen, unbarmherziger Ausstoßung der Infizierten aus der menschlichen Gesellschaft, Vertreibung der Aussätzigen aus Haus und Stadt die Krankheit einzudämmen versuchte“⁴⁹. Der Hospitalhistoriker Moritz Werner verwendete, ohne seine Informationsquellen näher zu kennzeichnen, das berühmte Diktum des *tamquam mortuus* aus dem Langobardenrecht des 7. Jahrhunderts, um die mittelalterliche Rechtsstellung der Leprosen bis zum 13. Jahrhundert global zu charakterisieren⁵⁰, und wiederholte damit eine Ansicht, die bereits 1932 der Rechtshistoriker Siegfried Reicke in seiner berühmten rechtsgeschichtlichen Studie über ‚Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter‘ vertreten hatte⁵¹. Eine empirisch nicht belegte Vermengung von Tatsachen und zweifelhaften Schreckensklischees über die mittelalterlichen Leprakranken entwarf 1981 der Pharmaziehistoriker Rainer Schmitz in seinem Essay über ‚Seuchen im Mittelalter‘: „(Von) der Lepra [müsse] gesagt werden“, so behauptete Schmitz, „daß ihre Folgen der soziale Tod waren. Der Ausschluß aus der Gesellschaft, die totale Isolierung, wurde zu allen Zeiten schwerer getragen als die Krankheit selbst“. Eine Diffamierung von Leprakranken als gemeingefährliche Aufrührer enthält die im ganzen eher fikionalisierte und dramatisierte Art, in der Schmitz die Folgen der gesellschaftlichen Exklusion ausmalt: „Neben der Aussonderung aus der Gemeinschaft [...] war es auch die Kenntlichmachung durch bestimmte Kleidung, durch Glöckchen oder Klappern, die die Aggressionen der nach Lazarus dem Aussätzigen so benannten »Lazarener« staute. Die zeitweise überfüllten Lepraspitäler in der Nähe der Städte wurden zu Brutstätten der gefürchteten Leprarevolten“⁵².

hier zeigt sich ein häufig anzutreffender argumentativer Sprung vom frühen zum späten Mittelalter und die Ausblendung der gesamten Jahrhundert zwischen ihnen. Im diametralen Gegensatz zu FELDMEIERS Behauptung empfahlen die frühfränkischen Konzile nicht die Absonderung, sondern die Versorgung der *leprosi* mit Nahrung und Kleidung, so z. B. auf dem Konzil zu Lyon 583: *Concilia Galliae a. 511- a. 695*, hg. v. Charles de Clercq (CCSL 148A) Turnhout 1963, S. 231-233, dort can. 6. S. 232f.

⁴⁹ IRMGARD MÜLLER, Sieche, Seuchen und Spitaldienst im Spiegel der Heiltätigkeit Elisabeths von Thüringen. Heilserwartung und Heilungserfolge im Mittelalter, in: Hessisches Jb. für Landesgeschichte 32 (1982), S. 1-17, dort S. 14.

⁵⁰ WERNER MORITZ, Die bürgerlichen Fürsorgeanstalten der Reichsstadt Frankfurt a.M. im späten Mittelalter (Studien zur Frankfurter Geschichte 14) Frankfurt/M 1981, S. 161.

⁵¹ REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 236.

⁵² RUDOLF SCHMITZ, Seuchen im Mittelalter, in: *Mittelalterforschung (Forschung und Information. Schriftenreihe der RIAS-Funkuniversität 29)* Berlin 1981, S. 134-142. Zitate: ebd., S. 140. Schmitz' Begriffe „Lazarener“ und „Leprarevolten“ konnten nicht näher belegt werden.

Ähnliche begründungsbedürftige Zuspitzungen und Generalisierungen in der Beschreibung mittelalterlicher Zustände enthält auch eine Kurzdarstellung von Marie-José Imbault-Huart über die Leprakranken im Mittelalter: „Cette maladie [d. i. die Lepra] suscita également une terreur folle. En l’absence de toute thérapeutique efficace, la communauté cherchait, une fois encore, à exclure définitivement le malade et à l’enfermer dans une maladrerie. [...] Toutes ces mesures d’éloignement sévères et inflexibles contribuèrent à l’extinction de la lèpre qui décrut rapidement dès le XIVe siècle“⁵³. Von ‚Einschließung‘ der Leprakranken in den Leprosenhäusern sprach auch der Medizinhistoriker Jean-Charles Sournia: ihm zufolge war der Leprose „für immer aus jeder Gemeinschaft ausgeschlossen“ und galt im Mittelalter als „ein lebender Toter, der in Krankenvierteln eingeschlossen wurde“⁵⁴. Charles Pétouraud schließlich fällt in seiner Arbeit über die Leprosorien Lyons sogar das düstere Urteil: „[...] celui qui entrait dans la léproserie perdait toute espérance“⁵⁵. Petourauds Rekurs auf das ebenso berühmte wie berühmte Losungswort über dem Höllentor in Dantes (1265-1321) ‚La Divina Commedia‘ bietet ein erhellendes Beispiel für den Einsatz von suggestiv-wertenden und weniger auf historischer Evidenz beruhenden Argumentationsmitteln, wie sie häufig und vermutlich unreflektiert in der Leprahistoriographie Eingang gefunden haben und die eine angemessene Diskussion und Würdigung der Forschungsergebnisse und -meinungen erschweren. Darüber hinaus hat man den Menschen im Mittelalter ein epidemiologisch begründetes Denken und Handeln zuweilen selbst dort unterstellt, wo sich in den historischen Quellentexten ein Ansteckungsbewusstsein hinsichtlich der Lepra nachweislich mit keinem Wort andeutet⁵⁶. Pauschalisierte und stereotypisierte Ansichten und Urteile dieser Art sind schließlich auch in die allgemeine mediävistische Historiographie eingegangen⁵⁷.

⁵³ MARIE-JOSÉ IMBAULT-HUART, *La médecine au moyen âge à travers les manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1983, S. 31f.

⁵⁴ MAX MICAUD, *Die ansteckenden Krankheiten*, in: *Illustrierte Geschichte der Medizin* 4, hg. v. RICHARD TOELLNER, Vaduz-Erlangen 1992, S. 2185-2235, dort S. 2200.

⁵⁵ CHARLES PÉTOURAUD, *Les léproseries lyonnaises au Moyen Age et à la Renaissance*, in: *Cahiers d’Histoire* 7 (1962), S. 425-464, Zitat: S. 463. Vgl. Dante, *La Divina Commedia: Inferno, canto 3: *Lasciate ogni speranza, voi ch’entrate** (Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie. Italienisch und deutsch 1: Die Hölle*, übers. v. Hermann Gmelin, Stuttgart 1949, dort S. 34).

⁵⁶ Siehe z. B. GREGOR HEINRICH KLÖVEKORN, *Der Aussatz in Köln*, München 1966, S. 19: „Die rechtliche Lage der Leprosen ergibt sich aus der Erkenntnis, daß der Aussatz eine Infektionskrankheit ist. [...] Das erste westeuropäische Gesetzbuch, das sich mit dem Recht der Leprosen befaßte, wobei es ganz von der Infektiosität der Lepra ausgeht, ist das langobardische Gesetzbuch, das König Rothari aufzeichnen ließ“. KLÖVEKORN bezieht sich auf den *Edictus Rothari* § 176, dessen Wortlaut mit keiner Silbe einem Ansteckungsbewusstsein

Ogleich Krankheit beziehungsweise Kranksein in der christlichen Religion und Theologie sehr divergente Sinn- und Zweckdeutungen erfahren haben (u. a. als Sündenfolge, Strafe, Gnadenzeichen, Verdienst, Prüfung, Gottesbeweis)⁵⁸, hält sich, gerade die Lepra betreffend, in der Forschung eine Betonung der Verbindung zwischen Krankheit und Sünde. In einem Artikel über körperliche und spirituelle Lepra meinte Pierre Delaveau, sich dem Phänomen der mittelalterlichen „séparation cruelle“ von Leprosen über drei Schlüsselideen nähern zu können: „Ségrégation, remise entre les mains du Dieu maître suprême, maladie-châtiment, voilà trois points à examiner plus en détail, trois clés qui nous permettront de pénétrer au coeur [sic!] de la question et de suivre la découverte des remèdes anciens de la lèpre“⁵⁹. Zur dichotomischen Repräsentation der Ideen ‘Sünde’ wie auch ‘Gnade’ durch die Leprakrankheit in der mittelalterlichen Literatur vermerkte der amerikanische Literaturwissenschaftler Saul Nathaniel Brody: „The world of the leper emerges as a world of contradiction and inconsistency - indeed, as a world which accomodated two incompatible ideas of leprosy: the disease was the sickness both of the damned sinner and of one given special grace by God“⁶⁰. Von dieser Feststellung aus kam Brody durch „Abwägen“ [sic!] - und nicht: durch kontextualisierende Historisierung der Ambivalenzen und der vermeintlichen oder tatsächlichen

Ausdruck gibt. HANS TRÜMPY, Die Aussätzigen in der mittelalterlichen Gesellschaft, in: HULDRYCH M. KOELBING u. a., Beiträge zur Geschichte der Lepra (Zürcher Medizin-geschichtliche Abhandlungen. N. R. 93) Zürich 1972, S. 84-93 nahm pauschal ein Ansteckungsbewusstsein seit der Antike an (ebd., S. 84). Beispielhaft hier auch die aus epidemiologischer Sicht verfasste Publikation von WINKLE, Geißeln der Menschheit, S. 1-46 verfaßt. Der Untertitel in Winkles Einleitung verkündet signalhaft den Leitgedanken: „Der lange und schwierige Weg der kontagionistischen Idee bis zur mikrobiologischen Ära“ (ebd., S. IX).

⁵⁷ HANS-WERNER GOETZ, Leben im Mittelalter. Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert, München ⁶1996, S. 27: „Eine ständige Gefahr bedeutete auch die Lepra; die Aussätzigen wurden aus Angst vor einer Ansteckung aus der Gesellschaft ausgesondert und vor allem aus den Städten ferngehalten“.

⁵⁸ HEINRICH SCHIPPERGES, Art. ‘Krankheit V. Mittelalter’, in: TRE 19, S. 689-694, dort S. 692: „Die immer wieder zitierte Auffassung, daß die Kirche doktrinär an ihrem Grundsatz festgehalten habe, «Krankheit sei eine Folge der Sünde» (Siebenthal), kann nach Einsicht in die Quellen nicht aufrechterhalten werden. Wendet man sich an Quellen erster Hand, so erhält man ein wesentlich differenzierteres und durchaus positiv zu wertendes Gesamtbild. Krankheiten werden aus den verschiedensten Gründen von Gott gesandt: beim Gerechten zur Erhöhung seiner Verdienste (wie bei Ijob); zur Bewahrung der Tugend vor Hochmut (wie bei Paulus); als Beginn einer ewigen Sündenstrafe schon hier auf Erden (wie bei Herodes); ferner zur Besserung des Sünders oder zur Verkündigung des göttlichen Ruhmes durch Wunder (wie bei der Heilung des Blinden in Joh. 9)“.

⁵⁹ PIERRE DELAVEAU, Lèpre du corps et lèpre du l’âme: recherches thérapeutiques anciennes, in: Revue d’Histoire de la Pharmacie 22 (1974), S. 155-169, Zitat: S. 155f.

⁶⁰ SAUL NATHANIEL BRODY, The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literatur, Ithaca-London 1974, S. 100f.

Widersprüche - zu dem Urteil über die soziale Situation der Leprakranken: „(When) one balances out [sic!] this inconsistency and diversity of attitudes, the disease was for the most part considered a stigma, and the leper's existence was more often a living hell than the purgatory which his religion promised him“⁶¹, denn: „Society organized itself against the leper. When it discovered his presence, he was excluded [...]. Declared dead to the world, he was forced to rely on the mercy of a world which feared and abused him“⁶². Auch Ingrid Busse charakterisierte in ihrer Studie über ein Nürnberger Leprosenhaus das mittelalterliche Denken und Handeln gegenüber den Kranken als widersprüchlich, ohne diesem Befund weitere Beachtung zu schenken: „Die Einstellung zu den Armen und Kranken, insbesondere den Leprösen, war jedoch zwiespältig. Glaubte man einerseits, dass sie aufgrund ihres Elends Gott besonders nahe wären und dort Fürsprache für ihre Wohltäter üben konnten, so hielt man sie doch andererseits für Geschlagene, aufgrund ihrer Sündhaftigkeit von Gott Gezeichnete. Hieraus erklärt sich bei aller Barmherzigkeit die auffallende Härte den Aussätzigen gegenüber. Neben der selbstlosen, aufopfernden Pflege steht die unerbittliche Härte der Isolation und Ausstoßung aus der Gesellschaft, die in der Frühzeit noch mit einer völligen Entrechtung der Kranken verbunden war“⁶³. Die Ambivalenzen gerade in den theologisch hergeleiteten Einstellungen gegenüber der Leprakrankheit und den Leprosen blieben auch bei anderen Autoren unhinterfragt⁶⁴ oder wurden in den geschichtlichen Abrissen zugunsten der Exklusionsthese ungleich gewichtet. Noch für die französische Historikerin Françoise Bériac, die 1988 ihre langjährigen Forschungen zu dem Thema im französischen Raum in einer umfänglichen Monographie zusammenfasste und darin auch die Leprosenfürsorge beschrieb, blieben die

⁶¹ Ebd., S. 61. Auch hier tritt wieder das Bild der Hölle auf (s. o. S. 19).

⁶² Ebd., S. 105. Auch STEPHEN ELL erklärte Leprakranke im Mittelalter für „legally and religiously cut off from the rest of society“; DERS., Art. ‚Leprosy‘, in: DMA 7 (1990), S. 549-552, dort S. 549.

⁶³ INGRID BUSSE, Der Siechkobel St. Johannis vor Nürnberg (1234 bis 1807) (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 12) Nürnberg 1974, S. 21.

⁶⁴ Dies geschieht in der Regel ohne weitergehende Historisierung der Mehrdeutigkeiten der Leprakrankheit. So CHRISTIAN PROBST, Das Hospitalwesen im hohen und späten Mittelalter und die geistliche und gesellschaftliche Stellung des Kranken, in: Sudhoffs Archiv 50 (1966), S. 246-258, dort S. 249; GUNDOLF KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, in: ALHK 2, S. 85-102, dort S. 92 („Doppelgesichtigkeit“ der Leprakranken als Repräsentanten von Sündhaftigkeit und Christusnähe); JÜRGEN BELKER, Aussätzige - ‚Tückischer Feind‘ und ‚Armer Lazarus‘, in: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch, hg. v. BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, Warendorf 1990, S. 200-231, dort S. 204: „Die mittelalterliche, religiös geprägte Sicht des Leprösen schwankte [...] zwischen den Extremen der pauschalen Verteufelung und der Verklärung; der Kranke wurde zum Sendling Satans und zum unschuldigen Dulder“.

Leprakranken im Mittelalter „une société d'exclus“⁶⁵. Gleichfalls unpräzise und widersprüchlich bleibt in der stark verkürzten Zusammenfassung des Medizinhistorikers Heinrich Schipperges die soziale Situation mittelalterlicher Lepröser. Deren „»Aussonderung« als solche kann man sich nicht radikal genug vorstellen: Der Kranke galt bei lebendigem Leibe schon als tot (*tamquam mortuus*). Die Totenmesse wurde über ihn gelesen. Die Ehe wurde - wenngleich nicht immer - aufgelöst. Der Lepröse legte ein besonderes Gewand an [...] und wanderte vor den Mauern der Stadt, bis ihn ein Siechenhaus aufnahm“. Zugleich betonte Schipperges „Resozialisierungsmaßnahmen“ für die Leprakranken wie Ehe, kirchliche Kommunion und die Einrichtung von Leprosengruppen⁶⁶. Ebenso bleibt Schipperges' Gesamturteil gedanklich diffus: „So sehr auch die Maßnahmen einer »Ausschließung« als notwendig erachtet wurden, von einem »Ausgestoßensein« oder gar einer »Einsperrung« [der Leprakranken] konnte keine Rede sein“⁶⁷.

In Forschungsmeinungen, die relativierende und differenzierende Positionen über die mittelalterliche Lebenswirklichkeit der Leprosen vertreten, deutet sich indes an, dass die historische Evidenz Anhaltspunkte bietet, ein anderes, weitaus positiveres Bild über das Verhältnis zwischen kranken, leprösen und ‚gesunden‘ Menschen im Mittelalter zu entwerfen - ein Bild, das sich mit Begriffen der ‚sozialen Duldung‘, ‚Akzeptanz‘, ‚Unterstützung‘ oder ‚Integration‘ umschreiben ließe. Positionen dieser Art, die man als den Gegenpol eines gedachten Spektrums von Forschungsmeinungen ansehen kann, wurden unter anderem in der Caritasgeschichte des späten 19. und frühen 20. Jahrhundert vertreten, die gerade die helfende Unterstützung, die praktische Versorgung zugunsten der Kranken als das bestimmende Charakteristikum der mittelalterlichen Leprageschichte herausstellte. In diese Tradition lassen sich auch einige neuere Darstellungen und Abhandlungen zur Geschichte der Leprakranken einreihen⁶⁸.

⁶⁵ FRANÇOISE BÉRIAC, *Histoire des Lépreux au Moyen Age. Une société d'exclus*, Paris 1988.

⁶⁶ HEINRICH SCHIPPERGES, *Die Kranken im Mittelalter*, München-Zürich³ 1993, S. 100-104, alle Zitate: S. 102/104. Bezeichnend erscheinen dort SCHIPPERGES' unklare Terminologie und seine Vermischung von historischen Epochen und Räumen: ‚*tamquam mortuus*‘ entstammt dem langobardischen Recht (7. Jh.), die kirchlichen Separationsriten für Leprösen sind für das frühneuzeitliche Frankreich bezeugt; seit dem Hochmittelalter galt die juristische Unauflösbarkeit von ‚Leprosenehen‘; früheste Hinweise auf spezielle Gewänder für Leprakranke finden sich erst seit dem 12. Jh., verstärkt aber erst ab dem 14. Jh.

⁶⁷ Ebd., S. 104.

⁶⁸ GERHARD UHLHORN, *Die christliche Liebeshätigkeit 2: Das Mittelalter*, Stuttgart 1884, dort S. 251-274; FRANZ MEFFERT, *Caritas und Volksepidemien (Schriften zur Caritaswissenschaft 1)* Freiburg/Br 1925, darin S. 13-156. Die Fürsorge als Leitperspektive zuletzt in den

Zusammenfassend seien nochmals die wichtigsten Kritikpunkte zur bisherigen Erforschung der mittelalterlichen Geschichte der Leprakranken aufgeführt:

1.) Die dominante Leitperspektive, unter denen die Geschichte der Leprakranken im Mittelalter in der historiographischen Literatur betrachtet wurde und noch immer wird, bildet die der gesellschaftlichen ‚Exklusion‘ der Kranken, der gegenüber historische Beispiele für die materielle, personelle und ideelle Unterstützung für die Leprosen häufig zurücktreten. Es stellt sich die Frage, wie zwischen beiden Forschungspositionen, der Ausgrenzungs- und der Inklusionsthese, vermittelt werden kann, wenn die Antwort hierauf weder in einer exklusiven Entscheidung für die eine oder andere These liegen kann (Exklusion *oder* Integration) noch in einem Gesamturteil zu finden ist, das die gesellschaftliche Stellung jener Kranken vage ‚zwischen‘ sozialer Exklusion und Inklusion verorten möchte⁶⁹. Es scheint daher in der historischen Lepraforschung eine kritische Selbstreflexion über Gehalt, Gestalt und Genese der eigenen wissenschaftlichen Denk- und Deutungsformen, eine differenziertere Perspektivenbildung, die unter anderem auch gegen Bedeutungsunschärfen in der Verwendung analytischer Begriffe in der Leprahistoriographie Abhilfe zu leisten vermag⁷⁰. Schon die Begrifflichkeiten wie ‚Exklusion‘, ‚Ausgrenzung‘, ‚Separierung‘ u. ä. bedürfen im Hinblick auf eine verbesserte Verständigung innerhalb der Forschung der inhaltlichen Präzisierung

Arbeiten u. a. von SUSA EBBINGE WUBBEN, *Leven als doodverklarden. Leprozenzorg in Europa (500-1800)*, Zeist 1993; JOLE AGRIMI / CHIARA CRISCIANI, *Wohltätigkeit und Beistand in der mittelalterlichen christlichen Kultur*, in: *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, hg. v. MIRKO D. GRMEK, München 1996, S. 183-215, dort S. 209-211.

⁶⁹ So schon im Titel bei BÉRIOU / TOUATI, *Voluntate Dei Leprosus. S. a. PIERA BORRADORI, Mourir au Monde. Les Lépreux dans le Pays de Vaud (XIIIe-XVIIe siècle)* (Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale 7) Lausanne 1992, S. 79 über das Verhalten der mittelalterlichen Gesellschaft gegenüber Leprosen: „En effet, on oscilla entre exclusion et solidarité“. Im Kontrast zu ihrer These handelt BORRADORI den Aspekt der Solidarität auf lediglich zwei allgemein gehaltenen Seiten ab (ebd., S. 90-92).

⁷⁰ Erst jüngst konstatierte die israelische Medizinhistorikerin LIORA MEISELS-NAVON in einer Studie über das soziale Ansehen der Leprakranken im Thailand des 20. Jahrhunderts, dass selbst noch (oder: gerade) in diesem Jahrhundert extreme Inkongruenzen festzustellen sind zwischen der durch medizinische Heilbarkeit und soziale Integrationsmöglichkeiten verbesserten Lebenswirklichkeit der Leprakranken einerseits und den gleichsam chimärenhaft persistierenden negativen und diffamierenden Imaginationen über die Krankheit und über die von ihr Betroffenen andererseits. Auch Navon bemängelte den Fortbestand simplizistischer Ansichten in der medizinischen, soziologischen und historischen Forschung sowie deren mangelhafte Auseinandersetzung mit komplexen, disparaten Befunden über die soziale Wirklichkeit: DIES., *Beggars, Metaphors, and Stigma: A Missing Link in the Social History of Leprosy*, in: *Social History of Medicine* 1 (1998), S. 89-105, bes. S. 89-93 und 104.

wie der Aufdeckung bisher unreflektierter Prämissen und wertgebender ‚Vorurteile‘⁷¹. Räumliche Distanzierung und soziale Distinktion durch symbolische, äußerlich sichtbare Kennzeichen als lediglich zwei Formen von Aus- oder Abgrenzungsverhalten müssen *per se* nicht notwendigerweise Folgen und Ausdruck herrschaftlicher Repression oder sozialer Statusminderung darstellen. Soziale Exklusion wie beispielsweise im Fall des benediktinischen Mönchtums kann auch von den Handelnden selbst gewollt („Autoexklusion“) und mit dem Ziel einer ‚Eliten‘bildung („Aristokratisierung“) durchaus positiv konnotiert sein. Präzisere Beschreibungen der Beobachtungen am historischen Material könnten produktiv auf die Theoriebildung einwirken. Des Weiteren ist von einer Verabsolutierung der historischen Urteile im Sinne der Exklusions- beziehungsweise Inklusionsthese Abschied zu nehmen. Angemessener erscheint die Annahme, dass die Begriffe ‚Exklusion‘ und ‚Integration‘ keine absoluten, sondern relativ beziehungsweise relational zu verstehende gesellschaftliche Positionen beschreiben. So konnte es beispielsweise im Mittelalter für getaufte Christen bei Krankheit keinen ‚totalen‘ Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft der Gläubigen, der *ekklesia*, geben⁷². Fruchtbarer erscheint es daher, den das Erkenntnisinteresse der Forschung verstärkt auf das soziale Umfeld und die konkreten Lebensumstände von Leprosen im Mittelalter zu richten. Der Begriff der ‚Exklusion‘ soll in dieser Arbeit diejenigen Denk- und Verhaltensweisen erfassen, welche eine räumliche oder soziale Distanz bewirken und einen leprosen Menschen an der Realisierung seiner Handlungsmöglichkeiten und der Geltendmachung von Rechten, Ansprüchen und Pflichten hindern, wie sie gesunden Angehörigen der sozialen Bezugsgruppe potentiell oder faktisch zugestanden würden⁷³. Alle weiteren Qualifizierungen hinsichtlich Formen der Ausgrenzung (räumliche oder gedanklich-emotionale Di-

⁷¹ Zum Objektivitätsproblem in den Humanwissenschaften: MAX WEBER, Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: DERS., Schriften zur Wissenschaftslehre, hg. v. MICHAEL SUKALE, Stuttgart 1991, S. 21-101.

⁷² FRANK REXROTH, Mediävistische Randgruppenforschung in Deutschland, in: Mittelalterforschung nach der Wende 1989, hg. v. MICHAEL BORGOLTE, München 1995 (HZ. Beiheft 20), S. 427-451 bemerkt verallgemeinernd, dass „unter Mediävisten bislang Konsens darüber [besteht], daß die Vorstellung des völligen Verstoßes aus der jeweiligen Gesellschaft vor den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts fremd gewesen ist“ (ebd., S. 440). Einen neueren Überblick über Grundbedingungen christlicher Vergesellschaftung bietet ARNOLD ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, S. 298ff. („Christliche Einheit und Universalität“).

⁷³ Dieser Gedanke deckt sich mit dem der ‚Reduzierung von »Lebenschancen«‘, die ERVING GOFFMAN bereits 1963 als eine soziale Folge gesellschaftlicher Stigmazuschreibungen benannt hat: DERS., Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt/M ¹²1996, darin S. 13f.

stanzierung, Entrechtung u. a.), des Anlasses, der Akteure (fremdbestimmte oder freiwillige Exklusion, Sozialstatus etc.) und der Dauer (permanente oder temporäre Exklusion) sind fallweise vorzunehmen. Demgegenüber seien mit ‚Inklusion‘ respektive ‚Integration‘ die dem Exklusionsverhalten gegensätzliche Einstellungs- und Handlungsweisen bezeichnet, über die ein Individuum verfügt oder die es in die Lage versetzen, sichern oder fördern, die Möglichkeiten seiner Lebenserhaltung und -gestaltung und damit auch die Formen seiner Vergesellschaftung wahrzunehmen, unter diesen zu wählen oder sie im eigenen Sinn zu beeinflussen. Den Diskussionen über ‚Exklusion‘ und ‚Integration‘ liegen somit Fragen nach der sozialen Macht eines Individuums oder Kollektivums zugrunde⁷⁴.

2.) Trotz der verstärkten sozialgeschichtlichen Annäherungen an die Thematik sind epidemiologische Perspektiven und Deutungsansätze in der Erforschung der Lepra und der Leprosen in der Vergangenheit weiterhin einflussreich geblieben. Einstellungen und soziale Verhaltensweisen gegenüber der Krankheit und den an ihr Leidenden in früheren Epochen werden kausal von Ansteckungsbewusstsein und Infektionsfurcht abgeleitet, wobei eine solche Verhaltensmotivierung nicht immer empirisch belegt, sondern vielfach nur als ungeprüfte Annahme unterstellt wird.

3.) Dieses Vorgehen entspricht einer langen Tradition innerhalb der Leprahistoriographie, geschichtliche Phänomene isoliert von ihren kulturellen Kontexten und den historischen Selbstdeutungen zu betrachten und zu interpretieren - eine Verfahrensweise, die in geschichtswissenschaftlichen Studien den modernen Vorstellungen große Spielräume eröffnet. Als kritisches Kontrollmoment und Korrektiv im geschichtswissenschaftlichen Arbeitsprozess erweist es sich hingegen als hilfreich, die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der Alterität einer vergangenen Epoche gegenüber der eigenen Welt in Anschlag zu bringen und am historischen Material zu überprüfen, ohne aber mit der Arbeitsprämisse der Andersartigkeit ein Werturteil im Sinne einer Defizienz, Inferiorität oder Superiorität zu verbinden⁷⁵.

⁷⁴ Die Definition von ‚Macht‘ geht zurück auf WEBER, *Soziologische Grundbegriffe*, S. 28. Im Rahmen der hier vorliegenden Arbeit soll weder die soziale ‚Ausgrenzung‘ noch die ‚Integration‘ von Leprosen zum autoritativen gesellschaftlichen ‚Normalfall‘ erhoben werden; eine entsprechende Entscheidung wäre mehr den persönlichen Werthaltungen der Historikerinnen und Historiker als geschichtlich begründbaren Erkenntnisurteilen geschuldet.

⁷⁵ Dies entspricht der ernsthaften Berücksichtigung jener „epistemische[n] Kluft“, die SIEDER, *Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?*, S. 461 zwischen dem Historiker und den historischen Menschen als dessen Forschungsgegenstand ansetzte.

5.) Die de-kontextualisierte Betrachtung historischer ‚Spuren‘ hat in der Historiographie zu Geschichtsbildern geführt, die durch eine montageartige Komprimierung von zeitlich wie regional disparaten Befunden oft eine nur vordergründig stringente Gesamtschau mittelalterlicher Lebenswirklichkeiten der Leprosen präsentieren⁷⁶. Wenn hier im Rahmen der gewählten Thematik eine sorgfältigere Beachtung historischer Kontexte für notwendig erachtet und angestrebt wird, so richtet sich dieser methodische Anspruch nicht zuletzt gegen die Kritik, die jüngst der Doyen der französischen Medizingeschichte, Mirko D. Grmek, am Einzug des konstruktivistischen Ansatzes in die Medizinhistorie geübt hat, der zu einer Korrosion des Erkenntnisgegenstandes selbst, der ‚Medizin‘, führe⁷⁷. Des Vorwurfs einer ‚Verflüchtigung‘ des Erkenntnisobjektes in die geschichtlichen Kontexte, ist sich die Autorin bewusst. Eine Auflösung des Forschungsgegenstandes‘ wie hier die Leprosen in der Vergangenheit durch dessen Kontextualisierung oder gar die Aberkennung einer ihm eigenen Dignität liegt selbstverständlich nicht in der Absicht konstruktivistischer Theoriebildung; sie zielt vielmehr auf ein umfassenderes Erkennen und Verstehen durch die Betonung vielfältiger und wechselseitiger historischer Bezüge und Wirkungen.

C.) Erkenntnisinteressen - Fragestellungen - Gliederung

Nicht also von den mittelalterlichen Leprosenhäusern, deren bauliche Überreste bereits seit dem ausgehenden 18. und dann vor allem im 19. Jahrhundert die Erforschung der Geschichte der Leprakranken im Mittelalter initiierten und inspierten⁷⁸ und die wohl gemeinhin mit der gewählten Thematik gedanklich zuerst in Verbindung gebracht werden, nimmt die vorliegende Untersuchung ihren Aus-

⁷⁶ S. o. die Bemerkungen zu HEINRICH SCHIPPERGES in Anm. 66.

⁷⁷ MIRKO D. GRMEK, Einführung, in: Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter, hg. v. dems., München 1996, S. 9-27, dort S. 26: „Die heutige soziologische Geschichte führt zum »Konstruktivismus«, der alle wissenschaftlichen Konzepte und Theorien auf ihren sozialen Kontext zu reduzieren [sic!] versucht. Diese Geschichtsschreibung hat immer mehr »eine Medizingeschichte ohne Medizin« zum Ergebnis“.

⁷⁸ PHILIPP GABRIEL HENSLER, Vom abendländischen Aussatze im Mittelalter, nebst einem Beitrage zur Kenntniß und Geschichte des Aussatzes, Hamburg 1790; ABRAHAM HARTOG ISRAËLS, Bijdragen tot de geschiedenis der lepra in de noordelijke Nederlanden, in: Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde 1 (1857), S. 161-175; RUDOLF VIRCHOW, Zur Geschichte des Aussatzes und der Spitäler, besonders in Deutschland (1-5) in: [Virchows] Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und klinische Medizin 18 (1860) S. 138-162, 273-329 und 19 (1860) S. 43-93 und 20 (1861) S. 166-198, 459-512; [?] BIELING, Das Paderborner Siechenhaus, in: Zs. für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 28 (1869), S. 365-371.

gang. Doch wie bei allen historischen Studien liegen auch ihr Ausgangspunkt und Movens in der Beobachtung einer Gegenwart. Diese beobachtete Gegenwart konstituiert in diesem Fall hauptsächlich die bisherige Historiographie zur Geschichte der Leprakranken selbst mit ihren Erkenntnisgewinnen und Erkenntnissschwerpunkten, mit ihren Widersprüchlichkeiten und Mängeln, wie sie vor dem Hintergrund eigener Quellenrecherchen und -studien konstatiert und einfühend bereits angedeutet werden konnten. Gerade der Befund widersprüchlicher Forschungsansichten über den gesellschaftliche Status der Leprakranken im Mittelalter wirft erneut die Frage nach Formen und Bedingungen des sozialen Umgangs mit diesen Kranken auf und stellt damit diese Untersuchung vor die Aufgabe einer erneuten Sichtung und sorgfältigen Verortung historischer 'Spuren' in ihren soziokulturellen Kontexten.

Die einleitend zitierten Fragen des Gregor von Nazianz liefern gewissermaßen die Stichwörter für die Leitfragen dieser Studie: Wer - welches Individuum oder Kollektivgebilde - dachte, fühlte und reagierte auf welche Weise in Bezug auf die Leprakrankheit und die Leprosen im Mittelalter? Welche Wahrnehmungsweisen, welche die Handlungen motivierenden Sinngebungen, Norm- und Wertorientierungen traten in Erscheinung, wurden situationsbezogen aktualisiert und im Handeln repräsentiert? Folgte der Umgang mit den Leprosen nachweislich medizinisch-epidemiologischen oder anderen Rationalitäten? Zur Ordnung dieser Fragen wird hier von der Prämisse ausgegangen, dass die divergenten und ambivalenten historischen Auffassungen über die Krankheit und die Kranken, wie sie in der Historiographie vertreten werden, auf einen fundamentalen Dualismus der Ideen von einer profan-laikalen Sphäre einerseits und von einer religiös-sakralen Sphäre andererseits zurückzuführen sind, die je eigene Weltansichten, soziale Sinn- und Ordnungskomplexe, Werthaltungen und Normvorstellungen hervorbrachten. Beide Bereiche oder Weltansichten sind weder als monolithisch starre Gebilde noch als inkompatible Größen anzusehen; ganz im Gegenteil haben sie sich im Lauf der Jahrhunderte auf vielfältige Weise durchdrungen und beeinflusst. Diesen Dualismus zwischen ‚Welt‘ und ‚Religion‘ hat das Christentum mit seiner Entwicklung aus dem Judentum heraus nicht erfunden, sondern in seinen Anfängen bereits ‚vorgefunden‘; es hat diesen fundamentalen und konflikträchtigen Antagonismus zweier Sinn- und Wertsphären bis auf die heutige Zeit fortgeführt. Der Gegensatz zwischen irdisch-säkularer und religiös-transzendental begründeter Lebensordnungen bildet ein konstitutives Element für die christliche Religion, deren funda-

mentale Glaubensinhalte und lebensweltliche Orientierungen nicht ausschließlich, aber partiell in bewusster Opposition zur ursprünglichen Umwelt, der jüdisch-orthodoxen wie der antik-römischen, formuliert wurden. Mit der grundlegenden Umkehrung, Relativierung und Negierung säkularer Wertanschauungen und -hierarchien hat das Christentum einen besonders im Mittelalter eminent kulturprägenden Einfluss ausgeübt. Der Gegensatz von säkularen und christlichen Weltdeutungen blieb wohl auch deshalb über Jahrhunderte virulent, weil das Christentum mit der Aufgabe der Erwartung einer nahen Wiederkehr des Messias sich innerweltlich einrichten musste und, diese These sei hier gewagt, zur eigenen Identitätsvergewisserung und zum Überleben stärker auf die Auseinandersetzung mit ‚Kontrastwelten‘ angewiesen war. Die hieraus resultierende Annäherung, wechselseitige Durchdringung und die gegenseitige Abhängigkeit zeitigte nicht nur Kompetenzrivalitäten und Abgrenzungskämpfe zwischen religiöser und säkularer ‚Weltordnungen‘, wofür in der Geschichtsforschung beispielsweise die Zeit der Kirchenreform unter Papst Gregors VII. (1073-1085) und des sogenannten Investiturstreits (ca. 1075-1122) als ein geschichtlicher Höhepunkt gilt⁷⁹. Komplementär hierzu hat die Adaption profaner oder ‚paganer‘ Elemente in der christlichen Sphäre auch zu interner Kritik an vermeintlichen oder tatsächlichen Verweltlichungs- und Heterodoxietendenzen innerhalb des Christentums beziehungsweise der christlichen Kirche geführt⁸⁰. Die Konflikte zwischen säkularen und religiösen Wert- und Welthaltungen bezogen sich auch auf den menschlichen Körper und dessen Konstitution - bis in die Gegenwart hinein, wie beispielsweise die aktuelle Konjunktur der Auseinandersetzungen über die medizinische Ethik erkennen lässt⁸¹.

⁷⁹ So z. B. bereits BLOCH, *Société féodale* 1, S. 169f.

⁸⁰ Nicht ausschließlich, aber auch aus dieser Perspektive ließe sich z. B. die Geschichte des Mönchtums ‚lesen‘, in der die Kritik an den vermeintlich verweltlichten Vorläufern eine Folge von immer neuen monastischen Kommunitäten und Orden mit strengeren Lebensformen hervorbrachte (Cluniazenser, Zisterzienser, Bettelmönchtum usw.). Auf die inneren Gegensätze zwischen irdischer ‚Welt‘ und religiöser ‚Welt‘, genauer: zu einigen „Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“ sowie auf die spannungsvolle Haltung von Erlösungsreligionen gegenüber leiblicher Verwandtschaft, politischen Ordnungen, Krieg, Ökonomie, Kunst, Sexualität und Intellektualität machte MAX WEBER aufmerksam: DERS., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, hg. v. HELWIG SCHMIDT-GLINTZER / PETRA KOLONKO (Max-Weber-Studienausgabe I,19) Tübingen 1991, dort S. 209-233, bes. 212ff.). Zum idealtypisch-konstruktiven Charakter und Zweck einer Differenzierung zweier Wertsphären: ebd., S. 209.

⁸¹ Als wichtiges Forschungsgebiet in diesem Bereich ist die Erforschung der Verstrickung der Medizin in die nationalsozialistische Vernichtungspolitik zu nennen; aus einer Fülle der Literatur sei hier lediglich auf die Arbeiten von ERNST KLEE, einem der Hauptvertreter dieses Forschungszweiges, verwiesen: DERS., *Auschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer*, Frank-

Diese Arbeit nun stellt einen Teil eines Projektes dar, dessen ursprünglicher Gesamtplan vorsah, gesellschaftliche Exklusions- *und* Inklusionerscheinungen bei Leprakranken im Mittelalter im Licht der konfligierenden, konkurrierenden und zuweilen auch harmonisierenden Sinn- und Wertsphären von ‚Religion‘ und ‚Welt‘ darzulegen und zu erörtern. Gleichwohl führte allein die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Ausbildung und dem möglichen Einfluss eines Ansteckungsbewusstseins im Mittelalter zu einer intensivierten Beschäftigung mit dem Problem, welchen übergeordneten Logiken und allgemeineren Prinzipien überhaupt die nicht-religiös motivierten Formen des Umgangs mit Leprakranken folgten. Mit der Verschiebung des Fragehorizontes war ein Perspektivenwechsel verbunden, der die ‚Lepra‘ nicht mehr jenem ‚Seucheninterpretament‘ unterzog, das stärker den Vergleich mit anderen infektiösen Krankheiten wie beispielsweise der Pest sucht. Vielmehr wird die Erkrankung in erster Linie als eine chronische körperliche Behinderung aufgefasst, deren physische Folgen den Betroffenen u. a. dahingehend beeinträchtigen, soziale Regeln und Anforderungen zu erfüllen. Die mannigfaltigen sozialen Bezüge, die sich durch den Wechsel des Blickwinkels neu eröffneten, erbrachten Stoff für eine eigenständige Arbeit. In der folgenden Konzentration auf den Status von Leprakranken in vorrangig laikal-säkularen Lebenswelten soll erörtert und dargelegt werden, wie in stark leistungsorientierten Kontexten neben ästhetischen Normvorstellung auch Zweckmäßigkeit- und Nützlichkeitsabwägungen hinsichtlich der körperlichen Performanz und Idoneität von Leprakranken deren soziale Situation und Stellung beeinflussen konnten.

Gegenüber den Vertretern der sakralen Ordnung treten als gesellschaftliche Träger jener ‚profanen Weltordnung‘ bereits in den frühen mittelalterlichen Schriften zunächst einmal die Freien (*liberi*) und die adligen Laien (*nobiles*) als herausgehobene Standesgruppen in Erscheinung. Im Unterschied zu Angehörigen des geistlichen Standes besaßen sie unter anderem das Recht, Waffen zu tragen und Krieg zu führen, und waren demzufolge nicht zuletzt durch die gesellschaft

furt/M 1997; DERS., Was sie taten - was sie wurden: Ärzte, Juristen und andere Beteiligte am Kranken- oder Judenmord, Frankfurt/M 1995. Zur Verführbarkeit der Mediziner als Angehörige der akademisch gebildeten Eliten zur Kooperation mit dem Nationalsozialismus: GÖTZ ALY, Macht - Geist - Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens, Berlin 1997, S. 121-151. Inzwischen sind Bedeutung und Themenkanon der medizinischen Ethik angewachsen; im universitären und außeruniversitären Bereich in Deutschland wurden feste Diskussionsforen eingerichtet wie z. B. in zufälliger Auswahl – das ‚Zentrum für Gesundheitsethik‘ der Landeskirche Hannover (Hannover), die ‚Akademie für Ethik in der Medizin e.V.‘ (Universität Göttingen), der ‚Ethik in der Medizin‘ (Universität Ulm), das ‚Zentrum für Medizinische Ethik‘ (Universität Bochum).

lich legitimierte Aufgabe des Kampfes und der Kriegsführung definiert und charakterisiert. Schon die Umstände, dass eine soziale Gruppe oder Schicht durch das Prinzip der Agonalität sowie durch eine kriegerisch-militärische Tradition und Funktionszuweisung geprägt war, die überdies kirchliche Legitimation fand, lassen ahnen, dass innerhalb des Adels besondere Ansprüche an die Männer hinsichtlich ihrer physischer Konstitution und Leistungsfähigkeit gestellt werden mussten⁸². Diese funktionalistische, tendenziell zweckrationale Sicht auf die Physis, die der Differenzierung zwischen ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘, zwischen körperlicher ‚Integrität‘ und ‚Mangelhaftigkeit‘ eine Wertungshierarchie hinzugesellte, beschränkte sich aber nicht allein auf das Phänomen des Kampfes. Sie spielte auch im Kontext von ‚Amtseignung‘ und ‚politischer Herrschaftsausübung‘ als Frage nach der physischen Tauglichkeit des Amts- oder Herrschaftsinhabers eine Rolle und ließ aufgrund der Ausbildung besonderer Ämter im Christentum, das heisst: mit der Entstehung des ‚Klerus‘⁸³, auch die religiöse Sinn- und Wertsphäre nicht unberührt. Im Zusammenhang mit der Institution des herrschaftlichen Amtes, ob temporal oder sakral, berührte die Frage nach dem gesellschaftlichen Los lepröser Amtsinhaber im Mittelalter vor allem Männer. Sein Pendant fand dieser Sachverhalt darin, dass auch hinsichtlich der Institution der Ehe die physische Integrität eine erhebliche Rolle im mittelalterlichen Adel spielte, dessen genealogisch begründetes Selbstverständnis nach dem Fortbestand der ‚Familienlinie‘, des ‚Hauses‘, der ‚Dynastie‘ strebte. In diesem Kontext waren tendenziell stärker die Frauen mit chronischen Körperdefekten von negativen Folgen für ihren Sozialstatus bedroht. In diesen und anderen Lebensbereichen des laikalen Adels und später laikalen Stadtbürgertums sollen handlungsleitende Norm- und Wertvorstellungen herausgearbeitet werden, denen gemäß eine Lepraerkrankung als ein soziales Impediment betrachtet und bewertet wurde und die zu Statusminderungen bei Leprakranken führen konnten. Besonderes Augenmerk soll hierbei auch dem Umstand gelten, dass die soziale Disqualifikation aufgrund physischer Untauglichkeit keineswegs eine ‚lepraspezifische‘ Erscheinung im Mittelalter war, sondern sich auch an andere chronische körperliche Defekte hef-

⁸² Die ‚Unterordnung‘ des menschlichen Körpers unter gesellschaftliche Normanforderungen und Bewertungsperspektiven hat ihre menschen- und lebensfeindlichste Ausprägung im biologistischen Gesellschaftsbild der Nationalsozialismus gefunden. Dazu LABISCH, *Homo Hygienicus*, S. 188-246.

⁸³ OTTO GERHARD OEXLE, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, hg. v. František Graus (Vorträge und Forschungen 35) Sigmaringen 1987, S. 65-117, S. 86f.

tete⁸⁴. Dabei wird deutlich werden, dass die Erörterungen nicht ganz ohne Ausführungen über Mechanismen der sozialen Integration von Leprakranken auskommen, welche sich als Folge und zum Teil im engen Bezug als Gegenbewegungen zu Ausgrenzungssituationen und -prozessen entwickelten.

Die hier nur grob skizzierten Gedankenlinien zur historischen Kontextualisierung der Lepra und der Leprosen in säkularer beziehungsweise religiöser historischer Perspektive finden ihre konkrete Umsetzung in folgender Gliederung. Zunächst folgen Darlegungen zum medizinischen Wissen über die ‚Lepra‘ im Mittelalter und in der Moderne, die den Abstand und die Nähe zwischen beiden Epochen aufzeigen sollen. Dieses Kapitel führt zugleich in eine der Kernproblematiken dieser Spezialdisziplin: die sich historisch wandelnde Terminologie der ‚Lepra‘ (I.2.). Sodann werden in einem Überblick die bereits in den biblischen Schriften enthaltenen, divergenten Deutungen und Einstellungen gegenüber ‚Ausatz‘ und ‚Aussätzigen‘ dargestellt, da die Bibel im Mittelalter als beständiger interpretatorischer und normativer Referenzpunkt für Deutungen der eigenen sozialen Lebenswelt fungierte (II.). Im anschließenden Kapitel folgt eine Betrachtung der bereits eingangs zitierten 14. Rede ‚Über die Armen‘ des Gregor von Nazianz (III.). Aufgrund ihrer Thematik und argumentativen Fülle, die der Rede einen janusköpfigen Charakter verleiht und es zu einem wichtigen Dokument für die Schwellensituation des Christentums zwischen spätantik-paganen und christlichen Denkhorizonten macht, bietet Gregors Predigt einen exemplarischen Problemaufriss zur Leprosenfrage. Mehr als viele andere Werke ist diese Rede geeignet, um in den durch divergierende Weltansichten bedingten Grundkonflikt des rechten Umgangs mit Leprosen einzuführen, der auch im Mittelalter seine Fortsetzung fand. Diesen einführenden Kapiteln folgt ein dreifach gegliederter Hauptteil (IV.), in dem die hier als fundamental erachtete Dichotomie zwischen ‚säkularen‘ und ‚religiösen‘ Vorstellungen und Einstellungen gegenüber Leprakranken in ihren mittelalterlichen Ausprägungen dargestellt wird. Innerhalb dieses Großkapitels sollen an ausgewählten Situationen oder Institutionen - Arbeit (IV.1.), Ehe (IV.2.) sowie Amt und Herrschaft (IV.3.) - insbesondere die ‚säkularen‘ Rationalitäten und Handlungsweisen mit ihren Auswirkungen auf den gesellschaftlichen Status der Leprakranken untersucht werden. Ergänzt und abgeschlossen werden diese Erörterungen durch ein Kapitel zu einer besonderen, rhetorischen Form der sozialen

84

Diese quellengestützte Beobachtung bedingte eine bewusste Entscheidung gegen einen Zugang zur Leprathematik über den Vergleich mit anderen Infektionskrankheiten (z. B. ‚Pest‘).

Ausgrenzung: zum Interpretament der ‚Sündenlepra‘, die außer im theologischen Denken Verbreitung in den Redekontexten fand, in denen die Leprakrankheit als Repräsentation von Sündhaftigkeit und Gottesstrafe zum Zweck der Machtausübung und der Diffamierung dienstbar gemacht wurde (V.).

In den Betrachtungen und Diskussionen über Formen und Bedingungen sozialer Ausgrenzung der Leprosen im Mittelalter wird ein großes Teilgebiet der Forschung nicht in dem gebührenden Maß berücksichtigt werden, wie es ihm gebührt: der Bereich der organisierten Leprosenhäuser, wie sie in Europa in großer Zahl im Hoch- und Spätmittelalter entstanden. Obwohl sie im hohen Maß die Initialzündung zur Entstehung der mit den Leprosen verbundenen Forschungsgeschichte gaben, wurde eine Untersuchung dieser Institutionen aus mehreren Gründen abgelehnt. Nicht allein, dass die Beschäftigung mit diesen Institutionen zu einem eigenständigen Forschungsgebiet herangewachsen ist, wie die vielzählige Literatur belegt. Vor allem aber zählen nach Ansicht der Autorin - entgegen vieler anderslautender Stimmen - zu den Versorgungseinrichtungen, die bei aller räumlicher Distanz zur Stadt die materielle Absicherung und gesellschaftliche Integration der Leprakranken beabsichtigten. Eine angemessene Untersuchung und Würdigung der Vorteile und Nachteile, die die Leprosenhäuser den Leprakranken brachte, könnte vor allem aber unmöglich ohne eine eingehende Beschäftigung mit der Genese und der Entwicklung der Leprosorien im Hochmittelalter erfolgen. Nur auf diesem Wege könnten verlässliche Aussagen über die diesen Institutionen zugeordneten Funktionen in ihrer Kontinuität oder ihrem Wandel getroffen werden. Diese Aufgabe, die noch immer einer intensiven Bearbeitung harret, stellt eine geschichtswissenschaftliche Aufgabe dar, die den Rahmen dieser Arbeit übersteigen würde.

D.) Quellengrundlage

Eine geschichtswissenschaftliche Beschäftigung mit den Leprakranken im Mittelalter steht wie vergleichbare Studien über sozial Schwache in der Vergangenheit vor quellentechnischen Problemen, deren Lösung einer gewissen Offenlegung und Legitimierung bedarf. Hier ist zunächst der Sachverhalt zu nennen, dass von den zu erforschenden, kranken Menschen in der Regel keine Überlieferung von individuell-persönlichen Selbstzeugnissen (Briefen, Tagebüchern, Autobiographien

usf.) vorhanden ist, die über die persönlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen Auskunft geben könnten⁸⁵. Im Regelfall bieten sich Hinweise und Aussagen über die Leprakranken ‚gebrochen‘ dar, das heißt: mittelbar und vermittelt durch die verschiedensten lebensweltlichen ‚Standorte‘ von ‚Nicht-Leprösen‘. Der Großteil des zu konsultierenden, historischen Materials wurde demzufolge nicht von den unmittelbar Betroffenen selbst, sondern von den politisch, ökonomisch, kulturell, religiös oder sozial machtvolleren Gruppen oder Individuen produziert. Aus diesem Umstand schlussfolgert nicht zwangsläufig eine mindere ‚Authentizität‘ der historischen Texte, sondern eine spezifische Perspektivität der Werke und ihrer Urheber. Darüber hinaus erschwert der Umstand, dass es, ähnlich wie auch im Fall der Geschichte der Armut, zwar nicht wenig, doch kaum ‚lepraspezifisches‘ historisches Schrifttum gibt⁸⁶, eine systematische Quellenerfassung und -auswertung. Lepra und Leprosen finden Erwähnung in sehr disparaten Sachkontexten und damit in unterschiedlichsten Quellengattungen: in heilkundlicher Literatur (Krankheitslehren, Rezeptarien), in historiographischen und biographischen Werken (Annalen, Chroniken, Viten), in religiös-theologischer Literatur (Bibelexegesen, Predigten, Exempla, Legenden, Mirakelbücher, Hagiographien usf.), in juristischem und administrativem Material (Schenkungs-, Stiftungs- und Kaufurkunden, Testamente, Gesetzestexte, Bettel- und Armenordnungen) sowie in ‚belletristischer‘ Literatur (höfische Epik u. ä.). Nur im Umfeld der Leprosenhäuser einerseits und der Lepraschaugutachten andererseits hat sich ein spezifisches, krankenbezogenes Quellencorpus ausgebildet. Ausgeglichen wird diese Sachlage durch andere Quellengattungen, die für eine reiche Diversität sorgen: Skelettfunde, Überreste von Leprosenhäusern und -kapellen, bildliche Repräsentationen von Leprakranken oder aber spezifische Gebrauchsgegenstände wie beispielsweise die sogenannten Leprosenklappern. Doch nicht verdinglichte Objekte, sondern schriftliches Material bildet die wesentliche Quellengrundlage der vorliegenden Arbeit. Dabei wurde die konventionelle Materialrecherche mittels Sekundär-

⁸⁵ Siehe dazu: Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, hg. v. WINFRIED SCHULZE (Selbstzeugnisse der Neuzeit. Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte 2) Berlin 1996. Dort bes. die methodologischen Überlegungen von WINFRIED SCHULZE, Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung »Ego-Dokumente«, in: ebd., S. 11-30.

⁸⁶ Zur Materiallage zum Thema ‚Armut‘: MICHEL MOLLAT, Die Armen im Mittelalter, München ²1987, S. 17f. Eine Übersicht über die Quellendiversität zur Lepra- und Leprosengeschichte auch bei: WOLF, Einführung, S. 4ff. S. a. den Ausstellungskatalog ALHK 1.

literatur⁸⁷, Lexika, Erschließung von Quelleneditionen durch Sachregister usf. durch folgende Suchstrategien ergänzt: Konsultiert wurde das Zettelarchiv des Mittellateinischen Wörterbuchs (Arbeitsstelle München), wodurch auch einige nicht mit einem Sachregister oder Glossarium ausgestattete Bände der ‚Monumenta Germaniae Historica‘ zugänglich wurden. Die Suche nach Fundstellen über die historischen Krankheitsnamen für die ‚Lepra‘ folgte dabei der gründlichen und grundlegenden germanistischen Studie zur mittelalterlichen Lepraterminologie von Märta Åsdahl-Holmberg⁸⁸. Ihr zufolge zählen zu den wichtigsten mittelalterlichen Synonyme für das lateinische *lepra* oder *leprosus* unter anderem die Begriffe *elephantiasis*, *lazarus*, *misellus* sowie im deutschen Sprachraum die sozial und regional spezifischen Bezeichnungen ‚miselsüchtig‘, ‚feldsiech‘, ‚ausmächtig‘, ‚sondersiech‘ u. ä. Die Erschließung der in den Editionsreihen ‚Corpus Christianorum. Series Latina‘ und ‚Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis‘ publizierten theologischen Literatur aus spätantiker und mittelalterlicher Zeit ermöglichte und erleichterte eine EDV-gestützte Stichwortsuche am Computerzentrum CETEDOC der Universität Louvain-la-Neuve (Belgien)⁸⁹. Urkundenbücher von Städten, Bistümern, Klöstern und anderen Körperschaften oder Herrschaftsträgern vorwiegend in Deutschland wurden, sofern möglich, über die Sach- und Wortregister konsultiert. Bei den für die hier verhandelte Thematik nur spärlich herangezogenen Archivalien handelt es sich fast ausschließlich um mittelalterliche Leprosenhausordnungen⁹⁰.

Keineswegs jedoch soll eine Vollständigkeit des hier versammelten Quellenkorpus behauptet werden. Gegenüber der Fokussierung auf eine Quellenart

⁸⁷ Bei der Materialrecherche erwies sich gerade die ältere, vielfach ‚antiquarisch-kompilierende‘ Lepraliteratur des 19. Jahrhunderts als hilfreich. Siehe z. B. GODEFROID JOSEPH FRANÇOIS KURTH, *La lèpre en Occident avant les croisades*, in: *Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques* (avril 1891). Ve section: Sciences historiques, Paris 1891, S. 125-147; MORIZ HEYNE, *Körperpflege und Kleidung bei den Deutschen von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert* (Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert 3) Leipzig 1903; VIKTOR KLINGMÜLLER, *Die Lepra*, in: *Handbuch der Haut- und Geschlechtskrankheiten* 10,2, hg. v. JOSEF JADASSOHN, Berlin 1930, S. IV-XVIII u. 1-805, bes. S. 1ff.;

⁸⁸ ÅSDAHL-HOLMBERG, *Die deutsche Synonymik für ‚aussätzig‘ und ‚Aussatz‘*.

⁸⁹ Unter dem Lemma ‚lepr-‘. Hierfür sei Dr. Ulrich Meyer, Düsseldorf, für seine freundliche Unterstützung gedankt.

⁹⁰ Eine Kompilation mittelalterlicher Hospital- und Leprosenhausordnungen, wie sie für Frankreich bereits zu Beginn dieses Jahrhunderts von LÉON LE GRAND vorgelegt wurde, ist für Deutschland noch immer ein Forschungsdesiderat. Vgl. *Statuts d’hôtels-Dieu et de léproseries*, hg. v. DEMS. (Collection de Textes pour servir à l’étude et à l’enseignement de l’histoire 32) Paris 1901.

oder einige wenige Textsorten wurde den Kriterien der Materialextensität und -diversität der Vorzug gegeben, da sie es trotz der Bearbeitungsprobleme wie beispielsweise eine sinnvolle Systematisierung der Einzelbefunde erlauben, eine vergleichende Betrachtung von Unter- und Nebenthemen in unterschiedlichen Kontexten durchzuführen (zum Beispiel der Leprosenehe in Rechts- und hagiographischen Texten). Die damit einhergehende Entscheidung zu einer sowohl synchronen als auch diachronen Perspektivierung von Fragen und Themen ist der Annahme geschuldet, dass sich durch dieses Vorgehen sowohl die Situationsbezogenheit als auch eine eventuelle epochenspezifische Charakteristik in den sozialen Denk- und Handlungsweisen gegenüber Leprakranken im Mittelalter deutlicher erkennen lassen.

Dass jedoch mit einer rein technischen Bestimmung von synonymen Krankheitsbezeichnungen und deren strategischem Einsatz zur Ermittlung von themenrelevanten Schriftstücken zwar die Quellenrecherche systematisiert werden kann, aber oftmals erst mitten in die Frage hineinführt, was man in früheren Epochen überhaupt unter den Krankheitstermini im allgemeinen und unter *lepra* usf. im besonderen verstanden habe, wird das nachfolgende Kapitel zeigen, das sich mit dem medizinischen Wissen im Mittelalter und in der Moderne befasst.

I.2. ‚LEPRA‘: DAS ‚MEDIZINISCHE‘ WISSEN IN MITTELALTER UND MODERNE

Seit ihren Anfängen im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert war die Erforschung der Lepra und der Leprakranken in geschichtlicher Perspektive immer auch von dem Erkenntnisinteresse geleitet, die historische Existenz dieser Kranken und das frühere Wissen über die Lepra in historischen Krankheitstermini und -beschreibungen aufzuspüren. Die hierfür angewandte Methode, bei der man die je aktuellen medizinischen Kenntnisse über die Leprakrankheit als analytisches Mittel zur Untersuchung von überlieferten Texten, Bildern und sonstigen Artefakten einsetzt, ist vor einigen Jahren von dem französischen Medizinhistoriker Jean-Charles Sournia als ‚retrospektive Diagnose‘ bezeichnet worden⁹¹.

⁹¹ Dazu Überlegungen aus medizinhistorischer Sicht bei JEAN-CHARLES SOURNIA, *Discipline du diagnostic rétrospectif*, in: *Maladies et Société (XIIe-XVIIIe siècles)*. Actes du Colloque de Bielefeld novembre 1986, hg. v. NEITHARD BULST / ROBERT DELORT, Paris 1989, S. 57-64.

Wenig wurde bislang in der Historiographie und Geschichtsforschung zur ‚Lepra‘ darüber reflektiert, dass bei Anwendung dieser Methode neben den modernen Norm- und Wertimplikationen immer auch die konzeptionellen Charakteristika der gegenwärtigen gedanklichen Entwürfe Eingang in die geschichtswissenschaftliche Konstruktion finden. So wenig sich dieser Umstand im Prozess historischen Arbeitens völlig umgehen lässt, so erscheint es doch notwendig, hierüber Reflexionsleistungen anzustellen und in die Analysen einzubeziehen. Schließlich bedeutet das Theorem der Historizität des Wissens in seiner ganzen Konsequenz, dass selbst die naturwissenschaftlich-medizinischen und ganz innerweltlich argumentierenden Betrachtungs-, Kategorisierungs- und Erklärungsweisen für die Phänomene ‚Körperlichkeit‘, ‚Krankheit‘, ‚Kranksein‘ usf., wie sie heute in den modernen, westlichen oder westlich geprägten Ländern dominieren, lediglich *eine* spezifische kulturelle und historisch gewordene Ausprägung des Denkens und Handelns neben anderen Formen repräsentieren⁹². Grundeigenschaften des modernen naturwissenschaftlich-medizinischen Denkens lassen sich, wie eingangs erwähnt, bereits auf Errungenschaften der hippokratischen Medizin in der griechischen Antike zurückführen. Diese rationale Form der Medizin verdankt ihre Durchsetzung in Europa ganz wesentlich zwei historisch-kulturell wirkmächtigen Vorgängen im Mittelalter: zum einen der intensivierten Rezeption medizinischen Wissens griechisch-arabischer Provenienz seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert und zum zweiten der Institutionalisierung dieser rational-systematischen Medizin als einer akademisch betriebenen Disziplin an den Universitäten, wie sie um 1200 im Okzident entstanden⁹³. Neben langfristig wirksamen Einflüssen und Prozessen sind jedoch auch historische Diskontinuitäten, Veränderungen und Brüche zu bedenken: Allein die erkenntnistheoretischen, technischen wie technologischen Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert beispielsweise haben innerhalb des naturwissenschaftlich-medizinischen Denk- und Arbeitsstils zu Erweiterungen und Modifikationen des Wissens selbst wie auch dessen sprachlicher und bildlicher Repräsentationsformen geführt, die die Vorstellungswelt und Sinnhorizonte

⁹² Hingewiesen sei auf das religiös perspektivierte Denken über die genannten Erscheinungen wie in der animistischen oder theurgischen Medizin. S. a. oben Anm. 18.

⁹³ VIVIAN NUTTON, *Medicine in Medieval Western Europe, 1000-1500*, in: LAWRENCE I. CONRAD u. a., *The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800*, Cambridge 1995, ND 1996, S. 139-205, dort bes. S. 139-159; DANIELLE JACQUART, *Die scholastische Medizin*, in: *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, hg. v. MIRKO D. GRMEK, München 1996, S. 216-259.

vor allem in modernen Industrieländern nachhaltig prägen⁹⁴. Einen neuerlichen Verwissenschaftlichungsschub erfuhren die praktische wie die theoretische Medizin unter anderem durch die Etablierung experimentell-forschender Labormedizin mit dem Einsatz von mikroskopischen, photographischen, chemotechnischen und anderen neuen Arbeitsmethoden. Damit einhergehend führte die Entstehung von neuen Teildisziplinen (Zellulärpathologie, Bakteriologie, Hygienelehre) und Theorien (Infektionstheorie u. a.) zur Ablösung althergebrachter theoretischer Grundannahmen, wie sie die Humoralphysiologie und -pathologie mit ihren Komponenten wie beispielsweise der Miasmtheorie gestellt hatten⁹⁵. Somit ist auch die heutige Lepramedizin das Resultat eines geschichtlich-kulturellen Prozesses. Wenn es in einer historisch orientierten Studie vorrangig darum geht, die geschichtlichen Vorstellungen über Krankheiten oder kranke Menschen innerhalb der Sinn-, Denk- und Werthorizonte⁹⁶ ihrer jeweiligen Zeit zu verorten und zu erklären, dann können moderne Krankheitskonzepte, welche - psychosomatischer und sogenannter ‚alternativer‘ Medizin zum Trotz - in dominanter Weise von einer somatischen Medizin geprägt sind, nicht unreflektiert zum alleinigen analytischen Mittel und Bewertungsmaßstab in der Arbeit mit den überlieferten historischen Quellen, vor allem Texte oder Bild Darstellungen, erhoben werden. Sie bleiben dennoch unablässig als gedankliche, perspektivenprägende Ausgangs- und Referenzpunkte ‚im Hintergrund‘ von Analysen präsent. Das vorliegende Kapitel folgt mehreren Intentionen: Es will zeigen, dass es sich sowohl bei den historischen Begrifflichkeiten für ‚Lepra‘ als auch bei dem medizinischen Wissen früherer Epochen über die ‚Lepra‘ um geschichtlich-kulturelle und damit wandelbare Konstrukte mit wechselnden Inhalten und Einflusspotentialen handelt. Dabei soll exemplarisch in die Probleme eingeführt werden, wie sie sich allgemein für die geschichtswissenschaftliche Erforschung von ‚Kranken‘, ‚Krankheiten‘ und ‚Kranksein‘ usf. ergeben, die gemeinhin als eine ausgewiesene Aufgabe der medi-

⁹⁴ Am Beispiel der Biologie und unter Betonung der wechselseitigen Beeinflussung von naturwissenschaftlichen und allgemeinen gesellschaftlichen Vorstellungsmustern hat dies jüngst FRANZ M. WUKETITS, Eine kurze Kulturgeschichte der Biologie. Mythen, Darwinismus, Gentechnik, Darmstadt 1998 dargestellt.

⁹⁵ Die Darstellung folgt hier im wesentlichen ECKART, Geschichte der Medizin, S. 207-239. S. a. THOMAS SCHLICH, ‚Wichtiger als der Gegenstand selbst‘ - die Bedeutung des fotografischen Bildes in der Begründung der bakteriologischen Krankheitsauffassung durch Robert Koch, in: Neue Wege in der Seuchengeschichte (Medizin, Gesellschaft und Geschichte. Beiheft 6), hg. v. MARTIN DINGES / THOMAS SCHLICH, Stuttgart 1995, S. 143-174.

⁹⁶ Auch diese Sinn- und Denkhorizonte sind keine fixen geschichtlichen Größen, sondern ihrerseits geschichtswissenschaftliche Konstruktionen, deren Erklärungskraft auf der Stringenz der Argumentationslogik beruht.

zinhistorischen Disziplin erscheint. Konkreter noch soll dargelegt werden, wodurch sich die naturwissenschaftliche Medizin des Mittelalters, die aufgrund des ihr fehlenden Charakters forschender Wissenschaft präziser als gelehrte naturkundliche oder naturphilosophische Heilkunde anzusprechen wäre, als eine spezifische Form des Denkens und Handelns gegenüber Kranken im allgemeinen und gegenüber Leprosen im besonderen charakterisierte. In diesem Zusammenhang wird darzulegen sein, dass jene gelehrte Medizin im mittelalterlichen Okzident erst spät als eigenständige Deutungs-, Orientierungs- und Handlungsinstanz vor allem neben der christlichen Religion in Erscheinung trat und an weitreichendem gesellschaftlichen Einfluss gewann: erst seit dem hohen Mittelalter und im Reichsgebiet sogar erst ab dem 14. Jahrhundert. Vorweg geschickt sei daher an dieser Stelle die Grundthese dieser Arbeit, dass die christliche Religion nicht allein eine normative Autorität zu ‚Lepra‘, ‚Krankheit‘, ‚Gesundheit‘ und anverwandten Themen erlangen konnte, weil die biblischen Schriften selbst bereits jene Problembereiche vielfach thematisierten und diesbezügliche Sinn- und Normaussagen bereithielten⁹⁷, sondern auch aufgrund des Umstandes, dass die naturwissenschaftlich-rationale und der Tendenz nach säkulare Medizin bis in das hohe Mittelalter hinein weder inhaltlich noch personell noch organisatorisch-institutionell einen Stand erreicht hatte, der eine Einflussnahme auf die Sinnwelt größerer Bevölkerungsteile hätte ermöglichen und zum Aufbau einer Konkurrenzposition gegenüber der christlichen Religion und Kirche hätte führen können. Die sich über Jahrhunderte erstreckende marginale Stellung dieser Ausprägungsform von Medizin steht im scharfen Kontrast zu dem dominanten Stellenwert, den sie in der heutigen Welt als Deutungsmacht über die menschliche Existenz hinsichtlich deren physische Aspekte innehat - ein Kontrast, den auch eine historische Studie über Leprakranke zu berücksichtigen hat.

Diesen Vorbemerkungen entsprechend soll im weiteren zunächst ein Abriss der modernen Erkenntnisse über die Leprakrankheit gegeben werden (1.). In einem zweiten Schritt wird nach den Nachweismöglichkeiten für die historische Existenz von Leprakranken gefragt werden. Hierbei wird ein Fundamentalproblem der historischen Lepraforschung angesprochen: die Historizität und Variabilität des Leprabegriffs selbst, aus denen zusätzliche Schwierigkeiten dieser Disziplin in erkenntnistheoretischer wie forschungspraktischer Hinsicht resultieren. Hierzu zählen das Problem der Ein- und Abgrenzung des Untersuchungsgegen-

⁹⁷ Siehe hierzu Kap. II.

standes gegenüber anderen Kategorien von Krankheiten beziehungsweise Kranken oder aber die grundsätzliche Frage nach Möglichkeiten, Sinn und Grenzen medizinischer Diagnosen anhand historischer Texte von unterschiedlicher inhaltlicher Qualität (2.). In einem dritten Abschnitt sollen Herkunft und Besonderheiten der gelehrten Lepramedizin des Mittelalters als eines heilkundlichen Denksystems charakterisiert werden (3.). Nicht zuletzt aufgrund ihrer möglichen soziohistorischen Implikationen verdient in diesem Kontext die Frage, ob und in welcher Form es im Mittelalter ein Bewusstsein von Ansteckung gab, besondere Aufmerksamkeit. Exemplarische Fallbesprechungen sollen auch hier für geschichtswissenschaftliche Interpretationsmöglichkeiten und -grenzen innerhalb des Rahmenthemas sensibilisieren.

I.2.1. DIE MODERNE LEPRAPATHOLOGIE

Bei der Leprakrankheit handelt es sich dem heutigem Verständnis nach um eine bakteriell verursachte und chronisch verlaufende Infektionserkrankung, deren Auswirkungen den gesamten menschlichen Körper, innerlich wie äußerlich, ergreifen können⁹⁸. Der mikroskopische Nachweis des Leprabakteriums (*Mycobacterium leprae*) durch den norwegischen Arzt Gerhard Henrik Armauer Hansen (1841-1912) im Jahr 1873 entschied langfristig die damaligen Diskussionen und Spekulationen über die möglichen Entstehungsursachen der Lepra (Vererbung, Ansteckung, klimatische Besonderheiten, Ernährung u. a.) zugunsten der Infektionstheorie⁹⁹ und bewirkte nicht zuletzt einen qualitativen Perspektiv-

⁹⁸ Folgende Literatur wurde hierzu konsultiert: KARL FRIEDRICH SCHALLER, Die Klinik der Lepra, in: ALHK 2, S. 17-26; MORTEN HARBOE, Immunological Aspects of Leprosy, in: ALHK 2, S. 377-379; HANS JOACHIM SCHWANITZ, Klinik der Lepra Heute, in: Lepra - Gestern und Heute, S. 122-127; IVO JUST, Moderne Arzneimitteltherapie der Lepra, in: Lepra - Gestern und Heute, S. 128-133; DENNIS S. RIDLEY, The Pathology of Leprosy as a Reflection of the Host Parasite Relationship, in: ALHK 2, S. 345-352; DERS. / CHARLES K. JOB, The Pathology of Leprosy, in: Leprosy, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 100-133; ROY E. PFALTZGRAFF / ANTHONY BRYCESON, Clinical Leprosy, in: Leprosy, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 134-176; S. K. NOORDEEN, The Epidemiology of Leprosy, in: Leprosy, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 15-30; R. P. E. BARTON, Ear, Nose and Throat Involvement in Leprosy, in: Leprosy, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 243-252.

⁹⁹ Zur Lepramedizin im 19. Jh.: GÜNTER SCHMITT, Grundlinien der Lepraforschung in der deutschen medizinischen Literatur des 19. Jahrhunderts, Diss. Berlin 1969; ANDREAS BERTHOLD FREY, Die Vorstellungen zur Ätiologie der Lepra im 19. Jahrhundert, Diss. Tübingen 1988. Noch auf der 1. Internationalen Leprakonferenz 1897 in Berlin wurde die Kontagiositätstheorie kontrovers diskutiert, aber schließlich mehrheitlich und offiziell akzeptiert: CLAUDIA KOSTRZEWA, Die Entwicklung der Lepratherapie im 20. Jahrhundert,

tivenwechsel von der anatomisch-morphologischen zur zellbiologischen Lepramedizin. Gegenüber konventionellen Diagnosemethoden, die auf unmittelbaren visuellen, akustischen und haptischen Sinneswahrnehmungen durch das Betrachten, Abhören und Abtasten des Körpers beruhen und die Zuhilfenahme einfacher technischer Instrumente einschließen, gilt in der heutigen zellbiologischen Lepramedizin der Bakteriennachweis als das maßgebliche und präzisere Testverfahren zur Bestimmung und Abgrenzung einer Lepraerkrankung gegenüber anderen Krankheiten. Dennoch bestehen selbst 120 Jahre nach der Entdeckung des *Mycobacterium leprae* in wichtigen Fragen Ungewissheit oder Dissens innerhalb der medizinisch-biologischen Lepraforschung. Dies gilt beispielsweise für die Übertragungsmodi wie auch für die krankheitsbegünstigenden und -hemmenden Einflussfaktoren. Fortschritte in der bakteriologischen Forschung werden dadurch eingeschränkt, dass die Leprabakterien eine extreme Abhängigkeit vom Menschen als 'Wirt' erwiesen haben und bislang nicht *in vitro* kultiviert werden konnten¹⁰⁰. Hieraus hat man die Schlussfolgerungen abgeleitet, dass sowohl eine evolutionsgeschichtliche Veränderung des Bakteriums¹⁰¹ als auch die Möglichkeit einer Infektionskette über tierische 'Zwischenwirte', wie es bei der Pest durch Flöhe beziehungsweise Ratten der Fall ist, als unwahrscheinlich einzustufen seien¹⁰². Als Übertragungsmodi werden im allgemeinen die Tröpfcheninfektion über die Atemwege und die 'Kontaktübertragung' über Hautverletzungen favorisiert¹⁰³.

Diss. Kiel 1991, S. 5-7. Zweifel an der Ansteckungstheorie wurden noch lange danach geäußert. So hielt noch der Mediziner ALOIS PAWELETZ „die Frage der Kontagiosität des Ausatzes bis zum heutigen Tage noch nicht gelöst“, da wichtige experimentelle Forschungsstandards wie die künstliche Züchtung von Leprabakterien und die künstliche Erzeugung der Krankheit noch nicht erfüllt waren; DERS., Lepradiagnostik im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau, Diss. Leipzig 1915, S. 5.

¹⁰⁰ Lediglich unter höchst speziellen Laborbedingungen an Mäusepfoten (seit 1962) und an einer südamerikanischen Gürteltierart (Armadillo) gelang die *in-vitro*-Kultivierung des Lepraerregers: JUST, Moderne Arzneimitteltherapie der Lepra, S. 129; HARBOE, Immunological Aspects of Leprosy, S. 379.

¹⁰¹ STEPHEN R. ELL, Blood and Sexuality in Medieval Leprosy, in: Janus. Revue internationale de l'histoire de sciences, de la médecine, de la pharmacie et de la technique 71 (1984), S. 153-164, dort S. 155f.

¹⁰² WINKLE, Geißeln der Menschheit, S. 422. Zur Pest aus moderner medizinischer Sicht auch: PETER FREY, Pest, in: Die Rückkehr der Seuchen. Ist die Medizin machtlos?, hg. v. HANS SCHADEWALDT, Köln 1994, S. 21-42, bes. S. 24-28.

¹⁰³ Dazu NOORDEEN, The Epidemiology of Leprosy, S. 22f.: Im mikroskopischen Nachweis erwiesen sich Nasensekret und untere Hautschichten als hochgradig bakterienhaltig. Bei 'Kontaktübertragung' ist in erster Linie an einen Erregeraustritt und -eintritt über offene Hautstellen zu denken (Verletzungen, Geschwüre etc.), der Weg über Schweiß- und Hauttalgabsonderungen wird nicht ausgeschlossen.

Hypothetisch in Betracht gezogen werden des weiteren die Möglichkeit der Kontaktübertragung durch Insekten oder bakterienbesetzte Kleidung, da die Lepraerreger für kurze Zeit außerhalb des menschlichen Körpers lebensfähig sind¹⁰⁴, sowie die Möglichkeit der Infektion durch kontaminierte Muttermilch, obgleich Nahrungsmittel im allgemeinen als Infektionsmedien weitgehend ausgeschlossen werden¹⁰⁵. Geringe Bedeutung wird dem geschlechtlichen Ansteckungsweg beigegeben¹⁰⁶. Zur Frage der Infektiosität des Lepraerregers werden in der Literatur sehr divergente Beobachtungen berichtet und Auffassungen vertreten: Gehäuft auftretende Krankheitsfälle in Familien lassen auf ein erhöhtes Infektionsrisiko bei intensivem Kontakt mit Leprakranken schließen; andere Fälle zeigen, dass eine Ansteckung auch bei kurzfristigem Umgang möglich ist¹⁰⁷. Demgegenüber hat man ein niedriges Ansteckungsrisiko mit dem Argument propagiert, dass aus modernen Leprosenhäusern oder -kliniken keine Erkrankungsfälle unter dem Ärzte- und Pflegepersonal zu berichten seien¹⁰⁸. Während folglich in der Frage, ob Lepra als hoch- oder mindergradig infektiös einzustufen sei, die Meinungen auseinandergehen¹⁰⁹, herrscht offenbar Konsens dahingehend, dass es nur bei weni-

¹⁰⁴ Bis zu 36 und mehr Stunden, bei tropischem Klima bis zu neun Tagen nach NOORDEEN, *The Epidemiology of Leprosy*, S. 23.

¹⁰⁵ NOORDEEN, *The Epidemiology of Leprosy*, S. 23 u. 27; JÖRN HENNING WOLF, *Richtungen und Wege künftiger Leprageschichtsforschung*, in: *Lepra - Gestern und Heute*, S. 135-142, hier S. 140; DERS., *Zur historischen Epidemiologie der Lepra*, S. 109f.

¹⁰⁶ Dazu finden sich nur selten Äußerungen wie z. B. bei WOLF, *Richtungen und Wege künftiger Leprageschichtsforschung*, S. 140: Übertragung durch Geschlechtsverkehr spiele „höchstens eine untergeordnete Rolle“.

¹⁰⁷ NOORDEEN, *The Epidemiology of Leprosy*, S. 25f. spricht von „household contacts“ im Gegensatz zu „casual contacts“. Zur Häufung von Leprafällen: ebd., S. 20.

¹⁰⁸ Mit diesem Argument wurde im 19. Jh. gegen die Hypothese der Infektiosität der Leprakrankheit argumentiert: JAMES Y. SIMPSON, *Antiquarian Notices of Leprosy and Leper Hospitals in Scotland and England* (3), in: *The Edinburgh Medical and Surgical Journal* 57 (1842), S. 394-429, dort S. 411. Auch der gegen Ende des 19. Jh.s in einem Jerusalemer Aussätzigenhaus tätige Arzt EINSLER sprach sich bei der Lepraätiologie gegen die Infektions- und für die Erbllichkeitstheorie aus und begründete dies u. a. mit der Beobachtung, dass während des 30jährigen Betriebes des Leprosoriums kein Angehöriger des Pflegepersonals erkrankt sei: EINSLER, *Beobachtungen über den Aussatz im Heiligen Lande*, Herrnhut 1898, S. 15.

¹⁰⁹ Niedriger Ansteckungsgrad nach: WINKLE, *Geißeln der Menschheit*, S. 1; JÖRN HENNING WOLF, *Zur historischen Epidemiologie der Lepra*, in: *Maladies et Société (XIIe-XVIIIe siècles)*. Actes du Colloque de Bielefeld novembre 1986, hg. v. NEITHARD BULST / ROBERT DELORT, Paris 1989, S. 99-120, dort S. 101; E. V. HULSE, *The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*, in: *Palestine Exploration Quarterly* 107 (1975), S. 87-105, dort S. 88 („low infectivity“); GUNDOLF KEIL u. a., *Art. ‚Aussatz‘*, in: *LexMA* 1 (1980), Sp. 1249-1257, dort Sp. 1250. Hohe Kontagiosität nach: KEITH MANCHESTER / CHARLOTTE ROBERTS, *The Palaeopathology of Leprosy in Britain: A Review*, in: *World Archaeology* 21,2 (1989), S. 265-272, dort S. 265; PAUL FINE, *Leprosy and Tuberculosis - An Epidemiological Comparison*, in: *Tubercle* 65 (1984), S. 137-153, dort S. 144.

gen der infizierten Personen tatsächlich zur Ausbildung manifester ‚pathologischer‘ Symptome kommt¹¹⁰. Bei diesen erschweren unspezifische Frühanzeichen in Verbindung mit den außergewöhnlich langen und extrem variablen Inkubationszeiten, das heißt: den Zeitspannen zwischen dem Infektionszeitpunkt und den ersten Symptomanifestationen, die bei der Lepra von einigen Monaten bis zu 20 und mehr Jahren reichen können¹¹¹, eine frühzeitige Diagnose und machen die Festlegung eines Erkrankungsbeginns‘ zu einem Problem.

Das Spektrum der Symptome, die je nach individueller physischer Konstitution des Kranken sehr variabel ausfallen können¹¹², wird in der heutigen Medizin im wesentlichen auf zwei stabile, polare Haupttypen hin geordnet: die benigne, ‚tuberkuloide‘ Lepra (mit geringer Bakterienanzahl und starker körperlicher Abwehrreaktion) und die weitaus gavrierendere, ‚lepromatöse‘ Lepra (mit hohem Bakterienbefall und geringer Immunantwort), die hier der Einfachheit halber als ‚Flecken-‘, und ‚Knotenlepra‘ bezeichnet werden sollen. Zwischen ihnen werden verschiedene, instabil verlaufende Mischformen (‚Borderline-Lepra‘) angesiedelt¹¹³. Da die unmittelbare sinnhaft-empirische Beobachtung diejenige Untersuchungs- und Erkenntnismethode darstellt, welche die historische und die

¹¹⁰ JUST, Moderne Arzneimitteltherapie der Lepra, S. 129.

¹¹¹ NOORDEEN, The Epidemiology of Leprosy, S. 24 (aufgrund von Beobachtungen an Säuglingen, Kleinkindern so wie US-amerikanischen Kriegsveteranen); SCHWANITZ, Klinik der Lepra Heute, S. 122 gibt eine Spanne von zwei bis 20 Jahren an. Mittelwerte nach: SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 17 (2-17 Jahre); NOORDEEN, The Epidemiology of Leprosy, S. 24 (3-11 Jahre). Ebd., S. 22: „Unlike in many other communicable diseases, there is considerable difficulty in leprosy in identifying the three reference points [...], these being the onset points of exposure, infection and disease“.

¹¹² Das physische Erscheinungsbild eines Leprösen wird nach modernen Erkenntnissen weniger auf direkt schädigende Einwirkungen der Leprabakterien selbst zurückgeführt, sondern als ein Resultat und Indikator der je körpereigenen Immunreaktionen gesehen: RIDLEY, The Pathology of Leprosy as a Reflection of the Host Parasite Relationship, S. 345 („an astonishing lack of toxicity to human tissue“). S. a. STEPHEN R. ELL, Reconstructing the Epidemiology of Medieval Leprosy: Preliminary Efforts with Regard to Scandinavia, in: Perspectives in Biology and Medicine 31,4 (1988), S. 496-506, dort S. 504 („In leprosy, the only determining factor in the clinical expression of the disease is host immunity“); HARBOE, Immunological Aspects of Leprosy, S. 377 („(Leprosy) may to a great extent also be considered an immunological disease“). HARBOEs Hinweis auf die Möglichkeit, die Lepra innerhalb des nosologischen Klassifikationssystem anders zu verorten, belegt deutlich den konstruktivistischen Charakter auch der heutigen Krankheitslehre.

¹¹³ SCHWANITZ, Klinik der Lepra Heute, S. 124-125 (Übersichtstabelle). Etwas außerhalb dieses Schemas steht eine als ‚indeterminierte Lepra‘ bezeichnete Frühform, die ‚spontan‘ abheilen oder sich zu einer der drei genannten Formen fortentwickeln kann (ebd., S. 123). Nach SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 18 sind offenbar auch bei der Fleckenlepra „Spontanheilungen“ möglich. Wie die Nosologie auf der allgemeinen Ebene ist auch die heutige Binnendifferenzierung der Lepra in vier Typen (lepromatöse, tuberkuloide, Borderline-, indeterminierte Form) eine Konvention und damit ein geschichtlich-kulturelles Konstrukt: sie wurde 1953 auf einer Leprologiekonferenz verabredet (so SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 17) und zeigt exemplarisch einen bewussten Akt der Institutionalisierung von Deutungen.

moderne Medizin teilen¹¹⁴, soll im folgenden lediglich ein Abriss der vor allem visuell, haptisch und akustisch wahrnehmbaren Veränderungen des Körpers gegeben werden, welche die beiden Extremformen kennzeichnen.

Leprasymptome können sich an der gesamten Körperoberfläche manifestieren, führen aber insbesondere im Gesicht und an den Ohrmuscheln wie auch an den Extremitäten (Arme, Hände, Beine, Füße) zu ebenso charakteristischen wie für die Betroffenen gravierenden Veränderungen der Physis. Verallgemeinernd formuliert, handelt es sich um (a.) verschiedenartige Veränderungen des Hautgewebes, (b.) Haarausfall an den geschädigten Stellen, insbesondere aber Verlust der Wimpern und Augenbrauen, (c.) die Zerstörung von Knochensubstanz des vorderen Schädels einerseits und der Extremitäten andererseits, die vor allem als anatomische Deformierungen äußerlich sichtbar werden, und (d.) sensorische, motorische und trophische Funktionsstörungen der peripheren Nerven.

Depigmentierte Stellen auf der Haut - wahrnehmbar als dunkle oder gerötete Flecken bei hellhäutigen beziehungsweise als heller getönte Flecken bei dunkelhäutigen Menschen - können eine 'beginnende' Lepraerkrankung ankündigen¹¹⁵. Bei der Fleckenlepra¹¹⁶ treten am Körper deutlich umgrenzte, flache oder flacherhabene Hautflecken (,Macula' und ,Plaques') oder aber kleine, feste Knötchen (Papeln) in asymmetrischer Verteilung auf. Die peripheren Nervenbahnen unter der Hautoberfläche sind verdickt sicht- und tastbar, die umliegenden Körperpartien sind empfindungslos, haarlos, trocken und rau. Die Störungen an den peripheren Nerven in Gesicht und an den Extremitäten resultieren in Insensibilität (Kontakt-, Schmerz- und Temperaturföhllosigkeit), Bewegungsverminderung oder Lähmung sowie Stoffwechselfehlfunktionen in den betreffenden Körperpartien. Letzteres wiederum führt zu der markanten Rückbildung, Lähmung und Deformierung von Fingern, Händen, Zehen und Füßen. Zu den indirekten Folgeschäden der Sensibilitätsstörungen zählen unter anderem traumatisch bedingte, das heißt: durch äußere Einwirkung entstandene, Verletzungen (Verbrennungen, Schnitt- oder Schürfwunden etc.), die sich entzünden und zu Geschwüren ausbilden kön-

¹¹⁴ Zu weiteren modernen Diagnosemethoden: PFALTZGRAFF / BRYCESON, *Clinical Leprosy*, S. 137 u. ff.

¹¹⁵ SCHALLER, *Die Klinik der Lepra*, S. 18.

¹¹⁶ SCHWANITZ, *Klinik der Lepra Heute*, S. 124 (s. a. Tafel S. 125); SCHALLER, *Die Klinik der Lepra*, S. 18.

nen¹¹⁷. Die Beeinträchtigung der Gesichtsnerven kann, wenn sie sich auf den Lid-schlussreflex auswirkt, mittelbar zu Augenerkrankungen bis hin zur Erblindung führen¹¹⁸.

Bei der schweren Form der Knotenlepra¹¹⁹ kommt es insbesondere im Gesicht zu einem flächigen Anschwellen der Haut. Auch hier sind die Bahnen der Gesichtsnerven verdickt sicht- und tastbar, ihre Funktionen sind jedoch erst spät beeinträchtigt, so dass an den betroffenen Haut- oder Körperregionen erst bei fortschreitender Erkrankung Anästhesie, Haarausfall, fehlende Schweißbildung und die schon bei der Fleckenlepra geschilderten, direkten wie indirekten, Folgeerscheinungen auftreten. Im Fall der Knotenlepra bilden sich im Gesicht wie am übrigen Körper in symmetrischer Verteilung große und kleine Hautknoten von blass-rötlicher Farbe mit glänzend-glatte Oberfläche, die sich zu Geschwüren entwickeln können. In auffälliger Weise sind die Gesichter der Kranken betroffen, deren individuelle Physiognomie mehr oder minder stark entstellt werden und die nicht zuletzt durch Lähmungen ihre mimischen Fähigkeiten verlieren¹²⁰: Fließen die Schwellungen im Gesicht, besonders im Stirn-Augen-Bereich, zu bogenförmigen Geschwulsten zusammen, formen sie das in der Literatur häufig zitierte löwenähnliche Gesicht (die *facies leonina*)¹²¹. Ebenfalls charakteristisch für die Knotenlepra ist das frühe Ausfallen der Augenbrauen und Wimpern. Stark betroffen ist zudem die Nase: Die Zerstörung der inneren Nasenscheidewand sowie des dornartig vorspringenden Nasenknöchelchens (*Spina nasalis anterior*) am Oberkiefer lassen die Nase nach innen, in die Nasenhöhlung hinein, ‚einsinken‘ und beeinträchtigen Atmung und Stimme, was den Eindruck chronischer Verschnupfung und des Näsels bewirkt. Dies wird durch Verdickung der Schleimhäute und Knotenbildung im Nasen-Mund-Rachenraum verstärkt (Heiserkeit, Atembe-

¹¹⁷ Dazu FELIX BRANDT, Die Erblindung des Leprösen, in: ALHK 2, S. 395-400.

¹¹⁸ SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 18 und 22.

¹¹⁹ SCHWANITZ, Klinik der Lepra Heute, S. 124; SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 20; PFALTZGRAFF / BRYCESON, Clinical Leprosy, S. 147ff.

¹²⁰ Zu der Bedeutung und den Auswirkungen der gestörten Mimik und Gestik bei Leprösen für die Kommunikation und Interaktion in alltäglichen vis-à-vis-Situationen siehe die lehrreichen Ausführungen der Verhaltensforscher DETLEV PLOOG / FELIX BRANDT, Die Zerstörung des Antlitzes - eine ethologische Betrachtung, in: ALHK 2, S. 331-337.

¹²¹ SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 20; SCHIPPERGES, Der Garten der Gesundheit, S. 74. Schon in arabischen und europäischen Krankheitslehren des Mittelalters wird die verstümmelnde Ausprägung der Lepra als *dā'al-as'ad* und, daran anknüpfend, als (*lepra*) *leonina* bezeichnet; HORST MÜLLER-BÜTOW, Lepra in der arabischen Medizin, in: ALHK 2, S. 79-84, dort S. 80; KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 94.

schwerden und -geräusche). Die allmähliche Korrodierung des Oberkieferknochens kann zum Verlust der oberen Schneidezähne führen. Bei beiden Lepraformen können im Laufe der Zeit schubweise Verschlechterungen der physischen Konstitution auftreten¹²². Zu betonen ist, dass die Leprakranken mit 'Beginn' ihrer Leidens weder unmittelbar in ihrem körperlichen (Motilität) wie räumlichen Bewegungsvermögen (Mobilität) beeinträchtigt sind noch umgehend arbeitsunfähig oder durch Bettlägerigkeit für ihre soziale Mitwelt physisch ,unsichtbar' werden. Auch führt eine Lepraerkrankung nicht zur organischen Beeinträchtigung der Gehirnfunktionen: im Hinblick auf die Bewusstseinsleistungen bleiben Leprakranke im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte¹²³. Dieser Sachverhalt erscheint in kulturell-sozialer Perspektivierung nicht unerheblich, wenn man an die im okzidentalen Denken so geschichtsmächtige, naturwissenschaftlich-anthropologische Definition des Menschen als *animal rationale* ('vernunftbegabtes Lebewesen') erinnert, die die Menschen wegen ihrer Verstandesleistungen nicht nur gattungsmäßig von den Tierspezies abhebt, sondern gegenüber diesen auch höherwertet¹²⁴. Entsprechend können beispielsweise die ,Lepra' und ,Geisteskrankheiten' als zwei Erscheinungsformen angesprochen werden, die den zwei wichtigsten Definitionsweisen des ,Menschseins' - über das Gesicht als Ausweis der eigenen Individualität gegenüber anderen Menschen einerseits und über die ,Vernunft' in Abgrenzung zum Tier andererseits - in ihren Grundlagen zuwiderlaufen. Die beiden genannten Krankheitsarten können folglich als zwei fundamental differente Möglichkeitsbedingungen betrachtet werden, die Qualität des ,Menschseins' von Kranken unterschiedlich zu bewerten, diese in Frage zu stellen oder gar zu negieren: die Leprakranken - vielleicht: ,bloß'? - durch die Einbuße ihrer individuellen Physio-

¹²² Der medizinische Begriff hierfür lautet ,Leprareaktion'; HARBOE, Immunological Aspects of Leprosy, S. 378; SCHWANITZ, Klinik der Lepra Heute, S. 126; SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 21; PFALTZGRAFF / BRYCESON, Clinical Leprosy, S. 165ff. Zu den möglichen Auslösern für Leprareaktionen werden gezählt: Schwangerschaft, Sekundärerkrankungen, Impfungen, psychischer Streß, Pubertät, Chemotherapie (ebd., S. 166, 171 und 174).

¹²³ Vgl. die heutige Syphilis, die im Extremfall das zentrale Nervensystem schädigen und zur Demenz führen kann; dazu WINKLE, Geißeln der Menschheit, S. 587ff. (mit den historischen Beispiele Heinrich Heine und Friedrich Nietzsche).

¹²⁴ Die Vorstellung vom vernunftbegabten Menschen geht bereits zurück auf Aristoteles' Lehre vom stufenförmigen Aufbau der kreatürlichen Welt; so: FRANZ M. WUKETITS, Eine kurze Kulturgeschichte der Biologie. Mythen, Darwinismus, Gentechnik, Darmstadt 1998, S. 16 u.f. Es wurde aber auch im Mittelalter von so namhaften Klerikern wie dem Theologen und Gelehrten Hugo von St. Viktor (12. Jh.) vertreten: ders., Didascalicon de studio legendi. Studienbuch I,3, übers. v. Thilo Offergeld (Fontes Christiani. 2. Folge 27) Freiburg/Br u. a. 1997, S. 118-125, bes. S. 122.

gnomie, die ‚Wahnsinnigen‘ oder ‚Tollwütigen‘ - eventuell: fundamentaler noch als erstere? - durch Minderung oder Verlust intellektueller Fähigkeiten.

Während in differentialdiagnostischer Perspektive jedes singuläre Symptom eine Vielzahl von Krankheitsdiagnosen aus den medizinischen Subdisziplinen der Dermatologie und Neurologie in Betracht kommen lässt, scheint nach Ausweis der medizinischen Literatur die Kombination von Haut- *und* Nervenstörungen so charakteristisch für eine Lepraerkrankung zu sein, dass Symptomkombinationen im fortgeschrittenen Stadium, gegebenenfalls nach einem zeitlichen Aufschub der Untersuchung, eine recht sichere Beurteilung auf ‚Lepra‘ durch heilkundliches ‚Fachpersonal‘ sogar mittels konventioneller Diagnoseverfahren (Inspektion, Palpation, Sensibilitätstest durch spitze Gegenstände etc.) zulassen¹²⁵. Differentialdiagnostisch werden ähnliche Hautauffälligkeiten, die aber anderen Krankheitskomplexen und -ursachen zugerechnet werden, von einer Lepraerkrankung dadurch unterschieden, dass bei jenen entweder die peripheren Nerven ‚normale‘ Funktionstätigkeit (Sensibilität u. a.) aufweisen oder andere inkompatible Merkmale auftreten (wie zum Beispiel rasche Symptomveränderungen)¹²⁶. In Umkehrung scheidet der Verdacht auf Lepra bei Nervenstörungen aus, wenn mit ihnen keine Hautveränderungen einhergehen, periphere Nerven nicht verdickt sind und gestörte oder ausbleibende Reflexe auf eine Beeinträchtigung des Zentralnervensystems hindeuten¹²⁷. Um die Möglichkeit von Verwechslungen und Fehldiagnosen insbesondere bei unspezifischen Krankheitsanzeichen einzugrenzen, gilt allgemein die Empfehlung, eine ‚konventionelle‘ Lepradiagnose nicht auf ein einziges Symptom zu stützen und in strittigen Fällen die Untersuchung nach Ablauf einer mehrmonatigen Frist zu wiederholen¹²⁸. Ohne medizinische Behandlung

¹²⁵ Die Frage, ob es sich bei dem ‚Fachpersonal‘ um Ärzte, Schamanen, Priester, sachkundige ‚Laien‘ oder andere mit der Gutachtertätigkeit beauftragte Personen handelt, ist an dieser Stelle irrelevant: Es geht hier um den Sachverhalt eines ‚medizinischen‘ Grundwissens theoretischer oder praktischer Art als notwendiger Qualifikation für die Erstellung von Krankheitsdiagnosen.

¹²⁶ Hierzu und zum folgenden D. L. LEIKER, Differential Diagnosis, in: Leprosy, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 177-192. Zu den Ähnlichkeiten zur Lepra aufweisenden Hautkrankheiten zählt SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 22 und 24: Melanome, Psoriasis (Schuppenflechte), Skabies (Krätze), Neurodermitis, Seborrhoe, Hautpilzkrankheiten, Syphilis, Erysipel (Wundrose) u. a. m.

¹²⁷ SCHALLER, Die Klinik der Lepra, S. 24.

¹²⁸ PFALTZGRAFF / BRYCESON, Clinical Leprosy, S. 144 (Empfehlung eines Zeitraums von drei Monaten).

führt die Krankheit langsam, aber irreversibel zur Verschlechterung der physischen Verfassung der Erkrankten; sie erhöht das Sterblichkeitsrisiko, ohne zwingend die unmittelbare Todesursache darzustellen¹²⁹, weil körperliche Folgeschädigungen und zusätzliche Erkrankungen zur ‚primären‘ Lepra hinzutreten können. Erst mit der Entwicklung moderner chemotherapeutischer Mittel seit etwa der Mitte dieses Jahrhunderts können Leprakranke geheilt werden, das heißt: die Krankheitsprozesse zum Stillstand gebracht werden¹³⁰, wenngleich viele der bis zu diesem Zeitpunkt eingetretenen Körperschädigungen (anatomische Deformierungen; Verlust von Augenbrauen etc.) ohne den Einsatz plastischer Chirurgie oder moderner chemotherapeutischer Medikamente irreparabel bleiben.

1.2.2. DIE LEPRAKRANKEN ALS HISTORISCHE REALITÄT IM EUROPÄISCHEN MITTELALTER

Welche Evidenzen sprechen nun für die Behauptung, dass es Leprakranke im Mittelalter überhaupt gab? Welche historisch orientierten Disziplinen können einen Beitrag zur ‚retrospektiven Lepradiagnose‘ leisten, und welche Erkenntnisse haben die bisherigen Forschungsbemühungen gezeitigt? Von den drei Arten historischen Materials (schriftliche Überlieferung; bildkünstlerische Zeugnisse; menschliche Skelette und Knochenfragmente)¹³¹ und den drei verschiedenen Zugängen, die zur Beantwortung jener Fragen zur Verfügung stehen (Philologie, Ikonographie und Osteoarchäologie), gelten bildliche Krankendarstellungen und deren Interpretation als Nachweismittel und -methode heute am aussagegeschwächsten¹³², so dass sich hier der Blick auf die Osteoarchäologie und die medizinhistorische Textinterpretation konzentriert.

¹²⁹ NOORDEEN, *The Epidemiology of Leprosy*, S. 21.

¹³⁰ Dazu JUST, *Moderne Arzneimitteltherapie der Lepra*.

¹³¹ Allgemein zu Charakter und Aussagepotential dieser und anderer Quellengattungen: WOLF, *Einführung*, bes. S. 4-7 und 11ff.

¹³² Historisches Bildmaterial liegt im größeren Umfang erst seit dem Aufkommen christlicher Kunst vor und weist im Mittelalter starke Stilisierungstendenzen auf: „Der auf Exantheme [Hautausschläge; A. S.] und Mutilationen gerichtete diagnostische Blick findet bei mittelalterlichen Aussätzigendarstellungen in der Regel erst ab dem 15. Jahrhundert einigermaßen sichere Anhaltspunkte zur Identifikation der Krankheit [...]“; so ULRICH KUDER, *Der Aussätzige in der mittelalterlichen Kunst*, in: ALHK 2, S. 223-307, Zitat: S. 223. Bilddarstellungen innerhalb der europäischen medizinischen Literatur sollen sogar erst seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert Anhaltspunkte für eindeutige Lepradiagnosen bieten; so FRANZ EHRING, *Zur Ikonographie der Lepra*, in: *Lepra - Gestern und Heute*, S. 74-87, bes. S. 86ff.

Einen neuartigen Weg der ‚retrospektiven Lepradiagnose‘ eröffnete die seit den 1930er Jahren von dem dänischen Arzt und Osteologen Vilhelm Møller-Christensen systematisch entwickelte Osteoarchäologie (Knochenarchäologie)¹³³. Im Zentrum des Forschungsinteresses steht dort die paläobiologische Bestimmung von Krankheiten anhand menschlicher Skeletten und Skelettfragmente, die hauptsächlich auf anatomisch abnorm erscheinende Charakteristika und deren pathologische oder traumatische Ursachen hin untersucht werden. In extensiven Vergleichsstudien auf historischen Bestattungsplätzen und in ethnologischen Sammlungen hat man ein ‚lepratypisches‘ Set von Knochenschäden am Gesichtsschädel und an den äußeren Extremitäten ermittelt, die insbesondere bei schwerer Knotenlepra auftreten. Die gewonnenen Befunde konnten durch jüngere Vergleiche mit Röntgenaufnahmen an lebenden Leprakranken bestätigt werden¹³⁴. Ausprägungsgrad und Kombination einzelner Merkmale, unter denen der Schwund des kleinen knöchernen Nasendorns höchste Priorität zukommt, bestimmen den jeweiligen Sicherheitsgrad, mit dem Diagnosen auf osteoarchäologischer Basis ausgesprochen werden. Mit der Präsentation von drei für die allgemeine und mittelalterliche ‚Leprageschichte‘ wichtigen Grundergebnissen sollen auch Potential und Grenzen osteoarchäologischer Befunde kurz beleuchtet werden.

(A.) Die historische Existenz von Leprakranken in Europa konnte auf dem Weg der Knochenuntersuchung bisher in England, Frankreich, Dänemark und Schweden¹³⁵, ferner in Deutschland¹³⁶ und vor einiger Zeit auch in Ungarn¹³⁷ nach-

¹³³ Siehe dazu VILHELM MØLLER-CHRISTENSEN, Persönliche Mitteilungen über seine Ausgrabungen auf Leprosen-Friedhöfen und die Anfänge der Lepra-Osteoarchäologie, in: ALHK 1, S. 152-153. Zur Methodik: DERS., Osteoarchaeology as a Medico-Historical Auxiliary Science, in: Medical History 17 (1973), S. 411-418; DERS., Evidence of Tuberculosis, Leprosy and Syphilis in Antiquity and the Middle Ages, in: Aktuelle Probleme aus der Geschichte der Medizin. Verhandlungen des XIX. Internationalen Kongresses für Geschichte der Medizin, Basel, 7.-11. September 1964, hg. v. ROBERT BLASER / HEINRICH BUSS, Basel 1966, S. 229-237.

¹³⁴ DERS., Bone Changes of the Skull, Odense 1978; DERS., Evidence of Tuberculosis, Leprosy and Syphilis in Antiquity and the Middle Ages, S. 229 und 233; JOHANNES G. ANDERSEN, Studies in the Medieval Diagnosis of Leprosy in Denmark (Danish Medical Bulletin 16 (1969). Supplement) Diss. Kopenhagen 1969, dort S. 92-95 und 96-103. Das besondere Verdienst Møller-Christensens liege in der Erkenntnis leprapathologischer Veränderungen am Schädel; so KEITH MANCHESTER, Archaeology of Disease, Bradford 1983, S. 42. Zur hohen Bedeutung der Osteoarchäologie für die aktuelle Lepra-Früherkennung: HEINZ GOERKE, Das «Møller-Christensen-Syndrom» - eine für die klinische Leprologie bedeutsame osteoarchäologische Entdeckung, in: ALHK 1, S. 146-151.

¹³⁵ VILHELM MØLLER-CHRISTENSEN, Evidence of Leprosy in Earlier Peoples, in: Diseases in Antiquity. A Survey of the Diseases, Injuries and Surgery of Early Populations, hg. v. DON R. BROTHWELL / ANDREW T. SANDISON, Springfield 1967, S. 295-306, dort S. 301 (Übersichtstabelle!).

gewiesen werden. Als die weltweit ältesten leprapositiven Skelettfunde gelten bislang jedoch jene vier menschlichen Schädel, die man in der ägyptischen Oase Dachla fand und in das zweite vorchristliche Jahrhundert datiert hat¹³⁸. Die ermittelten Übereinstimmungen von lepraspezifischen Knochenveränderungen über Raum und Zeit hinweg, von der vorchristlichen ägyptischen Antike bis heute, begründen die Forschungsannahme, dass Leprainfektionen als eine sachliche Gegebenheit mitsamt ihren Folgen für die menschliche Physis eine historisch langfristige Invarianz aufweisen, das heißt: dass es Leprakranke beziehungsweise ‚die Lepra‘ nach heutigem Verständnis schon seit mindestens 2200 Jahren ‚gibt‘¹³⁹. Dies schließt nicht die Vermutung aus, dass bereits zu früheren Zeiten oder in anderen, außereuropäischen Ländern Menschen an Lepra erkrankten, jedoch müssen Nachweisversuche für ältere Epochen und andere Regionen auf die traditionelle philologisch-kritische Interpretation historischer Texte rekurrieren.

(B.) Im westeuropäischen Raum hingegen stammt der bislang älteste Skelettfund mit Leprasymptomen aus einem frühmittelalterlichen Friedhof (4. Jahrhundert) im Südwesten Englands¹⁴⁰; weitere vereinzelte Funde von leprösen Skeletten in Großbritannien datieren in das sechste und siebte Jahrhundert¹⁴¹. In

¹³⁶ EGON SCHMITZ-CLIEVER, Zur Osteoarchäologie der mittelalterlichen Lepra. Ergebnis einer Probegrabung in Melaten bei Aachen, in: *Medizinhistorisches Journal* 6 (1971), S. 249-263; DERS., Zur Osteoarchäologie der mittelalterlichen Lepra (II), in: *Medizinhistorisches Journal* 8 (1973), S. 182-200.

¹³⁷ GYÖRGY PÁLFI, The First Osteoarchaeological Evidence of Leprosy in Hungary, in: *International Journal of Osteoarchaeology* 1 (1991), S. 99-102 (Evidenz aus dem 10. Jh.).

¹³⁸ TADEUS DZIERZYKRAY-ROGALSKY, Paleopathology of the Ptolemaic Inhabitants of Dakhleh Oasis (Egypt), in: *Journal of Human Evolution* 9 (1980), S. 71-74. Nach ANDERSEN, *Studies in the Medieval Diagnosis of Leprosy in Denmark*, S. 14 hatten vor jener Entdeckung die Untersuchungen, die Vilhelm Møller-Christensen seinerzeit durchführte, von 1844 menschlichen Überresten aus Ägypten aus dem Zeitraum von 6000 v. Chr. bis 600 n. Chr. nur zwei Leprafälle aus koptischer Zeit (6. Jh. und 5.-7. Jh.) hervorgebracht. Zu diesen Funden ausführlicher: KAMAL SABRI KOLTA, Die Lepra im Alten Ägypten in koptischer Zeit, in: *ALHK* 1, S. 58-63.

¹³⁹ Von osteoarchäologischen Aussagen wird stillschweigend auf die Existenz der Lepraerreger geschlossen, wofür offenbar noch kein paläobiologischer Nachweis erbracht werden konnte.

¹⁴⁰ RACHEL READER, New Evidence for the Antiquity of Leprosy in Early Britain, in: *Journal of Archaeological Science* 1 (1974), S. 205-207. Die Skelettfragmente wurden auf einem römisch-britischen Friedhof bei Poundsbury (Dorset) geborgen und weisen lepraspezifische Veränderungen an Hand- und Fußknochen auf. Datierung nach READER: Mitte 4. Jh. (vgl. MANCHESTER / ROBERTS, *The Palaeopathology of Leprosy in Britain*, S. 266: um 550 bzw. 5. Jh.).

¹⁴¹ CALVIN WELLS, A Possible Case of Leprosy from a Saxon Cemetery at Beckford, in: *Medical History* 6 (1962), S. 383-386 und KEITH MANCHESTER, A Leprous Skeleton of the 7th Century from Eccles, Kent, and the Present Evidence of Leprosy in Early Britain, in: *Journal of Archaeological Science* 8 (1981), S. 205-209, bes. S. 206f.

die Merowingerzeit werden zwei mögliche Leprafälle in Frankreich datiert¹⁴². Man hat diese singulären Skelettfunde unkritisch als Deutungshilfe für die historischen Termini *leprosus* und *leprosi* verwendet, die ungefähr zeitgleich mit den osteoarchäologischen Funden, häufig jedoch ohne deskriptive Details in frühmittelalterlichen Heiligenviten auftauchen¹⁴³. In Anbetracht der überaus unpräzisen raum-zeitlichen Zusammenhänge zwischen den Befunden aus divergenten Quellengattungen und vor allem aber aufgrund der mangelhaften Symptombeschreibungen in den hagiographischen Texten scheint es zweifelhaft, ob in diesen frühen Fällen knochenarchäologische Befunde und historisches Schriftgut wechselseitig eine sichere Identität von Begriff und Sache - sowohl auf der Ebene der historischen wie der heutigen geschichtswissenschaftlichen Wahrnehmung - zu begründen vermögen. Gegenüber den Einzelfunden älterer Zeit erbrachten erst materialreichere Ausgrabungen auf den Friedhöfen der hoch- und spätmittelalterlichen Leprosenhäuser (mlat. *domus leprosorum*) bei Næstved / Dänemark (1953), Aachen / Deutschland (1969, 1972, 1988/ 1989) und Chichester / Großbritannien (1986/87) ergiebigeres und kohärenteres Datenmaterial. Die vollständige Erforschung des von etwa 1250 bis 1550 genutzten Friedhofs von Naestved ergab lepraspezifische Knochenveränderungen an 70% von 472 untersuchten Skeletten¹⁴⁴. Erste Teilausgrabungen auf dem von circa 1234 bis 1550 genutzten Friedhof von Aachen-Melaten erbrachten, dass von insgesamt 40 geborgenen Skeletten lediglich drei keine Lepraveränderungen aufwiesen, allerdings bloß elf Fälle ganz sichere Lepradiagnosen erlaubten¹⁴⁵. Bei späteren Ausgrabungen konnten an 20%

¹⁴² MØLLER-CHRISTENSEN, Evidence of Leprosy, S. 301 Tabelle 1; JOËL BLONDIAUX, Anthropologie du cimetière de Neuville-sur-Escaut (Nord), in: GASTON HANTUTE, Le Cimetière Mérovingien de Neuville-sur-Escaut (Nord), Saint-Martin-lès-Boulogne 1989 (Septentrion 12-13), S. 119-153, dort S. 143f.

¹⁴³ Als Belege für das 4. Jh. nennt KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 85 die Viten Martins von Tours [verfaßt um 400] und Maximinus' von Trier, dessen Todesjahr KEIL mit 347 angibt. Die Entstehung Letzterer wird aber erst für das 8. Jh. Angesetzt: LUDWIG FALKENSTEIN, Art. 'Massimino', in: BS 9 (1967), Sp. 33-34.

¹⁴⁴ VILHELM MØLLER-CHRISTENSEN, Ten Lepers from Næstved in Denmark, Kopenhagen 1953; DERS., Bone Changes in Leprosy, Kopenhagen 1961, bes. S. 11, 133 und 142 Tf. 5a. Weitere 22% der Untersuchungsobjekte wiesen keine Anzeichen auf, die restlichen Objekte wurden als 'unbestimmbar' eingestuft. Insgesamt wurden 650 Skelette geborgen, davon 472 im untersuchungsgeeigneten Zustand (ebd., S. 39). Neuerdings wird der Prozentsatz der eindeutig leprösen Skelette in Næstved höher eingestuft auf sogar 80% (mündliche Mitteilung von Dr. Pia Bennike vom Antropologisk Laboratorium, Kopenhagen, anlässlich des 2ème Table ronde der 'Groupe de Göttingen' (Rouen, 12.-13. Juni 1998)).

¹⁴⁵ SCHMITZ-CLIEVER, Zur Osteoarchäologie der mittelalterlichen Lepra [II], S. 194f.

der 130 geborgenen Skelette Leprasymptome ermittelt werden¹⁴⁶.

Die Knochenarchäologischen Ergebnisse erbringen den Nachweis, dass zum einen die hochmittelalterlichen *domus leprosororum* tatsächlich überwiegend von Leprakranken bewohnt wurden und zum anderen - und zumindest auf der Ebene der praktischen Diagnose - spätestens seit dem 13. Jahrhundert eine weitreichende Kongruenz der mittelalterlichen und die modernen Vorstellungen von 'Leprakranken' konstatiert werden kann. Man ist darum im Fall von Aachen - wie auch in dem von Næstved - zu einer positiven Einschätzung hinsichtlich der Leistungsfähigkeit der empirischen Lepradiagnostik im Mittelalter gekommen¹⁴⁷. Hierzu steht selbst der Befund lepranegativer Skelette nicht zwingend in einem absoluten Widerspruch, wenngleich er auf ein gegenteiliges Urteil hinzuweisen scheint; und in der Tat ist seit altersher und wiederholt in der Leprahistoriographie wie in der allgemeinen Medizinhistorie die Auffassung geäußert worden, dass der im Mittelalter gebräuchliche Terminus *lepra* (und seinen vernakularsprachlichen Synonymen) einen unspezifischen Kollektivbegriff dargestellt habe, unter dem verschiedene Krankheiten inklusive der 'wahren' Lepra subsumiert worden seien¹⁴⁸. Neben der nicht auszuschließenden Möglichkeit, dass es sich bei den lepranegativen

¹⁴⁶ WILFRIED M. KOCH, Archäologischer Bericht für das Jahr 1988/89: Das Leprosorium Aachen-Melaten. Vorbericht der Ausgrabungen 1988/89, in: Zs. des Aachener Geschichtsvereins 96 (1989), S. 409-435, dort S. 417f. Als Erklärungsmöglichkeiten für den vergleichsweise geringen Prozentsatz an Leprakranken unter den Bestatteten nannte Koch a) eine mangelnde Fertigkeit zur präzisen Lepradiagnose bzw. ein 'weiter' Leprabegriff im Mittelalter und b) eine über die Leprosen hinausgehende Praxis der „Abschiebung und Kasernierung“ von Kranken und Gebrechlichen; ebd., S. 417f.

¹⁴⁷ SCHMITZ-CLIEVER, Zur Osteoarchäologie der mittelalterlichen Lepra [II], S. 200: „Die hohe Zahl der Lepraveränderungen der Skelette spricht für die Treffsicherheit der Lepradiagnostik im Mittelalter“.

¹⁴⁸ MÜLLER, Sieche, Seuchen und Spitaldienst im Spiegel der Heiltätigkeit Elisabeths von Thüringen, S. 14: „Im Mittelalter stellten daher Bezeichnungen wie »Lepra« und »Aussatz« eher einen Sammelbegriff dar, der die verschiedensten Haut- und Infektionskrankheiten wie Psoriasis, venerische Hautaffektionen, Masern, Antoniusfeuer, Brand oder kanzeröse Prozesse miteinschloß“. S. a. OTTO SCHELL, Zur Geschichte des Aussatzes am Niederrhein, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 3 (1910), S. 335-346, bes. S. 335f.; PAWELETZ, Lepradiagnostik im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau, S. 5; PÉTOURAUD, Les léproseries lyonnaises au Moyen Age et à la Renaissance, S. 451f., 456; JOHN CULE, The Diagnosis, Care and Treatment of Leprosy in Wales and the Border in the Middle Ages, in: Transactions of the British Society for the History of Pharmacy 1 (1970) S. 29-58, bes. S. 29; WALTRAUT F. DUBE, Medieval Medicine in Middle High German Epics, Ann Arbor 1981, S. 239. Widersprüchliche Urteile über Begriff und Diagnostik des 'Aussatzes' im Mittelalter bei SCHIPPERGES, Der Garten der Gesundheit, S. 71: „Neben der Lepra hat man zahlreiche Hautkrankheiten, zu suchen, vor allem die Schuppenflechte (Psoriasis), aber auch die Hauttuberkulose“. Ebd., S. 72: „Wir sind immer wieder erstaunt über die Genauigkeit der Diagnostik“. S. a. Kap. I.2.3.¹⁴⁹ Zu bedenken gab dies LUKE DEMAITRE, The Description and Diagnosis of Leprosy by Fourteenth-Century Physicians, in: Bulletin of the History of Medicine 59,3 (1985), S. 327-344, dort S. 340 Anm. 83. Aus DEMAITRES Bemerkung ergibt sich, dass man die osteoarchäologisch ermittelten Zahlenangaben über leprapositive Funde als Minimalquoten betrachten könnte.

Skelettfunden tatsächlich um Fehldiagnosen handelt, sind jedoch noch folgende Erwägungen in Betracht zu ziehen: Denkbar ist zum einen, dass lepröse Bewohner und Bewohnerinnen eines Leprosenhauses verstarben, die an einer leichteren Form litten und deren Erkrankung noch nicht in ein schweres, die Knochensubstanz angreifendes Stadium getreten war¹⁴⁹. Ferner war es im Mittelalter nicht unüblich, dass der Bewohnerschaft von Leprosorien außer den Kranken auch Gesunde als Pflege- und Dienstpersonen oder mit dem Status unterhaltsbeziehender Pfründner angehören konnten¹⁵⁰. Als hilfreich in der Evaluation osteoarchäologischer Leprabefunde hat sich die Einführung einer chronologischen Feinperspektive erwiesen. In diesem Zusammenhang ist auf die Erforschung des Leprosenhauses bei Chichester (Großbritannien) hinzuweisen, dessen Friedhof vom 11. bis in das 17. Jahrhundert hinein genutzt und 1986/87 teilweise, aber systematisch untersucht wurde: Hier diagnostizierte man insgesamt 24% der 351 Skelette als leprös, wobei sich in diachroner Perspektive eine prozentuale Abnahme der Zahl leprageschädigter Skelette vom ältesten (12. Jahrhundert) bis zum jüngsten Gräberbereich (17. Jahrhundert) beobachten ließ¹⁵¹. Dieser osteoarchäologische Befund korrespondiert mit einem Tatbestand, wie er bereits auf der Basis der schriftlichen Überlieferung ermittelt wurde: der Umwandlung des besagten Leprosoriums in ein allgemeines Armenhaus seit dem 15. Jahrhundert. Hierin stellt Chichester keine Ausnahmeerscheinung dar: Vorgänge gezielter Zweckumwidmung von Leprosorien stellten seit dem späten Mittelalter ebenso wenig eine institutionengeschichtliche Rarität dar wie die allmähliche Umwandlung von Leprosenhäusern in allgemeine Versorgungseinrichtungen, die die entgeltliche Aufnahme von Gesunden zu deren Alterssicherung gestatteten („Verpfründung“)¹⁵².

Reduziert auf das Erkenntnisinteresse des historischen Nachweises von Leprakranken mögen sich die bisherigen knochenarchäologischen Ergebnisse eher gering ausnehmen und sich ihrerseits als kontextualisierungs- und perspektivierungsbedürftige Daten erweisen. Doch gerade in der Methoden- und Perspekti-

¹⁵⁰ Siehe die berühmte Passage einer Urkunde von 1247/1295, derzufolge die Bewohnerschaft des Leprosenhauses Köln-Melaten fast 100 Personen, darunter Kleriker, Mönche und Laien beider Geschlechter (*tam monachorum quam clericorum, seu utriusque sexus fidelium laicorum fere existit centenarius*), umfasst haben soll: FROHN, Aussatz im Rheinland, S. 118.

¹⁵¹ FRANCES LEE / JOHN MAGILTON, The Cemetery of the Hospital of St James and St Mary Magdalene, Chichester - A Case Study, in: *World Archaeology* 21,2 (1989), S. 273-282, dort S. 278.

¹⁵² Zu Chichester: ebd., S. 274, 277. Allgemein: REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 324f.

venerweiterung wie zum Beispiel durch die Koppelung mit Befunden über historische Texte, Sachobjekte (zum Beispiel Grabbeigaben), topographische oder archäologische Besonderheiten dürfte sich auch in weiterer Zukunft die spezifische, geschichtswissenschaftlich relevante Leistungsfähigkeit der noch von Møller-Christensen selbst bescheiden als „Hilfswissenschaft“ eingestuften Osteoarchäologie erweisen, um zur Gewinnung sozial- und mentalitätengeschichtlicher Erkenntnisse über Kranke und Krankheiten in vergangenen Epochen beizutragen¹⁵³.

1.2.3. ‚LEPRA‘- UND ‚LEPROSEN‘BESCHREIBUNGEN IN MEDIZINISCHEN TEXTEN DES MITTELALTERS

Im starken Kontrast zur osteoarchäologisch fundierten These, dass Leprainfektionen in historisch-chronologischer Langzeitperspektive ein geringfügig variantes Phänomen waren, stehen Untersuchungen, die einen ebenso stringenten Nachweis für die historische Existenz von Leprakranken und der Kenntnisse über diese Krankheit anhand der schriftlichen Überlieferung zu führen suchen. Die Fragestellung führt hinein in eine Vielzahl von in Frage kommenden, historischen Kranken- und Krankheitsbeschreibungen, deren Variabilität und oft auch Ungenauigkeit in der sprachlichen Deskription körperlicher Merkmale eine retrospektive Lepradiagnose nach Maßgaben moderner Medizin zahlreiche Divergenzen zwischen vergangener und heutiger Wahrnehmungsweisen erkennen lassen. Insbesondere Studien zu potentiellen Lepra- und Leprosendarstellungen in frühgeschichtlichen oder außereuropäischen Texten legen ein beredtes Zeugnis über geschichtswissenschaftliche Erklärungs- und Deutungsschwierigkeiten ab¹⁵⁴. Ähnliches gilt auch im Hinblick auf die wissenschaftlich-medizinische Literatur des

¹⁵³ Dazu: EGON SCHMITZ-CLIEVER, St. Jakobspilger-Muscheln in einem mittelalterlichen Leprosengrab, in: Aachener Kunstblätter 44 (1973), S. 317-322; LEE / MAGILTON, The Cemetery of the Hospital of St James and St Mary Magdalene, Chichester - A Case Study, S. 276 (Metallnagelfunde, die auf Sargbestattungen anzeigen). Zitat von MØLLER-CHRISTENSEN in: DERS., Osteoarchaeology as a Medico-Historical Auxiliary Science, S. 411-418. Die forschungstheoretischen und -praktischen Auswirkungen eines Einzug gentechnologischer Ansätze, Methoden und Erkenntnisse in die Osteoarchäologie und die historische Leprafor-schung sind beim gegenwärtigen Stand der Entwicklung noch nicht abzuschätzen.

¹⁵⁴ Siehe hierzu die einschlägigen Artikel von FRANZ KÖCHER, *Saharšubbû* - Zur Frage nach der Lepra im Alten Zweistromland, in: ALHK 2, S. 27-34; WOLFHART WESTENDORF, Die Lepra im pharaonischen Ägypten, in: ALHK 2, S. 35-37; PAUL U. UNSCHULD, Lepra in China, in: ALHK 2, S. 163-184; RONALD E. EMMERICK, Die Lepra in Indien, in: ALHK 2, S. 185-199; HELMUT KRUMBACH, Zur Frage der Lepra im prä- und postkolumbischen Amerika, in: ALHK 2, S. 201-209.

Mittelalters. Hierin mag einer der Gründe für den Umstand liegen, dass trotz eines im ganzen beträchtlichen Überlieferungsreichtums an historischen Texten¹⁵⁵ nur wenige systematische Analysen zur gelehrten Lepramedizin im Mittelalter vorliegen¹⁵⁶. Die im engeren Sinn medizinhistorischen Fragen, was im Mittelalter unter dem Begriff ‚Lepra‘ (*lepra*, *leprosus* etc.) und seinen Synonyma im medizinischen Sinn verstanden wurde, ob hierunter auch die Leprakrankheit und die Leprakranken im heutigen Verständnis inbegriffen waren oder nicht und, wenn ja, welche Ursachen und Eigenschaften man dieser Krankheit zuschrieb, müssen zwangsläufig von den modernen Beschreibungen der Leprakrankheit ausgehen¹⁵⁷, aber sie ‚brechen‘ sich alsbald an der sogenannten Humorallehre, die seit der An-

¹⁵⁵ Über Umfang und Gattungsvielfalt der informiert GUNDOLF KEIL, Die medizinische Literatur des Mittelalters, in: *Artes mechanicae en Europe médiévale - in meddeleeuws Europa. Actes du colloque du 15 octobre 1987 - Handelingen van het colloquium van 15 oktober 1987*, hg. v. RIA JANSEN-SIEBEN (Archives et Bibliothèques de Belgique / Archief- en Bibliotheekwezen in België. Numéros spéciaux / Extranummers 34) Brüssel 1989, S. 73-111. KEIL zufolge ist „die medizinische Literatur des Mittelalters [...] derart riesig dimensioniert, dass die mediävle Dichtung mit vergleichsweise zwerghaften Proportionen gradezu neben ihr verschwindet“ (ebd., S. 73). Kurzcharakterisierungen bedeutender medizinischer Fachprosa-gattungen und Werke im mittelalterlichen Deutschland auch bei PETER ASSION, *Altdeutsche Fachliteratur (Grundlagen der Germanistik 13)* Berlin 1974, darin S. 133-151.

¹⁵⁶ Grundlegend der ideengeschichtliche Abriss zur Lepramedizin (Antike bis Frühneuzeit) von ANTOINETTE STETTLER-SCHÄR, *Leprologie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in: HULDRYCH M. KOELBING u. a., *Beiträge zur Geschichte der Lepra (Zürcher Medizingeschichtliche Abhandlungen. N. R. 93)* Zürich 1972, S. 55-83; dazu die sehr quellennah gearbeiteten Studien zur wissenschaftlichen Lepramedizin des Hoch- und Spätmittelalters von FRANÇOISE BÉRIAC, *Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen âge*, in: *Maladies et Société (XIIe-XVIIIe siècles). Actes du Colloque de Bielefeld novembre 1986*, hg. v. NEITHARD BULST / ROBERT DELORT, Paris 1989, S. S. 145-163; DEMAITRE, *The Description and Diagnosis of Leprosy by Fourteenth-Century Physicians*; PAWELETZ, *Lepradiagnostik im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau*. - Für die o. g. Forschungssituation ließen sich vielfältige institutionelle und strukturelle Gründe anführen, die hier nicht ausführlich erörtert werden können. Stellvertretend sei hier lediglich darauf hingewiesen, dass selbst von maßgeblichen historischen Schriften vielfach keine textkritischen Editionen vorliegen, was zum Rückgriff auf veraltete, unkritische Druckausgaben nötig ist wie z. B. im Fall der ‚Chirurgia magna‘ des Guido von Chauliac (gest. um 1368) von 1363: *Chirurgia magna Guidonis de Gaulicaco*, hg. v. Laurent Joubert / Gundolf Keil, Lyon 1585, ND Darmstadt 1976. Die Autorin ist sich bewusst, dass diese Ausgangssituation in methodischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht gravierende Probleme für die Aussagen über die mittelalterliche Medizin aufwirft.

¹⁵⁷ Der Veranschlagung anderer Vergleichskriterien wie z. B. mittelalterlicher Heilmethoden hat man unter Hinweis auf die Mängel der empirischen Basis widersprochen; aufgrund mangelnder Spezifität könnten sich andere Vergleichsmethoden als unergiebig erweisen: WOLF, *Einführung*, S. 12 („Weniger ergiebig [für die retrospektive Lepradiagnose; A.S.] sind ihrer häufigen Stereotypie wegen die Ätiologie und Therapie“); DEMAITRE, *The Description and Diagnosis of Leprosy by Fourteenth-Century Physicians*, S. 331 („In fine, since the causes of leprosy were - and largely still are - so very elusive, etiology provides the least reliable road towards identifying the disease described centuries ago“). Auch allgemeinere soziale Reaktionen (z. B. räumliche Absonderung) als Indiz für Leprakranke zu halten, läuft Gefahr, einen logisch-methodischen Fehler zu begehen, indem eine im Grunde verifizierungsbedürftige Hypothese, dass nämlich zu allen Zeiten nur Leprakranke Absonderungsmaßnahmen unterworfen gewesen seien, zur vorgängigen Prämisse erhoben wird. S. a. die Einleitung dieser Arbeit.

tike das Erklärungsfundament und den Denkhorizont der naturwissenschaftlich-gelehrten Medizin im arabisch-islamischen wie im christlich-okzidentalen Mittelalter bildete. Diese komplexe und von mittelalterlichen Gelehrten zunehmend elaborierte Theorie, deren Grundgedanken hier nur skizziert werden können¹⁵⁸, basierte auf der Annahme von vier Körperflüssigkeiten (Blut, gelbe und schwarze Galle, Schleim) und vier Qualitäten (,heiß‘, ,kalt‘, ,trocken‘, ,feucht‘), deren jeweils ausgeglichene oder unausgewogene Mischungsverhältnisse ebenso sehr über physische und psychische Gesundheit beziehungsweise Krankheiten entschieden – sofern Letzere nicht traumatisch verursacht waren – wie über individuelle Charaktereigenschaften. Die Produktion, Vermischung und Verwandlung der Körpersäfte erfolgte durch die inneren Organe und unterlag internen wie externen Einflussfaktoren (Organfunktionen; Ernährung, klimatische Bedingungen, persönliche Lebensführung u. a. m.), deren jeweilige Effekte auf die Physis sinnvoll in das System der Humorallehre eingeordnet wurden. Allgemein hatten gesundheits-erhaltende Vorkehrungen wie auch krankheitsheilende Maßnahmen zum Ziel, ein Säftegleichgewicht zu bewahren beziehungsweise dieses wiederherzustellen, indem man die Ausscheidung von degenerierten oder überschüssigen schädlichen Körperflüssigkeiten förderte, die Lebensweise des Patienten regulierte (Diätetik im weitesten Sinn), Arzneimittel verabreichte (Pharmazie) und eventuell auch operative Eingriffe (Chirurgie) vornahm¹⁵⁹. Die Humoralmedizin, die sich in Verwendung moderner Terminologie als eine dynamische Lehre von Stoffwechselprozessen mit einem geradezu ‚ökologischen‘ Zuschnitt charakterisieren ließe, insofern sie nämlich den Menschen und seine Lebensäußerungen im Zusammenhang mit den Umwelteinflüssen betrachtete, stellte damit ein umfassendes, rational-logisches und zudem ein gedanklich erweiterungsfähiges Erklärungs- und Ordnungssystem bereit, dessen Argumentationsbasis keine religiöse, sondern eine rational-naturphilosophische und innerweltliche war. Dass dieses medizinische Gedankensystem Erkenntnisse aus unmittelbarer Beobachtung wie aus der ‚system-internen‘ Logik abgeleitete Elemente in sich vereinte, von denen viele aus der

¹⁵⁸ Der folgende Abriss nach SCHIPPERGES, *Der Garten der Gesundheit*, S. 64-66; ECKART, *Geschichte der Medizin*, S. 60-63.

¹⁵⁹ Den holistischen Grundansatz der antik-mittelalterlichen Humoralmedizin hat besonders HEINRICH SCHIPPERGES herausgestrichen: DERS., *Der Garten der Gesundheit*, bes. S. 103ff. (,Behandlungsmethoden in alltäglicher Praxis‘), S. 151 über die Systematik der mittelalterlichen Schulmedizin und S. 241 (,Die Kunst, vernünftig zu leben‘). Zum Konzept der mittelalterlichen Diätetik, welche die Regulierung von Licht und Luft, Speise und Trank, Bewegung und Ruhe, Schlafen und Wachen, Ausscheidungen und Affekten zum Ziel hatte: ebd., S. 155ff.

Sicht heutiger Wissenschaft philosophisch-spekulativ wirken, erschwert zwar nicht zuletzt im Fall der mittelalterlichen Lepramedizin die geschichtswissenschaftliche Interpretation jener Schriften¹⁶⁰. Für die medizinischen Gelehrten im Mittelalter selbst musste dies keineswegs zwingend zu wissenschaftstheoretischen Grundsatzproblemen führen, da die Medizin dieser Zeit in erkenntnistheoretischer wie in methodischer Hinsicht vorrangig auf dem Einfluss von Lehrautoritäten und der Anwendung deduktiver Erkenntnisverfahren basierte¹⁶¹, nicht jedoch in der methodisch kontrollierten Hypothesenprüfung mittels systematischer Experimente (empirischer Beobachtung) gründete, die das Signum der modernen ‚Wissenschaft als Forschung‘ darstellt¹⁶².

Im Hinblick auf die nachfolgenden mentalitäten- und sozialgeschichtlichen Ausführungen über Leprakranke im Mittelalter sind es vor allem drei Aspekte, die an der mittelalterlichen Lepramedizin interessieren: (A.) Die Krankheitsbeschreibung und -diagnostik: Was verstand die mittelalterliche Gelehrtenmedizin unter der Bezeichnung *lepra*, und kannte sie die Lepra im modernen Sinn? (B.) Die Ätiologie: Welche Ursachenerklärungen nennen vor allem die fachmedizinischen Texte für die *lepra*? Wurde sie als eine Infektionskrankheit klassifiziert? Gab es ein Ansteckungsbewusstsein im Mittelalter oder eine medizinisch begründete Furcht vor Leprosen? (C.) Die sozialen Folgen: Welche Verhaltensempfehlungen nicht-medizinischer Art sprachen die Mediziner für den Umgang mit Leprakranken aus? Wie ist der gesellschaftliche Einfluss der gelehrten Medizin im Mittelalter einzuschätzen?

¹⁶⁰ Einen geradezu unüberwindlichen historisch-kulturellen Abstand zwischen mittelalterlicher und moderner Lepramedizin sah DEMAITRE, *The Description and Diagnosis of Leprosy by Fourteenth-Century Physicians*, S. 331: „Since medieval accounts of leprosy interweave traditional formulas with contemporary teaching and speculative explanation with personal observation, the degrees of their correspondence with reality is often hard to determine. In so far as they are conceptually locked into the all-explaining scheme of the four humors and the four complexions [...], they will not be more accessible to modern scientific exegesis than, say, Taoist accounts based on Yin and Yang“.

¹⁶¹ So ORTRUN RIHA, in ihren anregenden Äußerungen zum Wissenschaftscharakter der Humoralmedizin: DIES., *Wenn das Denken das Sein bestimmt... Überlegungen zum Realitätsgehalt der deutschsprachigen Medizinliteratur des Mittelalters*, in: *Mediävistik* 7 (1994), S. 203-221, dort S. 210. RIHA nicht explizierte These läuft unausgesprochen auf das Urteil hinaus, dass die Realitätswahrnehmung in der mittelalterlichen Medizin eine völlig andere als die heutige war.

¹⁶² Auf den Unterschied zwischen mittelalterlicher und moderner (Natur-)Wissenschaftsauffassung weist auch RIHA, *Wenn das Denken das Sein bestimmt...*, S. 213 hin, ohne jedoch den spezifischen Charakter der letzteren explizit zu benennen, der im Selbstverständnis als theoretischer und empirischer Forschung liegt. Siehe dazu ALWIN DIEMER / HELMUT SEIFFERT, Art. ‚Wissenschaft‘, in: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, hg. v. HELMUT SEIFFERT / GERHARD RADNITZKY, München 1989, S. 391-399, dort bes. S. 392.

A.) *Krankheitsterminologie und -beschreibungen der ‚Lepra‘*

Während sich der heutige Terminus ‚Lepra‘ in etymologischer Hinsicht auf das griechische Wort λεπρα zurückgeführt wird, das bereits seit den Anfängen einer rational-naturwissenschaftlichen Medizin in der griechischen Antike zur Bezeichnung einer nosologischen Einheit verwendet wurde, hat er in begriffsgeschichtlicher und damit in semantischer Hinsicht in den vergangenen 2400 Jahren wechselvolle Transformationen erfahren. Für die geschichtlich orientierte Leprafor- schung wirft demnach bereits die historische Terminologie - nicht nur das Wort ‚Lepra‘ selbst, sondern desgleichen alle seine bisher ermittelten vernaku- larsprachlichen Synonyme in den europäischen Sprachen - erkenntnistheoretische und methodische Schwierigkeiten auf für die Konstituierung und Abgrenzung ih- res Forschungsgegenstandes, die innerhalb dieser Spezialdisziplin noch kaum der kritischen, systematischen Reflexion und Diskussion unterzogen wurden.

Bereits in den sogenannten hippokratischen Medizinschriften aus dem fünften bis vierten vorchristlichen Jahrhundert kannte man eine als λεπρα be- zeichnete Krankheitsform¹⁶³, von der man heute aufgrund der vagen deskriptiven Details kaum mehr zu sagen vermag, als dass es sich um „eine unspezifische, wahrscheinlich schuppenbildende Hautkrankheit“¹⁶⁴ handelte. Erst aus jüngeren Medizinkompendien wird ersichtlich, dass die Leprakrankheit im heutigen Sinn in der jüngeren Antike bekannt war, wo sie unter dem griechischen Namen ελεφαντιασις (*elephantiasis*, ‚Elefantenkrankheit‘) firmierte. Unter diesem Aus- druck und ähnlich lautenden Bezeichnungen bei mehreren römischen Autoren des ersten nachchristlichen Jahrhunderts erwähnt, findet sich eine erste umfangreiche und detailgenaue Symptombeschreibung der ελεφαντιασις/*elephantiasis* bei dem aus Kappadokien stammenden Arzt Aretaios (1. Jahrhundert n. Chr.), dessen Werk auf die mittelalterliche Medizin im Okzident aber offenbar ohne unmittelba- ren Einfluss blieb¹⁶⁵. Aretaios beschrieb die Haut der an der ‚Elefantenkrankheit‘

¹⁶³ FRIDOLF KUDLIEN, Lepra in der Antike, in: ALHK 2, S. 39-43, dort S. 39.

¹⁶⁴ STETTLER-SCHÄR, Leprologie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, S. 55; ANDERSEN, Studies in the Medieval Diagnosis of Leprosy in Denmark, S. 17-18. Zur Verwandtschaft von λεπρα mit griech. λεπις/λεπος ‚Schuppe, Borke, Rinde‘: KUDLIEN, Lepra in der An- tike, S. 39.

¹⁶⁵ Celsus, De medicina III,25, hg. v. W. G. Spencer, Bd. 1, London 1935, ND London-Cam- bridge/ Mass. 1960-1961, S. 342-345 (*elefantia*); Scribonius Largus, Compositiones 250 ‚Ad sugillationes‘, hg. v. Sergio Sconocchia (Bibliotheca Teubneriana) Leipzig 1983, S. 109; Pli- nius der Ältere, Historia naturalis XXVI,5 (Pliny, Natural History 7, hg. v. William H. S. Jone- nes, Cambridge/Mass.-London ²1980, S. 270); Aretaios IV,13 und VIII,13 (Aretaeus, hg. v.

Leidenden als rauh, dick, furchig und rissig und im fortgeschrittenen Krankheitsstadium mit Geschwülsten besetzt¹⁶⁶. Von besonderem Gewicht für eine retrospektive Krankheitsdiagnose ist Aretaios' Beschreibung der Augen-Stirn-Partie: „Die Augenbrauen treten stark hervor, sind dick und haarlos, werden durch ihre Schwere nach unten gezogen und schwellen an [...]. Die Haut in der Gegend der Augenbraue wird stark herabgezogen und verdeckt die Augen, wie dies bei zornigen Löwen zu sein pflegt“¹⁶⁷. Ein aufschlussreiches Indiz ist ferner der Hinweis auf das Absterben und Abfallen von einzelnen Körperteilen wie „Nase, Finger, Füße, Schamtheile und ganze Hände“¹⁶⁸. Die Krankheit war nach Aretaios' Urteil „unheilbar und immer tödlich“ und zudem stark ansteckend, weshalb die Kranken von ihren Mitmenschen gemieden würden¹⁶⁹. Eine Anzahl von körperlichen Merkmalen, die innerhalb der modernen Lepradefinition nicht zu den Leitsymptomen zählen, zeigt an, dass für die Antike von einem weiter gefassten Leprabegriff auszugehen ist, der neben der Leprakrankheit im modernen, engeren Sinn möglicherweise auch Erkrankungen beinhaltete, die man heute als eigenständige nosologische Entitäten klassifizieren und im Verhältnis zur Lepra unter dem Begriff ‚Sekundärerkrankungen‘ einordnen würde¹⁷⁰. Weniger detailliert beschrieb die *elephantiasis* der bekannte Arzt Galen (um 130-199), der, aus dem kleinasiatischen Pergamon stammend, vor allem in Rom als kaiserlicher Leibarzt wirkte. Zu den Merkmalen, die eindeutigere Rückschlüsse auf die Leprakrankheit zulassen, zählen vor allem der Hinweis auf die „platte Nase“ und die Entstellung der Körpergestalt¹⁷¹. Im Gegensatz zu Aretaios äußerte sich Galen nicht über

Karl Hude (CMG 2) Berlin ²1958, S. 85-90 und S. 167-170). Sämtliche Zitate von Aretaios aus der Übersetzung von A. Mann, Die auf uns gekommenen Schriften des Kappadocier Aretaeus, Halle 1858, ND Wiesbaden 1969, dort S. 113-119 (I,13) und S. 221-225 (II,13). Zur unterbliebenen Aretaios-Rezeption im Okzident: DEMAITRE, The Description and Diagnosis of Leprosy by Fourteenth-Century Physicians, S. 336.

¹⁶⁶ Aretaios, I,13, übers. v. Mann, S. 115.

¹⁶⁷ Ebd., S. 117.

¹⁶⁸ Ebd., S. 118.

¹⁶⁹ Ebd., S. 115 und 118. Nur zu Beginn der Erkrankung, der sehr unauffällig und daher schwer zu erkennen sei (ebd., S. 115f.), sah Aretaios Aussicht auf Heilung (ebd. II,13, übers. v. Mann, S. 222). Zur Ansteckung über den Atem: ebd., S. 221f. Ausführlicher zu Aretaios' bemerkenswerter Schilderung der sozialen Reaktionen auf Elephantiasiskranke: Kap. III dieser Arbeit.

¹⁷⁰ So erwähnt Aretaios beispielsweise „an den Fingern flechtenartige Ausschläge“: ders., I,13, übers. v. Mann, S. 116f. und 117.

¹⁷¹ Galen, De causis morborum liber VII: *Etenim nasus simus fit, [...] figura naturalis dapravatur* [...] (in: Claudii Galeni opera omnia 7, hg. v. Carl Gottlob Kühn, Leipzig 1824, ND Hildesheim 1965, dort S. 26-34, bes. S. 29). Galen verglich das Aussehen der Elephantiasiskranken „satyrähnlich“ (*satyris similes fiunt, qui laborant elephantiasis*); ebd.

einen kontagiösen Charakter der betreffenden Krankheit. Vielmehr verblieb er enger im Rahmen der antiken Humoralpathologie, wenn er die Ursachen für die Elephantiasis in schädlicher Ernährung (Schnecken, Linsen, Eselsfleisch) und heißem Klima sah, die ein Übermaß an schwarzer Galle (*atra bilis*) bedingten¹⁷². Den Darlegungen des Aretaios und Galen über die *elephantiasis* folgten später die byzantinischen Mediziner und Schriftsteller Oreibasios (4. Jahrhundert), Aëtios von Amida (6. Jahrhundert) und vor allem Paulos von Aegina (7. Jahrhundert)¹⁷³. Oreibasios' Rezeption und Zitation früherer Werke verdanken sich Andeutungen auf sehr viel ältere Lepratexte, deren Verfasserschaft schon zu Oreibasios' Lebzeiten den griechischen Philosophen Straton (4. Jahrhundert v. Chr.) und Demokrit (460-371 v. Chr.) zugeschrieben wurde; diese Schriften galten aber offenbar bereits zur Zeit von Oreibasios' Wirken als verschollen. Immerhin haben diese vagen Hinweise die vorerst nicht verifizierbare Forschungshypothese genährt, dass die *elephantiasis*, das heißt: die Leprakrankheit, entgegen dem Befund anhand der hippokratischen Schriften doch schon im Griechenland der frühantiken Zeit bekannt gewesen sein könnte¹⁷⁴.

Die medizinischen Schriften aus der Spätantike wurden im 9. und 10. Jahrhundert von arabisch-islamischen Autoren rezipiert und fortentwickelt¹⁷⁵, denen eine bedeutende Mittlerfunktion bei der Bewahrung des antiken Wissens über die ‚Lepra‘ und dessen Überlieferung an den Okzident zukommt. Der Beginn einer

¹⁷² BÉRIAC, *Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen age*, S. 145. Galen, *Ad Glauconem de medendi methodo* II,12, in: *Claudii Galeni opera omnia* 7, hg. v. Carl Gottlob Kühn, Leipzig 1824, ND Hildesheim, dort S. 139-144, bes. S. 142.

¹⁷³ Zu den genannten Autoren: ARMIN HOHLWEG, *Zur Geschichte der Lepra in Byzanz*, in: *ALHK* 2, S. 69-78, S. 70f. Zitate nach den Übersetzungen: Oreibasios, *Iatrikai synagôgai* XLV,27-29 (*Oeuvres d'Oribase* 4, hg. v. U. Cats Bussemaker / Charles Daremberg, Paris 1862, S. 59-82); Aëtios von Amida, *Tetrabiblon* IV,1,120 (*Jan Cornarius, Aetii medici graeci contractae ex veteribus medicinae Tetrabiblos, hoc est quaternio, siue libri uniuersales quatuor, singuli quatuor sermones complectentes, ut sint in summa quatuor sermonum quaterniones, id est Sermones sedecim*, Lyon 1549, Sp. 810-811); Paulos von Aegina, *Pragmateia* IV,1 (*Julius Dominikus Berendes, Paulos' von Aegina Des besten Arztes sieben Bücher*, Leiden 1914, S. 352-357).

¹⁷⁴ KUDLIEN, *Lepra in der Antike*, S. 40. Keine Zweifel hierüber bei HULDRYCH M. KOELBING / ANTOINETTE STETTLER-SCHÄR, *Aussatz, Lepra, Elephantiasis Graecorum - zur Geschichte der Lepra im Altertum*, in: HULDRYCH M. KOELBING u. a., *Beiträge zur Geschichte der Lepra* (*Zürcher Medizingeschichtliche Abhandlungen. N. R. 93*) Zürich 1972, S. 34-54, bes. S. 46.

¹⁷⁵ Zur Lepra in der arabischen Medizin des Mittelalters: MÜLLER-BÜTOW, *Lepra in der arabischen Medizin*, S. 79 zur Datierung; MICHAEL W. DOLS, *Leprosy in Medieval Arabic Medicine*, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 34 (1979), S. 314-333. Zur Aussprache von arab. *gudâm* s. die sprachgeschichtliche Studie über die arabische Lepraterminologie und ihre mittelalterlich-lateinischen Übersetzungen von PAUL RICHTER, *Beiträge zur Geschichte des Aussatzes*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 4 (1911), S. 232-352, dort S. 328.

intensivierten Wiederaneignung antiker Medizin in Westeuropa wird in der wissenschafts- und medizinhistorischen Forschung übereinstimmend mit der Übersetzungstätigkeit des Constantinus Africanus (gest. 1085/87) im 11. Jahrhundert verknüpft: Als einer der ersten übersetzte der Mönch von Montecassino um 1080 das Buch *Kâmil as-sinâ'ah at-tibbîyah* des persischen Arztes Ali ibn al-Abbas al-Magûsî, der im mittelalterlichen Okzident unter dem Namen Haly Abbas bekannt wurde und dessen Text über Lepra wiederum auf den Byzantiner Paulos von Aegina zurückgeht, ins Lateinische¹⁷⁶. Für den Übersetzer Constantinus war allerdings die ursprüngliche, griechische Bezeichnung für die schwere Form der Leprakrankheit, *elephantiasis*, für eine sinnadäquate Übersetzung verloren gegangen, da der Terminus bereits innerhalb der arabischen Medizin substituiert worden war und die Leprakrankheit dort statt dessen unter dem arabischen Namen *guðâm* („Verstümmelung“) firmierte¹⁷⁷. Wenn nun allerdings Constantinus, statt ein lateinisches Äquivalent für ‘Verstümmelung’ zu verwenden, die Leprakrankheit unter der Bezeichnung *lepra* in die lateinischsprachige Medizinliteratur einführte, dann griff er wohl nicht auf einen biblischen Sprachgebrauch zurück, wie der Medizinhistoriker Michael Dols behauptete¹⁷⁸. Viel zutreffender erscheint der von Dols nur *en passant* vermerkte Hinweis, dass bis zum Zeitpunkt der Übersetzungstätigkeit des Constantinus das Wort *lepra* bereits auf anderen Wegen mit der Leprakrankheit (nach modernen Maßstäben) weitgehende Sinnkongruenz erlangt hatte¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Nach DOLS, *Leprosy in Medieval Arabic Medicine*, S. 324-326. Constantinus’ Übersetzung wurde im Mittelalter unter dem Namen ‘Liber Pantegni’ bekannt (ebd., S. 326). Die historische Bedeutung von Constantinus’ Übersetzungsleistung im Hinblick auf den Wissenszuwachs und Rationalisierungsschub der mittelalterlichen Medizin rühmte NUTTON, *Medicine in Medieval Western Europe*, S. 141: „The importance of Constantine’s translations cannot be overestimated“. Diese Einschätzung darf wohl als *communis opinio* in der medizinhistorischen Disziplin gelten. Zur Bedeutung des Constantinus als entscheidender Begründer eine abstrakten, lateinischen Fachsprache in der okzidentalen Medizin s. a. die philologische Studie von GERHARD BAADER, *Die Entwicklung der medizinischen Fachsprache im hohen und späten Mittelalter*, in: *Fachprosa*, Acht Vorträge zur mittelalterlichen Artesliteratur, hg. v. GUNDOLF KEIL / PETER ASSION, Berlin 1974, S. 88-123.

¹⁷⁷ MÜLLER-BÜTOW, *Lepra in der arabischen Medizin*, S. 80; DOLS, *Leprosy in Medieval Arabic Medicine*, S. 319. Laut DOLS (ebd., S. 326) existierte in der arabischen Medizin bereits die Krankheitsbezeichnung ‚Elefantenkrankheit‘ (arab. *da’ al-fil*), er wurde aber für eine andere Krankheitsform angewendet. Hierin liegt wohl auch die plausibelste Erklärung für die Frage, weshalb man in der arabischen Medizin den griechischen Namen *elephantiasis* für die Leprakrankheit nicht sinngetreu übersetzte, sondern auf einen anderen Namen auswich.

¹⁷⁸ DOLS, *Leprosy in Medieval Arabic Medicine*, S. 326.

¹⁷⁹ Ebd. Auch STETTLER-SCHÄR, *Leprologie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, S. 63 geht von einer Gleichsetzung der Begriffe noch vor Constantinus’ Wirken aus; die logische Herleitung ihrer Erklärung aus dem sozialen Verhalten (Absonderung) ist hingegen nicht überzeugend.

In einem Jahrhunderte währenden, semantischen Transmissions- und Transformationsprozess, der nachfolgend nur anhand weniger Textbeispiele skizziert werden kann, waren nicht allein die aus dem Griechischen stammenden Krankheitsbezeichnungen *elephantiasis* und *lepra* als Transliterationen in den lateinischen Wortschatz von Antike und Mittelalter eingegangen. Letztere, *lepra*, hatte darüber hinaus innerhalb der Medizin den Bedeutungsgehalt von *elephantiasis* adaptiert und seine ursprüngliche Bedeutung zunehmend eingebüßt¹⁸⁰. Beide Termini konnten deshalb spätestens seit dem hohen Mittelalter sowohl gleichwertig-synonym verwendet werden als auch im hierarchischen Verhältnis von Oberbegriff (*lepra*) und Spezialbegriff (*elephantiasis*) zueinander stehen, wobei *elephantiasis* wie auch *elephantia* u. ä. der Tendenz nach offenbar stärker den Charakter eines medizinischen Fachterminus annahm, während *lepra* auch im allgemeinen Sprachgebrauch üblich wurde. „Es gibt eine Art der Lepra, die Elephantiasis heißt, die soviel gewaltiger als alle anderen Krankheiten zu sein scheint, wie [auch] der Elefant gewaltiger als alle andere Tiere ist“, heißt es in dem beliebten mittelalterlichen Heilkräutergedicht ‘Macer Floridus’, dessen Entstehung auf die Zeit „um 1070“ geschätzt wird¹⁸¹. Zu Beginn des elften Jahrhunderts berichtete ein Kleriker von einer „Seuche, die die Ärzte *elephantia* nennen“

¹⁸⁰ BÉRIAC, Histoire des Lépreux au Moyen Age, S. 41: „S’il paraît bien certain que *lepra* se substitue à *elephantiasis*, ce n’est certainement pas d’une façon simple“. Die Geschichte des Leprabegriffs bis zum 11. Jh. scheint *in nuce* die historischen Grundlinien der Rezeptionsgeschichte antik-frühmittelalterlichen Medizin zu wiederholen, wie sie DANIELLE JACQUART gezeichnet hat: „Gleichwohl - auch wenn sich die genaue Rezeptionsgeschichte für diese Jahrhunderte [d. h. das 5.-10. Jh.] nicht mehr nachzeichnen lässt - schält sich mit der Zeit eine kohärente Tradition [d. h. der Medizin] heraus, die für uns freilich erst in dem Moment sichtbar wird, wo die ersten Übersetzungen aus dem Arabischen an sie anschließen [...]“; DIES., Die Rationalisierung des Menschen und der Welt in der Medizin des Mittelalters, in: Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, hg. v. KURT FLASCH / UDO REINHOLD JECK, München 1997, S. 84-99, Zitat: S. 85.

¹⁸¹ Macer Floridus. De viribus herbarum § 15, hg. v. Ludwig Choulant, Leipzig 1832, S. 28-123, dort S. 53 Vv. 604-606: *Est leprae species elephantiasisque vocatur, / Quae cunctis morbis maior sic esse videtur, / Ut maior cunctis elephas animalibus extat [...]*. Datierung nach: WILLIAM C. CROSSGROVE, Art. ‘Macer Floridus’, in: VL 5 (1985), Sp. 1109-1116, dort Sp. 1109. Die etymologische Erklärung der Krankheit *elephantiasis* über den Vergleich mit Größe, Kraft und Aussehen des besagten Tieres reicht zurück bis in die Antike; siehe z. B. Aretaios IV, 13, übers. v. Mann, S. 113. Für die frühmittelalterliche Tradierung sei hier lediglich auf die folgenden drei Werke verwiesen: Isidor von Sevilla, Etymologiarum sive originum libri XX, hg. v. Wallace Martin Lindsay, Bd. 1, Oxford 1911, ND 1957, darin lib. IV,8,12; Das ‚Lorscher Arzneibuch‘. Ein medizinisches Kompendium des 8. Jahrhunderts (Codex Bambergensis Medicinalis 1). Text, Übersetzung und Fachglossar, hg. v. Ulrich Stoll (Sudhoffs Archiv. Beihefte 28) Stuttgart 1992, dort S. 128-130 lib. I,46 (‚Ad Elephantiosos‘) sowie die spanischen oder südfranzösischen medizinischen Glossen aus der Zeit um 700 (Glossae medicinales, hg. v. Johan Ludvig Heiberg (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser 9, 1) Kopenhagen 1924, S. 27 s.v. ‚Elephantiasis‘).

(*ea peste [...] quam elephantiam medici vocant*)¹⁸²; und in dem aus der Salernitaner Medizinschule stammenden, von vier Magistern kompilierte ‚De aegritudinum curatione tractatus‘ (Mitte 12. Jahrhundert) heißt es einleitend zum Kapitel über die *elephantia*-Krankheit, dass diese von der Laienbevölkerung *lepra* genannt werde¹⁸³. Für die Zeit des Frühmittelalters muss die historische Forschung jedoch von einem hochgradig durch Bedeutungsüberlagerungen, -verwischungen und -divergenzen charakterisierten Prozess in der Entwicklung der Lepraterminologie rechnen, welche dadurch charakterisiert ist, dass das hippokratische *lepra*-Konzept wie auch der Begriff der *elephantiasis* unabhängig von einander tradiert und rezipiert wurden und es zugleich zu inhaltlicher Annäherung und Vermischung beider Termini kam. Das Fortleben des hippokratischen Leprabegriffs, der eine Hautoberflächenkrankheit anzeigte, findet sich beispielsweise noch in den medizinischen Glossen einer um 700 in Spanien oder Südfrankreich kompilierten Enzyklopädie, wo die *lepra* als eine schuppene Hautkrankheit von der ebenfalls glossierten *elephantiasis* unterschieden wird, die durch Rauheit (*asperitas*) und „schwarze Flecken“ (*nigredo macularum*) charakterisiert und als „schlimmstes aller physischen Leiden“ (*maior est omnium passionum*) qualifiziert wird¹⁸⁴. In seiner Evangelien-Allegorese charakterisierte Christian von Stablo (9. Jahrhundert) auf der Ebene des Literalsinns die Krankheit des ‚Leprosen‘, der durch Jesus geheilt wurde (zu Mt 8,1-4), knapp mit den Sätzen: *Lepra est asperitas cutis squamosa, lapidi similis. Dicitur Graece leprosus, a pruritu nimio ipsius scabiei, qua nunc in nigredinem vertitur, nunc in alborem, nunc in ruborem*¹⁸⁵. Unzweifelhaft diente dem Autor für seine Krankheitsdefinition, die sich hauptsächlich auf Hautaufrauhung, Schuppenbildung, großen Juckreiz und unterschiedliche Färbung bezieht, jene Krankheitsbeschreibung aus den ‚Etymologien‘ des Isidor von Sevilla (ca. 570-636), eines der bedeutendsten Enzyklopädisten und Vermittlers

¹⁸² Theoderich von Trier, *Translatio s. Celsi*, in: MGH SS 8, hg. v. Georg Waitz, Hannover 1848, S. 204-208, dort S. 207.

¹⁸³ *De aegritudinum curatione tractatus*, in: *Collectio Salernitana ossia documenti inediti, et trattati di medicina appartenenti alla scuola medica Salernitana 2*, hg. v. Salvatore de Renzi, Neapel 1853, S. 81-386, darin S. 357-365 (‚De elephantia‘), bes. S. 357: *Elefantia quam lepram vulgus vocat*. In einem medizinischen Textfragment aus der Mitte des 12. Jh.s heißt es *elephantinus morbus scilicet lepra*: Heinrich Schipperges, Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 40 (1956), S. 41-77, dort S. 50.

¹⁸⁴ *Glossae medicinales*, hg. v. Heiberg, S. 27 s. v. *lepra* und *elephantiasis*. S. o. Anm. 181.

¹⁸⁵ Christian von Stablo, *Expositio in Matthaeum evangelistam 15*, in: Migne PL 106, Paris 1864, Sp. 1261-1504, darin Sp. 1325-1326, Zitat: Sp. 1325.

antiken Wissens, als Vorlage. Isidor von Sevillas Konzept fußte seinerseits in der hippokratisch-galenischen Definition der *lepra*¹⁸⁶.

Der Terminus *elephantiasis* und seine verwandten Formen wurden ebenfalls in heilkundlichen Schriften des frühen Mittelalters weitertradiert, aber nur selten so detailrealistisch beschrieben und erläutert, wie es in dem durch die Rezeption antiker Autoren wie beispielsweise des römischen Arztes Caelius Aurelianus (5. Jahrhundert) gut unterrichteten ‚Lorscher Arzneibuch‘ der Fall ist, welches im ausgehenden achten Jahrhundert verfasst wurde. Unter den dort genannten körperlichen Merkmalen, mit denen die Leiden der *elefantiosi* beschrieben werden, weisen viele deutlich auf die Leprakrankheit hin: Hautflecken (*maculae*) und -schwellungen (*eminentes*), die in Geschwüre übergehen können (*quibus uulneratis partes putrescunt*), Hautverdickung (*cutis ingrossat*), Verlust des Geruchsinns (*odorem non sentiunt*), die Heiserkeit der Stimme (*uocis asperitas; uox illis fit rauca et aspera*), der Verlust von Fingern, Zehen und Nägeln (*cacumina manuum uel pedum et ungues cadent*) sowie die Fäulnis und Entstellung der Gesichtspartie, insbesondere von Ohren, Nase und Lippen (*aurium et narium et labiorum partes marcescunt uel putrescunt et foediscunt*)¹⁸⁷. In vielen anderen therapeutischen Schriften wie beispielsweise den frühmittelalterlichen Rezeptarien findet die historische Lepraforschung nur selten hinreichend eindeutige, deskriptive Anhaltspunkte für die Vermutung, dass man in jener Epoche unter *elephantiasis* auch die heutige Leprakrankheit erfasste¹⁸⁸.

Den ältesten Beleg für eine inhaltliche Annäherung beider Begriffe findet sich bereits in einer pseudo-galenischen Schrift aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, in der die *lepra* eine von sechs Unterformen der *elephantiasis* dar-

¹⁸⁶ Isidor von Sevilla, *Etymologiae* IV,8,10, hg. v. Lindsay, Bd. 1: *Scabies et lepra. Vtraque passio asperitas cutis cum pruritu et squamatione, sed scabies tenuis asperitas et squamatio est. [...] Lepra vero asperitas cutis squamosa lepidae herbae similis, unde et nomen sumpsit: cuius color nunc in nigredinem vertitur, nunc in alborem, nunc in ruborem.*

¹⁸⁷ Lorscher Arzneibuch I,46, hg. v. Stoll, S. 128. Zur rezeptionsgeschichtlicher Einordnung: Lorscher Arzneibuch, hg. v. Stoll, S. 22f.

¹⁸⁸ Ein frühmittelalterliches Antidotarium (Hs.: 9./10. Jh.) nennt eine *paralisis elephantina* (Henry E. Sigerist, *Studien und Texte zur frühmittelalterlichen Rezeptliteratur* (Studien zur Geschichte der Medizin 13) Leipzig 1923, ND Vaduz 1977, dort S. 99-160, bes. S. 107 Nr. L). Ein heilkundliches Handbuch bestimmte die *elefantia* als „eine ganz entsetzliche Hautverhärtung im Gesicht und am ganzen Körper“ (*callositas horridissima circa faciem vel totum corpus*): Rudolf Laux, *Ars medicinae. Ein frühmittelalterliches Kompendium der Medizin*, in: *Kyklos* 3 (1930), S. 417-434, Zitat: S. 425. Der Mangel an deskriptiven Details erklärt sich am plausibelsten aus den gattungsspezifischen Funktionen pharmakologischer Schriften: d. h. der Unterrichtung über die Zusammensetzung, Herstellung, Anwendung und Wirkung von Heilmitteln.

stellt¹⁸⁹. Aber erst in späterer Zeit, vor allem seit dem sechsten und siebten Jahrhundert, werden *elephantiasis* und *lepra* häufiger begrifflich gleichgesetzt¹⁹⁰; auch wird die *lepra*, abweichend von der hippokratischen Definition, zunehmend mit gravierenden körperlichen Veränderungen wie Wunden, Geschwürbildung, Gliederfraß und physischer Entstellung in Verbindung gebracht¹⁹¹. Im sechsten Jahrhundert beschrieb Gregor von Tours eine blinde Frau, deren ganzer Körper mit Wunden besetzt gewesen sei, weil Fäulnis mit Blasenbildung auf der Haut sämtliche Gliedmaßen ergriffen hatte. Ihr ganzer Anblick sei so erbärmlich und schrecklich gewesen, dass sie von der Laienbevölkerung irrtümlicherweise sogar für ‚leprös‘ (*tamquam leprosa*) gehalten wurde¹⁹². Dass Gregor die Meinung des *populus* für eine Fehlschätzung hielt, signalisiert das doppelsinnige Adverb *tamquam* („gleichsam wie“, „als ob“). Dennoch lässt die von Gregor milde gerügte, irrtümliche Verwechslung verschiedener Krankheitsformen darauf schließen, dass selbst innerhalb der Laienbevölkerung ein Grundbestand an Vorstellungen über konkrete ‚Lepra‘-symptome verankert war.

Über die Gründe, die zur Annäherung und späteren Gleichsetzung der Termini *lepra* und *elephantiasis* führten, lassen sich nur Vermutungen anstellen, da die Quellentexte selbst keine diesbezüglichen zeitgenössischen Reflexionen enthalten. Es zeichnet sich allerdings eine Tendenz ab, wonach sich in der medizinischen Fachliteratur die inhaltliche Differenzierung zwischen beiden Krankheits-

¹⁸⁹ Introductio seu medicus 13, in: Claudii Galeni opera omnia 14, hg. v. Carl Gottlob Kühn, Leipzig 1827, S. 674-797, darin S. 725-759, bes. S. 757f. Die Unterformen heißen *elephantiasis*, *ophthiasis*, *leontiasis*, *alopecia*, *mutilatio* und *lepra*, die in der hier zitierten lateinischen Übersetzung Kühns versehentlich ausgelassen wurde.

¹⁹⁰ Eugippius, Vita sancti Severini 34, hg. v. Theodor Nüßlein, Bamberg 1985, S. 79f., verwendet *elefantiosus* und *leprosus* synonym. Weitere Beispiele: Vita s. Arigii 12, in: AA SS Maii 1, Paris-Rom³ 1866, S. 110-114, dort S. 113 (drei *elephantiosi*, die von ihrer *lepra* durch den barmherzigen Bischof Arigius von Gap [gest. 604] geheilt werden); Gregor der Große, Homiliae in Evangelia. Evangelienhomilien XXXIX,10, hg. v. Michael Fiedrowicz, 2 Bde. (Fontes Christiani 28,1-2) Freiburg/Br u. a. 1997-1998, dort Bd. 2, S. 806-833, bes. 828 (*leprosum quemdam, quem densis vulneribus elephantinus morbus per membra foedaverat*). An diesem Beispiel klösterlicher Krankenfürsorge verdeutlicht Gregor d. Gr. die Aufgabe der christlichen *caritas* in ihrer sozialen wie religiösen Bedeutung.

¹⁹¹ In der ersten Vita des Bischofs Desiderius von Vienne (gest. 606/7) von 616/620 heißt es über drei *leprosi*, dass ihre Körper von hässlicher weißer Farbe überzogen, ihre Gliedmaßen mit Wunden besetzt und ihre Gesichter überaus schrecklich entstellt waren; Sisebut, Vita vel passio s. Desiderii 7, in: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 3) Hannover 1896, S. 630-637, hier S. 632.

¹⁹² Gregor von Tours, Libri IV de virtutibus sancti Martini episcopi I,8, hg. v. Bruno Krusch, in: ders., Miracula et opera minora, hg. v. Wilhelm Arndt / Bruno Krusch (MGH SSRM 1,2²) Hannover² 1969, S. 134-211, hier S. 143: *Erat autem non solum [...] caeca, sed etiam toto corpore vulneribus plena. Obsederat enim omnia membra eius putredo cum pustulis, et erat miserabili facie et horribilis ad videndum, ut tamquam leprosa putaretur a populo.*

bezeichnungen offenbar länger hielt denn im allgemeinen oder aber im theologischen Sprachgebrauch klerikaler Autoren, denen sich der Großteil des überlieferten, frühmittelalterlichen Schrifttums verdankt. Die Um- und Neuinterpretation des Leprabegriffs ließe sich durch die Unwissenheit mancher Theologen in medizinischen Fragen erklären; sie könnte aber auch dadurch motiviert worden sein, dass die inhaltliche Unschärfe des überlieferten, hippokratischen Terminus *lepra* einerseits und der hohe kultische wie heilsgeschichtliche Stellenwert, der den *leprosi* und der *lepra* in den Schriften des Alten und Neuen Testaments zugesprochen wurde, von Klerikern und Theologen als erklärungsbedürftige Diskrepanz empfunden wurde, die man dahingehend aufzulösen suchte, dass man den vorgegebenen Krankheitsbegriff mit einem neuen, präziseren und belangvollen Gehalt füllte, indem man ihn auf eine andere, als gravierend empfundene Krankheit übertrug. Für die Stützung dieser Hypothese fehlen eingehendere Studien, doch wurden immerhin auch bei den christlichen Kirchenvätern im griechischsprachigen Osten vergleichbare Veränderungen im Sprachgebrauch des Begriffs *λεπρα* festgestellt¹⁹³.

Mit der Rezeption medizinischen Schrifttums griechisch-arabischer Provenienz seit dem späten 11. Jahrhundert wurden auch im Okzident Erörterungen der ‚Lepra‘ (*lepra*) zu einem festen Bestandteil in den wissenschaftlich-medizinischen Kompendien zur Krankheitslehre, deren Blütezeit Françoise Bériac zwischen 1180 und 1340 ansiedelte¹⁹⁴. Zu den namhaften, in der Medizingeschichte viel zitierten Werken zählen unter anderem der bereits zitierte *Tractatus de aegritudinum curatione* aus der Mitte des 12. Jahrhunderts¹⁹⁵, die ‚Chirurgie‘ des Theodorich von Cervia (1205-1298)¹⁹⁶, das auf ca. 1303 datierte ‚Lilium medicinae‘ des Bernhard von Gordon, das bereits im selben Jahrhundert eine mittelhochdeutsche Übersetzung erfuhr¹⁹⁷, ferner die ‚Chirurgie‘ des Heinrich von Mondeville (ca.

¹⁹³ PETER PAUL GLÄSER, Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, Diss. Kiel 1986, dort bes. S. 7ff.; HOHLWEG, Zur Geschichte der Lepra in Byzanz.

¹⁹⁴ BÉRIAC, Histoire des Lépreux au Moyen Age, S. 19.

¹⁹⁵ S. o. S. 62 mit Anm. 183.

¹⁹⁶ Theodorich von Cervia, Chirurgia, in: Ars chirurgia Guidonis Chauliaci, Venedig 1546, Bl. 134-184.

¹⁹⁷ Hans Carlowitz, Der Lepraabschnitt aus Bernhard von Gordons ‚Lilium medicinae‘ in mittelalterlicher deutscher Übersetzung. , Diss. Leipzig 1913. Als medizinische Autoritäten in Fragen der Lepraerkennung wird Bernhard von Gordon neben Avicenna und Galen in einem Untersuchungsbericht von 1458 genannt, den der Frankfurter Stadtarzt und leitende

1260-ca. 1320)¹⁹⁸ sowie die ‘Große Chirurgie’ des Guido von Chauliac (Ende 13. Jahrhundert-1368) von 1363¹⁹⁹. Außerhalb des universitären Bereichs fand das gelehrte Wissen über die Lepra im 13. Jahrhundert Eingang in die großen Enzyklopädien des Franziskaners Bartholomäus Anglicus (gest. ca. 1250), der in Magdeburg lehrte, und des Dominikanergelehrten Vinzenz von Beauvais (1184/94-1264)²⁰⁰. Im ausgehenden 14. und im 15. Jahrhundert findet sich eine Rezeption und Umsetzung des gelehrten Wissens schließlich auch in die vernakularsprachlichen Anweisungen zur Untersuchung von Lepraverdächtigen²⁰¹.

Die medizinischen Anschauungen der Universitätsgelehrten zur mittelalterlichen Lepra haben bereits Françoise Bériac und Luke Demaitre in synthetisierenden Arbeiten untersucht, an deren Ergebnissen sich die nachfolgenden Überlegungen orientieren und die durch eigene Beobachtungen ergänzt werden sollen. Eine diachrone Durchsicht der Lepratexte von den frühen Beschreibungen bis zu den späteren des 14. Jahrhunderts gab außer einer weitreichenden Übereinstimmung der Autoren in ihren Grundannahmen eine wachsende Tendenz zur detaillierten Elaborierung der Leprapathologie zu erkennen²⁰². Schon im 12. Jahrhundert begegnet eine Unterteilung der Krankheit, die in den lateinischsprachigen Werken unter den Oberbegriffen *lepra* und *elephantia(sis)* firmierte, in vier Spielarten (*leonina*, *elephantia*, *tyria*, *alopecia*), denen in symptomatologischer Hinsicht je eigene sowie allen gemeinsame Krankheitszeichen zugewiesen wurden²⁰³. Diese nosologische Binnendifferenzierung, die sich im Mittelalter rasch zum Allgemeingut entwickelte und erst bei Guido von Chauliac wieder aufgegeben

Leptosengutachter anlässlich eines Rechtstreites über die Richtigkeit einer früheren Diagnose verfaßte: Karl Sudhoff, Dokumente zur Ausübung der Lepraschau in Frankfurt a./Main im XV. Jahrhundert, in: *Lepra. Bibliotheca internationalis* 13 (1913), S. 141-170, dort Nr. 16 S. 158-160, bes. S. 158.

¹⁹⁸ Die Chirurgie des Heinrich von Mondeville (Hermondaville). Nach Berliner, Erfurter und Pariser Codices, hg. v. Julius Leopold Pagel, Berlin 1892 (im folgenden zitiert als ‘Heinrich von Mondeville, Chirurgia’).

¹⁹⁹ Guido von Chauliac, *Chirurgia magna*, hg. v. Joubert / Keil.

²⁰⁰ Bartholomäus Anglicus, *De rerum proprietatibus* VII,64 [um 1240], Frankfurt/M 1601, S. 351-355; Vinzenz von Beauvais, *Speculum doctrinale* XIV,28-31, Douai 1624, ND Graz 1965, Sp. 1300-1302.

²⁰¹ Wilhelm Reinecke, Eine niederdeutsche Aufzeichnung über die Kennzeichen der Lepra (c. 1400), in: (Virchows) *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin* 156 (1899), S. 190-194; Willy Louis Braekman, *Tekenen en Behandeling van Meelaatsheid. Een Gents Traktaatje uit de Vijftiende Eeuw*, in: *Volkskunde* 81 (1980), S. 269-279.

²⁰² BÉRIAC, *Histoire des Lépreux*, S. 26f.

²⁰³ *Tractatus de aegritudinum curatione*, hg. v. de Renzi, S. 361.

wurde²⁰⁴, deckt sich nicht mit der Binnenklassifikation der modernen Lepra-symptomatologie. Ähnlich wie im Fall des bereits erwähnten Arztes Aretaios von Kappadokien ergibt sich erst auf der Basis einer vergleichenden ‘Querlektüre’ einzelner Lepratexte der Befund, dass man seit dem Hochmittelalter unter den sinnverwandten Bezeichnungen *lepra* und *elephantia(sis)* auch die Lepra beziehungsweise die Leprakranken im modernen Sinn erfassen konnte. Die sich durch nüchterne Sachlichkeit auszeichnende, allgemeine Symptombeschreibung bei Bartholomäus Anglicus, der vor allem auf Constantinus Africanus zurückgriff, repräsentiert Kernvorstellungen der gelehrten Lepramedizin des 13. Jahrhunderts in konzentrierter Form: „(Das) Fleisch ist auffallend zerstört und die Gestalt verwandelt, die Augen werden rund und die Augenlider runzelig, die Nasengänge verengen sich und ziehen sich zusammen, die Stimme wird rauh [...], Erhabenheiten entstehen am Körper durch viele kleine, harte und runde Geschwüre, an den Unterschenkeln und anderen Extremitäten zeigt sich Insensibilität, die Nägel wachsen ungleich und werden gleichsam schuppig. Die Fingergelenke und Hände verkrümmen sich, als ob sie vertrockneten, ihr Atem ist verdorben und ihr Gestank verdirbt oft die Gesunden, Fleisch und Haut werden fettig [...], sie sind am Körper übersät mit verschiedenen Flecken, bald rot, bald blaß, bald schwarz, bald weißlich [...]“²⁰⁵. Es sind vor allem Kombinationen von Merkmalen - die Erwähnung von Sensibilitätsstörungen zusammen mit der Betonung von Gesicht, Füßen und unteren Beine als signifikanten Lokalisationsorten der Krankheitszeichen, sodann das Ausfallen von Wimpern und Augenbrauen²⁰⁶ -, die die Forschungsannahme bekräftigt, dass die gelehrten Mediziner seit dem 11. Jahrhundert Leprakranke im heutigen Sinn und unter diesen vor allem die schweren Fälle der ‚Knotenlepra‘ beschrieben. Das heißt: sie rezipierten und konstruierten ein Krankheits-

²⁰⁴ KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 86.

²⁰⁵ Bartholomäus Anglicus, De rerum proprietatibus VII,64, S. 352: *Vniuersaliter autem haec passio talia habet signa, caro in eis notabiliter est corrupta, (et) species immutatur, rotundantur oculi, (et) palpebrae corrugantur, aspectum habent scintillantem [...], angustiantur nares (et) contrahuntur, vox rauca efficitur [...], tuberositates crescunt in corpore multa vlcera minuta, (et) dura, (et) rotunda, crurium fit quaedam insensibilitas, (et) etiam aliorum extremorum, vngues ingrossantur cum quadam inaequalitate (et) quasi scabiosi efficiuntur. Item contrahuntur digitorum articuli, (et) manus quasi aridae efficiuntur, corrumpitur eorum anhelitus, (et) eius faetore saepius sani corrumpuntur, carnis (et) cutis superficies redditur vinctuosa [...], maculis variis, nu(n)c ruffis, nunc liuidis, nunc nigris, nunc subalbidis in corpore resperguntur [...]. Die einzelnen physischen Merkmale tauchen größtenteils auch in der Beschreibung der vier Unterformen in variiertem Kombination wieder auf: ebd., S. 353.*

²⁰⁶ Ebd., S. 353: *Signum autem leprae maxime confirmatae apparent in extremitatibus, vt in pedibus, cruribus, (et) in facie [...]. Patientes vero alopeciam ex toto depila(n)tur eorum cilia (et) supercilia, [...] patientes vero elephantiam [...] ciliorum patiuntur depilationem [...].*

bild, welches den wahrnehmungsprägenden Grundstock für die Lepranosologie bis in die Moderne lieferte²⁰⁷. Für die noch heute durch unmittelbare Beobachtung überprüfbareren Krankheitsmerkmale entwickelte man bereits seit dem 14. Jahrhundert ein Repertoire an Untersuchungsverfahren, das neben der allgemeinen Inspektion und Palpation der Kranken auch eine spezielle Naseninspektion, eine Stimmprobe und einen Sensibilitätstest beispielsweise durch Nadelstiche umfasste²⁰⁸. Sehr klar erläutert diese Methoden eine um 1400 verfasste, aber auf Arnald von Villanovas Arbeiten zurückgehende Unterweisung aus Lüneburg, die wie viele andere, mittelalterliche Lepratraktate eine Vielzahl zusätzlicher Krankheitsmerkmale und Diagnosemethoden auflistet, welche mit modernen Vorstellungen kaum in Einklang zu bringen sind. Jene betrafen insbesondere die Blut- und Urinquälitäten der Kranken: Weit verbreitet war beispielsweise das Absehen einer Blutprobe, welche dann auf Rückstände krankmachender Materie untersucht wurde; vertreten wurde auch die Ansicht, dass sich im Blut eines Leprösen eine Prise Salz unverzüglich auflösen, Essig hingegen Blasen schlagen und Harn sich darin vermischen würde²⁰⁹. Solche Auffassungen, die sich zum Teil auch widersprachen, wurden jedoch nur von wenigen zeitgenössischen Ärzten offen in Zweifel gezogen²¹⁰.

²⁰⁷ Die hier implizierte Idee ist nicht die eines idealisierenden Fortschrittsmodells, wonach gönnerhaft-herablassend zu messen sei, wie ‚nahe‘ die Menschen früherer Epochen dem Stand moderner Kenntnisse und Fertigkeiten gekommen seien. Es verhält sich in Umkehrung zu dieser verbreiteten, die Chronologie verkehrenden Perspektive vielmehr so, dass das moderne Wissen (hier: die Lepramedizin) auf antik-mittelalterlichen Grundlagen basiert. Es wäre folglich anerkennend zu konstatieren, dass die Medizin im Okzident seit dem 11. Jahrhundert über ein intellektuell-methodisches Rüstzeug verfügte, um auf der Basis unmittelbarer Beobachtung erkrankte Menschen als leprös zu klassifizieren, wofür man heute bakteriologische Nachweisverfahren einsetzen würde.

²⁰⁸ KEIL, *Der Aussatz im Mittelalter*, S. 87.

²⁰⁹ Reinecke, *Eine niederdeutsche Aufzeichnung über die Kennzeichen der Lepra (c. 1400)*, S. 193. Die Rezeption von Arnald von Villanova (gest. ca. 1313) ergibt ein Vergleich mit dessen lateinischen Lepratext bei Paweletz, *Lepradiagnostik im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau*, S. 26-28. Über die genannten Diagnosemethoden auch KEIL, *Der Aussatz im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau*, S. 87; BÉRIAC, *Historie des Lépreux*, S. 34 (mit Quellenhinweisen). Weitere Beispiele für Urin- und Bluttestverfahren im Rahmen der spätmittelalterlichen Leprauntersuchung bei Karl Sudhoff, *Neue Aussatzproben aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 8 (1915), S. 71.

²¹⁰ Arnald von Villanova interpretierte die Resultate des o. g. Salz-Blut-Tests im genau umgekehrten Sinn; s. Paweletz, *Lepradiagnostik im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau*, S. 27. Die quasi-chemische Vorstellung, dass sich Salz im Blut eines Leprösen auflöse, wurde bereits in einem anonymen Lepratraktat vom Ende des 13. Jh. (Oxford, Bodleian Library: Ms. Ashmole 1398) als unwahr verworfen; abgedruckt von Charles Singer, *A Thirteenth Century Clinical Description of Leprosy*, in: *Journal of the History of Medicine* 4 (1949), S. 237-239, dort S. 239.

Weitreichender Konsens herrschte hinsichtlich der Prognose der Krankheit, welche die Ärzte im Mittelalter mehrheitlich als medizinisch unheilbar einstufte, insbesondere wenn sich die Krankheit im manifesten oder fortgeschrittenen Stadium befand; nur wenige Ärzte räumten Heilungschancen bei Krankheitsbeginn oder frühzeitiger Krankheitserkennung ein²¹¹. Bereits die mittelalterlichen Ärzte selbst erwarteten von dem umfangreichen und vielfältigen Spektrum an Therapiemaßnahmen, welches sie ebenfalls in den Medizinkompendien versammelten, eher palliative und lebensverlängernde denn kurative Wirkung²¹². Eine Präzisierung der nur ungefähren Angaben in zeitlicher oder sachlicher Hinsicht, die es ermöglichen würden, zwischen dem Stadium der Heilbarkeit und dem der Unheilbarkeit eine exaktere Scheidelinie zu ziehen, bietet keiner der Lepratexte. Diese Beobachtung lässt vermuten, dass zwar die Angaben in den Texten dem Untersuchungspersonal weite Deutungsspielräume für eine Verlaufsprognose ließen, dennoch das medizinische Verständnis einer manifesten Lepraerkrankung auf ein Krankheitsbild oder -stadium hinauslief, welches, wie die bereits zitierten Leitsymptome andeuteten, dem einer schweren Knotenlepra entsprach.

Insbesondere das Nebeneinander der nach heutigem Verständnis ‚tatsächlichen‘ und ‚spekulativen‘ Merkmale hat in der historiographischen Literatur zu sehr unterschiedlichen Urteilen über den Charakter des mittelalterlichen Leprabegriffs

²¹¹ Tractatus de aegritudinum curatione, hg. v. de Renzi, S. 362: *Cum autem fit dispositio ad lepram, potest patiens a futuro periculo preservari, cum vero passio est confirmata, potest palliari, et potest patiens a futuro majori malo reservari.* Über die Schwierigkeit rechtzeitiger Anwendung von Heilmaßnahmen: ebd., hg. v. de Renzi, S. 363: *Lepra difficilis est ad curandum, et hoc quia dum cognoscitur diu est quod corpus invasit.* Barthomoläus Anglicus, De Rerum Proprietatibus VII,64, S. 354: [...] *vix est curabilis nisi diuina manu postquam perfecte confirmatur, palliari tamen potest (et) praecaveri, ne destruat ita cito.* Vinzenz von Beauvais, Speculum doctrinale XIV,30, Sp. 1301: *Haec igitur aegritudo quando debilis est, difficilis est curationis; nec est spes de curatione fortis.* Heinrich von Mondeville, Chirurgia III,1,17, hg. v. Pagel, S. 422-430, dort S. 423: *Cura hujus morbi in principio si percipiatur scilicet antequam confirmetur, possibilis est, [...]; sed postquam confirmatur, impossibilis est simpliciter ejus cura, sed potest aliquando et per aliquod temporis spatium palliari [...].* Guido von Chauliac, Chirurgia magna VI,1,2, hg. v. Joubert / Keil, S. 254: [...] *est quasi impossibilis eradicationis, praesertim confirmata. [...] praeseruari quidem potest, (et) palliari, curari vero minime.* S. a. die mittelhochdeutsche Übersetzung (14. Jh.) des Bernhard von Gordon über die manifeste Lepra: *wir mügen daz ewichleich vor erchennen, daz dy auzsezi-chayt, so sy offenwar chumet zu der zustorung des leibes gestalt und der form, daz nymmer mer wirt gehaylet. wir mugen awer daz leben lengen und dy seuch hinder mit erzneyen, daz dy giftig melancolica, feraschert, unrayn materia zu dem herzen und zu dem vordern edlen geliden icht chume* (Zitat: Carlowitz, Der Lepraabschnitt aus Bernhard von Gordons ‚Lilium medicinae‘ in mittelalterlicher deutscher Übersetzung, S. 18). Eher eine Ausnahme bildete im 13. Jh. die optimistische Einschätzung der medizinischen Heilmöglichkeit bei Theodorich von Cervia, Chirurgia III,55, in: Ars Chirurgia Guidonis Chauliaci, Bl. 178A.

²¹² KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 88. S. a. Anm. 211.

geführt. Skeptiker vertreten den Standpunkt, es habe sich bei dem mittelalterlichen Leprakonzept um einen undifferenzierten Sammelbegriff gehandelt, der mehrere, heute unterschiedene Hautaffektionen inklusive der ‚wahren‘ Lepra umfasste²¹³. Nicht zuletzt der Umstand, dass die Untersuchungen von Lepraverdächtigen im Mittelalter lange Zeit nicht von medizinischen Experten, sondern von ‚Laien‘ durchgeführt werden konnte und erst spät akademisch oder anderweitig ausgebildetem Fachpersonal vorbehalten wurden, weckte - offenbar jedoch zu Unrecht - in der medizinhistorischen Literatur Zweifel an der diagnostischen Kompetenz der mittelalterlichen Gutachter und an der Präzision des mittelalterlichen Leprabegriffs²¹⁴. Die konträre Auffassung, deren Vertreter sich zum Teil auch auf die optimistisch gestimmten Urteile aus dem Gebiet der Osteoarchäologie berufen, hält dagegen, dass sich das seit dem hohen Mittelalter unter der Bezeichnung *lepra* und ihren Synonymen beschriebene Krankheitsbild recht eindeutig mit dem der schweren Knotenlepra deckt²¹⁵. Eine korrekte Entscheidung über die gegenläufigen Positionen zu fällen, würden am sichersten solche historische Dokumente erlauben, die in der Form detaillierter Verlaufsprotokolle über reale Diagnoseabläufe Aufschluss gäben, doch über die wir für die Zeit des Mittelalters nicht verfügen. In größerer Zahl überliefert sind von der Forschung so genannte ‚Lepraschaubriefe‘, die sich in Italien bereits seit dem 13. Jahrhundert²¹⁶ und seit etwa der Mitte des 14. Jahrhundert auch im Reichsgebiet finden, wo sich ihr Auf-

²¹³ S. o. Anm. 148.

²¹⁴ Stellvertretend die Meinung von CHARLOTTE ROBERTS, Leprosy and Leprosaria in Medieval Britain, in: Museum Applied Science Centre for Archaeology Journal 4,1 (1986), S. 15-21, hier S. 16: „Leprosy was a term which encompassed many afflictions [...]. Precision in clinical diagnosis was clearly unknown during the medieval period, since the examination and diagnosis of the suspected leprous were carried out by either clerics or village elders“. Ähnlich auch BRODY, The Disease of the Soul, S. 39. Dass aus der direkten Anschauung abgeleitetes Erfahrungswissen bei der Diagnose von Leprakranken akkurate Ergebnisse erzielen kann wie eine wissenschaftlich fundierte Lepramedizin, sollte als theoretische Möglichkeit von der historischen Forschung angesetzt werden. Vgl. auch die leider nicht untermauerte Aussage bei PFALTZGRAFF / BRYCESON, Clinical Leprosy, S. 134: „It is interesting that in places where leprosy is a common disease, the average person recognizes that these extremes are the result of a single process.“ Auch der britische Leprologe JAMES ROSS INNES schilderte in einer von ihm nicht belegten Anekdote, wie Angehörige eines afrikanischen Stammes die Kenntnisse eines westlichen Arztes in der Lepradiagnostik heimlich auf die Probe stellten und sich mit erfahrungsgenerierten Wissen als der Leistungsfähigkeit moderner Kenntnisse überlegen erwiesen; DERS., Betrachtungen zur Geschichte der Lepra, in: Ciba-Symposium 7 (1959), S. 117-123, dort S. 117f.

²¹⁵ ELL, Art. ‚Leprosy‘, S. 550: „The disease was well described during the Middle Ages, and the best descriptions, such as those of Theodoric of Cervia (1205-1298), Gilbertus Anglicus (fl. 1245), and Guy de Chauliac (ca. 1300-1368), leave no doubt that leprosy is in fact the disease in question“. Mit Verweis auf die osteoarchäologischen Ergebnisse: ebd.

²¹⁶ Karl Sudhoff, Lepraschaubriefe aus Italien, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 5 (1912), S. 434-435

treten in den nachfolgenden Jahrhunderten häuft²¹⁷. Inhaltlich gingen nur wenige dieser Schreiben über die Niederschrift der notwendigsten formellen Angaben (Datierung, Patienten- und Ärztenamen) sowie des endgültigen Votums hinaus²¹⁸.

Dennoch muss eine Diskussion der divergierenden Forschungsmeinungen über den mittelalterlichen Leprabegriff stärker die historischen Umstände der Diagnosepraxis in den Blick nehmen, als dies bisher getan wurde. Hierfür liefern normative Anweisungen zur mittelalterlichen Lepraschau wertvolle Anhaltspunkte. Ergab schon der Blick auf die mittelalterliche Leprasymptomatologie ein eher ‚konservatives‘ Krankheitsverständnis in der Medizin, so deutet auch eine Vielzahl von Hinweisen in den diagnostischen Texten darauf hin, dass die mit der Durchführung der Lepraschau beauftragten Personen dazu angehalten waren, keineswegs leichtfertig, sondern sorgsam ihre Aufgabe auszuführen und verantwortungsbewusst mit den Kranken umzugehen. Im Rahmen der praktischen Diagnose waren den Interpretationsspielräumen durch normative Vorgaben engere Grenzen gesteckt, als das oft umfangreiche Symptompektrum in den Leprabeschreibungen medizinischer Schriften zunächst vermuten ließe. Konkreter formuliert: Im Unterschied zu letzteren konzentrierte man sich allem Anschein nach in der Untersuchungspraxis im wesentlichen auf diejenigen physischen Veränderungen, die eine Lepraerkrankung im fortgeschrittenen Stadium signalisierten. Bezeichnenderweise beklagte noch der Basler Medizinprofessor und Stadtarzt Felix Platter (1536-1614) in seinen 1614 publizierten ‚Beobachtungen über die Leiden des Menschen‘ über verspätete Lepradiagnosen, weil die Entscheidungen entgegen dem seinerzeit aktuellen medizinischen Wissensstand erst auf der Basis hoch signifikanter Kennzeichen gefällt würden: des Einfallens der korrodierten Nase, der Heiserkeit der Stimme sowie des schrecklichen Anblicks, „woran selbst die Normalbevölkerung Leprakranke als solche erkenne“²¹⁹. Platters Aussage lässt

²¹⁷ Ernest Wickersheimer, Eine Kölnische Lepraschau vom Jahre 1357, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 2 (1909), S. 434. Abdruck eines Wiener Schaubriefs von 1380 bei: Ignaz Schwarz, Zur Geschichte der Lepraschau, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 4 (1911), S. 383-384. Weitere Beispiele bei: Sudhoff, Neue Aussatzproben aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, S. 71; ders., Lepraschaubriefe aus dem 15. Jahrhundert, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 4 (1911) S. 370-379; ders., Vier Schemata für Lepraschau-Atteste der Wiener medizinischen Fakultät, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 6 (1913), S. 392-393; ders., Dokumente zur Ausübung der Lepraschau in Frankfurt a./Main im XV. Jahrhundert, *passim*.

²¹⁸ Zur Quellenterminologie: KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 89. S. a. die von Karl Sudhoff publizierten spätmittelalterlichen Lepraschaubriefe (wie Anm. 217).

²¹⁹ Felix Platter, *Observationes in hominis affectibus: [...] male existimatur, ideoque eos leprosos non esse, donec nasus collabatur, rauci fiunt, atque horrendum aspectum praebeant, e quo etiam vulgus eos tales esse nouit, inepte iudicatur*. Zitat nach: Felicis Plateri archiatri et

erkennen, dass uns hier ein Kernbestand an leprapathologischem Wissen entgegentritt, den professionelle Ärzte und ‚Laien‘ in medizinischen Dingen miteinander teilten. Die von Platter monierte diagnostische Praxis, das Urteil auf die markantesten Krankheitszeichen zu gründen, wird durch entsprechende Zeugnisse auch für vorangehende Jahrhunderte bestätigt. Das bereits erwähnte Lüneburger Lepraschautraktat (um 1400) vereinte die ‚rationalen‘ Methoden der Sensibilitäts-, Stimm- und Nasenraumuntersuchung mit einigen der bereits genannten, ‚irrationalen‘ Bluttests, gab aber schließlich der Verunstaltung des Gesichts durch „runde Augen“ und dem Ausfallen der Augenbrauen die höchste Priorität als Krankheitssignum, wobei zusätzlich der indirekt formulierte Rat erging, zur Vermeidung von Irrtümern eine Diagnose auf einer Vielzahl von Symptomen zu fundieren²²⁰. Auch die gelehrten Mediziner des 14. Jahrhunderts demonstrierten ein hohes Maß an Zurückhaltung und Verantwortungsbewusstsein, wie bereits in der Leprahistoriographie geltend gemacht wurde: So habe der englische Arzt Johannes von Gaddesden (1280-1361) geraten, mit dem endgültigen Urteil zu warten, bis das Gesicht (!) des Patienten Zerstörungen durch die Leprakrankheit aufweise²²¹. Heinrich von Mondevilles Katalog morphologischer Leprasymptome konzentrierte sich nahezu ausschließlich auf das Aussehen der Gesichts- und Kopfregeion; nur drei Kennzeichen, darunter die Insensibilität an Schienbein und kleinem Finger betreffen andere Körperbereiche²²². Auch Bernhard von Gordon kannte, der mittelhochdeutschen Übersetzung (14. Jahrhundert) seines Leprakapitels zufolge, die Möglichkeit der Blutuntersuchung; doch wollte er in progressiv verstandener Distanzierung dazu sein eigenes diagnostisches Urteil ausschließlich auf die charakteristischen

prof. Basil. Obseruationum, in hominibus affectibus plerisque corpori & animo, functionum laesione, dolore, aliave molestia & vito incommodantibus, libri tres, Basel 1614, S. 667-669, bes. S. 667.

²²⁰ Reinecke, Eine niederdeutsche Aufzeichnung über die Kennzeichen der Lepra (c. 1400), S. 194: *Men darff ok desser sukhaftigen lude nicht myden, id en sy, dat er antlat van der krankheit vorschipet worde, also vorscreven steit van eren runden oghen und witvalen wynbranen. Ok mach me nenen mynschen to desser suke richten umme enes tekens willen efte umme twier willen de hir vorscreven stan, wante id sint suke, de desse teken en hebbet efte twe, und doch nicht utsettich en syn.*

²²¹ HENRY PATRICK CHOLMELEY, John of Gaddesden and the Rosa Medicinae, Oxford 1912, S. 47; ELL, Reconstructing the Epidemiology of Medieval Leprosy, S. 502. ELL vermutete aufgrund dieser Einstellung Gaddesdens eine „major underdiagnosis of the disease“ infolge der Fokussierung auf schwerere Krankheitsfälle (ebd.). Anders als ELL vertrat hingegen CHOLMELEY, John of Gaddesden and the Rosa Medicinae, S. 45, dass der mittelalterliche Lepraterminus ein Kollektivbegriff gewesen sei.

²²² Heinrich von Mondeville, Chirurgia III,1,17, hg. v. Pagel, S. 423.

Veränderungen im Gesicht des Patienten gründen²²³. Guido von Chauliac schließlich, der zwischen wenigen eindeutigen und zahlreichen mehrdeutigen Leprazeichen unterschied, bezog erstere fast ausschließlich auf den Gesichts- und Rachenbereich²²⁴. Zudem forderte Guido für eine korrekte Durchführung einer Lepraschau ausdrücklich ein hohes Maß an Achtsamkeit und Gewissenhaftigkeit, was er - für das 14. Jahrhundert nicht mehr ungewöhnlich, wie noch zu zeigen sein wird - mit dem ansteckenden Charakter der Lepra und ihren sozialen Folgen begründete: „(Denn) es ist das größte Unrecht, die Nicht-Abzusondernden abzusondern und die Leprosen in der Bevölkerung zu lassen. Denn die Krankheit ist ansteckend. Und darum muss der Arzt, der sie [d. h. die Patienten] beschauen soll, sie oft anschauen, im stillen die Zeichen wieder und wieder bedenken und sehen, welche eindeutig und welche nicht eindeutig sind; und er soll nicht auf der Basis von einem Zeichen urteilen, sondern nach dem gleichzeitigen Auftreten von mehreren, besonders der eindeutigen“²²⁵.

Diesen Beispielen aus medizinischen Fachtexten entsprechen im weiteren Sinn auch den von der Forschung bislang nur wenig beachteten Ermahnungen und Verpflichtungen zu Vorsicht, Unparteilichkeit, Unbestechlichkeit und Aufrichtigkeit, wie sie in vielen obrigkeitlich erlassenen Verfahrensregulativen des 14. bis 16. Jahrhunderts an die jeweils beauftragten Leprabeschauer - seien es Angehörige professioneller medizinischer Gewerbe oder auch für kundig erachtete ‚Laien‘ wie beispielsweise die Bewohner der Leprosorien selbst - ergingen. Da diese Dokumente vorrangig das Arbeitsverhältnis zwischen den beauftragten Lepra- gutachtern und ihren obrigkeitlichen Dienstherrn (Kommunen oder Landes- herr) regelten, enthalten diese Regulatorien nur selten Angaben zur damals ange-

²²³ Carlowitz, Der Lepraabschnitt aus Bernhard von Gordons ‚Lilium medicinae‘ in mittelalterlicher deutscher Übersetzung, S. 17: *so genuget mich an den zaychen, dy man vindet an dem antlüz, als ich daz paz peweyssen wil in der erleuchtnusse diser ler.*

²²⁴ Guido von Chauliac, *Chirurgia magna* VI,1,2, hg. v. Joubert / Keil, S. 252f.: Zu den sechs eindeutigen Zeichen zählten die Rundung der Augen und Ohren, Haarausfall und Verdickung oder Rötung der Augenbrauenpartie; Verbreiterung und Verdrehung der äußeren Nasenflügel mit Verengung im Innern; hässliche Lippen; rauhe Stimme mit Näseln; schlechter Atem; starrer und schrecklicher Anblick der ganzen Person.

²²⁵ Ebd., S. 253: *Circa tamen examen, (et) iudicium leprosorium est multum aduertendum: quia maxima iniuria est sequestrare non sequestrandos, (et) dimittere leprosos cum populo. Nam morbus est contagiosus, (et) infectiuuus. Et ideo medicus debens eos iudicare, saepe debet eos aspicere, (et) secum signa voluere (et) reuoluere, (et) videre quae signa sunt vniuoca, (et) quae aequiuoca: (et) non iudicet per vnum signum, sed per concursum multorum, praesertim vniuocorum.* Zu Guido von Chauliac s. a. STETTLER-SCHÄR, *Leprologie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, S. 72.

wandten Leprapathologie²²⁶. Es zeigt sich, dass seit dem 14. Jahrhundert die genannten Prinzipien der Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit wenn auch noch nicht den Begriffen, so doch der Sache nach bekannt und in das Berufsbild und Berufsethos der im ‚öffentlichen‘ Auftrag oder unter ‚öffentlicher‘ Kontrolle wirkenden Heil- und Körperpflegeberufe integriert waren. Die ältesten Lepraschauordnungen im Reichsgebiet stammen dem Siegfried Reicke zufolge aus den Städten Hagenau (1354) und Braunschweig²²⁷. Bei Letzterer handelt es sich um eine auf das Jahr 1356 zurückgehende Ordnung für die Bewohner des Leprosenhauses St. Leonhard (*den armen tho S. Lenhardt, den sekenn*), die jedoch erst in einer überarbeiteten Fassung von 1583 überliefert ist²²⁸. Sie enthält immerhin den Passus, der den vom Braunschweiger Rat mit der Lepraschau privilegierten Leprosen von St. Leonhard auftrag, die Begutachtung nach ihrem ganzen Wissen und unter Wahrung emotionaler Neutralität und Unparteilichkeit gegenüber den Untersuchten - bei denen es sich um Braunschweiger Bürger und Bürgerinnen handelte - durchzuführen und ein korrektes Urteil zu fällen²²⁹. Ein Frankfurter Ratsbeschluss von 1417 verpflichtete die Bartscherer und Aderlasser (*bartscherer und leßere*) in Frankfurt und Sachsenhausen, Lepröse (*unreyne und feltsieche*) den Bürgermeistern anzuzeigen, doch *das durch nymants willen lassen, noch auch das nymants also zu leide oder durch hasse tun*²³⁰. 1508 forderte der Trierer Erzbischof

²²⁶ Zwei Wormser Lepraschauordnungen von 1436 und 1481 fixierten lediglich Zahlungsmodus, Höhe und Aufteilung der Honorargelder für den Arzt und die Scherer (StadtA Worms, 1B / Nr. 23, fol. 64v).

²²⁷ REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 259-276 zur Lepraschau, wofür REICKE bereits viele Materialien versammelte, aber nach eher technisch-formalen Kriterien auswertete. Die von REICKE genannte, kommunale Ordnung aus Hagenauer (1354) setzte v. a. die Entlohnung der begutachtenden Scherer fest. S. a. Charles Auguste Hanauer / Joseph Klélé, Das alte Statutenbuch der Stadt Hagenau, Hagenau 1900, Nr. 37 S. 121-122, bes. S. 121.

²²⁸ Abgedruckt bei WOLF-DIETRICH VON KURNATOWSKI, St. Leonhard vor Braunschweig. Geschichte des Siechenhospitals, der Kirche und des Wirtschaftshofes (Braunschweiger Werkstücke 23) Braunschweig 1958, S. 103-107. Die Abschrift von 1586 lässt nicht erkennen, ob die Fassung von 1356 inhaltlich unverändert übernommen oder mit verändertem Wortlaut rezipiert wurde oder welche späteren Zusätze hinzugefügt wurden.

²²⁹ Ebd., S. 103: [...] *datt se [d. s. die Leprosen] den krancken persohnen besichtigen [...]. Den sulven ists denne befohlen, by öhren liden na öhren wissinenn semplichen, by vorlust öhrer prüfen, de besehtigung tho donde, nicht na gunste, frundtschop, hadt, nidt, willen oder unwillen, und de warheitt tho seggen [...].*

²³⁰ Frankfurter Amts- und Zunfturkunden 2, hg. v. Karl Bücher / Benno Schmidt (Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Stadt Frankfurt a. M. 6,2) Frankfurt/M 1915, Nr. 61 S. 113f., Zitate: S. 113. Offenkundig veranlaßten Stadtrat und Bürgermeister alle weiteren Schritte für eine Lepraschau. Dies legen Gesuche nahe, die von 1428 bis Mitte des 15. Jh. an die obersten Frankfurter Kommunalbehörden mit der Bitte um Gutachten für auswärtige Lepraverdächtige gesandt wurden: Sudhoff, Dokumente zur Ausübung der Lepraschau in Frankfurt a./Main im XV. Jahrhundert, Nr. 1-8 S. 142-149.

Jakob II. die *scherer bruderschaft* auf, zur Unterstützung des Trierer Stadtarztes bei der Lepraschau (*zu der proben der lude die von der kranckheit des ussatzt verdacht werden*) zwei Barbieri abzustellen, die dem erzbischöflichen Gericht schwören sollten, *die prob getrulich, nach ihrem besten verstantnus helffen zu thun, niemants zu liebe, noch zu leyde, weder umb meynde, gabe oder gunst, sunder argelist und geverde*²³¹. Noch eine vermutlich aus dem 16. Jahrhundert stammende Hausordnung mahnte die Leprosen zu Konstanz-Kreuzlingen, denen bereits im ausgehenden 14. Jahrhundert vom Ortsbischof das Privileg zur Durchführung der Lepraschau verbrieft worden war, zur Unparteilichkeit bei der Ausübung ihrer Aufgabe²³². Auch in Hamm waren es die *armen leprosen* im Leprosenhaus Daberge, denen Bürgermeister und Stadtrat im Jahr 1524 das Recht zur Lepraschau und an den anfallenden Einnahmen erteilten und dafür größte Gewissenhaftigkeit und Rechtschaffenheit im Verfahren abverlangten unter der Androhung, die Versorgungsleistungen zu verlieren²³³. Die Verordnung mahnte ausdrücklich, in Zweifelsfällen die lepraverdächtigen Probanden für die Zeit eines Jahres oder einer anderen Beratungsfrist zurückzustellen²³⁴. Auch sollten für den den Eventualfall, dass sich in dem Leprosenhaus Daberge keine Sachverständigen fänden, kundige Ersatzpersonen aus anderen Leprosenbruderschaft die Untersu-

²³¹ J. J. SCOTTI, Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem vormaligen Churfürstenthum Trier über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind, vom Jahre 1310 bis zur Reichs-Deputations-Schlussmäßigen Auflösung des Churstaates Trier am Ende des Jahres 1802, Bd. 1, Düsseldorf 1832, Nr. 44 S. 217-218, Zitate: S. 217.

²³² *Item die an die schow gend, so je ains darzuo erwelet ist, soll ainen ayd zu Gott schweren namblichen, daß es mengklich so an die schow kompt, wölt schowen und erkennen niemandes zu lieb noch zu laid und als sin ayd und gewissen ußwiset [...]* (INGRID LINCKE, Die Gutleuthäuser in Südbaden mit besonderer Berücksichtigung der Freiburger Verhältnisse, München 1967, Anhang Nr. X S 113-116, dort S. 115). Datierung der Ordnung in das Jahr 1543: REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 261 Anm. 3. Die Bestätigung des Konstanz-Kreuzlinger Lepraschaumonopols von 1390 (erneuert 1401 und 1410): Regesta Episcoporum Constantiensium. Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Constanz 3, hg. v. Karl Rieder, Innsbruck 1913, Nr. 7252 S. 61 (1390), Nr. 7700 S. 113f. (1401), Nr. 8161 S. 166 (1410). Abdruck eines Lepraschaubriefs aus dem Jahr 1397, den *magister et collegium pauperum leprosorum extra muros Constantienses* ausstellten, bei: Sudhoff, Lepraschaubriefe aus dem 15. Jahrhundert, S. 371f.

²³³ Die Stadtrechte der Grafschaft Mark 2: Hamm, hg. v. Alfred Overmann (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen. Rechtsquellen. Westfälische Stadtrechte 1,2) Münster 1903, Nr. 62 S. 74-75, bes. S. 74: [...] *dar wy oire conscientie upt hogeste mede besweren, dat sey oick dat so maken, dat id recht sy, by verluys oirer provende.*

²³⁴ Ebd., S. 74: [...] *(dey) der sukede kennynghe so nicht by syck hedden, so sullen sey den gheenen, dey so bewaent were, eyn iair vrist geven off oen tyt setten, dat sey syck dess woll beleeren [...]* („die die Zeichen der Krankheit nicht an sich haben, die sollen sie [d. h. die Gutachter] den so Beurteilten eine Frist von einem Jahr geben oder eine Zeit, in der sie sich darüber beraten[?]“).

chung übernehmen²³⁵. Noch präziser äußerten sich die in das 16. Jahrhundert datierenden Anweisungen, die die Verwalter des Leprosenhauses Köln-Melaten, das in der betreffenden Funktion überregionale Bedeutung besaß, festlegten²³⁶. Die sechsköpfige, geschlechterparitätisch besetzte und vereidigte Schaukommis-sion sollte die Untersuchung von Lepraverdächtigen nur an sonnenhellen, nicht aber an dunklen Tagen durchführen²³⁷. Neben präzisen Vorgaben für die Mittei-lung von eindeutig positiven und negativen Urteile²³⁸ war auch das Verfahren bei nicht eindeutigen Fällen festgelegt: Bei nachdrücklicher Warnung vor leichtferti- gen Diagnosen wurde für Zweifelsfälle ein großzügig bemessener zeitlicher Auf- schub von einem Jahr bis anderthalb Jahren für eine Wiederholung der Lepra- schau angeraten²³⁹; könne auch die nachfolgende Kontrolluntersuchung keine ein- deutige Diagnose ergeben, so sollte genau diese Sachlage als Befund schriftlich

²³⁵ Ebd., S. 74: *oick off sey eyn deel off all up den vurgenomten Daberge ind seykenhuys verstorven, ind neyment eyn were, dey syck sodaner sukede verstonde, so soll men uith anderen seykengylden twee ader drey laten komen, dey syck dess verstaen [...]*.

²³⁶ Johannes Asen, Eine Leprosenordnung von Melaten bei Köln aus dem 16. Jahrhundert, in: *Leprosen. Bibliotheca Internationalis* 14 (1913), S. 70-72. Zur Datierung des Manuskripts durch paläographische Indizien und zur Bedeutung der Köln-Melatener Lepraschau knapp: ebd., S. 70.

²³⁷ Ebd., S. 71: [...] *dat man im lychten dage, wannehe de soenne antherhalf oere moergens uf gewest ist, und des avents antherhalf oere staen wuerdt, besehn sall, des selben glichen yn duesteren daegen sall men nyet besehn [...]*. Ebd., S. 70 zur Besetzung (*zum mynsten drey frauwen und drey menner*) und zur Verpflichtung auf Unbestechlichkeit (*dat man gene geschenk ader leifniß neme, heimlich ader oeffenbar*). Der Begriff *leifniß* (wörtlich: ‚Liebnis‘) bedeutete „Freundlichkeit, Gabe und Geschenk aus Freundlichkeit“ bedeutete (so KARL SCHILLER / AUGUST LÜBBEN, *Mittelniederdeutsches Wörterbuch* 2, Bremen 1876, ND Mün- ster o. J., S. 679 s. v. ‚leve, lêfnisse‘). Den materiellen Aspekt dieses Begriffs unterstreicht die Erläuterung in *Rheinisches Wörterbuch* 5, hg. v. JÖRG MÜLLER, Berlin 1941, Sp. 450 [s. v. ‚Lieb-nis‘]: „1. Zugabe an Naturalien (Kleidung, Wäsche, Schuhe), zum Geldlohn für Ge- sinde [...]“.

²³⁸ ASEN, Eine Leprosenordnung von Melaten bei Köln aus dem 16. Jahrhundert, S. 71. Eine schonend-mitfühlende und tröstende Formulierung für die Untersuchten war bei leprapositi- ven Diagnosen vorgesehen (ebd.): *Item wanhe sy kranck synt, sall man alsus kuertzlich sa- gen: Sich Jobel, wyr hant dich besehn nach eirsamlicher und ufrechtiger formen unsers hoefs, so vinden wyr an euch als an eynem krancken und seichen manne [...], wyr wulden euch leber sagen, das yr gerne huert, doch unsers eitz halben, den wyr getaen hant, moessen wir euch, das recht ist, saegen, herumb so wylltet heir innen geduelt haben, so werdt yr eyn kint des ewichen lebens [...]* („Wenn sie krank sind, soll man kurz so sagen: Sich Jobel [?], wir haben Dich nach ehrbarer und zuverlässiger Form unseres Hofes besehen, und so befinden wir Euch einen kranken und schwerkranken Mann [...], wir würden Euch lieber [das] sagen, [was] Ihr gerne hören würdet, doch um unseres geleisteten Eides willen müssen wir die Wahrheit sagen; wenn Ihr denn darin Geduld zeigen wollt, so werdet Ihr ein Kind des ewi- gen Lebens [...]“).

²³⁹ Ebd., S. 71: *Item wyr provisoren willen ouch ernstlichen, dat men net lichtlichen eyn eygent- lich ordel von sich engeve in zwivelhafticher gesontheit oder seicheit, dan wanhe men [...] zwivel befindet, sall men alßdanigen mynschen bynnen jairs oder anderhalven jair [...] be- scheiden weder zo koemen [...]*.

fixiert werden²⁴⁰. Ferner zeigt sich in den von 1491 bis 1664 geführten Untersuchungsprotokollen der medizinischen Fakultät zu Köln, dass man bei der Interpretation einzelner lepraverdächtiger Körperdefekte nicht streng schematisch verfuhr: So wurde im Jahr 1498 eine Frau für „rein“ (*munda*) erklärt, obwohl sie keine Augenbrauen mehr hatte²⁴¹; 1531 gewährte man einem Kölner Domherrn zeitlichen Aufschub „trotz des vollständigen Verlustes der Augenbrauen, der Rundheit der Augen und der roten Gesichtsfarbe“²⁴². Wenngleich man im Fall des Kölner Domherrn die Möglichkeit eines nachsichtigen oder gar parteilichen Urteils der Ärzte aufgrund des sozialen Rangs und Prestiges des Kanonikers nicht völlig ausschließen mag, so steht doch in den genannten Fällen eher zu vermuten, dass die Gutachter widersprüchliche Krankheitszeichen erkannten oder zu wenige eindeutige fanden, um ein sicheres Urteil abzugeben, jedoch ihre Bedenken nicht schriftlich dokumentierten, wie es 1456 (?) der Frankfurter Stadtarzt Heinrich Lose in einem ausführlichen Attest tat, in dem er mit einem Hinweis auf den guten Zustand von Lunge, Stimme und Atem des Patienten diesen vom Lepraverdacht freisprach²⁴³.

Ingesamt genommen ergibt eine Durchsicht von unterschiedlichen historischen Dokumenten - medizinischen Fachtexten, Leitfäden für die Lepradiagnose, obrigkeitlichen ‚Gewerbeverordnungen‘ für Lepraschaukommissionen sowie erhaltenen Schauprotokollen - nach normativen Vorgaben für die Lepraschau, dass das jeweilige Fachpersonal aufgrund der Komplexität der sachlichen Materie wie auch in berufsethischer Hinsicht zu einem sorgfältigen, gewissenhaften und zurückhaltenden Verfahren und Votum bei der Lepraschau angehalten war. Dieser Befund spiegelt sich in mittelbarer Weise in den Lepraschaubriefen und -protokollen aus der Zeit des 14. bis 17. Jahrhunderts mit ihrem insgesamt geringen

²⁴⁰ Ebd., S. 71f.: [...] *sall men denselben luden alßdann breve und siegel geven darvan, dat men net eigentlichen have moegen erkennen gesontheit oder kranckheit oder seicheit [...]*.

²⁴¹ Hermann Keussen, Beiträge zur Geschichte der Kölner Lepra-Untersuchungen (1. Teil), in: *Lepra. Bibliotheca Internationalis* 14 (1914), S. 80-112, dort Teil A Nr. 55 S. 85 (*non obstante nuditas superciliorum suorum*).

²⁴² Ebd., Nr. 123 S. 92 (*non obstante depilatio totalis superciliorum, rotunditas oculorum, rubor faciei*).

²⁴³ Sudhoff, Dokumente zur Ausübung der Lepraschau in Frankfurt a./Main im XV. Jahrhundert, Nr. 10 S. 151: *Vnd wante auch noch nit dy lunge entreynet ist vnd dy stymme vnd der adem gesund vnd gut sint [...]*. Das den Maßstab bildende ‚Vollbild‘ der Lepra heißt dort *lepra confirmata*.

Anteil an leprapositiven Urteilen²⁴⁴, von dem man aber annehmen möchte, dass er weitaus höher läge, hätten die Leptosengutachter in jener Zeit einen weiten Leprabegriff verfochten oder aber Nachlässigkeit und mangelnde Sachkenntnis im Procedere obwalten lassen. Dass diese Einschätzung aus der Rückschau von den betroffenen Kranken selbst im ausgehenden Mittelalter nicht zwingend geteilt werden musste noch geteilt wurde, deuten sowohl die offiziell zugestandenen Widerspruchs- und Appellationsmöglichkeiten für die untersuchten Personen als auch die wenigen historischen Streitfälle über Lepraschaurteile an, die uns bekannt sind²⁴⁵.

B.) Ätiologie der ‚Lepra‘ und Ansteckungsbewusstsein

Schwierigkeiten bereitet der historisch orientierten Lepraforschung noch immer das Verständnis der schulmedizinischen Lepraätiologie des Mittelalters. Die aus der Antike stammende Anschauung, die in der ‚schwarzen Galle‘ das Primärübel der Lepra sah, bildete auch während des gesamten Mittelalters das allgemein akzeptierte Grundtheorem bei den medizinischen Gelehrten²⁴⁶. Auf dieser Basis entwickelten sie jedoch ein komplexes Bedingungsgeflecht von ‚Sekundärursachen‘ und Einflussfaktoren. Unbestreitbar ist, dass in der medizinischen Fachliteratur die Lepra auch im Zusammenhang mit Begriffen wie *contagio* und *infectivus* Erwähnung fand. Die Forschungsfragen, die dieser Umstand aufwirft, lauten, ob, in welcher Hinsicht und seit wann im Mittelalter bereits eine medizinische

²⁴⁴ Unter einer von Karl Sudhoff zusammengestellten Auswahl von siebzehn, vorwiegend aus Deutschland stammenden Lepraschaubriefen aus der Zeit zwischen 1357 bis 1595 fanden sich lediglich vier leprapositive Diagnosen: ders., Lepraschaubriefe aus dem 15. Jahrhundert, bes. S. 377f. Unter den 174 Kölner Lepragutachten aus der Zeit zwischen 1491 bis 1664 wurden lediglich neun eindeutige Lepradiagnosen ausgestellt: Keussen, Beiträge zur Geschichte der Kölner Lepra-Untersuchungen (1. Teil), Teil A Nr. 3, 101, 108, 118, 124, 134, 144, 152 und 162.

²⁴⁵ Berufungsinstanzen bildeten meist die Kommissionen in überregional bedeutsamen Städten wie z. B. Köln oder Konstanz; so REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 273 mit Anm. 2. Die Lepraschauordnung von Hamm (1524) nennt Köln als nächsten Appellationsort: Die Stadtrechte der Grafschaft Mark 2, hg. v. Overmann, S. 74f. (wie Anm. 233). Die im Endeffekt erfolglosen Berufungsgänge des Genter Schöffen Christoffel Pijchaut, den man 1445 für leprös beschaut hatte, hatten diesen nach Ypern und Amiens geführt: Braekman, Tekenen en Behandeling van Melaatsheid, S. 272. Die Kölner Medizin fakultät sprach 1526 einen Heinrich *tzom Stoetzelberge* bei Neuss, der zuvor von den Köln-Melatener Leprosen für leprös erklärt worden war, vom Lepraverdacht frei und bekräftigten nochmals ihr Urteil 1548; s. Keussen, Beiträge zur Geschichte der Kölner Lepra-Untersuchungen (1. Teil), Teil A Nr. 119 S. 91 und Nr. 147 S. 94.

²⁴⁶ BÉRIAC, Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen âge, S. 145f.

Konzeption der Lepra als einer Infektionskrankheit existierte. Folgt man Vivian Nuttons einschlägiger Studie, so gab es bereits in der Antike Ansätze für eine auf der Übertragung exogener, pathogener Mikroorganismen basierender Infektionstheorie im modernen Sinn, danach jedoch erst wieder im 16. Jahrhundert in Gestalt der Samentheorie des Veroneser Arztes Girolamo Fracastoro (1478-1553)²⁴⁷. Eine empirische Fundierung dieser im 16. Jahrhundert noch hypothetischen Theorie wurde erst im 19. Jahrhundert erbracht durch den mikroskopisch und experimentell durchführbaren Nachweis krankheitserzeugender Mikroorganismen²⁴⁸. Hieraus resultierte die Ablösung der antik-mittelalterlichen Miasmatheorie, die, modern formuliert, von gesundheitsschädlicher Luftverschmutzung vor allem durch ‚Dämpfe‘ oder ‚Ausdünstungen‘ aus dem Erdboden, dem Wasser oder dem menschlichen Körper ausging²⁴⁹. Dass es nicht geboten scheint, ungeprüft früheren Epochen ein ‚eingeborenes‘ Erfahrungswissen über die Infektiosität dieser oder jener Krankheit zu unterstellen, legt Vivian Nuttons Beobachtung nahe, dass man in den Zeiten vor der Renaissance gerade die nach heutiger Auffassung nicht-epidemischen Krankheiten als ‚infektiös‘ diskutierte²⁵⁰. Auch aus diesem Grund bedarf die nosologische Konzeption und Klassifikation der mittelalterlichen Lepra einer eingehenderen Betrachtung.

Im Rahmen antik-mittelalterlicher Humoralphysiologie war es möglich, verschiedene ätiologische Erklärungsformen zu vereinen. Nach der hier vertretenen Anschauung galt die Leprakrankheit in der mittelalterlichen Medizin nicht ausschließlich, aber auch als ‚übertragbar‘, wobei sich jenes Übertragungskonzept nicht streng den modernen Vorstellungen von Heredität oder Infektion zuordnen lässt. Vielmehr konnten die mittelalterlichen Mediziner die Leprakrankheit als erblich und infektiös zugleich konzipieren²⁵¹, ohne darin einen Widerspruch zu

²⁴⁷ VIVIAN NUTTON, *The Seeds of Disease. An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance*, in: *Medical History* 27 (1983), S. 1-34, dort bes. S. 21ff. S. a. ECKART, *Geschichte der Medizin*, S. 131.

²⁴⁸ Ebd., S. 230-239.

²⁴⁹ Ebd., S. 230 eine kurze Definition der Miasmatheorie.

²⁵⁰ NUTTON, *Seeds of Disease*, S. 9: „It is perhaps worth emphasizing that almost all discussions of contagious diseases before Fracastoro confine themselves largely to what we would term non-epidemic diseases.“ Dieser erstaunliche Befund demonstriert *in nuce* die Gefahr einer unkritischen Projektion moderner medizinischer Anschauungen auf vergangene Epochen.

²⁵¹ BÉRIAC, *Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen âge*, S. 146. Mit der knappen Formel (*lepra*) *est haereditarius, (et) contagiosus* bewies im 14. Jh. zumindest Guido von Chauliac, *Chirurgia magna* VI,1,2, hg. v. Joubert / Keil, S. 254 ein klares sachliches und auch begriffliches Unterscheidungsvermögen zwischen den Übertragungskonzepten.

gewahren, wie Françoise Bériac zu Recht bemerkte²⁵². Insofern nämlich die schlechte Komposition der Körpersäfte mit einem Übermaß an *melancholia* („schwarze Galle“) als Hauptursache der Lepra galt, konnte dieses ‚Temperament‘ gemäß der Humorallehre die Konstitution der Fortpflanzungsorgane wie zum Beispiel den weiblichen Uterus beeinträchtigen, aber auch die Qualität des männlichen Spermas. Hieraus ergaben sich die Möglichkeiten der Vererbung der Leprakrankheit von dem weiblichen wie dem männlichen Elternteil auf das Kind²⁵³: *Leprosus (generat) leprosum*, wie der Dominikanermönch und Universalgelehrte Albertus Magnus (um 1200-1280) im 13. Jahrhundert zu der Fortpflanzungstheorie koncis notierte, die seiner Ansicht nach auch in Fällen von Körperlähmungen zutrifft²⁵⁴. Zur mittelalterlichen Vererbungslehre ist auch der bereits seit der Antike nachweisbare Glaube hinzuzurechnen, demzufolge eine Empfängnis zur Zeit der Menstruation bei dem Kind eine spätere Lepraerkrankung hervorrufen könne²⁵⁵. Hierbei handelte es sich wohl weniger um ein genuines Element eines mittelalterlichen ‚Magie-‘ oder ‚Aberglaubens‘; vielmehr besaß das Menstrualblut der Frau, die man offenkundig auch während dieser Zeit für empfängnisfähig hielt, mittelalterlichen Medizinern zufolge eine ‚melancholische‘ Qualität²⁵⁶; das heißt: es war in einem gesundheitsgefährdenden Maß von dem Saft der ‚schwarzen Galle‘ geprägt („vergiftet“), wodurch sich diese spezielle Zeugungstheorie

²⁵² BÉRIAC, *Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen âge*, S. 150.

²⁵³ Siehe z. B. Theodorich von Cervia, *Chirurgia* III,55, in: *Ars chirurgia Guidonis Chauliaci*, Bl. 178A (*ex corrupto regimine matricis*). Wenngleich es im Mittelalter auch die Vorstellung von von männlicher *und* weiblicher Samenflüssigkeit gab (NUTTON, *Medieval Western Europe*, S. 174), scheinen im Falle der Lepra die Ärzte stärker von der Krankheitsvererbung über das männliche Sperma ausgegangen zu sein.

²⁵⁴ Im Kontext seiner Diskussion über die Entstehung des Spermas: Albertus Magnus, *Quaestiones super de animalibus* XV,13, in: *Alberti Magni Liber de natura et origine animae. Liber de principiis motus processivi. Quaestiones super de animalibus*, hg. v. Ephrem Filthaut (*Alberti Magni opera omnia* 12) Münster 1955, S. 77-360, dort S. 267: *Et ideo occasionatus generat occasionatum et leprosus leprosum, quia ultimus cibus leprosi, cuius superfluitas est sperma, inficitur secundum infectionem totius corporis. Unde sperma leprosi est infectum, et ideo consimilis est infectio in fetu*. Diese Vererbungstheorie galt nach Albertus' Ansicht auch in Fällen von Körperlähmung; siehe ebd.: [...] *fetus assimilatur parentibus in omnibus partibus, quia ut plurimum mancus generat mancum et leprosus leprosum* [...]. Die Vererbungstheorie auch bei: Vinzenz von Beauvais, *Speculum Doctrinale* XIV,28, Sp. 1300 (Sperma) und 1301 (Uterus).

²⁵⁵ GLÄSER, *Die Lepra nach den Texten der altchristlichen Literatur*, S. 26; JOSEF GEORG ZIEGLER, *Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 4)* Regensburg 1956, dort S. 232f. Zur Rezeption durch die frühmittelalterliche Theologie s. u. Kap. V.

²⁵⁶ So nach Ansicht des Guido von Chauliac, *Chirurgia magna* VI,1,2, hg. v. Joubert / Keil, S. 251.

beziehungsweise ätiologische Lehre zur Entstehung lepröser Kinder sinnhaft in den Rahmen der Humorallehre einpasst. Dieser ursprünglich antike Gedankenkomplex wurde von der christlichen Theologie rezipiert und dort im Dienst der Begründung allgemeiner Dogmen offenkundig bis in das späte Mittelalter hinein vertreten²⁵⁷.

Der mittelalterlichen Vererbungslehre sehr nahe stand der seit dem 12. Jahrhundert auftretende Gedanke, die Leprakrankheit sei zudem sexuell übertragbar. Auch er basierte gleichfalls auf der Grundidee einer krankhaft veränderten Samenflüssigkeit²⁵⁸: Durch den Koitus könne die Krankheitsmaterie direkt von einem leprösen auf einen gesunden Menschen²⁵⁹, ferner auf den Fötus im Mutterleib²⁶⁰ und sogar indirekt auf den Mann übertragen werden, wenn dessen Sexualpartnerin unmittelbar zuvor mit einem Leprösen verkehrt hatte und sich das 'verdorbene' Sperma noch in ihrer Vagina befand. Dass man die Gefahr gesundheitlicher Beeinträchtigung für die Frau geringer einstufte, ging auf die Annahme zurück, dass die Frauen im Vergleich zu den Männern generell unempfindlicher gegenüber der Ansteckungsgefahr durch die Leprakrankheit hielt²⁶¹. Die Genese dieser Theorien der Vererbung und insbesondere der sexuellen Übertragbarkeit der Lepra hat man in der Forschung mit dem Argument begründen wollen, dass die Lepra im Mittelalter mit anderen Geschlechtskrankheiten wie beispielsweise

²⁵⁷ Beispiele bei: ZIEGLER, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350, S. 232f. S. a. die hervorragende, einschlägige Dissertation von BRITTA-JULIANE KRUSE zur spätmittelalterlichen Frauenheilkunde belegt: DIES., Verborgene Heilkünste. Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 5 (239)) Berlin-New York 1996, S. 222f.

²⁵⁸ BÉRIAC, Histoire des Lépreux, S. 53.

²⁵⁹ Ebd., S. 21.

²⁶⁰ Theodorich von Cervia, Chirurgia III,55 (Ars chirurgia Guidonis Chauliaci, Bl. 178A): *Item potest generari ex coitu leprosi cum pregnantem: quia inficitur foetus: licet non inficiatur mater.*

²⁶¹ *Fieri autem habet [...] ex uno coitu mulieris ad quam leprosus accessit [...]*, wie es im 'Tractatus de egritudinum curatione', hg. v. de Renzi, S. 361 heißt. Die größere Unempfindlichkeit der Frau gegenüber einer Ansteckung begründet die mittelhochdeutsche Übersetzung des Leprakapitels Bernhard von Gordons mit der „Dicke der Gebärmutter“ (*daz geschicht von dyche der permüter*): Carlowitz, Der Lepraabschnitt aus Bernhard von Gordons ‚Lilium medicinae‘ in mittelalterlicher deutscher Übersetzung, S. 15. Selbst die Kanonistik des 13. Jahrhunderts war der Meinung, dass sich eine Frau nicht so schnell durch sexuelle Kontakte mit ihrem leprösen Ehemann denn durch ein langes Zusammenwohnen mit diesem anstecken könne. FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI, dessen jüngst erschienenem *Opus magnum* dieser Hinweis entstammt, hat deshalb mit Recht auf die Relativität der mittelalterlichen Auffassung von der sexuellen Übertragbarkeit der Lepra hingewiesen; DERS., *Maladie et Société au Moyen Age. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Paris-Brüssel 1998, S. 240 (mit Belegen).

Herpes verwechselt worden sei²⁶². Sehr begreiflich erscheint demgegenüber die Erklärung, dass beiden Theorien jeweils sehr konkret gedachte, physikalische Transformations- und Transmissionsvorstellungen zugrundelagen, wie überhaupt der Säfte- und Qualitätenlehre ein Denken in dynamischen Fließ-, Verwandlungs- und Austauschprozessen von Materie eigentümlich war. Hieraus erklärt sich auch die, gemessen an modernen Maßstäben, geringe logische Trennschärfe zwischen den Konzepten der ‘Heredität’ und der ‚sexuellen Infektion‘ beziehungsweise deren unproblematische Vereinbarkeit für die mittelalterlichen Mediziner²⁶³.

Aus eben jenen Grundanschauungen kannte die Palette der medizinischen Lepraätiologie im Mittelalter noch weitere Kausalfaktoren, die dem Erklärungskonglomerat ein ökologisches Gepräge *avant la lettre* gaben. Von diesen stehen miasmatische Vorstellungen der heutigen Infektionstheorie am nächsten. Ihnen zufolge stellte ‚verdorbene‘, ‚pestilenzische‘ oder ‚vergiftete Luft‘ einen pathogenen Faktor bei Lepraerkrankungen dar²⁶⁴; zum anderen galten üble ‚Ausdünstungen‘ von Leprosen, aber auch von anderen Kranken als luftverderbend. Spezielle Verdachtsmomente hegten einige Mediziner gegen die Atemluft der Leprakranken²⁶⁵. Anzunehmen ist ferner, dass man auch in offenen Wunden der Leprakran-

²⁶² BÉRIAC, *Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen âge*, S. 150ff., wengleich sie auch bemerkt, dass die mittelalterlichen Mediziner in den Lepraabeschreibungen kaum jemals Symptome an den Genitalorganen beschrieben (ebd., S. 153).

²⁶³ Anders ebd., S. 151 mit dem Hinweis auf die häufige Unterscheidung zwischen ‚prä-‘ und ‚postnatalen‘ Ursachen der Lepra (*in utero, post uterum*). Diese zeitliche Klassifikation muss jedoch nicht zwingend zwei distinkte ätiologische Konzepte repräsentieren; sie könnte auch als ein einfaches Gliederungsschema zur logischen Ordnung der Vielzahl möglicher Lepraursachen gedient haben. Eine Differenzierung nach dem Prinzip des ‚Vorher-Nachher‘ war im Mittelalter sehr geläufig, wie in späteren Kapiteln gezeigt werden wird. Darüber hinaus lassen, wie BÉRIAC (ebd., S. 154) feinsinnig beobachtete, die meisten medizinischen Lepraertexte im Unklaren, ob sie unter einer vorgeburtlichen Lepra bereits die Vollausbildung manifester Symptome am Foetus verstanden wissen wollten oder eine Disposition zur Erkrankung.

²⁶⁴ Die Standardformel in den medizinischen Texten lautet *ex aere corrupto* u. ä. So schon im ‚Tractatus de aegritudinum curatione‘, hg. v. de Renzi, S. 361. Die Wendung *ex pestilentiali aere et infecto* bei: Heinrich von Mondeville, *Chirurgia* III,1,17, hg. v. Pagel, S. 422.

²⁶⁵ BÉRIAC, *Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen âge*, S. 149 mit Beispielen. Die Theorien der ‚verdorbenen Luft‘ und der Ansteckung über die Atemwege waren nicht exklusiv an die Lepraerkrankung gebunden, sondern wurden allgemein zur Erklärung von ansteckenden bzw. Massenerkrankungen in Betracht gezogen. Siehe z. B. Albertus Magnus, *Quaestiones de animalibus* VII,32, hg. v. Filthaut, S. 186: [...] *quod morbus pestilentialis maxime provenit ex infectione aëris, quia cum aër infectus inspiratur, inficit pulmonem, quia rarae compositionis est, et pulmone infecto inficitur cor, et ideo respirantibus et inspirantibus accidit talis morbus* („weil eine Seuche am ehesten von der Luftverderbnis herrührt, denn wenn die verdorbene Luft eingeatmet wird, wird die Lunge angesteckt, die von delikater Konstitution ist, und über die kranke Lunge wird das Herz angesteckt, und so befällt die Krankheit die Aus- und Einatmenden“). Noch 1457 empfahl die Frankfurter Lepraschaukommission, eine von ihnen unter dem Lepraverdacht besehene

ken Ausgänge für krankmachende Ausscheidungen des Körpers erblickte²⁶⁶. Luftförmige Fluida und nicht: stoffliche, lebende Mikropartikel bildeten demnach jenen Kerngedanken, bei dem sich Humorallehre und Miasmatheorie ineinander verschränkten. Dieser miasmatische Infektionsvorgang, für den in den medizinischen Fachtexten des Mittelalters auch der Terminus *contagio* - bar der in seiner Wortwurzel *tangere* enthaltenen Grundidee der physischen Berührung - verwendet wurde²⁶⁷, war auch im außermedizinischen Bereich bekannt. Noch 1522 definierte der Straßburger Dominikanerprediger Johannes Geiler von Kaysersberg in einer Predigt die Lepra (*mallatzy*) als *ein erbgebrest [...] morbus contagiosus. wie auch ein erbgebrest ist die pestilentz. oder blottern oder so einer lüngig [„lungenkrank“] ist. wann was der gebresten seind / die von jnen ußlossen dempff / die selben erbt man gern*²⁶⁸. Gerade Geilers undifferenzierte Terminologie signalisiert, dass der Theologe im wesentlichen einen ätiologischen Grundgedanken im Sinn hatte: den der Übertragbarkeit einer Krankheit über die Luft. Zur Repräsentation dessen dienten dem Prediger neben der Wendung „Dämpfe auslassen“ noch die sinnähnlich verwendeten Begrifflichkeiten *erben* ‚sich anstecken‘ und *erbgebrest* (wörtlich: ‚Erbkrankheit‘) sowie *contagiosus*, die hier nur vordergründig und nur nach heutigen Denkformen distinkte ätiologische Theorien (Heredität versus Kontakt- oder Tröpfcheninfektion) anzeigen²⁶⁹.

Jenen Ansteckungsvorstellungen entsprechend galt mehrheitlich unter den gelehrten Medizinern ein langfristiger, häufiger oder intimer Umgang mit Leprakranken - sei es durch das Zusammenwohnen (*cohabitatio*), das Gespräch (*confa-*

Witwe von der Bevölkerung zu isolieren, da jene offenbar an einem Geschwür (*eyn gestockelte maladye, dy man nennet den kanker*) an Lippen und Nase litt, *da von den atham entczuntlich vnd scheddelich wirt machen, da von schadden kommen mag*: Sudhoff, Dokumente zur Ausübung der Lepraschau in Frankfurt a./Main im XV. Jahrhundert, Nr. 11 S. 152.

²⁶⁶ Diesen Gedanken äußerte Vinzenz von Beauvais, *Speculum doctrinale* XIV,27, Sp. 1299 im Zusammenhang mit potentiellen äußeren Ursachen für Pockenerkrankungen (*De Variolis (et) rubeolis*): *Fit autem [...] aut ex causa exteriori, sicut aere pestilentiali, aut etiam accessione in habitaculo eius qui variolas patitur, quoniam aeri vapores ab vlceribus eorum dissoluti miscentur.*

²⁶⁷ Siehe *Thesaurus Linguae Latinae* 4, hg. v. den Akademien der Wissenschaften zu Berlin, Göttingen, Leipzig, München, Wien, Leipzig 1906-1909, Sp. 712 u. ff.

²⁶⁸ Johann Geiler von Kaysersberg, *Postille* (Doctor keiserßbergs Postill: Vber die fyer Euangelia durchs jor, sampt dem Quadragesimal, vnd von ettlichen Heyligen, newlich ußgangen [Straßburg 1522], darin Bl. LXXVIIIa-LXXIXa, Zitat: Bl. LXXVIIIa). Geilers Terminologie demonstriert noch einmal, dass man in der mittelalterlichen Medizin über ein Konzept von transmissiblen Krankheiten verfügte, hierin jedoch nicht *strictu sensu* zwischen Erb- und Infektionskrankheiten differenzierte.

²⁶⁹ Anders WINKLE, *Geißeln der Menschheit*, S. 111, der hierin einen Beleg für eine Doppelkonzeption (Kontagion *und* Heredität) erblicken möchte.

bulatio) oder den Beischlaf (*coitus*) - als eine Gesundheitsgefährdung. Gleichwohl beließen es die meisten Autoren bei einer im Ton sachlichen Feststellung dieser Erkenntnis²⁷⁰. Einschlägige Empfehlungen für medizinische Präventivmaßnahmen im Umgang mit Leprakranken oder gar Mahnungen, diese Kranken zu meiden, wurden daraus kaum jemals abgeleitet. Eine rare und bemerkenswerte Ausnahme bildet der in Montpellier und Paris lehrende Heinrich von Mondeville, der in seinen theoretischen Ausführungen über die Leprakrankheit eine vehemente Warnung an die Kollegen seines Berufsstandes richtete: Unheilbar Leprakranke solle ein Arzt nur im Ausnahmefall und nach vorheriger Explikation der Prognose annehmen, da die Krankheit gesundheitsgefährdend sei und der Umgang mit solchen Kranken zudem das Ansehen des Arztes schädige²⁷¹. Schutz der eigenen Gesundheit und Sicherung des Sozialprestiges werden als Motive für die Ablehnung lepröser Patienten genannt. Während der erste Grund ein allgemein verständlicher ist, wirft der zweite die Frage auf, welchen Personenkreis der Chirurg im Sinn hatte, vor dessen Geringschätzung, Verachtung und Abscheu er sich selbst und seine Berufskollegen, die die Therapie jener Kranken aufzunehmen gewillt waren, zu schützen suchte? Hier könnte man die Angehörigen des Hochadels vermuten, den Mondeville selbst zu seinem Patientenkreis zählte. Möglicherweise rekurrierte Mondeville mit seiner Haltung auf das Standesethos der antiken hippokratischen Medizin, das die gesundheitliche Restitution der Kranken und die Leidensmilderung vorsah, hingegen die Behandlung von unheilbar Kranken ausschloß²⁷². Dann müssten Leprakranke in Mondevilles Vorstellungswelt zu den Hauptrepräsentanten der unheilbar Kranken gezählt haben. Möglicherweise war Mondevilles wählerische Berufsauffassung auch von dem unreflektierten Standesdünkel eines Chirurgen beeinflusst, der sich aufgrund seiner fachlichen Spezialisierung in ,siche-

²⁷⁰ Siehe z. B. Bartholomäus Anglicus, *De rerum proprietatibus* VI,64, S. 354: *Nascitur lepra a causis variis [...] sicut ex cohabitatione (et) conuictu (et) frequenti confabulatione cum leprosis, contagiosus enim est morbus (et) aliorum infectiuus*. Vinzenz von Beauvais, *Speculum doctrinale* XIV,28, Sp. 1300: *Hic etiam morbus [d. i. die Lepra] in cohabitantes transit, propter dissolutionem malorum vaporum a corpore patientis, quos circumstanti aer respirat*.

²⁷¹ Heinrich von Mondeville, *Chirurgia* III,1,17, hg. v. Pagel, S. 424: [...] *quod nec medicus nec cyrurgicus debet se de talibus [d. s. die unheilbaren Leprakranken] intromittere nisi maximis precibus aut maximo pretio convincatur et nisi pronosticatione [sic!] legitima praecedente, quoniam morbus est vilissimus et contagiosus, et quoniam leprosus multum delectatur cum medicis confabulari et approximari ipsis, et quoniam medici se intromittentes de leprosis, si sciatur ab omnibus, vilipenduntur et quasi corrupti et abominabiles facti sunt nimis*.

²⁷² Nach GERHARD FICHTNER, Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs, in: *FmalStud* 16 (1982) S. 1-18, dort S. 6: „In der hippokratischen Schrift ‘Von der (ärztlichen) Kunst’ (c. 3) heißt es von der Medizin, sie sei die „Kunst, die Kranken von ihren Leiden ganz zu befreien, die Heftigkeit von Krankheiten zu mildern, sich aber von der Behandlung derjenigen ganz fernzuhalten, die schon von den Krankheiten überwältigt sind“.

rer‘ Distanz zu derartigen medizinischen wie menschlichen Problemfällen wähen konnte oder wollte²⁷³.

Mit der Klassifikation als Infektions- und Erbkrankheit ist die Plurispektivität der mittelalterlichen Medizin gegenüber dem Phänomen der Lepra keineswegs erschöpft. Wie bereits in der Charakterisierung der Humorallehre als eines ‚ökologischen‘ Denksystems angedeutet, könnte man unter Verwendung moderner medizinischer Terminologie, doch gemäß der Vorstellungen der mittelalterlichen Medizin die Leprakrankheit ferner als eine ernährungsphysiologisch, klimatisch wie auch organisch bedingte Erkrankung klassifizieren. Als pathogene Faktoren inkriminierte die medizinische Fachliteratur beispielsweise den übermäßigen Genuss von Nahrungsmitteln mit dominant ‚melancholischer‘ Qualität²⁷⁴, über deren Festlegung Françoise Bériac jedoch größte Uneinigkeit unter den gelehrten Mediziner feststellen konnte. Jene schrieben so exotisch anmutenden Naturalien wie Löwenfleisch, aber auch alltäglicheren, einheimischen Nahrungsmittel wie beispielsweise Rind- und Kuhfleisch, Kohl, Linsen, Zwiebeln oder Käse eine melancholische Qualität zu²⁷⁵. Als potentiell pathogene Faktoren galten ferner Fehlfunktionen innerer Organe wie der Milz oder der Leber²⁷⁶, aber auch

²⁷³ Immerhin begründete Heinrich von Mondeville den verkürzten Abriss über die Lepra in seiner ‚Chirurgia‘ damit, dass eine thematische Abhandlung der Leprakrankheit eher der (nicht-operativen) Medizin denn der Chirurgie zufalle: *Ista enim materia ardua est et multo plus medicinali quam cyrurgicalis, et iste liber est cyrurgicalis, quare leviter de ipsa pertransibo* (ders., Chirurgia III,1,17, hg. v. Pagel, S. 423). Die „Ausprägung der Chirurgie zu einem eigenständigen Handwerk“ scheint sich in der zweiten Hälfte des 12. Jh. verstärkt zu haben; so MICHAEL MCVAUGH, Therapeutische Strategien: die Chirurgie, in: Die Geschichte des medizinischen Denken. Antike und Mittelalter, hg. v. MIRKO D. GRMEK, München 1996, S. 293-311, Zitat: S. 299.

²⁷⁴ Den heutigen ernährungsphysiologischen Vorstellungen über Lebensmittel vergleichbar, schrieb man im Mittelalter den Nahrungsmitteln im Kontext der Humorallehre bestimmte Qualitäten und physiologische Wirkungen zu. Allgemein zur Geschichte der Ernährung: MELITTA WEISS ADAMSON, Medieval Dietetics. Food and drink in ‚Regimen sanitatis‘ literature from 800 to 1400, Frankfurt/M 1995; Food in the Middle Ages, hg. v. DERS. (Garland Reference Library of the Humanities 1744 / Garland Medieval Casebooks 12) New York 1995.

²⁷⁵ BÉRIAC, Histoire des Lépreux au Moyen Age, S. 21f.

²⁷⁶ Beide Organe brachte schon im frühen 11. Jh. der über seine Schriften im okzidentalen Mittelalter einflussreiche arabische Arzt Avicenna (Abû Alî al-Husain ibn Abdallâh Ibn Sînâ, 973/ 980-1037) in Zusammenhang mit der Leprakrankheit: ders., Liber canonis tract. III lib. IV fen. III,1, Venedig 1507, ND Hildesheim 1964, Bl. 442v-444r. Diese Theorie wurde vielfach rezipiert. So zählte Guido von Chauliac eine „Funktionsstörung der Leber“ (*errorem virtutis hepatis*) zu den Ursachen der Lepra (ders., Chirurgia magna VI,1,2, hg. v. Joubert / Keil, S. 251), und noch die Frankfurter Leprosengutachter erwähnen 1457 *dye maladie, dy da vrsprunglich kommet von swachtumkeit der lebbir, dy man nennet [...] lepra vniuersalis* (Sudhoff, Dokumente zur Ausübung der Lepraschau in Frankfurt a./Main im XV. Jahrhundert, Nr. 11 S. 152).

klimatische Bedingungen wie die bereits genannte ‚verdorbene Luft‘ oder aber extreme Hitze, die schon bei Galen als krankheitsförderlich galt²⁷⁷.

Betrachtet man dieses medizinische Ursachenkonglomerat im ganzen, so zeigt sich, dass die mittelalterliche Fachmedizin keinesfalls zu einer einheitlichen, monokausalen Ursachenerklärung für die Leprakrankheit fand²⁷⁸, sondern ein weites Spektrum von Erklärungsansätzen in Betracht zog. Offenkundig blieb diese Situation bis weit in das 19. Jahrhundert im wesentlichen unverändert²⁷⁹. Man kann in dem Befund ein Anzeichen der Unwissenheit und hilflosen Unsicherheit der mittelalterlichen Mediziner in der Frage der Lepraätiologie vermuten. Allerdings eignete sich der ‚ganzheitliche‘, dynamische Charakter der Humorallehre, die die gesamte Konstitution des Menschen im Kontext unterschiedlicher und variabler Umwelteinflüsse in den Blick nahm, allem Anschein nach nicht zu monokausalen Erklärungen. Im Gegenteil: Man muss den Schluss ziehen, dass die Lepra bei den meisten gelehrten Mediziner als in verschiedener Form ‚übertragbar‘ beurteilt wurde, doch dass dieser Gedanke der Übertragbarkeit, der die heute different aufgefassten Konzepte ‚Vererbung‘ und ‚Ansteckung‘ in sich vereinte, lediglich eine neben vielzähligen anderen Erklärungsmöglichkeiten bot. Treffend erscheint das pointierte Urteil Bériacs, „que le facteur unique - pour nous - de la transmission de la maladie, la contagion, ne se dégage pas avec une grand vigueur, il est noyé dans un flot de »causes« des tous autres ordres“²⁸⁰. Es stellt sich die kritische Frage, ob nicht der Infektionstheorie im modernen Verständnis im Zusammenhang mit der Leprakrankheit von seiten der Leprahistoriographie größere Bedeutsamkeit eingeräumt wurde als in der mittelalterlichen Medizin selbst.

Der letztgenannte Kritikpunkt gilt im gleichen Maße für die ungleich schwierigere Erforschung von Qualität und Ausmaß eines Infektionsbewusstseins gegenüber den Leprosen in außermedizinischen Bereichen. Auch hier überwiegen

²⁷⁷ BÉRIAC, *Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen âge*, S. 145.

²⁷⁸ S. die Enumerierung aller bisher genannten Kausalfaktoren für Lepra bei: Bartholomäus Anglicus, *De proprietatibus rerum* VII,54, S. 354 (wie Anm. 270).

²⁷⁹ Noch in seiner Untersuchung über die Vorstellungen zur Lepraätiologie im 19. Jh. fand FREY folgende Erklärungsansätze: Ernährungsfehler, Klima, soziale Verhältnisse, Hygiene, Psychosomatik, Dyskrasie, Kontagiosität, Heredität u. a. m. und kam zu dem abschließenden Urteil: „Die Vielfalt der möglichen Ursachen zeigt, daß die eigentliche Ursache der Lepra unbekannt war“ (ders., *Die Vorstellungen zur Ätiologie*, S. 102).

²⁸⁰ BÉRIAC, *Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen âge*, S. 147.

in der Forschung zahlenmäßig die globalisierenden Einschätzungen gegenüber differenzierenden und empirisch kontrollierten Aussagen²⁸¹. Dieses Manko, das Fehlen einer diachronen Geschichte des Ansteckungsbewusstseins, kann im Rahmen dieser Studie nicht ausgeglichen werden. Die im folgenden an wenigen Quellenbeispielen erörterten Aspekte können lediglich auf wichtige Teilprobleme und vor allem auf die Notwendigkeit aufmerksam machen, die Analyse historischer Denk- und Verhaltensweisen gegenüber Leprakranken nicht vorschnell modernen Denkstereotypen unterzuordnen, sondern dem historischen Einzelfall stärkere Beachtung seiner möglichen Kontexte und ihm eigentümlichen Facetten angedeihen zu lassen. In Übereinstimmung mit dem forschungskritischen Hinweis von Peter Richards, dass „(the) tradition that fear of infection was the common key to the isolation of lepers is an oversimplification“ und dass sich diese Vorstellungsweise erst langsam im Laufe des Mittelalters herausgebildet habe²⁸², sollen im weiteren drei Aspekte erörtert werden: medizinische Infektionstheorie im Kontrast zum religiösen Konzept der rituellen Reinheit beziehungsweise Unreinheit; Ansteckungsbewusstsein versus Ansteckungsfurcht; schließlich einige alltagspraktische Determinanten des mittelalterlichen Ansteckungskonzepts.

Im Bereich der naturwissenschaftlichen Medizin, so wurde oben bereits argumentiert, formierte sich seit dem Hochmittelalter eine spezielle Auffassung von der übertragbaren Natur der Leprakrankheit. Für die Zeit des Frühmittelalters, das bedeutet: für die vielen Jahrhunderte vor der Etablierung und der breitenwirksamen Durchsetzung naturwissenschaftlich-medizinischer Vorstellungen über Krankheitsentstehung und Krankheitsübertragung, wird man körperbezogenen Konzepten, die in der Religion gründeten, größeren Einfluss einräumen dürfen. Gemeint ist hier vor allem die im Judentum verankerte und später auch vom Christentum rezipierte Vorstellung der kultischen Unreinheit, die, wiewohl sie vorrangig auf den Menschen und seine Leiblichkeit bezogen war, doch kaum als

²⁸¹ Vgl. Karl Sudhoff, Originale von Lepraschaubriefen aus dem 16. und 17. Jahrhundert, in: *Lepra. Bibliotheca Internationalis* 12 (1912), S. 15-20, dort S. 18: „Es war nun einmal Glaubenssatz seit Jahrhunderten, daß die nur schwer übertragbare Lepra von äußerster Infektiosität sei [...]“.

²⁸² RICHARDS, *The Medieval Leper and His Northern Heirs*, S. 48. Ebd.: „By the seventeenth century, fear of infection had indeed become the prime reason for separation.“ Richards hat sich in seiner Studie allerdings der historischen Genese und Entwicklung des Ansteckungsgedankens keine spezielle Aufmerksamkeit gewidmet.

ein unmittelbares Krankheitskonzept angesprochen werden kann²⁸³. Hier sei lediglich auf das alttestamentliche Buch Leviticus hingewiesen, dass mannigfaltige Vorschriften zur Erhaltung der Reinheit einerseits und zur Vermeidung und Aufhebung von Unreinheit bietet. Die kultische Unreinheit implizierte nicht nur, dass sich ein Mensch oder ein Gegenstand temporär oder dauerhaft in einem desakralisierten Zustand befand und deshalb seine Präsenz von bestimmten 'heiligen' Räumen, Zeiten, Tätigkeiten oder anderen situativen Modi aus der Gesamtheit des heiligen Volkes auszuschließen war. Zu betonen ist in unseren Zusammenhang, dass der Zustand kultischer Unreinheit, also ‚Entweihung‘, zudem als ein durch direkten oder indirekten physischen Kontakt übertragbarer konzipiert war²⁸⁴ und auch in Verbindung stand mit einem bestimmten körperbezogenen Sachverhalt (hebr. *sara^ct*, griech. *λεπρα*), der im Christentum - und dort maßgeblich durch die Kirchenväter - als ‚Lepra‘ interpretiert wurde.

Geschichtswissenschaftliche Interpretationsprobleme werfen die Texte der christlichen Theologen besonders dann auf, wenn sich in ihnen die Sprachregister und Sinnhorizonte der Religion beziehungsweise Theologie einerseits und der Medizin andererseits vermischen. Im exegetischen Kommentar des Ambrosius, Bischof von Mailand (374-397), zur Aussätzigenreinigung nach Lc 5,11ff. beispielsweise ruft die Überlagerung von medizinischen und religiösen Begrifflichkeiten einen eigenartigen gedanklichen Schwebezustand hervor, der unklar lässt, ob Ambrosius die im Evangelientext geschilderte *lepra* als eine Krankheit oder als eine Form religiöser Unreinheit im Sinne des Alten Testaments begriff. Neben den Ausdrücken *purgari* ‚reinigen, läutern‘ und *maculam abluere* ‚die Befleckung abwaschen‘ mit ihren religiösen Sinnnuancen verwendete Ambrosius auch den Begriff *curare* ‚heilen‘²⁸⁵. Am deutlichsten tritt diese Vermischung von Sprach- und Bedeutungsebenen dort hervor, wo Ambrosius, den Heilungsakt durch die Berührungsgeste kommentierend, die Immunität Jesu gegenüber der ‚Lepra‘ herausstreicht: „Nicht deshalb berührte er [Jesus] (ihn), weil er ohne Berührung nicht reinigen könnte, sondern um zu zeigen, dass er weder dem Gesetz [d. i. des Alten

²⁸³ Ausführlicher hierzu und zum Folgenden: Kap. II.

²⁸⁴ Vgl. Lv 15,19-23 am Beispiel der menstruierenden Frau.

²⁸⁵ Ambrosius von Mailand, *Expositio Evangelii secundum Lucam* V,1: [...] *ille* [d. h. der ‚Lepröse‘] *qui excludebatur a lege purgari se domini potestate praesumens non ex lege, sed supra legem esse gratiam iudicaret, quae leprosi maculam posset abluere*. Zitat nach: Sancti Ambrosii Mediolanensis opera IV, hg. v. Marcus Adriaen (CCSL 14) Turnhout 1957, S. 1-400, dort S. 135. Ebd. V,5, hg. v. Adriaen, S. 136: *Nec unius tantum lepra curatur* [...].

Testaments] unterworfen war noch die Ansteckung fürchtete wie die Menschen [und] dass vielmehr er, welcher andere befreite, nicht befleckt werden könne, und um zugleich im Gegensatz dazu zu zeigen, dass die Lepra die Berührung des Herrn floh, die für gewöhnlich den Berührenden verunreinigt²⁸⁶. Exemplarisch für viele andere spätantike und frühmittelalterliche Texte²⁸⁷ lässt die von Ambrosius verwendete Terminologie, darunter vor allem die Wörter *contagium* und *contaminare / contaminari*, folgenden Schluss zu: Dass die Vermischung von Sinnhorizonten im Fall der Konzepte der religiösen ‚Unreinheit‘ (‚Befleckung‘) und der medizinischen ‚Ansteckung‘ so problemlos erfolgen konnte, lässt sich dadurch erklären, dass beiden die Vorstellung der ‚Übertragbarkeit‘ und somit eine gemeinsame logische Grundstruktur zugrundelag: die Zustandswandlung eines Menschen oder einer Materie jeweils zum Schlechteren oder aber zum Besseren infolge eines physischen Kontakts (*tactus!*) mit einem schädlichen oder förderlichen Stoff. Für Letzteres sei im Bereich der christlichen Religion lediglich an den Gedanken der Übertragbarkeit von ‚sakraler Qualität‘ oder ‚heiliger Kraft‘ erinnert, wie er sich am sinnfälligsten im Reliquienkult manifestiert. Auch hier glaubte man, dass die segensreiche Kraft ‚heiliger‘ Objekte und Partikel entweder durch deren Teilung vermehrbar oder aber durch die Berührung mit Sekundärgegenständen - und damit über die Produktion sogenannter Kontaktreliquien - übertragbar sei²⁸⁸.

Die hieran anschließende Hypothese betrifft die Fragen, inwiefern und auf welchem Weg das religiöse Konzept der Unreinheit und deren Übertragbarkeit, wie es sich in den Termini ‚Befleckung‘ und ‚Verunreinigung‘ manifestiert, die Herausbildung und Verbreitung eines profan-medizinischen Ansteckungskonzeptes besonders im Zusammenhang mit der ‚Lepra‘krankheit befördert haben mag (und *vice versa*). Diese Mutmaßung kann im Rahmen dieser Arbeit keiner näheren

²⁸⁶ Ebd. V,7, hg. v. Adriaen, S. 137: *Non ergo tetigit, quia sine tactu mundare non poterat, sed ut probaret quia subiectus non erat legi nec contagium timebat ut homines, sed quia contaminari non poterat qui alios liberabat, simul e contrario lepra tactu domini fugaretur, quae solebat contaminare tangentem.*

²⁸⁷ So hat PETER PAUL GLÄSER festgestellt, dass bereits im 3. Jh. lateinischsprachige Kleriker die biblische (neutestamentliche?) ‚Lepra‘ bzw. die Leprosen in Verbindung mit dem Begriff *contagium* interpretierten, ohne dass die entsprechenden Bibelstellen diesen Begriff führten; DERS., Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 23.

²⁸⁸ ARNOLD ANGENENDT, Art. ‚Reliquien I. Allgemeiner Begriff. Abendland‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 702-703; KLAUS BERGDOLT, Art. ‚Reliquien III. Medizin; Volkskunde‘, in: ebd., Sp. 704; Zitat: ebd. Siehe ferner die aus den Schriften des Gregor von Tours geschöpften historischen Beispiele bei MARGARETE WEIDEMANN, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours 2, (Römisch-Germanisches Zentralmuseum [Mainz]. Monographien 3,2) Mainz 1982, S. 196f.

Überprüfung unterzogen werden. Vorerst soll es hier genügen, die Nähe zwischen der religiösen und einer profanen - hier: der medizinischen - Sinnwelt für die Zeit des Frühmittelalters zu konstatieren, die einer unkritischen Anwendung moderner medizinischer Interpretamente, besonders der Infektionstheorie, zuwiderläuft und somit zur genauen Prüfung der historischen Einzelfälle auffordern sollte.

Ein weiterer Punkt, der zu einer differenzierteren Betrachtung der Geschichte der Leprakranken und der Lepra unter der Perspektive der Infektionstheorie beitragen kann, ist die notwendige Unterscheidung zwischen Ansteckungsbewusstsein und Ansteckungsfurcht gegenüber der Lepra oder den Leprakranken. Es handelt sich hier weder um identische Phänomene; noch rechtfertigen sie die Annahme, ihnen müssten zwingend Flucht- oder Vermeidungsverhalten auf seiten der nicht-leprösen Bevölkerung folgen. Furchtlosigkeit oder die Überwindung von Furchtlosigkeit im Umgang mit Kranken, deren Krankheit für infektiös gehalten wird, ist nicht erst ein Phänomen der Moderne. Die Verschiedenheit der Bewusstseinslagen und die Vielfältigkeit der Umgangsformen, die eine geschichtswissenschaftliche Arbeit über Leprakranke im Mittelalter zumindest theoretisch veranschlagen sollte, verdeutlicht ein berühmter Konfliktfall aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhundert. Es handelt sich um den emotionalen Gegensatz zwischen dem Magister Konrad von Marburg, dem Beichtvater, *rector spiritualis* und Protektor der heiligen Elisabeth von Thüringen (gest. 1231), und seinem Schützling selbst. Der Überlieferung des ‚Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus‘ zufolge, der Aussagen der vier Gefährtinnen Elisabeths im beginnenden Kanonisationsprozess versammelt, hatte der Geistliche Elisabeth unter anderem die Ausübung karitativer Werke an Leprosen untersagt „aus Furcht“, wie der Bericht expliziert, „dass die ansteckende Krankheit der Leprosen ihre [sc. Elisabeths] adlige, zarte Konstitution anstecken und verderben könnte“²⁸⁹. Es erscheint höchst unwahrscheinlich, dass Elisabeth *nicht* von Konrad über die mögliche Erkrankungsgefahr belehrt worden und sich der Risiken *nicht* bewusst war. Ungeachtet dessen hatte sich Elisabeths Umgang mit den Leprakranken durch Vertrautheit (*familiaritas*) und körperliche Berührungen selbst der Wunden

²⁸⁹ Der sogenannte Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus, hg. v. Albert Huyskens, Kempen-München 1911, S. 49: *Magister Conradus vero bono zelo hoc [das sind die zuvor aufgezählten karitativen Werke] prohibebat [...], contagioso morbo leprosum timens nobilem eius teneritatem infici vel corrumpi [...]*.

tactus; deosculatio ulcerum) ausgezeichnet²⁹⁰, woran sich der Konflikt mit Konrad von Marburg schließlich entzündet haben mag. Elisabeths Handeln erklärt sich wohl kaum aus weltfremder Ignoranz. Sie pflegte die Leprosen aller Wahrscheinlichkeit nach im Bewusstsein der Infektiosität der Krankheit und eventuell sogar entgegen einer nie geäußerten Ansteckungsfurcht. Im Kontrast zu Konrads Haltung demonstriert Elisabeths Beispiel eindringlich, dass menschliches Wissen und Bewusstsein einerseits und das Verhalten andererseits nicht immer gängigen Deutungsstereotypen folgen muss.

Als ein dritter Aspekt schließlich sind noch die situativen ‚Einflussfaktoren‘ der mittelalterlichen Ansteckungsfurcht anzusprechen. Konkrete Verhaltensanweisungen für Leprakranke, wie sie seit dem Spätmittelalter im Rahmen von Lebensordnungen für Leprosorien auftreten, zeigen an, dass zu dieser Zeit ein biologisch gefärbtes Bewusstsein von der Übertragbarkeit der Leprakrankheit vorhanden war. Sie geben zugleich Aufschlüsse darüber, welche Raumvorstellungen sich in die Ansichten zum Vorgang der Krankheitstransmission mischten. In dieser Hinsicht fokussierten die mittelalterlichen Anschauungen deutlich auf dem zwischenmenschlichen Nahbereich, das heißt: auf den engen Kontakt zwischen kranken und gesunden Menschen sowie auf den direkten Umgang der Kranken mit ‚natürlichen‘, organischen Stoffen wie zum Beispiel leicht verderblichen Lebensmitteln. Offenkundig hielt man eine unmittelbare Kontamination mit der Leprakrankheit nur bei einer geringen Entfernung zu den Kranken für möglich²⁹¹. Die wenigen unzweifelhaften Vorsichtsmaßnahmen, die seit dem Spätmittelalter in einigen Leprosenhäusern den kranken Hausbewohnern auferlegt wurden, tragen daher den Charakter von ebenso profanen wie pragmatischen Hygienevorschriften. Am Beispiel der Umgangsformen mit Wasser und mit Nahrungsmitteln sollen einige Grundzüge dieses sich ausbildenden Hygienebewusstseins erörtert werden.

Obgleich in der Forschung die Nähe zu Hauptverkehrsstraßen und Bach- oder Flussläufen zu den charakteristischen topographischen Merkmale der Lepro-

²⁹⁰ Ebd.

²⁹¹ Dies entspräche auch dem Befund, der sich an den bereits erörterten Kontagionsvorstellungen in den Fachtexten der gelehrten Mediziner abzeichnete. S. o. S. 78.

senhäuser gezählt wird²⁹², bildeten diese Fließgewässer keinen Zielpunkt von lepraspezifischen, normativen Hygienemaßnahmen. Das Ansteckungsbewusstsein und eventuell auch eine Ansteckungsfurcht im Zusammenhang mit der Lepra-krankheit bezogen sich statt dessen auf ‚stehende‘ und punktuell konzentrierte Wassermengen wie beispielsweise die innerhalb und außerhalb der Leprosorien-areale liegenden Brunnen. Die auf 1543 datierte Hausordnung des Leprosoriums Konstanz-Kreuzlingen verbot den kranken Hausbewohnern jedwede Benutzung der umliegenden Zieh- und Röhrenbrunnen; auch fremden Benutzern war dies bei vorangehender Warnung untersagt²⁹³. Ähnliches soll bereits ab 1464 im Trierer Leprosenhaus Estrich in Geltung gewesen sein; und noch in der späten Ordnung für Münster-Kinderhaus (um 1600) heißt es, dass die Leprosen „in der Kirche, Küche oder im Haus mit ihren Händen nichts anfassen sollen, was gesunden Personen gehört, noch weniger sollen sie Wasser aus dem Brunnen ziehen, Salz oder Wecken (?) nehmen, sondern sich solches von dem Koch oder dem anderen gesunden Hausgesinde reichen lassen“²⁹⁴.

Möglicherweise bildete der Gedanke der Erzeugung oder Übertragung von Krankheiten durch konzentrierte Mengen kontaminierten Wassers ein konstantes Element im mittelalterlichen Denken, lässt er sich doch bereits im späten achten und beginnenden neunten Jahrhundert nachweisen. Zu erwähnen sind hier zum einen ein Rechtspassus im Stammesrecht der Baiern (788), der die Verunreinigung von Quellgewässern (*fons*) und Brunnen (*puteus*) unter Strafe stellte²⁹⁵, zum

²⁹² Dies ist die *communis opinio* in der Leprahistoriographie. Stellvertretend seien genannt LEISTIKOW, Bauformen der Leproserie im Abendland, S. 108; KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 89.

²⁹³ *Item wellicher zum galgbrunnen get, der soll gestraft werden [...] und wan ain frembder her käme und zum brunnen gehen wolte, der soll gewarnet werden [...]. Zum anderen so soll kain siech nichts mit dem rörbrunnen handeln [...]. Es soll kain siech nichts in den brunnentrog stoßen, saubers, noch unsaubers; er soll ouch nichts darus wäschen, noch darin umbgeen mit den händen [...]*; zitiert nach: LINCKE, Die Gutleuthäuser in Südbaden, Anhang Nr. X, S. 116. Das Fremden in gleicher Weise die Nutzung des Brunnens verwehrt war, lässt eine Zusatzanweisung zu erkennen, dass diejenige Person, die einen Fremden ohne Verwarnung an den Brunnen treten lasse, dessen Strafgeld zahlen solle (s. ebd.).

²⁹⁴ ELKE WEINGÄRTNER, Das Medizinal- und Fürsorgewesen der Stadt Trier im Mittelalter und der frühen Neuzeit, Trier 1981, S. 75. Zu Münster-Kinderhaus: GERD DETHLEFS, Pest und Lepra: Seuchenbekämpfung in Mittelalter und früher Neuzeit. Dokumente, Fragen, Erläuterungen, Darstellungen (Geschichte original - am Beispiel der Stadt Münster 16) Münster 1989, Nr. 3 [S. 3]: *Item sie sollenn noch in der Kirchenn, Kochen und Huese mith iren Handenn nichtz anroren, das gesundten leuthen zustehet, vielleweiniger waßer, Pützen, Saltz oder wacken nhemen, besundern sulchs von dem Koch oder anderen des Haußgesindts gesundenn sich laiffen reichen.*

²⁹⁵ Lex Baiuvariorum 10,22-23: Engefordert werden die Reinigung und Wiederherstellung der Wasserstellen sowie die Zahlung von Bußgeldern (Die Gesetze des Karolingerreiches 714-

anderen eine Erzählepisode innerhalb der von Alkuin um das Jahr 800 verfassten *Vita* des heiligen Richarius (gest. um 645). In einem Abschnitt über Richarius' Leprosenpflege schreibt Alkuin, dass der Klostergründer der Centula (St. Riquier) den physischen Kontakt zu den *leprosos vel elephanticos* nicht gefürchtet habe. Er sei sogar in das Badewasser der von ihm versorgten Leprakranken eingetaucht, ohne sich dabei zu „beflecken“, wie der Verfasser am Ende seiner Darstellung zu Richarius' Leprosenfürsorge bewundernd hervorhebt²⁹⁶. In einer gegen Ende des 11. Jahrhunderts überarbeiteten Fassung derselben Episode qualifiziert der ehemalige Mönch von St.-Riquier (*Centula*) und spätere Klosterchronist Hariulf (um 1060-1143) das Waschwasser der Kranken ausdrücklich als ‚vergiftet‘ und ‚verseucht‘²⁹⁷. Mögen vielleicht auch in diesen Schilderungen Alkuins und Hariulfs gattungsspezifische Anforderungen der hagiographischen Literatur an eine heroisierende Stilisierung des Heiligen die Schilderung geprägt haben - geht es in den Heiligenviten doch immer auch um die Demonstration des göttlichen Begnadetseins der Protagonisten -, so operieren dennoch die zitierten Episoden mit der davon unabhängigen Vorstellung, dass Krankheiten über das Medium ‚unsauberes Wasser‘ verbreitet werden können. Das Pendant zu dieser Annahme bildet im übrigen die im Mittelalter verbreitete Überzeugung, dass Wasser von besonderer Qualität - wenn es beispielsweise von sakralen Stätten stammte oder nachdem es mit heiligen Personen oder Objekten in Berührung gekommen war -, Krankheiten ‚entfernen‘ und heilen könne²⁹⁸. Seit dem späteren Mittelalter tritt die naturwissen-

911, hg. v. Karl August Eckhardt, Bd. 2: Alemannen und Bayern (Germanenrechte. Texte und Übersetzungen 2) Weimar 1934, S. 123).

²⁹⁶ Alkuin, *Vita Richarii confessoris Centulensis* 5, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 4) Hannover 1902, S. 381-401, dort S. 392: *Nec leprosos vel elephanticos exhorruit, sed [...] balneisque eorum membra saucia fovebat, eademque post ipsos ingressus magisque ea pietate illos emundans, quam se conmaculans [...]*. Der Hinweis auf die „wunden Gliedmaßen“ der Leprosen legt nahe, dass Alkuin einen biologischen Ansteckungsgedanken im Sinn hatte.

²⁹⁷ Hariulf, *Chronicon Centulense* I,9: [...] *contingebat magnum et inaudit[u]m miraculum, quia cum tantum se humiliaret [sc. Richarius], ut aquis veneni tabo infectis proprium corpus dilueret, non solum ipse malum in se non trahebat [...]*. Zitat nach: Hariulf, *Chronique de l'Abbaye de Saint-Riquier (Ve siècle-1104)*, hg. v. Ferdinand Lot (Collection de Textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire [17]) Paris 1894, S. 20.

²⁹⁸ Bereits aus dem 6. Jh. stammende Itinerare für das Heilige Land berichten von dortigen Heilbädern (heißen Quellen), die auch von Leprosen aufgesucht wurden: *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII*, hg. v. Paul Geyer (CSEL 39) Prag-Wien-Leipzig 1898, darin S. 145, 163f. und 165f. Die um die Mitte des 11. Jh. verfaßten Mirakelberichte des (heute belgischen) Klosters St. Trond erwähnen einen leprösen Besucher, der sich von dem als wundertätig geltenden Brunnenwasser des Klosters Heilung erhoffte: Stepelinus, *Miracula s. Trudonis confessoris in Hasbania* 60, in: MGH SS 15,2, hg. v. Oswald Holder-Egger, Hannover 1888, S. 821-830, dort S. 827. Die Grundgedanken der ‚Reinigung‘ oder ‚Heilung‘ mittels Wasser war selbstverständlich nicht exklusiv mit der Leprakrankheit verknüpft; sie reichen vom konkreten Bereich der Körperpflege bis hin zu abstrakten, religiösen Vorstellungen wie der

schaftliche Variante zunehmend in Erscheinung: der Glaube an die medizinische Heilkraft natürlicher Quellgewässer und Bäder²⁹⁹. Der vermeintliche Widerspruch zwischen der räumlichen Nähe der Leprosorien zu Fließgewässern, die bei den Zeitgenossen offenbar keine Bedenken über eine Ansteckungsgefahr für die Bewohner nächstliegender Ortschaften auslöste³⁰⁰, und den Nutzungsverboten für stehende Gewässer löst sich rasch auf, wenn man bedenkt, dass in spätmittelalterlichen Städten Fließ- oder Oberflächengewässer vorrangig der Abwasser- und Abfallentsorgung, nicht aber der Trink- und Nutzwasserversorgung dienten, die ihrerseits durch die Grundwasserentnahme aus Brunnen und Quellgewässern gedeckt wurde³⁰¹. Dieses rationale Umweltverhalten entsprach damit vollkommen der bereits im Hochmittelalter formulierten Theorie, dass Salzwasser und Fließwasser in geringerem Maße kontaminierbar seien als stehende Gewässer³⁰².

Weitere, der Hygiene dienliche Vorschriften betrafen den Umgang mit Nahrungsmitteln innerhalb wie außerhalb der Leprosorien. Ein frühes Beispiel enthält die Hausordnung des Hamburger Leprosoriums St. Georg von 1296, die den leprosen Hausbewohnern das Hantieren mit Milchspeisen und anderen Lebensmitteln untersagte und ausschließlich den Gesunden vorbehielt³⁰³. Noch umfangrei-

Sündenreinigung durch die Taufe. Zur Bedeutung des Wassers in der christlichen Theologie: DOROTHEA FORSTNER / RENATE BECKER, Neues Lexikon christlicher Symbole, Innsbruck-Wien 1991, S. 97-107 s. v. ‚Wasser‘; GERD HEINZ-MOHR, Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, München ¹⁰1988, S. 299-301 s. v. ‚Wasser‘ (mit Hinweisen auf Darstellungen in der mittelalterlichen Kunst).

²⁹⁹ SCHIPPERGES, Garten der Gesundheit, S. 236ff.; ALFRED MARTIN, Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen. Nebst einem Beitrage zur Geschichte der deutschen Wasserheilkunde, Jena 1906, dort S. 222ff.

³⁰⁰ Weder die eigenen Recherchen im historischen Schriftmaterial noch die Durchsicht der Forschungsliteratur erbrachte Hinweise auf solche Reflexionen im Mittelalter.

³⁰¹ Zur konkreten Organisation von Wasserversorgung und -entsorgung in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten: ULF DIRLMEIER, Die kommunalpolitischen Zuständigkeiten und Leistungen süddeutscher Städte im Spätmittelalter, in: Städtische Versorgung und Entsorgung im Wandel der Geschichte. 18. Arbeitstagung in Villingen, 3.-5. November 1979, hg. v. JÜRGEN SYDOW (Stadt in der Geschichte 8) Sigmaringen 1981, S. 113-150; ANDREAS BINGENER / ULF DIRLMEIER, Öffentliche Sauberkeit in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadt. Wasserversorgung - Abwässer - Abfälle, in: SOWI. Sozialwissenschaftliche Informationen 26 (1997), S. 6-14, dort bes. S. 8.

³⁰² Albertus Magnus, Quaestiones de animalibus VII,32, hg. v. Filthaut, S. 186: *Sed aqua ita de facili non inficitur, tum propter eius salsedinem sicut aqua maris, tum propter eius fluxum, ut aqua dulcis fluens. Aqua enim salsa mundificativa est et similiter aqua currens, et ideo de facili non patiuntur talem infectionem. Sed quas stans infectionem patitur citius [...]*.

³⁰³ Hamburgisches UB 1, hg. v. Johann Martin Lappenberg, Hamburg 1842, Nr. 895 S. 746-747, dort S. 747: *Preterea statuimus, ut infirmi manibus suis lactinia vel alia cibaria non contractent, sed hoc [...] hii facient, qui sani sunt (et) mundi.* Ähnliches im Zusammenhang mit dem Berühren von frischem Obst in der Ordnung von Konstanz-Kreuzlingen: LINCKE, Gutleuthäuser in Südbaden, Anhang Nr. X S. 116.

cher sind die inkriminierten Praktiken, die nach einer Visitation des Lüneburger Leprosenhauses St. Nikolai durch den Hamburger Domkanoniker Johannes von Salzhausen (?) zur Abfassung einer außergewöhnlich strengen Hausordnung im Jahr 1344 führten. In der Arenga der Urkunde heißt es, dass „viele Kranke [...] Speise- und Getränkereste, Gefäße, Woll- und Leinenbekleidung, Betten und andere Dinge aus ihrem Gebrauch gesunden Menschen zum Kauf feilgeboten und auch Gesunde als Gäste aufgenommen (hätten)“³⁰⁴. Bildete hier tatsächlich einmal ein ausdrücklich genanntes *infectionis periculum* beziehungsweise *contagionis periculum*³⁰⁵ den Hintergrund für die zitierten Regeln, so kann sich in beiden Fällen eine Interpretation im Sinne hygienepraktischer Erwägungen zudem auf die klare Gegenüberstellung von ‚Kranken‘ und ‚Gesunden‘ stützen. Wo sie fehlt, bleiben die in den Hausordnungen häufiger auftretenden Richtlinien, die beispielsweise den Verbleib von Speiseresten im Haus anordneten beziehungsweise die Vergabe von Naturalien oder anderen Sachgegenständen außer Haus verboten, deutungsoffener. Solche Regeln finden sich unter anderem in den Ordnungen für Lübeck-St. Jürgen (13. Jahrhundert)³⁰⁶, Konstanz-Kreuzlingen (1543)³⁰⁷ oder Engen (1437)³⁰⁸. Kaum jemals wird dort der intendierte Sinn expliziert. Eventuell sollten sie der Ansteckungsprävention dienen; möglicherweise aber auch waren sie dem Prinzip der Wahrung materieller Spitalsressourcen geschuldet, um der

³⁰⁴ UB der Stadt Lüneburg 1, hg. v. Wilhelm F. Volger (Urkundenbuch des Historischen Vereins für Niedersachsen 8) Hannover 1872, Nr. 422 (lateinische Fassung) S. 247-248, dort S. 247: *Ad nostrum in sancte visitationis officio pervenit auditum, quod nonnulli leprosarii memorati utriusque sexus homines infirmi ciborum et potuum superflua ac eorundem vasa, laneas lineasque vestes, lectisternia ac alias res pro suo habitas extra sanis venales exponunt et quod iidem sanos in hospitio colligunt [...]*. Vgl. die offenbar für den Hausgebrauch gedachte, mittelniederdeutsche Fassung, die den strikten Konsum von Lebensmitteln, Kleidern und anderen Dingen innerhalb des Hauses anordnete: *Oren overlop, dat si an spise eder an klederen eder an welken stuck en dat si, dat se under handen hebbet, dat en scholen se ute deme hus nich komen laten, men se scolen des bruken binnen deme hus* (ebd., Nr. 423 S. 248-250, Zitat: S. 249).

³⁰⁵ Ebd., Nr. 422 S. 247f.

³⁰⁶ Kranke dürfen Essensreste behalten mit Ausnahme des Brotes, das als gemeinschaftliches Gut gilt: *Item quicquid infirmo post commestionem superfuerit de pulmentariis, que suvel dicuntur, illud ad suum proprium commodum conservare poterit preter panem, qui communiter tollitur et servatur*; zitiert nach dem Textabdrucken bei Ernst Dragendorff, Zwei Lübische Leprosen-Ordnungen, in: Zs. des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 8 (1900), S. 255-261, darin Nr. II S. 257-261, Zitat: S. 258.

³⁰⁷ LINCKE, Gutleuthäuser in Südbaden, Anhang Nr. X S. 115: *Item wellicher ab de hoffstatt, frembden oder fründen, etwas gibt oder leicht [‚leicht‘], es seye win, brot oder obs, one erlaubung aines gesunden maisters, der gibt 5 ß Pf. zu buß*.

³⁰⁸ Anneliese Müller, Das Engener Siechenurbar, in: Hegau 13 (1968), S. 211-219, dort S. 219: *[...] und ainß mag und sol uff den aid so dan(n) ainß tu^ot uff der von engen margkt nichit ze verkoffen schiken [...]*.

unberechtigten Inanspruchnahme von Versorgungsleistungen durch Nicht-Bedürftige vorzubeugen. Zur Stützung dieser zweiten Lesart kann auf ähnliche lautende Reglements innerhalb der Hausordnungen verwiesen werden, die beispielsweise die materielle Unterstützung von Gästen oder von Familienangehörigen der Leprakranken aus dem Spitalbesitz³⁰⁹ untersagten oder aber die Eheschließung im Leprosenhaus verboten beziehungsweise diese strengen Bedingungen unterwarfen. So durften mancherorts lepröse Eheleute nicht länger im Leprosenhaus wohnen bleiben, sondern mussten es nach ihrer Heirat verlassen³¹⁰, was darüber hinaus der möglichen Hypothese widerspricht, dass es sich bei dem spitalinternen Eheverbot um eine rein infektionsprophylaktische Vorkehrung gehandelt haben könnte.

Prophylaktische Intentionen lassen sich indessen einer Vielzahl der im Spätmittelalter aufkommenden Anweisungen zuschreiben, welche das Verhalten der leprösen Spitalbewohner außerhalb des Hauses, insbesondere den Kontakt mit der Dorf- oder Stadtbevölkerung, zu reglementieren suchten, auch wenn die Auflagen den Gedanken der Infektionsprävention nicht immer *expressis verbis* formulierten. Die Hausstatuten für das Wormser Leprosenhaus aus dem Jahr 1414 gestatteten den Bewohnern unter einer Vielzahl von Auflagen den Ausgang aus dem Hofareal. Zu den Einschränkungen zählte u. a. ein Verbot des Zutritts zu verschiedenen öffentlichen Stätten wie Kirchen, Märkten, Backhäusern, Garküchen oder Badestuben³¹¹. Die Straßburger Hausordnung aus dem 15. Jahrhundert verbot

³⁰⁹ S. o. die Konstanz-Kreuzlinger Anordnung in Anm. 307. S. a. die Anweisung für das Leprosorium Schnellling zu Straßburg (15. Jh.), die Hoffremde auch von der Unterstützung durch Spitalbewohner auszuschließen suchte: *Es süllent ouch alle die uf dem hofe, die do in sundern hüßern sitzent, nyemans in ire hüßere empfohen und inen ouch nit geben, lihen noch zu^o koufende geben [...]* (Zitat nach: Jean Charles Brucker, Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, Straßburg 1889, S. 31-81, dort S. 42).

³¹⁰ Die Kitzinger Leprosenhausordnung von 1478 erlaubte die Eheschließungen zwischen den Kranken mit Wissen und Einwilligung von Bürgermeister, Rat und Leprosenmeister. Widrigenfalls sollte den Eheleuten die Versorgungsleistungen, den persönlichen Besitz sowie den weiteren Aufenthalt im Haus entzogen werden. Der Text der Ordnung ist abgedruckt bei JOHANN MICHAEL SIBER, Grundzüge einer Geschichte des älteren Medizinalwesens der Stadt Kitzingen, Würzburg 1838, darin S. 26-35, bes. S. 34. Noch strenger formulierte die Ordnung des Leprosoriums München-Gasteig von 1316, die 1570 erneuert wurde: *[Wer] sich Inn oder ausser des Siechhaus verheuraten wurde, der soll zestundan von dem Haus abgeschieden sein, und nichte dann sein Clayder mit Ime hinaus bringen* (Zitat aus: OTTO TITAN VON HEFNER, Originalbilder aus der Vorzeit Münchens, in: Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte 13 (1852) S. 3-101, dort S. 76).

³¹¹ StadtA Worms, 1 A / Nr. 364: *Vnd sollen die kirchen den markte, winhuser, Backhuser, die koche den Wieschkauffe vnd bade stoben vnd alle ander dingen myden die einem usgesetzten siechen menschen zugehoren zumyden.* Die Bedeutung des Wortes ‚Wieschkauffe‘ konnte nicht geklärt werden; bezeichnenderweise blieb es auch in der nhd. Paraphrasierung der Ordnung durch HEINRICH BOOS, Geschichte der rheinischen Städtkultur von den Anfängen

den auf Ausgang befindlichen Leprosen unter Strafe, den Fischmarkt und den Fleischverkauf in der Stadt zu besuchen³¹². Der 1316 erlassenen und 1570 erneuerten Ordnung für das Leprosorium München-Gasteig zufolge sollte der Kontakt zur gesunden Stadtbevölkerung auf ein Minimum reduziert werden, der Zutritt der Kranken zu Gastronomiebetrieben unterbleiben und auch das eigene Ess- und Trinkgeschirr benutzt werden³¹³.

In Südfrankreich finden sich vergleichbare Ansätze in offiziell erlassenen Sonderbestimmungen für das Auftreten ‚ambulanter‘ Leprosen in der Öffentlichkeit schon am Ende des 13. Jahrhunderts³¹⁴. Im Unterschied zum Regnum waren es dort indessen die kirchlichen Autoritäten, die jene Bestimmungen formulierten und promulgierten. Eine eindeutige Sprache fanden die Teilnehmer des südfranzösischen Provinzialkonzils von Lavaur 1368, die aufgrund ihrer ausdrücklichen Sorge um die Ansteckungsgefahr für Gesunde unter anderem die Trennung der Leprosen von der gesunden Bevölkerung anordneten und diesen Kranken den Zutritt zu allen öffentlichen Stätten untersagten: Kirchen, Marktplätzen, Fleischmärkten, Wirtshäusern und anderen Örtlichkeiten³¹⁵. Berühmtheit innerhalb der historischen Lepraforschung haben solche Vorschriften vor allem aber durch die kirchlichen Aussegnungsliturgien erlangt, die im Frankreich des 15. und 16. Jahrhunderts für die Leprakranken gefeiert werden sollten³¹⁶ und das historiographi-

bis zur Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung von Worms 3, Berlin ²1899, S. 200-201, bes. S. 200 unerwähnt.

³¹² Brucker, Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 37: *Es sol ouch ir keins uf den vischemerckt gon noch under die metzige; wer das brichet der bessert ein halp iore ab dem hofe.*

³¹³ VON HEFNER, Original-Bilder aus der Vorzeit Münchens, S. 75: *Wann aber ein Siechs Mensch mit erlaubnus in die Stat khomt, so soll es, so Immer müglich, auf wenigist vnder andern gesundten leuten vmbgeen, auch In khain Wein-, pier-, Met- oder andere Heuser eingeen, von essen oder Trinkens wegen, [...] vnd besunder aus khaines Gesundten, Shissel vnd Geshirr weder essen noch tringken, sondern die Gaben in sein aigen Gefäß oder Geshirr empfahren [...].* Die Arenga der vorliegenden Ordnung lässt nicht klar erkennen, ob es sich um eine wortgetreue Abschrift der älteren Ordnung von 1316 oder um eine überarbeitete Neufassung aus dem Jahr 1570 handelt.

³¹⁴ Provinzialkonzil von Nogaro (1290), can. V, in: Mansi 24, Venedig 1780, ND Paris 1903, Sp. 1056-1072, dort Sp. 1068.

³¹⁵ Provinzialkonzil von Lavaur (1368), can. XXI (Mansi 26, Venedig 1784, ND Paris 1903, Sp. 473-548, dort Sp. 449): *[...] quia morbus ipse contagiosus existit, (et) serpit in sanorum corpora per contactu; nos volentes eorum communionis periculo praecavere, statuimus ut leprosi hujusmodi a sanis Christicolis maneant sequestrati, nec communes intrent ecclesias, neque forum, aut macellum, vel tabernas, sive alia loca sanis communia [...].*

³¹⁶ Fünf solcher Ritualtexte in einer sehr alten Edition bietet Edmond Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* 2, Antwerpen ²1736, Kap. 10 (‚De separatione leprosum‘) Sp. 1003-1014. Siehe hierzu die beschreibende Zusammenfassung bei BÉRIAC, *Histoire des Lépreux au Moyen Age*, S. 207-231.

sche Bild der Leprosen im Mittelalter ebenso einseitig wie nachhaltig geprägt haben. Neben dem im engeren Sinn kirchlich-liturgischen Teil der Separationsfeier, dessen Gestalt und Bedeutung die Forschung bisher geringere Beachtung entgegenbrachte, umfassten die Zeremonialhandlungen auch die Proklamation einer Vielzahl von Verboten und Geboten, die der Priester dem auszusehenden Leprosen *coram publico* bekanntgab. Stellvertretend seien diejenigen des Ordo ‚Modus pro ejectione leprosorum‘, eines der ältesten seiner Art, den wohl der Reimser Bischof Rainald von Chartres (1414-1444) für seine Erzdiözese erließ, paraphrasiert³¹⁷.

Demnach war dem Leprosen der Zutritt zu Kirchen und Klöstern, Jahrmärkten, Mühlen und Marktplätzen untersagt; der Kranke durfte sich in der Öffentlichkeit nur in einer besonderen Leprosenkleidung bewegen; weder war es ihm gestattet, Brunnen oder Bachläufe zu benutzen, um darin seine Hände oder persönliche Dinge zu waschen. Trinkwasser sollte er ausschließlich mit seinem Trinkgeschirr schöpfen; auch sollte er keine feilgebotenen Waren vor dem Kauf berühren, noch sich in Wirtshäusern aufhalten. Sexuelle Kontakte waren ihm nur mit der eigenen Ehefrau erlaubt. Bei der Begegnung mit Gesunden auf offener

³¹⁷ Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* 2, Sp. 1003-1006 (Ordo I), dort Sp. 1005f. : *Je* [es spricht der Priester; A.S] *te defens que jamais tu n'entre en Eglise ou moustier, en foire, en moulin, en marchier, ne en compagnie de gens. Je te defens que tu ne vois point hors de ta maison sans ton habit de ladre [...]. Je te defens que jamais tu ne lave tes mains ne autre choses d'entour toy en rivage, ne en fontaine, ne que tu ne boives; (et) se tu veulz de l'eau por boire, puise en ton baril (et) en ton escuelle. Je te defens que tu ne touche à chose que tu marchandes ou achetes, jusqu'à tant qu'elle soit tienne. Je te defens que tu n'entre point en taverne [...]. Je te defens que tu ne habites à autre femme que la tienne. Je te defens que se tu vas par les chemins, (et) tu encontre aucune personne, qui parle à toy [...], que tu te mette au dessoubs du vent, avant que ce que tu respondes. [...] Je te defens que se tu passe par aucun passaiges, tu ne touche point au puis ne à la corde, se tu n'as mis tes gans. Je te defens que tu ne touches à enfans, ne leur donne aucune chose. Je te defens que tu ne boives, ne mangeuses à autre vaisseaux aux que aux tien. Je te defens le boire (et) le mangier avec compagnie sinon avec mesaux.* - Annäherungen an eine Datierung des Ordo fußen auf Martènes eigener, vager Angabe zur Verfasserschaft: *a Domino Raginaldo Remensi Archiepiscopo* (ebd., Sp. 1004). HANS NIEDERMEIER, Soziale und rechtliche Behandlung der Leprosen, in: ALHK 1, S. 76-85, dort S. 79 hat diese Angabe mit dem hochmittelalterlichen Erzbischof Rainald von Reims (1083-1096) identifiziert und den Ordo ohne weitere Überlegung in das Jahr 1082 datiert. Überzeugender dagegen die ausführliche und methodisch umsichtige Diskussion der Datierungsfrage bei KUDER, *Der Aussätzige in der mittelalterliche Kunst*, S. 261f. Anm. 10: Dieser möchte die Abfassungszeit für den Ordo eher mit dem von ca. 1414-1444 amtierenden Reimser Erzbischof Rainald von Chartres in Verbindung bringen, da alle anderen bekannten Separationsriten für Leprosen aus dem 15.-17. Jh. stammen. Für die Ansicht KUDERS sprechen auch textinterne Kriterien, d. h. die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen dem Reimser Ordo und dem späteren ‚Modus ejiciendis seu separandi leprosos infirmos a sanis‘ für Bourges und Sens (vgl. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* 2, Sp. 1010-1011: Ordo III). Auf der Basis der Angaben bei KUDER, *Der Aussätzige in der mittelalterliche Kunst*, S. 262 Anm. 17 kann dieser Ritus in das zweite Drittel des 16. Jh. datiert werden. Die Datierung von Ordo I (Reims) auf die Zeit zwischen 1414-1444 auch bei: BÉRIAC, *Histoire des Lépreux au Moyen Age*, S. 217.

Straße sollte er sich „unter den Wind“ stellen, was in der Forschung gemeinhin als ‚entgegen der Windrichtung‘ interpretiert wird³¹⁸; nichts auf seinem Weg sollte er ohne seine Handschuhe berühren, schon gar nicht Kinder, denen er auch keine Geschenke geben sollte. Für seine Mahlzeiten, die er nur in Gesellschaft seinesgleichen einnehmen sollte, hatte er sein eigenes Essgeschirr zu benutzen. In diesem Komplex von Anordnungen wird eine mittelalterliche Besonderheit innerhalb der Diskussionen über die Infektionsgefahr durch Leprakranke sichtbar: Unter allen Bevölkerungskategorien waren allein die Kinder als eine besonders gefährdete und vor der Ansteckungsgefahr durch den Kontakt mit Leprakranken zu schützende Merkmalsgruppe herausgehoben. Aus Gründen des gesundheitlichen Schutzes sprachen sich seit dem 13. Jahrhundert die Kanonisten übereinstimmend für den Verbleib der Kinder bei dem gesunden Elternteil aus, wenn der andere an Lepra erkranken sollte³¹⁹.

Mit diesen Ausführungen hat sich die Studie weit vom ihrem eigentlichen Ausgangspunkt entfernt und über ihren Untersuchungszeitraum hinaus begeben. Zudem leiten die von weltlichen oder kirchlichen Behörden verfügbaren Reglementierungen für den Kontakt zwischen Leprosen und Gesunden im öffentlichen städtischen Raum (auf Straßen, Märkten, in öffentlichen Gebäuden etc.) über zu einem größeren sozialen Komplex: die Ausbildung der ‚Policey‘, der öffentlichen Ordnung, im Reichsgebiet seit dem 14. Jahrhundert, in deren Rahmen auch die Wohlfahrt und Gesundheitsfürsorge zu politischen Angelegenheiten der obrigkeitlichen Organe erhoben wurden. Auf die Zusammenhänge kann hier nur verwiesen werden, da eine eingehende Untersuchung den Interessenshorizont dieses Kapitels, nämlich: die Besonderheit lepramedizinischer Vorstellungen im Mittelalter, bei weitem überschreiten würde³²⁰. Doch ist die der Quellenlage folgende Verlagerung der zeitlichen Perspektive in das 14. bis beginnende 17. Jahrhundert hinein *per se* ein Indikator für sozialhistorische Entwicklungen und genau darin einer Annäherung an den letzten Teilaspekt dieses Kapitels dienlich: an den gesellschaftlichen Einfluss der gelehrten Medizin.

³¹⁸ So schon REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 281 Anm. 6.

³¹⁹ FRIEDRICH MERZBACHER, Die Leprosen im kanonischen Recht, in: ZSRG KA 53 (1967), S. 27-45, bes. S. 40 mit Anm. 61.

³²⁰ Eine Untersuchung ‚obrigkeitlicher‘ Leprosenreglementierung im Kontext städtischer und landesherrlicher ‚Policey‘ soll einer speziellen Studie der Autorin vorbehalten bleiben. Allgemein hierzu: Policey im Europa der Frühen Neuzeit, hg. v. MICHAEL STOLLEIS (Ius Commune. Sonderhefte: Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 83) Frankfurt/M 1996.

C.) *Der gesellschaftliche Einfluss der gelehrten Medizin*

Dass für eine Beantwortung der bisherigen Fragen zur gelehrten Medizin im Mittelalter die fachlich einschlägigen Quellenschriften wie die Texte aus dem weiteren Umfeld der Lepramedizin immer wieder in die Zeit des 14. und der nachfolgenden Jahrhunderte hineinführte, geht kaum zu Lasten einer einseitigen Quellenauswahl. Sie folgt, wie erwähnt, dem Überlieferungsreichtum dieser Jahrhunderte in Quantität wie Qualität. Das späte Mittelalter ist jene Zeit, in der die gelehrte Medizin größeren gesellschaftlichen Einfluss in praktischer wie Mentalitäten bildender Hinsicht erlangte, da ihre Vertreter, die studierten Ärzte, zumindest von den politischen Obrigkeiten im Reichsgebiet in die Sphären der Stadtverwaltung wie der Kommunalpolitik integriert wurden³²¹.

In einem Kölner Lepraschaubrief von 1357 bezeichneten sich die drei Gutachter, darunter zwei Geistliche, als *phisici et medici civitatis coloniensis*; ferner deklarierten sie, dass die betreffende Untersuchung eines Bonner Priesters, der bezichtigt wurde, an der Leprakrankheit zu leiden, *juxta signa artis medicinae* durchgeführt worden sei. Nach Ausweis der von ihm mitverfassten Lepraschaubriefe wirkte ebenfalls der durch seine ‚Weltchronik‘ (*Liber chronicarum*) von 1493 berühmt gewordene Hartmann Schedel (1440-1514), der 1464 in Padua Medizin studiert hatte, im späten 15. Jahrhundert als offiziell bestallter und vereidigter Stadtarzt in seiner Heimatstadt Nürnberg (*phisicus iuratus oppidi Nurembergensis*) sowie als Gutachter in der dortigen Lepraschau³²². Ebenso lässt sich in anderen Städten ein zum Teil durch die politischen Obrigkeiten selbst in Gang gesetzter Verwissenschaftlichungs- und Rationalisierungsprozess im Bereich der Gesundheitsfürsorge erkennen, in dessen Zuge unter anderem die Durchführung der Lepraschau während des 15. und 16. Jahrhunderts von nicht-studierten Personen auf studierte und wissenschaftlich gebildete Ärzte übertragen wurde: In Frankfurt am Main wurde im Lauf des zweiten Viertels des 15. Jahrhunderts das aus zwei Wundärzten bestehende Gremium für die Lepraschau der Leitung eines

³²¹ Zur kommunalpolitischen Einbindung von ‚Gelehrten‘ allgemein: Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts, hg. v. RAINER C. SCHWINGES (Zs. für Historische Forschung. Beihefte 18) Berlin 1996.

³²² Wickersheimer, Eine Kölnische Lepraschau vom Jahre 1357, S. 434. Zu Nürnberg: Sudhoff, Lepraschaubriefe aus dem 15. Jahrhundert, Nr. I-IV S. 372-375; Zitat: ebd., Nr. I S. 372. Der Hinweis auf Schedels Studium aus: PAWELETZ, Lepradiagnostik im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau, S. 39 mit dem Abdruck eines von Schedel notierten Leitfadens für das „Examen leprosorum“ (ebd., S. 39f.).

studierten Stadtarztes unterstellt³²³. In Trier war es nach 1449 noch ein gemischtes weltlich-klerikales Gremium, ein Karmelitermönch und ein Bartscherer (Wundarzt), bevor im Jahr 1508 eine erzbischöfliche Direktverordnung die Lepraschau an zwei Scherer unter Leitung eines studierten Arztes delegierte³²⁴. Im Süden des Reichsgebietes wurde auf Provinzialsynoden für Freising (1480) und Salzburg (1490) beschlossen, „dass kein Kleriker oder Laie sich anmaßen solle [...], einen Menschen als leprös zu beurteilen oder ihn von der Gesellschaft zu trennen“; statt dessen sollten höhere kirchliche Würdenträger hierfür eine ärztliche Lepraschau in Auftrag geben³²⁵.

Welcher soziale und mentale Einfluss den gelehrten Mediziner *vor* dem 14. Jahrhundert zugemessen werden kann, bedarf speziell im Hinblick auf die Geschichte der Leprakranken und der Lepra noch eingehender Untersuchungen. Diese Teilproblematik umfasst Fragen nach der sozialen Position der Ärzte selbst, nach den Rezipienten ihrer akademischen Lehrtätigkeit und nach ihren Patientenkreisen im Zusammenhang mit ihrer praktischen Tätigkeit. Diesen Aspekten hat sich die historische Lepraforschung noch wenig in systematischer Weise gewidmet. Eine Beantwortung dieser Fragen kann an dieser Stelle folglich nur annäherungsweise geleistet werden.

Für die Zeit vor dem 14. Jahrhundert sprechen die Anzeichen dafür, dass literarisch gebildete, medizinische Fachspezialisten vorzugsweise den sozialen und politischen Eliten zu Diensten standen. Gregor von Tours schildert in einer seiner unzähligen Erzählungen über die Wundertaten des heiligen Martin von Tours, wie sich Placidus, der *procurator* von Ravenna, der wegen eines nicht genannten unheilbaren Leidens von den Ärzten aufgegeben war, zu einem Non-

³²³ Sudhoff, Dokumente zur Ausübung in Frankfurt a./Main im XV. Jahrhundert, S. 149f.

³²⁴ WEINGÄRTNER, Das Medizinal- und Fürsorgewesen der Stadt Trier im Mittelalter und der frühen Neuzeit, S. 71f. Das gemischte Kollegium war von den Klöstern St. Matthias und St. Mergen ernannt, die dazu wiederum vom Erzbischof beauftragt worden waren: ebd. Zur Lepraschauordnung Erzbischofs Jakob II.: s. o. S. 74 mit Anm. 231.

³²⁵ Die im Wortlaut nahezu identischen Synodalbeschlüsse ‘De iudicio leprosoꝝ’ in: *Concilia Germaniae* 5, hg. v. Johann Friedrich Schannat / Joseph Hartzheim, Köln 1763, ND Aalen 1970, S. 510-525, bes. S. 519 (Freising, 1480) und S. 572-597, dort S. 581 (Salzburg, 1490). Zitiert sei hier aus dem Freiburger Kanon: [...] *sub pena excommunicationis inhibemus, quod nullus deinceps dicte Diocesis Clericus vel laicus quocunque modo vel forma quemquam hominem, sua temeritate audeat iudicare leprosum, vel ab hominum separare communione, sed [...] districte precipimus, quod suborta fama contra quemquam, qui lepre morbo percussus sit, talem Ordinarii transmittat audientie, [...] per ipsum amplius examini medicorum subjiciendum pro experimento, an rumori veritas suffragetur [...]*.

nenkonvent rettete³²⁶. Eine Heiligenvita vom beginnenden 9. Jahrhundert imaginierte, wie ein hochadliger und hochrangiger Königsbeamter der Merowingerzeit gleich eine ganze Schar von Ärzten (*medicorum frequentia*) aufgebieten habe, um seine durch die *lepra* entstellte Tochter zu retten³²⁷. In dem sehr viel später verfassten Versroman ‚Der Arme Heinrich‘ lässt der Autor, der aus der Ministerialenschicht stammende Hartmann von Aue (um 1200), seinen Protagonisten, den an der Lepra (*miselsuht*) erkrankten Ritter Heinrich, in der Hoffnung auf Heilung nach Montpellier in Südfrankreich und weiter in das italienische Salerno ziehen, die zu jener Zeit die berühmtesten Medizinschulen Europas beherbergten³²⁸. In Konrad von Würzburgs (gest. 1287) Legendenroman ‚Engelhard‘, der wohl um 1270/80 entstand und dessen Handlung gleichfalls im adlig-ritterlichen Milieu angesiedelt ist, kümmern sich *vil manic arzât* um den an *miselsuht* (Lepra) leidenden Fürsten Dietrich³²⁹. Ein berühmtes realhistorisches Vergleichsbeispiel bietet der Fall König Balduins IV. von Jerusalem (gest. 1185), der bereits als Neunjähriger eigenartige Körpersymptome erkennen ließ, welche die zur Konsultation und Behandlung herangezogenen Ärzte erst in Balduins Jugendalter eindeutig als sehr schlimme Lepraerkrankung diagnostizieren konnten³³⁰. Sucht man folglich in der hagiographischen, belletristischen und historiographischen Literatur des Früh- und Hochmittelalters nach Beispielen für Ärzte, die sich der Leprakranken annahmen,

³²⁶ Gregor von Tours, Libri IV de virtutibus s. Martini I,16, hg. v. Krusch, S. 147f., bes. S. 147: *Placidus procurator desperatus a medicis*.

³²⁷ Vita Ansberti episcopi Rotomagensis 2, hg. v. Wilhelm Levison, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch / Wilhelm Levison (MGH SSRM 5) Hannover-Leipzig 1910, S. 613-641, dort S. 620-621. Zitate: ebd., S. 620. Auch LOTHAR KOLMER konstatierte praktizierende Ärzte in frühmittelalterlichen Städten, sah aber im merowingischen Hochadel die Hauptklientel von Ärzten: DERS., *Heilige als magische Helfer*, in: *Mediävistik* 6.1993 (1995), S. 153-175, dort S. 156.

³²⁸ Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich*, hg. v. Hermann Paul / Gesa Bonath (ATB 3) Tübingen¹⁵1984, S. 8 Vv. 173-182: [...] *und vuor alsô drâte / nâch der arzâte râte / gegen Munpasiliere. / dâ vant er vil schiere / niuwan den untrôst / daz niemer würde erlöst. / daz hôrte er ungerne und vuor engegen Salerne / und suochte ouch dâ durch genist / der wîsen arzâte list*. Der Ausdruck *miselsuht* (‘Miselsucht’, ‘Lepra’): ebd., S. 5 V. 119. Zu Salerno und Montpellier: JACQUART, *Die scholastische Medizin*, S. 224-229.

³²⁹ Konrad von Würzburg, *Engelhard*, hg. v. Paul Gereke / Ingo Reiffenstein (ATB 17) Tübingen³1982, S. 195 Vv. 5200-5201: *vil manic arzât wart besant / der im gehelfen kunde niht*. Der Terminus *miselsuht*: ebd., S. 193 V. 5145; dazu synonym gebraucht das Adjektiv *ûzsetzic* (‘aussätzig’): ebd., S. 194, V. 5149.

³³⁰ Wilhelm von Tyrus, *Chronicon XXI,1: Nuntiatum est hoc patri consultisque medicis, crebris fomentis, unctionibus, farmaciis etiam, ut ei subveniretur diligenter, sed frustra procuratum est. [...] cum ad pubertatis annos cepit exurgere morbo elephantioso visus est periculosissime laborare*. Zitat nach: Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon. Guillaume de Tyr, *Chronique* [2], hg. v. Robert B. C. Huygens (CCCM 63A), Turnhout 1986, S. 961-962 (im folgenden zitiert als ‚Wilhelm von Tyrus, Chronicon‘).

so findet man sie in der Umgebung gesellschaftlicher Oberschichten, das heißt: des Adels. Demgegenüber scheinen die breiten, nicht-adligen Bevölkerungsmassen jener Zeiten in ihren sozialen Anschauungen, Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber Leprakranken (noch) nicht oder kaum von den Sichtweisen und Erkenntnissen der gelehrten Medizin tangiert und beeinflusst gewesen zu sein.

Dieser Befund wäre ergänzend zu überprüfen, indem man nach den Wirkungskreisen derjenigen Mediziner fragt, die als Verfasser der zuvor besprochenen lepramedizinischen Fachtexte figurieren³³¹. Von den antiken Mediziner-Autoren arbeitete Galen beispielsweise nach seinem Medizinstudium zunächst als Gladiatorenarzt in Pergamon, bevor er nach Rom ging, wo er in den politisch, sozial wie intellektuell höchsten Kreisen, einschließlich der kaiserlichen Familien, verkehrte und als Arzt lehrend und praktizierend tätig war³³². Was für die gelehrten Ärzte in Rom bis zum vierten Jahrhundert galt, traf offenbar auch auf die byzantinischen Mediziner zu: Oreibasios war als Leibarzt des byzantinischen Kaisers Julianus Apostata tätig und bekleidete auch das Quästorenamt in Konstantinopel³³³. Ob Aëtius von Amida ebenfalls am kaiserlichen Hof in Byzanz wirkte, ist in der Forschung umstritten; gesichert ist jedoch, dass auch er einen hohen militärischen Rang innehatte und somit der politischen Führungsschicht angehörte³³⁴. Dringlicher zeigt sich in dieser Richtung ein Forschungsdefizit für die einzelnen mittelalterlichen Autoren.

Rezeption und Tradierung des antiken medizinischen Wissens verdanken sich während des frühen Mittelalters vor allem aber den Klöstern, in deren Skriptorien die antiken Texte kopiert, kompiliert und vervielfältigt wurden. Ob das so bewahrte und adaptierte Wissen, wie es literarisch beispielsweise das ‚Lorscher Arzneibuch‘ repräsentiert, auch zur praktischen Anwendung kam, um so gravierende Krankheiten wie die Lepra medizinisch zu therapieren, ist eine kaum zu beantwortende Frage. Der hohe Stellenwert, der der Krankenpflege im benedikti-

³³¹ Für die folgenden Ausführungen kann lediglich auf die Ergebnisse der Forschungsliteratur zurückgegriffen werden.

³³² Nach FRIDOLF KUDLIEN, Art. ‚Galen‘, in: DSB 5 (1981), S. 227-233, bes. S. 228-230. S. a. JACQUES ANDRÉ, *Être médecin à Rome*, Paris 1987, S. 89f., bes. S. 90. Es bleibt zu fragen, ob Galens mangelnde empirische Leprakenntnisse nicht auch in einem mittelbaren Zusammenhang mit dessen Zugehörigkeit zur römischen Oberschicht stehen könnte.

³³³ FRIDOLF KUDLIEN, Art. ‚Oribasius‘, in: DSB 10 (1981), S. 230-231, bes. S. 230.

³³⁴ Dazu DERS., Art. ‚Aëtius of Amida‘, in: DSB 1 (1981), S. 68-69, bes. S. 68.

schen Mönchtum eingeräumt wurde³³⁵, lässt dies als wahrscheinlich erscheinen; aber bis in die Zeit des 11. Jahrhunderts hinein fehlen ausführliche historische Meldungen über ‚innermonastische‘ Fälle von Lepraerkrankungen und deren Behandlung. Im Zusammenhang mit Leprosen nicht-adliger Herkunft, die, von außerhalb kommend, in den Klöstern Hilfe suchten, dominieren in der hagiographischen Literatur (Heiligenviten, Translations- und Mirakelberichte), die eine der umfangreichsten, sozialhistorisch relevanten Quellengattungen für die frühmittelalterliche Zeit darstellt, eindeutig die Berichte über die Anwendung religiöser und damit im strengen Sinn nicht-medizinischer ‚Therapieformen‘.³³⁶

Darüber hinaus wäre zu fragen, welche Personen zu den Patienten zählte, die die Ärzte während der ersten Blütezeit der gelehrten Medizin im Okzident betreuten. Hierzu zählen vor allem die Salernitaner des 11. und 12. Jahrhunderts: Constantinus Africanus, die Ärztefamilie Platearius, die Magister Bartholomäus und Nicolaus. Doch auch hier fokussierte die medizinhistorische Forschung seit jeher auf ideengeschichtliche Interessen³³⁷. Erst bei den namentlich bekannten Medizinern ab dem 13. und 14. Jahrhundert finden sich einige Hinweise darauf, dass ihre Wirkungsbereiche über die Universitäten als Orte der Lehre und ihre Patientenkreise nicht auf die gesellschaftlichen Oberschichten beschränkt war: Theodorich von Cervia (Theodorich Borgognoni de Lucca) widmete sich, wie wohl er als Dominikanermönch auch päpstlich designierter Bußprediger und ab 1266 sogar Bischof von Cervia war, hauptsächlich der medizinischen Lehre und Praxis in Bologna³³⁸. Ihn mag die praktische Tätigkeit möglicherweise in stärkeren Kontakt mit unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen gebracht zu haben. Vielschichtiger noch liegen die Dinge bei Theodorichs Schüler, Heinrich von Mondeville. Dieser war, nachdem er zu Beginn des 14. Jahrhunderts als Chirurg im Heer des französischen Königs Philipp des Schönen (1285-1314) gearbeitet hatte, diesem wie auch dem Sohn und Nachfolger Ludwig X. (1314-1316) höchstpersönlich als Leibarzt zu Diensten. Zudem war Mondeville an den Universitäten von

³³⁵ Siehe SCHIPPERGES, Die Kranken im Mittelalter, S. 175ff. zur „Klostermedizin“.

³³⁶ Siehe dazu auch Kap. V.

³³⁷ Dieser Zug zeigt sich noch an den jüngsten Synthesen; vgl. NUTTON, Medieval Western Europe, S. 141-144; JACQUART, Die scholastische Medizin, S. 224-228.

³³⁸ Zu Leben und Werk Theodorichs: WILLIAM A. WALLACE, Art. ‚Borgognoni of Lucca, Theodoric‘, in: DSB 2 (1981), S. 314-315, bes. S. 314.

Montpellier und Paris als Lehrer der Medizin tätig und hatte auf Grund dessen auch Umgang mit „Unmassen von Patienten und Studenten“³³⁹.

Geradezu komplementär zu den Fragen, welche Personenkreise die medizinischen Spezialisten behandelten, ob sich darunter auch Leprakranke befanden und aus welcher sozialen Schicht diese stammten, lässt sich ein Befund lesen, der in der Leprahistoriographie als *communis opinio* gelten kann: Die Leprosenhäuser des Mittelalters waren von ihren Anfängen her *keine* medizinischen Einrichtungen; sie haben, nicht anders als der allgemeine Typus des unspezialisierten, mittelalterlichen Hospitals, mit ‚Krankenhäusern‘ im modernen Sinne nicht gemein. Bis weit in das späte Mittelalter hinein finden sich höchst selten Hinweise auf eine ärztliche Betreuung und Behandlung der in diesen Einrichtungen untergebrachten Kranken³⁴⁰, weshalb auch der Begriff ‚Leprastation‘, wie er zuweilen in der Leprahistoriographie zur Kennzeichnung mittelalterlicher Leprosenhäuser verwendet wird³⁴¹, wegen seiner modernen medizinischen Konnotation als irreführend abzulehnen ist.

Schließlich soll noch in einer weiteren Wendung eine Annäherung an die Frage nach dem sozialen Einfluss der gelehrten Medizin und ihrer Vertreter erfolgen. Hierbei geht zugleich der Blick zurück auf die zentralen Erkenntnisgegenstände dieser Arbeit, auf die Lepra und die Leprosen, indem gefragt wird, welche außermedizinischen Kompetenzen die Gutachter im Rahmen der spätmittelalterlichen Lepraschau erkennen lassen. Die in individueller Ausführung oder als vorgefertigte Formulartexte überlieferten Lepraschaugutachten und die ihnen ähnelnden Lepraschauprotokolle seit dem 13./14. Jahrhundert dienen als Quellenbasis. Den

³³⁹ Biographische Angaben zu Heinrich von Mondeville: VERN L. BULLOUGH, Art. ‚Henry of Mondeville‘, in: DSB 6 (1981), S. 276-277, bes. S. 276. Das angeblich auf eine Selbstaussage Mondevilles zurückgehende Zitat: ebd. („great crowds of patients and students he had to face“).

³⁴⁰ AGRIMI / CRISCIANI, Wohltätigkeit und Beistand in der mittelalterlichen christlichen Kultur, S. 211: „Der Mediziner betritt weder gelegentlich noch regelmäßig die Leprosorien. Er wird sie erst dann aufsuchen, wenn sie, wie im 14. Jahrhundert wegen eines deutlichen Rückgangs der Zahl der Leprosen, für andere, mehr oder weniger ansteckende Kranke bestimmt oder anderem öffentlichen Nutzen zugeführt werden.“ Ähnlich war auch die Lage in den Allgemeinhospitälern: ebd., S. 197-198. Eine Ausnahme stellt ebenfalls die Betreuung des Aachener Leprosorium durch den Stadtarzt im späten 14. Jahrhundert dar: HARRY KÜHNEL, Städtische Gesundheitspflege, in: Alltag im Spätmittelalter, hg. v. DEMS., Graz-Wien-Köln ³1986, S. 83-92, dort S. 86.

³⁴¹ Vgl. WILHELM SCHULZE, Leprastationen - St.-Jürgen-Hospitäler in Schleswig-Holstein, in: Die Heimat 93 ([Neumünster] 1985) S. 158-159; KOCH, Archäologischer Bericht für das Jahr 1988/89: Das Leprosorium Aachen-Melaten, S. 411.

Ausgangspunkt bildet die Beobachtung, dass besonders in den Lepraschaubriefen, die den untersuchten Personen ausgehändigt wurden oder werden sollten, die Gutachter kaum jemals über eine schriftliche Fixierung des abschließenden Krankheitsbefundes hinausgingen. Die Diagnoseurteile lauteten bei einem positiven Krankheitsbefund *immundus*, *unrein* oder *schuldig*, bei negativen Ergebnissen *mundus*, *rein*, *schön* oder *unschuldig*³⁴². Neben der Quellenterminologie der Urteile wie ‚schuldig‘ und ‚unschuldig‘ weist die gesamte quasi-juristische Form und Diktion der Lepraschau-Atteste darauf hin, dass diese Textgattung ihren historischen Ausgang von jenen Rechtsgutachten nahm, wie sie im 13. Jahrhundert in Norditalien entstanden³⁴³. Diese Traditionsanbindung kann als ein weiteres Indiz dafür gewertet werden, aus welchen Quellen sich die Berufsauffassung der studierten Ärzte speiste.

Nur in seltenen Fällen erteilten die Lepraschau-Gutachter in ihren Schaubriefen zusätzliche Informationen wie beispielsweise Ratschläge für den Patienten oder für den sozialen Umgang mit den Untersuchten zu erteilen. Letztere konnte durchaus die Empfehlung beinhalten, die erkrankte Person von den gesunden Menschen zu trennen³⁴⁴. Eine solche Möglichkeit sahen beispielsweise die Wiener Entwürfe für Lepraschauformulare aus dem 15. Jahrhundert vor, in denen Lepröse als ein mittelfristiges Gesundheitsrisiko für die gesunde Bevölke-

³⁴² Die Zusammenstellung der Quellentermini nach Durchsicht der verschiedenen publizierten Lepraschaubriefe des Spätmittelalters, wie sie auch im folgenden zitiert werden. S. a. REICKE, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter* 2, S. 271f. (mit Beispielen); KEIL, *Der Aussatz im Mittelalter*, S. 89.

³⁴³ GUNDOLF KEIL, Art. ‚Konsilium‘, in: *LexMA* 5, Sp. 1370-1371, bes. 1370. Die Lepragutachten werden dort zugleich als eine Sonderform der medizinischen Konsilien eingestuft. KEILS Hinweis auf die juristische Tradition wird in großer Deutlichkeit bestätigt durch die formale Gliederung eines Lepraschaubriefs aus dem italienischen Pistoia von 1289. Er gliedert sich wie folgt: 1. Anrufung Gottes: *In Dei nomine amen*, 2. Nennung von Gutachter und Patient(in): *Magister Laurentius medicus [...], habens iudicare [!] Contessam filiam quondam Moronis de cavinana praesentem*, 3. Untersuchungsgegenstand: *an dicta domina contessa sit infirma leprae [...] vel non*; 4. Auskunft über den Untersuchungsvorgang: *unde visa dicta domina Contessa et suae aegritudinis signis diligenter inspectis ac super ea plena deliberatione habita [...]*, 5. Abschlussdiagnose: *dicit Magister Laurentius et sententialiter pronuntiavit [!]: dictam dominam Contessam infectam non esse [...]*, 6. Ort, Zeugennennung und Datierung: *Actum Pistorii, in domo (h)aeredum Spinae Ph(ilippi), coram Ghetto Paganelli, Pino Belcari, Bernardo Benedicti, Chele Benvenuti testibus rogatis ad haec sub anno domini a nativitate MCCLXXXVIII indictione secunda die secunda aprilis*. Der vollständige Wortlaut bei: Sudhoff, *Lepraschaubriefe aus Italien*, S. 435.

³⁴⁴ Ebd., S. 434 (Pistoia, 1288): [...] *dictam Pasquesem esse infectam leprae et morbo leprae laborare, et ipsam esse a sanis gentibus separandam*. S. a. den Wortlaut der Kölner Lepragutachten bei Keussen, *Beiträge zur Geschichte der Kölner Lepra-Untersuchungen* (1. Teil), Teil A Nr. 101 (1515) S. 89 (*omnino immundus, quare sequestrandus*) und Nr. 118 (1526) S. 91 (*immundus et sequestrandus*).

zung bezeichnet wurden³⁴⁵. Auffälliger ist indessen der Sachverhalt, dass mehrere Freibriefe über eine bloße Festlegung des medizinischen Urteils (*rein, mundus* etc.) hinaus eine ausdrückliche Billigung des uneingeschränkten, normalen gesellschaftlichen Verkehrs für die vom Lepraverdacht ‚freigesprochenen‘ Probanden aussprachen. Da es sich in den besagten Fällen häufig um Träger öffentlicher Ämter und Funktionen wie beispielsweise Kleriker handelte³⁴⁶, mag deren hohes Sozialprestige, ihre berufliche Relevanz und damit auch der Gedanke eines ‚öffentlichen Interesses‘ *avant la lettre* die Notwendigkeit solche expliziten Maßnahmen sozialer Rehabilitation begründet haben.

Wiewohl somit die spätmittelalterlichen Lepragutachten direkt oder indirekt zu erkennen geben, dass die Möglichkeit räumlicher Absonderung als soziale Folgeerscheinung für Leprakranke im Denkhorizont der Gutachter und ihrer Zeitgenossen stand, handelte es sich bei solchen Äußerungen eher um Expertenempfehlungen ohne rechtsbindenden Charakter. Die juristisch bindenden wie auch die tatsächlichen sozialpolitischen Vollmachten im Hinblick auf das weitere soziale Schicksal der Leprosen lagen bei den jeweiligen politischen Obrigkeiten. Während beispielsweise im westfälischen Hamm des 16. Jahrhunderts den Bewohnern und Bewohnerinnen des dortigen Leprosenhauses von der Stadtobrigkeit das Recht verliehen worden war, die Lepraschau in der Region auszuüben³⁴⁷, war es dem Bürgermeister und dem Rat der Stadt vorbehalten, über den weiteren Aufenthalt der einheimischen leprakranken Bürger und Bürgerinnen zu befinden: 1585 ordneten sie beispielsweise an, eine *mit dem utsatz und laepra ganz befleckt*

³⁴⁵ Sudhoff, Vier Schemata für Lepraschau-Atteste der Wiener medizinischen Fakultät, Nr. III S. 393: Die Person N.N. wird für so leprös beurteilt, *vt longo tempore in sanorum consorcio absque eorum notabili detrimento et contagione habitare non possit*. Vgl. ebd., Nr. IV: Die Person N.N. ist noch nicht so sehr an der Lepra erkrankt, *quod ab hominum consorcio rigore sit sequestrandus*.

³⁴⁶ 1357 bestätigen drei Kölner Ärzte *expressis verbis* einem vom Lepraverdacht freigesprochenen Bonner Priester, dass er „unbehelligt unter Menschen verkehren kann [und] nicht gemieden oder abgesondert werden muß“ (Wickersheimer, Eine Kölnische Lepraschau vom Jahre 1357, S. 434: *si quod conversari potest secure inter homines, nec debet vitari nec separari propter infirmiam supradictam*). Ein Freiburger Lepraschaubrief von 1414 bestätigt einem nicht-leprösen Basler Domkaplan, dass er *von den lüten nit ze scheidende noch ze schühende* sei (REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 272 Anm. 1). Des Lepraverdachts enthoben und in ihrer ‚Gesellschaftsfähigkeit‘ explizit bekräftigt wurden auch ein *camerarius* des bayrischen Herzogs (1481) und ein Karmeliterprior (1493) durch eine Nürnberger Ärztekommision (Sudhoff, Lepraschaubriefe aus dem 15. Jahrhundert, S. 372f. und S. 374f.) sowie der Kaplan Ulrich Stark von Naw aus Einsiedeln durch einen Konstanzer Mediziner im Jahr 1429 (Regesta Episcoporum Constantiensium 3, hg. v. Rieder, Nr. 9279 S. 298).

³⁴⁷ S. o. Anm. 233.

erwiesene Frau *derhalven von der gmeine afftsetten und uttosundern*³⁴⁸.

Indem das spätmittelalterliche Lepraschauverfahren im Reichsgebiet die Form einer etablierten und regulierten medizinischen Institution innerhalb kirchlicher und weltlicher Herrschaftssphären angenommen hatte³⁴⁹, bildete sich zugleich zwischen den medizinischen Schaukommissionen und den politischen Herrschaftsträgern eine rationalen Arbeits- und Funktionsteiligkeit aus, wie sie mehrere Dezennien zuvor bereits der italienische Gelehrte Marsilius von Padua (um 1290-vor 1343)³⁵⁰ in seiner staatstheoretischen Schrift ‚Defensor pacis‘ (Verteidiger des Friedens) von 1324 präsentiert und reflektiert hatte. Zur Veranschaulichung des Phänomens der institutioneller Arbeitsteiligkeit griff Marsilius, der ebenfalls studierter Arzt war und nach seiner Flucht vor der kirchlichen Inquisition an den Hof des deutschen Königs Ludwig des Bayern im Jahr 1326 dort als politischer Berater und Leibarzt wirkte, bezeichnenderweise auf das Beispiel der offiziellen Lepraschau zurück. Marsilius’ Überlegungen setzten bei der Frage an, ob den leprakundigen Ärzten unter der Voraussetzung, dass Leprosen das Zusammenleben mit ihren Mitbürgern legal verboten sei, kraft ihrer Profession die Autorität zukomme, über das soziale Schicksal der Kranken zu bestimmen. Seine dezidierte Negation begründete Marsilius mit der These, dass sich der berufsmäßige Kompetenzbereich der Ärzte wie bei anderen Berufsgruppen auf die speziellen Sach- und Fachkenntnisse - im vorliegenden Fall auf die medizinische Diagnostik bei der Lepraschau - zu beschränken habe, während die Vollstreckung von Gesetzen einzig dem - bei Marsilius immer weltlich verstandenen - obersten Herrscher zustünde³⁵¹. Bedenkt man neben Marsilius’ Ausführungen die bereits

³⁴⁸ Friedrich von Klocke, *Urkunden-Regesten der Soester Wohlfahrtsanstalten* 3, Münster-Soest 1953-1964, Kap. III: Leprosenhaus zur Marbecke, Nr. 492 S. 264-265, Zitat: S. 265.

³⁴⁹ REICKE, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter* 2, S. 259ff. (wie Anm. 227).

³⁵⁰ Alle biographischen Angaben nach: JÜRGEN MIETHKE, Art. ‚Marsilius von Padua‘, in: *LexMA* 6 (1993), Sp. 332-334, dort Sp. 332.

³⁵¹ Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens (Defensor pacis)* II,10,9, hg. v. Horst Kusch, Darmstadt 1958, dort Bd. 1, S. 450ff. (Übersetzung nach Kusch): *Esto namque humana lege prohibitum leprosos aliis civibus commanere; numquid medicus qui horum egritudinem solus iudicare potest secundum ipsius disciplinam, utrum scilicet leprosi sint aut non, quos leprosos esse iudicaverit prime significacionis iudicio, poterit per coactivam potenciam, auctoritate propria, ut qua doctor est medicinalis sciencie, ab aliorum arcere consorcio vel convictu? Et constat, quod minime. Sed hoc is solummodo potest, cui legis humane coactive custodia commissa est, principans scilicet. Non enim private persone aut collegio cuiquam licet quemquam iudicare aut arcere vel penam exigere, sed soli principanti* („Angenommen, das menschliche Gesetz verbiete das Zusammenleben der Aussätzigen mit den anderen Bürgern; wird dann etwa der Arzt, der allein deren Krankheit aus seiner Fachkenntnis beurteilen kann, ob sie nämlich aussätzig sind oder nicht - wird der Arzt das Recht haben, diejenigen, die er durch ein Urteil in der ersten Bedeutung für aussätzig erklärt hat,

erwähnte juristische Tradition der Lepraschau-Atteste, so scheint nach den Vorstellungen des Marsilius wie der Ärzte das akzeptierte Berufsethos der Lepraschaukommissare auf eine Formel hinauszulaufen, die lauten könnte: ‚Nicht Urteilsrichter, sondern Untersuchungsrichter‘.

Mit dem Rekurs auf die Ausführungen des Marsilius von Padua soll keineswegs behauptet werden, dass der Staatsphilosoph einen direkten Einfluss auf die Ausbildung des Lepraschauverfahrens im Reichsgebiet gehabt hätte, wiewohl er den Rest seines Lebens im Umkreis des deutschen Königs- und Kaiserhofs verbrachte. In prägnanter Weise aber formulierte - und säkularisierte (!) - Marsilius die Prinzipien der Arbeitsteiligkeit oder funktionalen Gliederung einer Gesellschaft. Zu deren Demonstration am Beispiel der Lepraschau konnte er aus der zeitgenössischen Lebenswirklichkeit in italienischen Kommunen schöpfen, wo ein voll entwickeltes Verfahren bereits im 13. Jahrhundert fassbar wird³⁵². Hier kann und soll lediglich festgehalten werden, dass sich die von Marsilius theoretisch reflektierten Arbeits- und Gesellschaftsprinzipien auch in den italienischen Lepraschauprozessen abzeichnen, die mit deutlichem zeitlichem Vorsprung gegenüber dem Reichsgebiet entstanden. Welchen historischen Gang die Ausbildung und Verbreitung derartiger Prinzipien im Detail genommen hat, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Sie dürfte mit hoher Wahrscheinlichkeit keine originäre Erscheinung sein, sondern sich vielmehr in die vielschichtigen und langfristigen Prozesse einordnen, durch die sich generell die Akkulturation medizinischen Wissens aus Italien und Frankreich durch die Ärzte in Deutschland vollzog.

Was sich in den obigen Darlegungen zur wissenschaftlich-gelehrten Lepramedizin im Mittelalter bereits in den zitierten Quellenbelegen und Forschungsbefunden abzeichnete, sei zum Schluss noch einmal zusammengefasst. Die Durchsetzung und Fortentwicklung der in der Antike begründeten naturwissenschaftlichen Medizin im Okzident erhält einen entscheidenden Schub erst im späten 11. Jahrhun-

durch eine zwingende Gewalt aus eigener Autorität, als Lehrer der ärztlichen Wissenschaft, vom Verkehr oder Zusammenleben mit anderen fernzuhalten? Es steht fest: auf keinen Fall! Sondern das kann nur derjenige, dem die Wahrung des zwingenden, menschlichen Gesetzes anvertraut ist, der Herrscher. Denn keiner Privatperson und keinem Kollgium ist es erlaubt, jemanden zu richten oder ihm Strafe oder Buße aufzuerlegen, sondern allein dem Herrscher“). S. a. ebd. II,10,5, hg. v. Kusch, Bd. 1, S. 444ff. und II,28,24, hg. v. Kusch, Bd. 2, S. 1016-1027, bes. S. 1026f. zu Marsilius' Erläuterungen über die spezifischen Fachkenntnisse und -kompetenzen der Berufsgruppen der Mediziner, Kleriker und Goldschmiede.

³⁵² Siehe hierzu nochmals Sudhoff, Lepraschaubriefe aus Italien.

dert mit der Rezeption griechisch-arabischer Medizinliteratur und der Etablierung als einer universitären Disziplin. Erst hierdurch waren die Voraussetzungen dafür gelegt, dass im Laufe der Zeit die Konzepte der gelehrten Medizin und ihrer Vertreter wachsenden Einfluss nicht zuletzt auf die Wahrnehmungs- und Umgangsweisen mit den Leprakranken gewinnen konnten, wie es am Beispiel des Konzepts der ‚Ansteckungstheorie‘ demonstriert wurde. Dass sich hierbei eine geschichtswissenschaftliche oder medizinhistorische Einschätzung des mittelalterlichen Ansteckungsbewusstseins nicht auf eine pauschale Formel reduzieren lässt, sondern der vielfachen Modifikation und genauen Prüfung im Einzelfall bedarf, dürfte dabei deutlich geworden sein.

Im Hinblick auf die wissenschaftlich-systematische Lepramedizin kann besonders die Zeit bis in das 12. Jahrhundert hinein als ein Forschungsgebiet mit vielen unbekanntem Größen und Vagheiten betrachtet werden. Eine Aussage hingegen erscheint gerechtfertigt: Die rational-wissenschaftliche Medizin kann im Hinblick auf weite Bevölkerungsteile während des frühen Mittelalters nicht als ein dominantes Mentalitäten prägendes und handlungsleitendes Sinnsystem eingestuft werden; hier wird man der christlich-religiösen Sinn- und Wertsphäre ein stärkeres und über Jahrhunderte hinweg wirkendes Einflusspotential auf den Umgang mit Kranken und die Vorstellungen von ‚Kranksein‘ und ‚Gesundsein‘ einzuräumen haben. Wohin dies in langfristiger Perspektive führen konnte, veranschaulicht ein spätmittelalterliches Beispiel, das eine tiefe Kluft des - durchaus gegenseitigen - Unverständnisses und der Unvereinbarkeit zwischen medizinischen und religiösen Weltansichten offenbart.

Nicht ohne die spöttische Verachtung eines weltlich Gebildeten zitierte im frühen 14. Jahrhundert der offenbar in seinem Berufsstolz gekränkte Arzt und Chirurg Heinrich von Mondeville die religiös begründeten, anti-medikalischen Einstellungen derjenigen Laien, welche meinten, dass eine aus unbekannter Ursache auftretende Krankheit „von dem ruhmvollen und erhabenen Gott kommt und geschickt wird, weshalb sie [sc. die Kranken] nicht die Chirurgen zu Rate ziehen, weil sie nicht gegen Gott Widerstand leisten könnten [...]“. Und schlimmer noch für den französischen Mediziner: „(Mehr) noch glaubt das Volk, dass sich Gott und die Krankheit gegen es erheben und dass Gott allein schlägt und gesund macht, verwundet und heilt. Darüber hinaus leben viele in solchem Vertrauen und solcher Frömmigkeit, dass es ihnen gleich lieb ist, ob sie gesund oder krank sind, und die nicht durch menschliche Hand geheilt werden wollen [...]. Und wenn man

sie fragt: »Willst du geheilt werden?«, antworten sie: »Nicht durch Menschenhand - weder ist es möglich noch gefiele es Gott, denn, wenn Er wollte, wäre ich sofort geheilt«³⁵³. Noch einmal manifestiert sich der nachhaltige Einfluss der christlichen Religion auf die Einstellungen weiter Bevölkerungsanteile gegenüber Krankheiten, wenn Mondeville die seiner Ansicht nach schädlichen Folgen der Einmischung unkundiger Laien und Religiösen in das Gebiet der praktischen Medizin moniert. Diese gereichten nicht allein zu gesundheitlichen Nachteilen für Patienten selbst, sondern führten sogar zu Medisancen gegenüber jenen Menschen, die einen areligiösen und pro-medizinischen Standpunkt einnahmen: „Und daher entwickeln sich aufgrund der Irrtümer der Vorgenannten, besonders der Reichen, der Frommen wie [zum Beispiel] der Nonnen, der Eremiten und auch der Reklusen, auf die die Bevölkerung mehr vertraut, die heilbaren Krankheiten einfach zu unheilbaren oder schlimmeren als zuvor. [...] Von den genannten Religiösen und ähnlichen Personen jedoch sagt die Bevölkerung, dass sie eine Chirurgie ohne Handwerkskunst kennen und dass sie ihnen durch die lautere Gnade des Schöpfers eingegeben sei. Und wenn irgendeiner dies nicht einfach glaube, dann gilt er als häretisch oder ungläubig oder schändlich“³⁵⁴.

Was für Heinrich von Mondeville als Vertreter des ärztlichen Berufsstandes und einer tendenziell säkularen Medizin geradezu als ein Leib und Leben gefährdender Aberglaube erscheinen musste, wenngleich er dies nicht *expressis verbis* formulierte, konnte vom Standpunkt der christlich-orthodoxen Theologie aus als ein pädagogischer Erfolg verstanden werden. Dabei verhält es sich nicht so, dass das Christentum oder die Amtskirche permanent und radikal anti-medizinische oder leibfeindliche Einstellungen vertreten hätten. Doch entsprechend der christ-

³⁵³ Heinrich von Mondeville, *Chirurgia II: Notabilia introductoria*, hg. v. Pagel, S. 68: [...] *quod provenit et mittitur [d. h. die Krankheit] a Deo glorioso et sublimi, quare cyrurgici non conferunt, cum non possint resistere contra Deum; immo credit vulgus, quod Deus et morbus insurgerent contra ipsum, et quod solus Deus percutit et sanat, vulnerat et medetur; immo multis sunt in tanta confidentia et devotione, quod aequaliter placet eis esse sani vel infirmi, qui nolunt sanari manu humana [...]. Et quando dicitur istis: Velles tu esse curatus? respondent: Non manu humana; nec et possibile nec placeret Deo, quia si vellet, statim essem curatus.* Hinweis aus: WOLF VON SIEBENTHAL, *Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung (Heilkunde und Geisteswelt 2)* Hannover 1950, S. 53). Heinrich von Mondeville diskreditierte diese Vorstellungen als *religiosi ficti* („fromme Märchen“): ders., *Chirurgia II: Notabilia introductoria*, hg. v. Pagel, S. 68.

³⁵⁴ Ebd., S. 66: *Et ideo ex erroribus predictorum, maxime divitum, religiosorum, ut monialium, heremitarum et etiam reclusorum, de quibus populus plus confidit, morbi de se curabiles fiunt simpliciter incurabiles aut peiores quam prius. [...] De predictis autem religiosis et consimilibus dicit vulgus, quod tales sciunt cyrurgiam sine arte et quod ipsis est infusa ex mera gratia Creatoris. Et si aliquis simpliciter hoc non credat, ipse reputatur hereticus et incredulus aut infamis.*

lich-theologischen Anthropologie, die den Menschen in erster Linie in seiner spirituellen Beziehung zu Gott sieht, kam der menschlichen Seele und dem Seelenheil oberste Priorität zu. Diese dogmatische Grundauffassung der Kirche erfuhr bereits im Jahr 1215 ihre Fixierung im kanonischen Recht, als das vierte Laterankonzil unter Papst Innozenz III. den Ärzten unter Strafandrohung des Kirchenbanns vorschrieb, vor jeglicher medizinischen Behandlung die Kranken zuerst an die aktive Sorge für ihr Seelenheil zu erinnern und selbst im Rahmen der Behandlung nichts zu tun, was das Seelenheil der Patienten in Gefahr bringen könnte, denn: „die Seele ist kostbarer als der Körper“³⁵⁵. Dass kirchlicher Seite eine autoritative, kirchenrechtliche Stellungnahme zu den Rahmenbedingungen medizinischer Betreuung von Kranken zu diesem Zeitpunkt erfolgte, geschah gewiss nicht zufällig. Indem dasselbe Konzil auch hochrangige Kleriker von der Ausübung der Chirurgie ausschloss³⁵⁶, erweist sich, dass die Kirche die intellektuellen und sozialen Veränderungen im gesamten ‚medizinischen Sektor‘ wie z. B. die dortige berufliche Ausdifferenzierung wachsam-kritisch verfolgte. Auch auf die Bestimmungen des vierten Laterankonzils, erlassen auf einem Höhepunkt päpstlicher und amtskirchlicher Machtentfaltung in Europa, scheint das weniger medizin- denn kirchenpolitische Intentionen akzentuierende Urteil Vivian Nuttons über die Kirche zuzutreffen: „Most ecclesiastical regulations on medicine, however, are best explained as an attempt to control the religious life and to preserve the dignity of the Church“³⁵⁷. Unterschiedliche Interessen, konfligierende Norm- und Wertvorstellungen zwischen Religion und Kirche auf der einen Seite und profaner Welt und säkularer Medizin auf der anderen wurden auch von der Amtskirche und bereits im 13. Jahrhundert wahrgenommen und reflektiert. Weitere Indizien legen die Vermutung nahe, dass generell der Dualismus zwischen den ‚säkularen‘ Wissenschaften und der christlichen Theologie beziehungsweise Spiritualität seit dem 12./13. Jahrhundert eine neue

³⁵⁵ Laterankonzil IV (1215), can. 22, in: Mansi 22, Venedig 1778, ND Paris / Leipzig 1903, Sp. 953-1086, dort Sp. 1010-1011: [...] *decreto praesenti statuimus, (et) districte praecipimus medicis corporum, ut cum eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos ante omnia moneant (et) inducant, quod medicos advocent animarum: ut postquam infirmis fuerit de spiritali salute provisum, ad corporalis medicinae remedium salubris procedatur [...]. Ceterum cum anima sit multo pretiosior corpore, sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis medicorum pro corporali salute aliquid aegroti suadeat, quod in periculum animae convertatur.*

³⁵⁶ Ebd., Sp. 1006f. (can. 18).

³⁵⁷ NUTTON, *Medieval Western Europe*, S. 147, die ihr Urteil u. a. im Zusammenhang mit der Diskussion des vierten Laterankonzils fällt.

Konstellation erlangte³⁵⁸. Dass der Grundkonflikt zwischen Religion und profaner Welt konstitutiv für das Christentums war und ist und sich er auf dem speziellen Terrain der Leprosenversorgung bis in die Frühzeit der christlichen Kirche zurückverfolgen lässt, wurde bereits in der Einleitung behauptet. Themen der folgenden Kapitel werden darum zunächst die alt- und neutestamentliche Grundlegung christlicher Anschauungen über die Leprosen und die ‚Lepra‘ und sodann die Kontrastierung christlicher und weltlicher beziehungsweise ‚paganer‘ Denk- und Verhaltensweisen gegenüber Leprosen im frühen Christentum sein.

II. ‚AUSSATZ‘ UND ‚AUSSÄTZIGE‘ IM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT: VON DER ÄCHTUNG ZUR ACHTUNG

Wie bereits im vorangehenden Kapitel argumentiert wurde, war es weniger die Rezeption antiker medizinischer Schriften, die zur Verbreitung der Wortfamilie *lepra / leprosus* und - im Gefolge dessen - zu einer Mentalitäten prägenden Wirkung dieser Krankheit im frühmittelalterlichen Okzident führte. Diese Prozesse können in stärkerem Maß zu den historischen Wirkungen der christlichen Religion gezählt werden, deren dogmatischer und normativer Referenzpunkt für die mittelalterlichen Wirklichkeitsdeutungen und -formungen die ‚Heiligen Schriften‘, die Bücher des Alten und Neuen Testaments, bildeten. Die ursprünglich in hebräischer und später auch in griechischer Sprache verfassten alt- und neutestamentlichen Schriften erfuhren seit der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahr-

³⁵⁸ Auf diesen Gesamtkomplex kann hier nicht näher eingegangen werden. Einleitend zu Hugo von St. Viktors ‚*Didascalicon*‘, einem zugleich wissenschaftssystematischen, -historischen und -propädeutischen Werk des frühen 12. Jahrhunderts, kam jüngst Thilo Offergeld zu einem Urteil, das symptomatisch erscheint: „In *diesem* Werk [...] zieht Hugo keine direkte Verbindung zwischen Weltwissenschaft und Heiliger Schrift, eher führt er den philosophischen und den religiösen Ansatz als zwei weitgehend unabhängige, in sich geschlossene Systeme auf. Nimmt man diesen Befund ernst, so erscheint die Wissenschaftssystematik des *Didascalicon* [...] als ein Indikator dafür, welche Distanz in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bereits zwischen weltlicher und geistlicher Bildung lag und wie deutlich der zugrundeliegende Zielkonflikt, der im 13. Jahrhundert unübersehbar hervortreten sollte, schon in Hugos Zeit geworden war. Hugos *Didascalicon* [...] zeigt weniger eine echte Verbindung als vielmehr eine Addition von zwei bereits inkompatibel gewordenen Systemen“ (aus: Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon*, übers. v. Offergeld, S. 94f.).

hunderts lateinische Übersetzungen¹, die nicht nur ein Fundament bildeten für die Einbürgerung der Krankheits- und Krankenbezeichnungen *lepra* und *leprosus* im Okzident: zugleich stellten sie wichtige, wenn auch nicht die einzigen Brücken dar für die Rezeption und Adaption alt- und neutestamentlicher Ideen und Themen, die mit jenem Phänomen verbunden waren. Unter den lateinischen Bibelübertragungen kann die von dem Kirchenvater Hieronymus (gest. 419/420) gegen Ende des vierten Jahrhunderts angefertigte und in späterer Zeit als ‚Vulgata‘ bezeichnete Version zu den bekanntesten und einflussreichsten für das Mittelalter gerechnet werden². Sie dient aus diesem Grund der vorliegenden Arbeit als Zitiationsquelle und als Ausgangspunkt für eine Untersuchung der alt- und neutestamentlichen Schriften³. Zu den bedeutendsten Bibelstellen, an denen Hieronymus die Begriffe *lepra*, *leprosus*, *leprosi* usw. verwendete, zählen aus dem Alten Testament: Leviticus (3 Moses) 13-14, Numeri (4 Moses) 5 und 12; IV Reges (2 Könige) 5; II Paralipomenon (2 Chronik) 26,16-23 sowie Jesaja 53,4. Im Neuen Testament treten hinzu: die Berichte von den jesuanischen ‚Aussätzigenreinigungen‘ in den drei synoptischen Evangelien (Matthäus 8,1-4 ≅ Markus 1,40-45 ≅ Lukas 5,12-14; Lukas 17,11-19), ferner die Frage des Täufers (Matthäus 11,1-6 ≅ Lukas 7,18-23) und der Aussendungsauftrag Jesu an seine Jünger (Matthäus 10,8). In den folgenden Ausführungen wird es um die Fragen gehen, welche medizinischen Bedeutungsgehalte den betreffenden Phänomenen in den hebräisch- und griechischsprachigen Urtexten des Alten und Neuen Testaments zugrundelagen, vor allem aber, welche sozialen und religiösen Sinngehalte, Vorstellungs- und Handlungsweisen mit ihnen verbunden waren. Es soll gezeigt werden, dass bereits die Bibel sehr ambivalente Denkweisen und Umgangsformen enthielt und bereitstellte, die im Mittelalter auf die ‚Leprosen‘ angewandt werden konnten. Die Vielfalt biblischer Deutungen und Konnotationen zu *lepra* und *leprosi* hat die französische Historikerin Geneviève Berruyer-Pichon in ihrer Dis-

¹ OTTO B. KNOCH / KLAUS SCHOLTISSEK, Art. ‚Bibel VIII. Bibelübersetzungen 1.‘, in: LThK 2 (31994), Sp. 382-385, bes. Sp. 383. Zur Frühgeschichte der lateinischen Bibelübersetzungen: SEBASTIAN P. BROCK, Art. ‚Bibelübersetzungen I.2. Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische‘, in: TRE 6 (1980), S. 163-172; VIKTOR REICHMANN, Art. ‚Bibelübersetzungen I.3.1. Die altlateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments‘, in: TRE 6 (1980), S. 172-176; SEBASTIAN P. BROCK, Art. ‚Bibelübersetzungen I.3.2. Die altlateinischen Übersetzungen des Alten Testaments‘, in: TRE 6 (1980), S. 177-178.

² Zur Textgeschichte der Vulgata: VIKTOR REICHMANN, Art. ‚Bibelübersetzungen I.3.3. Zur Geschichte der Vulgata‘, in: TRE 6 (1980), S. 178-181.

³ Alle in diesem und späteren Kapiteln verwendeten Vulgata-Zitate entsprechen folgender Edition: Biblia sacra iuxta vulgatum versionem, hg. v. Robert Weber, Stuttgart 41994.

sertation, die nach den mittelalterlichen Vorstellungen von Stummheit, Taubheit, Paralysis, Blindheit und Lepra fragt, nach dem Modell von ‚Fall und Erlösung‘ geordnet und gemäß diesem Schema die alt- und neutestamentlichen Deutungen in Korrelation zueinander gesetzt⁴. In den nachfolgenden Ausführungen soll gezeigt werden, warum Berruyer-Pichons Interpretation unter historischen und inhaltlichen Gesichtspunkten unzutreffend erscheint. Statt dessen wird unter dem Gesichtspunkt der sozialen Folgen für die ‚Aussatzkranken‘ einer kontrastierende Gegenüberstellung der alt- und neutestamentlichen Schriften durch das soziologische Begriffspaar ‚Ausgrenzung‘ und ‚Integration‘ der Vorzug gegeben. Zunächst ist indessen zu klären, weshalb es im allgemeinen wie im wissenschaftlichen Sprachgebrauch vermieden werden sollte, im Zusammenhang mit den biblischen Texten von der ‚Lepra‘ und den ‚Leprakranken‘ zu sprechen.

II.1. DAS ALTE TESTAMENT: DIE AUSGRENZUNG DER ‚AUSSÄTZIGEN‘

In der Religionswissenschaft hat man die alttestamentlichen Bücher im wesentlichen in vier Großgruppen unterteilt: die gesetzlichen Schriften mit der Tora oder dem Pentateuch (die fünf Bücher Mose), der „im 5. oder spätestens 4. Jh. v. Chr.“ seine feste literarische Gestalt erhielt und dessen griechische Fassung, die Septuaginta (LXX), im dritten vorchristlichen Jahrhundert begonnen wurde; sodann die geschichtlichen Texte wie beispielsweise die Bücher der Könige oder der Chroniken; die Bücher der Propheten, deren schriftliche Fixierung gleichfalls im dritten Jahrhundert v. Chr. angesetzt wird; und schließlich die poetischen Schriften (Ijobbuch, Hohelied etc.), die mutmaßlich im ersten nachchristlichen Jahrhundert abschließend redigiert wurden⁵. In den alttestamentlichen Urschriften, der Grundlage

⁴ GENEVIÈVE BERRUYER-PICHON, *La Mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la l pre.  tude de repr sentations médiévales*, Lille 1992, S. 3.

⁵ Alle Angaben zur Datierung nach: WERNER H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin-New York ⁵1995, S. 5-6. Allein die Geschichte der schriftlichen Endredaktionen der AT-Schriften umspannt folglich ca. sechs Jahrhunderte. Methodische Fragen und inhaltliche Probleme der mündlichen und schriftlichen Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte samt der Konsequenzen für die historische Interpretation müssen in diesem Kapitel auf ein Minimum reduziert und der Betrachtung inhaltlicher Grundaspekte untergeordnet werden. Dieses Verfahren, dessen historisch nivellierenden Effekt sich die Autorin bewusst ist, legitimiert die Prämissen, dass auch mittelalterliche Theologen die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der ‚Heiligen Schriften‘ keiner modernen, historisch-kritischen Detailanalyse unterzogen, sondern sie als ein abgeschlossenes, wenngleich in sich heterogenes Textkorpus achteten.

der jüdischen Religion, lauteten die gängigen Bezeichnungen für jenes Körperleiden, welches Hieronymus gegen Ende des vierten Jahrhunderts in seiner lateinischen Bibelübertragung mit dem Nomen *lepra* oder mit dem nominal wie adjektivisch gebrauchten Begriff *leprosus* wiedergab, jeweils im Hebräischen *sara^ct* und im Griechischen *λεπρα*. Seit dem 19. Jahrhundert ist in der Theologie wie in der Leprahistoriographie die Frage nach dem medizinisch-nosologischen Sinngehalt dieser Termini diskutiert worden. Die Beschäftigung mit dieser begriffsgeschichtlichen Problematik speiste sich, wie maßgebliche englischsprachige Forschungsarbeiten zeigen, mitunter aus dem pragmatischen Interesse, historisch-kritische Grundlagen für ein präzises, sinnadäquates Begriffspendant im Rahmen neu-sprachlicher Bibelübersetzungen zu erarbeiten und moderne Vorstellungen über die biblische ‚Lepra‘ kritisch zu reflektieren⁶. Seit etwa den 1960er Jahren gewann jene Forschungsmeinung zunehmend an Zuspruch, derzufolge weder der hebräische Begriff *sara^ct* noch der griechische Terminus *λεπρα* in den alttestamentlichen Schriften mit dem modernen nosologischen Konzept der Leprakrankheit identisch und vereinbar sei, weshalb eine Übersetzung und Gleichsetzung mit dem Begriff ‚Lepra‘ als historisch falsch bezeichnet werden muss. Diese Meinung kann inzwischen als allgemein anerkannt gelten⁷. Indirekt gestützt wird sie durch

⁶ Dazu JULIUS PREUSS, *Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, Berlin 1911, ND Dreieich-Wiesbaden 1992, S. 372 ff.; STANLEY G. BROWNE, *Leprosy in the Bible*, London 1970; HULSE, *The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*. Das Übersetzungsproblem scheint sich z. B. im englischen Sprachraum gravierender auszuwirken, da dort ein dem dt. ‚Aussatz‘ vergleichbarer Alternativbegriff fehlt.

⁷ Zu dieser Frage s. den Forschungsüberblick in der sprachwissenschaftlichen Studie von THEODOR SEIDL, *Tora für den ‚Aussatz‘-Fall. Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 18)* St. Ottilien 1982, S. 86-88 Anm. 58-59. Bereits 1911 äußerte sich JULIUS PREUSS skeptisch gegenüber Versuchen modernistischer *sara^ct*-Bestimmungen: „(Dass) das »unreine« der Bibel wirklich = »ansteckend« ist und nicht die Bedeutung des ethisch resp. ästhetisch wiederwärtigen oder sonst einen Sinn hat, ist und bleibt doch nur eine Vermutung“. Und: „Die Auffassung der *çarâ'ath* als Aussatz ist also höchstens eine Wahrscheinlichkeitsdiagnose [...]“; DERS., *Biblisch-talmudische Medizin*, S. 372 und 373. Die Verschiedenheit von biblischer und moderner ‚Lepra‘ betonen in der neueren Literatur u. a.: ANDERSEN, *Studies in the Medieval Diagnosis*, S. 15f.; BROWNE, *Leprosy in the Bible*, S. 8: „(The) *tsara'ath* of the original documents of the Old Testament did not refer to leprosy“; HULSE, *The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*, S. 91: „From the medical, historical and palaeopathological evidence it is clear that biblical ‚leprosy‘ is not modern leprosy“. In den theologischen Wissenschaften auch: ERHARD S. GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose: Leviticus (Das Alte Testament Deutsch 6)* Göttingen ⁶1993, S. 143; THEODOR SEIDL, Art. ‚Aussatz‘, in: *LThK 1* (³1993), Sp. 1269-1270, bes. Sp. 1270: „Eine Gleichsetzung des Sammelterms *sara^ct* (*λεπρα*) für verschiedene heilbare Hautanomalien mit der »Hansenschen Krankheit« (Lepra) ist ausgeschlossen“. Bisweilen findet sich noch eine unkritische Gleichsetzung von biblischem ‚Aussatz‘ mit der Leprakrankheit: THOMAS PODELLA, Art. ‚Reinheit II. Altes Testament‘, in: *TRE 28* (1997), S. 477-483, dort S. 479.

den Befund, dass osteoarchäologische Untersuchungen im Nahen Osten bislang keine leprapositiven Skelettfunde aus vorchristlicher Zeit erbrachten⁸. Eine heutige Definition aus der medizinisch-diagnostischen Retrospektive vermag über den *sara^ct* und die *λεπρα* im Alten Testament kaum mehr zu sagen, als dass sich die Begriffe auf kaum näher klassifizierbare Formen von entzündlichen, Schuppen bildenden Hautausschlägen bezogen⁹. Um diesen unpräzisen Sachverhalt wiederzugeben, bietet der neudeutsche Wortschatz neben der Verwendung der genannten Transliterationen zudem die - wenngleich anachronistische - Möglichkeit, auf die Termini ‚Aussatz‘, ‚aussätzig‘, ‚Aussätzig(e)r‘ usf. zu rekurren: Wortgeschichtlich erst im Frühmittelalter entstanden, gesellten sich dem althochdeutschen Adjektiv *ûzsâzeo* (wörtlich: ‚aussässig‘!) später das mhd. *uzsetzic* und das Substantiv *ûzsaz* mit ihren verwandten Formenbildungen zur vernakularsprachlichen Übertragung des lateinischen *lepra*, *leprosus* usf. hinzu¹⁰. Wenngleich sich der ursprüngliche Bedeutungsumfang des Begriffs während des Mittelalters zunehmend auf die Leprakrankheit verengte, so enthält er stärker als die medizinische Terminologie Implikationen für die soziale Situation der Kranken¹¹.

Unter allen hier relevanten biblischen Textstellen bieten die Kapitel Leviticus 13 und 14 mit ihren priesterlichen Unterweisungen zur Differentialdiagnose und Behandlung von *sara^ct*- beziehungsweise *λεπρα*-Fällen die umfangreichsten Beschreibungen von physischen Merkmalen am menschlichen Körper. Innerhalb des Leviticus-Buches bilden jene Bestimmungen ein in sich abgeschlossenes Textkorpus in Gestalt eines kasuistischen Symptomkataloges mit Diagnosestel-

⁸ Ein älterer Untersuchungsbericht über Ausgrabungen und Teiluntersuchungen (1933-1936) von Schädeln und anderen Skelettfragmenten, die in einem ungeordneten Massengrab an dem südwestlich von Jerusalem gelegenen, altbiblischen Ort Tell Duweir (Lachish) [vgl. 2 Chron 25,27] gefunden und in das 8.-7. Jh. v. Chr. datiert wurden, erwähnt keine Hinweise auf Leprafälle: D. L. RISDON, A Study of the Cranial and other Human Remains from Palestine Excavated at Tell Duweir (Lachish) by the Wellcome-Marston archaeological research expedition, in: Biometrika 31 (1939), S. 99-166 mit Tf. I-XXIII, bes. S. 99-106. Zu den osteoarchäologischen Befunden: MØLLER-CHRISTENSEN, Evidence of Tuberculosis, Leprosy and Syphilis in Antiquity and the Middle Ages, S. 233: „(We) have no evidence of leprosy on osteo-archaeological view from Palestine or Egypt dating back to Moses, King David or Christ [...]“. MØLLER-CHRISTENSENS Aussage zu Ägypten korrigiert ein jüngerer Fund (1977) von vier leprösen Menschenschädeln (2. Jh. v. Chr.) in einer ägyptischen Oase: DZIERZYKRAY-ROGALSKI, Paleopathology of the Ptolemaic Inhabitants.

⁹ HULSE, The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible, S. 103: „As it was also scaly perhaps the most suitable phrase for *sâra’at* and *lepra* would be ‘a repulsive scaly skin disease’ [...]“.

¹⁰ Siehe dazu KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 94; ÅSDAHL-HOLMBERG, Die deutsche Synonymik für ‚aussätzig‘ und ‚Aussatz‘.

¹¹ Diese Möglichkeit fehlt in anderen europäischen Sprachen wie z. B. im Englischen oder Französischen.

lungen und Folgeinstruktionen¹², weshalb man sie in der Forschung auch als ‚Ausatzora‘ apostrophiert hat¹³. In der theologischen und leprahistoriographischen Literatur kann, wie bereits erörtert, inzwischen die Ansicht als allgemein anerkannt gelten, dass auch die in Lv 13 beschriebenen und als anomal beurteilten Hautveränderungen nicht mit der Leprakrankheit im modernen Sinn identifiziert werden können. Dafür hat man drei Hauptargumente angeführt: erstens, die fehlende Beschreibung gerade der markantesten Leprasymptome - die Deformierungen an den äußeren Extremitäten und im Gesichtsbereich sowie das Ausfallen der Augenbrauen - in allen relevanten alt- oder neutestamentlichen Textstellen¹⁴; zweitens die Erwähnung einer siebentägigen Quarantänezeit, die jeweils zwischen zwei Kontrolluntersuchungen von zweifelhaften *sara^ct*- beziehungsweise *λεπρα*-Fällen eingehalten werden sollte (Lv 13,4 u. ö.), um mögliche Veränderungen des Leidens festzustellen, und die als widersprüchlich zur heutigen Erkenntnis über den langsam-progredienten Verlauf der Leprakrankheit eingestuft wurde¹⁵. Schließlich kennen die priesterlichen Aussatzbestimmungen in Lv 13-14 nicht nur einen Zustand von *sara^ct* beziehungsweise *λεπρα* am menschlichen Körper, sondern darüber hinaus auch an textilen Geweben und Ledererzeugnissen (Lv 13,47-59) sowie an Hauswänden (Lv 14,33-53). Diesen Aussatzbefunden lag als materielles Substrat möglicherweise ein Schimmelpilz- oder Flechtenbefall an den betreffenden Sachobjekten zugrunde¹⁶.

Darüber hinaus erweisen sich die positiven deskriptiven Merkmale in nosologischer Hinsicht als unspezifisch: Das in Lv 13 nur unsystematisch beschriebene Aussatzleiden zeichnet sich hauptsächlich durch fleckenartige, in der Regel vertiefte Hautläsionen von weißer, weißrötlicher oder goldgelber Farbe mit Weißfärbung der Haare aus¹⁷. Dass zudem Schuppenbildung das Krankheitsbild kennzeichnete, leitete E. V. Hulse von metaphorischen Umschreibungen ab, mit denen in Nm 12 die an *sara^ct* erkrankte Schwester Mose, Mirjam, charakterisiert

¹² Nach SEIDL, Tora für den ‚Ausatz‘-Fall, S. 1.

¹³ So bei OTTO BETZ, Der Ausatz in der Bibel, in: ALHK 2, S. 45-62, dort S. 51.

¹⁴ BROWNE, Leprosy in the Bible, S. 8.

¹⁵ Ebd., S. 6. Alle im Text genannten Einwände auch bei BETZ, Der Ausatz in der Bibel, S. 46f.

¹⁶ So die Interpretation bei: BROWNE, Leprosy in the Bible, S. 6; HULSE, The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible, S. 94; BETZ, Der Ausatz in der Bibel, S. 49.

¹⁷ Lv 13,1-44, passim.

wird¹⁸. In diesem Fall wäre mit Hulse zu konstatieren, dass der in der Septuaginta verwendete und - gemessen an den Beschreibungen in der hippokratischen Medizin - sachlich nicht minder impräzise Terminus λεπρα eine gleichwertige Übersetzung für hebr. *sara^ct* darstellt¹⁹. Allerdings vollzog sich mit der Übertragung des Wortes *sara^ct* zu λεπρα ein Wechsel vom religiösen zum medizinischen Sprachregister. Die spekulative Frage, wieviel dieser Übergang zu einer medizinischen Rationalisierung und Profanisierung in der Rezeptionsgeschichte der alt- und später auch neutestamentlichen Anschauungen über ‚Aussatz‘ und ‚Aussätzig‘ beigetragen haben mag, kann an dieser Stelle nur aufgeworfen werden.

Obgleich sich die Begriffe *sara^ct* und λεπρα im Alten Testament hauptsächlich auf sichtbare Anomalien der menschlichen Haut bezogen, wird erkennbar, dass der Bedeutungsumfang des biblischen ‚Aussatzes‘ keineswegs mit einem naturwissenschaftlich-medizinischen Krankheitskonzept konkruent ist oder sich hierauf reduzieren ließe. Das Konzept, dem der biblische ‚Aussatz‘ an Haut, Kleidung und Häusern primär untergeordnet war und aus dem sich seine Hygienekonzepte weit überschreitende Bedeutung erklärt, umreißen die religiösen Begriffe der rituellen Reinheit und Unreinheit²⁰. Für diese Interpretation sprechen einerseits die Stellung und Bedeutung von Lv 13-14 innerhalb des Pentateuch, andererseits textinterne, kultbezogenen Details in der Aussatztora.

¹⁸ HULSE, The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible, S. 93. HULSES Behauptung fußt auf Nm 12,10, in der Mirjams Aussehen als ‚weißglänzend wie Schnee‘ (*et ecce Maria apparuit candens lepra quasi nix*) verglichen wird, und auf Nm 12,12, der Klage des Aaron über seine kranke Schwester. Den dortigen Vergleich von Mirjams zukünftigen Schicksal mit einem totgeborenen Kind faßt HULSE im Wortsinn auf und interpretierte ihm als einen Ausweis naturnaher Beobachtung von Totgeborenen, deren oberste Hautschichten sich bereits im Mutterleib schuppenartig abzulösen beginne.

¹⁹ Ebd., S. 93: „(It) has even been thought that the LXX’s use of *lepra* to translate *sâra’at* was inappropriate [...]. Actually, *lepra* seems to be very appropriate [...]. Indeed the available medical evidence suggests that Hippocratic *lepra* and *sâra’at* must have been very similar, if not identical“.

²⁰ Ebd., S. 92: „Indeed, the real danger of *sâra’at* seems to have been that it made those affected, human or inanimate, unclean“. BROWNE, Leprosy in the Bible, S. 8: „[...] *tsara’ath* is primarily and predominantly a state of ritualistic uncleanness or ceremonial defilement“. Und ebd., S. 6: „While the lay or priestly mind of Moses’ day might have been able to embrace these scientifically diverse concepts [gemeint sind ein Befall am menschlichen Körper, an Textil- und Lederprodukten und selbst an Hauswänden] in a ritualistic generalization of ‘uncleanness’ or ‘defilement’, to our way of thinking their juxtaposition only reinforces the contention that a specific human disease, i. e. leprosy, could not have been the object of these laws“.

Trotz aller Heterogenität und vieler innerer Widersprüche erweist sich der Pentateuch bei näherem Hinsehen als ein formal und inhaltlich durchkomponiertes Werk, dessen Endredaktion nach populärer Forschungsansicht hauptsächlich der Arbeit jüdischer Priestertheologen zwischen dem sechsten und vierten vorchristlichen Jahrhundert zugerechnet werden kann: In diesem Zeitraum vermochte sich während und vor allem nach dem Ende des sogenannten ‚babylonischen Exils‘ (587-539 v. Chr.) das palästinische Judentum unter einer in Glaubensfragen toleranten Herrschaft der Perser neu zu formieren²¹. Vor diesem Hintergrund kann man den Pentateuch nicht nur als ein antiquarisches Sammelwerk altjüdischen Schriftgutes verstehen, sondern auch als ein Produkt von Reflexionsleistungen des nachexilischen Judentums über seine Herkunft, sein Gewordensein und seine religiösen Fundamente. Im Pentateuch hat dies die Form eines narrativen Geschichtswerkes angenommen, dessen Realitätsgehalte jedoch äußerst schwer zu bestimmen sind²². Nach der Erzählung der Schöpfungsgeschichte und dem Anfängen der allgemeinen Menschheitsgeschichte (Gn 1-11) hebt in Gn 12 die Partikulargeschichte des von Gott erwählten israelitischen Volkes an, die mit der göttlichen Berufung des Stammvaters Abraham einsetzt und mit dem Einzug der Israeliten in das gottverheißene Land endet (Dt)²³. Diese Sondergeschichte Israels bildet das große Leitthema der ‚Fünf Bücher Mose‘, unter denen Leviticus in for-

²¹ Zur Komposition des Pentateuch allgemein: ERICH ZENGER, Die Tora / der Pentateuch als Ganzes, in: DERS. u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a. ³1998, S. 66-86, bes. S. 74ff. (mit Erläuterungen). Zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte: ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, S. 119ff.; GERSTENBERGER, Das dritte Buch Mose, S. 4ff.; RAINER ALBERZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (Grundrisse zum Alten Testament. Altes Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 8,2), Göttingen 1992, S. 497ff., der die Kanonisierung des Pentateuch in politischen und sozialgeschichtlichen Kontexten des 5. Jh. v. Chr. verortet. Die Datierung der ‚Priesterschrift‘, der unter den verschiedenen Redaktionsschichten hohe Bedeutsamkeit von seiten der Forschung eingeräumt wird, schwankt. Siehe z. B. SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, S. 47 (um 550 v. Chr.); GERSTENBERGER, Das dritte Buch Mose, S. 4f. (5. Jh. v. Chr.). Die Komplexität und Problematik der Datierungsfragen hinsichtlich alttestamentlicher Schriften wird um so deutlicher, wenn man bedenkt, dass die Ereignisse auf der Erzählebene (Erzvätergeschichte, Auszug aus Ägypten, Offenbarung am Sinai) bis in die Zeit des 15.-13. vorchristlichen Jhdts. zurückdatiert werden; s. SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, S. 8.

²² Auf die hochinteressanten Fragen nach der Historizität des Pentateuch in textgeschichtlicher und inhaltlicher Hinsicht sowie die Darstellung der unterschiedlichen Positionen in der Religionswissenschaft kann an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden. Sie reichen von historischer bis zur symbolischen Auslegung des Pentateuch. So möchte beispielsweise SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, S. 44-51; GERSTENBERGER, Das dritte Buch Mose, S. 169 in den Örtlichkeiten ‚Lager‘ und ‚Wüste‘ lediglich „fiktive Angaben, [die] im Text Symbolwert [haben]“, erkennen, wobei das ‚Lager‘ die Stadt Jerusalem des 5. Vorchristlichen Jhdts. repräsentiere.

²³ Dazu ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, S. 74. Treffend charakterisierte ZENGER den Pentateuch als eine „dramatische Biographie Israels“ (ebd.), sah aber im Gang der Erzählung auch eine Dialektik zwischen „Geschichte“ und „Gesetz“ (ebd., S. 77f.).

maler wie inhaltlicher Hinsicht das zentrale Buch darstellt. Seine Bedeutung steht in engem Zusammenhang mit dem vorangehenden Buch Exodus, das die Geschichte des israelitischen Volkes während seiner Wanderung aus dem ägyptischen Exil in das von Gott verheißene Land (Kanaan) zum Gegenstand hat. In Verbindung mit dem temporären Aufenthalt der Israeliten am Berg Sinai werden in Exodus zentrale Ereignisse und Maßnahmen imaginiert, deren hauptsächliche Funktion in der Neukonstituierung der israelitischen Stämme zu einer Kultgemeinde gesehen werden kann: die Verkündigung der Zehn Gebote (Ex 20), die Stiftung göttlicher Rechtsordnungen (Ex 21-23), der Bundschluss zwischen Gott und seinem auserwählten Volk (Ex 24), schließlich die Errichtung der Stiftshütte als des zentralen Heiligtums der Israeliten sowie deren Annahme durch Gott (Ex 24-40).

An diesem Punkt der Erzählung setzt das Buch Leviticus mit einer umfassenden Kultordnung für das jüdische Volk ein, die wiederholt als von Gott gewollt deklariert und legitimiert wird²⁴ und deren Gedankengänge entschieden durch das Begriffspaar ‚rein‘ / ‚unrein‘ geprägt werden. Erst jüngst hat Thomas Podella diese religiös-symbolische Idee der Reinheit als „die zentrale Ordnungskategorie“ überhaupt im Denken des exilischen und nachexilischen Judentums herausgestellt²⁵ und auf ihre soziologischen und psychologischen Leistungen aufmerksam gemacht: zum einen die Regulierung des Alltagslebens im allgemeinen und des priesterlichen Umgangs mit der numinosen Macht im besonderen; zum anderen die Identität und Kohäsion stiftende Funktion der Reinheitsidee für das israelitische Volk²⁶. Das gedankliche Fundament für die komplexen Reinheitsrichtlinien im Buch Leviticus, denen nahezu alle elementaren Lebensbereiche und -ereignisse untergeordnet wurden, muss in der Absicht erkannt werden, die von Gott verliehene Sakralität des gesamten israelitischen Volkes (und nicht allein

²⁴ Die meisten Kapitel in Leviticus werden durch eine Formel der Anrede Gottes an sein Volk bzw. dessen Repräsentanten (*locutus est Dominus ad Moysen*) eingeleitet; siehe z. B. Lv 11,1. 12,1. 13,1.

²⁵ PODELLA, Art. ‚Reinheit II. Altes Testament‘, S. 478 (gemeint ist das sogenannte ‚babylonische Exil‘ im 6. Jh.; A. S.). S. a. BETZ, Der Aussatz in der Bibel, S. 45.

²⁶ PODELLA, Art. ‚Reinheit II. Altes Testament, S. 477: „Reinheitsvorstellungen setzen konkrete Vorstellungen über Ordnung und Unordnung voraus und wirken gegenüber den Unwägbarkeiten der erfahrenen Lebenswirklichkeiten normativ. Sie normieren im religiösen Symbolsystem den Kontakt mit der Sphäre des Göttlichen bzw. den Zugang zu ihr“; ebd., S. 481: „Die Vorstellung einer umfassenden Reinheit wird in exilischer und speziell nachexilischer Zeit zu einem Identitätskriterium neben anderen Symbolen wie der Beschneidungen und den exklusiv Israel geltenden Verheißungen“. Nach BETZ, Der Aussatz in der Bibel, S. 46 reichen die Aussatzbestimmungen des Leviticus möglicherweise sogar in vorexilische Zeiten zurück.

der priesterlichen Minorität) zu bewahren beziehungsweise diese im Fall einer vollständigen oder partiellen Entweihung wiederherzustellen. Hinweise auf entsprechende Sakralitäts- und Gottesvorstellungen sind im Buch Leviticus selbst enthalten: ihnen zufolge dachte man die irdische Präsenz Gottes nicht exklusiv auf einen umgrenzten Bezirk oder ein materielles Gebäude (Stiftshütte, Tempel) beschränkt, sondern währte sie darüber hinaus auch im Personenverband der Kultanhänger gegenwärtig (vgl. Lv 15,31 und Nm 5,2)²⁷, dessen topographisch verankertes Pendant die Vorstellung und Wirklichkeit des ‚Lagers‘ repräsentiert. Die Konstituierung dieses sozial wie räumlich definierten Sakralitätsbereichs wird ergänzt durch die zu ‚Gottesworten‘ stilisierte Passage Lv 11,44-45, die den fundamentalen Gedanken einer Korrespondenz zwischen der Heiligkeit Gottes einerseits und der seines Volkes andererseits zum Ausdruck bringt²⁸.

Innerhalb der alttestamentlichen Kultordnung fügen sich Leviticus 13 und 14 mit den Bestimmungen zum ‚Aussatz‘ in einen engeren Zyklus alltagsrelevanter Reinheitsgesetze über erlaubte und unerlaubte Speisen (Lv 11), für Wöchnerinnen (Lv 12) und über Körperausscheidungen (Lv 15). Es handelt sich um die sogenannte ‚Reinheitstora‘²⁹. Textinterne Details verweisen zusätzlich auf die ‚ammedizinische‘, religiös-kultische Orientierung von Lv 13 und 14. Wie allgemein die Überwachung der Kultordnung zählten beispielweise auch Untersuchung, Beurteilung und Weisungen für die soziale Behandlung von Aussatzverdächtigen und Aussätzigen zu den ausdrücklichen Obliegenheiten der israelitischen Priester³⁰. Im gesamten Verfahrenskomplex finden weder Heiler im medizinischen Sinn (Ärzte, Schamanen o. a.) Erwähnung, noch lassen die Anordnungen erkennen, dass die zuständigen Priester temporär oder zusätzlich zu ihren religiös-kultischen Aufgaben ärztlich-therapeutische Funktionen ausübten. Gegen diese Möglichkeit sprechen die Urteile der Aussätzigenbeschau, die, wie in der Forschung zu

²⁷ Vgl. hingegen PODELLA, Art. ‚Reinheit II. Altes Testament‘, S. 479 versteht die in Lv 15,31 genannte „Wohnung“ Gottes nicht im metaphorischen Sinn, sondern bezieht den Ausdruck konkret auf die Stiftshütte.

²⁸ Auf diese Korrespondenz hat PODELLA aufmerksam gemacht; ebd., S. 478

²⁹ SEIDL, Tora für den ‚Aussatz‘-Fall, S. 1.

³⁰ Die Interpretation folgt hier ganz wesentlich BETZ, Der Aussatz in der Bibel, S. 45: „Diese Bindung an die priesterlichen Autoritäten bedeutet aber, dass die Diagnose und Behandlung des Aussatzes nicht medizinischen Grundsätzen entsprechen, sondern von der Sorge um die religiöse, kultische Reinheit des Volkes geleitet sind, die auch sonst in der Priestertora maßgebend ist“.

Recht herausgestellt wurde³¹, nicht auf ‚gesund‘ oder ‚krank‘ lauteten, sondern immer auf ‚rein‘ (*mundus*) oder ‚unrein‘ (*inmundus*), und damit ganz dem religiös-kultischen Charakter des Gesamtverfahrens verhaftet blieben. Zudem bezeugen die levitischen Aussatzanweisungen kein Interesse an einer medizinischen Ursachenerklärung oder Heiltherapie für die Aussätzigen³². Einem positiven Urteil sollte die faktische Verbannung aus dem Lager folgen: Die für aussätzig Erklärten sollten Zeichen der Trauer anlegen (zerrissene Kleidung, offenes Haar, Verhüllung des Bartes) und außerhalb des Lagers der Israeliten wohnen, solange ihr Mangel oder Leiden andauerte (Lv 13, 45-46)³³.

Allerdings war auch die Möglichkeit der Resozialisierung vorgesehen: Nach dem Abheilen des Hautausschlags und einer erneuten Inspektion durch einen Priester (Lv 14,2-3) konnte die Rückkehr der Geheilten mittels komplexer Reinigungsrituale vollzogen werden, die neben der Darbringung von Tier- und Speiseopfern eine Waschung und vollständige Rasur der Körperbehaarung umfassten (Lv 14,4ff.). Die Verbannung erweist sich aufgrund der Ritualhandlungen zu ihrem Beginn und Ende als ein religiös bedingter Ausschluss der Aussätzigen aus der Kultgemeinde, deren Sakralität bewahrt werden sollte³⁴, und bedeutete folglich für die Betroffenen auch ein „Fernsein von Gott und dessen heilbringender Gegenwart“³⁵. Die Reinigungs- und Sühneritiale restituieren demnach die persönliche religiös-kultische Integrität der Geheilten; sie bewirken und repräsentieren die soziale wie kultische Integration in die Sakralgemeinschaft mit den Kultge-

³¹ Nach BETZ, *Der Aussatz in der Bibel*, S. 45. Lv 14,57: [...] *ut possit sciri quo tempore mundum quid vel imundum sit*.

³² HULSE, *The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*, S. 103: „There is no evidence that patients with *sāraʾat* were segregated for public health reasons“.

³³ Lv 13,45-46. Zur Deutung der Zustände von Kleidung und Haar- bzw. Barttracht als Trauerzeichen s. BETZ, *Der Aussatz in der Bibel*, S. 49; GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose*, S. 153. Hingegen sollten ‚aussätzig‘e Textilien verbrannt (Lv 13,52), ‚aussatzbefallene‘ Häuser an den entsprechenden Stellen ausgebessert oder ganz abgerissen werden (Lv 14,40 bzw. 14,45).

³⁴ S. a. Nm 5,2-3. Stellvertretend für ähnliche Positionen: GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose*, S. 152, sieht in der Absonderung „primär eine religiöse Entscheidung“; KLAUS SEYBOLD / ULRICH MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, Stuttgart u. a. 1978, S. 117: „Die Ausschließung des »Aussätzigen« aus der Gemeinschaft erfolgte nicht aus hygienischen Gründen wegen Ansteckungsgefahr, sondern weil der »Aussatz« die theokratische Heiligkeit des Volksganzen gefährdete [...]“. S. a. BETZ, *Der Aussatz in der Bibel*, S. 45, der die Kultgemeinschaft zum eigentlichen „Patienten“ erklärte.

³⁵ Ebd., S. 50. Diese alttestamentliche Auffassung galt nach SEYBOLD / MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, S. 72 für Krankheiten im allgemeinen: „Krankheitserscheinungen sind [...] göttliche Sanktionen, und als solche Indizien für eine Stand der Gottesbeziehung [...]“.

nossen einerseits und mit Gott andererseits³⁶. Wie zentral diese religiösen Aspekte innerhalb der Aussatztora waren, ermisst sich auch an der völligen Ausblendung anderer Lebensaspekte: So erhalten wir keine Angaben über die ökonomischen, sozialen, rechtlichen oder psychologischen Folgen der Exilierungs- oder Reintegrationsmaßnahmen für die Betroffenen wie deren Familienangehörigen. Lediglich jener bildhafte Vergleich der aussätzigen Mirjam, der Schwester von Moses und Aaron, mit einer vom Mutterleib abgestoßenen Totgeburt (Nm 12,12)³⁷ mag einen symbolischen Hinweis darstellen auf die existentielle Tragweite, die der Exilierungsmaßnahme für Aussätzige zur Zeit der Wüstenwanderung der Israeliten zugeschrieben wurde. Erst in der Erzählung von den vier Aussätzigen vor der belagerten Stadt Samaria (IV Reg 7,3-11)³⁸, die einer späteren Phase der Sesshaftigkeit der Israeliten zuzuordnen ist, deutet sich die Möglichkeit an, dass die Städte des Altertums mit ihren mutmaßlichen und tatsächlichen Ressourcen Anziehungspunkte für exilierte Aussätzige bildeten, die dort eine Versorgungsgrundlage zu finden hofften.

Zeigen demnach die Aussatzbestimmungen in Lv 13-14 eine tiefe Verankerung in der religiösen Kultordnung des israelitischen Judentums, so erklärt dieser Befund nicht, weshalb man gerade mit der körperbezogenen Erscheinung des ‚Aussatzes‘ desakralisierende Wirkungen verbunden glaubte. Dass auch das Buch Leviticus selbst keine Erklärung für diese ‚Bevorzugung‘ von *sara^ct* / *λεπρα* gegenüber anderen körperlichen Gebrechen nennt, lädt ein zu Spekulationen darüber, ob man sich des ‚tieferen‘ Sinns und des Ursprungs der Aussatzanordnungen allzu sehr oder - zum Zeitpunkt der Endredaktion des Pentateuchs - eventuell nicht mehr bewusst war. Die moderne Forschung hat indessen für die Auswahl

³⁶ Auch die Gedanken der ‚Entsühnung‘ und des ‚Sühneopfers‘, die im Zusammenhang mit den Reinigungsritualen auftauchen, implizieren einen vorangegangenen Bruch in der Beziehung des Betroffenen zu seinem Gott; vgl. Lv 14,19.

³⁷ Nm 12,12: *quasi mortua et ut abortivum quod proicitur de vulva matris suae ecce iam medium carnis eius devoratum est lepra*. Eventuell bezogen sich die Vorstellungen von Schwangerschaft und Geburt symbolisch auf die Wüstenwanderung der Israeliten und deren prospektive Ankunft im verheißenen Land (vgl. Ex 3,8), so dass Mirjams Aussatzerkrankung und ihre drohende Totalverbannung aus dem israelitischen Lager auch im heilsgeschichtlichen Sinn als ‚Totgeburt‘, als eines spirituellen Scheiterns, verstanden werden konnten. Diese Interpretation widerspräche der Auffassung von BETZ, *Der Aussatz in der Bibel*, S. 54: „Bei Mose und Aaron überwiegt die menschliche Sorge um die Heilung der Schwester [...]“. S. a. oben Anm. 18 zu E. V. HULSES medizinisch-physiologischer Deutung von Nm 12,12.

³⁸ Die Erwähnung des Aramäerkönigs Benhadad [von Damaskus] in IV Rg 6,24 verweist auf das 8. Jh. v. Chr. als Berichtszeitraum. Allerdings zählen die zwei Bücher Könige (III-IV Rg) zu den Büchern, deren schriftliche Fixierung erst in das 3. Jhdt. v. Chr. datiert wird: SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, S. 6.

des *sara^ct* beziehungsweise der λεπρα noch keine befriedigende Erklärung vorgelegt³⁹. Auffällig an den levitischen Aussatzbeschreibungen ist die Kombination folgender Farb- und Formeigenschaften, die in aller Regel zu einer positiven Aussatzdiagnose führten: (a) die Depigmentierung der Haut⁴⁰ und die Weißfärbung der Haare an den befallenen Körperpartien (Lv 13,20 u. ö.); (b) die Unebenmäßigkeit des Hautgewebes aufgrund von Vertiefungen oder Erhöhungen (Lv 13,3 u. ö.) sowie (c) die fortschreitende Vergrößerung, das heißt: die Veränderlichkeit der Hautläsionen (Lv 13,8 u. ö.)⁴¹. Aus der Umkehrung des Gesagten lassen sich einige Elemente der alttestamentlichen Vorstellung von dem ‚Normalbild‘ menschlicher Physis ableiten: eine gleichmäßig dunkle Haut- und Haarfarbe sowie die Integrität und Ebenmäßigkeit der Hautstruktur. Interessant sind in diesem Kontext altorientalische Hinweise auf die Verbannung von Kranken mit weißen Hautverfärbungen: In babylonisch-assyrischen Fluchformeln beispielsweise entdeckte man Belege dafür, dass Kranke mit weißen Hautflecken von territorialer Exklusion bedroht waren und als vor Göttern und Mitmenschen verworfen galten⁴². Zeitlich noch näher an den alttestamentlichen Aussatzbestimmungen liegt ein Bericht des griechischen Geschichtsschreibers Herodot von Halikarnass (5. Jahrhundert v. Chr.) über die Perser, von denen er behauptete, dass schlössen Einheimische mit λεπρα und λευκε (leuké) aus den Städten aus und vertrieben Fremde mit solchen Gebrechen des Landes ebenso wie weiße Tauben, da sie die Hautaffektionen auf einen Frevel gegen die Sonne zurückführten⁴³. Beide Krankheitstermini deuten auf oberflächliche Hauterkrankungen: Während die λεπρα

³⁹ BROWNE, *Leprosy in the Bible*, S. 11 vermutete „die sichtbare und auffällige Abweichung vom Normalzustand“ und Verletzung des ästhetischen Empfindens. S. a. SEYBOLD / MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, S. 14: „Hauterkrankungen galten wegen ihrer sichtbaren Stigmata im alten Orient als besonders schlimme Krankheiten“.

⁴⁰ S. a. BROWNE, *Leprosy in the Bible*, S. 6: „The underlying and visible basis for the ‚uncleaness‘ in Leviticus seems to be depigmented patches on the human skin or coloured patches on the surface of an inanimate object“. S. a. unten Anm. 45.

⁴¹ Komplementär hierzu werden Hautebenmäßigkeit, zeitliche Konstanz oder Rückentwicklung von Läsionen, die Schwarzfärbung von Haaren an den erkrankten Stellen als gutartige Zeichen gewertet; vgl. Lv 13,6.23.28.34.37.

⁴² Siehe die - nicht näher datierten - Beispiele bei FRANZ KÖCHER, *Saharšubbû* - zur Frage nach der Lepra im Alten Zweistromland, in: ALHK 2, S. 27-34, dort S. 27, 30. Nach KÖCHER beschreibt kein babylonisch-assyrischer Quellenterminus die moderne Lepra; ebd., S. 32.

⁴³ Herodot, *Historien* I,138, hg. und übers. v. Josef Feix, Bd. 1, München 1963, S. 132-133. In einer neueren Übersetzung heißt es: „Wenn ferner ein Landsmann den Aussatz oder weißen Ausschlag hat, geht der nicht in die Stadt noch verkehrt er mit den anderen Persern. Denn sie meinen, wer dieser Krankheit hat, muß sich gegen die Sonne vergangen haben. Jeden Fremden aber, der davon befallen wird, treiben sie mit vielen Leuten aus dem Land, und so auch die weißen Tauben, mit derselben Beschuldigung“ (Herodot, *Geschichten und Geschichte* I,138, übers. v. Walter Marg, Stuttgart 1973, Bd. 1, S. 79).

hier im bekannten hippokratischen Sinn verstanden werden kann, war die λευκε, die von der Medizinhistorie bislang nicht näher spezifiziert werden konnte, vorrangig durch weiße Hautverfärbungen charakterisiert⁴⁴. In Herodots Bericht zeichnet sich ein religiös-kultischer Hintergrund für den Umgang mit jenen ‚Hautkranken‘ ab, zählte doch die Sonne in der altpersischen Religion zu den höchsten und am meisten verehrten Naturgottheiten, der - wie dem gesamten sakralen Bereich - die Farbe ‚weiß‘ symbolisch zugeordnet war⁴⁵. Wollte man indessen von dieser Herodot-Passage aus eine Jahrhunderte alte Tradition bei der gesellschaftlichen Exklusion speziell der Leprakranken herleiten, würde dies bedeuten, eine unkritische Überinterpretation historischer Krankheitstermini und Schilderungen des sozialen Verhaltens vorzunehmen⁴⁶. Allerdings belegen die zitierten historischen Texte, dass bereits im orientalischen Altertum Individuen mit sichtbaren physischen Anomalien in Gefahr standen, räumlich und sozial ausgegrenzt zu werden.

Außer dem Aspekt der Hautfarbe lagen dem alttestamentlichen Gedanken der durch Aussatz verursachten Unreinheit offenbar besondere, kultisch bedingte Idealvorstellungen über die Vollständigkeit (Integrität) und Unwandelbarkeit (Invarianz) der menschlichen Körpergestalt sowie über die natürlichen Grenzen des menschlichen Leibes gegenüber der äußeren Umwelt zugrunde, die man durch die Eigenschaften des Aussatzes temporär oder dauerhaft ‚verletzt‘ sah. Diesen Gedankenkomplex hat jüngst auch Thomas Podella in seinen Ausführungen zu den alttestamentlichen Aussatzbestimmungen angedeutet, indem er durch den funktionalen Aspekt der ‚Grenzfläche‘ - man könnte bildhaft-plastisch auch von einer

⁴⁴ Zur λευκε: KUDLIEN, *Lepra in der Antike*, S. 40. Fragwürdig ist die nicht begründete Ansicht von GLÄSER, *Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur*, S. 6, der in Herodots λεπρα-Begriff bereits eine Bezeichnung für „Aussatz“ im modernen Sinne der Leprakrankheit sehen wollte (s. a. ebd., S. 55).

⁴⁵ Zum persischen Sonnenkult: GEO WIDENGREN, *Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit 14)*, Stuttgart 1965, S. 120. Die speziellen Opfertiere für die Sonne waren weiße Pferde (ebd., S. 128); von weißer Farbe war auch die Priesterkleidung, während die Farbe ‚rot‘ ein Attribut des Kriegerstandes war (ebd., S. 154). Nach Konsultation einschlägiger Lexika und historischer Darstellungen ist die Vermutung auszuschließen, dass die Farbe ‚weiß‘ einen negativen Symbolwert in den alten Kulturen bzw. Religionen im nahöstlichen und vorderasiatischen Raum trug; s. a. MANLIO BRUSATIN, *A History of Colors*, Boston-London 1991, S. 21. Dass helle Hautdepigmentierungen als ‚Anomalie‘ betrachtet wurden, mag sich auch vor dem Hintergrund erklären, dass die Menschen in mediterranen und vorderasiatischen Regionen in der Regel einen dunklen Hautteint hatten. In Analogie hierzu: BETZ, *Der Aussatz in der Bibel*, S. 48 zum Symptom der Weißfärbung der Haare.⁴⁶ Vgl. OLAF K. SKINSNES‘ und ROBERT M. ELVOVES *Ausgrenzungstheorie: Einleitung*, S. 17.

‚Schutzhülle‘ sprechen -, die je einen Innen- und Außenraum voneinander trennt, strukturelle Denkanalogien aufzeigen konnte in Bezug auf die in Leviticus genannten Manifestationsorte für Aussatz: die menschliche Haut, Kleidung und andere Textilien sowie Hauswände⁴⁷. Verfolgt man, basierend auf Podellas Idee der ‚Grenzfläche‘, das Konzept der Versehrung einer (materiellen oder bloß gedachten) Schutzhülle des Körpers weiter, so könnten analoge Beispiele auch bei den in Lv 15 genannten Zuständen temporärer Unreinheit gesehen werden, die bei Männern und Frauen durch Ausscheidungen der Genitalorgane (Ejakulat, Menstrualblut) verursacht wurden⁴⁸. Geradezu als eine bestätigende Gegenprobe zu dem hier postulierten Ideal der intakten und invariablen Körpergrenze kann jener singuläre und auf den ersten Blick paradox erscheinende Aussatzfall gedeutet werden, der zu einer priesterlichen Reinsprechung führte: dies galt, wenn der Aussatz den gesamten Körper der betroffenen Person bedecken sollte (Lv 13,13). Offenbar repräsentierte diese Situation wieder einen ‚intakten‘, ‚geschlossenen‘ Zustand der menschlichen Physis⁴⁹. Dieser Sonderfall belegt, dass sich der hohe Stellenwert der körperlichen ‚Gesundheit‘ und Integrität bei den Israeliten nicht allein aus jener ausgeprägten Diesseitsorientierung im religiösen wie historischen Weltverständnis erklären lässt, wie sie Wolf von Siebenthal scharfsinnig beobachtete⁵⁰. Erinnerung sei nochmals an das israelitische Sakralitätskonzept, das nicht allein die Sphäre des sakralen Kultus im engeren Sinn berührte, sondern das

⁴⁷ PODELLA, Art. ‚Reinheit II. Altes Testament‘, S. 479: „Als Gefährdung par excellence beschreibt Lev 13 verschiedene Veränderungen der menschlichen Haut durch Aussatz (= Lepra), Geschwüre, Wunden etc. In ihrer Funktion als Grenzfläche zwischen Individuum und Außenwelt kann die Haut strukturell auf einer Ebene mit den Kleidern [...] der Menschen und ihren Häuser [...] betrachtet werden. Entscheidend ist, dass hier nicht allgemein von Krankheiten gesprochen wird, sondern dass sich die beobachteten Veränderungen an Haut, Kleid und Haus in Form, Farbe und Gestalt weiterentwickeln. Als anhaltende Prozesse signalisieren sie eine fortschreitende Veränderung der Personen und ihres unmittelbaren Lebenskontextes“.

⁴⁸ Diese Fälle hat PODELLA hingegen stärker unter dem Gesichtspunkt der Regulierung der Sexualität und Fortpflanzung interpretiert: ebd., S. 478. HULSE, *The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible*, S. 94 sah gerade in dem Moment der körperlichen Aus- bzw. Abscheidung die Basis für den Gedanken der Unreinheit, betonte aber hierbei die ästhetische Wirkung.

⁴⁹ In diese Richtung ging schon eine von BETZ geäußerte, aber nicht weiter verfolgte Vermutung: „Wahrscheinlich beruht die Entscheidung von Lev 13,13 auf der Annahme, ein einheitliches Erscheinungsbild bedeute einen Schalom-Zustand beziehungsweise das unrein machende Übel habe seine Grenzen erreicht, sei zur Untätigkeit verurteilt“; DERS., *Der Aussatz in der Bibel*, S. 48.

⁵⁰ VON SIEBENTHAL, *Krankheit als Folge der Sünde*, S. 29: „Die Krankheit als Strafe ist hier noch besonders hart, weil *ausdrücklich* kein Unsterblichkeitsglaube gelehrt wird. Israel ist diesseitig und in seiner Geschichte orientiert. Nur in seinen Kindern lebt es fort. Daher ist Unfruchtbarkeit eine der schwersten Strafen [...]“.

gesamte israelitische ‚Lager‘ erfasste und daher tief in das soziale Leben einwirkte. Vor diesem Hintergrund soll hier die Hypothese aufgestellt werden, dass mit der Sakralisierung von Menschen, Gegenständen oder Institutionen offenbar erhöhte Anforderungen einhergingen, die sich auf deren moralische oder materielle Beschaffenheit bezogen. Letzteres konnte auch die Idealkriterien der Vollständigkeit und zeitlichen Unwandelbarkeit des menschlichen Körpers umfassen. Ein Blick auf die hohen Normanforderungen an die physische Makellosigkeit, die die levitischen Gesetze in Form von Idoneitätskatalogen für die Priester und für die Opfertiere formulierten (Lv 21,17ff.; 22,18ff.), bestätigt diese Vermutung. Sonderbestimmungen, die in der Leprahistoriographie bislang wenig Beachtung fanden, regelten ebenfalls das Los von aussatzkranken Priestern (Lv 22,4). Infolge der priesterlichen Kastenbildung unterlagen sie nicht wie die übrigen Israeliten den Anweisungen von Lv 13-14. Zunächst waren die aussätzigen Priester für die Zeit ihrer ‚Unreinheit‘ vom Genuss der Opfertgaben auszuschließen. Dass diese Binnenmarginalisierung innerhalb der Priesterkaste möglicherweise ausgeweitet werden konnte, legt jene Anweisung nahe, derzufolge Priester mit Körperfehlern vom Altar- und Opferdienst disqualifiziert waren (Lv 21,21-23). Ein ‚totaler‘ Ausschluss aussätziger Priester aus dem israelitischen Lager findet indessen keine Erwähnung, was vermuten lässt, dass *de jure* die Zugehörigkeit zum Priesterstand auf Lebenszeit unangetastet blieb.

Neben den kultrelevanten ‚materiellen‘ Eigenschaften des *sarâʿt* sind weitere theologische Deutungen im Alten Testament in Betracht zu ziehen, die zur sozialen und kultischen Diskreditierung der Aussätzigen beitrugen. Es handelt sich hierbei um ‚ätiologische‘ Vorstellungen religiöser Art, die alttestamentliche Berichte über individuelle Aussatzfälle formulierten. Sie treten indessen nicht in den Aussatzbestimmungen (Lv 13) auf, die keinerlei Interesse an Kausalerklärungen medizinischer oder anderer Art erkennen lassen. Zwei theologische Grunddeutungen sind zu nennen, die - in Verbindung mit Nebenthemen - auch für die Geschichte der Leprosen im Mittelalter relevant bleiben sollten: zum einen die Vorstellung von dem Aussatzleiden als einer von Gott verhängten Sündenstrafe⁵¹ und zum anderen die in der Forschung weniger beachtete Repräsentation von Andersgläubigkeit durch das Aussatzleiden.

⁵¹ Über diese Deutung herrscht Einhelligkeit in der Forschung; stellvertretend sei hier nur auf BETZ, *Der Aussatz in der Bibel*, S. 53 hingewiesen.

Die erstgenannte Denkweise, die ‚Aussatzstrafe‘, wird in drei alttestamentlichen Berichten thematisiert und variiert. Der Gedanke der Strafe setzt notwendigerweise eine ‚Schuld‘ und damit den Vollzug eines gesellschaftlich inkriminierten Handelns voraus. Die konkreten Handlungen, die in den drei betreffenden Erzählungen einen individuellen Aussatzbefall hervorrufen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als Sakrilegien, das bedeutet: als mehr oder minder schwere Verstöße gegen die gottgewollte Ordnung. Dieses Denkmuster, demzufolge ‚Krankheit‘ als eine sichtbare Folge und Repräsentation einer ‚Sünde‘ gedeutet wurde, war außer in der semitischen Kultur auch in den älteren assyrisch-babylonischen Kulturen bekannt⁵², wo man ebenfalls Begriffe, die auf schwere Dermatosen verweisen, in Verbindung mit dem Schuldgedanken nachweisen konnte⁵³. Im Alten Testament beschränkte sich der Strafgedanke allerdings nicht ausschließlich auf den *sara^ct* oder ‚Aussatz‘: Geneviève Berruyer-Pichon konnte aufzeigen, dass in den alttestamentlichen Schriften auch Stummheit und Blindheit als göttliche Strafen konzipiert⁵⁴ und die Blinden und Lahmen, wenngleich weniger ausgeprägt als die von *sara^ct* Befallenen, mit sozialer Ausschließung belegt wurden⁵⁵.

Im Alten Testament tritt das Thema der Strafe durch Aussatz zum ersten Mal in der Mirjam-Geschichte (Nm 12) auf, die bereits im Zusammenhang mit möglichen medizinischen Ausdeutungen des *sara^ct*-Begriffs interessierte⁵⁶. Deutlich wird das Aussatzleiden Mirjams vor allem als eine von Gott verhängte Strafe präsentiert. Diese hat ihren Anlass in Mirjams und Aarons Unzufriedenheit, die sich in diffamierenden und aufbegehrenden Reden gegen den von Gott bevorzugten Bruder, Moses, Luft verschafft⁵⁷. Dass Mirjams Schuld - und die des Aaron,

⁵² FICHTNER, Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs, S. 3.

⁵³ BROWNE, Leprosy in the Bible, S. 8.

⁵⁴ BERRUYER-PICHON, La Mutité, la surdité, la claudication, la c c t  et la l pre, S. 6-11. Allerdings werden die genannten Kranken in den alttestamentlichen Schriften häufig nicht im wörtlich-konkreten, sondern im spiritualisierten Sinn verwendet, um die religiöse Empfindsamkeit oder Unempfänglichkeit für den ‚wahren‘ Glauben zu thematisieren: ebd., S. 9 (mit Beispielen). Nach RUDOLF HENGEL / MARTIN HENGEL, Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken, in: Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks, hg. v. PAUL CHRISTIAN / DIETRICH R SSLER, Tübingen-Stuttgart 1959, S. 331-361 handelte es sich bei der Vorstellung, dass Krankheit eine Gottesstrafe repräsentiere, um einen allgemein alttestamentlichen Gedanken (ebd., S. 334 mit Beispielen).

⁵⁵ BERRUYER-PICHON, La Mutité, la surdité, la claudication, la c c t  et la l pre, S. 6.

⁵⁶ S. o. S. 118.

⁵⁷ Nm 12,1-2: *locutaque est Maria et Aaron contra Mosen propter uxorem eius aethiopsam / et dixerunt num per solum Mosen locutus est Dominus nonne et nobis similiter est locutus.*

dem aber keine Strafe widerfährt - in der Missachtung des göttlichen Willens liegt und mit dem Tatbestand der Blasphemie gefasst werden kann, erhellt sich ferner aus den als Gottesworte gestalteten Bekundungen, die Moses als privilegierten Gesprächspartner Gottes deklarieren⁵⁸. Der Aussatztora gemäß hätte Mirjam das israelitische Lager auf unbestimmte Zeit verlassen müssen, was in der Erzählung durch die Fürbitten Aarons und Moses' vor Gott verhindert wird und zu einer Reduktion des Strafmaßes auf ein siebentägiges Exil führt. In der Art der Intervention zeigt sich, dass man in Gott den Urheber des Aussatzleidens und zugleich den Erlöser davon sah, während dem menschlichen Handeln offenkundig keine direkte therapeutische Einflussgröße im Rahmen des ‚Krankheits‘geschehens zugesprochen wurde.

Gleichermaßen klar gestaltet ist das Thema der Aussatzstrafe in II Par (2 Chron) 26,16-23. Erzählt wird dort über dem judäischen König Usija (Asarja, 786-735 v. Chr.), der, auf der Höhe seiner Herrschaft angelangt, im Jerusalemer Tempel ein Räucheropfer darbringen wollte und von Gott mit dem Aussatz gestraft wurde, als er sich nicht von diesem Vorhaben abbringen lassen wollte⁵⁹. Hier wird nicht irgendein in moralischer Hinsicht verwerfliches Vergehen geschildert, wie die einleitende Bemerkung des Erzählers über die Hybris des Königs und seine nachlässige Gottesfurcht zunächst nahe legen mag⁶⁰. Der entschiedene Widerstand der Tempelpriester in der Schilderung verdeutlicht, dass der Text ein gravierendes Sakrileg thematisiert. Wenngleich die juristischen Fachtermini nicht fallen, so handelt es sich doch der Sache nach bei dem Vorgehen Usijas im Hinblick auf sein Königtum um Amtsüberschreitung, im Hinblick auf den Tempeldienst aber um Amtsanmaßung, denn der Zutritt zum zentralen Heiligtum und die Verrichtung des sakralen Tempelkultes bildeten exklusive Vor-

⁵⁸ Nm 12,5-8.

⁵⁹ II Par 26,16: [...] *ingressusque templum Domini adolere voluit incensum super altare thymiamatis*. Ebd. 26,19: [...] *statimque orta est lepra in fronte eius coram sacerdotibus in domo Domini super altare thymiamatis*. In Vers 20 wird das Leiden als *plaga Domini* bezeichnet.

⁶⁰ Ebd. 26,16: *sed cum roboratus esset elevatum est cor eius in interitum suum et neglexit Dominum Deum suum* [...]. Die Anwendung juristischer Straftatstermini erscheint aufgrund des Gesetzescharakters jüdischen Kultvorschriften gerechtfertigt. Demgegenüber bleiben theologische Kommentare in der Regel auf der Ebene der konkreten Nennung von Usijas Delikt stehen. Siehe z. B. ALEXANDER ZERON, Die Anmaßung des Königs Usija im Lichte von Jesajas Berufung, in: *Theologische Zeitschrift* 33 (1977), S. 65-68; SARA JAPHET, I & II Chronicles. A Commentary, London 1993, die den Kern von Usijas Sakrileg im verbotenen Zutritt zum Tempel und im Verbrennen von ‚fremden‘ Räucheressenzen sah: ebd., S. 884-885.

rechte der Priester⁶¹. Bereits der Pentateuch hatte diese Funktionszuweisungen und -begrenzungen als Gottesgesetz festgeschrieben (Nm 18). Usijas Verhalten bedeutete demzufolge eine massive Grenzüberschreitung zwischen zwei distinkt gedachten Sphären, die der Erzähler nicht in abstrakt-theoretisierender Weise, sondern in narrativer Form thematisiert und kontrastiert: eine sakrale Sphäre des Tempelkultes und eine weltliche Sphäre der politischen Herrschaft mit ihren je unterschiedlichen Kompetenzen⁶². Beide Aspekte, die gesetzestreue Beachtung der Tora und die sakrale Bedeutung des Tempels, hat die religionswissenschaftliche Forschung als die zentralen theologischen Leitthemen der ‚Bücher der Chronik‘ herausgestellt⁶³, so dass man sagen kann, dass sie von der Usija-Geschichte in ebenso komprimierter wie exemplarischer Form umgesetzt werden.

Dies erweist sich auch in der Darstellung von Usijas weiterem sozialen Schicksal: Dem Auftreten von Aussatz auf Usijas Stirn⁶⁴ folgt nicht nur die Ausweisung des Königs aus dem Tempelbezirk, sondern darüber hinaus die kulturell-soziale Exklusion in Anlehnung an die Bestimmungen der Aussatztora (Lv 13,45-46). Zusätzlich tritt der Verlust der Herrschaftsausübung hinzu. Konkret heißt es in der Usija-Erzählung, dass der König den Rest seines Lebens in einem isolierten Haus verbrachte⁶⁵, während sein Sohn die königlichen Herrschaftsrechte ausübte, wobei der Wortlaut der Vulgata die Interpretation zulässt, dass erst nach

⁶¹ II Par 26,17: [...] *et cum eo* [d. i. der Priester Sacharja] *sacerdotes Domini octoginta viri fortissimi restiterunt regi atque dixerunt non est tui officii Ozia ut adoleas incensum Domino sed sacerdotum hoc est filiorum Aaron qui consecrati sunt ad huiusmodi ministerium* [...].

⁶² Ausführlich berichtet II Par 26,1-15 über die militärischen Erfolge Usijas über seine ‚äußeren‘ Feinde, den Städtebau und die Verbesserung der Infrastruktur seines Königreiches. Dass die erfolgreiche Herrschaft Usijas auch auf göttliche Unterstützung zurückgeführt wird (vgl. ebd. 26,5 und 7), widerspricht nicht der gedanklichen Gegenüberstellung zweier Sphären, wie sie hier für II Par 26 behauptet wird.

⁶³ SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, S. 173f. Wesentlich sei laut GEORG STEINS‘ der ‚immer wieder neu explizierte Geschichts- und Glaubensgrundsatz, daß die Ausrichtung an der Tora [...] über das Glücken oder Scheitern des Einzelnen und der Gemeinschaft entscheidet‘; DERS., Die Bücher der Chronik, in: ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, S. 223-234, dort S. 232. Ebd., S. 233: ‚Der Tempel bildet das Gravitationszentrum der chronistischen Darstellung und Theologie‘.

⁶⁴ Die Stirn charakterisiert für JAPHET, I & II Chronicles, S. 885 ‚the most conspicuous place on the king’s body‘. Sie vermutete darin auch eine Anspielung auf das Kainsmal, das allgemein auf der Stirn gedacht wird (ebd., S. 886). Möglicherweise verwies aber repräsentierte die Stirn in symbolischer Form den Sitz des (Eigen-)Willens beziehungsweise des Zorns; dann könnte diese Form der Aussatzstrafe jenem Sachverhalt entsprechen, den die Historiographie des mittelalterlichen Strafrechts als ‚spiegelnde Strafe‘ bezeichnet: Leibesstrafen wurden an der Körperpartie vollstreckt, mit der der Delinquent die Straftat ‚verübt‘ hatte. Siehe dazu: EKKEHARD KAUFMANN, Art. ‚Spiegelnde Strafen‘, in: HRG 4 (1990), Sp. 1761-1763.

⁶⁵ II Par 26,21: *fuit igitur Ozias rex leprosus usque ad diem mortis suae et habitavit in domo separata plenus lepra ob quam et eiectus fuerat de domo Domini*.

dem Tod des Usija die volle Königswürde und der Herrschertitel an den Sohn fiel⁶⁶. Strittig ist die Frage, inwieweit die soziale und kultische Exklusion des Usija über dessen Tod hinausreichte, heißt es doch in der Vulgata in einer schwer verständlichen Formulierung über die Bestattung des aussätzigen Königs: *dormivitque Ozias cum patribus suis et sepelierunt eum in agro regalium sepulchrorum eo quod esset leprosus*⁶⁷. In der Forschung hat man die Ansicht vertreten, dass „(der) aussätzige König Usija [...] nach seinem Tod draußen im freien Feld und nicht bei seinen Vätern begraben wurde“⁶⁸, was aber dem Vulgata-Passus keinesfalls entspricht. Sinnvoll ließe sich dieser auflösen, wenn man die Genitivkonstruktion (*ager regalium sepulchrorum*) dahingehend interpretiert, dass der König zwar auf dem Terrain der königlichen Grabmäler bestattet wurde, nicht aber in einem festen Mausoleum⁶⁹, wie man dies für höchste Herrschaftsträger annehmen möchte.

Beide Denkweisen, die Repräsentation von Sünde und die Repräsentation von Heterodoxie durch Aussatz, vereint schließlich eine dritte alttestamentliche Erzählung. Sie handelt von dem aussätzigen Naaman, jenem hochrangigen Feldherrn der Syrer (IV Reges 5 / 2 Kön 5), der, durch das Wort einer israelitischen Sklavin aufmerksam gemacht, den jüdischen Propheten Elija mit der Bitte um Heilung aufsucht⁷⁰. Die von Elija befohlenen sieben Waschungen im Jordanfluss, die von Naaman wegen ihres ihm unspektakulär und unzeremoniell erscheinenden Charakters zunächst empört abgelehnt werden⁷¹, bewirken eine vollständige physische Genesung des Kranken, die in der Vulgata als ‚Reinigung‘ bezeichnet

⁶⁶ Ebd.: [...] *porro Ioatham filius eius rexit domum regis et iudicabat populum terrae*. Erst nach dem Bericht von Usijas Tod heißt es über den Sohn: [...] *regnavitque Ioatham filius eius pro eo* (ebd. 26,23).

⁶⁷ Ebd. 26,23. Die biblische Darstellung ist offenbar historisch nicht korrekt, denn nach GEORG HENTSCHEL, Art. ‚Asarja‘, in: LThK 1 (1993), Sp. 1054-1055, bes. Sp. 1054 starb Asarja (Usija) noch nach seinem Sohn.

⁶⁸ BETZ, Der Aussatz in der Bibel, S. 50. Betz, der sich in diesem Aufsatz auf den hebräischen Bibelwortlaut beruft, lässt an dieser Stelle im unklaren, welche Textversion seiner Interpretation zugrundeliegt.

⁶⁹ Diese Interpretation vertritt JAPHET, I & II Chronicles, S. 887 („in a separate grave, in the general area of the kings’ tombs“). Bereits Martin Luther löste in seiner Bibelübersetzung von 1545 die Angabe in diesem Sinn auf: [...] *vnd sie begruben jn bey seine Veter im acker bey [sic!] dem Begrebnis der Ko'nige, Denn sie sprachen, Er ist aussetzig [...]*. Zitat nach: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe], Abt. 3: Deutsche Bibel 9,2, Weimar 1955, ND 1972, S. 255.

⁷⁰ IV Rg 5,1-3. Die Beschreibung des Naaman ebd., 5,1-2: *Naaman princeps militiae regis Syriae erat vir magnus apud dominum suum et honoratus per illum enim dedit Dominus salutem Syriae erat autem vir fortis et dives sed leprosus*.

⁷¹ Vgl. IV Rg 5,10-12.

wird⁷². Mit dieser geht ein Gesinnungswandel des Geheilten einher, das heißt: die religiöse Konversion von der polytheistischen Religion zum jüdischen, monotheistischen Glauben mit dem offenen Bekenntnis vor dem Propheten⁷³. Drei Elemente sind an dieser Erzählung hervorzuheben: (1.) die hier vom Standpunkt des Judentums aus gesehene Andersgläubigkeit des Kranken, das heißt: die Zugehörigkeit des Aussätzigen zu einer ‚fremden‘ Religion, die jedoch nicht diffamiert wird. Obwohl die Aussatzheilung einer Demonstration der Macht und Überlegenheit des jüdischen Gottes über andere Götter gleichkommt⁷⁴, fehlen doch im Text Hinweise darauf, dass der Aussatz als ein spezifisches Signum von oder als eine göttliche Strafe für Heterodoxie zu betrachten sei; (2.) die Kombination zweier Wandlungsgeschehen: der Heilung und der Konversion zur ‚rechten‘, ‚wahren‘ oder ‚mächtigeren‘ Glaubenslehre; dies lässt auf ein dualistisches Menschenbild schließen, in dem ‚äußerer‘ Leib und ‚innerer‘ Geist als miteinander verbunden gedacht werden; (3.) die göttliche Urheberschaft des Heilungserfolges, die in dieser Geschichte auf indirektem Weg, das heißt: über das Glaubensbekenntnis des Geheilten, angesprochen wird.

An der Person des Gehasi, des Dieners des Propheten Elija, wird in der Fortsetzung der Naaman-Erzählung ein weiteres Mal das Thema der ‚Aussatzstrafe‘ beziehungsweise des ‚Sündenaussatzes‘ verarbeitet. Nachdem der Prophet die ihm dargebotenen Dankes- und Abschiedsgeschenke des geheilten Fremden abgelehnt hat⁷⁵, versucht sein Diener, sich heimlich zu bereichern. Unter dem Vorwand, dass der Prophet seinen Sinn geändert habe, erbittet Gehasi von dem abreisenden Naaman Silber und kostbare Kleidung⁷⁶, versteckt die Beute im Haus, wird aber von dem Propheten entdeckt. Von diesem mit dem Aussatz des Naaman bis in die eigene Nachkommenschaft verflucht, verlässt Gehasi, „aussätzig wie Schnee“ (*leprosus quasi nix*), seinen Herrn Elija⁷⁷. Die Vorstellung von der Aussatzstrafe ist hier mit mehreren Unterthemen verknüpft: der Habgier, der

⁷² Ebd. IV Rg 5,14: *descendit et lavit in Iordane septies iuxta sermonem viri ei et restituta est caro eius sicut caro pueri parvuli et mundatus est.*

⁷³ Ebd. 5,15: [...] *venit et stetit coram eo [d. h. Elija] et ait vere scio quod non sit Deus in universa terra nisi tantum in Israhel [...].*

⁷⁴ Nach BETZ, Der Aussatz in der Bibel, S. 54: „Mit Naëmans Heilung wird die Macht Jahwes unter Beweis gestellt, der als der allein wahre und gerechte Gott auch für Fremde (und sogar für die Feinde seines Volkes) sorgt, wenn sie ihm gehorchen [...].“

⁷⁵ Vgl. IV Rg 5,15-16.

⁷⁶ Ebd. 5,19-23.

⁷⁷ Ebd. 5,27.

Lüge, des Betrugs. Insofern das Heilungswunder und die Konversion des Naaman in letzter Instanz ein Werk Gottes darstellen, zeichnet sich in Gehasis Verhalten ein Sakrileg ab: der Verkauf eines göttlichen Gnadenerweises oder Mysteriums zum Zweck der persönlichen Bereicherung. Die Schwere von Gehasis Vergehens gewinnt an Kontur im Vergleich zu den Hinweisen auf die unentgeltlich ausgeübten Wundertätigkeit und Prophetengabe des Elija (Heilung des Naaman!)⁷⁸ und kommt schließlich auch in der harten Bestrafung des Dieners zum Ausdruck: Die persönliche Schuld zieht hier nicht nur die individuelle, sondern sogar die Kollektivhaftung der Familie nach sich. Vor dem Hintergrund der Aussatztora läuft die Verfluchung des Gehasi und seiner zukünftigen Familie mit dem Aussatzleiden nominell auf die Totalexklusion einer gesamten Familienlinie aus der jüdischen Kultgemeinschaft und aus dem Bund mit Gott hinaus⁷⁹.

An der Aussatztora und den vier alttestamentlichen Fallbeispiele - Mirjam, Usija, Naaman und Gehasi - erweist sich ein fundamentales Charakteristikum der alttestamentlichen Perspektivierung des Aussatzes und der Aussätzigen: es manifestiert sich eine religiös zu nennende Wahrnehmungsweise, gegenüber welcher eine Problemerkennung und Reflexion des Sachverhalts oder der Personen in anderen Kategorien wie zum Beispiel denen des Medizinisch-Therapeutischen⁸⁰, aber auch des Sozialen, Ökonomischen oder Politischen fehlen. Präsentiert die Aussatztora den Sachverhalt unter der Leitidee der ‚Reinheit‘ beziehungsweise der ‚Unreinheit‘, so fügen die Erzählungen über individuelle Aussatzfälle eine enge Verbindung mit den Gedanken von Sündentat, Schuld und Strafe hinzu. Erst in den Evangelien werden diese Zusammenhänge eine grundlegende Relativierung, sogar eine Revision erfahren.

Sofern man aus den alttestamentlichen Schriften Beispiele für eine Durchbrechung jenes Gedankenkomplexes von ‚Aussatz‘, Sünde und Strafe heranziehen will, handelt es sich durchgehend um ‚unechte‘ Aussatzfälle. Zwei im Mittelalter

⁷⁸ Vgl. ebd. 2-6.

⁷⁹ Zur hohen Bedeutung von Fortpflanzung und Nachkommenschaft bei den Israeliten siehe die hellsichtigen Erläuterungen bei VON SIEBENTHAL, Krankheit als Folge von Sünde, S. 29: „Die Krankheit als Strafe ist hier [gemeint ist im israelitischen Judentum] besonders hart, weil ausdrücklich kein Unsterblichkeitsglaube gelehrt wird. Israel ist diesseitig und in seiner Geschichte orientiert. Nur in seinen Kindern lebt es fort. Daher ist Unfruchtbarkeit eine der schwersten Strafen [...]“.

⁸⁰ Zu antimedinischen oder auch ‚a-medizinischen‘ Einstellungen im Alten Testament s. a. HENGEL / HENGEL, Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken, bes. S. 331-337.

stark rezipierte Beispiele stellen das Ijobbuch und der Prophetenspruch Jesaja 53,4 dar. In direkter und indirekter Opposition zu der Vorstellung, dass Krankheit aus Schuld und Sünde resultiere, steht das Buch Ijob. Es durchbricht „die Gleichsetzung von Krankheit und Strafe“⁸¹, wie sie noch von den drei Freunden Ijobs vertreten wird, fragt nach den Gründen und der rechten Einstellung gegenüber dem unverschuldeten Leiden eines rechtschaffenen Gottgläubigen⁸² und erklärt Kranksein zu einer von Gott auferlegten Gedulds- und Glaubensprobe. Ijobs Leiden ist nach heutiger Forschungsmeinung weder mit dem biblischen Aussatz noch mit der heutigen Leprakrankheit in Beziehung zu setzen: zum einen führen weder der hebräische noch der griechische Urtext des Ijobbuches die Begriffe *sara^ct* und *λεπρα*⁸³, und ebenso unterließ es Hieronymus, den kranken als einen *leprosus* zu qualifizieren⁸⁴; zum anderen fehlen im Ijob-Text, ungeachtet der Hinweise auf bösartige, eitrig-entzündete Geschwüre am ganzen Körper (Iob 2,7; 6,5), die Erwähnung der markantesten Leprasymptome, die eine Lepradiagnose im heutigen Sinn rechtfertigen könnten. Das körperliche Leiden Ijobs erweist sich in nosologischer Hinsicht als nicht eindeutig klassifizierbar⁸⁵. Anzunehmen ist vielmehr, dass die Ijobfigur allgemeine Vorstellungen von existentiellm Kranksein mit seinen psychischen, sozialen und ökonomischen Folgen repräsentieren und thematisieren sollte. Die Ijob-Erzählung findet im Rahmen dieses Themas lediglich Erwähnung, weil eine häufig kolportierte, aber schlecht belegte Ansicht in der Leprahistoriographie besagt, dass Ijob im Mittelalter als Aussätziger verstanden worden sei und zu den Patronen der Aussätzigen zählte; hierfür existiert allerdings nur eine sehr schmale Beweisgrundlage, und auch das im größeren Umfang vorliegende Bildmaterial aus mittelalterlicher Zeit bedarf einer sorgfältigen und kritischen Untersuchung⁸⁶.

⁸¹ Dazu ebd., S. 334 (Zitat); JOSEF SCHARBERT, Art. ‚Krankheit II. Altes Testament‘, in: TRE 19 (1990) S. 680-683, dort S. 682.

⁸² Dazu SEYBOLD / MÜLLER, Krankheit und Heilung, S. 49.

⁸³ BROWNE, Leprosy in the Bible, S. 8: „(The) word *tsara'ath* does not occur in the book of Job“.

⁸⁴ Vgl. Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatam Versionem Critice Editam 3, hg. v. BONIFATIUS FISCHER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, Sp. 2851-2852, s. v. *lepra* und *leprosus*.

⁸⁵ Dazu BETZ, Der Aussatz in der Bibel, S. 56.

⁸⁶ Literarische Beispiele aus der Patristik bei: GLÄSER, Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 8, 13 und 59 Anm. 25; DERS., Der Lepra-Begriff in der patristischen Literatur, S. 65f. Das seit dem 13. Jh. nachweisbare Ijobpatrozinium des Wiener Leprosoriums stellt einen Ausnahmefall dar; Angaben nach: REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht

Bedeutsamer für die mittelalterliche Geschichte der Leprosen sollte hingegen das Kapitel 53 des Propheten Jesaja werden. Es zählt zu jenen Kapiteln (40-55) innerhalb des Jesaja-Buches, deren Verfasser in der Religionswissenschaft als ‚Deuterjesaja‘ (‚zweiter Jesaja‘) bezeichnet und dessen Wirken in die Spätzeit des babylonischen Exils (ca. 550-540 v. Chr.) datiert wird⁸⁷. Charakteristisch für die Texte Deuterjesajas ist die Wendung von der Unheilspredigt zu einer seelsorgerischen Heilsverkündigung an das Exiljudentum⁸⁸. So thematisiert das vierte der sogenannten ‚Gottesknechtslieder‘ (Is 52,13-53,12) das Kommen eines von Gott geleiteten ‚Knechtes‘, welcher durch sein stellvertretendes psychisches und physisches Leiden Erlösung für seine Mitmenschen bringen werde⁸⁹. Wegen seiner abstoßend hässlichen Gestalt und wegen seiner Krankheit von anderen Menschen zunächst verkannt, verachtet, verlassen und in seiner von Gott bewirkten ‚Mission‘ erst im Nachhinein erkannt, werde der Gottesknecht am Ende seines Leidensweges königsgleiche Erhöhung durch Gott erfahren⁹⁰. Während die religionswissenschaftliche Forschung bis auf den heutigen Tag uneins darüber ist,

im Mittelalter 1, S. 319 Anm. 1. Zu den Forschungsansichten in der Kunstgeschichte siehe z. B. WALTER ARTELT, Art. ‚Aussatz, Aussätzige‘, in: LCI 1 (1968), Sp. 228-231, dort Sp. 231: „Auch Hiob, alttestamentlicher Typus Christi der unschuldig heimgesucht und mit einem bösen, im Mittelalter als Lepra interpretierten Geschwür geschlagen wurde, wird wegen seiner beispielhaften Geduld gerühmt“. SYLVIA HAHN, Lepra in der neueren Kunst (1400 bis heute), in: ALHK 2, S. 285-307, dort S. 285f.: „Die Krankheit Hiobs nach der Schilderung des Alten Testaments wurde zumindest bis etwa 1500 stets als Lepra [sic!] gedeutet [...]. Hiob wurde so zum Patron der Aussätzigen“. Im selben Atemzug muss Hahn jedoch eingestehen, dass ihr „(realistische), eindeutig zu identifizierende Lepradarstellungen, zum Beispiel mit Mutilationen, [...] von Hiob nicht bekannt (sind)“ (ebd., S. 286). Die Frage, ob es sich bei den bildkünstlerischen Ijob-Darstellungen des Mittelalters um Aussätzigen- bzw. Leprosenbildnisse oder nicht handelt, kann in dieser Arbeit nicht näher diskutiert werden und wird von der Autorin in einer separaten Studie behandelt.

⁸⁷ SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, S. 261.

⁸⁸ Siehe ROGER NORMAN WHYBRAY, *The Second Isaiah*, Sheffield 1983, ND 1995, S. 45-62 zur (Heils-) Botschaft des Deuterjesaja; WERNER GRIMM / KURT DITTERT, *Deuterjesaja. Deutung - Wirkung - Gegenwart*, Stuttgart 1990, S. 24ff.

⁸⁹ Vgl. Is 52,13: *ecce intellegit servus meus*. Das vierte Gottesknechtslied weist eine komplexe literarische Komposition auf, dessen Abschnitte zwischen vorausdeutenden, also: in die Zukunft weisenden Gottessprüchen (Gott als Ich-Erzähler) und retrospektiven, d. h. in die Vergangenheit blickenden Berichten einer anonymen Wir-Gruppe über den Gottesknecht wechseln. Niemals aber kommt hier der Gottesknecht ‚persönlich‘ zu Wort noch wird seine Existenz in seiner unmittelbaren Gegenwärtigkeit geschildert.

⁹⁰ Zentral ist die Beschreibung in Is 53,2-3, die aus der rückblickenden Erinnerung der Wir-Gruppe heraus gesprochen wird: [...] *non est species ei neque decor et vidimus eum et non erat aspectus et desideravimus eum / despectum et novissimum virorum virum dolorum et scientem infirmitatem et quasi absconditus vultus eius et despectus unde nec reputavimus eum* („es war keine Gestalt und keine Zier in ihm, dass wir ihn angesehen hätten, und er bot keinen Anblick, dass wir ihn gemocht hätten, und wir hielten ihn für einen Verachteten und den Geringsten unter den Menschen, für einen schmerzgeplagten Mann, mit Krankheit vertraut; er war wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt; er war verachtet, und wir hielten ihn für nichts“). Die Königserhebung des Geknechteten kündigt Is 52,13-15 an.

wer mit dem Begriff ‚Gottesknecht‘ gemeint war - ob er ein Kollektivum (zum Beispiel das Volk Israel) oder ein Individuum bezeichnen sollte⁹¹ -, interpretierte bereits der Evangelist Markus diese Prophetenworte als Vorausdeutungen auf den Lebens- und Leidensweg Jesu (Mc 8,17).

Eine weitere bedeutsame Weichenstellung für die mittelalterliche Rezeptionsgeschichte schuf Hieronymus, indem er in Is 53,4 in einer freien Übersetzungsleistung den kranken, leidenden und verabscheuten Gottesknecht mit einem *leprosus* verglich⁹², obgleich an dieser Stelle der hebräische Urtext nur das Adjektiv „geschlagen“ (hebr. *nagû*) führt⁹³, nicht aber von *sara^ct* spricht und auch in der Septuaginta nicht von der *λεπρα* die Rede ist⁹⁴. Hieronymus’ interpretatorische Zuspitzung band folglich die ‚Leprosen‘ und die ‚Lepra‘ in ein Geflecht bipolarer Sichtweisen und Bewertungen ein, die sich in erster Linie auf den ‚Gottesknecht‘ bezogen: Einerseits verbinden sich mit dem Gottesknecht - und damit in späteren Deutungen auch mit dem Typus des ‚Leprosen‘ - Empfindungen der Abscheu gegenüber dessen unattraktivem Aussehen⁹⁵, ferner soziale Einstellungen wie Geringschätzung und Verachtung⁹⁶; andererseits verbirgt sich in dem Marginalisierten und Diffamierten der Idee nach ein unerkannter Auserwählter Gottes: ein Werkzeug Gottes zur Erlösung der Menschen, dem Erhöhung im Jen-

⁹¹ Siehe dazu die Forschungsüberblicke bei WHYBRAY, *The Second Isaiah*, S. 65ff.; GRIMM / DITTERT, *Deuterocesaja*, S. 36f.

⁹² Is 53,4: *vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum* („er nahm unsere Leiden und trug unsere Schmerzen, und wir hielten ihn wie für einen Aussätzigen und einen von Gott Geschlagenen und Gedemütigten“). Unklar ist, welche Gründe Hieronymus zu dieser singulären Uminterpretation bewogen haben könnten. Er selbst gab vor, hier den griechischsprachigen AT-Übersetzern Symmachus und Aquila (2. Jh. n. Chr.) zu folgen, was sich als falsche Behauptung erwiesen hat; dazu BERRUYER-PICHON, *La Mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la lèpre*, S. 34. Dass ferner eine Anleihe bei älteren altlateinischen Versionen der Jesaja-Passage nahezu ausgeschlossen werden kann, ergab eine Konsultation der *Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel 12,2, hg. v. Roger Gryson, Freiburg/Br 1996, S. 1295 (zu Is 53,4).

⁹³ BETZ, *Der Aussatz in der Bibel*, S. 56. Da das hebr. Nomen *n^ega^cim* ‚Schläge‘ in der Aussatztora häufig synonym für *sara^ct* verwendet wird, möchte BETZ das Leiden des Gottesknechtes nach Is 53,4 zu den biblischen Aussatzdarstellungen rechnen (ebd.).

⁹⁴ Dieser Negativbefund auf der Basis von: EDWIN HATCH / HENRY REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament* 2, Oxford 1897, S. 873f. s.v. *λεπρα*, *λεπρα*ν und *λεπρο*ς. S. a. ANDERSEN, *Studies in the Mediaeval Diagnosis of Leprosy in Denmark*, S. 15.

⁹⁵ Is 53,2: [...] *non est species ei neque decor et vidimus eum et non erat aspectus* [...].

⁹⁶ In Is 53,3 artikuliert der Prophet, sich auf die Seite der Mehrheitsmeinung stellend, deren Irrtümer: Der Gottesknecht wird als ‚verachtet‘ (*despectus*) und ‚der Geringste unter den Menschen‘ (*novissimus virorum*) bezeichnet, den man für ein Nichts gehalten habe (*unde nec reputavimus eum*).

seits versprochen wird⁹⁷. Überspitzt formuliert: Jesaja 53 bringt den Gedanken zum Ausdruck, dass sich eine numinose Macht in einer von dem Menschen als hässlich, sozial niedrig und abstoßend empfundenen Gestalt, dass sich folglich der sublimste religiöse Wert in niedrigster Erscheinungsform manifestieren kann. Erstmals und ansatzweise zeichnet sich im Alten Testament die Vorstellung ab, dass körperliche Verunstaltung oder Krankheit - in der Version des Hieronymus: der ‚Aussatz‘ - eine göttliche Auszeichnung, einen Zustand göttlicher Begnadung repräsentieren können⁹⁸.

In einer übergreifenden historisch-kulturellen Perspektive formulierte die gedankliche Verbindung von Hässlichkeit und Aussatz einerseits und Gnade andererseits ein Gegenmodell in zweierlei Hinsicht: Zum einen löste es den bisherigen alttestamentlichen Tat-Folge-Konnex von Sünde, Schuld und Krankheits-/Aussatzstrafe auf und relativierte dessen Vorrangstellung als Erklärungsmuster, insofern die Entstehung von körperlichen Devianzen wie ‚Aussatz‘ nicht mehr zweifelsfrei auf eine vorausgegangene Sündentat zurückgeführt werden konnte. Zum anderen kontrastiert in Jesaja 53 zugleich ästhetisches wie moralisches Wertempfinden mit jenem der griechisch-römischen Antike entstammenden, ursprünglich aristokratischen Bildungs- und Schönheitsideal der Kalokagathie, demzufolge die ‚äußere‘ Schönheit des Körpers und die moralische Qualität des Charakters einander entsprechen sollten⁹⁹. Dass auch dem Judentum ein analoges Denkprinzip nicht völlig fremd war, beweisen nicht zuletzt die Gesetze über die körperliche Makellosigkeit bei Priestern und Opfertieren im kultisch-sakralen Bereich¹⁰⁰.

Alle bisher besprochene alttestamentliche Texte, in denen ‚Aussatz‘ und ‚Aussätzige‘ genannt oder thematisiert wurden, enthalten weder direkte noch indirekte Bezüge zur Sündenfall-Erzählung (Gn 3) und damit zur biblischen Menschheitsgeschichte, wie es Berruyer-Pichon mit ihrem Interpretationsmodell von ‚Fall und

⁹⁷ Vgl. Is 53,10-11. S. a. ebd. 53,5, wo das stellvertretende Leiden und die Sühne des Gottesknechtes aus der Sicht seiner Mitmenschen beschrieben wird.

⁹⁸ Ähnliche Gedanken zur Bedeutung von Is 53 für das alttestamentliche Menschenbild auch bei GRIMM / DITTERT, Deuterjesaja, S. 410, deren historische Verortung von Is 53 vor dem Hintergrund der „ungehemmte[n] Begeisterung des Israeliten für den »begehrenswert« schönen Menschen“ eher knapp ausfällt (ebd., S. 411).

⁹⁹ HANS LAMER u. a., Wörterbuch der Antike, Stuttgart ⁴1956, S. 544-545 s. v. ‚paideía‘.

¹⁰⁰ S. o. S. 128. S. a. Anm. 98 zum alttestamentlichen Schönheitsverständnis.

Erlösung‘ („chute et rachate“) behauptete¹⁰¹. Zum Zeitpunkt ihrer Abfassung stehen jene Schriften keineswegs unter einem direkten Einfluss der Erzählung des Sündenfallgeschehens. Deren Deutung der Geschehnisse gründet vielmehr in einer außerordentlich stark ausgeprägten historischen Weltsicht: in der bereits erwähnten Partikulargeschichte des Gottesvolkes Israels, die ohne Zweifel auch eine Geschichte von der wiederkehrenden Gefahr eines Glaubensabfalls der Israeliten von Gott erzählt - eine Bedeutung jedoch, in der Berruyer-Pichon das Wort ‚Fall‘ nicht benutzt. Ohne es anzumerken, wendet Berruyer-Pichon ein von christlichen Theologen entwickeltes Deutungsmodell auf das Alte (und Neue) Testament an¹⁰² und verfährt damit in ihrer Bibelexegese unhistorisch. Während das Neue Testament sicher zu Recht vor dem Hintergrund des Alten Testaments verfasst wurde und ganz unbedingt durch dieses zu erhellen und zu deuten ist, lässt sich dieses Verfahren nicht umkehren, ohne den Boden historisch-kritischer Wissenschaftlichkeit zu verlassen: die alttestamentlichen Schriften wurden, vergrößernd formuliert, nicht gezielt auf ein zukünftiges Neues Testament hin verfasst. Genau diese Teleologie im chronologischen Gang aber impliziert das von Berruyer-Pichon eingesetzte Deutungsmodell.

II.2. DIE EVANGELIEN: SPIRITUELLE UND SOZIALE INKLUSION DER ‚AUSSÄTZIGEN‘

Im Unterschied zu den alttestamentlichen Texten erwähnen die ursprünglich in griechischer Sprache verfassten Evangelien, wenn sie das Wort λεπρα (‚lepra‘) oder das Adjektiv λεπρος (‚leprosus‘) verwenden, keine physischen Besonderheiten. Unklar ist daher, was konkret im Ur- und Frühchristentum unter diesen Termini in empirisch-medizinischer Hinsicht verstanden wurde: ob man die neutestamentliche ‚Lepra‘ noch mit der gleichnamigen Krankheit aus der hippokratischen Medizin identifizierte oder ob sie bereits in einem veränderten Sinn interpretiert wurde, begann doch, wie bereits erwähnt, die konzeptuelle Vermischung

¹⁰¹ S. o. S. 115.

¹⁰² BERRUYER-PICHONS eigene Studien lassen erkennen, dass das Modell von ‚Fall und Erlösung‘ im Zusammenhang mit der biblischen Aussatzzematik vor allem von den christlichen Kirchenvätern und frühmittelalterlichen Theologen entwickelt und zur Entfaltung gebracht wurde: DIES., *La Mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la lèpre*, S. 22-52.

der ‚hippokratischen Lepra‘ mit der ελεφαντιασις / *elephantiasis* bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert¹⁰³.

Das Schweigen der neutestamentlichen Quellentexte zu medizinischen Aspekten des Aussatzes verstärkt die auch in den Evangelien vorherrschende, religiöse Perspektivierung des Phänomens, wenngleich dort in einem wesentlichen Unterschied zu den alttestamentlichen Texten die eschatologischen und sozialen Dimensionen der Aussätzigen- oder Leprosenthematik schärfere Konturen annehmen. Noch prägnanter ist der Unterschied hinsichtlich der sich abzeichnenden Leitvorstellungen über den Umgang mit Aussätzigen: dominiert im Alten Testament eindeutig die Idee der rigiden gesellschaftlichen Exklusion, die sich in der Exilierung der Betroffenen niederschlug, so erweist sich in den neutestamentlichen Berichten die soziale und spirituelle Inklusion der Aussätzigen in die jüdische Gesellschaft als ein Zielpunkt im Wirken Jesu. Der Stellenwert dieser Gegenbewegung ist vor dem Hintergrund zu ermessen, dass bis in die neutestamentliche Zeit hinein die mosaischen Aussatzbestimmungen im Judentum in Geltung standen und fortentwickelt wurden¹⁰⁴.

In den Darstellungen der Evangelien zeichnet sich das Verhalten Jesu gegenüber den Aussätzigen dadurch aus, dass es in unterschiedlicher Weise - physisch, affektiv wie geistig - eine affirmierende soziale Beziehung zu den gesellschaftlich geächteten und marginalisierten Aussätzigen herstellt und dies auch gegenüber Dritten zum Ausdruck bringt. In seiner Konsequenz bedeutete dies, dass die Regeln der Unberührbarkeit der gesellschaftlich geächteten Aussätzigen und die der sozialen Meidung, die mit der Idee der Unreinheit einhergingen, durchbrochen wurden, wenngleich, wie Theodor Seidl feststellte, eine formelle Anlehnung an die alttestamentlichen Aussatzbestimmungen beibehalten blieb¹⁰⁵. Die hier genannten Charakteristika zeigen sich in den Erzählungen über die ‚Reinigung‘ eines *leprosus* durch Jesus, die von den Evangelisten Matthäus (8,1-4), Markus (1,40ff.) und Lukas (5,12ff.) berichtet wird. In den Grundzügen bleibt die Handlung, über die die Evangelisten widersprüchliche Angaben zu Lokalisierung

¹⁰³ S. o. 63.

¹⁰⁴ Zur „Wirkungsgeschichte der priesterlichen Aussatztora“: BETZ, Der Aussatz in der Bibel, S. 51-53, bes. 52.

¹⁰⁵ SEIDL, Art. ‚Aussatz‘, Sp. 1270: „Im NT hält sich Jesus bei der Heilung v. Aussätzigen [...] äußerlich an die Anordnung v. Lev 13,49; 14,2 [...]“.

und Beteiligung von Dritten machen¹⁰⁶, gleich: In Galiläa begegnet Jesus einem Aussätzigen, der ihn indirekt um ‚Reinigung‘ bittet, indem er sich vor Jesus niederwirft und seinen Glauben an dessen Macht bekundet¹⁰⁷. Ihm antwortet Jesus mit seiner Willensbekundung, der Bitte stattzugeben, mit der Berührung des Aussätzigen und dem Reinigungsbefehl („Ich will, werde rein“)¹⁰⁸, worauf die baldige körperliche Restitution des Kranken folgt. Mit der Mahnung zur Verschwiegenheit und der toragemäßen Anweisung, sich dem Priester zu präsentieren und ein Opfer darzubringen, wird der Gereinigte entlassen. Eine Variation dieser Geschichte stellt die Begegnung zwischen Jesus und den zehn Aussätzigen dar (Lc 17,11-19). Hier bittet eine ganze Schar von Aussätzigen Jesus um Erbarmen; nach der Aufforderung, die Priester aufzusuchen, werden die zehn Aussätzigen bereits auf dem Weg dorthin ‚rein‘, doch nur einer von ihnen, ein nicht-jüdischer Samariter kehrt zurück, um Jesus Dank abzustatten.

Besondere Schwierigkeiten bereitet heute das Verständnis der jesuanischen Aussätzigenreinigung in ihrem Charakter und ihrem Ergebnis. Während historische Vorgänge, tatsächliche Handlungsweisen der historischen Person Jesus, auf die sich die Schilderungen der Aussätzigenreinigung beziehen mögen, unserer Kenntnis nicht mehr zugänglich sind, stellt sich die Frage, was der Begriff der ‚Reinigung‘ im Verständnis der Evangelisten bezeichnen sollte. Bezeichnete er eine Heilung im medizinisch-physikalischen Sinn, wie es die anderen jesuanischen Wunderheilungen nahelegen, die sich zweifelsfrei auf organische Erkrankungen und Gebrechen beziehen¹⁰⁹, und wie es in der Forschung zuweilen vertreten wird¹¹⁰? Gleichwohl enthält der Wortlaut der Evangelientexte über die Aussätzigenreinigung keine Anspielungen auf ein physiologisches Heilungsverständnis, wie überhaupt die neutestamentlichen Schriften - und ganz im Kontrast zur häufigen Erwähnung von Kranken und Gebrechlichen (Gelähmten, Blinden,

¹⁰⁶ Matthäus lokalisierte das Geschehen außerhalb des Ortes Kapernaum und vor einem großen Publikum (vgl. Mt 8,5. 8,1), Lukas hingegen in einer der galiläischen Städte (Lc 5,12). Bei Markus wird der äußere Rahmen nicht näher qualifiziert.

¹⁰⁷ Mt 8,2: *et ecce leprosus veniens adorabat eum dicens Domine si vis potes me mundare*. S. a. Mc 1,40; Lc 5,12.

¹⁰⁸ Mt 8,3; Mc 1,41; Lc 5,13.

¹⁰⁹ Stellvertretend für viele andere Beispiele: Mt 9,1-8 (Heilung eines Gichtbrüchigen); Mt 9,20-22 (Heilung der blutflüssigen Frau); Mt 9,27-34 (Heilung zweier Blinder und eines Stummen).

¹¹⁰ So bei: ULRICH B. MÜLLER, Art. ‚Krankheit III. Neues Testament‘, in: LThK 19 (1990), S. 684-686, bes. S. 684f.

Stummen, Besessenen u. a.)¹¹¹ - keinerlei Detailfreudigkeit in der Beschreibung der physischen Merkmale von Aussätzigen zeigen. Unter diesen Bedingungen bilden die entsprechenden Textstellen keine tragfähige Basis für die Applikation moderner medizinischer Theorien, wengleich in der neueren theologischen Literatur interpretatorische Annäherungen an das neutestamentliche Krankheitsverständnis über psychosomatische Ansätze festgestellt werden können¹¹².

Weitaus profilierter zeigen sich in den Aussätzigenheilungen Momente sozialer Interaktion und Integration. Charakterisiert wird das Verhalten Jesu gegenüber dem ausdrücklich um Reinigung bittenden Aussätzigen durch verschiedene Komponenten einer wohlgesonnenen Kontaktaufnahme: das Nicht-Zurückweichen vor dem Unreinen, das Anhören seiner Rede oder Bitte, die verbale Zusicherung von Hilfe, die physische Berührung des Aussätzigen mit der Hand¹¹³ und schließlich die empathische Empfindung des Mitleids mit dem gesellschaftlich Verachteten, mit der Mc 1,41 die Reaktion Jesu zusätzlich motiviert. Diese vielfältigen Ausdrucksformen einer verbindlichen sozialen Zuwendung stützen die Interpretation, dass der Begriff der ‚Reinigung‘ hier weniger in einem medizinisch-therapeutischen Sinn, sondern in erster Linie in symbolisch-figurativer Weise für einen spirituellen und sozialen Vorgang verwendet wurde: für das Zugeständnis gesellschaftlicher Anerkennung beziehungsweise die „Freiheit von gesellschaftlicher Ächtung“¹¹⁴ für die Aussätzigen, die ihnen nunmehr unabhängig von ihrem physischen Zustand zuerkannt wird¹¹⁵. ‚Reinigung‘ fungierte demzufolge als eine überlieferte und bekannte Begriffsformel, um komplexe soziale wie religiöse Vorgänge und Effekte zu erfassen und zu artikulieren wie die Aufhebung

¹¹¹ Dazu ebd., S. 684f.

¹¹² Ebd., S. 684f.; MARTIN HONECKER, *Christus medicus*, in: *Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance*, hg. v. PETER WUNDERLI, Düsseldorf 1986, S. 27-43, bes. S. 41. Vgl. die Fundamentalkritik an medizinischen Interpretationen jesuanischer Wunderheilungen bei HENGEL / HENGEL, *Die Heilungen Jesu*, bes. S. 355: „(Die) Heilungen Jesu (sind) prinzipiell mit medizinischen und ärztlichen Kategorien nicht kommensurabel [...], weder ihrem Sinngehalt nach, noch durch die Art und Weise, wie sie sich jeweils ereignet haben“. Unbestimmt bleiben die Autoren zur „Frage der Geschichtlichkeit“ der Wunder: ebd., S. 356ff.

¹¹³ Mt 8,3; Mc 1,41; Lc 5,13.

¹¹⁴ Zitat nach SEIDL, Art. ‚Aussatz‘, Sp. 1270: „(Jesus) hat aber durch die schon vollzogene Heilung Reinheit neu als Freiheit v. Krankheit u. gesellschaftl. Ächtung definiert“.

¹¹⁵ Diese Deutung schließt psychosomatische Erklärungsansätze nicht aus. Sie besitzt den Vorteil, zwischen Individuum und Krankheitsgeschehen einerseits und sozialen Kontexten andererseits zu vermitteln, indem die Möglichkeit veranschlagt wird, dass individuelle Befindlichkeiten durch mentale oder emotionale Fremd- oder Autosuggestion gebessert werden können. Wollte man diese Wirkung dem von Mitleid und Anerkennung getragenen Zuspruch Jesu für die Kranken zugestehen, könnte der Begriff der ‚Reinigung‘ in den Evangelientexten einen leichten medizinischen Akzent tragen.

des Zustands sozialer Exklusion, die gesellschaftliche Wiedereingliederung der Aussätzigen und deren Gleichstellung mit den ‚Reinen‘¹¹⁶.

Die soziale Aussage des Vorgangs der ‚Reinigung‘, dessen Formsprache durch die Evangelisten eine neue Gestaltung erhielt, findet ein weiteres Pendant in dem Besuch Jesu mit seinen Jüngern im Haus des aussätzigen Simon von Bethanien (Mt 26,6 ≅ Mc 14,3). Der Besuch im Wohnhaus, das heißt: die persönliche Anwesenheit im häuslichen (‚privaten‘) Rahmen, und das gemeinsame Essen zeigen eine soziale Interaktion an, die auf die gesellschaftliche Integration des kultisch Ausgegrenzten und eine Gleichwertigkeit im zwischenmenschlichen Umgang hinausläuft. Ohne explizit programmatisch zu werden, vermitteln die Erzählungen der Evangelisten in ihrer letzten Konsequenz die Ansicht, dass das Handeln und Verhalten Jesu von einer außergewöhnlichen Art war, indem es die geltenden sozialen Regeln und Grenzen ignorierte und überstieg und damit eine Annullierung der alttestamentlichen Aussatzbestimmungen bewirkte¹¹⁷.

Im Hinblick auf die soziale Bedeutsamkeit ist der Beistand Jesu für die Aussätzigen den anderen Krankenheilungen gleichzusetzen¹¹⁸. Kennzeichnend ist jeweils ein persönlicher, von Achtung getragener Umgang Jesu mit denjenigen Menschen, die in der spätrömischen Welt zu den sozial Schwachen, Marginalisierten und Diffamierten zählten: Kinder¹¹⁹, Zöllner¹²⁰, Prostituierte¹²¹ und andere. Der Kontakt zu diesen Bevölkerungsgruppen lässt sich mit Martin Honecker interpretieren als „Zeichen der Zuwendung [Jesu] an die im frommen Judentum

¹¹⁶ Diesen Sinn sprechen HENGEL / HENGEL, Die Heilungen Jesu, S. 354f. allen jesuanischen Wunderheilungen zu: „Wenn nach der jüdischen Anschauung Kranke oder mit einem Gebrechen Behaftete als von Gott gestraft und deswegen vor ihm als minderwertig galten, so dokumentiert gerade die Heiltätigkeit Jesu für diese Menschen das legitime Bürgerrecht im Reiche Gottes. Kranke und Gesunde sind so wieder religiös Gleichberechtigte“.

¹¹⁷ Diese wenigen Angaben markieren lediglich die Rahmenhandlung. Immerhin impliziert der Aufenthalt Jesu bei dem ‚aussätzigen‘ Simon die Vorstellung von einem längeren, formlosen Kontakt. Ohne Begründung stellte BROWNE die Vermutung auf, dass jener Simon einen ehemaligen, dann geheilten Aussatzkranken bezeichne: DERS., Leprosy in the Bible, S. 13. Der Text bietet keinen Anhaltspunkt hierfür. Zur Funktion des gemeinsamen Mahles als Akt der Vergesellschaftung: GEORG SIMMEL, Soziologie der Mahlzeit, in: ders., Brücke und Tür, Stuttgart 1957, S. 243-250 (Hinweis aus: Otto Gerhard Oexle, Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult, in: Frühmittelalterliche Studien 18 (1984) S. 401-420).

¹¹⁸ Von konkreten Einzelbeispielen abgesehen, finden sich allgemeine Hinweise auf die Krankenheilungen Jesu u. a. in Mt 4,23-24 und Mc 1,32-34.

¹¹⁹ Mk 10,16.

¹²⁰ Mt 9,10-11; Lc 5,29-30; Lc 19,5-7.

¹²¹ Lc 7,36ff.

Ausgestoßenem“¹²². Die damit einhergehende soziale Aufwertung von Ausgegrenzten und Verachteten steht in enger Beziehung zu den eschatologischen Vorstellungen, die sich an die Person Jesu hefteten: Die Evangelisten stellen Jesus in die Nachfolge der alttestamentlichen Propheten und präsentieren ihn zugleich als die Erfüllung jener Prophetien, die die Ankunft eines Messias verkündeten. Den Wahrheitsanspruch ihrer Schilderungen unterstrichen die Evangelisten zusätzlich dadurch, dass sie ihre Ansichten als Selbstaussagen und somit als das Selbstverständnis Jesu formulierten¹²³. Im Zusammenhang mit der messianischen Sendung Jesu kommt auch der ‚Reinigung‘ der Aussätzigen eine herausragende Bedeutung zu. Sie ist elementarer Bestandteil der Antwort, die Jesus auf die Frage des Täufers gibt, ob er, Jesus, der von Gott verheißene Messias sei (Lc 7,19): [...] *caeci uident claudi ambulant leprosi mundantur surdi audiunt mortui resurgunt pauperes euangelizantur* (Lc 7,22 ≅ Mt 11,5). Neben den Krankenheilungen, der Totenerweckung und der Predigt für die Armen nimmt die ‚Reinigung‘ der Aussätzigen im göttlichen Heilsplan einen prominenten Platz ein, insofern sie wie auch die Totenerweckung in den Weissagungen des Propheten Jesaja (Is 35,5-6), auf die die Antwort Jesu Bezug nimmt, nicht enthalten war und folglich eine neue Hinzufügung darstellt. Im Kontext jenes eschatologischen Programms werden die Konnotationen des Aussatzes aus dem Alten Testament durch neue, positive Interpretationen verdrängt: ‚Aussatz‘ ist nicht mehr ausschließlich ein Zeichen der Sünde, der göttlichen Strafe, der Gottesferne und der Bedrohung der Heiligkeit des jüdischen Volkes. Die ‚Reinigung‘ der Aussätzigen, die nach der hier vertretenen Auffassung eine Metapher für die gesellschaftliche Anerkennung und Integration darstellte, galt in neutestamentlicher Zeit, so die verbreitete Interpretation vieler Religionswissenschaftler, als ein „Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft“ auf Erden¹²⁴. Diesen hohen Stellenwert, welcher der ‚Aussätzigenreinigung‘ auch aus religiöser Perspektive zugewiesen wurde, unterstreichen auch formale Aspekte in den Evangelien, wo beispielsweise „die Heilung eines Aussätzigen zu den ersten Wunder Jesu zählt [...], das bei Matthäus sogar unmittelbar im

¹²² HONECKER, *Christus medicus*, S. 41.

¹²³ Siehe Mt 12,15-21 (mit Rekurs auf Is 41,1-4).

¹²⁴ Zitat aus: HONECKER, *Christus medicus*, S. 41. In diesem Sinn auch: SEYBOLD / MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, S. 100 (mit Verweisen auf einschlägige Jesaja-Stellen); SEIDL, Art. ‚Aussatz‘, Sp. 1270; FICHTNER, *Christus als Arzt*, S. 5 (am Beispiel der Heilung des Blindgeborenen nach Io 9,1-3). Allgemein über die Wundertaten Jesu: HENGEL / HENGEL, *Die Heilungen Jesu*, S. 352: „Seine Heilungen erhalten ihren Sinn aus seiner messianischen Sendung und seiner Botschaft vom anbrechenden Gottesreich“.

Anschluss an die Bergpredigt an der Spitze der Heilungen durch Jesus steht [...]“¹²⁵. Zudem bildet die Annahme der Aussätzigen einen zentralen Bestandteil des ersten Sendungsauftrages Jesu an seine zwölf Jünger¹²⁶: „Heilt die Kranken, erweckt die Toten, reinigt die Aussätzigen, treibt Dämonen aus“ (*infirmos curate mortuos suscite leprosos mundate daemones eicite*) (Mt 10,8). Die implizite Zukunftsorientierung des Sendungsauftrages, der die oben zitierte Heilsverkündung Jesajas wiederaufgreift, erhöhte ihrerseits die Relevanz der Aussätzigenreinigung, indem ihr als Fanal des anbrechenden Gottesreiches ein Geltungspotential verliehen wurde, das über die leibhaftige, irdische Präsenz Jesu hinausreichte. Vor diesem Hintergrund erscheint es logisch konsequent, dass den neutestamentlichen Berichten zufolge nicht länger das ‚materielle‘, physische Erscheinungsbild der Aussätzigen die Beurteilungsgrundlage für deren Reinheitserklärung konstituierte. Entscheidendes Kriterium hierfür wurde statt dessen der Glaube des Hilfesuchenden an die messianische Sendung Jesu: In den Berichten über die Reinigung des Aussätzigen (Mt 8,1-4 \cong Mc 1,40ff. \cong Lc 5,12ff.) nimmt das Moment des Glaubens in der Anbetung und in der Bittformel literarische Gestalt an, und Lukas stilisierte es in der Erzählung von den zehn Aussätzigen (Lc 17,11ff.) in der Anrede Jesu an den geheilten Samariter und deklarierte es explizit zur erlösenden Kraft¹²⁷. Der heilsgeschichtlichen Perspektivierung der jesuanischen Aussätzigenheilungen sind weitere Detailbeobachtungen beizufügen, die zu einer Charakterisierung des allgemeinen Krankheitsverständnisses in den Evangelien beitragen. Alle bisher besprochenen neutestamentlichen Textauszüge zur Aussätzigenthematik bekunden eine Absage an jenes Kausalitätsdenken, wie es zuvor am alttestamentlichen Sünden- oder Strafmodell herausgearbeitet worden war: Eine Kausalerklärung in diesem Sinn wird für das Aussatzleiden nicht mehr vorgenommen. Die Ursachenfrage tritt hinter die Einordnung in eschatologische Sinnbezüge zurück, wenn gleich Heilungsberichte über andere Kranke erweisen, dass die Vorstellung eines

¹²⁵ BETZ, *Der Aussatz in der Bibel*, S. 58.

¹²⁶ SEIDL, Art. ‚Aussatz‘, Sp. 1270.

¹²⁷ Lc 17,19: *et ait [d. i. Jesus] illi surge vade quia fides tua te salvum fecit*. SEYBOLD / MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, S. 120 deuteten die Aufforderung Jesu an die Aussätzigen, sich dem Priester zu zeigen, als „Glaubensprobe“. Der Glaube als entscheidendes Erlösungsmoment ist nicht auf die Aussätzigenreinigung beschränkt, sondern tritt auch im Zusammenhang mit anderen Krankenheilungen auf: HENGEL / HENGEL, *Die Heilungen Jesu*, S. 339 (mit Beispielen). Dass im Kontext der jesuanischen Krankenheilung nicht immer der persönliche Glaube des Hilfsbedürftigen notwendig war, sondern auch der ‚stellvertretende‘ Glaube der Angehörigen ausreichte, gehört zu den wichtigen Argumenten, die gegen die Anwendung psychologisierender oder psychosomatischer Interpretationsansätze auf die neutestamentlichen Wunderheilungen sprechen: DIES., *Die Heilungen Jesu*, S. 351.

Kausalnexus zwischen Krankheit und Sünde beziehungsweise Strafe in neutestamentlicher Zeit existierte¹²⁸. Diesem wurde jedoch, wie in der Forschung betont wird, durch die Wundertaten Jesu ein neutraleres, von der Schuldfrage befreites Krankheitsverständnis entgegengestellt, welches körperliche Gebrechen „als Mangel an belebender Kraft, als Schwäche“ und Heilung dementsprechend als einen Vorgang der Kraftübertragung betrachtete¹²⁹. Zudem erteilte in der Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen am Teich von Schiloa (Io 9,1-3) Jesus selbst der Vorstellung von Krankheit als Strafe für Sünde eine entschiedene Absage: Die Frage, ob der Defekt des Blinden aus eigener Sünde oder aus der der Eltern herrühre, wurde von Jesus für gegenstandslos erklärt. Die Gegenerklärung, dass sich an dem Blinden die Werke Gottes erweisen sollen, und der anschließende Heilungsakt rücken auch hier die Frage nach dem Sinn der Krankheit in den Vordergrund¹³⁰. In noch allgemeinerer Form wird die Kausalverbindung von Unglück und Sünde in Lc 13,1-5 und in Lc 10,30-37 (Gleichnis vom barmherzigen Samariter) abgelehnt.

Komplementär hierzu ist auf die generelle Aufwertung von Kranksein und Bedürftigkeit im neutestamentlichen Schrifttum hinzuweisen. Schon Rudolf und Martin Hengel konstatierten, dass sich die Bedeutung der Krankenheilungen nicht in ihrem eschatologischen Sinn erschöpfte, sondern - vor dem Hintergrund der Diffamierung von Kranken als Sünder im Judentum - auch „Zeichen der barmher-

¹²⁸ MÜLLER, Art. ‚Krankheit III. Neues Testament‘, S. 685. Einem anderen ätiologischen Modell zufolge glaubte man Krankheiten, insbesondere Besessenheit, durch externe Einwirkungen von Dämonen hervorgerufen; dazu: DERS., Art. ‚Krankheit III. Neues Testament‘, S. 684. Ein näheres Eingehen auf dieses Krankheitskonzept erübrigt sich hier, da es weder im Zusammenhang mit dem biblischen Aussatz noch mit der mittelalterlichen Geschichte der Leprosen Relevanz erlangte.

¹²⁹ So HONECKER, *Christus medicus*, S. 41 (Zitat); SEYBOLD / MÜLLER, *Krankheit und Heilung*, S. 130-134; MÜLLER, Art. ‚Krankheit III. Neues Testament‘, S. 685; HENGEL / HENGEL, *Die Heilungen Jesu*, S. 339. Nicht zuletzt das Modell der Kraftübertragung reizt zur Anwendung von psychologisierenden Interpretationsansätzen auf die Berichte der Krankenheilungen. Die Grenzen hierfür liegen offen: Erstens gestatten die Heilungsberichte nur geringen Einblick in das subjektive Erleben der Kranken bzw. Geheilten; zweitens könnte eine Medikalisierung der Interaktion zwischen Jesus und den Notleidenden im Sinne eines Arzt-Patienten-Verhältnisses zu einer Reduktion der Sinnhorizonte um die religiöse Dimension führen; drittens würde dieses Modell nicht diejenigen Fälle erklären, in denen keine direkte Kommunikation oder Interaktion zwischen Jesus und dem ‚Patienten‘ zur Heilung desselben führte. Siehe hierzu auch die Kritik von HENGEL / HENGEL, *Die Heilungen Jesu*, S. 350f.

¹³⁰ Joh 9,1-3: *et praeteriens vidit hominem caecum a nativitate / et interrogaverunt eum discipuli sui rabbi quis peccavit hic aut parentes eius ut caecus nasceretur / respondit Iesus neque hic peccavit neque parentes eius sed ut manifestetur opera Dei in illo / me oportet operari opera eius qui misit me [...].* Zu dieser Stelle auch FICHTNER, *Christus als Arzt*, S. 5: „Nicht Ursache, sondern Sinn der Krankheit ist wichtig“.

zigen Zuwendung Gottes zum ganzen Menschen“ darstellten¹³¹. Die Wertschätzung für die Schwachen und Notleidenden manifestiert sich auch in den Seligpreisungen für die Armen, Hungernden, Traurigen und Verstoßenen, die, während sie bei Matthäus (5,3-12) in einem spiritualisierten Sinn interpretiert wurden, bei Lukas (6,20-23) noch ihre wörtlichen Bedeutung tragen. Dokumentiert wurde die Aufwertung mitunter in den lehrhaften Erzählungen Jesu wie der von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lc 16,19-31), in der der Reiche wegen seines Geizes gegenüber dem armen und kranken Bettler nach seinem Tod in die Hölle gestoßen wird, während der arme Lazarus, der seit dem 12. Jahrhundert als ein Leprakranker interpretiert und repräsentiert wurde, ob seines auf Erden erlittenen Ungemachs himmlische Belohnung erhält. Ferner ist auf die Rede Jesu über das Weltgericht (Mt 25,31-46) zu verweisen, in der den Kranken eine besondere Funktion als zentraler Prüfstein für den Glauben der übrigen Christgläubigen zugesprochen wird. Drei miteinander verknüpfte Elemente können hier unterschieden werden: (a.) die Ankündigung des göttlichen Endgerichts über alle Gläubigen, (b.) die Unterstützungsleistungen für die Bedürftigen, die die Urteilsgrundlage über Verdammung oder Errettung bilden und schließlich (c.) die Identifizierung der Bedürftigen (der Hungernden, Dürstenden, Unbehausten, Unbekleideten, Kranken und Gefangenen) mit dem Gottessohn, die jede Linderung einer elementaren Notlage zu einem Dienst an Christus erklärt; sie gipfelt in der komprimierten Aussage von Mt 25,40 („Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“)¹³².

Die neutestamentlichen Berichte über die Aussätzigen vollzogen demnach zwei gedankliche Wendungen, die auch in der Geschichte der Leprosen im christlichen Mittelalter von großer Bedeutung werden sollten. Zunächst vollzog sich, vergrößernd formuliert, ein Wandel in der religiös begründeten Wertschätzung der Aussätzigen von dem Status der Ächtung in den Stand der Auserwählten Gottes. Hier gilt es zu beachten, dass nach den alttestamentlichen Reinheitsgesetzen die

¹³¹ HENGEL / HENGEL, Die Heilungen Jesu, S. 354, wobei sie diese Aussage nicht auf die Kranken beschränkt, sondern auch auf „»Heilige« und »Unheilige«, Sünder und Gerechte, Gesunde und Kranke“ bezogen wissen wollten.

¹³² Siehe Mt 25,35-36: *esurivi enim et dedistis mihi manducare sitivi et dedisti mihi bibere hospes eram et collexistis me / nudus et operuistis me infirmus et visitastis me in carcere eram et venistis ad me*. Ebd. 25,40: [...] *quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis mihi fecistis*. Die Weltgerichtsankündigung sollte eine herausragende Bedeutung als Legitimationsfunktion in der christlich-mittelalterlichen Armen- und Krankenfürsorge einnehmen; siehe dazu z. B. UTA LINDGREN, Art. ‚Armut und Armenfürsorge B. Armenfürsorge‘, in: LexMA 1 (1980), Sp. 988-990, bes. Sp. 988.

Personen mit *sarac̄t* neben den Priestern zu den am stärksten profilierten Sondergruppen innerhalb der altisraelitischen Gesellschaft zählten, deren Prestige allerdings im krassen Kontrast zu den Kultspezialisten am negativen Pol einer imaginären sozialen Skala angesiedelt war. Dieser Sonderstatus wurde im Neuen Testament in den Bereich positiver Wertschätzung transferiert, indem die Aussätzigen in den Kontext der zur Erfüllung gelangenden göttlichen Verheissungen gestellt wurden. Zugleich aber kann man auch von einer Relativierung des alttestamentlichen Sonderstatus der Aussätzigen im Neuen Testament sprechen, da sie anderen sozial schwachen und benachteiligten Bevölkerungsgruppen wie den Kranken, Armen, Kindern oder den Angehörigen verachteter Berufe gleichgestellt wurden, insofern sie mit ihnen ein gemeinsames Merkmal teilten: die Anerkennung von sozialer ‚Bedürftigkeit‘ und die Unterstützung Jesu.

Strittig bleibt, was Hieronymus in medizinischer Hinsicht unter dem von ihm verwendeten Leprabegriff verstand oder verstanden wissen wollte. Bekannt ist, dass er offenkundig über ebenso umfangreiche wie vielfältige Kenntnisse der Medizin verfügte, die er vor allem hippokratischen und galenischen Werken verdankte¹³³. Dies begünstigt die Annahme, dass ihm das antike Ordnungssystem der Krankheiten und somit auch der begriffliche und sachliche Unterschied zwischen der hippokratischen *λεπρα* und anderen Krankheiten, namentlich der *ελεφαντιασις*, bekannt war. Allerdings erlaubt das Fehlen deskriptiver Details zur *lepra* in Hieronymus' übrigen Schriften keine Verifizierung dieser Hypothese. Der einzige Schriftbeleg, der die Krankheiten der *lepra* und der *elephantiasis* in einem Atemzug nennt, lässt offen, ob Hieronymus einen Parallelismus zweier Synonyme oder eine Aufzählung sinnungleicher Termini konstruierte: Der Koitus mit einer menstruierenden Frau, heißt es in Hieronymus' Ezechiel-Kommentar, führe zur Zeugung von *leprosi et elephantiaci*. Der Hinweis auf abnorme Größenveränderungen von Körperteilen deutet an, dass mit der genannten *lepra* eine gravierendere Körperschädigung angesprochen sein könnte als ein oberflächlicher Hautausschlag¹³⁴, doch bleibt hierdurch das semantische Beziehungsverhältnis

¹³³ So FICHTNER, Christus als Arzt, S. 11. S. a. die ältere Kurzstudie von ARTHUR STANLEY PEASE, Medical Allusions in the Works of St Jerome, in: Harvard Studies in Classical Philology 25 (1914), S. 73-86, worin der Verfasser Hippokrates und Galen zu den Hauptquellen von Hieronymus' medizinischen Wissen zählte (ebd., S. 81f.).

¹³⁴ Hieronymus, Commentarii in Hiezechielem libri XIV, in: S. Hieronymi presbyteri opera 1,4, hg. v. Franziskus Glorie (CCSL 75) Turnhout 1964, darin lib. VI,18,5-9 S. 231-242, bes. S. 235: *Per singulos menses grauiā atque torpentia mulierum corpora immundi sanguinis effusione releuantur, quo tempore si uir coierit cum muliere, dicuntur concepti foetus uitium seminis trahere, ita ut leprosi et elephantiaci ex hac conceptione nascantur et foeda in utroque*

zwischen den Fachtermini *lepra* und *elephantiasis* weiter im unklaren. Unumstritten bleibt die hohe Bedeutung von Hieronymus' Bibelübersetzung in ihrer ‚Brückenfunktion‘ zwischen alt- und neutestamentlichen Bedeutungspotentialen einerseits und mittelalterlichen Sinnstiftungen im Hinblick auf die ‚Leprosen‘ andererseits.

III. PAGANE ANTIKE UND ANTIKES CHRISTENTUM: DAS AUFTRETEN DER ‚LEPROSENFRAGE‘ IM VIERTEN JAHRHUNDERT

In aller Deutlichkeit sichtbar tritt im Schrifttum des vierten Jahrhunderts n. Chr. die Mentalitäten und Verhalten prägende Aneignung und Verarbeitung jener Gedankenpotentiale hervor, die den biblischen, in Sonderheit den neutestamentlichen Wahrnehmungs- und Deutungsformen gegenüber dem Aussatz und den Aussätzigen, der ‚Lepra‘ und den ‚Leprosen‘ eignete. Es ist ein Jahrhundert, das sich in besonderer Weise durch seinen eminenten Brückencharakter zwischen ‚Antike‘ und ‚Mittelalter‘ kennzeichnen lässt: Es ist das Jahrhundert, das durch die legitimierenden Anerkennung des Christentums als einer gesellschaftlichen und politischen Einflussgröße markiert ist: Die 313 zwischen den römischen Kaisern Licinius (gest. 324) und Konstantin (gest. 337) getroffene ‚Mailänder Vereinbarung‘ restituierte den Besitz christlicher Gemeinden, gestattete dem Christentum die freie Religionsausübung und brachte damit die offizielle Anerkennung als Glaubensgemeinschaft und das Ende der Christenverfolgungen im römischen Reich¹³⁵; das späte vierte Jahrhundert unter Kaiser Theodosius I. (379-395) erfuhr schließlich die Erhebung der christlichen Glaubenslehre zur Staatsreligion, einhergehend mit dem Verbot ‚paganer‘ Kulte¹³⁶. Kaiser Konstantin selbst trat

sexu corpora, paruitate uel enormitate membrorum, sanies corrupta degeneret. Vgl. GLÄSER, Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 10, der *leprosi et elephantiaci* als „sehr ähnlich[e]“ Krankengruppen auffaßte. Nebenbei liefert Hieronymus hier einen der ältesten Belege für jene spezielle, mittelalterliche Vererbungstheorie (Menstrualblut) im Zusammenhang mit der Leprakrankheit; s. dazu Kap. I.2.

¹³⁵ Zu Überlieferung und Inhalt der Mailänder Vereinbarung, besser bekannt unter der fälschlichen Bezeichnung ‚Mailänder Toleranzedikt‘: CHARLES PIÉTRI, Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft, in: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430), hg. v. DEMS. / LUCE PIÉTRI (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 2) Freiburg/Br-Basel-Wien 1996, S. 193-241, dort S. 207f.

¹³⁶ Dazu CHARLES PIÉTRI, Die Erfolge: Unterdrückung des Heidentums und Sieg des Staatskirchentums, in: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430), hg. v. DEMS. / LUCE PIÉTRI

zum Christentum über und ist aufgrund dieses Aktes als erster christlicher imperialer Herrscher in die Geschichte eingegangen¹³⁷. Es kann daher dem vierten Jahrhundert nicht bloß aus religionsgeschichtlicher, sondern auch aus einer politikgeschichtlichen Perspektive das Signum einer Epoche großer Transformationen zugesprochen werden. Aufgrund der Entwicklungen im vierten Jahrhundert war es den Anhängern des Christentums möglich geworden, nunmehr öffentlich, legal und unbehelligt für die eigenen Glaubenslehren und Lebensweisen einzutreten, sich kritisch mit Denkformen und Wertorientierungen ihrer zeitgenössischen, noch von antiken Vorstellungshorizonten dominierten Lebensumwelt auseinanderzusetzen beziehungsweise sich gegen diese abzugrenzen. Dies geschah nicht zuletzt auf dem Themenfeld ‚Krankheit‘/‚Kranksein‘ und ‚Lepra‘ beziehungsweise ‚Leprosen‘.

Im vorliegenden Kapitel werden zunächst die auf Absonderung ausgerichteten Einstellungen und Umgangsformen der nicht-christlichen Spätantike gegenüber den ‚Leprosen‘ vorgestellt (1.). Ihnen nahezu diametral entgegen standen zur gleichen Zeit die frühchristlichen Gegenmodelle, die auf soziale Akzeptanz und Unterstützung dieser Kranken abzielten. Sie sind in besonderer Prägnanz im Werk des kappadokischen Kirchenvaters und Bischofs Gregor von Nazianz (329/30-ca. 390) überliefert, dessen berühmte Rede über ‚Über die Liebe zu den Armen‘¹³⁸ die Textgrundlage für den zweiten Abschnitt bildet (2.). Insofern Gregor im Rahmen dieser Rede die Konfliktlage zwischen divergierenden christlichen und ‚paganen‘ Wertauffassungen aufgriff und ausführlich erörterte, sind seine Schilderungen geeignet, die Beobachtungen des ersten Abschnitts nochmals aufzugreifen und perspektivisch zu wenden: Der dritte Abschnitt wird danach fragen, welche mentalen und institutionellen Bedingungen in Antike und Spätantike einer gesellschaftlichen Integration und Versorgung von Leprakranken Grenzen setzten (3.).

(Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 2) Freiburg/Br-Basel-Wien 1996, S. 462-506, bes. S. 462ff.

¹³⁷ Dazu ausführlich PIÉTRI, Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft, S. 194-205.

¹³⁸ Gregor von Nazianz, Oratio XIV: ‚De pauperum amore‘, in: Migne PG 35, Paris 1857, Sp. 855-910 (nachfolgend zitiert als ‚Or. XIV‘ in der Übersetzung von Philipp Häuser, Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz Reden (Rede 1-20) (BKV 59) München 1928, S. 273-308).

III.1. DIE ‚LEPROSEN‘ IM VORSTELLUNGSHORIZONT DER NICHT-CHRISTLICHEN SPÄTANTIKE

Wie in Kapitel I.2. bereits dargelegt, unterschied man in der Antike und Spätantike zwischen der *λεπρα* / *lepra* als einer oberflächlichen Hautkrankheit und der von der Medizinhistorie als Leprakrankheit identifizierten *ελεφαντιασις* / *elephantiasis*. Ein wichtiger Befund kennzeichnet die Quellenlage jener Zeit: Offenkundig bildete weder die eine noch die andere Krankheit jenseits der medizinischen und naturkundlichen Fachliteratur einen nennenswerten Reflexionsgegenstand in antiker und spätantiker Zeit. Medizin und Naturkunde bilden diejenigen Gebiete, in denen die Krankheit und die von ihr Betroffenen in das gesellschaftliche Wahrnehmungsfeld rücken. Die Leitperspektiven auf diese Wahrnehmungsobjekte sind demgemäß dominant medizinisch-biologischer Art. Zu den wichtigsten medizinischen Autoren, die sich des Themas annahmen, zählen der bereits zitierte Aretaios aus Kappadokien (1. Jahrhundert), ferner Soranos aus Ephesos, der um 100 n. Chr. in Rom wirkte und dessen medizinische Krankheitslehre in einer lateinischen Übertragung des Caelius Aurelianus (5. Jahrhundert) überliefert ist, und schließlich Archigenes (Wirkungszeit ca. 98-117 n. Chr.) in der Rezeption durch Aëtios aus Amida (6. Jahrhundert)¹³⁹. Bei ihnen leiteten naturwissenschaftliche Kategorien die Erörterung der *elephantiasis*, die vorrangig als eine physiologische Störung betrachtet wurde. Soziale, ethische, ökonomische, juristische, religiöse oder andere kulturelle Dimensionen einer Leprakrankheit rückten, erwartungsgemäß und von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum in das Blickfeld der Betrachtung. Zu konstatieren ist demzufolge nicht nur ein erheblicher Mangel an sozialgeschichtlich relevanten Quellenaussagen über die Leprakranken; darüber hinaus fehlen hierzu Äußerungen nicht-medizinischer Autoren aus Antike und Spätantike zu diesem Thema¹⁴⁰, um die Darstellungen der Mediziner vergleichend zu prüfen und zu diskutieren. Im ganzen lässt dieser Quellenbefund - die geringe Präsenz von Leprakranken in schriftlichen Texten - darauf

¹³⁹ Aretaios II,13, übers. v. Mann, S. 113-119, 221-225; Caelius Aurelianus, De morbis chronicis IV,1, in: Caelius Aurelianus. On Acute Diseases and On Chronic Diseases, hg. v. Israel E. Drabkin, Chicago u. a. 1950, S. 814-823; Aëtios, Tetrabiblon IV,1,120, übers. v. Cornarius, Sp. 810f.

¹⁴⁰ Konsultation des Thesaurus Linguae Latinae 5,2, hg. v. den Akademien der Wissenschaften zu Berlin, Göttingen, Leipzig, München, Wien, Leipzig, Leipzig 1931-1953, Sp. 352-353 (*elephantia*, *elephantiacus*, *elephantias*, *elephantiasis*, *elephanticus*, *elephantinus*, *elephantiosus*, *elephantiotus*); ebd. 7,2,2, Leipzig 1970-1979, Sp. 1177-1179 (*lepra*, *lepraticus*, *leprositus*, *leprosus*).

schließen, dass diesem Personenkreis und seiner Situation im gesellschaftlichen Wahrnehmungshorizont der Spätantike generell lediglich ein äußerst geringer Stellenwert zugemessen wurde.

Die gesellschaftliche Position der Leprakranken in antiker wie in spätantiker Zeit wird in den medizinischen Texten in unterschiedlicher Ausführlichkeit, doch übereinstimmend als ein Zustand rigoroser sozialer Exklusion geschildert. In seinem Kapitel über die ‚Elephantiasis‘ umreißt Aretaios von Kappadokien ein Formenspektrum sozialen Ausgrenzungsverhaltens, wenn er fragt: „Wen möchte es nun wohl geben, der solche Kranke nicht miede und sich von ihnen nicht abwendete, selbst wenn es Vater, Sohn oder Bruder wäre. Dazu kommt noch die Furcht vor der Ansteckung. Aus diesem Grund setzten schon manche die liebsten Anverwandten in Wüsten und Berge aus, und schafften ihnen entweder von Zeit zu Zeit Speise zu, oder sie taten nicht einmal soviel, sondern überließen sie dem Tode“¹⁴¹. Die soziale Distanzierung reicht hier also von ‚milderen‘ Formen einer Kontaktvermeidung durch Abwendung des Blicks oder des gesamten Körpers von seiten der ‚Gesunden‘, wobei Aretaios’ rhetorische Frage insinuiert, dass es sich um eine gewohnheitsmäßige, weit verbreitete Handlungsweise gehandelt haben muss, bis zur gezielten Isolierung und Aussetzung der Kranken in Gebieten mit extrem lebensfeindlichen Umweltbedingungen - einem Akt, der, wie Aretaios selbst andeutet, einer indirekten und mehr oder minder verzögerten Herbeiführung des Todes nahekam.

Glaubt man der lateinischen Übersetzung des Jan Cornarius aus dem 16. Jahrhundert, so berichtete noch im sechsten Jahrhundert der in Konstantinopel wirkende Aëtios von Amida Ähnliches über den sozialen Umgang mit Leprakranken, wie es zuvor Aretaios getan hatte: Der Anblick eines an der *elephantiasis* Leidenden sei von anderen Personen als unerträglich empfunden worden und habe eine Reaktion der Blickabwendung hervorgerufen; auch habe die Krankheit zu einem sozialen Bruch der Beziehungen zwischen dem Kranken und dem Großteil der Verwandten und Hausangehörigen geführt¹⁴². Neben dem Aussehen der Kranken benennt Aëtios mit dem Verdacht auf Ansteckungsgefahr einen zweiten

¹⁴¹ AretaiosII,13, übers. v. Mann, S. 118.

¹⁴² Aëtios von Amida, Tetrabiblon IV,120 (Jan Cornarius, Aetii medici graeci contractae ex veteribus medicinae Tetrabiblos, Sp. 810): *intolerabilis autem conspicientibus, utpote qui ipsum omnino auersantur, adeo ut (et) plerique ex necessariis (et) domesticis aegri ipsius conuersionem deitent. Etenim suspitionem de se praebet malum tanquam sit contagiosum.*

Grund für die emotionalen und sozialen Abwehrreaktionen¹⁴³. Dass die Schilderungen beider Autoren, des Aretaios wie des Aëtios, die Destruktion familiär-häuslicher Beziehungsgeflechte anführen, verweist auf die psychologisch verstörende und sozial zerstörerische Dynamik, mit der dieses Krankheitsphänomen das Wertempfinden der antiken wie spätantiken Gesellschaften berührte - präziser gesagt: mit der die Krankheit in der Antike attribuiert worden war -, bildete doch im Altertum das ‚Haus‘ (griech. οἶκος ‘oikos’, lat. *domus*) mitsamt der *familia* das soziale, ökonomische und rechtliche Grundgebilde, in welches das Individuum primär eingebunden war¹⁴⁴. Die existentielle Bedeutung der persönlichen Zugehörigkeit zum ‚Haus‘ muss zumal für den Krankheitsfall gegolten haben, da eine langfristige Krankenpflege in Ermangelung allgemeiner öffentlicher Pflegeeinrichtungen, die erst seit dem vierten Jahrhundert aufkamen, zwangsläufig der Aufgabensphäre der Familie beziehungsweise des ‚Hauses‘ zufallen musste¹⁴⁵. Vor diesem Hintergrund wird auch die lebensbedrohende Dimension verständlich, die dem von Aretaios geschilderten Vorgang der Verstoßung von Leprakranken aus einem Hausverband auf drastische Weise innewohnte.

Einen Vorschlag für eine systematischere Handhabung der Leprosenseparation referierte Caelius Aurelianus in seinen Büchern über ‚Akute und chronische Krankheiten‘, einer lateinischen Bearbeitung des gleichnamigen Lehrbuchs, welches der um 100 n. Chr. in Rom wirkende griechische Arzt Soranos aus Ephesos verfasst hatte. Das nur unvollständig erhaltene Kapitel über die *elephantiasis*¹⁴⁶, dem eine Beschreibung der Krankheitszeichen fehlt, beinhaltet einen umfangreichen Abschnitt über therapeutische Maßnahmen. Unter diesen wird auch eine Präventivmaßnahme zum Schutz der Städte vor der Leprakrankheit genannt. Sie

¹⁴³ Siehe Anm. 142.

¹⁴⁴ WERNER DAHLHEIM, *Die griechisch-römische Antike 2. Stadt und Imperium: Die Geschichte Roms und seines Weltreiches*, Paderborn u. a. 1992, S. 72: „Ein Leben außerhalb der Familie war kaum denkbar. Wer keinem Haushalt angehörte, war ausgeschlossen [...]“.

¹⁴⁵ S. a. FRIDOLF KUDLIEN, ‚Krankensicherung‘ in der griechisch-römischen Antike, in: *Sozialmaßnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik*, hg. v. HANS KLOFT (Grazer Beiträge. Zs. für die Klassische Altertumswissenschaft. Supplementbd. 3) Graz-Horn 1988, S. 75-102, hier S. 88. RUDOLF LORENZ, *Das vierte Jahrhundert (Osten) (Die Kirche in ihrer Geschichte; 1/C2)* Göttingen 1992, S. 225. S. a. MARINA ELISABETH PFEFFER, *Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike unter besonderer Berücksichtigung der Sicherung bei Krankheit (Versicherungsforschung 5)* Berlin 1969, S. 95: „In der römischen Antike übernimmt hauptsächlich die Familie Funktionen der Krankenpflege“. Bekannt ist die Einrichtung privater Gäste- und Krankenzimmer bei vornehmen und wohlhabenden Römern: ebd., S. 95f. Ausführlicher zu nicht-privaten, römischen Fürsorgeeinrichtungen: s. u. S. 177.

¹⁴⁶ Caelius Aurelianus, *De morbis chronicis* IV,1, hg. v. Drabkin, S. 814-823, bes. S. 822.

geht möglicherweise direkt auf die Soranos-Vorlage und damit in das erste nachchristliche Jahrhundert zurück, da Caelius, der seine Quelle nicht immer wortgetreu übersetzte, sondern durch eigene Interpolationen und Kürzungen veränderte, an dieser Stelle allem Anschein nach keine Textmodifikation vornahm¹⁴⁷: Demzufolge hätten einige Ärzte es befürwortet, dass ein Leprakranker entweder eingesperrt werde, wenn es sich um einen Stadtfremden (*peregrinus*) handeln sollte, oder aber, falls es einen Bürger (*civis*) beträfe, weit entfernt oder an binnenländisch gelegene, kalte Orte verbannt und dort bis zur Besserung des Gesundheitszustandes isoliert werde¹⁴⁸. Beide Maßnahmen zur Zwangsisolierung, die Inhaftierung wie die temporäre Exilierung, sollten eine Weiterverbreitung der Krankheit unter den „übrigen Bürgern“ (*ceteri cives*) verhindern und weisen auf eine eindeutig medizinisch-präventive Intention hin. Dem gesamten Ansinnen wird jedoch im Schlusssatz ablehnend-kritisch entgegengehalten, dass durch die Maßnahmen die kranke Person eher im Stich gelassen denn behandelt werde und solches Verhalten „der Menschenliebe (*humanitas*) der Medizin fremd“ sei¹⁴⁹. Caelius/Soranos stellt damit eine Gegenposition auf, die in der Ausschließung von Leprakranken einen Widerspruch zum ärztlichen Berufsethos sieht. Ob, wo und wie jene Empfehlung zur Absonderung, die die Einrichtung städtischer Kontrollmechanismen und Exekutivorgane voraussetzt, zur historischen Realität wurde, kann in Ermangelung anderer, zeitgleicher Quellenbelege nicht überprüft werden. Des weiteren expliziert der Passus nicht, was konkret mit den Kranken während der Zeit ihrer Isolierung geschah oder geschehen sollte noch welche rechtlichen, sozialen, politischen oder anderen Konsequenzen die Exilierung für die leprakranken Bürger nach sich zog. Lediglich die Selbstverständlichkeit, mit der die Möglichkeit zur Rückkehr eines genesenen *civis* in die bei Caelius/Soranos genannten Präventivmaßnahmen integriert war, kann dahingehend interpretiert werden, dass weder in der Krankheit an sich noch in der kurativen Absonderungsmaßnahme ein Anlass für eine grundsätzliche oder permanente Beeinträch-

¹⁴⁷ Der folgende Passus wurde von dem Herausgeber nicht als Caelius-Interpolation markiert. S. a. die Einleitung zu Caelius Aurelianus, *De morbis chronicis*, hg. v. Drabkin, S. xiv Anm. 5.

¹⁴⁸ Ebd. IV,1, hg. v. Drabkin, S. 822: *item alii aegrotum in ea civitate quae numquam fuerit isto morbo vexata, si fuerit peregrinus, cludendum probant, civem vero longius exulare aut locis mediterraneis et frigidis consistere, ab hominibus separatum, exinde revocari si meliorem receperit valetudinem, quo possint ceteri cives nulla istius passionis contagione sauciari.* Aufgrund des Kontextes übersetzt Drabkin *alii* zu Recht mit „some physicians“.

¹⁴⁹ Ebd. IV,1 hg. v. Drabkin, S. 822: *sed hi [d. h. die alii] aegrotantem destituendum magis imperant quam curandum, quod a se alienum humanitas approbat medicinae.*

tigung oder Aufhebung des politisch-rechtlichen Bürgerstatus gesehen wurde. Allgemein legen die Befunde über den schillernden Realitätsstatus jener Vorstellungen die Hypothese nahe, dass die Darlegungen bei Caelius/Soranos eher einen Plan, also: die Imagination einer zukünftigen Wirklichkeit beschreiben, weniger hingegen eine konkrete historische Realität.

III.2. DIE LEPRAKRANKEN IN ANTIKE UND SPÄTANTIKE AUS DER SICHT FRÜHCHRISTLICHER AUTOREN

Noch über drei Jahrhunderte nach Aretaios klingen die Schilderungen, die der kappadokische Bischof Gregor von Nazianz und auch sein Amtskollege Gregor von Nyssa (um 335-394) zur gesellschaftlichen Situation der ‚Leprosen‘ verfassten, wie ein spätes, aber doch gleich tönendes Echo des Arztes¹⁵⁰. In einer programmatisch anmutenden Rede ‚Über die Liebe zu den Armen‘ hat Gregor von Nazianz die Leprosen zu Repräsentanten des Phänomens der ‚Armut‘ erhoben, welche das eigentliche Thema bildet: Am Beispiel der physischen, materiell-ökonomischen, sozialen und psychischen Lebensumstände der Leprakranken werden jeweils die aus Sicht des Autors tadelnswerte, weil unchristlich geltende Verachtung und Ablehnung gegenüber Armen auf der einen Seite und die aus biblisch-christlicher Perspektive geforderte positive Wertschätzung und Hilfeleistung für Arme auf der anderen Seite exemplifiziert, miteinander kontrastiert und diskutiert. Dieselbe Argumentationsmethode wandte auch Bischof Gregor von Nyssa in der zweiten seiner beiden Moralpredigten ‚Über die Liebe zu den Armen‘ an, die ebenfalls die bezeichnete Konfliktlage zwischen christlichen und ‚paganen‘ Wert- und Normauffassungen reflektiert. Diese Rede soll, da sie zu jener seines Namensvetters und Amtskollegens starke inhaltliche Parallelen aufweist, in den folgenden Darlegungen nur punktuell berücksichtigt werden¹⁵¹.

¹⁵⁰ Die Frage, ob bei den Reden der beiden Gregore und deren Aussagen über die Leprakrankheit eine unmittelbare Aretaios-Rezeption zugrundeliegt, wurde von der medizinhistorischen Forschung bislang nicht aufgegriffen. Auch TAMARA SCHULTE-HERBRÜGGEN, die sich mit den extensiven medizinischen Vorkenntnissen der kappadokischen Kirchenväter befaßte, hat diesem Aspekt keine Beachtung geschenkt: DIES., Die Bedeutung der Medizin bei den ‚großen Kappadokiern‘ Basileios von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, Diss. med. Düsseldorf 1986, bes. S. 62-68.

¹⁵¹ Von Gregor von Nyssa sind gleich zwei Reden zu demselben Thema überliefert, von denen die zweite hier größere thematische Relevanz besitzt: ders., De pauperibus amandis oratio altera, in: Gregorii Nysseni De pauperibus amandis orationes duo, hg. v. Arie van Heck,

Die Rede Gregors von Nazianz folgt einer ausgeprägt didaktischen Intention: der offen geäußerten Absicht der religiös-moralischen Gewissensschulung und Verhaltensformung seiner Zuhörerschaft im christlichen Sinn. Die aus diesem Grund unverstellt auftretende, weltanschauliche Parteilichkeit zugunsten des Christentums, von der aus ‚pagane‘ Wert- und Normvorstellungen evoziert, kritisiert und verworfen werden, könnten im Rahmen einer geschichtswissenschaftlichen Textanalyse als Nachteil für die historische Glaubwürdigkeit von Gregors Gesellschaftsdiagnose ausgelegt werden. Sie bildet indes nach der hier vertretenen Ansicht vielmehr einen spezifischen Vorteil, wenn man die Rede des Bischofs als einen durchaus selbstkritisch reflektierenden Akt der Identitätsbildung des frühen byzantinischen Christentums im Kontrast zur ‚paganen‘ Welt versteht: die Rede gewährt dadurch Einblicke in zwei zeitgleich existierende Denk- und Handlungshorizonte. Gregor hat diese Doppelung der Perspektive in eine klare Grobstrukturierung seiner Rede überführt, die als Leitfaden für die nachfolgenden Erörterungen dienen wird: Nach der Einleitung in das Hauptthema (§§ 1-9) schildert Gregor die Situation der Leprakranken in der Gesellschaft (§§ 10-14), setzt ihr kontrastiv die Lebensformen und -normen der Bessergestellten entgegen (§§ 15-20), um schließlich die christlichen Einstellungs- und Handlungsweisen gegenüber Armut und Reichtum darzulegen (§§ 21-39).

Dass Gregor seinem Publikum ein schwieriges Thema präsentierte, signalisiert seine einleitende *captatio benevolentiae* mit der Bitte um eine wohlwollende Haltung gegenüber dem präsentierten Gegenstand seiner Betrachtungen¹⁵² sowie dessen umständliche Einführung. Nach dem Lob verschiedener ‚Tugenden‘, die alle als je „einen Weg zum Heile“ präsentiert werden, wird das Hauptthema erst

Diss. Leiden 1964, S. 19-37. Sie wird im folgenden zitiert als ‚De pauperibus amandis II‘. In den Fragen der Datierung und der Beziehung beider Reden zueinander herrschen in der Forschung widersprüchliche Auffassungen. JEAN BERNARDI datierte in seinem Grundlagenwerk über die Predigtätigkeit der Kappadokier die Oratio XIV des Gregor von Nazianz in die 360er Jahre und mochte die schwer datierbaren Reden des Gregor von Nyssa zum selben Thema eher im Jahr 382 ansiedeln: DERS., *La prédication des pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, S. 104ff. und S. 236 bzw. S. 273f. (mit Anm. 51) und S. 280. Demgegenüber schloß Arie van Heck, der Herausgeber der Reden Gregors von Nyssa, aus textvergleichenden Studien, dass eher Gregor von Nyssas Rede über die Armen als Vorbild für die Rede seines Namensvetters gedient habe; s. *Gregorii Nysseni De pauperibus amandis orationes duo*, hg. v. DEMS., S. 123. Von der Predigt des Gregor von Nazianz vermutete der Verfasser der deutschsprachigen Übersetzung, Philipp Häuser, ohne nähere Begründung, dass die Rede „wohl 373 in Cäsarea gehalten wurde“; s. *Gregor von Nazianz, Or. XIV*, übers. v. Häuser, S. 273 Anm. 2.

¹⁵² Ebd. XIV,1, übers. v. Häuser, S. 273: „Nehmet die Rede über die Liebe zu den Armen nicht engherzig entgegen [...]. Nehmet die Rede wohlwollend an, damit ihr die Schätze des Reichtums [hier im spirituellen Sinn; A.S.] empfanget!“

im fünften Abschnitt angeschlagen, in dem Gregor „die Liebe zur Armut, das Mitempfinden und Mitleiden mit dem Nächsten als die größte Liebe“¹⁵³ deklariert, um anschließend verschiedene soziale und materielle Notlagen exemplarisch aufzulisten, die eine Unterstützung durch die Mitmenschen verdienten: Witwen- und Waisenschaft; Exil; soziale oder finanzielle Repressalien durch Herrschaftsträger oder deren Administration; Lebensgefährdung durch Gewalt; schließlich der Verlust von Besitz, das heißt: materiell-ökonomische Verarmung infolge von Kriminalität, Konfiskation oder unvorhersehbarem Geschäftsausfall¹⁵⁴. Im Anschluss daran wird mit den Leprakranken eine weitere Personengruppe herausgestellt, die als im Höchstmaß notleidend und des Mitgefühls bedürftig präsentiert wird: „Ganz besonders müssen wir unser Herz denen öffnen, welche von der heiligen Krankheit zugrunde gerichtet worden sind, selbst an Fleisch, Knochen und Mark - nach einer Drohung - zerfressen werden [...]“¹⁵⁵. Mehrere Gründe führt Gregor für seine Aufforderung an: zum einen wird die existentielle Bedeutung der Physis für das menschliche Dasein, die unentrinnbare Bindung des Seelenlebens an die Materialität des Körpers expliziert (XIV,7-8); zum anderen charakterisiert die Lage der Leprakranken, dass sie, wie der Fortgang der Rede deutlich macht, drei von Gregor unterschiedene Formen eines ‚Unglücks‘ in sich vereint: (a) die ökonomisch-materielle Armut, (b) die Krankheit selbst, die als „das gefürchtetste und schlimmste Übel“ gelte, aber dennoch (c) von dem Zustand der sozialen Ausschließung und den Empfindungen der Abscheu und des Hasses durch Andere übertroffen werde¹⁵⁶.

Trotz der von der medizinischen Terminologie abweichenden Krankheitsbezeichnung ‚Heilige Krankheit‘ (ἱερά νοσος ‚hiera nosos‘)¹⁵⁷ geben die

¹⁵³ Ebd. XIV,1-4, übers. v. Häuser, S. 273-276. Zitate: ebd. XIV,5, übers. v. Häuser, S. 276.

¹⁵⁴ Ebd. XIV,6, übers. v. Häuser, S. 277: „Als Menschen müssen wir in zuvorkommender Weise Liebesdienste den Mitmenschen tun, mögen sie deren bedürfen, weil sie verwitwet oder verwaist sind oder weil sie aus dem Vaterlande verbannt sind, oder wegen der Grausamkeit der Herren, der Härte der Beamten, der Unbarmherzigkeit der Steuereinnehmer, der Blutgier der Räuber, der Habgier der Diebe oder wegen Konfiskation oder wegen Schiffbruch“.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Ebd. XIV,9: „Ein weiteres Übel, außer der Armut, ist die Krankheit; sie ist das gefürchtetste und schlimmste Übel [...]. Ein drittes Übel besteht darin, dass man nicht besucht und nicht angeschaut werden darf, dass man geflohen und verabscheut wird und als Ekel gilt; noch schlimmer als die Krankheit selbst ist das Gefühl, wegen eines Unglückes auch noch gehaßt zu werden“. Die materielle Armut scheint Gregor als einen revidierbaren und damit transitorischen Zustand aufzufassen; dies könnte ihre Herabstufung gegenüber dem Krankheitsfall begründen.

¹⁵⁷ In der hippokratischen Medizin bezeichnete die ‚Heilige Krankheit‘ (ἱερά νοσος) noch eindeutig die Epilepsie; ihr war sogar eine eigenständige Abhandlung gewidmet, in der sich be-

deskriptiven Angaben hinreichend Grund für die Behauptung, dass es sich bei der Kategorie von Kranken, die Gregor seinem Publikum geistig vor Augen stellte, um Leprakranke im heutigen Sinn handelte. Im einzelnen addieren sich die Symptombeschreibungen von Geschwüren, Erschöpfung und Kraftlosigkeit, des Verlusts der Stimme, von Verstümmelungen an Händen und Füßen, Atembeschwerden und Erblindung zu dem Krankheitsbild der mutilierenden oder Knotenlepra, dem sich - unter Verwendung der Rede Gregors von Nyssa - noch die Deformierung des Gesichts (hier: des Mundes!) und der Verlust der Sensibilität (Geruchs-, Tast- und Sehsinn) hinzufügen lassen¹⁵⁸. Drastische Darstellungsmittel nicht scheuend, lässt der Bischof von Nazianz die Gesamterscheinung der Kranken in der Beschreibung ihrer völligen physischen Verunstaltung kulminieren, die im Endstadium bis zur individuellen Unkenntlichkeit führe: Es seien „Tote und Lebende, an den meisten Glieder in einer Weise verstümmelt, daß man kaum erkennt, wer sie einmal waren oder woher sie stammen. Es sind eigentlich nur noch elende Überreste gewesener Menschen“¹⁵⁹.

Von genauer Beobachtungs- und großer Einfühlungsgabe zeugen ebenfalls Gregors rhetorisch eindringliche Darstellungen der psychologischen, materiellen und sozialen Lebensbedingungen der Leprosen. Dass den sinnhaft-konkreten Schilderungen trotz ihrer starken emotionalen Aufladung eine Anschlussfähigkeit an die Erfahrungen der zeitgenössischen Zuhörerschaft und damit historische

reits der Verfasser von der religiös geprägten Krankheitsbezeichnung distanzierte: Die Hippokratische Schrift ‚Über die heilige Krankheit‘, hg. und übers. v. Hermann Grensemann (Ars Medica 2,1), Berlin 1968. TAMARA SCHULTE-HERBRÜGGEN begründete die Übertragung des griechischen Krankheitsterminus auf die Leprakrankheit mit dem Ansicht, dass schon im Altertum die Leprosen als Begnadete Gottes galten; DIES., Die Bedeutung der Medizin bei den ‚großen Kappadokiern‘ Basileios von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, bes. S. 67. Dem widerspricht, dass dieser Gedanke in den betreffenden Reden der beiden Gregore keine derartige Erörterung erfuhr.

¹⁵⁸ Gregor von Nazianz, Or. XIV,16, übers. v. Häuser, S. 285. Gregor von Nyssa, In pauperibus amandis II, in: Migne PG 46, Paris 1863, Sp. 471-490, dort Sp. 479. Bereits SCHULTE-HERBRÜGGEN hat in ihrer Untersuchung Gregor von Nyssa als den medizinisch versiertesten und wissenschaftlichsten unter den drei kappadokischen Kirchenvätern (Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz) bezeichnet: DIES., Die Bedeutung der Medizin bei den ‚großen Kappadokiern‘ Basileios von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, S. 68 und 97.

¹⁵⁹ Gregor von Nazianz, Or. XIV,10, übers. v. Häuser, S. 280f. Auch Gregor von Nyssa betonte die Unkenntlichkeit und Menschenunähnlichkeit der Kranken; ders., In pauperibus amandis II, in: Migne PG 46, Sp. 479 (*infelices hominum reliquiae, signis et indiciis aliquibus indigentes, ut se homines esse fidem faciant*). Nochmals Gregor von Nazianz, Or. XIV,10, übers. v. Häuser, S. 280: „Sie [die Kranken] wissen nicht, sollen sie diejenigen Körperteile mehr beklagen, die sie nicht mehr haben, oder diejenigen, welche ihnen noch geblieben sind, diejenigen, welche die Krankheit bereits aufgezehrt hat, oder diejenigen, welche für die Krankheit noch übrig geblieben sind“.

Authentizität zugesprochen werden können, ergibt sich aus der literarischen Gattung und der Appellfunktion der Rede selbst. Zu bedenken ist, dass Gregor sich der pädagogischen Aufgabe annahm, sein Publikum, das auch Wohlhabende umfasst haben muss oder aber Zuhörer, die dem materiellen Wohlstand hohe Wertschätzung beimäßen¹⁶⁰, zu einer radikalen Umkehrung der bisherigen kognitiven Anschauungen und emotional getönten Werthaltungen zu bewegen, das bedeutet: zum Mitgefühl mit dem Verabscheuten und zur Geringschätzung des für wertvoll Erachteten zu erziehen¹⁶¹. Die Erlangung eines solchen Zieles, so kann vorausgesetzt werden, musste einen gesteigerten Einsatz argumentativer und rhetorischer Mittel sowie ein hohes Maß an inhaltlich-sachbezogener Glaubwürdigkeit erfordern.

Die Aussagen Gregors über die Reaktionen der sozialen Umwelt auf die Leprakranken ergeben in ihrer Summe das Bild einer umfassenden Aufkündigung aller gesellschaftlichen Bindungen mit diesen Kranken: von den familial-verwandtschaftlichen Formen bis zu den ‚unpersönlichen‘, auf nicht-verwandtschaftlichen Verbindungen beruhenden Spielarten. Es zeigen sich hier vielfache Übereinstimmungen mit den Darstellungen der bereits in Kapitel I.2. zitierten antiken und spätantiken medizinischen Autoren. Auch Gregor zufolge wurden kranke Verwandte von den Angehörigen nicht versorgt und gepflegt, sondern ostentativ gemieden¹⁶². Dieses Distanzierungsverhalten habe selbst kleine Kinder getroffen, die von ihren Eltern vertrieben oder in lebensfeindlichen Einöden (Schluchten, Bergen, Wüsten) ausgesetzt worden seien. Die Begleitumstände, die der Bischof im Fall des als irreversibel dargestellten Vorgangs der Kindesaussetzung zu schildern weiß, lassen dabei keineswegs die Vorstellung eines leichtfertig von den Eltern durchgeführten Aktes aufkommen: in einem fingierten und pathetisch gesteigerten Trauer- und Klagemonolog der Mutter eines aussatzkranken Kindes imaginiert Gregor anschaulich die mit der Erkrankung einhergehende Lebens-

¹⁶⁰ Auf den gehobenen sozialen Status von Gregors Zuhörern lässt sich nur indirekt schließen: Das von dem Redner durchgehaltene rhetorische Mittel der inkludierenden Anrede („wir“), die eine Identifikation mit den kritisierten Reichen suggeriert und die Anklage zu einer Selbstanklage stilisiert, verweist darauf, dass Gregor seine Adressatenzielgruppe entweder direkt vor Augen oder aber im Sinn hatte; siehe ebd. XIV,16-17, übers. v. Häuser, S. 285-286 zur Kritik an Reichtum und Luxus.

¹⁶¹ Seinen gemäßigten Pessimismus in dieser Hinsicht äußerte Gregor selbst: „Ich weiß ja, daß ich euch noch nicht dazu überreden könnte, gelegentliche Leiden höher als Freuden, Traurigkeit höher als Festesstimmung, lobenswerte Tränen höher als unschönes Lachen einzuschätzen“; ebd. XIV,13, übers. v. Häuser, S. 283.

¹⁶² Ebd. XIV,10, übers. v. Häuser, S. 280.

krise, die Schwere der elterlichen Entscheidung und die persönlichen, emotionalen Konflikte¹⁶³. Die Ausführlichkeit, mit der die Familiensituation thematisiert wird - außer verstreuten Erwähnungen ist ihr zudem fast ein ganzes Kapitel gewidmet (Oratio XIV,11) -, lag möglicherweise nicht allein in der dargestellten emotionalen Tönung und sozialen Bedeutung familialer Beziehungen - unter anderem als Versorgungsinstitution für Eltern im nicht mehr arbeitsfähigen Alter - begründet. Sie lässt sich, wie zuvor schon bei Aretaios, deuten als ein Reflex jener existentiellen Bedeutsamkeit, die der Zugehörigkeit des Individuums zum ‚Haus‘ zukam¹⁶⁴.

Auch das Fehlen, Verweigern und absichtsvolle Abbrechen von nicht-familial konstituierten Bindungen jenseits der Sphäre des Hauses - wie zum Beispiel ‚Freundschaft‘, ‚Nachbarschaft‘, Klientel- oder anderen Beziehungen - zwischen Leprakranken und Nicht-Leprösen kommen in Gregor von Nazianzens Rede zur Sprache. Die bei schwerer Krankheit eintretende Auflösung freundschaftlicher Beziehungen tritt lediglich verhalten an zwei Stellen innerhalb der Rede hervor: zum einen in der Aussage, dass die Leprakranken, um sich gegenüber einer anderen Person zu identifizieren, auf eine ehemalige, vergangene Freundschaft hinweisen müssten (Gleiches gilt auch im Hinblick auf verwandtschaftliche Beziehungen)¹⁶⁵; zum anderen in der Formulierung, dass diese Kranken „ihres Vermögens, ihrer Verwandten, *ihrer Freunde*, ihres Körpers beraubt“ seien¹⁶⁶, womit der Gregor von Nazianz zugleich in einer komprimierten Formel die materielle, soziale und physische Mangelsituation der Leprakrankheit umreißt. Konkreter werden die Formen sozialer Ausgrenzung beschrieben, die sich in unpersönlichen, weniger stark strukturierten Lebensbereichen vollziehen und daher keiner bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zugeschrieben werden können, sondern als ‚allgemeine‘ soziale Handlungsweisen erscheinen. Es handelt sich hier beispielsweise um die von den ‚Gesunden‘ aktiv herbeigeführte Ausschließung, die sich in der Form der Vertreibung von öffentlichen Stätten und Zusammenkünften manifestiert: Die an der *ἑρα νοσοῦ* Leidenden werden „aus den Städten [...], aus den Häusern, von den Marktplätzen, den Versammlungen, den Straßen, den Festlichkeiten und

¹⁶³ Ebd. XIV,11, übers. v. Häuser, S. 281f., bes. S. 281 unter stilistischen Rekurs auf die Wehklagen Ijobs (Iob 3,1ff.).

¹⁶⁴ S. o. S. 153f. mit Anm. 144.

¹⁶⁵ Gregor von Nazianz, Or. XIV,10, übers. v. Häuser, S. 280: „[...] und du *warst* einst mein Freund und mein Verwandter“ [eigene Hervorh.].

¹⁶⁶ Ebd. [eigene Hervorh.].

Gelagen und selbst [...] vom Wasser“ verjagt¹⁶⁷. In inhaltlicher Übereinstimmung zu dieser Aussage steht die Beschreibung, die Johannes Chrysostomos (344/354-407), der zur gleichen Zeit in Antiochien und später als Bischof in Konstantinopel wirkte, von dem Schicksal der an Lepra und an Krebs Erkrankten gab: Neben dem chronischen Charakter und der Unheilbarkeit sah Johannes Chrysostomos gerade in den sozialen Reaktionen - wie in der Vertreibung aus der Stadt, von Wasserstellen, vom Markt, von allen innerstädtischen Orten und in dem daraus resultierenden Nahrungsmangel, der auf ein Leben in Bettelarmut hinweist - die dritte Gemeinsamkeit zwischen der *ελεφαντια* (‘elephantia’) und der Krebskrankheit¹⁶⁸. Von der ‚aktiven‘ Vertreibung, die aber Gregors Bericht zufolge ohne durchgreifenden Erfolg bleibe, weil die Notlage die vertriebenen Kranken zur Rückkehr in die Städte zwingt¹⁶⁹, lässt sich eine ‚passive‘ Verhaltensform gegenüber den Betroffenen unterscheiden: die unterlassene Hilfeleistung. Hierzu zählen unter anderem das Nicht-Gewähren materieller Unterstützung in Form von Obdach, Nahrung, medizinischen Heilmitteln und von Kleidung¹⁷⁰. Die stichwortartige Nennung solcher Unterstützungsformen in Gregors Rede verweist indirekt zurück auf die aus der sozialen Exklusion resultierenden Lebensumstände der Leprakranken. Gregor zeichnet ein Bild ärgster, existenzbedrohender Bettelarmut, die durch mehrere Faktoren gekennzeichnet ist: Arbeitslosigkeit infolge Arbeitsunfähigkeit¹⁷¹; Obdachlosigkeit und die mit der Unbehaustheit einhergehende

¹⁶⁷ Ebd. XIV,12, übers. v. Häuser, S. 282. S. a. GREGOR VON NYSSA, *De pauperibus amandis* II, in: Migne PG 46, Sp. 478.

¹⁶⁸ Johannes Chrysostomos, *Oratio ad Stagirium ascetam a daemone vexatum* III,13, in: Migne PG 47, Paris 1863, Sp. 423-494, hier 490f., bes. Sp. 490. Es wäre dies ein weiteres Beispiel gegen die ahistorische Annahme, Ausgrenzungsverhalten sei ein spezifisches, exklusives, epochenübergreifendes Signum der Geschichte der Leprosen, wie sie von SKINSNES / ELVOVE und von PETER PAUL GLÄSER vertreten wird; siehe hierzu Kap. II, S. 17 und GLÄSER, *Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur*, S. 7 und 15 (dort in Zusammenhang mit dem - fälschlicherweise - als Synonym für Lepra interpretierten Terminus *morbis regius*, der in der Antike bis in das Frühmittelalter hinein die ‘Gelbsucht’ bezeichnete).

¹⁶⁹ Gregor von Nazianz, *Or. XIV,12*, übers. v. Häuser, S. 282f.

¹⁷⁰ Ebd. XIV,12-13, übers. v. Häuser, S. 282-283 sind ganz der detaillierten Schilderung der Lebensumstände in Armut gewidmet. Aus der Fülle von konkreten Einzelaspekten sei hier lediglich folgende generalisierende Behauptung zitiert: „[...] ohne ihnen [d. h. den Leprosen] Wohnung oder die nötigen Nahrungsmittel oder ihren Wunden Heilmittel anzubieten, und ohne den Kranken nach Kräften schützende Kleidung zu gewähren. Tag und Nacht irren sie umher, arm und nackt und ohne Unterkunft“; ebd. XIV,12, übers. v. Häuser, S. 282.

¹⁷¹ Dieser Punkt wird in Gregors Rede nicht im direkten Zusammenhang mit den Leprosen genannt; er lässt sich aber aus der Schilderung des Gesundheitszustandes der Kranken ableiten. Dass Gregor von Nazianz sehr wohl ein Bewußtsein von den sozioökonomischen Zusammenhängen zwischen Arbeitslosigkeit und Armut besaß, wird aus der Stelle XIV,9, übers. v. Häuser, S. 279-280 ersichtlich.

Schutzlosigkeit gegenüber den Unbilden der Witterung¹⁷²; Mangel an Kleidung und Nahrung, den die Kranken durch mitleidheischendes Betteln zu lindern suchen¹⁷³.

Wie aber reagierten die Leprakranken ihrerseits auf ihre Krankheit und die abweisenden Reaktionen ihrer sozialen Mitwelt? Wenngleich der Redner die Leprakranken nicht direkt zu Wort kommen lässt, indem er, wie im Beispielfall der trauernden Mutter, das Stilmittel der (fingierten) wörtlichen Rede anwendet, so gelingt es Gregor doch punktuell, sich und sein Publikum der subjektiven Perspektive der Kranken anzunähern, wenn er zum Beispiel deren emotionale Gespaltenheit zwischen dem Schamgefühl ob ihrer Krankheit sowie den Impulsen zu Flucht und Autoexklusion einerseits und der öffentlichen Selbstexposition aus sachlichen Zwängen und aus dem Bedürfnis nach Soziabilität andererseits darstellt: „Da sie doch auch Menschen sind, schämen sich die Aussätzigen einerseits, in ihrem Elende vor Menschen zu erscheinen, und möchten am liebsten im Gebirge, in Schluchten und Wäldern und schließlich in Nacht und Finsternis verschwinden; doch andererseits treibt es diese elenden Jammerge[s]taltten (immer wieder) unter die Menschen“¹⁷⁴. Obwohl von Gregor von Nazianz weniger deutlich herausgestellt, so scheint sich unter den Leprakranken doch die Bildung kollektiver Formen der Selbsthilfe abzuzeichnen, welche aber, so weit die Rede es erkennen lässt, über den Organisationsgrad informeller Gruppenbildung nicht hinausgingen, sondern auf dem Niveau zweckgebundener ‚Notgemeinschaften‘ verblieben: Gegenseitig erwiesene Achtung und Hilfestellungen dienten Gregor zufolge dem Endzweck, die körperlichen, sozialen und psychischen Negativfolgen der Leprakrankheit zu mildern¹⁷⁵; die gemeinsame, lautstarke Artikulation der Leiden verfolgte das Ziel, dasjenige zu erheischen, was sich in Gregors Darstellung als die beiden wichtigsten sozialen und materiellen Ressourcen für die Bettelnden

¹⁷² Siehe z. B. ebd. XIV,13, übers. v. Häuser, S. 283: „Dort schleppen sich andere [d. h. Leprosen] zu den Füßen der Menschen trotz Sonne und Staub, manchmal auch trotz heftiger Kälte und Regengüssen und stürmischer Winde [...]“.

¹⁷³ Ebd. XIV,12, übers. v. Häuser, S. 282f.

¹⁷⁴ Ebd. Zu dem Bedürfnis nach Geselligkeit: „Die einen treibt es zu uns, um eine menschliche Stimme zu hören, die anderen, um ein menschliches Angesicht zu sehen, andere, um von denen, die im Überfluß leben, eine kleine Gabe zur Fristung des Lebens zu erhalten [...]“ (ebd., S. 283).

¹⁷⁵ Ebd. XIV,12, übers. v. Häuser, S. 282: „Mit ihren Gliedern helfen sie sich gegenseitig in ihrer Not aus“. Bei Gregor von Nyssa, In pauperibus amandis II, in: Migne PG 47, Sp. 478 heißt es über die Leprakranken: *Soli igitur ad se ipsos solos respiciunt, et miserae similitudine inter se congregantur. Qui ab aliis despiciuntur, se ipse prae necessitate non despiciunt.*

abzeichnet: Mitleid einerseits sowie Essens- und Kleidungsstücke von Dritten andererseits¹⁷⁶, gegenüber denen, wie Gregor von Nyssa behauptete, gerade durch den Zusammenschluss der Leprakranken die mitleiderregende Wirkung ihres Aussehens intensiviert werden sollte¹⁷⁷. Gregor von Nazianz selbst hat die Überforderung des ästhetischen Empfindens und der Empathiefähigkeit Vieler in Anbetracht der Leprakranken beschrieben¹⁷⁸, wobei er jedoch zugleich seinen Zeitgenossen ein niedriges ethisches Gesinnungsniveau und ein undifferenziertes Reflexionsvermögen vorwarf¹⁷⁹. Konstatiert werden kann die gesellschaftliche Ächtung der Kranken und das ihnen fehlende Sozialprestige, worauf indirekt die scharfe Moral- und Sozialkritik Gregors schließen lässt, demzufolge die Leprakranken das ästhetische beziehungsweise das moralische Empfinden der Bevölkerung stärker strapazierten als der Anblick und der Geruch von Leichnamen oder soziale Beziehungen zu Verbrechern wie Mördern, Ehebrechern oder Kirchenräubern¹⁸⁰.

Fragt man nach den direkten Gründen und Hintergründen für die soziale Ausgrenzung der Leprakranken in antiker und spätantiker Zeit, so zeigen sich zwischen den zitierten Autoren aus profaner Medizin und christlicher Theologie Gemeinsamkeiten wie aufschlussreiche Unterschiede. Vor allem drei von den Verfassern angeführte, doch unterschiedlich akzentuierte Momente lassen sich in diesem Kontext nennen: das Aussehen der Kranken beziehungsweise das ästhetische Urteil hierüber (A.), die Furcht vor Krankheitsübertragung (B.) und die antiken

¹⁷⁶ Gregor von Nazianz, Or. XIV,12, übers. v. Häuser, S. 282: „Sie ersinnen Lieder, um Mitleid zu wecken. Sie betteln um ein Stücklein Brot, um ein bißchen Fleisch und um einen zerlumpten Fetzen, damit sie ihre Blöße [...] bedecken können“. S. a. ebd. XIV,13, übers. v. Häuser, S. 283 zur Gruppenbildung: „Wer wird nicht erschüttert bei den Klagetönen ihrer Trauerchöre? [...] Dort liegen die einen [...] beisammen, und jeder erzählt, um Mitleid zu finden, von seinem Elend etwas anderes“.

¹⁷⁷ Gregor von Nyssa, In pauperibus amandis II, in: Migne PG 47, Sp. 479.

¹⁷⁸ Ebd. XIV,10, übers. v. Häuser, S. 280: „Mag einer noch so gut und barmherzig sein, für diese Krankheit hat er absolut kein Herz [...]“.

¹⁷⁹ Ebd.: „[...] ihnen gegenüber allein haben wir verge[ss]en, daß wir Fleisch sind und daß wir von einem erbärmlichen Körper umgeben sind“. S. a. ebd. XIV,12, übers. v. Häuser, S. 282: „Als mitleidig gilt nicht der, welcher ihre Not lindert, sondern schon der, welcher sie [die Leprakranken] nicht hart abweist“.

¹⁸⁰ Ebd., XIV,10, übers. v. Häuser, S. 280f.: „Während man zu einem schon älteren Leichnam, der vielleicht bereits riecht, hingeht [...], fliehen wir schleunigst in aller Herzlosigkeit vor den Aussätzigen [...]“ und ebd. XIV,11, übers. v. Häuser, S. 281f.: „Nicht Verbrecher, sondern diese Aussätzigen werden vom ganzen Volke verflucht und verfolgt [...]“.

Wertorientierungen in Bezug auf ‚Krankheit‘ und ‚Armut‘ beziehungsweise auf ‚Reichtum‘ (C.).

(A.) Eine der Hauptursachen für die tiefgreifende, sozial destruktive Wirkung der Krankheit, der selbst primäre, das heißt: familiäre Bindungen nicht standzuhalten vermochten, wurzelt übereinstimmend nach Aretaios, Aëtios/Archigenes und Gregor von Nazianz in dem veränderten Aussehen der Kranken¹⁸¹. Aretaios' Erläuterung, dass der Anblick der Kranken „(e)ntsetzlich und scheußlich [sei], denn der Mensch hat die Gestalt eines Tieres bekommen“¹⁸², signalisiert, dass das körperliche Aussehen der Kranken elementare Wert- und Normvorstellungen berührte und hier folglich mehr als eine temporäre Irritation eines nur oberflächlich ausgebildeten, ästhetischen Empfindens konstatiert werden kann. In ihrer schweren Form führt Leprakrankheit zur irreversiblen Veränderung, ja Zerstörung der menschlichen Physiognomie. Bei dieser handelt es sich neben dem Namen um einen zweiten, zentralen Faktor, der die individuelle Identität eines Menschen in der Fremdwahrnehmung wie auch in der Selbstwahrnehmung konstituiert. An den bereits zitierten, drastischen Formulierungen Gregors von Nazianz wurde dargelegt¹⁸³, wie stark jener den Verlust der an die Physis geknüpften Qualität des Mensch-Seins und der Persönlichkeit im Ansehen Anderer gewichtete. Diese Identitätsproblematik führte er aus mit den Erläuterungen, dass die Identität der Leprakranken, da ihnen äußerlich nichts Charakterisierendes mehr eigne, nur noch verbal über die Nennung ihrer familiären Herkunft und Heimat, ihres Namens und über andere Erinnerungsdetails konstituiert werden könne¹⁸⁴. Die Kranken erscheinen von ihrem unmittelbaren Anblick her nicht mehr als bekannte oder gar vertraute Personen, sondern werden als ‚Fremde‘ wahrgenommen. Eine Einschätzung der sozialen Differenz und Distanz, die dieser Fremdheitserfahrung auf seiten der ‚Gesunden‘ im Kontakt mit Leprakranken

¹⁸¹ Aretaios II,13, übers. v. Mann, S. 221. Aëtios, Tetrabiblon IV,1,120, übers. v. Cornarius, Sp. 810f., bes. Sp. 810: *Est autem grauis morbus [sc. die elephantiasis] (et) prope ex eorum numero qui incurabiles existunt, (et) grauis quidem est ipsi aegro, intolerabilis autem conspicientibus, utpote qui ipsum omnino auersantur, adeo ut (et) plerique ex necessariis [‘Verwandte’] & domesticis [‘Hausangehörige; Vertraute’] aegri ipsius conuersionem deudent. Etenim suspicionem de se praebet malum tanquam sit contagiosum.*

¹⁸² Aretaios II,13 (Mann, S. 231). Ähnlich heißt es bei Aëtios, Tetrabiblon IV,1,120, übers. v. Cornarius, S. 810, dass die Krankheit für Betrachter unerträglich sei.

¹⁸³ Siehe oben S. 158.

¹⁸⁴ Gregor von Nazianz, Or. XIV,10, übers. v. Häuser, S. 280: „Um erkannt zu werden, müssen sie Vater, Mutter, Geschwister, Heimat angeben und erklären: »So und so heißt mein Vater und meine Mutter, und dies ist mein eigener Name und du warst einst mein Freund und mein Verwandter«“.

zugrunde gelegen haben mag, ermöglicht der von mehreren Autoren verwendete Vergleich der Leprosen mit wilden Tieren, in dem das körperliche Erscheinungsbild der Kranken nicht nur als menschen*unähnlich*, sondern in gedanklicher Steigerung als *tierähnlich* qualifiziert und abgewertet wird. Besonders Gregor von Nyssa hat diesen Vergleich durch deskriptive Details veranschaulicht (tierpfotenartige Hände der Leprakranken; Vierfüßerhaltung, das heißt: der Verlust des aufrechten Ganges; rauhe Stimmen) und die Veränderungen in der Körpergestalt eines Leprosen als eine nahezu völlige Transformation seiner Wesensart charakterisiert: *Hic autem, tamquam commutata natura, non id amplius, quod erat, sed aliud quoddam animal videtur esse* („Dieser aber, als ob er in [seiner] Natur verwandelt sei, scheint nicht länger der zu sein, der er war, sondern ein fremdes Tier“)¹⁸⁵. Im Rahmen der Vorstellung eines hierarchisch gestuften Aufbaus der kreatürlichen Welt (Mineralien, Pflanzen, Tiere, Menschen), wie sie die antike Naturphilosophie seit Aristoteles vertrat¹⁸⁶, musste die Qualifizierung eines Menschen als ‚Tier‘ eine qualitative ‚De-Gradierung‘ innerhalb der Kategorien darstellen. Nicht zuletzt unter diesen Bedingungen überstieg die Verwendung des Wortes ‚fremd‘ bei Gregor von Nazianz die soziale Bedeutungsebene im Sinn von ‚persönlich nicht bekannt‘ oder ‚einer bestimmten sozialen Gruppe oder Schicht nicht zugehörig‘ bei weitem; es gewinnt vielmehr einen von Gregor mild kritisierten, biologistischen Bedeutungsgehalt im Sinn von ‚der Gattung »Mensch« nicht zugehörig‘. Die durch den veränderten Wortgebrauch implizierten sozialen Konsequenzen sind evident: Während der Gedanke eines sozialen Fremdseins durchaus die Möglichkeit der Integration im gesellschaftlichen Umgang zum Beispiel mittels bestimmter Rituale (Begrüßung, ‚Initiation‘, Adoption usw.) bereithält¹⁸⁷, wirkt eine biologistische Perspektivierung determinierend, da es das Fremdsein gleichsam in der menschlichen Physis - hier: in den Körpern der Leprakranken - wie überhaupt in der biologischen ‚Natur‘ eines Lebewesens als eine (vorgeblich) unveränderliche Qualität festschreibt und darüber hinaus in eine nicht mehr graduell, sondern qualitativ verstandene ‚Andersartigkeit‘ umdeuten kann. In dem skiz-

¹⁸⁵ Gregor von Nyssa, In pauperibus amandis II, in: Migne PG 47, Sp. 475.

¹⁸⁶ S. a. Kap. I.2, S. 45.

¹⁸⁷ In diesem Zusammenhang erscheint das bereits 1909 von ARNOLD VAN GENNEP geprägte Konzept der ‚Übergangsriten‘ (*rites de passage*) immer noch erhellend und analytisch fruchtbar; DERS., Les rites de passage. Étude systématique des rites (Maison des Sciences de l’Homme. Rééditions 5) Paris 1909, ND New York 1969. Bereits der Untertitel des Originals enthält in seinem vollen Wortlaut eine Aufzählung wichtiger, als soziale Übergangssituationen definierter Lebensereignisse und -phasen (Gastfreundschaft, Adoption, Schwangerschaft, Geburt, Kindheit, Jugend, Heirat, Amtseinsetzung u. a. m.).

zierten Kontext scheint die dargelegte Fremdheitserfahrung im Zusammenhang mit den Leprosen von Gregors Zeitgenossen als eine tiefgreifende Störung oder Erschütterung der Gewissheit über die gewohnte Wirklichkeitserfahrungen¹⁸⁸. Diesem Erleben extremer Entfremdung entsprechen offenkundig die starken Gefühle des persönlichen Bedrohtseins (Furcht) einerseits und der Abwehr von physischem Kontakt (Ekel) andererseits, die Gregor von Nazianz zufolge ‚normale‘, das heißt: weit verbreitete emotionale Begleiterscheinungen oder Folgereaktionen bei den ‚Gesunden‘ im Umgang mit Leprosen darstellten¹⁸⁹.

Die soziale Bedeutung dieser emotionalen Reaktionen erhellt sich, wenn man Emotionen weder als beliebig auftretende Phänomene noch als universale anthropologische Konstanten begreift, sondern auch in ihnen historisch-kulturell bedingte Erscheinungen erblickt, die als soziale Regulative fungieren und somit das geistig-emotionale Verhältnis zwischen Menschen beeinflussen beziehungsweise zu erkennen geben können¹⁹⁰. Hierbei lassen sich zuweilen, aber nicht zwingend immer Korrelationen beobachten zwischen der Art und Intensität der emotionalen Einstellungen einerseits und der Form und dem Grad ihrer Externalisierung im äußerlich wahrnehmbaren Verhalten (Art und Intensität des physischen Kontakts, Maß der räumlichen Distanz, Stimmlage/Tonfall u. a.)¹⁹¹. Beide zusammen, emotionale und Verhaltensantwort gegenüber Kranken und Gebrechlichen, können in weiteren Vergleichen Auskunft geben über den Grad gesellschaftlicher Akzeptanz beziehungsweise Zurückweisung von körperlichen Devianzen. So erklärte bereits zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts der römische Politiker und Redner Cicero (gest. 43 v. Chr.) in einer Schrift über die Redekunst physische Deformierungen und Leibesschäden zu einem „recht schönen Stoff“ (*satis bella materies*) für Belustigungen und stellte in einer feinsinnigen Beobachtung die Korrelation von ‚Gegenstand‘, mittlerer Gefühlsintensität und Verhaltensreaktion dahingehend fest, dass „das am leichtesten zu verlachen ist, was weder

¹⁸⁸ So BERGER / LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 158ff. über die Formen der Sicherung und Verschiebungen subjektiver Wirklichkeitsbestimmungen.

¹⁸⁹ Aretaios II,13, übers. v. Mann, S. 221f.: „Alle fürchten sich, mit solchen Kranken zu leben und umzugehen [...]“. S. a. Gregor von Nazianz, Or. XIV,13, übers. v. Häuser, S. 283: „(Nur) unserem Ekel [vor] ihnen verdanken sie es, wenn sie von unseren Füßen nicht getreten werden“ und ebd., XIV,15, übers. v. Häuser, S. S. 285: „Sollen wir sie [*sc.* die Leprosen] verlassen wie Tote, wie Geächtete, wie äußerst gefährliche Schlangen und andere Tiere?“

¹⁹⁰ Siehe dazu die Bemerkungen zum Mentalitätenbegriff in der Einleitung dieser Arbeit; S. 6.

¹⁹¹ Mit diesen Aussagen sollen gleichwohl nicht der Vorstellung von ‚Automatismen‘ oder ‚Stereotypen‘ im menschlichen Verhalten das Wort geredet werden.

großen Hass noch größtes Mitgefühl wert ist“¹⁹². Demnach konnten in der antiken Gesellschaft körperliche Deformationen auch weniger intensive Gefühlsreaktionen und minder aggressive Verhaltensweisen hervorrufen. Verlachen und Verspotten indizieren geistige und emotionale Distanz zu den ‚Zielpersonen‘ lassen aber ein größeres Maß an gesellschaftlicher Duldung ihrer Anwesenheit erkennen als die emotionalen Reaktionen von Furcht und Ekel, die mit der Vertreibung der Leprosen einhergingen.

(B.) Darüber hinaus waren die Gefühle der Furcht und der Abscheu gegenüber den Leprosen in der Antike auch durch das Bewusstsein einer Infektionsgefahr motiviert. Diese Vorstellung wiederum kann man als die Annahme interpretieren, dass das auslösende Moment körperlicher Störungen - im Gegensatz beispielsweise zu einer invariablen Körperdeformation - nicht konstant an einen einzelnen Menschen gebunden ist, sondern aufgrund einer von Menschen nicht kontrollierbaren Eigendynamik von dem Kranken auf Andere ausgreifen und letztlich auch die eigene Person erfassen könnte. Im Zusammenhang mit der Lepra findet sich der Infektionsgedanke allerdings stärker im Wissensbestand der medizinischen Autoren der Antike verankert, weniger hingegen in der nicht-medizinischen Literatur¹⁹³. Auffällig und gerade in Anbetracht ihrer auch medizinische Kenntnisse umfassenden Bildung nur schwer erklärlich ist demgegenüber die Feststellung, dass sowohl bei Gregor von Nazianz als auch bei Gregor von Nyssa der Gedanke, dass es sich bei der Lepra um eine ansteckende Krankheit handelt, weitaus schwächer profiliert auftritt und von beiden Theologen sogar als Irrmeinung zurückgewiesen wird¹⁹⁴. In den Worten Gregors von Nazianz heißt es: „(Auch) die Flüsse sollen von ihnen [*sc.* den Leprakranken] angesteckt werden“, wobei er diese Ansicht als eine Behauptung Dritter deklarierte, sie in die Nähe einer Unwahrheit rückte und zudem auch seine eigene Skepsis und geistige Distanz hierzu zum Ausdruck brachte. An anderer Stelle seiner Rede führte er

¹⁹² Cicero, *De oratore* II,239: *Est etiam deformitatis et corporis vitiorum satis bella materies ad iocandum [...]*. Zitiert nach: M. Tulli Ciceronis *Rhetorica* I: *Libros de oratore tres*, hg. v. Augustus S. Wilkins, Oxford 1902, ND 1979, S. 140f., dort S. 140. Zum Verlachen von Abweichungen der Körpergestalt in der Antike: LUCA GIULIANI, *Die seligen Krüppel. Zur Deutung von Missgestalteten in der hellenistischen Kleinkunst*, in: *Archäologischer Anzeiger* 1987/4, S. 701-721, dem auch der Hinweis auf das Cicero-Zitat entstammt (ebd., S. 710).

¹⁹³ AretaiosII,13, übers. v. Mann, S. 118 u. 222; Caelius Aurelianus, *De morbis chronicis* IV,1, hg. v. Drabkin, S. 822; Aëtios, *Tetrabiblon* IV,1,120, übers. v. Cornarius, Sp. 810: *Etenim suspicionem de se praebet malum tanquam sit contagiosum*. Paulos von Aigina *Pragmateia* IV,1, übers. v. Berendes, S. 357.

¹⁹⁴ Dazu SCHULTE-HERBRÜGGEN, *Die Bedeutung der Medizin bei den 'großen Kappadokiern' Basileios von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, passim*.

wider die Behauptung gegenläufige empirische Erfahrungen aus dem Bereich der Leprosenpflege ins Feld¹⁹⁵. Noch radikaler verwarf Gregor von Nyssa den Infektionsgedanken und alle mit ihm begründeten Vorsichtsmaßnahmen als bloßen „Un-sinn“, „erfundene Ausreden und Lügen“ und als einen Deckmantel, mit dem die Unlust, die Gebote Gottes zu befolgen, kaschiert würde¹⁹⁶. Auf der Basis der Humoralpathologie argumentierend, hielt Gregor von Nyssa den Anhängern der Infektionstheorie zudem entgegen, dass die Leprakrankheit eine Dyskrasie und daher ein auf den Körper des Erkrankten beschränktes Leiden sei¹⁹⁷.

(C.) Stärker als bei den medizinischen Autoren ist in der Rede Gregors von Nazianz das gesellschaftliche Verhalten gegenüber den *τετρα νοσοϋ*-Kranken auf soziale und ethische Motive zurückgeführt worden, indem ‚Kranksein‘ in den Kontext der Wertorientierungen in bezug auf ‚Armut‘ und ‚Reichtum‘ gestellt wurde. Wie bereits dargelegt, präsentiert Gregor von Nazianz die Leprakranken in doppelter Perspektive: zum einen subsumierte er sie unter der Oberkategorie der ‚Armut‘ und zeigte auf, worin ihre physische, materielle und soziale Armut besteht; zum anderen fungieren sie gerade aufgrund dieser allumfassenden wie exemplarischen Armut als Repräsentanten für die Gesamtheit aller als ‚hilfsbedürftig‘ deklarierten Armen. Im Zusammenhang mit dieser zweiten Funktion stellte Gregor den von ihm geschilderten materiellen, sozialen und psychologischen Konsequenzen von Krankheit und Armut den Lebensumständen und Denkformen der Wohlhabenden in kritisch-kontrastiver Absicht gegenüber (Oratio XIV,9-17). Die ausschließlich diesseitsorientierten Werte, die in der antiken Gesellschaft als erstrebenswert galten und die Gregor jedoch als ‚unbeständig‘ und ‚vergänglich‘ diskredierte, umfassten ‚Weisheit‘, ‚Reichtum‘, ‚Macht‘, ‚Gesundheit‘, ‚Schönheit‘ und ‚Jugend‘¹⁹⁸. Dieser Wertkomplex wird nicht nur begrifflich

¹⁹⁵ Gregor von Nazianz, Or. XIV,27, übers. v. Häuser, S. 296: „(Du) wirst nicht angesteckt werden, wenn auch übertrieben ängstliche Menschen dies meinen [...]. Lasse dich von der Vernunft und von den Kindern der Ärzte und von den Wärtern überzeugen, welche mit den Kranken zusammenwohnen; denn von diesen ist noch keiner trotz der Krankenpflege umgekommen“.

¹⁹⁶ Gregor von Nyssa, In pauperibus amandis II, in: Migne PG 47, Sp. 486: *Nugae sunt hae, et excusationes fictae ac commentitiae, quibus veluti quibusdam integumentis inertia ad conficienda mandata Dei protegitur*. Ein ähnlicher Vorwurf in abgeschwächter Form auch bei Gregor von Nazianz, Or. XIV,27, übers. v. Häuser, S. 296.

¹⁹⁷ Gregor von Nyssa, In pauperibus amandis II, in: Migne PG 47, Sp. 487: *At hic quoniam affectionis vis intus contrahitur et consistit, et ex tabificorum humorum permistione quodammodo sanguis corrumpitur, in aegrotante solum haeret et circumscribitur affectio* [...].

¹⁹⁸ Gregor von Nazianz, Or. XIV,20, übers. v. Häuser, S. 288f., hier S. 288. Auf das Alter und die Verbreitung des antiken Wertesystem verweist die folgende Beobachtung von HERMANN STRASBURGER, Zum antiken Gesellschaftsideal, in: Abhandlungen der Heidelberger Akade-

angesprochen, sondern auch in einer von Gregor wortreich ausgeschmückten und kommentierten Darstellung der materiellen Lebensverhältnisse der Wohlhabenden veranschaulicht, die hier lediglich in Paraphrase referiert werden kann. Jene Lebensumstände sind charakterisiert durch Merkmale wie Überfluss, Prachtentfaltung und hohe Sensualität, die alle physiologischen Wahrnehmungssinne - den Seh-, Gehör-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn - schmeichelnd anspricht: Die Häuser sind eine mit kostbaren Materialien und Kunstwerken verzierte Augenweide; die Kleidung besteht aus edlen Garnen und ist luftig, weich und großzügig geschnitten¹⁹⁹. Die Ruhelager sind behaglich und die Wohnräume von Wohlgeruch erfüllt. Die jungen Bediensteten sind herausgeputzt, in ihren Bewegungen anmutig und anstellig; die Tafel bietet raffinierte Speisen und erlesene Weine im Übermaß²⁰⁰. Bereits die in diese ‚Welt‘ eindringenden Bettelrufe der Kranken, die demnach nicht einmal *in persona* - das heißt: visuell - präsent sein müssen, werden von den Wohlhabenden als unerträgliche Störung und Belästigung empfunden²⁰¹. Gregors Schilderung der Lebensweise der Reichen präsentiert illustrative Beispiele für jene Phänomene des „demonstrative[n] Konsum[s]“ und des „demonstrative[n] Müßiggang[s]“ im Sinne nicht-produktiver Tätigkeit oder Rekreation, die der amerikanische Ökonom und Soziologe Thorstein Bunde Veblen in seinem bereits 1899 erschienenen soziologischen Essay ‚Theory of the Leisure Class‘ als konstitutive Merkmale gesellschaftlicher Oberschichten herausstellte²⁰².

Selbst bis in kleine Details hinein hat Gregor von Nazianz die Lebensbedingungen der Reichen denen der Leprosen diametral entgegengesetzt²⁰³: Unbegrenzter Konsum und frei gewählte Nicht-Produktivität kontrastieren mit der Bettel-

mie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1976/4, S. 70: „Das einfache Grundschema des [...] von oben her diktierten Wertsystems liegt schon in Ilias und Odyssee in naiver Ursprünglichkeit zu Tage: hochgeboren = tapfer, klug, reich, schön und sittlich gut; niedrig geboren das Gegenteil“.¹⁹⁹ Zu beiden: Gregor von Nazianz, Or. XIV,16, übers. v. Häuser, S. 285.

²⁰⁰ Ebd. XIV,17, übers. v. Häuser, S. 286. S. a. ebd. XIV,24, übers. v. Häuser, S. 292f.

²⁰¹ Ebd.: „(Sollen) wir in aller Pracht [...] ruhen, um uns schon aufzuregen, wenn wir nur die flehende Stimme der Kranken vernehmen?“

²⁰² Erst vor wenigen Jahren wurde das Werk auch ins Deutsche übersetzt: THORSTEIN B. VEBLEN, Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, Frankfurt/M 1986, darin bes. Kap. III (‘Der demonstrative Müßiggang’) S. 51ff. und Kap. IV (‘Der demonstrative Konsum’) S. 79ff.

²⁰³ Gregor von Nazianz hat die Kontraste extrem selten in konzise, sprachliche Formel komprimiert; siehe z. B. ders., Or. XIV,16, übers. v. Häuser, S. 285: „Hier Schwelgerei, dort Elend!“

armut und mit der unfreiwilligen Arbeitslosigkeit der Leprosen, für die das Betteln eine erzwungene ‚Erwerbstätigkeit‘ bildete. In diametraler Opposition zu der Hilflosigkeit der obdachlosen Leprakranken und ihrem Leben in täglicher Existenzgefährdung stehen ferner die Hinweise auf die Dienerschar in den Häusern der Reichen sowie auf die Sorglosigkeit deren Daseins. Darüber hinaus entwirft Gregor das Bild einer wohlhabenden Oberschicht, die, obschon christianisiert oder zumindest der christlichen Lehre aufgeschlossen gegenüberstehend²⁰⁴, der sozialen Diskrepanz zwischen ‚arm‘ und ‚reich‘ eher eine Haltung der Indifferenz entgegenzubringen scheint und deren moralisch-soziale Sensibilität und Aufmerksamkeit für diesen Sachverhalt erst noch geschärft werden muss, wie die häufige Verwendung der problematisierenden Frageform in Gregors Rede zu erkennen gibt²⁰⁵. Das soziale Einfühlungsvermögen der Wohlhabenden war anscheinend stärker auf die eigenen Standesgenossen bezogen. Diese Beobachtung kann sich leider nur auf eine Randbemerkung Gregors stützen, in der er das ‚Schamgefühl‘ der Reichen anspricht: „Wir wollen Feinschmecker und Lebemenschen sein oder heißen und schämen uns fast, wenn wir nicht als schlecht oder nicht als Sklaven der Bäuche und anderer gelten“²⁰⁶. Der Verweis auf das Ansehen in der Fremdwahrnehmung impliziert hier eine gedachte oder tatsächliche Präsenz Anderer während des Mahls. Das Gefühl der Scham und Schmach bei den Leprakranken über ihren eigenen Anblick und Zustand²⁰⁷ findet demnach ihr Pendant in der Scham der Begüterten darüber, in den Augen von Standesgenossen nicht dem Habitus der Reichen - besonders in der Form des demonstrativen und der Sinnlichkeit ergebenden Konsums - zu entsprechen. Das komplementäre Pendant zu dieser Hochschätzung und Attraktivität von sinnlichen Annehmlichkeiten kann in dem Empfinden übermäßiger Abscheu gesehen werden; seinen sinnfälligsten Ausdruck findet der Widerwille, mit den als unangenehm erlebten Phänomenen in physischen Kontakt zu kommen, in der Unterlassung jeglicher Berührung, wenn,

²⁰⁴ Zu den Adressaten Gregors s. o. Anm. 160.

²⁰⁵ Gregor von Nazianz, Or. XIV,18, übers. v. Häuser, S. 286f.: „Warum wollen wir solches [*sc.* luxuriöses] Leben [...]? [...] Warum bedecken wir [...] nicht die Not des Fleisches? Warum schwelgen wir beim Unglück der Brüder?“

²⁰⁶ Ebd. XIV,17, übers. v. Häuser, S. 286.

²⁰⁷ Ebd. XIV,12, übers. v. Häuser, S. 282f.: „Da sie doch auch Menschen sind, schämen sich die Aussätzigen [...], in ihrem Elende vor Menschen zu erscheinen, und möchten am liebsten im Gebirge, in Schluchten und Wäldern und schließlich in Nacht und Finsternis verschwinden [...]“.

wie Gregor behauptet, noch der Ekel der ‚Gesunden‘ die Leprosen vor den Fußtritten der Anderen schütze²⁰⁸.

Nicht abstrahierend und systematisch vergleichend, sondern in Form einer bis in Einzelheiten nachvollziehbaren Beschreibung konstruiert folglich Gregor den Kontrast zwischen den Lebensbedingungen der Reichen und denen der armen Leprosen. Die Verachtung der Leprakranken beziehungsweise der Armen durch die Wohlhabenden korreliert nicht zuletzt mit einer Hochschätzung des Reichtums²⁰⁹, die noch antiken Denkformen verpflichtet ist: In der timokratischen, das heißt nach Besitz und Vermögen gegliederten, römisch-antiken Gesellschaft, war es der finanzielle und materielle Reichtum, der über den sozialen Status bestimmte und zur Übernahme politischer Ämter qualifizierte. Selbstverständlich gestattete er die Führung und Aufrechterhaltung eines angesehenen und angenehmen Lebensstils nach dem Leitbild des *otium cum dignitate* („Müssiggang in Würde“), wie er von der sozial führenden Reichsnobilität, dem Senatoren- und Ritterstand, definiert wurde und dessen Vorbildhaftigkeit oder Geltungsanspruch, folgt man Werner Dahlheims Romanisierungsthese, noch während der Kaiserzeit bis in die römischen Provinzen hinein wirkte²¹⁰. Ökonomistische Definition und soziale Abwertung von Armut bezogen sich in der Antike nicht auf die Bettelarmen, sondern erfasste darüber hinaus alle Personen, die für ihren Lebensunterhalt durch Handarbeit (d. h. körperliche Arbeit) Sorge tragen mussten²¹¹. ‚Armut‘ und ‚Reichtum‘ bildeten folglich in der Antike vorrangig ökonomisch definierte

²⁰⁸ S. o. Anm. 189.

²⁰⁹ Ebd. XIV,11, übers. v. Häuser, S. 281 („Nicht Verbrecher, sondern diese Aussätzigen werden vom ganzen Volke verflucht und verfolgt“) und ebd. XIV,34, übers. v. Häuser, S. 302f., bes. 302: „Nicht wollen wir die Armut verfolgen, als wäre sie etwas ganz Abscheuliches und Fluchwürdiges oder als wäre in ihr ein Los zu sehen, das wir hassen müssen“.

²¹⁰ Zum Lebensstil stadtrömischer Senatoren - unter dem zitierten Leitspruch - mit Dienerschar und Vergnügungen: ALEXANDER DEMANDT, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 (Handbuch der Altertumswissenschaften. 3. Abt., 6) München 1989, S. 286f. Die *dignitas* (‘Würde, Ansehen, Rang’) konnte „praktisch nur durch die Zugehörigkeit entweder zum Senatorenstand oder zum Ritterstand“, d. h. zur römischen Nobilität, erworben werden; so GEZA ALFÖLDY, Römisches Staats- und Gesellschaftsdenken bei Sueton, in: DERS., Die römische Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 1) Wiesbaden 1986, S. 396-433, dort bes. S. 367-373, Zitat: S. 366. Zur Romanisierungsthese: WERNER DAHLHEIM, Geschichte der römischen Kaiserzeit (Oldenbourg - Grundriß der Geschichte 3) München 1989, S. 112: „(Die) von Rom besiegte Welt (nahm) jenseits ihrer jeweiligen Rechtsstellung und in Ost und West römische Lebens- und Denkgewohnheiten (an). [...] Bis in die Alltäglichkeiten des Lebens hinein wurde die römische Lebensart vorbildlich und nachahmenswert.“

²¹¹ Zur antiken Armutsauffassung: OTTO GERHARD OEXLE, Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter, in: Sozialer Sicherheit und soziale Disziplinierung, hg. v. CHRISTOPH SACHSSE / FLORIAN TENNSTEDT, Frankfurt/M 1986, S. 73-100, dort S. 73f.

Gegensätze; dergestalt definiert, entschieden sie maßgeblich in der Frage der Standeszugehörigkeit.

Jenen antiken Anschauungen und Einstellungen setzt Gregor von Nazianz verschiedene christliche Gegenargumente und Sozialmodelle, vermischt mit naturrechtlichen Ideen, entgegen, die *in toto* auf eine moralische Umerziehung der Zuhörerschaft hinzielten gegenüber jener sozialen Kategorie von Armen, wie sie von Gregor konstruiert worden war. Die erwünschten inneren Einstellungen, die diese Umerziehung anstrebte, umreißen die Leitbegriffe ‚Barmherzigkeit‘, ‚Mitleid‘ und ‚Freigebigkeit‘²¹² gegenüber den Nächsten. Ausführlich erinnert Gregor an die Unentrinnbarkeit und damit an die existentielle Bedeutung der physischen Seinsweise der Menschen, aus der er zwei Folgerungen ableitet: zum einen die Mahnung zur Sorge für den eigenen Körper wie für den des Mitmenschen und zum anderen die Feststellung der biologischen Gleichheit der Leprakranken mit allen anderen Menschen²¹³. Diese Ansichten werden gesteigert mittels eines religiös fundierten Gleichheitsdogmas: Aus der vom Kirchenvater postulierten funktionalen Einheit und Gleichwertigkeit aller Menschen in Christus beziehungsweise vor Gott²¹⁴ ergibt sich für ihn, Gregor, schließlich auch eine gesellschaftliche Integration der Aussätzigen in christlicher - heilsgeschichtlicher wie spiritueller - Perspektive. In dieser verliert nicht nur die Frage nach der Bedeutsamkeit der körperlichen Verfassung der Kranken ihre bisherige Geltung; es zeichnet sich sogar eine von Gregor gleichwohl nicht elaborierte Option einer neuartigen Hochschätzung von ‚Leiden‘ ab: „Sie [*sc.* die Leprakranken] aber sind - ob ihr es wollt oder nicht - unsere Brüder vor Gott. [...] Sie haben [...] sogar wie wir das göttliche Ebenbild erhalten und bewahren es vielleicht besser als wir, trotzdem sie äußerlich zugrunde gehen. Sie haben innerlich denselben Christus angezogen und sind mit dem gleichen Unterpfand des Geistes betraut worden wie wir. Sie haben an den gleichen Gesetzen, Lehren, Verträgen, Versammlungen, Geheimnissen, Hoffnungen teil wie wir. Auch für sie ist Christus gestorben [...]. Mit Christus sind sie

²¹² Gregor von Nazianz, Or. XIV,35, 37f. und 22, übers. v. Häuser, S. 303f., 305ff. und 290f.

²¹³ Ebd. XIV,6-8, übers. v. Häuser, S. 277-279 und ebd. XIV,14, übers. v. Häuser, S. 283f., dort bes. S. 284: „Gleich uns sind sie [*sc.* die Leprosen] aus Muskeln und Knochen zusammengesetzt; wie alle sind sie mit Haut und Fleisch umkleidet [...]“.

²¹⁴ Gregor recurriert dazu auf die schon in Röm 12,5 ausgeführte Sozialmetapher des Körpers und seiner Glieder: ebd. XIV,8, übers. v. Häuser, S. 279.

Erben des himmlischen Lebens, mögen sie auch von diesem Leben gar nichts haben“²¹⁵.

Weitaus größeren Raum gegenüber diesen Gedankengängen nimmt in der Rede indessen die Diskussion der Fragen ein, welcher Stellenwert dem Besitz eigne und welches der ‚rechte‘ Umgang mit Besitz sei. Gezielt arbeitet Gregor bei seinem Publikum auf eine Umkehrung bisheriger Wertehierarchien in bezug auf die ‚profanen‘ Güter hin. Zu den argumentativen Strategien zählen insbesondere die Abwertung der Bedeutung von ‚Reichtum‘, dessen sorgloser Genuss seinerseits von Gregor als eine Form von ‚Krankheit‘ diffamiert wird²¹⁶. Die diesseitigen Güter werden als vergänglich und unbeständig qualifiziert, während den immateriellen, ‚jenseitigen‘ wie dem ‚Seelenheil‘ grössere Bedeutsamkeit und Beständigkeit zugeschrieben werden²¹⁷. Ausgehend von der Vorbildhaftigkeit der Armut Christi ergeben sich für Gregor nun zwei Handlungsalternativen: entweder eine radikale Nachfolge Christi in völliger Besitzlosigkeit oder eine partielle Verteilung des Besitzes, „um ihn durch Anteilnahme der Armen zu einem guten Besitz zu machen und so ihn gewissermaßen zu heiligen“²¹⁸. Unterstützt wird dieser Appell zur Wohltätigkeit durch ein christlich-naturrechtliches Besitzmodell, das im wesentlichen zwei Komponenten umfasst: zum einen gilt für Gregor die irdische Schöpfung als alleiniges Werk Gottes, welches den Menschen lediglich zu treuhänderischer Verwaltung anvertraut, nicht aber zu Eigentum übertragen worden sei²¹⁹; zum anderen stellen aus Gregors Sicht bestehende ökonomische und soziale Unterschiede im Diesseits wie die Spaltung in ‚Arme‘ und ‚Reiche‘ Resultate des Sündenfalls dar, der die ursprüngliche, von Gott geschaffene Besitzgleichheit zerstört habe²²⁰. Folgerichtig bildet die Unterstützung der Armen ein aktives Verfahren für die Begüterten, sich jenem Urzustand der Einheitlichkeit anzunähern und auch der Natur Gottes, die sich für Gregor vor allem durch ‚Erbarmen‘ auszeichnet, teilhaftig zu werden²²¹. Dabei kann die Armenfürsorge

²¹⁵ Zitat: ebd. XIV,14, übers. v. Häuser, S. 284.

²¹⁶ Ebd. XIV,17-18, übers. v. Häuser, S. 286f.

²¹⁷ Ebd. XIV,19-20 und 22, übers. v. Häuser, S. 287-289 und S. 290f.

²¹⁸ Ebd. XIV,18, übers. v. Häuser, S. 286f., Zitat: ebd., S. 287.

²¹⁹ Ebd. XIV,23-24, übers. v. Häuser, S. 291ff. Siehe ebd., S. 292: „(Wir) wollen keineswegs schlechte Verwalter der uns anvertrauten Güter sein [...]“.

²²⁰ Ebd. XIV,25-26, übers. v. Häuser, S. 293ff.

²²¹ Ebd. XIV,26-27, übers. v. Häuser, S. 294f. und 295f.

unterschiedliche, materielle wie immaterielle, Formen annehmen: Trost für Notleidende und Hilfe für Kranke und materiell Schwache²²² oder - konkreter noch - die Spende von Nahrungsmitteln, Kleidung oder Medikamenten sowie die aktive Krankenpflege²²³.

Mit diesen Handlungsvorschlägen nähert Gregor seine Argumentationslinie wieder einem alltäglichen, pragmatischen Denkhorizont an, um sein Plädoyer für die Armenfürsorge weiter auszubauen. Zunächst schwenkt die Perspektive in den persönlichen Bereich: die Möglichkeit der persönlichen Betroffenheit durch einen Unglücksfall und damit der eigenen Abhängigkeit von äußerer Hilfe in einer Not-situation, wie der Redner sie vor Augen führt, solle zu Mitgefühl und Hilfsbereitschaft für andere Bedürftige anhalten²²⁴. Ausführlich widmet sich Gregor der Ansicht Dritter, wonach ein Unglücksfall ein von Gott verfügbarer Umstand sei: Dem entgegnet der Bischof mit dem Argument, dass eine Bestimmung der göttlichen Urheber-schaft oder aber eine eventuelle Deutung von irdischem ‚Glück‘ oder ‚Unglück‘ als eines Indikators moralischer ‚Tugendhaftigkeit‘ oder ‚Schlechtigkeit‘ dem menschlichen Wissen völlig unzugänglich sei²²⁵. Die eigene Anschauung der Plurikausalität und Polyvalenz menschlicher Lebenslagen mündet bei Gregor in der Aufforderung zu einer differenzierenden Beurteilung von ‚Reich-tum‘ und ‚Armut‘, ‚Kranksein‘ und ‚Gesundsein‘, die sich weniger an der Inhalts-seite eines jeweiligen Phänomens, sondern vielmehr an dessen historischen Be-gleitumständen wie an dem übergeordneten christlich-moralischen Endzweck zu orientieren habe. Nicht also die konkreten Lebensbedingungen an sich, sondern die persönlichen Einstellungen zu ihnen und der individuelle Umgang mit ihnen sollen die neue Bewertungsgrundlage bilden: „Wir wollen es lernen, eine törichte Gesundheit, deren Frucht die Sünde ist, zu verachten und eine heilige Krankheit zu ehren; wir wollen diejenigen schätzen, welche im Leiden gesiegt haben, und bedenken, in den Leidenden kann ein Job verborgen sein, der viel ehrwürdiger ist als die gesunden Menschen [...]“. Und unter Verweis auf die Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus heißt es: „Ungerechten Reichtum wollen wir zurück-

²²² Ebd. XIV,26, übers. v. Häuser, S. 294f.

²²³ Ebd. XIV,27, übers. v. Häuser, bes. S. 296.

²²⁴ Ebd. XIV,28, übers. v. Häuser, S. 296f.

²²⁵ Ebd. XIV,29-31, übers. v. Häuser, S. 297-300.

weisen [...]. Dankbare und weise Armut wollen wir preisen [...]"²²⁶.

Gregors Plädoyer für die Armenfürsorge endet mit der Mahnung, dass in christlicher Perspektive die Nächstenliebe keine Option, sondern „Pflicht“ und „Gesetz“ sei, da die Frage ihrer Erfüllung beziehungsweise Nicht-Erfüllung nach Mt 25,31ff. den entscheidenden Prüfstein im zukünftigen göttlichen Weltgericht bilden werde²²⁷. An dieser Stelle seiner Rede hat Gregor zwar die dem Matthäus-Text inhärente Gleichsetzung der Armen (der Hungernden, Nackten, Gefangenen usf.) mit Christus zwar aufgenommen, wenn er seine Zuhörerschaft dazu auffordert, „Christus [zu] besuchen, Christus [zu] heilen, Christus [zu] ernähren, Christus [zu] bekleiden, Christus [zu] beherbergen, Christus [zu] ehren“²²⁸; er hat aber darüber hinaus das emotional-suggestive und argumentative Potential dieser Bilder nicht mehr ausgearbeitet.

Über konkrete und unmittelbare Nachwirkungen von Gregors Moralpredigt bei seinem Publikum sind keine Aussagen überliefert. Es steht hingegen fest, dass es im Kreis der kappadokischen Bischöfe selbst nicht bei theologisch-ethischen Überlegungen zur christlichen Armen- und Krankenfürsorge blieb. Von Gregors Freund und Amtskollegen, Bischof Basilius von Caesarea (gest. 379), ist bekannt, dass er eine Dauerinstitution zur Betreuung von Armen einrichtete und betreute, in der auch Leprakranke versorgt und gepflegt wurden. Gregor hat hieran in einer Trauerrede am 1. Januar 382 aus Anlass von Basilius' dritten Todestages mit rühmenden Worten erinnert²²⁹: Zum Zweck der Armenfürsorge habe jener zu seinen Lebzeiten außerhalb der Stadt einen Hospitalkomplex von offenbar größeren Ausmaßen errichtet, wie die Metapher der „neuen Stadt“ impliziert, welcher sich

²²⁶ Beide Zitate: ebd. XIV,34, S. 302f. Eine Historisierung der qualifizierenden Attribute („*törichte* Gesundheit“, „*ungerechte[r]* Reichtum“, „*(d)ankbare* und *weise* Armut“) kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Es kommt hier darauf an, dass Gregor bestimmte Phänomene nicht mehr als absolut gesetzte, sondern bloß relative oder bedingte Werte verstanden wissen will.

²²⁷ Ebd. XIV,39-40, übers. v. Häuser, S. 307f.; Zitat: ebd., S. 306.

²²⁸ Ebd. XIV,40, übers. v. Häuser, dort S. 307.

²²⁹ Gregor von Nazianz, Oratio XLIII,63-64, in: ders., *Orationes*, in: Migne PG 36, Paris 1853, darin Sp. 493-606, bes. Sp. 577-582. Siehe hierzu auch die englische Übersetzung: Leo P. McCauley, *On St. Basil the Great, Bishop of Caesarea*, in: ders. / John J. Sullivan / Martin R. P. McGuire / Roy J. Deferrari, *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose (The Fathers of the Church. A New Translation 22)* Washington 1953, S. 27-99, bes. S. 80-83. Datierung nach: JEAN BERNARDI, *La prédication des pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, S. 236.

aus Almosengaben von Wohlhabenden finanzierte²³⁰. Wenn Gregor diese Anlage metaphorisch als einen „Speicher der Frömmigkeit, eine gemeinsame Schatzkammer der Reichen“²³¹ bezeichnet, zeigt dies, dass die christliche Erziehung zur Umkehrung der Werthierarchie und besonders zur Ab- und Umwertung materiellen Besitzes Erfolge gezeitigt hatte. Zwar mag Gregors übersteigter Lobpreis, dass die Hospitalanlage Basilius‘ alle seinerzeit bekannten Weltwunder übertriffe²³², der idealisierenden Intention und Art der Rede geschuldet sein. Doch stellt die von Gregor gewählte Formulierung nicht nur eine ins Superlativische gesteigerte Deutungsvorgabe für das Publikum dar; sie birgt auch das Moment christlicher Selbstwahrnehmung und Identitätsbestimmung, genauer formuliert: ein eigenes Bewusstsein von der Revolution der Mentalitäten in bezug auf Armut und Krankheit, welche die christliche Religion mit ihrer Ethik in der antiken Umwelt bewirkte.

Mit Worten und Redewendungen, die im hohen Maß denen der Leprosenbeschreibungen in seiner Rede ‚Über die Liebe zu den Armen‘ gleichen, schildert Gregor die positiven Effekte von Basilius‘ Fürsorgeeinrichtung: die Entfernung jener verachteten und vertriebenen Menschen von öffentlichen Stätten sowie die materielle wie soziale Versorgung jener Hilfsbedürftigen²³³. Über die konkreten Formen der Leprosenfürsorge im Hospital des Basilius lassen uns Gregors Ausführungen im Unklaren. Nur in sehr allgemeinen Termini werden ein ‚brüderlicher‘, d. h. ein gleichrangiger wie vertraulicher Umgang des Basilius mit jenen Kranken, sodann deren leibliche Pflege und die Wundversorgung genannt. Auch diese konkreten Beispiele dienen dem Gesamtkonzept der Rede: im Kontrast zur Lebensweise der Wohlhabenden die Vorbildhaftigkeit der Spiritualität von Basilius herauszustellen, die sich am Modell einer *imitatio Christi* orientiert und die nicht zuletzt auf dem Gebiet der Armenfürsorge praktische Resultate gezeitigt

²³⁰ Gregor von Nazianz, Or. XLIII,63, übers. v. McCauley, S. 80: „Go forth a little from this city and behold the new city, the storehouse of piety, the common treasury of the wealthy, where superfluous riches, sometimes even necessities, thanks to the exhortations of Basil, are laid up [...]“.

²³¹ Siehe Anm. 230.

²³² Gregor von Nazianz, Or. XLIII,63, übers. v. McCauley, S. 80f.

²³³ Ebd., S. 81: „We no longer have before our eyes the terrible and pitiable spectacle of men who are living corpses, dead in most of their limbs, driven away from their cities and homes, public places, fountains, even from their dearest ones, and more easily recognized by their names than by their bodily features. They no longer appear at our public assemblies or social gatherings as objects, not of pity for their disease, but of loathing, expert in singing piteous songs, if any voice is still left in them“. Vgl. oben S. 158 und 160f.

habe²³⁴. Basilius' Vorbildlichkeit im Umgang mit den gesellschaftlich Ausgegrenzten hat Gregor nicht zuletzt in dessen Überschreitung extremer sozialer Rangunterschiede sehen wollen, wie sie sich am sinnfälligsten - und in zeitgenössischer Sicht wohl auch: am eklatantesten - in einer Geste manifestierte: in Basilius' Kuss der Verehrung für die Leprosen²³⁵.

III.3. MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN GESELLSCHAFTLICHER INTEGRATION VON KRANKEN UND ARMEN IN DER ANTIKE

Um die beginnende Prägung der Einstellungen und Verhaltensformen gegenüber Leprakranken im besonderen und gegenüber den Armen im allgemeinen durch die christliche Theologie und Sozialethik in ihrer historischen Bedeutung genauer zu erfassen, ist es notwendig, nach den Möglichkeiten und Grenzen einer auch institutionell gesicherten Integration zu fragen, die in der nicht-christlichen, also: ‚paganen‘ Gesellschaft der Antike für die physisch, aber auch materiell und sozial Schwachen bereitgestellt wurden.

Legt man die Darstellungen bereits zitierter medizinischer und theologischer Autoren zugrunde, dann stellte eine Lepraerkrankung, aus einer noch antiken Werthaltungen verpflichteten Perspektive betrachtet, im wesentlichen einen individuellen Schicksalsschlag und ein familiäres Versorgungsproblem dar, dessen Regelung nicht als ‚gesamtgesellschaftliche‘ Aufgabe gegenüber den kranken Individuen betrachtet wurde. Überindividuelle Relevanz erhielt die Krankheit anscheinend erst und einzig unter dem Aspekt der Infektionsgefahr, wobei in diesem Kontext der Akzent primär auf der gesundheitlichen Sicherheit der nicht-leprosen

²³⁴ Ebd., S. 81: „(He) [*sc.* Basilius] greeted the sick like brothers [...]. But he set us an example by his own Christian spirit of approaching them and caring for their bodies [...]. Others had their cooks and rich tables and enchating refinements of cuisine, and elegant carriages, and soft flowing garments. Basil had his sick, and the dressing of their wounds, and the imitation of Christ, cleansing leprosy not by word but in deed“. Der griechische Text hat an dieser Stelle *λεπραν* (‘lepran’) und in Or. XLIII,64 *λεπρους* (‘leprouς’): Migne PG 36, Sp. 580 und 579. Der sichere Bezug der Begriffe zu der vorangegangenen Krankenbeschreibung belegt, dass auch im griechischen Osten des 4. Jh. die *λεπρα* nicht mehr nur im hippokratischen Sinn verstanden wurde, sondern bereits die mutilierende Lepra bezeichnete. Nach BERNARDI, *La prédication des pères cappadociens*, S. 238 u. ff. stand die Gesamtkonzeption dieser panegyrischen Rede ganz im Dienst der Stilisierung des Basilius zum Idealbild eines Bischofs.

²³⁵ Gregor von Nazianz, Or. XLIII,63, übers. v. McCauley, S. 81: „(He) did not disdain to honor disease with his lips, that noble man of noble family and dazzling renown [...]“. S. a. ebd. XLIII,64, übers. v. McCauley, S. 82.

Bevölkerung, weniger auf der Lebenslage der Kranken selbst ruhte, wie dies in besonderer Deutlichkeit in der Schrift des Caelius Aurelianus hervortrat²³⁶. Die antiken medizinischen Texte bieten keine eindeutigen Indizien für die Existenz von ‚öffentlichen‘, das heißt: nicht-verwandtschaftlich konstituierten Einrichtungen, die ihrer Intention nach einer langfristigen Versorgung und Verpflegung speziell der Leprakranken gedient hätten. Aus demselben Grund bleibt auch der Fragenkomplex, welche Ärzte sich in welchem Umfang der medizinischen Behandlung von Leprosen annahmen, für die die antiken Krankheitslehren durchaus ein umfängliches therapeutisches Instrumentarium bereitstellten, nicht zu beantworten. Den sich hier eröffnenden Spekulationsmöglichkeiten bieten auch allgemeineren Forschungsbefunde über das antike Medizinwesen kaum verlässliche, orientierende Anhaltspunkte: Georg Harig negierte die Existenz von antiken ‚Allgemeinkrankenhäusern‘ im Sinne von öffentlichen Institutionen zur längerfristigen stationären Krankenpflege und mutmaßte, dass wissenschaftlich gebildete Ärzte wohlhabende Patienten versorgten; Hans Kloft und Marina Elisabeth Pfeffer fällten indessen ein positives Urteil über die Versorgungslage durch öffentlich angestellte Ärzte in den Städten der hellenistischen Epoche und der römischen Kaiserzeit²³⁷. Damit ist die historische Möglichkeit, dass selbst Leprakranke in den Konsultationsräumen jener Gemeindeärzte ambulant versorgt wurden, theoretisch gegeben, aber keineswegs empirisch belegt.

Es wäre demnach verfehlt, wollte man den entscheidenden Unterschied zwischen der vorchristlichen römischen und der christlich-spätantiken Gesellschaft so formulieren, dass erstere überhaupt keine außer-familialen Formen der Notlagenregelung gekannt hätte und solche erst durch das Christentum ‚erfunden‘ und eingeführt worden seien. Neben den Ärzten zählen zu den bedeutendsten antiken Institutionen, die der sozialen Sicherung dienten, unter anderem die Subsistenzsicherung von Kriegsveteranen, öffentliche Getreide- und Geldverteilungen (*frumentatio* und *congiaria*) und sodann die Sklaven- und Militärvaletudinarien

²³⁶ S. o. S. 154.

²³⁷ GEORG HARIG, Zum Problem ‚Krankenhaus‘ in der Antike, in: *Klio* 53 (1971), S. 179-195, bes. S. 186; HANS KLOFT, Sozialpolitik der römischen Kaiserzeit, in: *Jb. der Wittheit zu Bremen* 24 (1980) S. 153-187, dort S. 167; MARINA ELISABETH PFEFFER, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike, S. 83-95. Ebd., S. 84f.: „In der hellenistischen Zeit hat fast jede Stadt oder Gemeinde des römischen Reichs ihren eigenen angestellten Arzt [...]“. Und ebd., S. 89: „Unter den christlichen Kaisern hat fast jede Stadt ihren »archiatrós demósios« oder »medicus municipalis«, der in den Provinzen auch »communalis« genannt wird“.

(Lazarette für Sklaven und Soldaten)²³⁸. Diese antiken Versorgungseinrichtungen folgten im wesentlichen ganz anderen Prinzipien, als sie im späteren Christentum entwickelt und umgesetzt werden sollten. In fundamentaler Weise betraf dies die Auffassungen von ‚Bedürftigkeit‘ und ‚Unterstützungswürdigkeit‘, das heißt: die Bedingungen der Zugangsberechtigung zu außer-familialen Fürsorgeformen.

Geht eine geschichtswissenschaftliche Untersuchung zu historischen Fürsorgemaßnahmen über eine rein funktionalistische Perspektive hinaus und zieht sie, wie es bereits Hinnerk Bruhns in einer älteren Studie über die Armut in der römischen Gesellschaft tat²³⁹, die zeitgenössischen Wahrnehmungs- und Denkformen in Betracht, so gelangt man zu folgendem, vordergründig paradox anmutenden Erkenntnisurteil: Die römische Gesellschaft kannte und erkannte zwar bestimmte materielle wie soziale Missstände und ergriff hiergegen auch punktuell Maßnahmen; sie hat jedoch bis ungefähr in das dritte und vierte Jahrhundert hinein weder ‚den Armen‘ als einen eigenständigen sozialen Typus wahrgenommen noch ‚die Armen‘ als eine soziale Bevölkerungskategorie in ihr Gesellschaftsbild integriert. Die Grundauffassung von ‚Unterstützungswürdigkeit‘ war, mit Bruhns gesprochen, in der römischen Gesellschaft vorrangig politisch und rechtlich geprägt²⁴⁰. Sie war nicht, wie sich akzentuierend ergänzen ließe, allgemeinemenschlich definiert wie in der christlichen Religion, wodurch die Zusammensetzung des als ‚bedürftig‘ anerkannten Personenkreis dort eine universellere Ausrichtung gewinnen sollte. Sichtbar wurde dies am Beispiel der bereits erörterten Gegenargumentation des Gregor von Nazianz, der gegen antike Auffassungen den Anspruch einer sowohl biologischen, naturrechtlichen als auch christlich-religiösen Gleichheit aller Menschen vertrat - gänzlich ungeachtet individueller Charak-

²³⁸ Ebd., *passim*, bes. aber S. 83-143; KLOFT, Sozialpolitik der römischen Kaiserzeit; KUDLIEN, ‚Krankensicherung‘ in der griechisch-römischen Antike.

²³⁹ HINNERK BRUHNS, Armut und Gesellschaft in Rom, in: Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung, hg. v. HANS MOMMSEN / WINFRIED SCHULZE (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 24) Stuttgart 1981, S. 27-49.

²⁴⁰ Ebd., S. 28f.: „Weder unterstützte die römische Gesellschaft ihre Armen (als Arme), noch verweigerte sie ihnen die Unterstützung; die Armut scheint für die Gesellschaft kein soziales oder politisches Problem gewesen zu sein, zu dessen Lösung Formen oder Konzepte von Armenpolitik hätten entworfen werden können. Was dem Effekt nach durchaus Unterstützung von Armen oder Politik für (bestimmte) Arme war, gestand man sich nicht als solche zu, konnte sie auch nicht als solche auffassen: im Denksystem und in den gesellschaftlichen und politischen Gliederungsschemata der römischen Republik und der frühen Kaiserzeit gab es kein Schubfach für die Armen als besondere soziale Kategorie“. Vgl. HANS KLOFT, der den positiven Effekt der Sicherungsmaßnahmen stärker akzentuiert, aber zu einer ähnlichen Schlussfolgerung wie Bruhns kommt: „Der Arme als Einzelperson und als Kollektiv ist kein spezielles oder bevorzugtes Objekt des Wohltuns“; DERS., Sozialpolitik der römischen Kaiserzeit, S. 173.

teristika oder persönlicher Lebensumstände. Demgegenüber orientierten sich die römisch-antiken Vorstellungen über innergesellschaftliche Segmentierungen an den Kategorien ‚Bürger‘, ‚Freigelassener‘, ‚Sklave‘ und ‚Nicht-Bürger‘. Der Einfluss solcher Klassifikationen ist ansatzweise schon am Denken antiker Ärzte über den Umgang mit leprakranken Bürgern (*cives*) und Staatsfremden (*peregrini*) hervorgehoben worden²⁴¹.

Jene politisch-rechtliche Prägung charakterisiert auch die bereits angesprochenen Phänomene der Veteranenversorgung, der Valetudinarien (Speziallazarette) und der staatlichen Spendenausteilungen. Allerdings galt die Versorgung der Kriegsteilnehmern nach Beendigung militärischer Operationen, wiewohl die Belange des Heerwesens zu den ‚staatlichen‘ Angelegenheiten zählten, als eine „persönliche und politische Verpflichtung des einzelnen Feldherrn gegenüber seinen Soldaten, vergleichbar dem Verhältnis zwischen Patron und Klient“²⁴². Eine gebräuchliche Lösung dieser Aufgabe bestand in der Ansiedlung von Kriegsveteranen durch Koloniengründung auf römischem Staatsgebiet, wobei die Landzuteilung als Entlohnung für die geleisteten Kriegsdienste galt²⁴³. Seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert sind schließlich die Valetudinarien nachweisbar, die indessen lediglich der Krankenpflege bestimmter Bevölkerungsgruppen dienten: Es gab zum einen ‚staatliche‘ Militärvaletudinarien zur medizinischen Versorgung römischer Soldaten; zum anderen existierten private Valetudinarien, die vor allem Großgrundbesitzer für ihre auf den Latifundien arbeitenden Sklaven einrichteten²⁴⁴ und folglich der Sphäre des ‚Hauses‘ beziehungsweise der Rechtsgewalt des Hausherrn (*patria potestas*) zugerechnet werden können. Die Exklusivität der Zielgruppen, der Soldaten einerseits und der Sklavenarbeiter andererseits, korreliert mit der rein pragmatischen Zwecksetzung der Valetudinarien, die der Wiederherstellung der physischen Leistungsfähigkeit, das heißt: der Arbeitskraft galt. Die Zweckbindung entsprang demnach weniger einem humanitären Impetus gegenüber ‚Kranken‘ als solchen, sondern folgte einem zweckrationalen Nützlichkeitsprinzip, welches den Wert eines Menschen nach dessen situationspezifischer, funktionaler Brauchbarkeit bemisst. Noch prägnanter tritt die Rigi-

²⁴¹ BRUHNS, Armut und Gesellschaft in Rom, S. 37. S. a. oben S. 154.

²⁴² Ebd., S. 34. Dazu auch: PFEFFER, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike, S. 127f.

²⁴³ KLOFT, Sozialpolitik der römischen Kaiserzeit, S. 164.

²⁴⁴ PFEFFER, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike, S. 96ff.; HARIG, Zum Problem ‚Krankenhaus‘ in der Antike, S. 188ff. zu den Valetudinarien.

dität dieser Auffassung am Beispiel der rechtlosen Sklaven hervor, wenn man bedenkt, dass jene als frei verfügbares Eigentum ihrer Herren galten²⁴⁵.

Die Getreide- und Geldverteilungen lassen sich zum einen als staatliche Leistungen zur Versorgung der stadtrömischen Bürger in Krisenzeiten nachweisen; zum anderen resultierten sie aus den Fürsorgepflichten, die den begüterten, aus sozialen Führungsschichten stammenden Patronen gegenüber ihren schutzbefohlenen, halbfreien Anhängerschaften, der Klientel, erwachsen²⁴⁶. Auch wenn, wie Hinnerk Bruhns behauptete, „in den meisten Fällen vor allem Arme und Bedürftige von den Schenkungen und Verteilungen (profitiert)“ haben mögen²⁴⁷, so ist in der Zeit der römischen Republik wie in der römischen Kaiserzeit die Instrumentalisierbarkeit und die tatsächlich erfolgte Instrumentalisierung der Spendentätigkeit zur politischen Massenbeeinflussung kaum zu übersehen: Die Leistungen der *patroni* zugunsten ihrer - mitunter innerhalb der Familienverbände vererbten! - Klientel sicherten die Machtbasis der aristokratischen Familien in standesinternen Konkurrenzkämpfen um soziales Prestige (Ruhm und Ehre) und politischen Einfluss, indem sie die Klientel zur Loyalität gegenüber ihren jeweiligen Patronen verpflichteten²⁴⁸. Diesen politischen Mechanismus der Reputations- und Machtbildung über soziale Leistungen machten sich seit der römischen Principats- und Kaiserzeit verstärkt die Monarchen zunutze, als sie den Einfluss der Sozialbindungen durch die ‚Familie‘ und das Patronat auf der politischen Ebene der Senatoren beschränkten, zugleich aber ihre eigene Herrscherrolle gegenüber den römischen Bürgern nach dem Modell des *pater familias* beziehungsweise des *patronus* gestalteten; auf diesem Wege trugen sie dazu bei, dass sich der Gedanke einer monarchischen, später ‚staatlichen‘ Fürsorge gegenüber der Bevölkerung

²⁴⁵ DAHLHEIM, Die griechisch-römische Antike 2, S. 78ff. Zu Aussetzung und Tötung kranker Sklaven durch ihre Besitzer: PFEFFER, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike, S. 97ff.; KUDLIEN, ‚Krankensicherung‘ in der griechisch-römischen Antike, S. 93f.

²⁴⁶ Dazu PFEFFER, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike, S. 128ff.; BRUHNS, Armut und Gesellschaft in Rom, S. 34ff.; KLOFT, Sozialpolitik der römischen Kaiserzeit, S. 160ff. Zur sozialen Bedeutung von Patronat bzw. Klientelwesen als Schutzverpflichtung der politisch und sozial Einflussreichen gegenüber den sozial Schwachen: DAHLHEIM, Die griechisch-römische Antike 2, S. 75 u.f.

²⁴⁷ BRUHNS, Armut und Gesellschaft in Rom, S. 34.

²⁴⁸ Siehe dazu DAHLHEIM, Geschichte der römischen Kaiserzeit, S. 47: „Das soziale Prestige, das Ansehen des Einzelnen und des ganzen Standes und der Bestand der gesellschaftlichen Grundordnung hingen von der Übernahme solcher Leistungen ab.“ Die patronalen „Aufwendungen [hatten] einen stark agonalen Zug [...]“ (ebd., S. 47 u.f.).

ausbildete und an Einfluss gewann²⁴⁹.

In streng funktionalistischer Perspektive, die allein auf den unmittelbaren Effekt erbrachter Leistungen für nicht-familiale Bevölkerungsgruppen schaut²⁵⁰, lassen sich Soldatenversorgung, Valetudinarien, Naturalien- und Geldspenden als Formen ‚öffentlicher Wohlfahrt‘ interpretieren. Im politischen Kontext jedoch erscheint diese öffentliche Wohlfahrt eher als ein humanitäres Nebenprodukt, denn nicht Kriterien der Bedürftigkeit, die sich an individuellen Notlagen orientierten, qualifizierten maßgeblich für den Zugang zu Unterstützungsleistungen, sondern die funktionale, das bedeutet hier: politisch-rechtliche Zugehörigkeit der Personen entweder (a) zur *familia* und damit zum Rechts- und Fürsorgebereich eines Hausherrn oder (b) zu einem Klientelverhältnis (Patronat) oder (c) als römischer Bürger zu einem politischen Gemeinwesen. Ob und inwiefern auch Leprakranke von den genannten sozialen Sicherungsmaßnahmen profitierten, lässt sich bislang in Ermangelung historischer Fallbeispiele weder sicher verifizieren noch falsifizieren. Sie dürften, wenn überhaupt, dann als funktionale Rollenträger im oben genannten Sinn (Bürger, ‚Klient‘, Sklave, Angehöriger einer *familia*), kaum aber aufgrund ihres ‚Krankseins‘ an sich Unterstützungsleistungen erhalten haben. Zudem ist anzunehmen, dass die Vorstellung einer (theoretischen) Gleichheit aller römischen Bürger vor dem Staat es erschwerte, einen durch ein gemeinsames, nicht-politisches Merkmal konstituierten Personenkreis von staatlicher Seite zu bevorzugen²⁵¹.

Innerhalb der Gesellschaftsordnung der römischen Antike findet sich keine einflussreiche Instanz, die eine solche ethische Alternative formulierte und effektiv durchsetzen konnte, die auch sozial Schwachen im allgemeinen und den Leprakranken im besonderen eine positive gesellschaftliche Position oder Funktion zugewiesen hätte. Weder die antike Medizin noch die römische Religion bildeten in dieser Hinsicht eine solche Autorität. Unter den Erklärungen, die hier in bezug auf das antike Ärzteswesen der Erwähnung verdienten, seien zunächst die geistigen

²⁴⁹ Zu diesen Prozessen: KARL CHRIST, *Die Römer*, München ²1984, S. 105; DAHLHEIM, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, S. 44 (im Zusammenhang mit monarchischen Kolonien Gründungen); BRUHNS, *Armut und Gesellschaft in Rom*, S. 45f.; KLOFT, *Sozialpolitik der römischen Kaiserzeit*, S. 173, 175, 180.

²⁵⁰ Auf dieser Basis sieht KLOFT die Anwendbarkeit des Begriffs ‚Sozialpolitik‘ für die römische Kaiserzeit legitimiert: ebd., S. 174.

²⁵¹ Dies sehr viel dezidiert formuliert bei: BRUHNS, *Armut und Gesellschaft in Rom*, S. 38.

Grundlagen in den Mittelpunkt der Erörterung gerückt. Wichtige Orientierungslinien für das medizinische Handeln waren den Ärzten der Antike in dem Leitbegriff der *humanitas* („Menschenliebe“)²⁵² und im sogenannten ‚Eid des Hippokrates‘ gegeben. Für den Umstand, dass weder die eine noch die andere Position eine autoritative, auch den Bereich der Medizin übersteigende Kraft zu entwickeln vermochte, lassen sich verschiedene Bedingungsfaktoren anführen: zum ersten konfligierten sie mit anderen Norm- und Werthaltungen; sodann wurden sie aufgrund inhaltlicher Interpretationsspielräume nicht von allen Ärzten in gleicher Weise geteilt; und nicht zuletzt hat das antike Ärzteswesen keine Standesorganisation mit einer umfassenden Standesethik ausgebildet, auf welche nicht nur alle Ärzte in ihrer Gesamtheit verbindlich verpflichtet gewesen wären, sondern die auch die medizinischen Tätigkeiten *per se* wie die außerberuflichen Lebensbereiche der Ärzte ethisch reguliert hätte. Hieraus resultieren Interpretations- und Handlungsspielräume für die Ärzte gegenüber den Kranken.

So hat bereits 1970 der Medizinhistoriker Fridolf Kudlien darauf aufmerksam gemacht, welchen Einfluss politische Vorstellungen auf das Denken und Handeln der antiken Ärzte ausübten: Kudliens Kernthese lautete, dass das an die Idee der *humanitas* geknüpfte, ethische Postulat der vorbehaltlosen ärztlichen Hilfeleistung, welches - diese Interpretation sei ergänzend hinzugefügt - in Übertragung in die Patientenperspektive den Gedanken einer ‚Gleichheit aller Kranken vor dem Arzt‘ beinhaltete, in seiner ganzen Radikalität vom politischen Selbstverständnis der Ärzte konterkariert wurde: Die vordergründig universell angelegte Leitidee der *humanitas* konnte im medizinischen ‚Alltag‘ an Grenzen stoßen, die den Heilspezialisten aufgrund ihrer eigenen politisch-rechtlichen Lage und Bindungen gesetzt waren²⁵³. Kudlien hat die Möglichkeit konfligierender Wertorientierungen im ärztlichen Handeln am Beispiel des römischen Autors Scribonius Largus exemplifiziert, der zwischen 43 und 48 n. Chr. ein Arzneimittelbuch (‚Compositiones‘) verfasste. In dem vorangestellten Widmungsbrief an

²⁵² Der Begriff *humanitas*, bei Cicero noch mit einem höheren Bildungsideal verbunden, sei nach ihm seltener und eher in seiner allgemeinen Bedeutung unter Akzentuierung der aktiven Unterstützung für alle Menschen verwendet worden: RUDOLF REHN, Art. ‚Philanthropie‘ [1], in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 7, hg. v. JOACHIM RITTER / KARLFRIED GRÜNDER, Basel 1989, Sp. 543-548, bes. Sp. 546. Exemplarisch zitiert REHN Philon von Alexandria (25 v. Chr.-50 n. Chr.), für den ‚Philanthropie‘ die „Fürsorge [...] für jeden einzelnen und alle Menschen“ bedeutet habe (ebd.). S. a. OTTO HILTBRUNNER, Art. ‚Humanitas (φιλανθρωπία)‘, in: RAC 16 (1994), Sp. 711-752, bes. Sp. 731.

²⁵³ Dazu FRIDOLF KUDLIEN, Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome, in: *Clio Medica* 5 (1970), S. 91-121, bes. S. 96.

den Gönner Callistus forderte Scribonius, dass „besonders die Ärzte, deren Gesinnung nicht voller Mitgefühl (*misericordia*) und Menschenliebe (*humanitas*) sei entsprechend der Zielsetzung ihres Gewerbes (*professionis voluntas*), allen Göttern und Menschen verhasst sein sollten“²⁵⁴. Als Urheber dieser ethischen Einstellung bezeichnete Scribonius den von ihm als Begründer der Medizin apostrophierten Hippokrates, der mit seinem Eid zur *humanitas* habe erziehen wollen²⁵⁵. Im Anschluss daran offenbart sich die Brüchigkeit und mangelnde Konsequenz in Scribonius' medizinethischem Programm an einem von ihm selbst konstruierten Beispiel, welches das korrekte Handeln eines Arztes gegenüber „Staatsfeinden“ (*hostes*) veranschaulichen soll. Hierzu formulierte Scribonius seine Erwartungshaltung mit den Worten, „dass kein Arzt, der sich durch den Eid der Medizin rechtmäßig gebunden hat, Staatsfeinden eine schädigende Arznei geben, sondern sie entsprechend der Erfordernis der Angelegenheit verfolgen werde auf jegliche Art wie ein guter Soldat oder Bürger“²⁵⁶. Ausgehend von dem Ideal der *humanitas*, äußerte Scribonius folglich seine Zuversicht über die Unterlassung schädigenden Verhaltens. Er hat jedoch nicht, was von Kudlien nicht angemerkt wurde, zu dem radikalen Standpunkt gefunden, den Medizinern vollständige politische Neutralität in der Ausübung ihres Berufs abzuverlangen; statt dessen erwartete er von ihnen staatstreues Verhalten. In ihrer letzten Konsequenz musste die Unterordnung des ärztlichen Handelns unter politisch-staatsbürgerliche Kategorien und Verhaltensanforderungen einen formallogischen Widerspruch bilden zu jenem den Patientenkreis egalisierenden Anspruch einer von *humanitas* und *misericordia* geleiteten Medizin.

Exakt dieses von Kudlien aufgezeigte, ethische Konfliktpotential wurde Jahrhunderte nach Scribonius von Caelius/Soranos am Beispiel der Ungleichbehandlung von Leprakranken, wie sie von einem Teil der antiken Ärzteschaft angeraten worden sei, erkannt und kritisch kommentiert: Die Vorgehensweisen

²⁵⁴ Siehe dazu: Scribonius Largus, *Compositiones: Epistula dedicatoria*, hg. v. Sconocchia, S. 1-5, dort S. 2: [...] *praecipue medicis, in quibus nisi plenus misericordiae et humanitatis animus est secundum ipsius professionis voluntatem, omnibus diis et hominibus invisi esse debent.*

²⁵⁵ Ebd.: *Hippocrates, conditor nostrae professionis, initia disciplinae ab iureiurando tradidit [...] longe praeformans animos discentium ad humanitatem.*

²⁵⁶ Ebd.: *idcirco ne hostibus quidem malum medicamentum dabit, qui sacramento medicinae legitime est obligatus (sed persequetur eos, cum res postulaverit, ut militans et civis bonus omnis modo), quia medicina non fortuna neque personis homines aestimat, verum aequaliter omnibus implorantibus auxilia sua succursuram se pollicetur nullique umquam nocituram profitetur.*

gegen Leprakranke, die jeweils in Abhängigkeit vom politisch-rechtlichen Status der Kranken - *civis* ‚Bürger‘ und *peregrinus* ‚Fremder‘/‚Nichtbürger‘ - getroffen werden und zur Exilierung und Zwangsquarantäne beziehungsweise zur Inhaftierung führen sollten, qualifizierte Caelius/Soranos deutlich als einen diametralen Gegensatz zum medizinischen Ethos der ‚Menschenliebe‘ (*humanitas*)²⁵⁷. Ersichtlich wird in der Kritik ebenfalls, dass Andere hierin keinen Widerspruch im Handeln erkannten; und noch zwei Jahrhunderte nach Caelius empfahl der byzantinische Arzt Paulos von Aigina (7. Jahrhundert) ohne jeglichen ethischen Kommentar Exilierungsmaßnahmen gegenüber Leprosen: „Da die Krankheit [d. i. die *ελεφαντιασις* (‚elephantiasis‘)] nicht weniger als die Pest zu den leicht ansteckenden gehört, so muss man die Kranken möglichst weit von den Städten entfernt unterbringen, inmitten im Lande gelegenen, kalten und wenigen Menschen zugänglichen Gegenden“²⁵⁸.

Nur eingeschränkte normative Geltungskraft und Anerkennung unter den antiken Ärzten genoss offenbar selbst der sogenannte hippokratische Eid, der eine ethische Selbstverpflichtung des Arztes formulierte. Während hinsichtlich Entstehungszeit und Verfasserschaft des Textes in der Medizinhistorie disparate Ansichten herrschen, besteht Konsens dahingehend, dass die ältesten Hinweise auf dieses Werk in das erste nachchristliche Jahrhundert datieren²⁵⁹. Wie immer auch die Entstehungszeit des Eides anzusetzen ist, so lässt der redaktionsgeschichtliche Befund erkennen, dass erst im ersten nachchristlichen Jahrhundert eine schriftliche Fixierung - vielleicht sogar erst: die bewusste Formierung - einer medizinethischen Tradition greifbar wird, deren Entstehung zumindest von einigen Autoren dieser Zeit²⁶⁰ auf Hippokrates zurück geführt wurde. Aussagen jener Autoren deuten auf eine mangelhafte Allgemeinverbindlichkeit des Eides in der nachchristlichen Antike hin: auf eine ethisch-normative Interpretationsoffenheit einer-

²⁵⁷ S. o. S. 154.

²⁵⁸ Paulos von Aigina, *Pragmateia* IV,1, übers. v. Berendes, S. 357.

²⁵⁹ CHARLES LIECHTENTHAELER zufolge reichen die Datierungsvorschläge vom 6. Jh. v. Chr. bis zum ersten Jh. n. Chr.; DERS., *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, Köln 1984, S. 273. Der Verfasser dieser umfangreichen, einschlägigen Studie favorisiert nach Sprach- und Stilkriterien eine Entstehungszeit um 420-400 v. Chr. und hält Hippokrates für den wahrscheinlichen Urheber; ebd., S. 277 u. ff.; S. 323. Wie LIECHTENTHAELER vertrat die Medizinhistorikerin ANTJE KRUG die Ansicht, dass der Eid weder von Hippokrates noch aus dessen Umkreis stamme; DIES., *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München 1985, S. 189.

²⁶⁰ LIECHTENTHAELER, *Der Eid des Hippokrates*, S. 28 nennt Scribonius Largus, Erotianos und Soranos von Ephesos.

seits und auf Ablehnung des Eides durch Teile der Ärzteschaft andererseits. In einem Kommentar zur Haltung seiner Berufskollegen in der Streitfrage über die legitime Anwendung von Kontrazeptiva und Abortiva stellte beispielsweise der Arzt Soranos von Ephesos (1. Jahrhundert n. Chr.) fest, dass manche Ärzte ihre strikte Ablehnung von Abtreibungsmitteln mit der Berufung auf den Eid begründeten²⁶¹. Aus dieser Aussage lässt sich im Umkehrschluss deduzieren, dass es Ärzte gab, die sich und ihr Handeln zumindest in der genannten Frage nicht durch den Eid gebunden betrachteten. Fortwirkende Interpretationspotentiale zeigen sich ferner darin, dass der bereits genannte Scribonius den Eid nachträglich zu einem programmatischen medizinethischen Dokument unter dem Leitgedanken der *humanitas* erhob, obwohl der ursprüngliche Wortlaut, der verschiedene, praxisbezogene Ge- und Verbote für den behandelnden Arzt bereithält, keineswegs ethische Oberbegriffe wie beispielsweise griech. *φιλανθρωπία* („philanthropia“) beinhaltet²⁶². Eine eindeutige moralische Gesamtorientierung war demzufolge dem hippokratischen Eid keineswegs inhärent; seine Verbindlichkeit stellt seinerseits ein Produkt der Rezeptionsgeschichte dar.

Auch die Bereiche der römischen Religion und der allgemeinen Ethik lassen Charakteristika erkennen, die die Schlussfolgerung nahelegen, dass beide Sphären nicht über ‚Instrumente‘ verfügten, ‚Armut‘ und ‚Krankheit‘ als gesellschaftliche Problemstellungen wahrzunehmen oder gar zu regulieren. So weisen zwar die in der römischen Antike hochgeschätzten Werte der *beneficentia* („Wohltun“; „Diensterweisung“), *pietas* (Anerkennung von sozialen Bindungen; „Pflicht-“, „Mitgefühl“) und *liberalitas* („Freigebigkeit“)²⁶³ eine eindeutig soziale Bezogenheit auf, so dass sich ihre Grundfunktionen mit der Schaffung, Erhaltung oder Konsolidierung sozialer Bindungen bestimmen lassen. Die ‚Zielgruppe‘ des von diesen Normen geleiteten Handelns bildeten aber, wie Hendrik Bolkestein bereits

²⁶¹ HULDRYCH M. KOELBING, *Arzt und Patient in der antiken Welt*, Zürich-München 1977, S. 203 übersetzt die Soranus-Stelle (*Peri gynaikēiōn* I,19) wie folgt: „Die einen (Ärzte) verwerfen die abtreibenden Mittel überhaupt unter Berufung auf die Worte des Hippokrates: «Ich werde keiner Frau ein Abtreibungsmittel geben» (ou dōsō de oudenī phorion) und weil es das Wesen der Medizin sei, das von der Natur Geschaffene zu bewahren und zu erhalten [...]“. Referenzpunkt ist § 4 des ‚Eides‘: LIECHTENTHAELER, *Der Eid des Hippokrates*, S. 18f.

²⁶² Dazu auch KARL DEICHGRÄBER, *Professio medici*. Zum Vorwort des Scribonius Largus, in: *Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1950/9*, Mainz 1950, S. 853-879, dort S. 861: „Mit dem Recht des Späteren wird der hippokratische Eid [gemeint ist: durch Scribonius] zu einem ersten Dokument der *humanitas* umgedeutet, übersetzt“.

²⁶³ HENDRIK BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*. Ein Beitrag zum Problem ‚Moral und Gesellschaft‘, Utrecht 1939, S. 300ff. und 311ff.

1939 in seinem Grundlagenwerk zur Wohltätigkeit und Armenpflege im Altertum darlegte, nicht ‚die Armen‘ der römischen Gesellschaft als solche. Nutznießer jenes wohltätigen Verhaltens waren entweder die eigenen Verwandten oder Freunde - das bedeutet: Personen gleichen politischen, sozialen oder ökonomischen Ranges - oder allgemein die Mitbürger nach politischen Maßgaben, was die Wahrnehmung einer materiellen oder sozialen Notlage der Betroffenen als aktuellen Anlass der ‚Wohltätigkeit‘ nicht ausschließen musste. Im wesentlichen aber war der Rahmen dieses sozialen Handelns entweder privater oder politischer Art²⁶⁴.

Ebenso kannte der Vorstellungshorizont des sakralen Haus- und Staatskultes keine soziale Kategorie der ‚Armen‘ oder der ‚Kranken‘, denen ein fester Stellenwert im Zusammenhang mit den religiösen Anschauungen und dem Kultus zugewiesen worden wäre. Zu den Charakteristika der römischen Religion zählen neben einer starken Diesseitsorientierung die Affirmation des gesellschaftlich-politischen Ordnungsgefüges, in das sie eingepasst war. Ihr fehlte mithin die Vision eines alternativen Gesellschaftsmodells. Die Kultpflege war im wesentlichen an zwei sozialen Orten verankert: als Kult der Hausgötter in der *familia* und als Staatskult im Zusammenspiel mit den politisch-administrativen Institutionen²⁶⁵. Besonders im Zusammenhang mit staatspolitischen Entscheidungen und Handlungen zeigt sich ein weiterer Wesenszug der römischen Religion: Nicht auf den Individuen, sondern auf der Gesamtheit aller Bürger lag das Hauptaugenmerk; die priesterliche Kultausübung diente nicht vorrangig der Sicherung des individuellen Seelenheils, sondern zielte auf den Fortbestand und die Stabilisierung der *res publica* („Staat“, „Staatswohl“) mit der tradierten Gesellschaftsordnung²⁶⁶. Die

²⁶⁴ Ebd., S. 295ff. In kulturvergleichender Perspektive ebd., S. 314: „Die [...] Wohltätigkeit hat mit der orientalischen oder christlichen nichts gemein; sie wendet sich nicht den *Armen* zu [...]“ (Hervorheb. i. Or.). Ausführlicher über das *benefacere* („wohltun; einen Dienst erweisen“), das jedoch nichts mit Almosenspenden an Arme zu tun hatte: ebd., S. 298ff., bes. S. 306. Den politischen Charakter der antiken Wohltätigkeit zum Zweck des Erwerbs von *honor* („Ehre“) und *gloria* („Ruhm“) hat BOLKESTEIN am Beispiel der Ausführungen Ciceros zur *beneficentia* in dessen ‚De officiis‘ (II,73ff.) besonders anschaulich herausgearbeitet; ebd., S. 316.

²⁶⁵ DAHLHEIM, Die griechisch-römische Antike 2, S. 72; CHRIST, Die Römer, S. 169 u. f.; KURT LATTE, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft. 5. Abt., 4) München 1960, S. 89ff., S. 108ff. und S. 146f. Zur engen Verflechtung zwischen römischen Priesterkollegien und profanen Herrschafts- und Verwaltungsträgern: GEORGE J. SZEMLER, The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies, Brüssel 1972.

²⁶⁶ DAHLHEIM, Geschichte der römischen Kaiserzeit, S. 126ff.²⁶⁷ CHRIST, Die Römer, S. 169.

Beziehung zwischen den Göttern und den Bürgern in ihrer Gesamtheit wurde als ein Rechtsverhältnis aufgefasst und entsprach in struktureller Analogie den Schutzverhältnissen im Klientelwesen²⁶⁷. Zur Sicherung des göttlichen Wohlwollens und Schutzes für den römischen Staat lag das besondere Augenmerk der Priesterkollegien auf der Erfragung und Interpretation göttlicher Zeichen sowie auf der peniblen Beachtung aller Formalia beim Vollzug sakraler Handlungen, worin die Erfüllung der Vertragstreue (*fides*) von seiten der Menschen ihren sichtbaren Ausdruck fand²⁶⁸. Im Vergleich mit dem Christentum fehlten der römischen Religion unter anderem ein System mehr oder minder fest umrissener Dogmata und ganz besonders ein eschatologischer Erlösungs- und Heilsgedanke, auf denen ein alternatives, die bestehenden sozialen Ordnungen überschreitendes Gesellschaftsmodell hätte gründen und die somit einen fundamentalen Wahrnehmungs- und Einstellungswandel gegenüber physisch, sozial oder ökonomisch Schwachen hätten ermöglichen können. Die in der Forschung weithin anerkannte Sprengkraft, die der christlichen Religion in dieser Hinsicht gegenüber den antiken Wert- und Normorientierungen innewohnte, hat Hinnerk Bruhns pointiert zusammengefasst: „Als Erlöserreligion stellte das Christentum gegen den Bürger den Menschen, so dass der Arme als Bedürftiger einen eigenen Platz in der Gesellschaftsordnung einnahm“²⁶⁹. Die Spannungen, Divergenzen und Auseinandersetzungen, die aus einem solchen Gegensatz zwischen christlichen und politisch begründeten Werthaltungen resultierten, sollten auch in den sich verchristlichenden Gesellschaften des frühen und hohen Mittelalters anlässlich der Frage nach dem Umgang mit den Leprosen und anderen kranken Menschen immer wieder hervortreten.

²⁶⁸ Wie für den jüdischen Kultus galt auch für die römische Pontifikalreligion im besonderen Maß die Regel, dass die Einhaltung der Formalia konstitutiv war für die Rechtmäßigkeit und die Entfaltung der sakralen Wirkung der Kulthandlungen. S. o. Kap. II und LATTE, Römische Religionsgeschichte, S. 147, 211f.

²⁶⁹ BRUHNS, Armut und Gesellschaft in Rom, S. 45. Ebd.: „Nachdem die römische Gesellschaft im 3. und 4. Jahrhundert [...] durch die Mildtätigkeitspraktik der Kirchen, durch ihre fremde Moral, ihre Schriften und Dogmen die Armen als natürliche Kategorie zu sehen gelernt hatte, wurden die Armen auch zu einer sozialen Kategorie“. S. a. das Urteil von INES STAHLMANN über die antiken Einstellungen gegenüber Kranken: „Von der Idee einer Solidargemeinschaft zugunsten des einzelnen, der seine Funktionen nicht mehr erfüllen konnte, war man [...] weit entfernt; dies sollte sich erst durch das Christentum ändern“; DIES., Art. ‚Krankheit: Antike‘, in: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hg. v. PETER DINZELBACHER, Stuttgart 1993, S. 187-195, Zitat: S. 189. S. a. KLOFT, Sozialpolitik der römischen Kaiserzeit, S. 173.

IV. PHYSISCHE INTEGRITÄT UND GESELLSCHAFTLICHE IDONEITÄT - ‚LEPRA‘ ALS SOZIALES IMPEDIMENT: SITUATIONEN UND FORMEN SOZIALER AUSGRENZUNG IM MITTELALTER

Versteht man unter sozialer Exklusion die Minderung des sozialen oder rechtlichen Status eines Menschen, die willentliche Beschränkung oder Verhinderung der individuellen Lebensentfaltung und damit der Realisierung gesellschaftlicher Partizipationsmöglichkeiten, dann sind Erscheinungsformen von ausgrenzendem Verhalten gegenüber Leprosen auch im Mittelalter feststellbar. Deutlicher noch als in den zuvor zitierten Schriften der antiken und spätantiken Autoren und nicht zuletzt aufgrund einer größeren Materialfülle bieten historische Dokumente aus dem Mittelalter die Möglichkeit, nicht nur Erscheinungsformen von Exklusion in ihrem berichteten Sosein zu konstatieren, sondern darüber hinaus diese auf ursächliche und situative Bedingungsfaktoren in der historischen Wahrnehmung zu untersuchen. Der nachstehenden Stoff- und Argumentationsfülle soll eine Unterteilung nach drei ausgewählten sozialen Institutionen gedankliche Struktur und Transparenz verleihen. Es sind diese die ‚(körperliche) Arbeit‘ (IV.1.), die ‚Ehe‘ (IV.2.) sowie die Phänomene ‚Besitz‘, ‚Herrschaft‘ und ‚Amt‘, welche im Mittelalter einen eng miteinander verwobenen Komplex bildeten und daher hier zusammengefasst werden (IV.3.). Dass es sich bei dieser Dreiteilung um eine willkürliche (gleichwohl nicht beliebige) Konstruktion historischer Realität zu analytischen Zwecken handelt, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass sich beispielsweise auch die Amtsausübung als ‚Arbeit‘ im Sinne einer sozial-funktionalen Tätigkeit definieren ließe oder dass die Heiratsallianzen des Adels im Mittelalter eng mit Besitz- und Herrschaftsinteressen verbunden waren. Ihre Legitimation erhält die gewählte Gliederung dadurch, dass sie geeignet erscheint, das Kriterium der physischen und hiermit auch der sozialen Idoneität (beziehungsweise der ‚Untauglichkeit‘ bei Kranken und Gebrechlichen) als eine grundlegende handlungsleitende Denkfigur herauszupräparieren, die in unterschiedlichen sozialen Situationen zu erkennen ist und die als ein vielfach dominanteres Movens gesellschaftlicher Exklusionserscheinungen im Mittelalter in Geltung gebracht werden kann gegenüber der besonders von seiten der Medizinhistorie favorisierten Theorie der Ansteckungsfurcht und Infektionsvermeidung. Die Verwendung des

Begriffs ‚Idoneität‘ in diesen und den folgenden Kapiteln schließt an den lateinischen Terminus *idoneus* (‚geeignet‘, ‚fähig‘) an, wie er in der hoch- und spätmittelalterlichen Kanonistik im Zusammenhang mit den hier interessierenden Fragen an Gestalt gewinnt. Trotz der - auf denotativer Ebene - semantischen Gleichheit zu den im deutschen Sprachgebrauch geläufigeren Ausdrücken ‚Eignung‘ und ‚Tauglichkeit‘ eignet dem Begriff der Idoneität in seiner Eigenschaft als Fremdwort ein höheres Potential an Wertneutralität. Seine Einführung soll folglich deskriptive (und nicht: wertende) Aussageabsichten zum Ausdruck bringen und in diesem Sinn auch die pejorative Tönung der vernakularsprachlichen Synonyme auflösen, wie sie in Sonderheit dem Begriff der ‚Untauglichkeit‘ anhaftet.

Grundsätzlich wird im folgenden die Prämisse vertreten, dass in sozialen Gebilden mit komplexen Gliederungs- und Organisationsformen, wie sie beispielsweise in der Arbeits- und Funktionsteiligkeit zum Ausdruck kommt, temporäre Situationen entstehen oder dauerhafte Institutionen hervorgebracht werden können, in denen die menschliche Physis einer funktionalistisch oder instrumentell zu nennenden Betrachtung und Bewertung nach Maßgabe kollektiver Norm- und Werthaltungen unterworfen wird. Konkreter formuliert: Bestimmen anforderungsbezogene, pragmatische Nützlichkeits- oder Profitabilitätsabwägungen über den Wert und Status eines Menschen innerhalb eines bestimmten sozialen Gebildes, können nicht zuletzt auch Anschauungen über ‚Gesundsein‘ und ‚Kranksein‘ Entscheidungskriterien bilden, welche die Möglichkeiten des persönlichen Zugangs zu sowie der aktiven Teilhabe an sozialen Lebensbereichen maßgeblich beeinflussen. Nuanciertere Einsichten in die historischen Zusammenhänge von physischer Integrität und sozialer Eignung lassen Studien an institutionalisierten, das bedeutet: verstetigten und regulierten, sozialen Bindungen und Handlungen erhoffen, deren Konstituierung, Modifikation oder Beendigung an mehr oder minder deutlich formalisierte Handlungsakte gebunden waren oder durch solche sichtbar repräsentiert wurden. Dieser Umstand bedingt, dass institutionalisierte Beziehungen gegenüber informelleren sozialen Bindungen wie beispielsweise der ‚Freundschaft‘ in aller Regel den untersuchungstechnischen Vorteil bieten, dass ihre überindividuelle Relevanz zu einer in Quantität wie Qualität günstigen schriftlichen Überlieferungssituation führte. Auch diese Überlegungen beeinflussten die Auswahl der bereits genannten Phänomene ‚Arbeit‘, ‚Ehe‘, ‚Besitz / Herrschaft / Amt‘.

Wenn in den nachfolgenden Kapiteln erörtert wird, unter welchen konkreten Bedingungen eine Lepraerkrankung neben anderen körperlichen Defekten in den drei genannten Wirklichkeitsausschnitten ein physisches wie soziales Impediment darstellen konnte, dann wird in erster Linie zu demonstrieren sein, dass im Fall der Leprakranken bis in die Epoche des Hochmittelalters hinein das in der zeitgenössischen Wahrnehmung sozial disqualifizierende Moment weniger einem Kontagiositätsdenken entsprang, sondern dass die Auffassungen über mangelnde soziale Eignung vielmehr an zwei Sachverhalten ansetzten: zum einen an der Beeinträchtigung der physischen Leistungs- und Funktionsfähigkeit und zum anderen am ästhetischen Urteil über krankheitsbedingte Veränderungen der Körpergestalt. Mit der bewusst vorgenommenen Fokussierung auf der mittelalterlichen Wahrnehmung und Deutung des kranken beziehungsweise gesunden menschlichen Körpers verhalten sich die nachfolgenden Ausführungen komplementär zur mediävistischen Erforschung der ungleich intensiveren mittelalterlichen Reflexionen über moralisch-ethische Idoneität, wie sie in unzähligen Schriften Form gewonnen haben. Unter diesen sei hier - neben der moraltheologischen Literatur - lediglich exemplarisch auf die literarische Gattung der ‚Ständespiegel‘ (Fürsten-, Ritter-, Kleriker-, Jungfrauenspiegel etc.) verwiesen. Dieser Präponderanz ist auch die Mediävistik weitgehend gefolgt, während die menschliche Physis nach den sitten- und kulturgeschichtlichen Arbeiten des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts erst wieder in der jüngeren Mediävistik des ausgehenden 20. Jahrhunderts verstärkt zum Forschungsgegenstand erhoben wurde¹.

IV.1. ARBEITSFÄHIGKEIT

Am prägnantesten zeigt sich der historische Konnex zwischen physischer Integrität und sozialer Eignung beziehungsweise zwischen körperlicher Versehrtheit und sozialer Disqualifikation im Bereich der körperlichen Arbeit („Handarbeit“). Die

¹ GUNDHILD ROTH, Art. ‚Spiegelliteratur‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 2102-2105. Aus der zunehmenden Fülle der Forschungsliteratur zur ‚Körpergeschichte‘ seien hier lediglich angeführt: *Fragments for a History of the Human Body*, hg. v. MICHAEL FEHER / RAMONA NADAFF / NADIA TAZI, 3 Bde., New York 1989; *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hg. v. KLAUS SCHREINER / NORBERT SCHNITZLER, München 1992; STOLZ, *Die Handwerke des Körpers; L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 5,4 (1994) und 9,1 (1998) jeweils zu den Themen ‚Körper‘ bzw. ‚Unzucht‘.

Anschaulichkeit dieser Zusammenhänge erhöht sich zusätzlich bei Situationen, in denen kranke oder gebrechliche Menschen keine Rechtssubjekte darstellten und sich statt dessen im Stand persönlicher Unfreiheit und Rechtlosigkeit befanden wie beispielsweise die Sklaven im Frühmittelalter². Eine Analyse von Schriften dieser Epoche erweist, wie sich in bestimmten Bedingungskonstellationen die Kriterien sozialer Wertschätzung auf die Merkmale körperlicher Leistungsfähigkeit sowie physischer und sozialer Brauchbarkeit reduzierten, gegenüber denen andere Bewertungsfaktoren keine oder kaum Relevanz erlangten.

Schilderungen physisch bedingter Arbeitsunfähigkeit zum Beispiel aufgrund einer Körperbehinderung finden bereits in der frühmittelalterlichen Hagiographie sporadisch Erwähnung. So berichtet Gregor von Tours in einer Erzählung über die Wundertaten seines Amtsvorgängers, des heiligen Martin von Tours, von der wundersamen Heilung eines Klerikers namens Piolus von Candes, dessen Hände - wie es ausdrücklich geschildert wird - aufgrund einer angeborenen Lähmung ursprünglich nach innen gekrümmt und für die Arbeit unbrauchbar gewesen seien (*in usu laboris inertes*)³. Die Idee der ‚Arbeit‘ bezieht sich hier eindeutig auf ‚Handarbeit‘, auf die körperlich zu verrichtenden Tätigkeiten, wie es sich indirekt auch aus dem Umstand erschließt, dass der körperbehinderte Piolus vor seiner Heilung als ‚Vogelschreck‘ in den Weingärten offenbar für seinen Broterwerb arbeitete⁴.

Auch in symbolischer Erzählform, nämlich in den früh- und hochmittelalterlichen Erzählungen über göttliche Strafwunder, die Verstöße gegen das kirchliche Gebot der Sonntagsruhe zum Anlass haben, tritt jener Konnex hervor. Ein Beispiel von vielen bildet Gregor von Tours' Geschichte über einen Sklaven, der trotz des Kirchenverbots der Sonntagsarbeit am „Tag des Herrn“ einen Zaun

² Der Begriff der ‚Arbeit‘ folgt hier nicht der modernen Vorstellung von ‚Lohnarbeit‘, sondern dem umfassenderen mittelalterlichen Konzept, wonach der Begriff *ar(e)beit* generell die Verrichtung jeder mühevollen, vor allem körperlich anstrengenden Tätigkeit bezeichnete und somit im hohen Mittelalter selbst auf das Ritter- und Kriegswesen angewandt wurde. Dazu OTFRIED EHRISMANN, *Ehre und Mut, Aventure und Minne. Höfische Wortgeschichte aus dem Mittelalter*, München 1995, S. 17-22 und S. 92. Zu Unfreien und Sklaven im Regnum bis zum 13. Jhd. siehe den älteren, doch noch immer erhellenden Überblicksartikel von PHILIPPE DOLLINGER, *Menschen in Unfreiheit - Tagelöhner oder ‚servi cottidiani‘*, in: DERS., *Der bayerische Bauernstand vom 9. bis zum 13. Jahrhundert*, hg. v. FRANZ IRSIGLER, München 1982, S. 245-264.

³ Gregor von Tours, *De virtutibus sancti Martini libri IV*, hg. v. Bruno Krusch, dort II,26 S. 168f., bes. S. 168: *a nativitate procedens manus clausas laborioso mundo protulit, in usu laboris inertes*.

⁴ Ebd., S. 168f.: [...] *vinitoribus utile est, cum vinita ab infestantium avium catervis defensare nituntur*.

errichten wollte und sich daraufhin, so Gregor, eine langjährige Verkrümmung und Lähmung seiner rechten Hand zuzog⁵. Wenn auch Gregors Darstellung des physischen Defekts von der Autorin primär als ein fiktives Ereignis mit dem didaktischen Zweck der Abschreckung betrachtet wird, weil sich ein glaubwürdiger direkter Bezug der Erzählung zu konkreten realhistorischen Vorgängen nicht nachweisen lässt, so stellt doch zweifellos der Bischof von Tours mittelbar sein Bewusstsein über die Zusammenhänge zwischen Körperdefekt, Arbeitsunfähigkeit und Arbeitslosigkeit unter Beweis, wie sie auch seinen Zeitgenossen evident gewesen sein dürften.

Dieser Interpretation widerspricht nicht, dass Gregor in vielen anderen Erzählungen über Kranke und Gebrechliche es nicht für nötig erachtete, jenen Aspekt der Arbeitsbefähigung beziehungsweise -unfähigkeit explizit hervorzuheben. Dient nämlich im zweiten Beispiel die Art und Dauer des physischen Leidens primär dem Zweck, das Gebot der Sonntagsheiligung publikumswirksam einzuschärfen - die Lähmung der Hand verweist auf die mittelalterliche Sanktionsform der spiegelnden Strafe -, so ist es im Fall des Piolus denkbar, dass Gregor hier die existentielle Tragweite (Berufsfähigkeit) der extrem schweren Körperbehinderung explizieren wollte, während dies bei anderen Organdefekten wie beispielsweise Erblindung unmittelbare Plausibilität besaß und - wie vermutet werden kann - gegenüber den frühmittelalterlichen Lesern oder Zuhörern nicht ausdrücklich herausgestellt werden musste. Wenn Gregor von Tours in seinen ‚Martinswundern‘ berichtet, dass ein Unfreier aus Paris, dessen Handwerk in der Schneiderkunst

⁵ Ebd. III,29, hg. v. Krusch, S. 189. Die Interpretation von Erkrankungen wie u. a. der Lepra zu Strafen für Verstöße gegen das religiöse Verbot der Sonntagsarbeit wird in Kap. V, S. 448ff. dieser Arbeit nochmals aufgegriffen werden. Weitere Beispiele für Strafwunder bei Gregor von Tours im Zusammenhang mit der Sonntagsruhe in dem grundlegenden Werk von: HANS HUBER, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin (Studia Theologiae Moralis et Pastoralis 4) Salzburg 1958, S. 110-113; CONSTANZE RENDTEL, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung, 2 Bde., Düsseldorf 1985, dort Bd. 1, S. 218ff. RENDTEL favorisiert eine psychologisierende Interpretation, die dargestellte Erkrankungen als psychosomatische Ausdrucksformen individueller Gewissenskonflikte („Selbstbestrafung“) über das Delikt der Sonntagsarbeit deutet: ebd., bes. S. 220f. In epistemologischer Hinsicht bedeutet dies u. a., dass RENDTEL bei den Erzählungen solcher Strafwunder implizit von authentischen Schilderungen realhistorischer ‚Krankheitsfälle‘ ausgeht. Diesen Interpretationsansatz vertritt auf der Basis der modernen Psychologie und Psychosomatik besonders dezidiert: MARIA WITTMER-BUTSCH, Pilgern zu himmlischen Ärzten: Historische und psychologische Aspekte früh- und hochmittelalterlicher Mirakelberichte, in: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems a. d. Donau (8. Oktober 1990), hg. v. GERHARD JARITZ / BARBARA SCHUH (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 14 - Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse: Sitzungsberichte 592) Wien 1992, S. 237-254.

bestand (*Puer Parisiacus, cui artis erat vestimenta componere*) und der am Quartanfieber und kleinen Pusteln am ganzen Körpern litt, die ihn bereits lepraverdächtig machte, zusätzlich auf beiden Augen erblindete, dann bedurfte es für die zeitgenössischen mittelalterlichen Rezipienten sicher keiner weiteren Erklärung, welche Konsequenzen der Gesundheitszustand des ‚Protagonisten‘ hinsichtlich dessen Arbeitsfähigkeit zeitigte und zu welchem Zweck der Kranke das Grab des heiligen Martin aufsuchte⁶. Ein Bewusstsein für den Zusammenhang zwischen Krankheit und Gebrechlichkeit einerseits und der Arbeitsunfähigkeit und damit der Unfähigkeit, den Lebensunterhalt für sich und gegebenenfalls für die Angehörigen zu erwerben, war offenbar das gesamte Mittelalter hindurch präsent, wie ebenfalls eine Schlussfolgerung Rudolf Hiestands auf der Basis einer Untersuchung über Einstellungen zum Kranksein in hoch- und spätmittelalterlichen Mirakelberichten erkennen lässt: „Mehrfach wird von Kranken berichtet, die nicht nur körperlich leiden, sondern auch an der Unfähigkeit, ihren Beitrag im Alltag leisten zu können: den anderen *oneri et dolori* zu sein, ihnen Last und Schmerz zu bereiten“⁷. Diese Beobachtungen und Annahmen berühren ein grundlegendes methodisches Problem der historisch-kritischen Analyse: das mögliche Missverhältnis zwischen dem tatsächlichen Auftreten eines Phänomens in statistischer Hinsicht einerseits und dessen Relevanz als Gegenstand zeitgenössischer Reflexionen, Diskussionen und Handlungen andererseits. In Betracht zu ziehen und zu prüfen ist nämlich die Möglichkeit, dass, wie im vorliegenden Fall, ein in der historischen Realität vermutlich weit verbreitetes Phänomen wie die existentielle Bedrohung der Arbeits- und Überlebensfähigkeit durch Krankheiten und körperliche Gebrechen möglicherweise gerade deshalb zahlenmäßig weit weniger Reflexe in der schriftlichen Überlieferung hinterlassen hat, weil sein historisches Vorkommen so häufig und die Zusammenhänge von Ursache und Wirkung gemeinhin so evident waren, dass deren ausdrückliche Formulierung den frühmittel-

⁶ Gregor von Tours, *De virtutibus s. Martini libri IV*, hg. v. Krusch (MGH SSRM 1,2²), dort II,58 S. 178f., bes. S. 178: *Puer Parisiacus, cui artis erat vestimenta componere, crescente per melancholicam, id est decocti sanguinis fecem, quartanarius efficitur, atque efferverscente humore, ita omne corpus eius minutis pusulis coartatur, ut a quibusdam leprosus putaretur. Sed et per omnia membra dolores pessimos sustenebat, amborum oculorum luce multatus.*

⁷ RUDOLF HIESTAND, *Kranker König - Kranker Bauer*, in: *Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance*, hg. v. PETER WUNDERLI (Studia Humaniora 5) Düsseldorf 1986, S. 61-77, Zitat: S. 76 (mit Beispielen). Ausführlicher zu HIESTANDS Untersuchungsergebnissen in Kap. V, S. 440 dieser Arbeit im Zusammenhang mit der Vorstellung von der Sündenkrankheit und ‚Sündenlepra‘.

alterlichen Autoren nur in wenigen Fällen notwendig erschien⁸. Mit anderen Worten: Dem Konnex zwischen Gesundheit und Krankheit einerseits und Arbeits(un)fähigkeit andererseits eignete im mittelalterlichen Alltagswissen offenbar ein so hoher Evidenz- oder Plausibilitätsgrad, dass ausführliche Reflexionen hierüber nur bei speziellen Anlässen und Umständen schriftliche Spuren hinterließen⁹. Somit mangelt es für das Frühmittelalter an expliziten Zeugnissen über Vorstellungen, Einstellungen und Verhaltensweisen zum Problem der Arbeitsunfähigkeit insbesondere bei jenen sozialen Bevölkerungsschichten, die zahlenmäßig wahrscheinlich am häufigsten und hinsichtlich ihrer Existenzfähigkeit möglicherweise am härtesten von Erkrankungsfolgen betroffen waren: der körperlich arbeitenden, aber weitgehend illiteraten Bevölkerungsteile. In Fortführung dieser Argumentation ließe sich darauf hinweisen, dass es vermutlich erst der tiefgreifenden Veränderungen in den demographischen und sozioökonomischen Verhältnissen seit dem Hochmittelalter bedurfte - stichwortartig seien hier die Bevölkerungsvermehrung, die Urbanisierung sowie die Entstehung und Entfaltung einer arbeitsteiligen Verkehrswirtschaft aufgerufen¹⁰ -, um eine verstärkte Reflexionstätigkeit über die Themen ‚Arbeit‘, ‚Arbeits-‘, und ‚Berufs(un)fähigkeit‘, ‚Arbeitslosenunterstützung‘ etc. anzuregen und zudem auf eine andere intellektuelle Ebene zu heben. In Anbetracht des Sachverhalts, dass eine Lebensproblematik, die vermutlich im Frühmittelalter für weite Bevölkerungsteile hochgradig relevant war, offenbar zu den schlechter dokumentierten Phänomenen gezählt werden muss, kann an dieser Stelle nur auf die Möglichkeit und die Gefahr der Verzerrung in der historischen Analyse wie Darstellung hingewiesen werden.

⁸ Ein analoger Fall für das chronologische Auseinanderklaffen im historischen Auftreten von Begriff und ‚Sache‘ findet sich am Beispiel des Sozialbegriffs ‚Bauer‘. Dazu allgemein: HARTMUT BOOCKMANN, *Das Mittelalter. Ein Lesebuch aus Texten und Zeugnissen des 6. bis 16. Jahrhunderts*, München³1997, S. 40f.

⁹ Das Verständnis des Begriffs ‚Alltag‘ folgt hier der von BERGER / LUCKMANN vertretenen Auffassung der durch ‚Routine‘ (verstetigte und sich wiederholende Handlungs- oder Ereignisfolgen) geprägten Lebensbereiche oder Lebensabläufe: DIES., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 159ff. ‚Alltagsleben‘ oder ‚Alltagswissen‘ im hier vertretenen Sinn reduziert sich demnach keineswegs auf bestimmte Bevölkerungsschichten oder -gruppen; vielmehr wird davon ausgegangen, dass alle Bevölkerungsangehörigen - weltliche Herrscher, Mönchszönobien, Bischöfe, Kleriker, bäuerliche oder Landbevölkerung usf. - ihren je eigenen ‚Alltag‘ besitzen.

¹⁰ JAN A. VAN HOUTTE, *Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod*, in: *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Mittelalter*, hg. v. DEMS. (Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte 2) Stuttgart 1980, S. 1-149, dort S. 149; FRIEDRICH-WILHELM HENNING, *Das vorindustrielle Deutschland 800-1800*, Paderborn u. a.⁴1985, S. 67ff. sprach im Hinblick auf die gewerbliche Entwicklung in der Zeit von 1150-1350 von der „erste[n] Industrialisierung« Deutschlands“ (ebd., S. 78).

Eine Anwendung jener funktionalistischen Perspektive auf lepröse Menschen, das heißt: deren Bewertung nach dem Aspekt ihrer physischen Leistungs- und Arbeitsfähigkeit, offenbart in großer Deutlichkeit erstmals der Edictus Rothari, ein im Jahr 643 kodifiziertes Gesetzeswerk der in Italien seßhaft gewordenen Langobarden. Darin bestimmt das Vertragsrecht über den Kauf eines „leprösen Sklaven“ (*De mancipio lebroso*): „Wenn jemand einen Hörigen gekauft hat und dieser im nachhinein *lebrusus* oder (von Dämonen) besessen erscheinen sollte, dann kann sich der Verkäufer, wenn er angeklagt wurde, mit einem Eid reinigen, dass er nicht im Bewusstsein dieser Krankheit war, als er ihn verkaufte, und weiter soll er nicht beklagt werden“¹¹. Das zentrale Anliegen dieses Passus, eine Konkretisierung des Rechtsgedankens der Sachmängelhaftung, wird hier in zweierlei Richtung ausformuliert: zum einen wird dem Käufer ein Reklamationsrecht eingeräumt; zum anderen werden einem beklagten Verkäufer Möglichkeit und Mittel an die Hand gegeben, sich einer eventuell fingierten Anklage juristisch zu erwehren. Den spezifischen Kontext bildet der Handel mit Sklaven, also: mit unfreien Zwangsarbeitern. Eine ideelle Voraussetzung für die eingeräumte Reklamationsmöglichkeit (bei impliziter Bezichtigung des Betrugs) kann folglich in der ökonomisch-zweckrationalen Vorstellung bestimmt werden, welcher zufolge einem Käufer ein Anspruch auf Makellosigkeit, Leistungsfähigkeit und insofern ‚Zweckdienlichkeit‘ des Kaufgegenstandes, des *mancipium*, zugestanden wurde oder zumindest ein Rechtsanspruch auf wahrheitsgetreue Informationen über die Eigenschaften des Kaufobjekts.

Etwas ausführlicher noch demonstriert ein in seinem Kerngehalt gleichartiger Passus aus dem Volksrecht der Baiern, der Lex Baiuvariorum von 788, diese unter dem Gedanken der Brauchbarkeit beziehungsweise Untauglichkeit zur Arbeit verdinglichte Sicht auf kranke Unfreie. Auch dem Baiernrecht zufolge galt ein vollzogener Kaufhandel als irreversibel, „sofern nicht ein schwerer Körperfehler entdeckt wird, den der Verkäufer verheimlichte, das heißt bei einem Unfreien, einem Pferd oder irgendeinem Vieh“. Der „schwere Körperfehler“ (*forte vitium*) wird sodann mit den vier physischen Defekten der Blindheit (*cecus*), des Eingeweidebruchs (*herniosus*), der Epilepsie (*cadivus*) und der *lepra* konketi-

¹¹ Edictus Rothari 230, in: Leges Langobardorum 643-866, hg. v. Franz Beyerle (Germanenrechte N. F. - Westgermanisches Recht [8]) Witzzenhausen²1962, S. 16-94, dort S. 62: *De mancipio lebroso. Si quis comparauerit mancipium, et postea lebrusus aut demoniosus apparuerit, tunc uinditor, si pulsatus fuerit, preueat sacramentum singulus, quod in conscientia ipsius de ipsa infirmitate non fuissit, quando eum uindedit, et amplius non calomniatur.*

siert¹². Dass die Sklaven mit Nutz-, Arbeits- und Zuchttieren auf einer Stufe rangieren, signalisiert, dass sich deren ökonomischer Handelswert in erster Linie am Kriterium des physischen Zustandes und somit ihrer Arbeitsfähigkeit bemaß. Diese Interpretation kann sich wiederum auf drei gleichartige Bestimmungen im ‚Edictus Rothari‘ zum Schutz sowohl von trächtigen Kühen und Stuten als auch von schwangeren Sklavinnen stützen - eine Kombination von Tatbeständen bei Mensch und Tier und eine Statusangleichung, wie sie im übrigen den politisch-ethischen Fundamentallehren moderner, westlich geprägter Industriegesellschaften im Zeitalter des Sklavereiverbotes zuwiderlaufen dürften. Im ‚Edictus Rothari‘ wiederholt sich nicht nur die Gleichsetzung von Sklavenarbeitern und Nutztieren, sondern auch der funktionalistisch-ökonomistische Gedanke des Gebrauchswertes von Menschen, die zu Eigentum erklärt wurden¹³. Diesen Befunden entsprechend könnte sich das im ‚Bairernrecht‘ nicht näher erläuterte Bruchleiden (Hernie), das anderen Autoren zufolge vermutlich als Anzeichen für Unfruchtbarkeit galt¹⁴, zudem in den Kontext der Tier- und Sklavenzucht einordnen.

Eine Beschreibung konkreter Krankheitssymptome der *lepra* fehlt im ‚Edictus Rothari‘ ebenso wie im bairischen Stammesrecht; und so trifft eine Interpretation der beiden zitierten Passus auf das Hauptproblem der Geschichtsforschung zur ‚Lepra‘ und zu den ‚Leprosen‘: das der Bedeutungsklärung der historischen Terminologie mit ihren vielen Unsicherheitsfaktoren, wie bereits im Kapitel I.2. zum medizinischen Wissen im Mittelalter ausführlich dargelegt wurde. In Anbetracht des Umstandes, dass ein Vergleich der zitierten Gesetzespassagen mit zeitgenössischen medizinischen Schriften nur wenig zur inhaltlichen Begriffserläuterung und -präzisierung beitragen kann, gewinnen textinterne Deutungspoten-

¹² Leges Baiwariorum 16,9, hg. v. Ernst von Schwind (MGH LNG 5,2) Hannover 1926, S. 177-492, hier S. 437: [...] *Sed postquam factum est negotium, non sit mutatum; nisi forte vitium invenerit, quod ille venditor celavit, hoc est in mancipio aut in cavallo aut in qualicumque peculio; id est aut cecum aut herniosum aut cadivum aut leprosum.*

¹³ Quellenhinweis nach der älteren, einschlägigen Studie von HERMANN NEHLSSEN, Sklaverecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen 1 (Göttinger Studien zur Rechtsgeschichte 7) Göttingen-Frankfurt-Zürich 1972, S. 369f., der in einem anderen Kontext auf den ‚Edictus Rothari‘ §§ 332-334 rekurrierte.

¹⁴ An ungewöhnlicher Stelle, in seiner ‚Pastoralregel‘, hat Gregor der Große mit Bezug auf Lv 21,16ff. beschrieben, was seiner Ansicht nach das Fehlerhafte eines Bruches ausmache: „Das Übel eines Bruches besteht nämlich darin, daß innere Säfte in die männlichen Teile hinableiten und dieselben in lästiger und häßlicher Weise aufreiben“ (ders., Liber regulae pastoralis I,11, in: Migne PL 77, Paris 1896, Sp. 13-128, bes. Sp. 26; Übers. nach: Joseph Funk, Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen Buch der Pastoralregel (BKV. 2. Reihe, 4,1) München 1933, S. 86).

tiale an Gewicht. Unter diesen Bedingungen erscheint es um so bemerkenswerter, dass weder im ‚Edictus Rothari‘ noch im Recht der Baiern die *lepra* mit Erkrankungen der Hautoberfläche aufgezählt wird, sondern mit körperlichen Gebrechen anatomischer Art. Die in den Texten auch grammatikalisch klar fassbare Reihung mit Besessenheit (*demoniosus*) im ‚Edictus Rothari‘ einerseits sowie mit Blindheit, Hernie und Epilepsie im bairischen Stammesrecht andererseits legen die Interpretation nahe, dass mit dem Begriff *lepra* eher eine gravierende Form körperlicher Behinderung konzipiert wurde: als ein deformierender Schaden, welcher den menschlichen Körper partiell oder total trifft und der zudem als schwer und dauerhaft, wenn nicht gar als irreparabel erachtet wird, so dass der betroffene Mensch langfristig oder permanent arbeitsunfähig wird.

Ungeachtet dessen, ob es sich bei den genannten organischen Funktionsstörungen wie im Fall der Blindheit um eine lokal begrenzte, doch chronische Erscheinung handelt oder wie im Fall der Epilepsie um eine repetitive, dann aber den Körper total ergreifende Form¹⁵, zeigt sich ein gemeinsamer Zug in den unmittelbaren Folgen für das betroffene Individuum. Jede der genannten Behinderungen oder Störungen führt zu Einschränkungen ganz elementarer physischer Leistungsfähigkeiten und beeinträchtigt in ebenso fundamentaler Weise die Möglichkeiten der individuellen Partizipation an sozialen Lebensvollzügen: in der Orientierung nach außen über den Sehsinn, sodann in der Motilität (organische Körperbeweglichkeit) wie der Mobilität (Bewegung im Raum). Die soziale Tragweite des (temporären) Verlustes der Kontrolle über den eigenen Körper illustrieren vielleicht am eindringlichsten die genannten Gebrechen der Epilepsie und der Besessenheit.

Zudem ist die frühmittelalterliche Wahrnehmung der genannten Leibes-schäden Blindheit, Hernie und Epilepsie / Besessenheit durch eine statische Fokussierung auf den Körper von Individuen, nicht aber auf ein dynamisches Krankheitsgeschehen innerhalb eines sozialen Kollektivs gekennzeichnet. Auch dieser Befund legt die Schlussfolgerung nahe, dass in den vorliegenden Kontexten die *lepra* nicht als epidemisches Geschehen oder infektiöse ‘Seuche’ aufgefasst wurde, wenngleich diese Möglichkeit aufgrund der bereits erörterten interpretatorischen Unwägbarkeiten nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann. Dessen un-

¹⁵ Siehe dazu z. B. die Definition bei Isidor von Sevilla, *Etymologiae* IV,vii,5, hg. v. Lindsay, Bd. 1: *Epilemsia vocabulum sumsit, quod mentem adpendens pariter etiam corpus possideat. [...] Haec passio et caduca vocatur, eo quod cadens aeger spasmos patiat.*

geachtet erscheint es jedoch einseitig und unbedacht, wenn Hans Niedermeier, ohne eine eingehendere, kritische Textanalyse vorzunehmen, den Paragraphen 230 des ‚Edictus Rothari‘ seiner Generalthese untergeordnet, der zufolge die „Schutzvorkehrungen [...], die die Gesellschaft der Ausbreitung der Lepra und den Gefahren ihrer Übertragung auf Gesunde in notwendiger Abwehr entgegengesetzte [sic!], [...] zu allen Zeiten in der gleichen Maßnahme (gipfelten): der Aussetzung oder Absonderung [...]“¹⁶. Gegen solche Forschungsmeinungen, die im ‚Edictus Rothari‘ § 230 und in der ‚Lex Baiuvariorum‘ (16,9) ausschließlich Beispiele für ein ‚seuchenprophylaktisches‘ Handeln sehen wollen, muss zunächst festgestellt werden, dass der vorherrschende Aspekt, unter dem die jeweils genannten Leibesdefekte in den gesetzlichen Bestimmungen thematisiert und subsumiert werden, ein ökonomischer ist, welcher in dem zuerkannten Nutz- oder Gebrauchswert des Eigentums lag und der infolgedessen als Manifestationsform eines Profitabilitätsdenken angesprochen werden kann: Jener Nutzwert eines Unfreien bemaß sich an seiner physischen Tauglichkeit für die ihm zugewiesene Arbeit oder Funktion.

Obgleich bereits an beiden zitierten Rechtspassus herausgestellt werden konnte, dass der Gedanke der Arbeitsuntauglichkeit als einer Form der sozialen Disqualifikation nicht exklusiv mit der ‚Lepra‘ verknüpft war, sondern diese vielmehr neben anderen Körperdefekten rangierte, soll ein weiteres historisches Beispiel demonstrieren, dass die Vorstellung der sozialen Disqualifikation mit verschiedenen deformierenden Gebrechen verknüpft war, so dass von einem ‚lepraspezifischen‘ Phänomen, wie es die traditionelle Leprahistoriographie aufgrund ihrer einseitigen Perspektivenbildung - willentlich oder unbewusst - suggeriert, nicht gesprochen werden kann. In einer seiner Mirakelsammlungen berichtete Gregor von Tours über eine unfreie Frau, die nach ihrer Freilassung aus dem Dienst durch ihren Herrn von dessen Söhnen auf verräterische Weise an ‚Barbaren‘ verkauft wurde. Daraufhin wurden ihre Beine durch das wundersame Eingreifen des heiligen Martin von Tours durch Verkrüppelung so entstellt, dass sie von den neuen, unrechtmäßigen Herren verstoßen wurde (*relicta a dominis, quibus fuerat inique distracta*), später aber wieder gesundete¹⁷. Liegt auch die primäre

¹⁶ NIEDERMEIER, Soziale und rechtliche Behandlung der Leprosen, S. 76.

¹⁷ Gregor von Tours, *De virtutibus s. Martini libri IV*, hg. v. Krusch (MGH SSRM 1,2²), dort II,59 S. 179): [...] *quod mulier, post emeritam libertatem rursum a patroni filiis barbaris vendatur. Sed virtute sancti, quo facilius defensaretur, contractis adplene debilitatur membris. Nam et poplitum nervi ita intorti sunt, ut surae crura contingerent. Tunc relicta a dominis, quibus fuerat inique distracta, patrocinia beati expetit confessoris. Ad cuius aedem non multo tempore commorata, libertati simul ac sospitati donatur.* Ob der Begriff *barbares*

Zielsetzung dieser kurzen Geschichte Gregors in der Erinnerung und Glorifizierung der Wunderkraft des heiligen Martin von Tours, dem die körperliche Missgestaltung der Frau sogar als eine planvolle List zur neuerlichen Befreiung zugeschrieben wird, so lässt sich darüber hinaus - und unabhängig von geschichtswissenschaftlichen Deutungen des mittelalterlichen Wunderglaubens - das hier interessierende Funktionalitätsdenken in bezug auf Körperlichkeit aus der geschilderten Ereignisfolge erschließen: Dass die Errettung der Freigelassenen aus erneuter Versklavung schließlich gelingt, findet seine plausibelste Erklärung in der hier impliziten Begründung, dass die Frau infolge ihrer Verkrüppelung und der daraus resultierenden Gehunfähigkeit als Arbeitskraft untauglich und somit für ihre Herren unrentabel geworden war.

Die bisherigen Beobachtungen anhand der zitierten Texte sollen jedoch in keiner Weise Behauptungen solcher Art implizieren, dass eine dominant funktionalistische Bewertung unfreier Arbeiter und Arbeiterinnen auf der Basis ihrer physischen Konstitution ein exklusiv frühmittelalterliches oder ein spezifisch ‚germanisches‘ Phänomen gewesen sei. Bereits die Forschungsbefunde über die antike Sklaverei widersprechen solchen Annahmen¹⁸. Darüber hinaus deuten Erkenntnisse der rechtsgeschichtlichen Forschung, die eine mehr oder minder starke terminologische oder inhaltliche Beeinflussung frühmittelalterlicher Stammesrechte ‚germanischer‘ Provenienz durch das sogenannte römische Vulgarrecht (Ernst Levy) nachweisen konnte, in die Richtung, dass auch im Bereich des Sklavenrechts Adaptionen römischer Rechtsideen in die Gesetzessammlungen beispielsweise der Langobarden und der Baiern eingingen¹⁹. Dass das Thema der Sklaverei im Frühmittelalter besondere Brisanz gewann, steht im Zusammenhang

auf Nicht-Christen oder auf Nicht-Romanen anspielt, ist hier nicht von entscheidender Relevanz.

¹⁸ Grundlegend hierzu MOSES I. FINLEY, Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme, München 1981; NORBERT BROCKMEYER, Antike Sklaverei (Beiträge der Forschung 116) Darmstadt 1979, darin S. 148ff. Auch weist NIEDERMEIER, Soziale und rechtliche Behandlung, S. 76 auf einen römisch-syrischen Rechtspassus über erkrankte Sklaven aus dem 5. Jh. hin. Ferner: HERBERT GRASSL, Behinderte in der Antike. Bemerkungen zur sozialen Stellung und Integration, in: Sozialmaßnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, hg. v. HANS KLOFT (Grazer Beiträge. Zs. für die Klassische Altertumswissenschaft; Supplementbd. 3) Graz-Horn 1988, S. 35-44. Schon GRASSL explizierte, dass bei den Sklaven der Antike „ihre Brauchbarkeit vorrangiger Gesichtspunkt bei der Nomenklatur [war], wie ja auch die Entwicklung der entsprechenden lateinischen Begriffssprache mit dem scharfen Unterschied von *morbus* und *vitium* (Gell. NA 4,2) über das römische Sklavenrecht seinen Ausgang genommen hat“ (ebd., S. 39).

¹⁹ Allgemein zur Rezeption des römischen Rechts in den frühmittelalterlichen *Leges*: KARL KROESCHELL, Deutsche Rechtsgeschichte 1: Bis 1250, Opladen ¹¹1999, S. 50ff.; NEHLSSEN, Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter 1, bes. S. 414ff. zum langobardischen Recht.

mit kritisch-humanitären Einwänden von seiten der christlichen Kirche, die auf Synoden Maßnahmen zur rechtlichen und alltagspraktischen Besserstellung der Unfreien einforderte²⁰ und deren Diskussionen über die Eindämmung der Herrengewalt noch in der Hagiographie Spuren hinterließen, wie das zuvor zitierte Textbeispiel des Gregor von Tours über die freigelassene Sklavin erkennen lässt.

Es bleibt die Frage, inwiefern die hier zitierten Gesetzeskodizes zu einer Umsetzung ihrer Rechtsnormen in der Rechtsfindung und -sprechung erfuhren. Ganz allgemein ist hierüber von Teilen der rechtshistorischen Forschung ein wenig optimistisches Urteil gefällt worden²¹. Weitere Aufschlüsse könnten Vergleichsbeispiele aus nicht-juristischen oder nicht-normativen Textgattungen erbringen. Solche Studien liegen speziell im Hinblick auf die Frage nach den Umgangsformen mit leprosen Sklaven bislang offenbar nicht vor. Lediglich eine knappe und darum nicht repräsentative Erzählung aus der Gattung der Hagiographie konnte hierzu ermittelt werden, derzufolge der heilige Klostergründer Benedikt von Nursia einen leprosen Unfreien heilte. Diese Wundergeschichte aus dem Leben Benedikts präsentiert Papst Gregor der Große in seinen ‚Dialogen‘ (ca. 590-594) als eine, die ihm von dem Sohn des Sklavenbesitzers persönlich berichtet worden sei. Demzufolge habe der Besitzer selbst den Sklaven (*puer*) zum heiligen Benedikt geschickt, als jener „mit der Elephantiasis befallen war, so dass schon die Haare ausfielen, die Haut anschwell und er [*sc.* der Sklave] den zunehmenden Wundeiter nicht verbergen konnte“²². Im krassen Gegensatz zum oben

²⁰ ARNOLD ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart-Berlin-Köln ²1995, S. 199f.

²¹ Zu Urteilen über die Lex Baiuvariorum: RAYMUND KOTTJE, Die Lex Baiuvariorum - das Recht der Baiern, in: Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters, hg. v. HUBERT MORDEK (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4) Sigmaringen 1986, S. 9-24, bes. S. 9ff.

²² Gregor der Große, Dialogi II,26: *Sed neque hoc silendum puto, quod inlustri [sic!] viro Aptionio narrante cognoui. Qui aiebat patris sui puerum morbo elephantino fuisse correptum, ita ut iam pilis cadentibus cutis intumesceret atque increscentem saniem occultare non posset. Qui ad uirum Dei ab eodem patre eius missus est, et saluti pristinae sub omni celeritate restitutus.* Zitiert nach: Grégoire le Grand, Dialogues, hg. v. Adalbert de Vogüé / Paul Antin, Bd. 2 (SC 260) Paris 1979, S. 214. Zur Übersetzung von *puer* (wörtlich: ‚Junge‘, ‚Kind‘) mit ‚Sklave‘ wie auch bei Paul Antin (ebd., S. 215) siehe die Erläuterung bei FINLEY, Die Sklaverei in der Antike, S. 115: „Ein anderer Weg, ihn [d. h. den Sklaven] in seiner Menschenwürde herabzusetzen, war es, einen männlichen Sklaven jeden Alters als ‚Junge‘ anzureden oder zu bezeichnen - ‚pais‘ im Griechischen, ‚puer‘ im Lateinischen - eine Praxis, die ebenso aus anderen Gesellschaften bekannt ist [...]. Wir müssen uns in diesem Zusammenhang von dem freundlichen Unterton des Begriffs ‚Kind‘ freimachen.“ - Eine Wandmalerei des 10. Jhs. in der Kirche San Crisogono (Rom) zeigt den *leprosus* der Benedikt-Episode nach zeit-typischer Darstellungsart mit Tupfen auf dem Körper: Lepra in de Nederlanden. 12de-18de

zitierten Schicksal der gelähmten Freigelassenen wird hier ein fürsorgliches Handeln eines Herrn gegenüber seinem Untergebenen angezeigt, welches möglicherweise als ein aus theologischer Sicht vorbildliches Verhalten rezipiert werden sollte. Zumindest erscheint der Umstand, dass die Initiative des Besuchs auf eine willentliche Handlung des Herrn zurückgeführt wird, dazu geeignet, dem Sklavenbesitzer selbst die Reputation eines frommen Christen zu verleihen. Die unterschiedlichen - einmal negativen, einmal positiven - Stilisierungen des Verhaltens der Sklavenbesitzer in den Erzählungen Gregors von Tours und Gregors des Großen lassen sich ihrerseits verstehen als symbolischer Ausdruck des Gegensatzes zwischen einerseits profanem und andererseits christlich beeinflusstem Denken und Handeln. Ein *Tertium comparationis* der zwei grundverschiedenen Geschichten lässt sich in der Absicht einer Propagierung christlicher Werte bestimmen, die beiden Autoren unterstellt werden kann. Wenn allerdings, wie die Forschungsliteratur herausgearbeitet hat, das frühmittelalterliche Tötungsrecht der Herren und deren grausame Umgangsformen gegenüber Sklaven im manifesten Unterschied zum Sklavenrecht der römischen Antike zu sehen sind²³, dann reflektiert die von Papst Gregor mehr angedeutete denn explizierte Reaktion des Sklaven auf seine Erkrankung - sein Versuch, die Krankheit solange wie möglich zu verbergen - möglicherweise den Umstand, dass in dieser Zeit ein humanes, christlich beeinflusstes Fürsorgeverhalten der Herren gegenüber schwerkranken Dienstleuten kein verlässlich erwartbares Verhaltensmodell darstellte. Welche Einstellung Gregor gegenüber dem Verhalten des Sklavens einnahm oder bei der Leserschaft erzeugen wollte, bleibt unklar: sachlich-deskriptiver Bericht oder Insinuation einer Verschleierungsabsicht auf seiten des kranken Sklaven? Die Sprache der Darstellung erlaubt keinen sicheren Rückschluss auf den ‚Tonfall‘ und mögliche Andeutungen. Ein Vertuschungsversuch des Sklaven könnte darauf hinweisen, dass die Entdeckung der Erkrankung mit Furcht verbunden war. Aber diese subjektive Seite des Krankseins, Krankheit als Leidenserfahrung, hat Gregor mit keinem weiteren Kommentar bedacht, der eine Analyse über das Stadium spekulativer Hypothesenbildung hinaus zu führen vermöchte.

euw, Brüssel 1989, Abb. 11 S. 18; KUDER, Der Aussätzig in der mittelalterlichen Kunst, S. 223 u.ff.

²³ NEHLSSEN, Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter 1, S. 272f., 368ff.

IV.2. EHEFÄHIGKEIT UND DER KÖRPER DER FRAU

Auch im Zusammenhang mit Ehefragen wurden die Leprakranken im Mittelalter ausdrücklicher ‚Gegenstand‘ gesetzlicher oder gesetzesähnlicher Regelungen und zum Thema im narrativen Schrifttum wie der Hagiographie. Für den Sachverhalt, dass sich die Krankheitsproblematik in Verbindung mit Ehefragen am historischen Schrifttum tendenziell besser erschließen lässt als die vorangehend erörterte Thematik der Arbeitsunfähigkeit infolge Erkrankung, lassen sich verschiedene Erklärungsmöglichkeiten anführen. Hingewiesen wurde im vorangehenden Kapitel bereits auf die Möglichkeit, dass gerade ein hoher Plausibilitätsgrad (die ‚Selbst-Verständlichkeit‘), mit der ein Phänomen im kollektiven Wissensbestand figuriert, dessen gezielte Erwähnung oder Darlegung im Gespräch oder im Schrifttum weniger notwendig erscheinen lässt. Im Gegenzug scheinen solche Themen oder Denk- und Handlungsformen, die herkömmlichen ‚Gewohnheiten‘ widersprechen und sie (bewusst oder unbewusst) in Frage stellen, eine verstärkte Reflexionstätigkeit zu provozieren und darüber hinaus die Häufigkeit, die Intensität, den Stellenwert und den sozialen ‚Ort‘ der in den Schriftquellen angesprochenen Themen und Inhalte zu beeinflussen. Nicht zuletzt bildet die konkrete gedanklich-argumentative Ausformung eines Themas einen Reflex der sozialen Herkunft von Autor, Auftraggeber und ‚Protagonisten‘ in den Berichten. Diese sozialen Standortgebundenheiten sind nicht nur als Einflussgrößen hinsichtlich der Produktion historischer Texte in ihren formalen Aspekten (Wahl der Textgattung, des Sprachstils usw.) wirksam, sondern auch hinsichtlich der Wahl und Behandlung von Themen. Bezogen auf die frühmittelalterliche Eheproblematik bedeutet dies: Insofern gerade die restriktiveren, kirchlich-theologischen Positionen die tradierten Eheauffassung und Heiratsgewohnheiten der politischen und sozialen Oberschicht, des Adels, an einem empfindlichen Nerv berührten, provozierte dieser Gegensatz in den Anschauungen im Früh- und Hochmittelalter eine Vielzahl von Äußerungen zu Ehefragen.

Wenn aus dem frühen Mittelalter lediglich zwei gesetzesähnliche Regelungen über den eherechtlichen Status von Leprakranken überliefert sind - einmal aus dem Langobardenreich etwa zur Mitte des 7. Jahrhunderts, ein zweites Mal aus dem Frankenreich um die Mitte des 8. Jahrhunderts -, so mag der zahlenmäßige Befund nur geringe Repräsentativität für diese Epoche suggerieren. Indessen

beruht die sozialgeschichtliche Relevanz stärker auf dem Umstand, dass es sich um Rechtsbestimmungen handelt, deren Kodifizierung auf höchster politischer Ebene vorgenommen wurde. Dies weist darauf hin, dass zu den besagten Zeitpunkten ein gesellschaftlicher Orientierungs- und Regulierungsbedarf dahingehend bestand, allgemeingültige und allgemeinverbindliche Handlungsnormierungen in speziellen Ehefragen vorzunehmen. Wie schon im voraufgehenden Kapitel soll in den folgenden Ausführungen über das Eherecht der Leprosen gezeigt werden, dass dieser spezielle Konnex mit anderen, allgemeineren Phänomenen verwoben war, so dass sich Anlässe und Inhalte der historischen Vorschriften und sozialen Einstellungen zur Leprosenehe weniger als ‚lepraspezifische‘ Phänomene ausnehmen, als es vordergründig den Anschein haben mag. Drei Perspektivenerweiterungen seien an dieser Stelle vorab genannt:

1.) Indizien weisen darauf hin, dass auch im Rahmen der Ehethematik Lepraerkrankungen in Analogie zu anderen, chronischen Körperbehinderungen wahrgenommen wurden beziehungsweise wie diese und mit diesen unter dem Gedanken der physischen ‚Defizienz‘ beziehungsweise des physischen Impediments subsumiert wurde. Die schon frühmittelalterlich nachweisbare Koppelung von Anschauungen über körperliche Unversehrtheit einerseits und Ehefähigkeit andererseits zeigt beispielsweise, dass sich eine Untersuchung über die eherechtliche Stellung der Leprosen in eine allgemeinere Geschichte der Körperlichkeit als einer Kategorie sozialer Qualifikation einordnen lässt.

2.) Darüber hinaus erweist sich an den mittelalterlichen Reflexionen über das Eherecht der Leprosen, dass eine historische Studie die Frage nach geschlechterbezogenen Differenzierungen stellen muss und kann, wie sie in der bisherigen Leprahistoriographie erst wenig Beachtung gefunden hat. Die mittelalterlichen Erörterungen über die Leprosenehe konzentrierten sich nicht ausschließlich, aber überwiegend und zum Teil in subtiler Manier auf die Frage der physischen Konstitution und der sich daraus ergebenden Ehefähigkeit der Frau. Unter diesem Blickwinkel lässt sich die Geschichte der Leprakranken im Mittelalter als ein Beitrag zur geschichtswissenschaftlichen Geschlechterforschung konzipieren.

3.) Die gedankliche Verknüpfung von physischer Integrität und sozialer Eignung, von Krankheit und Ehe(un)fähigkeit wurde allerdings nicht von allen sozialen Gruppen oder Ständen in gleicher Weise konstruiert und in Beziehung

zueinander gesetzt. In dieser Hinsicht lassen sich divergierende mittelalterliche Standpunkte zur Krankheits- und Leprathematik im Kontext von Ehefragen einordnen in eine idealtypisch zu verstehende Dichotomie zwischen einem religiös-christlichen und einem weltlich-laikalen Bezugssystem. Im Abgrenzung zu Claudia Opitz beispielsweise, die in ihrer Studie über Heiligenbiographien des 13. und 14. Jahrhunderts den Konflikten zwischen ‚säkularen‘ und ‚religiösen‘ Werten und Normen nur sekundäre Bedeutung in den Viten weiblicher Heiliger einräumte²⁴, soll hier deren fundamentale Geschichtsmächtigkeit zumal in Verbindung mit der Körper- und Krankheitsproblematik dargelegt werden. Auf eine Dichotomie zwischen weltlichen und christlich-religiösen Auffassungen und ihrem Einfluss auf die eherechtliche Stellung von Leprosen hat zwar bereits Siegfried Reicke in seinem Grundlagenwerk über das Spitalrecht hingewiesen, sie aber nicht auf die in ihnen zum Tragen kommenden Einstellungen zu Körperlichkeit, Krankheit, Gesundheit usf. untersucht²⁵.

Die folgenden Darlegungen, denen ein diachronisches Vorgehen zugrunde liegt, gliedern sich in vier systematische Unterabschnitte, deren beiden ersten sich jeweils mit den Vorgängen der Eheschließung (IV.2.1.) und der Eheauflösung (IV.2.2.) befassen. Sie werden ergänzt durch zusammenfassende Betrachtungen über die durch Krankheit hervorgerufenen Verletzungen körperbezogener, sozialer Norm- und Wertanschauungen (IV.2.3.). Eine eingehende Betrachtung in einem eigenen Abschnitt verdienen die Anschauungen der Kirche zur Leprosenehe, die in diesem Bereich seit dem Hochmittelalter normative Autorität errang (IV.2.4.).

²⁴ CLAUDIA OPITZ, *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts* (Ergebnisse der Frauenforschung 5) Weinheim-Basel 1985, S. 75: „(Die) Hagiographen schildern mit viel Phantasie und Überzeugung in erster Linie [sic!] einen Autoritätskonflikt zwischen den Generationen, daneben auch einen Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Wertesystemen und Mentalitäten, jenen der »Weltlichen« und denen der »Religiösen«“.

²⁵ REICKE, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2*, S. 252 mit der Unterscheidung zwischen ‚kirchlicher‘ und ‚weltlicher‘ Ehejurisdiktion. Der Institution der Ehe hat FRANCOISE BÉRIAC in ihrer groß angelegten ‚Geschichte der Leprosen im Mittelalter‘ von 1988 keine Aufmerksamkeit geschenkt: DIES., *Histoire des Lépreux au Moyen Age*. In FRANÇOIS-OLIVIER TOUATIS jüngster, über 860 Seiten starken Monographie nimmt die früh- und hochmittelalterliche Ehrechtsproblematik ebenfalls nur geringen Raum ein; insbesondere fehlt ein Ausgreifen über die frühmittelalterliche Kirchenrechtssätze hinaus: vgl. DERS., *Maladie et Société au Moyen Age*, S. 235-241.

IV.2.1. LEPRA ALS EHEHINDERNIS: EHESCHLIEßUNG

Die bislang älteste zivilrechtliche Regelung im Okzident, die explizit die Frage der Eheschließung mit Leprakranken berührt, findet sich im bereits erwähnten langobardischen Rechtskodex, dem ‚Edictus Rothari‘. Dort spricht das 180. Gesetz dem Mann das Recht zu, ein Eheversprechen einseitig aufzulösen, wenn seine Braut während der ‚Verlobungszeit‘ entweder leprös oder besessen werden oder aber auf beiden Augen erblinden sollte (*lebrosa, demoniaca, excecata*). Für solches Vorgehen unter den genannten Bedingungen wird der Bräutigam von jedweder Verbindlichkeit, Schuld oder Strafe entbunden: er darf die *res suae* zurücknehmen; und weder kann er in diesen drei Fällen gezwungen werden, die Braut zu ehelichen, noch kann er rechtmäßig verklagt werden, weil die Aufhebung des Eheversprechens, so will es die Argumentation, nicht auf eine Nachlässigkeit (*neglectum*) des Bräutigams zurückzuführen sei, sondern hervorgerufen werde durch „einen sichtbar hervortretenden Fehler und eine überraschend auftretende Erkrankung“ (*peccatum eminens et egritudo superveniens*) seitens der Frau²⁶. Nach den Vorstellungen in diesem Rechtspassus setzt das Verhalten des Mannes nicht am Beginn einer Handlungskette an; der Rücktritt des Bräutigams von einem gegebenen Eheversprechen wird vielmehr als eine Folgehandlung („Reaktion“) betrachtet, die der ‚Edictus Rothari‘ mit einer offiziellen, rechtlichen Legitimation ausstattet. Im langobardischen Rechtsdenken ist es demnach die Frau, der die ‚Schuld‘ für die Veränderungen in den verabredeten Heiratskonditionen zugewiesen wird, indem die chronisch-krankhaften Manifestationen ihres Körpers als Primärursache gewertet werden, die die Frau von der Ehe disqualifizieren und die Aufhebung des bisherigen Eheversprechens erlauben. Die Frage nach dem notwendigen Anlass, einen solchen interfamiliären Konfliktfall überhaupt gesetzgeberisch zu regeln und die Rechtsbestimmungen schriftlich zu fixieren, führt zunächst zur übergeordneten Frage nach Form und Bedeutung von Eheschließungen im langobardischen Gesellschaftsgefüge²⁷.

²⁶ Edictus Rothari 180, in: *Leges Langobardorum 643-866*, hg. v. Beyerle, S. 47: *Si puella sponsata lebrosa apparuerit. Si contigerit, postquam puella aut mulier sponsata fuerit, lebrosa aut demoniaca aut de ambos oculos excecata apparuerit, tunc sponsus recepiat res suas et non compellatur ipsam inuitus tollere aut uxorem, nec pro hac causa calomniatur: quia non suo neclicto dimisit, sed peccatum eminente et egritudine superueniente.*

²⁷ Das Folgende nach der Aufsatzsammlung von KATHERINE F. DREW, *Law and Society in Early Medieval Europe. Studies in Legal History*, London 1988, darin IV: Notes on Lombard Institutions [1956], S. vii-viii und 3-100, bes. S. 59 sowie VIII: The Law of the Family in the Germanic Barbarian Kingdoms: A Synthesis [1977], S. 17-26, bes. S. 18ff.

Die im Edictus Rothari § 180 erwähnten *res*, die der Bräutigam zurückverlangen kann, deuten darauf hin, dass der Rechtsbestimmung jener Ehetypus zugrundelag, den die Forschung als ‚dotierte Sippenvertragsehe‘ bezeichnet²⁸. Die Eheschließung stellte in diesem Fall keine konsensuelle Privatvereinbarung zwischen Mann und Frau dar, sondern beruhte auf der Aushandlung und dem Abschluss eines Rechtsvertrages zwischen zwei Großfamilien. Im wesentlichen ist der Verlauf solcher Verhandlungsvorgänge nur noch in zwei markanten Ereignissen greifbar: einmal in der Zahlung des Brautpreises²⁹ (langobardisch *meta*) durch den Bräutigam an die Brautfamilie, wodurch das Eheversprechen dokumentiert und bekräftigt wurde, und schließlich die faktische Übergabe der Braut an den Bräutigam zu einem späteren Zeitpunkt. Bereits das Eheversprechen begründete einen wechselseitig bindenden Kontrakt, durch den Braut und Bräutigam als Quasi-Verheiratete galten³⁰. Doch erst mit der tatsächlichen ‚Heimführung‘ der Braut gingen auch die *Munt* (lat. *mundium, mundiburidium*), die männliche Schutz- und Vertretungsgewalt für die Frau, an den Ehemann über. Bis zu diesem Zeitpunkt blieb die Braut gewöhnlich bei ihrer Familie und unterstand weiterhin der *Munt*gewalt ihres Vaters, ihres Bruders oder eines anderen männlichen *Munt*trägers³¹. Eine unbegründete, einseitige Auflösung eines Eheversprechens musste *per definitionem* einen Vertragsbruch darstellen. Jüngere, in Karolingerzeit kodifizierte Stammesrechte legten zum Teil exakt fest, welche Kompensationsleistungen ein vertragsbrüchiger Bräutigam gegenüber der geschädigten Seite, der Brautfamilie, erbringen musste³². Die Sanktionsvorgaben in den ‚Leges Alamannorum‘ (Alamannenrechte) aus dem ersten Viertel des 8. Jahrhunderts und den ‚Leges Baiuvariorum‘ (Baiernrechte) vom Jahr 788 weisen in diesem Punkt

²⁸ HANS-WOLFGANG STRÄTZ, Art. ‚Ehe V. Historisch-theologisch - VIII. Rechtshistorisch‘, in: LThK 3 (³1995), Sp. 471-479, dort Sp. 476.

²⁹ Überblickartig zum *Procedere* der Eheschließung nach frühmittelalterlichen Rechtsvorstellungen: RAYMUND KOTTJE, Eherechtliche Bestimmungen der germanischen Volksrechte (5.-8. Jahrhundert), in: Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen - Lebensnormen - Lebensformen (Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 18.-21. Februar 1987) hg. v. WERNER AFFELDT, Sigmaringen 1990, S. 211-220.

³⁰ Dazu SUZANNE FONAY WEMPLE, Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500 to 900, Philadelphia 1981, S. 33. Vgl. Edictus Rothari 178-179, hg. v. Beyerle, S. 46-47.

³¹ Zur *Munt*gewalt: KATHERINE F. DREW, The Law of the Family in the Germanic Barbarian Kingdoms: a synthesis [1977], in: DIES., Law and Society in Early Medieval Europe. Studies in Legal History (Collected Studies Series 271) London 1988, Nr. VIII S. 17-26, dort S. 23f. DREW zufolge erkannte unter den sogenannten Germanengesetzen allein das westgotische Recht der Frau einen selbständigen Rechtsstatus zu (ebd., S. 21).

³² WEMPLE, Women in Frankish Society, S. 33.

einen nahezu identischen Wortlaut auf: Der Bräutigam, der das Eheversprechen bricht und seine zukünftige Frau verlässt, um eine andere zu ehelichen, habe nicht nur eine Geldbuße von 40 Schillingen (nach Alamannenrecht) beziehungsweise 24 Schillingen (nach Baiernrecht) zu leisten; er habe auch mit der Unterstützung von 12 Eidhelfern einen Schwur darüber abzulegen, dass kein *vitium* („Fehler, Gebrechen“) beziehungsweise kein *crimen* („Vorwurf, Schuld“) auf seiten der zurückgewiesenen Braut den Anlass zur Entlobung bilde, sondern ausschließlich die Liebe zu einer Anderen³³. Auffällig ist in beiden Texten die nicht näher erläuterten Begriffe *vitium* und *crimen* insinuierte Schuldzuweisung an die Braut. Wie lassen sich die Termini in diesem Kontext deuten?

Während beispielsweise Karl August Eckhardt in seiner Ausgabe der Baiernrechte den Terminus *crimen* im Paragraphen über die Auflösung von Eheversprechen moralisch-juristisch interpretierte und mit ‚Verbrechen‘ übersetzte³⁴, soll gegenüber dieser Lesart eine andere, auf die konkrete Physis bezogene Begriffsdeutung favorisiert werden, für deren höhere Plausibilität verschiedene Indizien innerhalb und außerhalb der zitierten Rechtstexte vorgebracht werden können. Zunächst einmal ist *vitium* im Sinne von ‚Körperfehler‘ oder ‚Gebrechen‘ als geläufige Bedeutungsvariante seit der römischen Antike belegt³⁵. Dieser medizinisch-biologische Wortsinn hatte sich noch in der christlich-theologischen Literatur erhalten. So notierte Augustinus von Hippo (gest. 430) beispielsweise in seinen allegorisierenden Evangelieninterpretationen, den ‚*Quaestiones Evangeliorum*‘, auch medizinische Erläuterungen zum Lukas-Bericht über die Heilung der

³³ Leges Alamannorum 52, hg. v. Karl August Eckhardt, Bd. 2 (Germanenrechte N. F. - Westgermanisches Recht 6) Witzhausen 1962, S. 45: *Si quis filiam alienam disponatam dimiserit et aliam duxerit, conponat eam quod (si) disponavit et dimisit, cum XL solidis (conponat) e (si necaverit) cum XII sacramentalis iuret, [...] ut per nullo vitio (malum) nec temptatam eam habuisset nec (ullum) vitium in illa invenisset, sed amor de alia eum adduxit ut illam dimisisset et aliam habuisset uxorem.* Leges Baiwariorum 8,15, hg. v. von Schwind, S. 359-360: *Si quis liber, postquam sponsaverit alicuius filiam liberam legitime, sicut lex est, et eam dimiserit et contra legem aliam duxerit, cum XXIII (solidibus) conponat parentibus et cum XII sacramentalibus iuret de suo genere nominatos, ut non per invidiam parentum eius nec per ullum crimen eam dimisisset, sed propter amorem alterius alteram ducit, et sit finitum inter illos et postea filiam suam donet cui vult.* Im salfränkischen Recht wird der vertragsbrüchige Bräutigam lediglich zu einer Entschädigungszahlung verurteilt: *Si quis filiam spunsaverit [sic!] et se retraxerit et eam noluerit prendere, mallobergo frifastina, (MMD dinarius qui faciunt) solidus LXII semis culpabilis iudicetur* (Lex Salica. 100-Titel-Text, hg. v. Karl August Eckhardt (Germanenrechte N. F. -Westgermanisches Recht [3]) Weimar 1953, § 97 S. 236. Zur Datierungsfrage und Textgeschichte: ebd., S. 43 u.f.).

³⁴ Leges Baiuvariorum 8,15, in: Die Gesetze des Karolingerreiches 714-911, hg. v. Karl August Eckhardt, Bd. 2: Alemannen und Bayern (Germanenrechte. Texte und Übersetzungen 2) Weimar 1934, S. 74-181, dort S. 121.

³⁵ KARL ERNST GEORGES / HEINRICH GEORGES, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch 3, 9. Aufl., Hannover-Leipzig o. J., s. v. *vitium* Sp. 3524-3525.

zehn ‚Aussätzigen‘ (Lc 17,11ff.). An deren *lepra*, so die Auffassung des Theologen, habe das eigentliche *vitium* in der abweichenden Hautfarbe, nicht jedoch in einer Funktionsuntüchtigkeit oder Versehrtheit der Sinnesorgane und Gliedmaßen bestanden³⁶. Hier sind für unsere Zwecke weder die Frage nach Augustinus' *lepra*-Begriff in der Gesamtheit seines physiologischen wie spirituellen Sinnspektrums noch die hieraus resultierenden begriffsgeschichtlichen Implikationen von Interesse. Relevanz erhält das Zitat an dieser Stelle durch das unverkennbar medizinisch-physiologische Grundverständnis des Begriffs *vitium*, der auf verschiedene qualitative Aspekte von Körperlichkeit Bezug nehmen konnte wie Aussehen, Struktur und Beschaffenheit der Körperglieder, organische Funktionsfähigkeit usf.

Zur weiteren Begriffsklärung lässt sich der bereits erwähnte ‚Edictus Rothari‘ selbst heranziehen, der zeitlich wie inhaltlich den zitierten Alamannen- und Baiernrechten näher steht. Schon im ‚Edictus‘ wurden im Zusammenhang drei konkrete Körperleiden aufgezählt, die zur einseitigen Aufhebung eines Eheversprechens legitimierten: *lepra*, Besessenheit und Erblindung. Hierbei wurden alle drei körperbezogenen Leiden gemeinsam unter den Termini *egritudo* („Krankheit“) und *peccatum* („Fehler“, „Sünde“) subsumiert. Zudem konnte bereits im vorangehenden Kapitel konstatiert werden, dass im Kauf- und Vertragsrecht der Baiern der Terminus *vitium* nicht auf immateriell-ethische Tatbestände, sondern auf vier konkrete Leibesfehler sowohl bei Tieren als auch bei Unfreien bezogen war: Blindheit, Leistenbruch, Epilepsie und *lepra*³⁷. Diese vergleichenden Beobachtungen bestärken die These, dass der Sinngehalt der Konzepte *vitium* und *crimen* im Entlobungsrecht der alamannischen und bairischen Gesetze vorrangig auf körperliche Defekte einzugrenzen sei. Diese Interpretation kann sich überdies auf die Erkenntnis stützen, dass die Bestimmungen in den Stammesrechten allgemein eine hohe Wertschätzung der physischen Integrität offenbaren: Seinen augenfälligsten Ausdruck findet dieser Sachverhalt in den katalogartig

³⁶ Augustinus, *Quaestiones Evangeliorum* II,40,2: *Quaerendum est igitur, quid ipsa lepra significet [...] coloris quippe vitium est, non ualitudinis aut integritatis sensuum atque membrorum*. Zitiert nach: Sancti Augustini *Quaestiones Evangeliorum cum appendice Quaestionum XCI in Matthaem*, hg. v. Almut Mutzenbecher (CCSL 44B) Turnhout 1980, S. 1-118, dort S. 97f.

³⁷ *Leges Baiwariorum* 16,9, hg. v. von Schwind, S. 437: *Sed postquam factum est negotium, non sit mutatum; nisi forte vitium inuenerit, quod ille venditor celavit, hoc est in mancipia aut in cavallo aut in qualicumque peculio, id est aut cecum aut herniosum aut cadivum aut leprosum*. Vgl. die Eckhardtsche Edition der Baierngesetze, in der *vitium* mit ‚Fehler‘ übertragen wird: *Die Gesetze des Karolingerreiches*, hg. v. Eckhardt, S. 157 u.f.

aufgelisteten und minutiös differenzierenden Entschädigungsleistungen für unterschiedlichste, durch äußere Gewalteinwirkung verursachte Körperverletzungen³⁸. Auf der Basis der Begriffsinterpretation kann nun gefolgert werden, dass in den (geographischen wie sozialen) Geltungsbereichen der säkularen frühmittelalterlichen Stammesrechte schwere Formen physischer Versehrtheit, ob angeboren oder durch spätere Krankheit ‚erworben‘, zu offiziellen Ehehindernissen für Frauen erklärt wurden. Anders formuliert: chronische physische Defekte konnten die soziale Wertschätzung heiratsfähiger Frauen so stark mindern, dass diese von dem sozialen Stand und der Lebensform der ‚Ehe‘ ausgeschlossen wurden. Vor diesem Hintergrund erhellt sich auch der soziale Sinn jener Eidesleistung, die die alamannischen und bairischen Rechte dem wortbrüchigen Bräutigam als einen Bestandteil der Kompensationsleistungen abverlangten: der vom Mann und seinen Helfern zu leistende Eid diente nicht nur der rechtlichen Absicherung des Mannes, sondern anscheinend auch dem Zweck, die physische Unversehrtheit der abgewiesenen Frau *coram publico* zu bezeugen und damit das soziale Ansehen ihrer Person zu bewahren oder zu restituieren³⁹. Damit fügt sich auch die Forderung dieser Eidesleistung in den gesellschaftlich konstituierten Zusammenhang von körperlicher Integrität und sozialer Tauglichkeit.

Die bisherigen Erörterungen lassen sich bestätigen und erweitern durch Beobachtungen am hagiographischen Schrifttum, dessen sozial- und mentalitätengeschichtlicher Zeugniswert gerade für die frühmittelalterlichen Jahrhunderte von beispiellosem Rang ist⁴⁰. Besprochen werden im folgenden Textauschnitte, die

³⁸ Derartige Regelungen summieren sich im ‚Edictus Rothari‘ zu nahezu einem Drittel aller Gesetze; so DREW, Notes on Lombard Institutions [1956], S. 25 und ebd. II, 25f. S. a. Edictus Rothari §§ 44-128, hg. v. Beyerle, S. 25-34. Schon MICHEL ROUCHE konstatierte allgemein für die merowingerzeitlichen Gesellschaften, „daß die Menschen des Frühmittelalters Werte wie Kraft, Fortpflanzung und körperliche sowie geistige Gesundheit überschätzten, vermutlich, weil diese Werte in einer instabilen, bedrohlichen und unverständlichen Welt unentbehrlich waren“; DERS., Leib und Seele, in: Die Geschichte des privaten Lebens 1, hg. v. PAUL VEYNE, Frankfurt/M 1989, S. 428-454.

³⁹ Das Wort ‚Ehre‘ oder ‚Ansehen‘ wird in den zitierten Passus der drei genannten Rechtskodizes nicht explizit erwähnt; dennoch lässt die große Zahl leib- und lebensschützender Gesetzesparagrafen mühelos den Zusammenhang von (hohem) sozialem Ansehen und körperlicher Unversehrtheit erkennen. S. a. die nachfolgenden Kap. IV.3-4.

⁴⁰ Siehe u. a. die grundlegende Studie von FRANTIŠEK GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Prag 1965. Ferner FRIEDRICH PRINZ, Gesellschaftliche Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie, in: Zs. für Literaturwissenschaft und Linguistik 11 (1973) (= Soziologie mittelalterlicher Literatur, hg. v. WOLFGANG HAUBRICH), S. 17-36; FRIEDRICH LOTTER, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, in: Historische Zeitschrift 229

explizit das Scheitern eines eingeleiteten, aber noch nicht vollendeten Eheschließungsverfahrens aufgrund einer hervortretenden Lepraerkrankung bei Braut oder Bräutigam schildern. Den Darstellungen und Reflexionen der zumeist anonym gebliebenen Hagiographen kann eine mentalitätengeschichtliche Aussagekraft zumindest für ihre Abfassungs- oder Redaktionszeit zuerkannt werden, auch wenn a) in Ermangelung ergänzender Dokumente die Angaben zu den Personen und Vorgänge des Berichtszeitraums in der Regel schwer auf ihre historische Faktizität, das heißt: auf ihren Realitätsbezug, hin zu überprüfen sind und b) allen hagiographischen Texten eine ‚ideologische‘ Parteilichkeit unterstellt werden kann, insofern sie primär die Qualität der Heiligkeit ihrer Protagonisten in Rede und Tat sowie das Wirken Gottes in den Heiligen zu bezeugen suchen. Dessenungeachtet lassen thematische Kongruenzen in unterschiedlichen Quellengattungen darauf schließen, dass die durch intertextuellen Vergleich ermittelbaren Vorstellungsinhalte, Deutungsformen und Handlungsweisen zumindest indirekt auf realhistorische Vorgänge und Vorstellungen zur Schreiberzeit Bezug nehmen.

Der Quellenproblematik von unterschiedlichen, ineinandergreifenden Ebenen historischer Realität keineswegs entzogen zeigt sich die frühmittelalterliche Vita des heiligen Bischofs Licinius von Angers (um 540-vor 610). Während die Person des Licinius historisch bezeugt ist⁴¹, bleibt zu fragen, welche Teile seiner anonymen, frühmittelalterlichen Vita als historisch glaubwürdig oder aber fiktiv gelten können beziehungsweise welchen Zeitschichten sie zuzuordnen sind. Im Rahmen des hier vorliegenden Erkenntnisinteresses soll es vorerst genügen, die Ausführungen des Vitenschreibers über die Anbahnung und schließlich Vereitelung einer prospektiven Ehe des Grafen Licinius mit einer namentlich nicht genannten Adelstochter unter dem Aspekt ihrer spezifischen Gestaltungsweise als ein mentalitätengeschichtliches Dokument für das frühe Mittelalter zu betrachten. Jener adlige Licinius, den sein späterer Hagiograph zur sozialen und politischen Oberschicht am Hof des merowingischen Königs Chlothar I. (511/558-561) rechnete, sei unter elterlichem und verwandtschaftlichem Druck (*cogentibus amicis atque parentibus*) eine Verlobung mit einer jungen Frau von berühmter und hoch-

(1979), S. 298-356; HEDWIG RÖCKELEIN, Zur Pragmatik hagiographischer Schriften im Frühmittelalter, in: Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter. FS Hagen Keller, hg. v. THOMAS SCHARFF / THOMAS BEHRMANN, Münster u. a. 1997, S. 225-238.

⁴¹ Nach FRANZ STAAB, Art. ‚Licinius‘, in: LThK 6 (³1997), Sp. 906.

adliger Herkunft (*ab inclyta et nobilissima gente puella*) eingegangen⁴². Der endgültige Vollzug der von Licinius, wie der Verfasser insinuiert, nur widerstrebend eingegangene Eheverbindung sei schließlich und vollständig daran gescheitert, dass man am Hochzeitstag die Braut „auf einen Wink und den Willen Gottes hin in Gegenwart aller von *lepra* befallen fand, weil der Herr wollte, dass (Licinius) bald darauf sein Priester werde, und so wie er keusch in der Seele war, so sollte er auch keusch am Leib bleiben“⁴³.

Erzähltechnisch betrachtet, motiviert die Erkrankung der Braut und die gescheiterte Heirat den nachfolgenden Eintritt des Licinius in den Klerikerstand, wobei der Vitenschreiber den eigentlichen Impetus für den Umschwung im Lebenslauf des Licinius im Willen und Einfluss Gottes verortet⁴⁴. Das primäre Interesse des Hagiographen kann in dem Bemühen vermutet werden, die Anfänge von Licinius' geistlicher Karriere historisch herzuleiten und zu begründen. Auf nachgeordneter Ebene reflektiert der Handlungsgang der Erzählepisode Vorstellungen über körperbezogene Ehehindernisse für Frauen. Deutlich zeugt die Wahl der literarischen Gestaltung, dass jenes Bedingungsgefüge aus den drei Komponenten ‚Krankheit / Körperdefekt‘ (*lepra*), ‚Geschlecht‘ (Frau) und ‚soziale Institution‘ (Ehe) sowie schließlich die Ableitung negativer sozialer Konsequenzen aus dieser Konstellation (das Scheitern der Eheschließung) zumindest im Denkhorizont des Vitenschreibers fest verankert waren. Die ‚Selbst-Verständlichkeit‘ des Wissens um jene Zusammenhänge oder - mit Berger / Luckmann formuliert - der hohe Internalisierungsgrad dieses Wissens lässt sich aus dem kontrafaktischen Umstand erschließen, dass die Vita den gravierenden sozialen Effekt der plötzlich auftretenden Lepraerkrankung nicht einmal *expressis verbis* benennt oder benennen muss, sondern übergangslos mit der Schilderung der Klerikerlaufbahn des Licinius fortfahren kann. Dass das weitere Schicksal der namenlosen, leprösen Braut nicht dargestellt wird, unterstreicht den Eindruck des fiktionalen Charakters

⁴² Vita s. Licinii episcopi Andegavensi 8, in: AA SS Februar 2, Paris-Rom ³1864, S. 675-682, dort S. 679: *Nam [...] Comes atque Dux Andegavensium erat, et inter primos in Palatio jam dicti Regis [sc. Chlothar I.] pollebat.* Dem Biograph zufolge habe Licinius seine Erziehung am Hof Chlothars I. erhalten, mit dem er über seinen eigenen Vater verwandt gewesen sei: ebd. 5-6, in: AA SS Feb. 2, S. 678. - Ebd. 8 (AA SS Feb. 2, S. 679): *Interea vero cum tempus adveniret, vix cogentibus amicis atque parentibus ab inclyta et nobilissima genta puellam sibi desponsavit, ut eam tempore congruo duxeret uxorem.*

⁴³ Ebd.: [...] *nutu Dei coram omnibus invenit eam [sc. die Braut] lepra percussam, quoniam sic Dominus voluit, ut ipse postmodum ejus fieret Pontifex, et sicut castus erat in animo, ita et castus fieret corpore.*

⁴⁴ S. Anm. 43.

der Erzählung und erhärtet die Vermutung, dass die erwähnte Erkrankung der Frau im Rahmen der Vita lediglich instrumentellen Wert für den Erzählgang besitzt. Die ‚technische‘ Wirkung und die göttliche Urheberschaft der Erkrankung der Frau scheinen das zentrale Darstellungsinteresse des Hagiographen zu bilden: das Los der Frau war Werk und Werkzeug Gottes - nicht zur Bestrafung der Frau, sondern zur ‚Errettung‘ und kultischen Reinhaltung des von Gott zum Klerikerleben auserwählten Mannes vor einer weltlichen Lebensweise. Mit Gott und der Verwandtengruppe des Licinius erhalten hier zwei Konfliktparteien Gestalt, die symbolhaft für antithetische Wert- und Interessensphären stehen. Im Gegensatz zur geistlichen Lebensform eines Klerikers stehen zweckrationale, familienpolitische Adelsinteressen, wie sie die Licinius-Vita zu Beginn der Heiratsepisode klar benennt: es handelt sich um die Tradierung des vererbaren Familienbesitzes (*hereditas*) und die Wahrung der dynastischen Kontinuität, die durch die Zeugung erbberechtigter Nachkommen (*proles, heres*) gesichert werden soll und wofür eine Heiratsverbindung das Mittel zum Zweck bildet⁴⁵.

Eine strukturell ähnliche Episode enthält auch die älteste Vita Ansberts von Rouen, welche zu Beginn des 9. Jahrhunderts verfasst wurde⁴⁶. Darin vereitelt ebenfalls eine Lepraerkrankung der Braut, die hier stärker im Zentrum der Erzählung steht, die verabredete Eheschließung jener hochadligen Angadrisma⁴⁷, Tochter eines Hofreferendars und königlichen Siegelbewahrers namens Robert unter König Chlothar III. (657-673), mit dem historisch bezeugten Adligen Ansbert, der später das Amt des Bischofs von Rouen (684-693) bekleidete. Im Gegensatz zu den verabredeten Plänen ihrer Väter, so der Vitenschreiber, hätten die ganz gottergebenen Brautleute beabsichtigt, ihre geistige ‚Reinheit‘ und sexuelle Keuschheit zu bewahren. Aus diesem Grund habe Angadrisma ausdrücklich Gott angeru-

⁴⁵ So sei Licinius von seinen Verwandten zum endgültigen Vollzug der Eheschließung gedrängt, um den Familienbesitz durch Nachkommenschaft zu sichern: Vita s. Licinii episcopi Andegavensis 9 (AA SS Feb. 2, S. 679): *Cumque tempus adveniret, et amici atque parentes ejus amplius cogere, ut sponsam suam duceret uxorem, ne sine prole remaneret, et ejus haereditas sine haerede subsisteret proprio, quoniam magnam habebat haereditatem, et ingentia praedia possidebat* [...]. Die Betonung der hochadligen Herkunft von Licinius' Braut (vgl. oben S. 218) impliziert zudem den Gedanken, dynastisches Prestiges durch standesgemäße Eheschließungen zu wahren, wenn nicht zu erhöhen. Zur Besitzvererbung als konstitutivem Element im Prozess der Bildung und Verstetigung verwandtschaftlicher Gruppen insbesondere im Frühmittelalter: GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, S. 79.

⁴⁶ Vita Ansberti episcopi Rotomagensis 2, hg. v. Levison, S. 620f.

⁴⁷ Zu hoch- und spätmittelalterlicher Indizien eines lokalen Angadrisma-Kults: BAUDOIN DE GAIFFIER, *Sainte Angadrisma (VIIIe siècle)*. A propos de son culte, in: Pietas. FS Bernhard Kötting, hg. v. ERNST DASSMANN / KARL SUSO FRANK (Jb. für Antike und Christentum. Erg.bd. 8) Münster 1980, S. 280-283.

fen, ihre Schönheit zu entstellen (*ut speciositas in deformitatem verteretur*), woraufhin ihr Gesicht so stark von „geschwüriger und ganz unreiner Lepra“ (*exulcerata ac imundissima lepra*) befallen worden sei, dass ihr gar die Entfernung aus der menschlichen Gemeinschaft gedroht habe⁴⁸. Die Vita fährt fort, dass sich auf Geheiß des Brautvaters Robert ein großes Aufgebot an Ärzten (*medicorum frequentia*) um das Leiden der geliebten Tochter gekümmert hätten, welches sich indessen verschlimmert habe, je intensiver die Heilungsbemühungen betrieben wurden⁴⁹.

Dieses ebenso dramatische wie anschauliche Erzählelement bildet in sich eine metaphorische Ausdrucksform für jenen Kampf zweier antithetischer Wertesphären (Ärzte/,Welt‘ vs. Krankheit/Gott), der gewissermaßen ‚am‘ Körper der Frau ausgetragen wird. Die Aufhebung der Heiratspläne sei, so die Vita, schließlich im Konsens aller Hauptbeteiligten geschehen: der Braut, die darauf beharrt habe, ihr Leben in Jungfräulichkeit Christus zu weihen, in dem sie sowohl den Urheber ihrer Körperqual als auch ihren ‚wahren‘ Bräutigam sieht; des Bräutigams, der diesem Wunsch zugestimmt habe; und der Väter Robert und Siwinus, welcher eingesehen habe, dass man dem Willen Gottes immer folgen solle⁵⁰. Mit dem Eintritt in den Nonnenstand (*sacro velamine operta*) habe Angadrisma „sofort ihre frühere Schönheit und feine Gestalt zurückbekommen“⁵¹. Auch in dieser Erzählepisode, die mit einer Wunderheilung endet, zeigt sich das enge gedankliche Zusammenwirken diverser Komponenten: a) der Widerstreit zwischen weltlich-aristokratischen Standesnormen und geistlicher Lebensperspektive, b) der Gegensatz zwischen Eheschließung und Lepra (Krankheit), welcher c) auffälliger

⁴⁸ Vita Ansberti episcopi Rotomagensis 2, hg. v. Levison, S. 620: *Deinde orante beata Angadrisma virgine, ut speciositas illius in deformitatem verteretur, ilico Dominus preces exaudivit eius. Nam facies illius ita exulcerata ac imundissima lepra cooperta mox apparuit, ut a consortiis hominum, quicumque eam vidisset, extemplo segregandam decerneret.*

⁴⁹ Ebd., S. 620: *Medicorum deinde concurrunt frequentia iussu genitoris, ut, soboli carae si quivissent opitulari medelis collatis, praemiis dignis munerarentur. Se quanto instantius huic operi insistebant, tanto Christi sponsa deformior ulcerosiorve apparebat.*

⁵⁰ Ebd., S. 620f.: *‘Nam Christus, quem concupivi [es ‚spricht‘ Angadrisma] sponsum, ipse mihi hanc corporis infert molestiam, ut animae tribuat nitorem’ [...]. Haec audiens pater, illustrem accersivit Siwinum, et quae circa praefatam suam filiam gesta erant, lucide pandit. Ad haec Siwinus respondit: ‚Voluntatem Domini in omnibus sequi oportet [...] - [...] dissociabilem condit [sc. Ansbert] libellum, ut sancta virgo Angadrisma non sua, sed Christi vocaretur sponsa.*

⁵¹ Ebd., S. 621: *[...] ad Rotomagum urbem sancto antistiti dirigitur Audoeno [sc. Bf. Audoenus von Rouen (gest. 684)], ut, eius benedictione percepta et sacro velamine operta, in virginittatis proposito consecrari mereretur. Quo patrato, pristinae pulchritudini et speciei eleganti extemplo est reddita [...].*

weise an der Person der Frau festgemacht wird und dadurch hier als ‚weibliches‘ Ehehindernis in Erscheinung tritt⁵². Dass die Vita die Frau mit der eehindernden Erkrankung attribuiert, nicht aber den Mann, ließe sich zwar hypothetisch dadurch erklären, dass es gemäß der mittelalterlichen Auffassung, derzufolge Heilige grundsätzlich als ‚schön‘ galten⁵³, dem Vitenverfasser unmöglich erscheinen musste, die Hauptperson, den heiligen Ansbert von Rouen, in irgendeiner Form mit körperlichen Fehlern in Verbindung zu bringen. In Umkehrung dessen lässt sich gerade die Art der literarischen Gestaltung, die Ansberts klerikale Karriere mittelbar durch das Ehehindernis einer schweren Krankheit beginnen lässt, das jedoch nicht am männlichen, sondern am weiblichen Körper verortet wird, dahingehend interpretieren, dass das Denken des Ansbert-Hagiographen gängigen, geschlechtsspezifischen Wahrnehmungs- und Deutungsstereotypen seiner Zeit unterlag, derer sich der Vitenschreiber bewusst oder nicht bewusst sein konnte. Zumindest deuten mehrere Beispiele früh- und hochmittelalterlicher Viten von weiblichen Heiligen und Religiosen darauf hin, dass die (später eintretende) Heiligkeit oder der geistliche Stand der Frauen weniger restriktiv-tabuisierend auf eine Thematisierung körperlicher Defekten von Frauen wirkte, als dies umgekehrt offenbar bei männlichen Geistlichen oder Heiligen der Fall war⁵⁴.

Exemplarisch zeigt sich diese Tendenz an den Lebensbeschreibungen der irischen Klostergründerin und Heiligen Brigida von Kildare (gest. um 524) und der Nonne Gibitrudis aus dem französischen Kloster Faremoutiers (vor 640). Die Viten, die beide aus dem 7. Jahrhundert stammen und damit der Lebenszeit ihrer Protagonistinnen recht nahe stehen, belegen zudem, dass die hier interessierende und mit den Momenten ‚Ehe‘, ‚Krankheit‘ und ‚Geschlecht‘ umrissene Konfliktkonstellation im historischen Schrifttum nicht ausschließlich in Verbindung mit der ‚Lepra‘ auftritt, sondern auch mit anderen physischen Defekten chronischer

⁵² Nach Ansicht der Autorin stellt die Braut lediglich eine Fiktion des Vitenschreibers dar, die als erzähltechnisches Element und ‚Projektionsfläche‘ für den angesprochenen Konflikt fungiert. In diesem Sinne ist der Gegensatz zwischen Ehe und Krankheit - in Anlehnung an einen Buchtitel von THOMAS LAQUEUR - der Frau ‚auf den Leib geschrieben‘; s. DERS., *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt/M-New York 1992.

⁵³ Dazu WALTER BERSCHIN, *Die Schönheit des Heiligen*, in: *Schöne Frauen - schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen*. 2. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Literatur des Mittelalters, hg. v. THEO STEMMLER, Mannheim 1988, S. 69-76.

⁵⁴ Eine Studie über geschlechtsbezogene Unterschiede bei der Krankheitsdarstellung in früh- und hochmittelalterlichen Heiligenviten ist der Autorin nicht bekannt. Fragen nach Geschlechterstereotypen im Zusammenhang mit mittelalterlichen Auffassungen zur ‚Heiligkeit‘ behandelt in allgemeinerer Weise JULIA M. H. SMITH, *The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920*, in: *Past & Present* 146 (1995), S. 3-37.

Art, wie sie beispielsweise schon der langobardische ‚Edictus Rothari‘ als weibliche Ehehindernisse definiert hatte: Besessenheit und vollständige Erblindung. Die Augenleiden der beiden weiblichen Religiösen Brigida und Gibitrudis haben ihre Biographen sogar zu erstrebten Ausfluchten stilisiert, die die Frauen vor dem ungewünschten Eintritt in den weltlichen Ehestand bewahrten, den Eltern oder Geschwister vorbestimmt hatten.

So beschrieb Jonas von Bobbio die profanen, dynastischen Ambitionen von Gibitrudis’ Eltern aus fränkischem Adel (*ex genere Francorum nobiles*) mit den Worten, dass sie ursprünglich „danach getrachtet [hatten], durch weltlichen Prunk bestärkt zu werden, und sie wünschten sich darum lieber einen Nachkommen von der Tochter, als deren Gebeine dem Himmel zu übergeben“⁵⁵. Auch hier kreisen die Wertvorstellungen der Verwandtschaft um Wahrung oder Mehrung von Besitz und standesgemäßem Prestige wie auch um die langfristige Kontinuität der Familienlinie durch eine Verheiratung der Tochter. Den Gegenpol bildet Gibitrudis’ ausgeprägte Spiritualität und ihr Wunsch nach einem frommen, kontemplativen Leben. Diesen suchten die Eltern, Jonas’ Bericht zufolge, zunächst durch die Errichtung einer kleinen Kapelle (*parvum oraculum*) zu befriedigen, deren Lage wohl in unmittelbarer Nähe des Familienwohnsitzes zu denken ist, da die Familie weiterhin mit gewaltsamen Mitteln die Tochter von ihren häufigen Kapellengängen abzuhalten versuchte, wie die Vita zu berichten weiß⁵⁶. Erst die von Gibitrudis erbetene und von Gott gewährte Erblindung, welche gleichzeitig mit einer Fiebererkrankung (*febres, ignis febris*) des Vaters aufgetreten sei, der wiederum erst durch die Fürbitte Gibitrudis’ vor Gott gesundet, habe den elterlichen Willen und Widerstand gebrochen und der Tochter den Eintritt in ein Kloster und damit den radikalen Wechsel hinsichtlich Stand und Lebensform ermöglicht⁵⁷.

Das gleiche Grundmuster zeigt auch die auf die Mitte des siebten Jahrhunderts datierte Brigida-Vita aus der Feder des Cogitosus, eines Mönchs in dem von der Heiligen gegründeten Kloster Kildare. Dem Vitenschreiber zufolge ging dem Übertritt Brigidas in den Nonnenstand ein familiärer Konflikt um die zukünftige Lebensform der Frau voraus: Von Vater und Brüdern zu einer Eheschließung ge-

⁵⁵ Jonas von Bobbio, *Vitae Columbani discipulorumque eius* II,12, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 4) Hannover 1902, S. 1-156, dort S. 131f. Ebd., S. 130: [...] *sed fulciri magis saecularibus desiderabant faleramentis et ob hoc sobolem magis desiderabant e filia, quam sua caelo tradere pignora.*

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 131f.

zwungen, habe Brigida Gott gebeten, „dass er ihr irgendeine Entstellung auf ihren Leib schicken möge“, mit der doppelsinnigen Begründung, *ut cessarent homines eam quaerere*. Der Wunsch, von Männern unbehellig zu bleiben, könnte auf das Begehren potentieller Heiratsbewerber bezogen sein oder auf das Drängen der männlichen Verwandtschaft auf Verheiratung. Angekündigt ist indessen bereits zu Beginn der Episode jener diametrale Gegensatz, den nach frühmittelalterlichen Auffassungen körperliche Deformierung und weiblicher Ehefähigkeit bildeten und der durch den weiteren Fortgang der Handlung bestätigt wird: Der auftretende Leibesdefekt, die Erblindung auf einem Auge, macht die Verheiratungspläne zunichte und erwirkt für Brigida die väterliche Erlaubnis, den Schleier zu nehmen, womit auch ihre Gesundheit wiederkehrt⁵⁸.

Eine textimmanente Betrachtung ergibt, dass in den beiden vorliegenden Geschichten die Körperdefekte durchaus mit symbolhaft-metaphorischem Sinn und Wert besetzt sind: So weisen der Verlust des Augenlichts (*lumen externum*) bei Gibitrudis und die Fiebererkrankung ihres Vaters subtile Korrespondenzen auf zu den Metaphern der „Feuersglut“ (*ignis ardoris*) und des „Seelenlichts“ (*lumen animae*), mit denen Jonas zuvor bereits die Stärke und Bedeutung von Gibitrudis' tiefer Frömmigkeit charakterisierte⁵⁹. Auch Brigidas Erblindung lässt, wenngleich weniger eindeutig als im vorangehenden Fall, als eine symbolische Antwort auf das männliche Begehren, als Brigidas innere Abwendung von weltlichen Belangen interpretieren, galt doch in der Antike wie im Mittelalter das Auge als wesentliches Einfall- und Ausgangstor für Seelenregungen und -reize aus der Umwelt⁶⁰. Durch einen intertextuellen Vergleich mit anderen Quellengattungen wie beispielsweise dem ‚Edictus Rothari‘ (§ 180) erhält das hagiographische und quasi-literarische ‚Motiv‘ der Erblindung - und allgemein das der Erkrankung - der eheunwilligen Frau eine über die bloße literarische Topik hinausgehende Authentizität als Indikator für sozial- und mentalitätengeschichtliche Problemkon-

⁵⁸ Vita prima s. Brigidae virginis 15: *Cumque grauius compellerent* [sc. Vater und Brüder] *eam, vt viro* [d.h. dem Heiratsbewerber] *iungeretur, rogauit Dominum vt aliquam deformitatem super corpus suum daret; vt cessarent homines eam quaerere. Tunc vnus oculus illius crepuit, (et) liquefactus est in capite suo. Illa autem magis eligit oculum perdere corporalem, quam animae, (et) plus amaui pulchritudinem animae, quam corporis. Hoc autem videns pater eius, permisit eam velatam esse: (et) oculo restituto sanata est accepto velamine* (AA SS Februar 1, Antwerpen 1658, ND Brüssel 1966, S. 118-135, dort S. 120). Datierung nach: FRANZ BRUNHÖLZL, Art. ‚Brigit‘, in: LThK 2 (31994), Sp. 692-693, dort Sp. 692. S. a. DÁIBHÍ Ó CRÓINÍN, Art. ‚Cogitosus ua Aédo‘, in: LexMA 3 (1986), Sp. 21.

⁵⁹ Alle Ausdrücke in: Vita prima s. Brigidae virginis 15 (AA SS Feb. 1, S. 131).

⁶⁰ Siehe dazu den Überblick von GUDRUN SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Art. ‚Auge‘, in: LexMA 1 (1980), Sp. 1207-1209.

stellationen, auch wenn die angezeigten historischen Realitäten in Ermangelung von Fallbeispielen aus chronikalischem oder anderem Schrifttum einer eingehenderen geschichtswissenschaftlichen Überprüfung unzugänglich bleiben.

Nachweisbar ist hingegen, dass das Phänomen der ehehindernden Krankheit nicht auf das Frühmittelalter beschränkt war, sondern noch in sehr viel späterer Zeit auftrat. Die ‚Vitae sororum‘, die im späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert verfassten Lebensbeschreibungen der Nonnen im Dominikanerinnenkloster Unterlinden zu Colmar, schildern das Lebensschicksal der Stephanie von Ferrette, deren Lebenszeit etwa in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts anzusetzen ist und die einer gräflichen Familie entstammte⁶¹. Auch in diesem Lebensbericht begegnen uns nun bekannte Elemente wieder: die Schönheit des Mädchens (*forma mire pulcritudinis [sic!] decorata*); ihre adlige Abstammung; die elterlichen Heiratspläne und - im Kontrast hierzu - Stephanies Wunsch nach einem frommen, gottgeweihtem Leben (*uirginitatem suam Domino conseruaret perpetuo illibatam*); ferner die an die Muttergottes gerichtete Bitte, entweder irgendeine sichtbare (!) körperliche Entstellung oder die Epilepsie oder eine Geistesschwäche herbeizuführen (*aliquam sibi notabilem corporis deformitatem induceret, seu empilentiam eam faceret aut amentem*) und schließlich die aus der Erkrankung resultierende Eheunfähigkeit (*quatinus per hec inhabilis conubio inutilisque effecta*). Denn tatsächlich sei Stephanie von einer Krankheit geplagt worden, in deren Verlauf sie sogar fast den Verstand verloren habe, doch die der Autor nicht näher spezifiziert hat⁶².

Einige für das 13. und 14. Jahrhundert charakteristische Kennzeichen unterscheiden die Biographie der Stephanie von den frühmittelalterlichen Heiligenviten ab. Es handelt sich hier zum einen um den Umstand, dass nunmehr auch in einer abstrakten Fachterminologie jener soziale Konfliktfall greifbar wird, welcher der Sache nach bereits in älteren Berichten in Erscheinung trat, wo er jedoch durch den Erzählgang selbst thematisiert wurde: Hier bezeichnet der Biograph Stepha-

⁶¹ Vitae sororum 15 ‚De odoris mira fragrantia in obitu bone memorie sororis Stephanie de Phirreto‘, in: Jeanne Ancelet-Hustache, Les ‚Vitae sororum‘ d’Unterlinden. Edition critique du manuscrit 508 de la Bibliothèque de Colmar, in: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 5 (1930), S. 317-513, darin S. 369-371. Zu Abfassungszeit und Verfasserschaft: ebd., S. 320-323. Nach Ancelet-Hustache war Stephanie die Tochter des elsässischen Grafen Friedrich II. von Ferrette (gest. 1234): ebd., S. 369 Anm. 2.

⁶² Alle Zitate: Vitae sororum 15, hg. v. Ancelet-Hustache, S. 370. Die Herausgeberin schloß nicht aus, dass der Bericht über den Eintritt der Stephanie in das Colmarer Unterlindenkloster möglicherweise politisch motivierte Hintergründe - konkret: die Ermordung von Stephanies Vater durch dessen Söhne - kaschieren sollte: ebd., S. 370 Anm. 2.

nies den sozialen Effekt ihrer Erkrankung, das heißt: die Untauglichkeit zur Ehe, mit den aus der Sprache der Kanonistik entlehnten, abstrakten Begriffen *inhabilis* und *inutilis*. Ein Parallelbeispiel hierzu bildet eine bei Claudia Opitz besprochene, aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammende Vita der hennegauischen Prämonstratensernonne Oda, die sich, um ihrer Verhehlung zu entgehen, eigenhändig die Nase abgeschnitten haben soll⁶³. In den Worten des Biographen verfolgte Oda mit diesem spektakulären Akt der Selbstverstümmelung und der Verunstaltung des Gesichts den Zweck, „für die Anforderungen der Welt nicht mehr geeignet zu sein“ (*ut non esset idonea huic nequam seculo conformari*)⁶⁴. Exakt die gleiche Methode beabsichtigte nach Aussage einer Gefährtin auch die berühmte Landgräfin Elisabeth von Thüringen (gest. 1231) anzuwenden, um im Notfall eine von ihr ungewünschte Wiederverheiratung nach dem Tod ihres Mannes Ludwig zu vereiteln⁶⁵ und so den Wunsch nach einer religiös bestimmten Lebensform zu verwirklichen. Vor allem die eindeutige sprachliche Formulierung des Oda-Biographen, aber auch die Lebensweise der verwitweten Elisabeth geben zu erkennen, dass die hagiographische Literatur die familiären Auseinandersetzungen, die jeweils durch das Auftreten von Erkrankungen oder Körperdefekten bei den Frauen eine ‚Lösung‘ finden sollten, in den übergeordneten Widerstreit zwischen säkularen und geistlichen Lebensformen und Wertsphären einordnete.

Der Bericht über das Leben der Stephanie von Ferrette nach dem Auftreten ihrer Erkrankung legt des weiteren die Deutung nahe, dass hier eine Erkrankung im Realsinn geschildert wird, entbehrt doch die Vita im Unterschied zu manchen frühmittelalterlichen Viten des Elements der wundersamen Genesung: Mit der Aufnahme der zur Ehe untauglichen Tochter in das Colmarer Unterlinden-Kloster und mit dem Übertritt in den religiösen Stand, den die Eltern schließlich befürworteten, verschwinden Stephanies körperliche Beschwerden keineswegs; diese sollen sie, so der Biograph, bis an ihr Lebensende begleitet haben. Bezeichnend ist, dass hier die Krankheitsdarstellung realistischere Züge angenommen hat und das Erzählmotiv und Deutungsmuster der Wunderheilung, die dem Übertritt in

⁶³ Dazu OPITZ, *Frauenalltag im Mittelalter*, S. 108-111. Zur Praxis der Eheschließung im 13. und 14. Jahrhundert: ebd., S. 75-114.

⁶⁴ Vita Odae Praemonstratensis in Hannonia 14, in: AA SS April 2, Paris-Rom ³1866, S. 770-778, dort S. 774: [...] *et obliquo vulnere nares sibi detruncavit [...]: sicque vultus sui genuinum splendorem admodum deturpavit. [...] Ut non esset idonea huic nequam seculo conformari, elegit naso vivere pravo; et seductibilis formae speciem deformari, quam adulterino fuco falsa pulchritudine depingi, et lascivos oculos in se procaciter impingi.*

⁶⁵ Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus, hg. v. Huyskens, S. 38f.

den geistlichen Stand folgt, einer andersartigen Krankheitsdeutung gewichen ist: der Auffassung, dass ein anhaltender Erkrankungszustand eine Läuterung der (sündigen) Seele des kranken Menschen bewirke und somit einen möglichen Weg zur Rettung des Seelenheils darstelle.

Wie aber können die vor allem in den frühmittelalterlichen Heiligenviten, Translations- und Mirakelerzählungen so zahlreich auftretenden Wunderheilungen in ihrer kulturellen Bedeutung verstanden werden, wenn man diese nicht als real-historische Ereignisse im modernen naturwissenschaftlichen Sinn verstehen will? Gerade vom Standpunkt naturwissenschaftlicher Plausibilitätsannahmen und der modernen Lepramedizin aus betrachtet, mögen die schwer erklärlichen Heilungswunder den historischen Aussagewert mittelalterlicher Hagiographie schmälern und deren Relevanz und ‚Brauchbarkeit‘ für eine Geschichte der Leprakranken in Zweifel ziehen. *Communis opinio* dürfte in der mediävistischen Forschung hingegen die Ansicht sein, dass im Rahmen des christlichen geprägten, mittelalterlichen Wahrnehmungs- und Denkhorizonts viele der geschilderten Wunderheilungen als ‚wahre Begebenheiten‘ und ‚faktische‘ Realität galten beziehungsweise geglaubt werden sollten, deren letzte Ursache man im göttlichen Wollen und Wirken verortete. Zumindest die Hagiographen und Mirakelverfasser interpretierten in aller Regel Wunderheilungen als religiöse Phänomene und wollten sie so verstanden wissen; und so spricht die soziale Bezogenheit dieser Texte gegen ihre Verwerfung als reiner Dichtung und Erzeugnisse der Phantasie. Gewissermaßen zwischen diesen beiden Positionen in bezug auf den wissenschaftlichen Wert früh- und hochmittelalterlicher Hagiographie – ‚Fiktion‘ einerseits und Faktenbericht andererseits – gründet ein weiterer Interpretationsansatz, der die Wunderberichte als mentalitäten- und sozialgeschichtlich relevante Aussagequelle in den Blick nehmen kann. Hiernach können Schilderungen von Heilungswundern als eine körperbezogene Symbolsprache oder als symbolhafte Deutungsformeln aufgefasst werden, die einen sozialen Konflikt oder aber geistig-seelische Prozesse von Individuen, deren unmittelbare Kenntnis Dritten wie beispielsweise den Verfassern entzogen war, in gedanklicher ‚Verhüllung‘ anzeigen, erklären und begreifbar machen. Besonders anschaulich erhellend dies jene Heiligenviten und Mirakelberichten, deren Abfassungszeit um Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte nach dem Berichtszeitraum anzusetzen ist wie im Fall der Brigida-Vita des Cogitosus. Im

Zusammenhang mit der Ehe thematisieren die Wunderberichte ein in die Schilderung von sozialen Interessen- und Wertkonflikten von sehr grundsätzlicher Art. Denn die Viten der Angadrisma, der Gibitrudis, der Brigida und ihrer adligen Familien handeln nicht von Streitigkeiten über den geeigneten Heiratskandidaten für die jungen Frauen. Die Konfliktstellung ist weitaus grundlegender: Die ‚Parteien‘, Eltern und Tochter, repräsentieren den Dualismus unvereinbarer Lebensformen und Lebensordnungen - Ehe vs. Kloster - und den Antagonismus zwischen diesseitiger und religiös-jenseitiger Weltbezogenheit mit divergierenden Wertsetzungen: Profane Werte der Aristokratie wie sozialer Rang und Prestige der Familie, materieller Besitz, Sicherung der dynastischen Kontinuität sowie die damit verbundene Hochschätzung von Ehe, Nachkommenschaft und physischer Unversehrtheit (hier: der Frau) erfuhren durch die christliche Religion eine Relativierung oder Herabsetzung gegenüber nicht-familialen Lebensformen, sexueller Enthaltsamkeit und ‚inneren‘, moralischen Tugenden. Die Umkehrung in den Wertehierarchien ergriff folglich auch den menschlichen Körper, seine Funktionsfähigkeit wie seine ästhetische Beurteilung und manifestierte sich im konkreten Einzelfall beispielsweise in der Behauptung des Cogitosus, dass „Brigida lieber ihr leibliches Auge verlor als das der Seele und [dass] sie die Schönheit der Seele mehr liebte als die des Körpers“⁶⁶. Nicht nur zeigt sich hierin eine religiöse Höherwertung der ‚Seele‘ gegenüber dem ‚Körper‘, des Immateriellen gegenüber dem Stofflichen. Zum Ausdruck wird auch gebracht, dass der ‚Schönheit‘ kein absoluter Wert mehr beigemessen, sondern diese relativiert wurde im Hinblick auf das, worauf ‚Schönheit‘ bezogen war oder sein sollte.

Um die unversöhnlichen Wert- und Einstellungskonflikte zwischen den Eltern und ihren Töchtern zu erfassen und plastisch darzustellen, gebrauchen, so lässt sich behaupten, die Vitenschreiber die Krankheits- und Körpermetaphorik. Die Lepra wie im Fall der Angadrisma oder die Erblindung der heiligen Brigida repräsentieren in bildhaft-plastischer Manier deren innere, nonkonformistische Einstellung, das heißt: den Widerstand der Frauen gegen ihre Verheiratung im besonderen sowie die Ablehnung der weltlich-aristokratischen Lebensweise im ganzen. Das Ehehindernis der Krankheit symbolisiert demzufolge ein immaterielles Ehehindernis: das der aversiven Einstellung der jungen Frau zur Eheschließung. Erst die vollständige Anerkennung des Willens der Tochter durch die

⁶⁶ Vita prima s. Brigidae virginis 15: *Illa autem magis eligit oculum perdere corporalem, quam animae, (et) plus amavit pulchritudinem animae, quam corporis* (AA SS Feb. 1, S. 120).

Familienangehörigen ermöglicht die Konfliktbeilegung, die durch den Statuswechsel der jungen Frauen in den geistlichen Stand ihren Abschluss findet⁶⁷. In der Formel der wundersamen Genesung der kranken Braut komprimieren und versinnbildlichen die Hagiographen den gesamten Vorgang der Durchsetzung des Eigenwillens der (der Munt unterstehenden) Frauen gegen die überkommenen sozialen Wert- und Ordnungsvorstellungen des Adels. Entscheidender Punkt an dieser Interpretation hagiographischer Texte oder Textelemente ist, dass die plausible Darstellung eines immateriellen Ehehindernisses mit Hilfe der Körper- oder Krankheitsmetaphorik kaum denkbar gewesen wäre, wenn nicht im Mittelalter in laikalen Bevölkerungsgruppen bestimmte physische Leiden *realiter* als substantielle Ehehemmnisse betrachtet hätte. Die Vorgaben des ‚Edictus Rothari‘ zur Auflösung von Eheversprechen bestätigen diesen Umkehrschluss.

IV.2.2. LEPROSA ALS EHEHINDERNIS: EHESCHIEDUNG

Im Jahr 757 verabschiedete das fränkische Konzil von Compiègne, das sich ausschließlich mit eherechtlichen Fragen befasste, folgende Weisung: „Wenn ein leproser Mann eine gesunde Frau hat, kann sie, wenn er ihr die Erlaubnis geben will, sich einen [anderen] Mann zu nehmen, das akzeptieren, wenn sie will“. Der unmittelbar anschließende Nachsatz „Ebenso der Mann“ (*similiter et vir*) zeigt an, dass diese Regelung - wie viele andere Bestimmungen dieses Konzils - Geltung für beide Geschlechter haben sollte⁶⁸. Das bedeutet, dass eine eherechtliche Gleichbehandlung für Männer und Frauen angestrebt wurde. Die verschachtelte Formulierung spricht demnach für den Fall, dass bei einem der beiden Ehepartner - keinesfalls aber ausschließlich bei der Frau, wie Wilfried Hartmann den Ab-

⁶⁷ Indirekt verweist die Erzählhandlung auf den realen früh- und hochmittelalterlichen Usus, die (u. a. wegen körperlicher Schäden) als nicht als heiratsfähig erachteten Mädchen und jungen Frauen aus dem Adel an ein Kloster zu übergeben, um ihre Versorgung sicherzustellen. Zur mittelalterlichen Kindermönchung (*oblatio puerorum* bzw. *puellarum*), die bei Mädchen länger als bei Jungen und über das 12. Jh. hinaus ausgeübt wurde: SHULAMITH SHAHAR, Die Frau im Mittelalter, Frankfurt/M 1988, S. 53f.; KLAUS HERBERS, Art. ‚Oblaten‘, in: Sachwörterbuch der Mediävistik, hg. v. PETER DINZELBACHER, Stuttgart 1992, S. 593 (mit Literaturhinweisen).

⁶⁸ MGH Capitularia 1, hg. v. Alfred Boretius, Hannover 1883, Nr. 15 S. 37-39, dort can. 19 S. 39: *Si quis leprosus mulierem habeat sanam, si vult ei dare comiatum ut accipiat virum, ipsa femina, si vult, accipiat. Similiter et vir.* Zur Formulierung *similiter et vir* vgl. die Kanones 7 und 8 (ebd., S. 38). Zum Konzil von Compiègne (757): WILFRIED HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen) Paderborn u. a. 1989, S. 76-79.

schnitt fälschlicherweise deutete⁶⁹ - eine Lepraerkrankung auftreten sollte, zwar keine zwingende Notwendigkeit, aber doch die Möglichkeit aus, eine Ehescheidung auf der Grundlage des Konsensprinzips herbeizuführen. Bei der Bestimmung von Compiègne handelt sich um die offenbar einzige gesetzesähnliche Vorgabe aus frühmittelalterlicher Zeit, die explizit die ‚Lepra‘krankheit im Zusammenhang mit der Scheidungsfrage nennt. Zwar machen auch bei dem vorliegenden Passus fehlende deskriptive Elemente eine eindeutige Krankheitsbestimmung kaum möglich, doch wird hier von der Annahme ausgegangen, dass mit dem Adjektiv *leprosus* - gemäß dem allgemeinen Entwicklungsstand der Lepraerterminologie im Frühmittelalter - bereits eine stark körperschädigende Krankheitsform angesprochen ist⁷⁰. Aber liegen die Singularität und die besondere Notwendigkeit jener scheidungsrechtlichen Regelung ausschließlich in der Art der Krankheit begründet?

Das auffällige Fehlen von weiteren normativen wie narrativen Texten, die Scheidungsvorgänge infolge von Lepraerkrankungen thematisierten, schließt nicht aus, dass es solche Fälle in der historischen Realität des frühen Mittelalter nicht gegeben hat. Es legt aber die Interpretation nahe, dass man eine Lepraerkrankung in dieser Zeit nicht als einen besonderen Scheidungsgrund wahrnahm: *in praxi* verhielt es sich wohl vielmehr so, dass generell schwere Krankheiten hinreichende Gründe für eine - formelle oder informelle - Auflösung bestehender Ehen darstellten. Dieses harsch wirkende Urteil erschließt sich im Umkehrverfahren aus dem apodiktisch formulierten, ältesten Scheidungsverbot für den Krankheitsfall, das bereits im Jahr 533 die versammelten Bischöfe des gesamten Frankenreichs auf dem Konzil von Orléans unter Androhung der Strafe der Exkommunikation ausgesprochen hatten⁷¹. Die rigorose, christliche Eheauffassung, die im allgemeinen von den Theologen vertreten wurde, basierte auf dem Evangelienwort Mt 5,32 (≅ Mt 19,9), wonach lediglich dem Mann einzig bei Ehebruch der Frau ein Scheidungsrecht zustand. Theoretisch waren mit diesem strikten Scheidungsverbot auch Erkrankungen als potentielle Trennungsgründe ausgeschlossen. Im Frankenreich

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 470.

⁷⁰ Siehe Kap. I.2.

⁷¹ Concilia Galliae a. 511-a. 695, hg. v. de Clercq, S. 100 can. 11: *Contracta matrimonia accedente infirmitate nulla uoluntates contrarietate soluantur. Quod si qui ex coniugibus fecerint, nouerint se communionem priuandos*. Hierzu auch: ODETE PONTAL, Die Synoden im Merowingerreich (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen) Paderborn u. a. 1986, S. 72-76.

wurde diese strikte, negative Kirchenposition gegenüber Ehescheidungen mit gleich bleibendem Tenor und zum Teil unter strengen Strafandrohungen mehrfach verlautbart. So wurde 744 das Dogma von der Unauflösbarkeit der Ehe zusammen mit dem Verbot der Wiederheirat von der Synode von Soissons bestätigt und in einem Kapitular Pippins III., der zu diesem Zeitpunkt nominell lediglich Hausmeier, faktisch aber bereits Regent unter dem merowingischen 'Schattenkönig' Childerich III. (743-751/52) war, publiziert⁷². Diese Haltung vertrat drei Jahre später (747) auch Papst Zacharias (741-752) in einem Brief an Pippin III. und die geistlichen wie weltlichen Großen des fränkischen Reichs; sie wurde schließlich auf dem von Kaiser Ludwig I. (781/814-840) einberufenen Teilkonzil zu Paris (829) erneut promulgiert⁷³.

Der Wortlaut jener Scheidungsverbote lässt darauf schließen, dass die Verfasser bewusst oder unbewusst voraussetzten, dass die Initiative zur Eheauflösung in der Regel von den Ehemännern ausgingen, während die Ehefrauen eher in der Rolle der Opfer von Trennungsvorgängen gesehen wurden. Diese spezielle Perspektivierung des Problem lässt daher die Folgerung zu, dass die Scheidungsverbote vorrangig das Ziel hatten, die soziale und rechtliche Stellung der Frauen gegenüber ihren Ehemännern zu schützen und zu stärken. Erhellend hierzu wirken die kritischen Bemerkungen, die Bischof Jonas von Orléans (gest. 843), durch den auch jene Pariser Konzilsbeschlüsse von 829 überliefert sind, noch im 9. Jahrhundert in seinem ‚Laienspiegel‘ festhielt⁷⁴. Jonas berichtet darin, dass manche Männer ihre Ehefrauen aus verschiedenen Gründen verließen (*uxores dimittere*), beispielsweise wenn das Eigentum der Ehefrauen durchgebracht sei und diese verarmt oder aber wenn die Frauen „mit irgendeinem körperlichen Schaden

⁷² MGH Capitularia 1, hg. v. Boretius, Nr. 12, S. 28-30, dort can. 9 S. 30: (*Nec marito viventem sua mulier alius non accipiat, nec mulier vivente suo viro alium accipiat; quia maritus muliere sua non debet dimittere, excepto causa fornicationis deprehensa*). Erstmals sei hier auf einer Synode über Ehescheidung verhandelt worden: HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, S. 470.

⁷³ Im Zacharias-Brief heißt es konzis: *Si quis laicus uxorem propriam pellens alteram vel ab alio dimissam ducit, communionem privetur* (Bonifatii epistulae. Willibaldi vita Bonifatii - Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, hg. v. Reinhold Rau (FSGA 4B) Darmstadt 1968, dort S. 414-437, bes. S. 424). Das Konzil von Paris von 829 ließ nur außereheliche Sexualbeziehungen (*fornicatio*) der Frau als legitimen Scheidungsgrund gelten: [...] *et quod nisi causa fornicationis, ut Dominus ait [Mt 5,32 par. 19,9], non sit uxor dimittenda, sed potius sustinenda, et quod hi, qui causa fornicationis dimissis uxoris suis alias ducunt, Domini sententia adulteri esse notentur* (MGH Concilia aevi Karolini 2, hg. v. Albert Werminghoff (MGH Conc. 2,2) Hannover-Leipzig 1908, Nr. 50 D S. 605-680, dort c. 69 S. 669-671, bes. S. 671). Zum Konzil von Paris: HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, S. 179ff.

⁷⁴ Ebd., S. 179ff., bes. S. 181-187 zur Rolle des Jonas von Orléans.

behaftet“ seien (*aliqua alia incommoditate corporis correptae*)⁷⁵. Diese Eheauflösungen charakterisiert Jonas als *lege mundi* („nach dem weltlichen Gesetz“) und verwirft sie im Gegensatz zur Scheidung *lege Christi* („nach dem Gesetz Christi“)⁷⁶, was als Anspielung auf Mt 5,32 verstanden werden kann, als unmoralisch. Deutlich tritt in Jonas’ Formulierungen hervor, dass die Distinktion zweier Wertsphären, ‚weltlich‘ versus ‚christlich‘, eine bereits historisch gegebene, erkenntnisleitende Ordnungskonstruktion bildet, die der Vorbereitung sachbezogener wie moralischer Urteile und nicht zuletzt dem ‚Abstecken‘ institutioneller Einflussphären diene. Hintergrund zu Jonas’ ablehnendem Urteil in der Scheidungsfrage bildet die sich seit dem frühen Mittelalter vollziehende Herausbildung christlicher Vorstellungen über die Ehe als einer besonderen Lebensform, in der die Eheleute, wie Jonas ausführt, nicht zuletzt einer besonderen gegenseitigen Fürsorgepflicht unterworfen sind: Während die Frauen ihren Ehemännern, so sie erkranken, jegliche Pflege entgegenbringen und sie nicht verlassen sollen⁷⁷, werden von den Männern Dank, Treue und Sorge eingefordert mit dem Argument, dass ihr eigenes Seelenheil durch Vernachlässigung oder Verstoßung der Ehefrauen in Gefahr geraten könne⁷⁸.

Die Annahme, dass die frühmittelalterlichen Scheidungsverbote direkt oder indirekt Bezug nahmen auf reale Eheauflösungen, wird gestützt durch die Forschungserkenntnis, dass Scheidungen bereits im römischen und germanischen Rechtsleben ebenso bekannt wie legalisiert waren⁷⁹. Im Kontrast zu Jonas von Or-

⁷⁵ Jonas von Orléans, De institutione laicali II,12, in: Migne PL 106, Paris 1864, Sp. 121-278, dort Sp. 188-191. Alle Zitate: ebd., Sp. 188-189: *Varias ob causas quidam suas dimittere solent [d. h. die Männer] uxores [...]. (Si) postea aut mente captae, aut aliqua alia incommoditate corporis correptae, aut earum patrimonio prodigia effusione consumpto in paupertatem fuerint redactae [die Ehefrauen], impudenter eas dimittunt [...].* Nach HANS H. ANTON, Art. ‚2. Jonas von Orléans‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 625, verfaßte Jonas den Laienspiegel für Graf Matfrid von Orléans und bezeugte dadurch die Anfänge einer christlichen Adelsethik.

⁷⁶ Jonas von Orléans, De institutione laicali II,12, in: Migne PL 106, Paris 1864, Sp. 121-278, bes. Sp. 189.

⁷⁷ Ebd., Sp. 191: *Et sicut pudicis et honestis feminis moris est, virorum suorum infirmatum, et longa aegritudine tabescentium lectulis jugiter assidere, eisque famulari, et pro viribus optulari, et in nullo a conjugalis thori fide deficere; ita prorsus decet, et Christianae professioni congruit, ut viri eamdem vicem uxoribus suis rependant.*

⁷⁸ Ebd.: [...] *nisi [...] causa fornicationis, viri uxores suas dimittere, aut negligere sine periculo animae suae non possunt.* Denkbar ist die Lesart, dass den Ehemännern die Sorge um das Seelenheil ihrer Frauen überantwortet wird; hierfür wäre die grammatisch korrektere Form *animae earum* zu erwarten.

⁷⁹ Ehescheidung im beiderseitigen Einvernehmen habe es in der germanischen wie in der römischen Welt gegeben; so JO-ANN MCNAMARA / SUZANNE FONAY WEMPLE, Marriage and Divorce in the Frankish Kingdom, in: Women in Medieval Society, hg. v. SUSAN MOSHER

léans' Hinweis auf krankheitsbedingte Scheidungsfälle hatten zwar weder der ‚Edictus Rothari‘ noch die Gesetze der Alamannen und Baiern Krankheit, Körperdefekte oder ‚Lepra‘ im besonderen zu offiziell anerkannten Scheidungsgründen erhoben. Der Sachverhalt, dass die Baierngesetze von einem Freien eine Entschädigungszahlung an die Schwiegereltern verlangten, wenn jener sich aus Gründen der Abneigung von seiner ebenfalls freien Ehefrau *sine aliquo vitio* („ohne irgendeinen Mangel“) trennen wollte⁸⁰, mag - vor dem Hintergrund der vorangehenden Erörterung des Begriffs *vitium* in den frühmittelalterlichen Stammesrechten - indessen ein indirektes Indiz darauf sein, dass Krankheiten und körperliche Gebrechen gewohnheitsmäßige oder gewohnheitsrechtliche Scheidungsgründe konstituierten. Der kontrafaktische Befund, dass krankheitsbedingte Scheidungsfälle in den historischen Texten und zumal in den Rechtskodizes kaum detaillierte Spuren hinterlassen haben, schließt nicht die Annahme aus, dass in frühmittelalterlichen Bevölkerungen oder Bevölkerungsgruppen Manifestationen Erkrankungen oder chronische Gebrechen des Ehepartners als selbstverständliche Anlässe zur Aufhebung ehelicher Bindungen galten. Möglicherweise aber wurden solche Trennungsvorgänge informell oder in einem Ritual vollzogen, das oder dessen Ergebnis einer schriftlichen Fixierung nicht für wert erachtet wurde. ‚Informelle‘ oder nicht-ritualisierte Verfahrensweisen ohne feste Regeln oder Vermittlungsinstanz könnten hier zum Beispiel die Verstoßung und das Verlassen des erkrankten Ehepartners umfassen, wie es ein Beispiel aus Constanze Rendtels Studie über hochmittelalterliche Mirakelberichte illustriert. Demnach war eine junge Frau, die im Kloster zu Vézelay (Burgund) anscheinend um Heilung und Hilfe suchte, wegen einer Lähmung und Verkrümmung ihrer rechten Hand vom Ehemann verlassen worden, weil dieser sich ob des körperlichen Makels seiner

STUARD, Philadelphia 1976, ND 1977, S. 95-124, dort S. 99-100. Als anerkannte Scheidungsgründe im germanischen Recht werden in der Forschung u. a. genannt: Unfruchtbarkeit der Frau (HANS GÜNTHER MÜLLER-LINDENLAUF, Germanische und spätrömisch-christliche Eheauffassung in fränkischen Volksrechten und Kapitularien, Diss. jur. Freiburg/Br. 1969, S. 55) sowie Ehebruch der Frau, Zauberei, Grabschändung und Verschwörung der Ehefrau gegen den Ehemann; homosexuelle Handlungen des Mannes (DREW, *The Law of the Family in the Germanic Barbarian Kingdoms: a synthesis* [1977], S. 22f.). Eine gewisse Analogie besteht ferner zwischen der römisch-antiken *potestas* und der germanischen Munt, d. h. der väterlichen Gewalt über alle Angehörigen des Haushalts und damit auch über die Partnerwahl der Töchter. Zu Potential und Grenzen der Vergleichbarkeit beider Phänomene: Ebd., S. 23.

⁸⁰ Leges Baiwariorum 8,14, hg. v. von Schwind, S. 359: *Si quis liber liberam uxorem suam sine aliquo vitio per invidiam dimiserit, cum XLVIII sol(idi) conponat parentibus [...]*.

Frau schämte⁸¹.

Entsprechend der von Jonas von Orléans skizzierten Unterscheidung zweier Eheauffassungen lassen sich in der Scheidungskontroverse dem ‚weltlichen‘ beziehungsweise dem ‚christlichen‘ Standpunkt tendenziell die sozialen Trägergruppen des ‚Adels‘ einerseits und des ‚Klerus‘ andererseits zuordnen, insofern das kanonische Ehemodell, das die nahezu ausnahmslose Unauflösbarkeit des Ehebundes forderte, den Interessen der Adelsschicht, die Heiratsverbindungen als ökonomisch-politische Instrumente nutzte, diametral entgegenstand⁸². Gleichwohl soll jene Zuordnung von sozialen Gruppen zu Mentalitätslagen weder hier noch in der geschichtswissenschaftlichen Forschungspraxis im allgemeinen nicht allzu schematisch verstanden und angewandt werden, da sich, neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen zufolge, die soziale Trennlinie zwischen Aristokratie und Geistlichkeit, zwischen adlig-laikaler und klerikaler Welt in der frühmittelalterlichen Zeit als durchlässig erwiesen hat: Einer pauschalisierenden Interpretationsweise widerspricht beispielsweise die soziale Herkunft vieler fränkischer Bischöfe und anderer Kleriker aus Familien der Hocharistokratie sowie das geistliche und politische Wirken von Klerikern im Umkreis des königlichen Hofes und der Adelsitze⁸³. Des weiteren zeigt sich, dass auf den fränkischen Konzilien wie im eingangs erwähnten Konzil zu Compiègne der Klerus und die weltlichen Herrschaftsträger mitunter stärker zusammenwirkten als beispielsweise die fränkische Geistlichkeit mit dem römischen Bischof. Die frühmittelalterlichen Landeskirchen zeigten noch nicht jene auf die römische Kurie hin orientierte, zentralistische Organisations- und Administrationsform, durch die die Papstkirche seit dem 11./12. Jahrhundert weltpolitischen Einfluss entfalten sollte. Daher konnten im 8. und 9. Jahrhundert die kirchenrechtlichen Auffassungen des Papstes in Rom einerseits und der Geistlichen in den ‚Landeskirchen‘ andererseits, somit päpstliche und

⁸¹ RENDTEL, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung 1, S. 206.

⁸² Diesen Konflikt divergierender Ansprüche an die Grundlagen der Institution der Ehe hat auch SUSANNA STOLZ in ihrer Studie über mittelalterliche Einstellungen zum menschlichen Körper als grundlegend erkannt: DIES., Die Handwerke des Körpers, S. 40.

⁸³ Darauf verwies bereits am Beispiel frühmittelalterlicher Heiligenviten PRINZ, Gesellschaftliche Aspekte, S. 23: „Diese Heiligen, denen die Viten gelten, sind die Standesgenossen und oft die Verwandten der Träger der politischen Herrschaft“. S. a. JOSEF FLECKENSTEIN, Grundlagen und Beginn der deutschen Geschichte (Deutsche Geschichte 1) Göttingen 1985, S. 28f. Dazu auch PATRICK J. GEARY, Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen, München 1996, S. 131: „Im allgemeinen geht man davon aus, daß der fränkische Episkopat sich bis weit ins 8. Jahrhundert fast ausschließlich aus den Reihen der gallorömischen Aristokratie rekrutierte“. Zur adligen Herkunft des Episkopats s. a. die Beispiele des Licinius von Angers und der Ansbert von Rouen.

synodale Gesetzgebung divergieren, so dass sich im Hinblick auf die Frage der Ehescheidung für die Zeit des Frühmittelalters keine ‚offizielle‘ und einheitliche Kirchenposition im strengen Sinn fixieren lässt⁸⁴. Dass im 8. und 9. Jahrhundert unter bestimmten Umständen selbst der hohe Klerus den ‚weltlichen‘ Positionen in der Scheidungsfrage entgegenkommen und solche mittragen konnten, zeigen die beiden nachstehenden Beispiele.

Der seit 719/722 mit der Germanenmission im heutigen Raum Thüringen und Hessen betraute Bonifatius hatte sich an Papst Gregor II. (715-731) mit der Anfrage gewandt, wie kirchenrechtlich zu verfahren sei, wenn eine kranke Frau (*mulier infirmitate correpta*) ihre ehelichen Pflichten, das sogenannte *debitum*, gegenüber dem Ehemann nicht mehr erfüllen könne. Bonifatius' Brief ist im Original nicht überliefert, so dass die Problemformulierung aus dem Antwortbrief Gregors II. vom 22. November 726 und somit unter Abstrichen hinsichtlich des exakten Wortlauts erschlossen werden muss⁸⁵. In seiner ob ihrer Liberalität zugunsten des Mannes bemerkenswerten Erwiderung empfahl Gregor II. eine zweiteilige Kompromissformel, die sowohl christlich-kirchlichen Interessen als auch säkularen Auffassungen gerecht zu werden versuchte: In erster Linie war dem betroffenen Ehemann sexuelle Enthaltensamkeit (*abstinencia*) anzuraten; doch blieb demjenigen, der diese Auflage nicht erfüllen könne, die Möglichkeit einer zweiten Eheschließung freigestellt. Die zweite Option war mit einer Unterhaltsverpflichtung des Mannes gegenüber seiner kranken, ersten Frau verbunden, die allerdings nur dann zu leisten war, „wenn nur Krankheit der Hinderungsgrund ist und nicht etwa ein verdammenswertes Verschulden es [wohl: den sexuellen Ver-

⁸⁴ Wenn NIEDERMEIER, Die soziale und rechtliche Behandlung der Leprosen, S. 82 von Haltungen „der Kirche“ spricht, scheint diese Generalisierung für das Frühmittelalter eher unzutreffend. WILFRIED HARTMANN zufolge war der päpstliche Einfluss im Frankenreich im 8. Jh. gering und vorrangig geistiger, erst seit dem späten 9. Jh. auch politischer Natur; DERS., Zur Autorität des Papsttums im karolingischen Frankenreich, in: Mönchtum - Kirche - Herrschaft 750-1000, hg. v. DIETER R. BAUER u. a., Sigmaringen 1998, S. 113-132. HARTMANN'S Ausführungen zeigen, dass die Einflussnahme in dieser Epoche stärker von der Persönlichkeit und den Aktivitäten der Päpste abhing als von institutionellen Verflechtungen. RUDOLF SCHIEFFER stellte die Ausbildung der fränkischen Landeskirche und deren Lösung von Rom sogar als Folge zunehmender synodaler Aktivitäten der Könige dar: DERS., Der Bischof zwischen Civitas und Königshof (4. bis 9. Jahrhundert), in: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. FS Joseph Kardinal Höffner, hg. v. PETER BERGLAR / ODILO ENGELS, Köln 1986, S. 17-39, dort S. 23.

⁸⁵ Dazu WILLIAM KELLY, Pope Gregory II on Divorce and Remarriage. A canonical-historical investigation of the letter *Desiderabilem mihi*, with special reference to the response *Quod proposuisti* (Analecta Gregoriana 203) Rom 1976, S. 23. KELLY zufolge schilderte Bonifatius wahrscheinlich einen speziellen Fall, den der Papst in allgemeiner Form beantwortete (ebd.).

kehr] unmöglich macht“⁸⁶.

Damit hatte Gregor das strikte Postulat der Unauflösbarkeit einer Ehe für den Krankheitsfall weitgehend aufgehoben; von dem Schutz vor der Gefahr der Verstoßung blieb einer erkrankten Ehefrau ein Anrecht auf materielle Versorgung und eine Neubewertung des Krankseins, die nicht mehr eine persönliche Schuld unterstellte und die von der Erfüllung sexueller Pflichten entband. Gregors außergewöhnliches Abrücken von einem strengen Eheverständnis zu einer liberaleren Einstellung scheint dem Ausnahmecharakter der Missionierungssituation des Bonifatius in Hessen und Thüringen geschuldet zu sein, wo christliche Lehren neu eingeführt wurden⁸⁷. Gregors pragmatisch-kompromissbereite Gesinnung dokumentiert sich nicht allein in der Frage der Ehescheidung bei Krankheit, sondern charakterisiert seine Missionspolitik im allgemeinen: Noch im selben Brief war der Papst in der Frage der Eheschließung unter leiblichen Verwandten von der christlichen Extremposition eines rigorosen Inzestverbotes (Verwandtschaft als grundsätzliches Ehehindernis) abgerückt und hatte die dogmatische Abschwächung damit begründet, „daß es zwar richtiger gewesen wäre, daß Verwandte nicht an die Schliessung eines solchen Bundes herantreten, solange sie um ihre Verwandtschaft wissen, aber weil uns Mäßigung besser gefällt zumal gegenüber einem so barbarischen Volk als die Strenge der Rüge, so muss man zulassen, daß sie sich nach der vierten Generation verbinden“⁸⁸. Den größeren historischen Kontext, innerhalb dessen sich die Standpunkte Gregors II. verorten lassen, bildet die angespannte politische Lage der römischen Kurie während seiner Amtszeit. Durch einen Streit mit dem byzantinischen Kaiser über steuerliche wie kultische Fragen unter politischen Druck geraten, suchte der römische Bischof offenbar auf dem Gebiet der sogenannten Heidenmission ‚außenpolitischen‘ Erfolg und

⁸⁶ Bonifatii epistulae, hg. v. Rau, Nr. 26 S. 88-95, dort S. 90: *Nam quod posuisti, quodsi mulier infirmitate correpta non valuerit viri debitum reddere, quid eius faciat iugalis: bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret; sed quia hoc magnorum est, ille qui se non poterit continere, nubat magis* [vgl. I Kor 7,9]. *Non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, cui infirmitas praepedit et non detestabilis culpa excludit.* (Übersetzungen im Text nach Rau, ebd., S. 91). Die Singularität dieser Antwort Gregors II. hat bereits ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 282 betont und auf eine „wankelmütige Haltung“ des Papstes zurückgeführt.

⁸⁷ Zu Bonifatius' Mission in Germanien: ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 270ff. (mit Gebietskarte).

⁸⁸ Bonifatii epistulae, hg. v. Rau, Nr. 26 S. 88-95, dort S. 90: *Dicimus, quod oportuerat quidem, quamdiu se agnoscunt affinitate propinquos, ad huius copule non accedere societatem; sed quia temperantia magis et presertim in tam barbaram gentem placet plus quam districtio censure, concedendum est, ut post quartam generationem iungantur* (Übersetzung nach Rau: ebd., S. 91).

Rückhalt für seine Herrschaftsposition⁸⁹. Für diese Behauptung sprechen beispielsweise jene Pläne zum Aufbau einer territorialen Kirchenorganisation im Herzogtum Baiern, die Gregor II. seit 716 mit dem Baiernherzog Theodo verabredete⁹⁰. Zur Beförderung der Christianisierung und damit zur Intensivierung des päpstlich-römischen Einflusses in den transalpin gelegenen Ländern fand sich Gregor offenbar zu weitreichender Kompromissbereitschaft in sozialen Belangen und Konfliktfällen wie beispielsweise der Scheidungs- und Inzestfrage bereit.

Im zweiten Fall handelt es sich um den bereits eingangs zitierten Kanon 19 des Konzils von Compiègne vom Jahr 757, welcher die Scheidung und Neuverheiratung in dem Fall billigte, dass einer der Ehepartner an ‚Lepra‘ erkrankte⁹¹. Im Vergleich zu dem früheren Beschluss des Konzils von Soissons vom Jahr 744 und zu jenem an Pippin und die fränkischen Großen gerichteten Schreiben Papst Zacharias’ von 747, die jeweils noch das strenge, biblisch begründete Scheidungsverbot verkündeten, hatte sich das Blatt im Frankenreich im Jahr 757 also gewandelt. Wie erklärt sich das Abrücken vom altchristlichen Eheverständnis? In der Dekade zwischen 747 und 757 waren Ereignisse eingetreten, die zu erheblichen politischen Veränderungen geführt und zur Steigerung der Machtposition Pippins III. beigetragen hatten: Im Jahr 747 dankte Pippins älterer Bruder und Mitregent Karlmann vom Amt des Hausmeiers ab, dessen Herrschaftsgebiet sich bis dahin über den Ostteil des fränkischen Reiches erstreckt hatte, und machte den Maiordomus Pippin somit zum Alleinherrscher über das gesamte Frankenreich. Nur zwei Jahre später (749) ereignete sich jener von Pippin initiierte Vorgang, in dessen Verlauf dem Hausmeier aufgrund seiner königsgleichen Position von Papst Zacharias zwar nicht mit juristischer, aber doch moralischer Legitimation der Königstitel zuerkannt wurde. Nach Erhalt der päpstlichen Weisung ließ Pippin 751/752 den legitimen, aber *de facto* machtlosen Träger von Königstitel und -würde, Childerich III., absetzen, um sich selbst zum König wählen und durch einen Bischof salben zu lassen, was dem usurpierten Königtum göttliche

⁸⁹ HARALD ZIMMERMANN, *Das Papsttum im Mittelalter*, Stuttgart 1981, S. 52ff.; ARNOLD ANGENENDT, Art. ‚Gregor II.‘, in: *LThK* 4 (31995), Sp. 1013-1014. Bereits Mitte der 1950er Jahre hatte der Kirchenrechtshistoriker WALTER ULLMANN die englische Mission in den Kontext der Loslösung des Papsttums vom byzantinischen Kaiserreich gestellt: DERS., *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte*, Graz u. a. 1960, bes. S. 74ff.

⁹⁰ Ebd., Sp. 1013.

⁹¹ Auf diesem Konzil waren auch die Bischöfe von Würzburg und Konstanz vertreten; HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, S. 76.

Legitimation verlieh⁹². Etwa zur selben Zeit (752) starb Zacharias, dem Stephan II. (752-757) auf den päpstlichen Stuhl folgte. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger war Stephan keine ruhige Amtszeit beschieden: Von Beginn an stark bedrängt durch die expansionistische Politik der Langobarden unter König Aistulf, wandte sich Stephan II. im Jahr 753 an Pippin mit der Bitte um militärische Hilfe. Offenbar im Tausch gegen ein Schutzversprechen Pippins salbte ihn Stephan II. ein weiteres Mal zum König⁹³. Militärische Erfolge gegen die Langobarden in Italien machten Pippins Führungsanspruch und Machtfülle innerhalb und außerhalb des Frankenreichs perfekt. Nachdem auch der romtreue Bonifatius, der die Synode von Soissons (744) noch maßgeblich beeinflusst hatte⁹⁴, 754 eines gewaltsamen Todes gestorben war, hatte Pippin als König und oberster Gesetzgeber auch von seiten des fränkischen Klerus offenbar kaum mit einem ausgeprägt papsttreuen ‚Gegenspieler‘ zu rechnen. Dass besonders unter den Pippiniden und Karolingern die fränkischen Bischöfe aus Familien des Hochadels und der herrscherlichen Gefolgschaften rekrutiert wurden⁹⁵, dürfte sich ebenfalls günstig auf eine adelsfreundlichere Meinungsbildung auf den Synoden ausgewirkt haben. Im Licht dieser Veränderungen der machtpolitischen Konstellationen nimmt sich in theologisch-dogmatischer Hinsicht eher kasuistische und pragmatische Charakter, den die Beschlüsse von Compiègne⁹⁶ und zeitgleicher fränkischer Synoden aufweisen, weniger überraschend aus. Auch im Hinblick auf Kanon 19 erscheint die inhaltliche Relativierung älterer Grundsatzpositionen der Kirche mittelbar bedingt durch jene politischen Machtverschiebungen. Die

⁹² Zu den politischen Vorgängen von 747 bis 751 s. die Darstellungen und Diskussionen bei FLECKENSTEIN, Grundlagen, S. 57f.; ROSAMUND MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*, London-New York 1983, S. 34ff. Zu Zacharias auch: LUCHESIUS G. SPÄTLING, Art. ‚Zacharias‘, in: LThK 10 (21965), Sp. 1298-1299.

⁹³ Dazu: MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, S. 46ff. Zu Stephan II. auch: RUDOLF SCHIEFFER, Art. ‚10. Stephan II.‘, in: LexMA 8 (1996), Sp. 116-117.

⁹⁴ Dazu HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, S. 56-59 zu Bonifatius und Soissons. HARTMANN spricht davon, dass „unüberbrückbare Gegensätze“ zwischen Bonifatius und dem fränkischen Bischöfen bestanden hätten. Und: „Die Synode des Jahres 747 ist nicht mehr von Bischöfen des Teilreichs Pippins besucht oder beschickt worden. Dafür hatte sich Pippin selbst direkt an Papst Zacharias gewandt [...]“ (ebd., S. 65), weil er, so die Begründung HARTMANNs, die Kirchen- und Gesellschaftsreform im Frankenreich ohne Bonifatius habe durchführen wollen (ebd., S. 66).

⁹⁵ S. o. S. 227 mit Anm. 83. S. a. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 262ff. zum Prinzip der „Gefolgschaft in der Kirche“ mit instruktiven Beispielen.

⁹⁶ So schon WILFRIED HARTMANN, den Historiker Ludwig Oelsner zitierend, über die Synode von Compiègne in: DERS., *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, S. 78 („[...] daß sie »sich von der Härte abstrakter Theorien fern hält und den gesunden Lebensanschauungen und Lebensbedürfnissen Rechnung trägt«“).

Annahme, dass hier zweckrationale Ansichten, wie sie im laikalen Adel beispielsweise über körperliche Idoneität im Hinblick auf die Ehe von Bedeutung waren, wieder an Einfluss gewannen, stärkt ein vergleichender Blick auf den unmittelbar anschließenden Kanon 20, der der Frau das Recht zur Scheidung von ihrem sexuell impotenten Ehemann einräumte⁹⁷. Dass die Zahl der physischen Ehehindernisse in Compiègne auf lediglich diese beiden, Lepra und Impotenz, reduziert wurden, deutet darauf hin, dass die kanonistische Auffassung von der Unauflösbarkeit der Ehe zwar allgemeine Akzeptanz gefunden hatte, dass es sich aber bei den beiden Scheidungsgründen physischer Art um solche handelte, die in zeitgenössischer Perspektive als schwerste Beeinträchtigungen im Hinblick auf das Ehegut der Fortpflanzung betrachtet wurden: die Impotenz des Mannes und die *lepra* bei Männern oder Frauen. Da zu dieser Zeit die Krankheitsvorstellungen über die *lepra*, wie zuvor dargelegt, noch nicht im dominierenden Maß mit kontagionistischen Ideen besetzt war, sondern in der frühmittelalterlichen Vorstellungswelt stärker als deformierendes Gebrechen figurierte, erscheint es im Fall von Kanon 19 wahrscheinlicher, in den körperlichen Verunstaltungen durch eine Lepraerkrankungen das eigentliche ehetrennende Moment anzunehmen.

Für die außerordentlich intensive Auseinandersetzung mit eherechtlichen Belangen auf den Synoden von Verberie (756) und Compiègne (757) hat die geschichtswissenschaftliche Forschung noch keine zufriedenstellende Erklärung gefunden⁹⁸. Möglich ist, dass die auf den merowingerzeitlichen Konzilien wiederkehrenden Themen des Klerikerzölibats und des Inzestverbots die soziale Wahrnehmung für verwandtschafts- und eherechtliche Belange vorbereitet und sensibilisiert hatten, auch wenn zum Beispiel speziell die Scheidungsfrage, wie Arnold Angenendt angemerkt hat, seit dem frühen sechsten Jahrhundert nicht mehr explizit auf einer Synode thematisiert worden war⁹⁹. Zudem ist festzustellen, dass das

⁹⁷ MGH Capitularia 1, hg. v. Boretius, Nr. 15 can. 20 S. 39. Impotenz als Scheidungsgrund war erst ein Jahr zuvor (756) auf dem Konzil zu Verberie aufgenommen worden; so: HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, S. 77f. Auf das kontrovers diskutierte Problem der Rechtsgültigkeit von Ehen bei Impotenz (des Mannes) kann hier nicht weiter eingegangen werden. Zur kanonistischen Diskussion im Mittelalter: WILHELM KURSAWA, *Impotentia coeundi* als Ehenichtigkeitsgrund. Eine kanonistische Untersuchung zur Auslegung und Anwendung von Canon 1084 des Codes Iuris Canonici 1983 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 22) Würzburg 1995, S. 112-176.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 78: „Warum aber waren für Pippin die Regelungen des Ehrechts in den Jahren um 755 überhaupt so wichtig, dass der Eindruck entstehen kann, es hätte keine anderen Reformbedürfnisse gegeben? Die Erklärung, dass in jener Zeit auch in den Dekretalen der Päpste dieses Thema mit besonderer Intensität behandelt worden ist, kann nicht befriedigen“.

⁹⁹ So ANGENENDT, Das Frühmittelalter, S. 196 und 281f. Zu den Synodenbeschlüssen über Klerikerzölibat und Inzestverbot siehe die Überblicke bei PONTAL, Die Synoden im Mero-

salfränkische Recht, welches ebenfalls während der Regierungszeit Pippins redigiert wurde, keine Bestimmungen zum Eherecht bereithielt¹⁰⁰. Möglicherweise erhöhte dieses Manko den Bedarf nach Orientierung und Reglementierung im Eherecht. Wilfried Hartmann vermutete schließlich, dass Pippin insbesondere über eherechtliche Gebote und Verbote Einfluss nehmen wollte auf bestehende oder mögliche „Netz[e] von politischen Allianzen“ und Machttagglomerationen im Adel¹⁰¹, dass also adelspolitische Zielsetzungen anzunehmen sind. Diese Erklärung gewinnt angesichts der Zeitpunkte der Synoden von Verberie und Compiègne an Plausibilität, fanden sie doch erst wenige Jahre nach Pippins Usurpation von Königstitel und -amt statt.

Eherechtliche Normsetzungen, die langfristig in die familialen Bindungsmöglichkeiten eingriffen und somit direkt an den sozialen Fundamenten der fränkischen Adelsgesellschaft ansetzten, konnten als gewaltfreie Mittel dienen, um die Adelsbeziehungen zugunsten von Pippins neu erworbener Herrschaft, ihrer Stabilisierung und Legitimierung zu beeinflussen. Dabei erscheint es aus wenig verwunderlich, dass Pippin den Weg der kirchlichen und nicht der säkularen Jurisdiktion wählte: zum einen lieferte das kanonische Recht ausbaufähige normative Vorgaben für Ehe- und Verwandtschaftsfragen; zum zweiten bot die funktionierende Organisationsform der Synoden günstigere Voraussetzungen für die Schaffung, Verbreitung, Umsetzung und Kontrolle eines territorial übergreifenden, vereinheitlichten Rechts; drittens hätten Neuerungen und Ergänzungen zum profanen, salfränkischen Gesetzescorpus auf dem Gebiet von Verwandtschafts- und Eherecht kaum ohne die Mitwirkung des laikalen Adels vorgenommen werden können¹⁰².

wingerreich, S. 237f. und S. 260ff.; HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, S. 420f. und S. 467-473; PAUL MIKAT, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511-626/27) (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. 74) Paderborn u. a. 1994.

¹⁰⁰ Mit Ausnahme der Regelung für den ‘Entlobungsfall’ im salfränkischen Recht: Lex Salica. 100-Titel-Text 97, hg. v. Eckhardt, S. 236 (wie Anm. 33).

¹⁰¹ HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, S. 78.

¹⁰² Zur „Rechtssetzung“ im Frankenreich: UWE WESEL, Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht, München 1997, S. 283.

IV.2.3. LEPRO UND ANDERE KÖRPERDEFEKTE ALS ‚WEIBLICHE NORMVERLETZUNG‘ IM FRÜH- UND HOCHMITTELALTER

In den bisher besprochenen historischen Texten waren es vor allem Frauen - präziser: Frauen aus dem Hochadel - die offenbar durch das Auftreten einer Lepraerkrankung wie auch aufgrund anderer chronischer und schwerer Körpermängel in zweifacher Hinsicht von sozialer Diskriminierung bedroht waren: zum einen konnte ein physischer Defekt ihre Heiratschancen beeinträchtigen, andererseits drohte ihnen später die Eheauflösung durch Scheidung oder Verstoßung, somit der Verlust der materiellen Versorgung wie auch der sozialen Anerkennung durch die Ehe. Die Perspektivierung der Textaussagen zeigt, dass die Verfasser im allgemeinen dahin tendierten, dem Mann ein Recht zur Auflösung einer versprochenen Ehe einzuräumen oder aber in erster Linie von männlichen Initiativen zur Ehetrennung auszugehen. Diese Befunde zeigen sich in ähnlicher Weise in den Anordnungen der langobardischen, alamannischen und bairischen Stammesrechte, in den päpstlichen Anweisungen Gregors II. von 726 und Zacharias' von 747 und schließlich auch beim Pariser Konzil von 829¹⁰³.

Offenkundig gründeten in einem nicht geringen Maß die Ansichten der sozialen Führungsschichten über die Ehefähigkeit und den Heiratswert der Frauen im jeweils zugemessenen Grad ihrer physischen Schönheit und körperlichen Integrität sowie dem Aspekt der Gebärfähigkeit. Die beeinträchtigende Wirkung, die gravierende Defekte der physischen Schönheit und Unversehrtheit auf den Vollzug prospektiver Eheschliessungen ausüben konnte, wurde zuvor an Beispielen aus der Hagiographie demonstriert. Die Wichtigkeit des äußeren Erscheinungsbildes insbesondere der Adelsfrauen kommt in den zitierten Texten zunächst einmal darin zum Ausdruck, dass die Schönheit einer Frau und Ehe Kandidatin als Charakterisierungselement überhaupt Erwähnung findet, auch wenn dies häufig in formalhafter und verallgemeinernder Sprache geschah: So pries der Ansbert-Hagiograph in allgemeiner Form die *speciositas* der Angadrisma, die durch die

¹⁰³ Vgl. die liberalen, frauenfreundlichen walisischen Scheidungsrechte des Hywel Dda, König von Wales (gest. 950), die in Manuskripten des 12. Jh.s überliefert sind. Darin wurde der Ehefrau ein Recht auf Ehescheidung unter Besitzwahrung zugestanden in den Fällen, dass der Mann an Lepra, Mundgeruch oder Impotenz leide: *The Laws of Hywel Dda* (*The Book of Blegywryd*), übers. v. Melville Richards, Liverpool 1954, dort S. 69. Es steht zu vermuten, dass der Sachverhalt des ‚Mundgeruchs‘ weniger als ein ästhetisch-kosmetisches Problem, sondern im Sinne der Humoralmedizin als ein Indikator für innere Erkrankungen gewertet wurde.

‚Lepra‘ in eine *deformitas* verkehrt worden sei, wobei sich die Beschreibung auf das weibliche Gesicht als Träger ästhetischer Werte konzentriert. Auch Cogitosus behauptete von Brigida, dass sie „ein schönes Gesicht“ (*pulchra facies*) gehabt habe¹⁰⁴. Der Stellenwert der Schönheit kam hier vorrangig aber auf indirektem Weg zum Vorschein: so durch Brigidas Wunsch nach einer physischen *deformitas*, die die Männer abschrecke, und ihrer Bevorzugung der seelischen gegenüber der körperlichen Schönheit¹⁰⁵.

Bereits Isidor von Sevilla hatte in den enzyklopädischen ‚*Etymologiae*‘ (9,7,28f.) die Schönheit (*pulchritudo*) der Frau als ein erstrangiges Eheschlussmotiv für den Mann noch vor die Kriterien der Abstammung (*genus*), des Reichtums (*divitiae*) und der Umgangsformen (*mores*) gestellt, während sich die Attraktivität des männlichen Geschlechts nach Meinung Isidors zuvörderst auf Tugend (*virtus*) und Abstammung (*genus*), dann erst auf Schönheit (*pulchritudo*) und Weisheit (*sapientia*) gründete¹⁰⁶. Isidors Theorie wurde von Jonas von Orléans in dessen ‚Laienspiegel‘ nahezu wortgetreu rezipiert; und noch in späterer Zeit wird die Schönheit der Frau als Eheschlussmotiv im theologischen Schrifttum ebenso anerkannt wie auch in der tendenziell weltlichen Angelegenheiten zugeneigten Historiographie erwähnt¹⁰⁷. Seit dem 11. Jahrhundert geben sogenannte Schönheitskataloge in der höfischen Epik detailliertere Informationen über die ästhetischen Idealvorstellungen sozialer Führungsschichten im Hinblick auf das Aussehen von Frauen und zuweilen auch von Männern¹⁰⁸. Dass auch dort

¹⁰⁴ Vita prima s. Brigidae 5, in: AA SS Feb. 1, S. 119.

¹⁰⁵ S. o. S. 217 und 221.

¹⁰⁶ Isidor von Sevilla, *Etymologiae* IX,7,28-29, hg. v. Lindsay, Bd. 1: *In eligendo marito quattuor spectari solent: virtus, genus, pulchritudo, sapientia*. [...] *Item in eligenda uxore quattuor res inpellunt hominem ad amorem: pulchritudo, genus, divitiae, mores*. „Die Schönheit der Frau (war) in der Realität ein wichtiges Entscheidungskriterium [sc. bei der Wahl zur Ehefrau]“; so HANS-WERNER GOETZ, *Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich*, Weimar-Köln-Wien 1995, S. 180-182 mit Beispielen, Zitat: S. 181.

¹⁰⁷ Jonas von Orléans, *De institutione laicali* II,12 (Migne PL 106, Sp. 188f.): *Quattuor quippe sunt, quibus feminae viris appetibiles fiunt, genus, prudentia, divitiae, et pulchritudo*. Beispiele aus hochmittelalterlicher Theologie und Kanonistik bei RUDOLF WEIGAND, *Liebe und Ehe im Mittelalter* (Bibliotheca Eruditorum 7) Goldbach 1993, S. 62*ff. Als Beispiel aus der Chronistik sei auf die Beschreibung der Brautwerbungen Königs Heinrichs I. (919-936) in Thietmar von Merseburgs ‚*Chronicon*‘ vom 10. und beginnenden 11. Jh. verwiesen: ders., *Chronik I,5 und I,9*, in: *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. Thietmar von Merseburg, *Chronik*, hg. v. Werner Trillmich (FSGA 9) Darmstadt 1957, dort S. 8-9, 12-13.

¹⁰⁸ Die günstige Quellensituation, d. h. die Möglichkeit des leichteren Zugriffs auf die Werke der höfischen Epik, hat offenkundig die Forschungslage dahingehend beeinflusst, dass sich die Frage nach körperbezogenen ästhetischen Normen (‚Schönheit‘ und ‚Hässlichkeit‘) für die Zeit des Hoch- und Spätmittelalters besser bearbeitet zu sein scheint als für das

das Gesicht mit „(munt), ouge, wange“ signifikantester Träger von Schönheitsmerkmalen blieb¹⁰⁹, deutet auf eine Kontinuität älterer Anschauungen in ihren Grundzügen hin. Der hohe Stellenwert des Gesichts lässt den sozial destruktiven Effekt ahnen, den eine Lepraerkrankung - hier im Sinn der verstümmelnden Form der Knotenlepra im heutigen Sinn - auf das Lebensschicksal heiratsfähiger Frauen aus der Aristokratie haben konnte.

Es steht darüber hinaus jedoch zu vermuten, dass Schönheit und physische Integrität im Kontext der Eheschließung nicht bloß absolut gesetzte, ästhetische Werte für sich darstellten, sondern zudem als Indikatoren wahrgenommen wurden, über die man Rückschlüsse auf die Gesundheit und Gebärfähigkeit der Frauen zog. Der hier nur hypostasierte Zusammenhang ist empirisch allerdings schwer nachzuweisen. Der Umstand, dass schwere körperliche Defekte, wie sie durch Blindheit, Besessenheit, Lepra und andere Gebrechen hervorgerufen wurden, Zweifel an der weiblichen (und manchmal auch männlichen) Fruchtbarkeit hervorriefen, tritt in den untersuchten Texten nur selten in wünschenswerter Klarheit hervor. Ein solcher Konnex lässt sich am sichersten dann begründen, wenn in den historischen Texten zugleich die Sorge um Nachkommenschaft und Besitzvererbung explizit ausgesprochen wird wie beispielsweise in den Viten des Lici-nius und der Gibitrudis. Ein weiteres Indiz für die Behauptung liefert jene von Constanze Rendtel zitierte, hochmittelalterliche Erzählung, derzufolge ein französischer Adliger sein früheres Gelöbnis widerrief, seinen erstgeborenen Sohn einem Kloster zu Rouen als *puer oblat* zu übergeben, als der Vater den Jungen und potentiellen Erben (*heres*) in voller Schönheit (*tanta formositas*) heranwachsen sah¹¹⁰. Diese Einzelbeobachtungen verweisen auf die hohe Bedeutung, die die

Frühmittelalter. Aus der Fülle der Literatur sei hier lediglich verwiesen auf ROLF MAX KULLY, Der Schönheitskatalog. Ein übersehenes literarisches Motiv, in: *Gotes und der werlde hulde*. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. FS Heinz Rupp, hg. v. RÜDIGER SCHNELL, Bern-Stuttgart 1989, S. 288-311 (mit Schwerpunkt auf Texten des 13.-17. Jh.s); INGRID KASTEN, Häßliche Frauenfiguren in der Literatur des Mittelalters, in: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten, hg. v. BEA LUNDT, München 1991, S. 255-276; Paul Michel, ‚Formosa deformitas‘. Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 57) Bonn 1976; *Schöne Frauen - Schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen*. 2. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Literatur des Mittelalters, hg. v. THEO STEMMLER, Mannheim-Tübingen 1988.

¹⁰⁹ So HELMUT TERVOOREN, Schönheitsbeschreibung und Gattungsethik in der mittelhochdeutschen Lyrik, in: *Schöne Frauen - Schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen*. 2. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Literatur des Mittelalters, hg. v. THEO STEMMLER, Mannheim-Tübingen 1988, S. 171-198, dort bes. S. 173.

¹¹⁰ RENDEL, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung, S. 205f.

leibliche Nachkommenschaft über die Jahrhunderte hinweg für den Adel besaß: sie bildete in zentraler Weise Zweck und Movers von Eheschließungen und die Voraussetzung für Besitztradierung und Kontinuität der Familienlinie. In der augustinischen Ehelehre gründend, zählte die Prokreation aus theologischer Sicht zu den drei fundamentalen Ehegütern (Treue, Kinder, Sakrament)¹¹¹, so dass sich hinsichtlich des sozialen Stellenwertes von Ehe und Nachkommenschaft säkulare und kirchliche Anschauungen treffen konnten, wengleich sie weltanschaulich divergenten Motivationen und Grundlagen folgten. Der biologischen Fertilität muss daher ein hoher gesellschaftlicher Stellenwert zugekommen sein, wie ihn beispielsweise auch Michel Rouche für die frühmittelalterliche Gesellschaft aufgrund der hohen Wergeldforderungen für freie gebärfähige Frauen im fränkischen Recht erkannte¹¹². Noch in der späteren Werken der höfischen Epik und der Fürstenspiegelliteratur hat die Problematik ihre Spuren hinterlassen, wie jene mahnenden Klageworte über den bei Kinderlosigkeit drohenden Zerfall des adligen Familienbesitzes anzeigen, die in dem bereits im 11. Jahrhundert verfassten Ritterspiegel ‚Ruodlieb‘, einem Frühwerk höfischer Versepiik, der Mutter eines Ritters in den Mund gelegt wurden¹¹³. Lapidar und gleichermaßen realitätsbezogen notierte Aegidius Romanus (um 1243-1316) in seinem um 1280 verfassten Fürstenspiegel ‚De regimine principum‘ über Sinn und Zweck der Adelsehe: *Debet vti actu matrimoniali propter conseruationem speciei, siue propter procreationem prolis: nam ex defectu filiorum multa regna passa sunt diuisionem, (et) scandala: decedentibus enim Principibus absque liberis, plures insurgunt, vt do-*

¹¹¹ Zur (augustinischen) Ehegüterlehre: ZIEGLER, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350, S. 101-157, bes. S. 129ff. zum *bonum prolis*; PHILIP LYNDON REYNOLDS, Marriage in the Western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods (Vigiliae Christianae. Supplements 24), dort S. 274-311.

¹¹² ROUCHE, Leib und Seele, S. 433. Ausführlicher: GABRIELE VON OLBERG, Aspekte der rechtlich-sozialen Stellung der Frauen in den frühmittelalterlichen Leges, in: Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen - Lebensnormen - Lebensformen (Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 18.-21. Februar 1987), hg. v. WERNER AFFELDT, Sigmaringen 1990, S. 221-235, bes. S. 226f.

¹¹³ Ruodlieb XVI,1-3, in: Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800-1500, hg. v. Walter Haug / Benedikt Konrad Vollmann (Bibliothek des Mittelalters 1) Frankfurt/M 1991, S. 388-551, dort S. 534 (mit Übersetzung, ebd., S. 535): *Heres tunc valeat, si filius haut tibi fiat! / Si sine, dic, liberis, quid erit, fili, morieris? / De nostris rebus erit altercatio grandis* („Dann leb wohl, Erbe, wenn dir kein Sohn geboren wird! Sag, mein Sohn, was wird dann sein, wenn du ohne Kinder stirbst? Es wird großen Streit um unsere Güter geben“). Zur Prokreation als Zweck der Ehe: ebd. V,484-487, hg. v. Haug / Vollmann, S. 456.

*minentur, (et) faciunt dissensionem in Populo*¹¹⁴. Dass die Problemzusammenhänge von Schönheit, Gesundheit und Ehefähigkeit beziehungsweise von Krankheit und Eheunfähigkeit in der hagiographischen, legislativen wie narrativen Texten tendenziell häufiger mit Bezug auf Frauen denn auf Männer thematisiert wurden, ist ebenfalls als mittelbares Indiz dafür zu deuten, dass in unterschwelliger Weise die Frage nach der weiblichen Gebärfähigkeit von zentralem Interesse war¹¹⁵. Ausgeklammert bleiben muss an dieser Stelle die ergänzende Frage, ob man bei körperlich behinderten oder schwer erkrankten Frauen im Adel ausschließlich Zweifel an der biologischen Fertilität hegte oder ihnen darüber hinaus auch soziale Qualifikationen absprach, die mit der Stellung als Mutter und Ehefrau verbunden waren. Hierzu können beispielsweise die Fertigkeit gezählt werden, die Mutterrolle im sozialen Sinn zu erfüllen, oder aber im Fall der Abwesenheit des Mannes auch leitende Funktionen im Familienverband (Hausherrschaft o. ä.) zu übernehmen¹¹⁶.

IV.2.4. DIE KIRCHLICHE HALTUNG IN DER FRAGE KÖRPERBEZOGENER EHEHINDERNISSE

Bereits die bisher eingestreuerten Zitate aus der Kanonistik ließen die Tendenz erkennen, dass sich in Theologie und Kirchenrecht schon früh Anschauungen herausbildeten, welche die Zahl und soziale Relevanz körperbezogener Eehindernisse zu reduzieren, wenn nicht gar zu annullieren suchten. Hierbei sollte, bezogen auf das Eherecht im Krankheitsfall, jene Distinktionsweise einen hohen Stellenwert erhalten, die zeitlich zwischen eintretenden Erkrankungen und Gebrechen

¹¹⁴ Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, hg. v. Hieronymus Samaritanus, Rom 1607, ND Aalen 1967, darin Kap I,11 S. 34-36, Zitat: S. 36.

¹¹⁵ Zur christlichen Auffassung von Ehe und Sexualität: SHAHAR, *Die Frau im Mittelalter*, S. 79 mit Anm. 6 und S. 80ff. In Anbetracht der - im Vergleich zu den Männern - doppelt und dreifach höheren Rekompensationsleistungen (Wergeld), welche das alamannische, bairische und salische Recht für die Verletzung oder den Totschlag von Frauen ansetzten, gelangte SUZANNE FONAY WEMPLE zu der Einschätzung, dass „it would appear that women’s ability to bear children, rather than their worth as helpmates or prophetesses, was prized“; DIES., *Women in Frankish Society*, S. 29).

¹¹⁶ Allgemein zu politischen Aktivitäten von Adelsfrauen: GOETZ, *Frauen im frühen Mittelalter*, S. 337ff.; SUZANNE FONAY WEMPLE, *Frauen im frühen Mittelalter*, in: GEORGES DUBY / MICHELLE PERROT, *Geschichte der Frauen 2: Mittelalter*, hg. v. CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER, Frankfurt/M-New York 1993, S. 185-211, bes. 195f. für die Karolingerzeit. Zu offiziellen Aberkennung einer Amtsfähigkeit bei Frauen im frühmittelalterlichen Recht: VON OLBERG, *Aspekte der rechtlich-sozialen Stellung der Frauen in den frühmittelalterlichen Leges*, S. 230ff. (am Beispiel des Amtsbegriffs).

vor und solchen *nach* einer Eheschließung differenzierte. Diese Denkfigur (,vorher‘-, ,nachher‘) war *in nuce* bereits im frühmittelalterlichen Rechtsdenken angelegt, sollte aber als abstrakt formuliertes Ordnungsprinzip erst im hohen Mittelalter im Kirchenrecht wie im profanen Recht deutlicher hervortreten.

Untersucht man die Äußerungen zum kirchlichen Eherecht entsprechend der Distinktion zwischen körperbezogenen Ehehindernissen vor und nach der Heirat, dann ergibt sich im deutlichen Unterschied zur weltlichen Rechtsprechung, dass dem Sachverhalt ,vorehelich‘ auftretender Körperdefekte von kirchlicher Seite nur eine sehr untergeordnete Bedeutung im Hinblick auf eine Eheschließung beimessen wurde. Physische ,Mängel‘ wurden von Theologen kaum jemals zu den uneingeschränkt anerkennungswürdigen Heiratsimpedimenten gezählt: die physische, gesundheitliche Konstitution von Männern und Frauen blieb als Kriterium für die Ehefähigkeit und damit für das persönliche Recht auf Eheschließung irrelevant. Eine innerkirchlich unumstrittene Ausnahme bildete lediglich die Kategorie der geistigen Mängel. Sie wurde durch die kanonistische Arbeit ,*De synodali- bus causis et disciplinis ecclesiasticis*‘, ein durch den Abt Regino von Prüm (um 840-915) kompiliertes „Handbuch für die bischöfliche Pfarrvisitation und Sendgerichtsbarkeit“, in das mittelalterliche Kirchenrecht eingeführt: Unter Rekurs auf spätrömisches Recht sprach dieses Manuale tobsüchtigen ,Wahnsinnigen‘ beider Geschlechter (*furiosus, furiosa*) die Ehefähigkeit ab, negierte aber jede Notwendigkeit zur Auflösung bereits vollzogener Ehen mit solchen Kranken¹¹⁷. Wortgetreu wurden Reginos Leitsätze in das um 1140 verfasste ,*Decretum*‘ des Bologneser Rechtsgelehrten Gratian aufgenommen (C. 32 q. 7 c. 25-26), das zu einem Grundlagenwerk der mittelalterlichen Kanonistik wurde. Nach einhelliger Auffassung spätmittelalterlicher Kirchenrechtslehrer bedeuteten Geistesschwächen eine mangelhafte oder fehlende Voraussetzung für den Ehekonsens¹¹⁸. Die Kriterien des Vernunftgebrauchs verbunden mit der Fähigkeit, dem Vernunftwillen verständlichen Ausdruck zu verleihen, markieren hier eine fundamentale Scheidelinie zum Eherecht der Leprakranken: insofern nämlich deren intellektuelle Leistungsfähigkeit von den Krankheitsprozessen unbeeinträchtigt blieb, waren die organi-

¹¹⁷ Zitat aus JOHANNES LAUDAGE, Art. ,Regino‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 579-580, dort Sp. 579. Im Wortlaut heißt es bei Regino von Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* II,128, hg. v. Friedrich Wilhelm August Wasserschleben, Leipzig 1840, S. 264: *Neque furiosus neque furiosa matrimonium contrahere possunt, sed, si contractum fuerit, non separatur.*

¹¹⁸ Dazu ZIEGLER, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350, S. 64.

schen Voraussetzungen für eine Einwilligung in die Eheschließung gewährt, so dass die Kirche keinen Widerspruch gegen Heiratswünsche der Leprosen erhob. Eher im Nebensatz bestätigte schließlich Papst Alexander III. (1159-1181) im 12. Jahrhundert den Leprosen offiziell das individuelle Recht, eine Ehe einzugehen, in dem an den Bischof von Bayeux gerichteten Dekretale ‚Quoniam ex multis‘ (X IV.8.2 = JL 13773), welches durch seine Aufnahme in die päpstlich autorisierte Kirchenrechtssammlung des ‚Liber Extra‘ von 1234 dauerhafte und höchste kirchliche Legitimation erhalten sollte¹¹⁹.

Die gleiche kirchliche Ansicht über Verhältnis und Bedeutsamkeit von motorisch-sensuellen und geistigen Defekten bezeugt ein Vergleich mit der eherechtlichen Stellung von Sprech- und Hörbehinderten, der Stummen und Tauben (*mutus et surdus*), denen Papst Innozenz III. (1198-1216) in einem Dekretale ausdrücklich das Recht auf Eheschließung zubilligte (*alicui possint matrimonialiter copulari*), weil diese Menschen zwar nicht mit Worten, aber mit Gesten ihre Einwilligung in die Ehe kund tun könnten (*quum quod verbis non potest signis valeat declarare*)¹²⁰. Demnach war es aus kirchlich-theologischer Perspektive die Differenzierung und unterschiedliche Bewertung von geistigem versus motorischem Vermögen, nach denen sich in fundamentaler Weise der Grad der ‚Normalität‘ und ‚Gesellschaftsfähigkeit‘ eines Menschen bemaß und die über die gesellschaftlich legitimierten Handlungsspielräume entschieden, innerhalb derer individuelle Lebensperspektiven wie das Eingehen einer Ehe realisiert werden konnten. Vor diesem Hintergrund stellt die ausdrückliche Zuerkennung der Ehefähigkeit, wie sie durch Alexander III. erfolgte, eine eindeutig positive Aussage über das Anrecht und die Fähigkeit der Leprosen zur gesellschaftlichen Integration in die christliche Laienwelt dar.

¹¹⁹ Die Zitation des ‚Liber Extra‘, auch bekannt als die Dekretalen Papst Gregors IX., folgt dem *Corpus iuris canonici* 2, hg. v. Emil Friedberg, Leipzig 1881, Sp. 5-928, Sp. 691: *Leprosi autem si continere nolunt, et aliquam, quae sibi nubere velit, invenerint, liberum est eis ad matrimonium convolare* („Wenn Lepröse jedoch nicht keusch leben wollen, und [je] eine [Frau] finden, die ihn [d. h. einen leprösen Mann] heiraten will, dann steht es ihnen frei, eine Ehe einzugehen“). Hier zeigt sich hinsichtlich des Rechts auf Eheschließung eine geschlechtsbezogene Zuspitzung der Fragestellung auf leprakranke Männern. In Anbetracht der frühmittelalterlichen Ehrechte ist anzunehmen, dass sich für unverheiratete Frauen mit Lepra- oder anderen Erkrankungen die Frage nach und die Hoffnung auf eine Verheiratung erst gar nicht stellte. (Das ‚Corpus iuris canonici‘ in der Edition Friedbergs wird im folgenden zitiert als CIC 1 bzw. 2).

¹²⁰ X IV.1.23, hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 669f.

Wechselhafter zeigten sich demgegenüber die kirchlichen Positionen in der Frage, ob die Leprakrankheit eine legitime Auflösung von Eheversprechen und von rechtskräftigen Ehen gestatteten. Hierzu haben Friedrich Merzbacher und Peter Landau in grundlegenden Überblicksaufsätzen zum mittelalterlichen Leprosenrecht die wichtigsten, im Hochmittelalter promulgierten und diskutierten Positionen der Kirche zum ehe- und scheidungsrechtlichen Status der Leprakranken dargelegt¹²¹. Ein Vergleich zu der von beiden Rechtshistorikern nicht beachteten frühmittelalterlichen Gesetzgebung ergibt eine Vielzahl von Unterschieden und Gemeinsamkeiten in den früh- und hochmittelalterlichen Auffassungen der Kirche.

1.) In erster Linie zeigt sich ab dem 12. Jahrhundert, dass die normative Regelung eherechtlicher Grundsatzfragen im allgemeinen und damit auch das Eherecht der Leprosen im besonderen in den alleinigen Kompetenzbereich der Kirche übergegangen war, so dass sich die theoretischen Diskussionen in die zu wachsender Eigenständigkeit gelangende Kanonistik verlagerten. Damit blieben sie der Mitwirkung und Einflussnahme durch weltliche Machtinstanzen im Grunde entzogen. In geistig-theologischer Hinsicht war diese Entwicklung nicht zuletzt durch den Umstand bedingt, dass sich die kirchliche Auffassung vom Sakramentscharakter der Ehe durchsetzte, was diese zu einem religiösen, ja sakralen Institut machte. Die in der hochmittelalterlichen Kanonistik vollzogene Reflexion und allgemeinverbindliche Setzung eherechtlicher Normvorgaben sind ferner - und dies gilt ebenso für das Eherecht der Leprosen - im Kontext kirchengeschichtlicher Entwicklungen zu sehen, wie sie weder Merzbacher noch Landau in den Blick nahmen. So richtete die Amtskirche ihre Organisations- und Administrationsformen seit dem 11. Jahrhundert zentral auf die römische Papstkurie hin aus und entwickelte sich seit dieser Zeit zu einer politisch einflussreichen, monarchisch strukturierten Universalmacht, die für unterschiedliche Situationen und Bereiche des sozialen Lebens normative Autorität beanspruchte und diese praktisch umzusetzen suchte. Während im Früh- und Hochmittelalter viele Rechtsanordnungen der Päpste aus situationsbedingten, speziellen Anfragen von Bischöfen und anderen Personen oder Institutionen resultierten, waren erst im Hochmittel-

¹²¹ MERZBACHER, Die Leprosen im alten kanonischen Recht; PETER LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, in: Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft, FS Paul Mikat, hg. v. DIETER SCHWAB / DIETER GIESEN / JOSEPH LISTE / HANS-WOLFGANG STRÄTZ, Berlin 1989, S. 565-578, bes. S. 567ff. Zur Rezeption des kirchlichen Eherechts in den Pönentialsommen: ZIEGLER, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350, *passim*.

alter günstigere Rahmenbedingungen für eine Sammlung, Kodifizierung und Verbreitung päpstlicher Rechtsbescheide gegeben, so dass seit dieser Zeit tatsächlich „Papstrecht zum universalen Kirchenrecht“ werden konnte¹²². So ist, dem Urteil Merzbachers zustimmend, speziell im Hinblick auf eine Fixierung und Sicherung des rechtlichen wie sozialen Status der Leprosen den Päpsten Alexander III. (1159-1181) und Urban III. (1185-1187) eine wichtige und - im Falle Alexanders - ausgesprochen positive Schlüsselrolle zuzusprechen¹²³. Ausschließlich dem Leprosenrecht galten zwei nicht näher datierbare Dekretalen Alexanders: das bereits zitierte, in seinen leprosenfreundlichen Aussagen sehr dezidierte Schreiben ‚Quoniam ex multis‘¹²⁴ und die moderatere Direktive ‚Pervenit ad nos‘ (X IV.8.1 = JL 13794). Angemerkt sei an dieser Stelle, dass in der Historiographie zur Leprosenthematik weder das Datierungsproblem dieser wichtigen Dokumente noch die damit einhergehende Frage, ob sich Alexander möglicherweise von einer gemäßigten zu einer dezidiert leprosenfreundlichen Einstellung entwickelt habe oder umgekehrt, eingehend erörtert wurden¹²⁵. Eine Würdigung der Verdienste historischer Personen in der Leprosenfrage wäre jedoch unvollständig ohne einen Hinweis auf die Dekretalisten, die die päpstlichen Antwortschreiben kompilierten und kommentierten. Gleiches gilt für Papst Gregor IX. (1227-1241), der die entsprechenden Weisungen seiner Amtsvorgänger in die von ihm in Auftrag gegebene und autorisierte Kirchenrechtssammlung des ‚Liber Extra‘ von 1234 aufnehmen und unter der eigenständigen Rubrik ‚De coniugio leprosorum‘ (X IV.8.1-3) zusammenstellen ließ, nachdem bereits ab 1177 in den Dekretalen-

¹²² Zitat aus: GEORG SCHWAIGER, Art. ‚Alexander III.‘, in: LexMA 1 (1986), Sp. 372-373, dort S. 372 (bezogen auf die historische Bedeutung Papst Alexanders III.). Auf Einzelheiten der im Text angezeigten historischen Prozesse kann in dieser Arbeit verständlicherweise nicht eingegangen werden: Es wäre gewiss hinzuweisen auf den sogenannten Investiturstreit, der langfristig schärfere Abgrenzungsbestrebungen kirchlicher von säkularen Bereichen zeitigte. Grundlegend zur Entwicklung des Papsttums seit dem 11. Jh. trotz z. T. stark ideengeschichtlicher Orientierungen: ULLMANN, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter, bes. S. 383ff.; KLAUS SCHATZ, Der päpstliche Primat, Würzburg 1990, bes. S. 99ff.; BERNHARD SCHIMMELPFENNIG, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance, Darmstadt 1984, bes. S. 147ff.

¹²³ MERZBACHER, Die Leprosen im kanonischen Recht, S. 34. Unhaltbar erscheint die unbelegte Behauptung bei NIEDERMEIER, Soziale und rechtliche Behandlung der Leprosen, S. 82, dass die Bestimmungen Alexanders III. und Urbans II. auf einen Rechtspruch Papst Alexanders II. (1061-1073) zurückgingen, wonach „ein Aussätziger nicht von seiner Frau verlassen werden dürfe“.

¹²⁴ X IV.8.2 (= JL 13773); s. o. S. 240.

¹²⁵ Auch in dem einschlägigen Aufsatz von CHARLES DONAHUE, JR., The Dating of Alexander the Third's Marriage Decretals, in: ZSRG KA 68 (1982), S. 70-124 findet sich kein Hinweis auf eben jene Alexander-Dekretalen.

sammlungen der Sondertitel ‚De leprosis‘ eingeführt worden war¹²⁶. Erst auf diesen Vermittlungs- und Redaktionswegen vollzog sich die Entwicklung der auf individuelle Anfragen reagierenden Papstschreiben zu Grundlagentexten der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts¹²⁷. Zu erwähnen ist schließlich die wachsende wissenschaftliche Professionalisierung der Kleriker im Zusammenhang mit den um 1200 entstehenden Universitäten sowie die mit diesen Bildungseinrichtungen und mit der Rezeption des römischen Rechts einhergehende Expansion und systematische Durchbildung des Kirchenrechts. Diese Prozesse schufen Voraussetzungen dafür, dass Vorstellungen, die im Frühmittelalter dem Gedanken nach, aber in narrativen Ausdrucksformen vorlagen, in abstrakterer Formulierungskunst sowie in systematischer Ordnung Gestalt annehmen und diskutiert werden konnten. Dass es im Zuge dessen auch zu intensiveren Diskussionen über das Eherecht für Leprakranke kam, war auch durch den hier nur stichwortartig anzusprechenden Mentalitätenwandel bedingt, durch den die Leprakranken als eine besondere Bevölkerungsgruppe seit dem 11. Jahrhundert generell stärker im gesellschaftlichen Wahrnehmungs- und Handlungsfeld der Kirche wie der Laienbevölkerung figurierten. Die bereits genannte Bildung eigener Kolumnen zum Leprosenrecht in den kanonistischen Sammelwerken kann ebenso sehr als Resultat wie auch Moment jenes Umstandes betrachtet werden.

2.) Keineswegs aber geht die Feststellung, dass sich die Diskussionen um das Eherecht der Leprosen im Hochmittelalter intensivierten und verwissenschaftlichten, mit der Annahme konform, es ließen sich geradlinige Überlieferungsvorgänge von früh- zu hochmittelalterlichen Positionen im Eherecht der Leprakranken ermitteln. So zeigt das von Landau bearbeitete Material hinsichtlich der Scheidungsfrage, dass die frühmittelalterlichen Konzilsbeschlüsse keine unmittelbaren Rezeptionsvorlagen für die jüngere Kanonistik bildeten: Diese gründete im vorliegenden Fall in einer anderen Traditionslinie. Wie im nachfolgenden deutlich werden soll, haben die klerikalen Rechtsgelehrten des Hochmittelalters zum Teil auf anderen Wegen Anschauungen entwickelt, wie sie bereits im Frühmittelalter angelegt waren. Somit erweisen sich bei näherer Betrachtung manche dieser jüngeren Rechtsschöpfungen in ihren Grundzügen als weniger originell, als die von Merzbacher und Landau gewählte, doch komplexe Rezeptionsvorgänge

¹²⁶ LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 569.

¹²⁷ In Anlehnung an LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 570.

eher verschleiende Konzentration auf die Kanonistik ab dem 12. Jahrhundert zunächst suggerieren mag.

3.) In diesem Sinn brachte beispielsweise die päpstliche Jurisdiktion im Hochmittelalter in der ‚Verlöbnißfrage‘ weder Neuerungen noch Verbesserungen für den rechtlich-sozialen Status der Leprosen hervor. Im Gegenteil - wie schon zuvor in der frühmittelalterlichen säkularen Rechtssprechung wurde nun offiziell von der Kirche die Möglichkeit gebilligt, ein Eheversprechen mit dem Manifestwerden einer Lepraerkrankung bei einem der beiden Ehepartner zu widerrufen und aufzulösen: In dem Dekretale ‚*Literas*‘ an den Bischof von Florenz bestimmte Papst Urban III. (1185-1187), dass weder eine Eheschließung durch das Ehegelöbniß allein ihren vollen Abschluss und rechtsgültigen Status erreiche noch ein gesunder Ehepartner zum endgültigen Vollzug der Ehe gezwungen werden könne, wenn der andere während der ‚Verlobungszeit‘ an Lepra erkranken sollte¹²⁸. In Unkenntnis oder in bewusster Nichtbeachtung der Pariser Kanonistik, die die Auffassung vertrat, dass bereits das Ehegelöbniß und der Ehekonsens die volle Gültigkeit einer Ehe begründeten (Lehre von den *sponsalia de praesenti*)¹²⁹, hielt Urban offenkundig an der konservativen Vorstellung eines mehrstufigen Heiratsvorganges fest (Dogma der *sponsalia de futuro*) und sanktionierte darüber hinaus die einseitige, rechtliche Besserstellung von Gesunden im Heiratsverfahren, die im Zugeständnis einer Rücktrittsmöglichkeit lag. Lediglich die Gleichstellung von gesunden Männern und gesunden Frauen, denen zu gleichen Teilen jene Entscheidungsfreiheit zu Eheschließungen mit leprösen Menschen zugestanden wurde, ließe sich als rechtliche Verbesserung gegenüber vergleichbaren Regelungen in frühmittelalterlichen Stammesrechten betrachten. Offenbar ohne jede Kritik war so mit Urbans Anordnung eine ursprünglich aus säkularen Rechtsbereichen

¹²⁸ X 4.8.3 [= JL 15734], hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 691: *Verum Quia (a nobis) postulasti, utrum, si post sponsalia de futuro inter aliquas legitimas personas contracta, antequam a viro mulier traducatur, alter eorum leprae morbum incurrat, alius ad consummandam copulam maritalem compelli debeat, vel se possit ad secunda vota transferre, tuae sollicitudini respondemus, quod ad eam accipiendam cogi non debet, quum nondum inter eos matrimonium fuerit consummatum.* Auf eine ältere Tradition in der Rechtsauffassung Urbans wies schon MERZBACHER, Die Leprosen im kanonischen Recht, S. 35f. hin, ohne jedoch diese empirisch zu belegen, während LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 570f. die Herkunft der Verlöbnißregelung lediglich bis auf den Dekretisten Huguccio (gest. 1210) zurückführte.

¹²⁹ Zur Ehelehre in der Pariser Kanonistik: LEENDERT BRINK, Art. ‚Ehe / Eherecht / Ehescheidung VI. Mittelalter‘, in: TRE 9 (1982), S. 330-336, dort S. 334. Schon LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 570 erklärte *de futuro* zu einer Interpolation des Raymund von Peñaforte, des Verfassers des ‚Liber Extra‘. Im Kontrast zur Lehre der ehebegründenden *sponsalia de praesenti* erscheint Raymunds Interpretation keineswegs unangemessen.

stammende, eherechtliche Normsetzung in die Sphäre des Kirchenrechts entlehnt und adaptiert worden, wo sie knapp ein halbes Jahrhundert später mit ihrer Aufnahme in den ‚Liber Extra‘ höchste kirchliche Legitimation erhielt (X IV.8.3). Auch bei den kanonistischen Kommentatoren stieß Urbans Direktive allem Anschein nach auf unhinterfragte Akzeptanz¹³⁰; dies lässt darauf schließen, dass mit ihr ein spezieller und seltener, aber doch als elementar empfundener Konfliktfall gelöst worden war, zu dem die Kirche - anders als bei dem Problem der Eheschließung bei geistiger Invalidität (Eheverbot) - noch keine eindeutige juristische Stellungnahme entwickelt hatte.

Da Urban III. seiner Entscheidung keine Erläuterung beigab, muss dahin gestellt bleiben, worin er persönlich die eehindernde Qualität der Leprakrankheit erblickte. Ein späterer Glossator und Interpret des Urban-Dekretale legitimierte indessen das Recht zur Annullierung eines Eheversprechens gerade nicht unter Anspielung auf eine mögliche Ansteckungsgefahr, sondern mit dem Hinweis auf die ungeheuren, körperlichen Deformationen durch die Leprakrankheit und sah ein solches Recht sogar bei ‚jeder anderen außerordentlichen [körperlichen; A.S.] Verunstaltung‘ gegeben¹³¹. Diese Auslegung belegt ein weiteres Mal die verbreitete mittelalterliche Vorstellung, die die Leprakrankheit in erster Linie als eine verstümmelnde Körperbehinderung mit einer extrem negativ bewerteten, ästhetischen Wirkung konzipierte. Zudem könnte die Äußerung des Glossators eine in der Laienwelt kursierende Auffassung repräsentieren, derzufolge generell schwerwiegende Körperdefekte wie beispielsweise Blindheit noch immer als effektive Ehehindernisse galten: ungeachtet aller geographischer Disparität zeigen sich inhaltliche Parallelen zu Eheauffassungen, wie sie u. a. schon an früh- und spätmittelalterlichen Heiligenviten konstatiert werden konnten¹³².

4.) In der Scheidungsfrage setzte sich in der hochmittelalterlichen Kanonistik die christliche Radikalposition durch: damit wurde die Unmöglichkeit einer juristischen Auflösung von rechtsgültig vollzogenen Ehen für alle Krankheitsfälle wie auch für Lepraerkrankungen im besonderen definitiv festgesetzt und kodifi-

¹³⁰ Die Ausführungen bei MERZBACHER, Die Leprosen im kanonischen Recht, S. 36 mit Anm. 43; ZIEGLER, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350, S. 60; LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 570f. lassen kaum inhaltliche Erläuterungen der Kanonisten zur betreffenden Urbandekretale erkennen.

¹³¹ Nach MERZBACHER, Die Leprosen im kanonischen Recht, S. 36 Anm. 43, der den Glossator ohne Datierungsangaben wie folgt zitiert: *lepra superveniens solvit sponsalia de futuro et eadem ratione quolibet alia enormis deformitas.*

¹³² S. o. S. 216.

ziert. Allerdings speiste sich die Rechtssprechung in der Scheidungsfrage nicht unmittelbar aus frühmittelalterlichen Konzilsbeschlüssen. Bedeutsamere Vermittlungsinstanzen für die innerkirchliche Meinungsbildung waren, wie Peter Landau zeigen konnte, die frühen kanonistischen Systematiken des Abtes Regino von Prüm und des Bischofs Burchard von Worms (965-1025). So habe Regino von Prüm in der Scheidungsfrage spätrömisches Recht rezipiert, das die Eheauflösung verbot, wenn bei einem der Ehepartner nachträglich, das heißt: nach der Eheschließung, Geistesschwäche oder Tobsucht (*amentia aut furor*) auftreten sollte; dieses Verbot weitete der Abt durch eigenhändige Ergänzungen aus auf sämtliche Krankheitsarten sowie auf alle durch äußere Gewalteinwirkung wie Blendung oder Verstümmelung hervorgerufene, chronische Körperdefekte. Reginos erweiterter Scheidungspassus wurde wiederum von dem Wormser Bischof Burchard in dessen ‚Decretum‘ übernommen und dort zu einem altpäpstlichen Rechtssatz erklärt, vermutlich um ihm höhere kanonistische Dignität und Legitimität zu verleihen. Über weitere Überlieferungsinstanzen fand Reginos generelles Scheidungsverbot bei Krankheitsfällen Eingang in das ‚Dekret‘ Gratians, welcher grundsätzlich befand: *Ob infirmitatem vel dampna corporis coniugium solvi non licet* (C. 32 q. 7 c. 25-26). Gratian untermauerte diese Position zusätzlich mit dem Scheidungsverbot des Augustinus, wonach körperliche Defekte keine Scheidungsgründe darstellten (C. 32 q. 5 c. 18)¹³³. Der Frage, welche Überlieferungsumstände bedingten, dass sich die Rechtsschöpfung durch einen Abt des Eifelklosters zu einer Fundamentalanschauung der hochmittelalterlichen, später sogar päpstlich legitimierten Kanonistik entwickelte, ist Peter Landau nicht nachgegangen; ihr kann auch an diesem Ort nicht *en detail* Genüge getan werden. Zu den förderlichen Bedingungen kann unter anderem gerechnet werden, dass Regino von Prüm sein Werk dem politisch einflussreichen und sogar in Kaisernähe agierenden Erzbischof Hatto von Mainz (891-913) widmete, dem Inhaber der bedeutendsten Erzdiözese des Reiches, wo später auch Burchard von Worms

¹³³ Zitat von C. 32 q. 7 c. 25-26 nach: LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 568, bei dem der Hinweis auf traumatisch bedingte Körperbehinderungen fehlt. Im vollständigen Wortlaut heißt es bei Regino von Prüm, De Synodalibus causis II, 128-129, hg. v. Wassersleben, S. 264: *Si qui matrimonium sani contraxerint, et uni ex duobus amentia aut furor aut aliqua infirmitas accesserit, ob hanc infirmitatem coniugia talium solvi non possunt. Similiter sentiendum de his, qui ab adversariis caecantur, aut membris detruncantur*. Der Passus C. 32 q. 5 c. 18 verbot die Verstoßung der Ehefrau wegen körperlicher Mängel wie Unfruchtbarkeit, körperliche Verunstaltung, Gliederschwäche, Blindheit, Taubheit, Lähmung, Krankheiten und schmerzhaften Leiden. Siehe dazu: Decretum Magistri Gratiani, hg. v. Emil Friedberg (Corpus iuris canonici 1) Leipzig 1879, Sp. 1137 (die Edition Friedbergs wird im folgenden zitiert als ‚CIC 1‘).

mehrere Jahre lang als Kämmerer des Erzbischofs Willigis wirkte und möglicherweise Reginos Werk rezipierte; Burchards eigene Kirchenrechtssammlung wiederum sollte im 11. und 12. Jahrhundert eine außerordentlich weiträumige, handschriftliche Verbreitung in Deutschland, Frankreich und Italien erfahren¹³⁴. Hieraus erklärt sich schließlich, dass Gratian - direkt oder indirekt - mit den Rechtsauffassungen Burchards in Kontakt kommen konnte.

Von Papst Alexander III., der zu Beginn seiner Laufbahn in Bologna Kirchenrecht gelehrt und eine *Summa* zu Gratians ‚Decretum‘ verfasst hatte, lässt sich mit großer Gewissheit sagen, dass ihm die Positionen Gratians zum Problemfeld ‚Ehe und Krankheit‘ vertraut waren, als er in seinem bereits erwähnten Dekretale ‚Quoniam ex multis‘ an den Bischof von Bayeux ein unmissverständliches Trennungs- wie Scheidungsverbot für den Fall aussprach, dass eine Frau während der Ehe an „Lepra oder einer anderen schweren Krankheit“ (*sive mulier lepra percussa fuerit, seu alia gravi infirmitate detenta*) erkrankte¹³⁵. Die Aufnahme in den ‚Liber Extra‘ (X IV.8.2) verlieh auch dieser okkasionellen Entscheidung Papst Alexanders kirchenrechtliche Allgemeingültigkeit. Die Annahme, dass Alexander III., der sich mit seiner geschlechterspezifischen Formulierung auf einen konkreten, uns nicht näher bekannten Konfliktfall in der Diözese Bayeux bezog, die Geltung des Scheidungsverbotes sehr wahrscheinlich auch für den Umkehrfall postuliert hätte, lässt sich mit einiger Berechtigung aus der Beobachtung ableiten, dass das Kirchenoberhaupt alle weiteren Anordnungen zur Leprosenehe ausdrücklich als für beide Ehepartner, Mann und Frau, in gleicher Weise geltend konstruierte.

5.) Einhergehend mit der Durchsetzung eines strikten Scheidungsverbotes bei Krankheiten und Körperdefekten im allgemeinen sowie bei Lepraerkrankungen im besonderen ist festzustellen, dass sich bereits bei Papst Alexander III. und vor allem aber bei den späteren Rechtskommentatoren das Hauptaugenmerk im stärkeren Maße als im Frühmittelalter auf die konkrete, ‚innere‘ Ausgestaltung der

¹³⁴ Siehe dazu den Widmungstext in Regino von Prüm, *De Synodalibus causis*, hg. v. Wassersleben, S. 1f.; MAX KERNER, Art. ‚Burchard I.‘, in: *LEXMA* 2 (1983), Sp. 946-951, bes. Sp. 946 und 947. Zur quellenkritischen Erschließung des Werks Gratians: PETER LANDAU, Art. ‚Gratian‘, in: *TRE* 14 (1985), S. 124-130, bes. S. 126f.

¹³⁵ Unter ausdrücklicher Berufung auf „viele Autoritäten und das Evangelium“ (*multis auctoritatibus et praecipue [...] evangelica veritate*): X IV.8.2, hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 691. Die Dekretale ist nach LANDAU, *Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht*, S. 569 nicht näher datierbar. Zu Alexander III.: JOACHIM EHLERS, Art. ‚Alexander III.‘, in: *TRE* 2 (1978), S. 237-242, bes. S. 237 und 239.

ehelichen Lebensgemeinschaft zwischen Leprosen und Gesunden richtete. Dabei konzentrierten sich die päpstliche Anordnungen und ihre Exegesen hauptsächlich auf zwei eng zusammenhängende Aspekte: zum einen auf die Frage nach der Möglichkeit einer faktischen Ehetrennung, die, was in der historischen Forschung häufig verkannt wurde und wird, der Sache nach vom Tatbestand der juristischen Unauflösbarkeit rechtskräftiger Ehen streng zu unterscheiden ist, ohne im Widerspruch zu ihr zu stehen; zum anderen auf den konkreten Rechtsanspruch des leprosen Ehepartners auf die Erfüllung sexueller Pflichten (das *debitum*) durch den gesunden Partner¹³⁶.

Die Kontroversen der Kanonisten über faktische Ehetrennungen im Fall von Lepraerkrankungen bildeten mehr als ein diskursives ‚Ausweichmanöver‘, das in Reaktion auf die Durchsetzung des Scheidungsverbots für Leprosenehen erfolgt wäre. Sie haben ihren konkreten sozialgeschichtlichen Bezugspunkt in dem Umstand, dass seit dem 12. Jahrhundert mit dem vermehrten Aufkommen spezieller Leprosenhäusern und -siedlungen in Stadtnähe ebenso reale wie dauerhafte Versorgungsalternativen zur Institution der Familie bereitstanden, die die Kranken freiwillig oder auf Druck ihrer sozialen Mitwelt aufsuchen konnten und dann in räumlicher Trennung von der familialen Haus- und Ehegemeinschaft lebten. Folglich galt es zwischen einer strikten theologisch-kanonistischen Lehre und einem erweiterten Spektrum faktischer Handlungsmöglichkeiten der Betroffenen zu vermitteln.

Auf diese Gegebenheiten und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Verwirklichung kirchlicher Eheauffassungen nahm Alexander III. Bezug in seinem an den Erzbischof Richard von Canterbury adressierten Dekretale ‚Pervenit ad nos‘, worin er einleitend - wie schon der Dekretalentitel erkennen lässt - eine ihm von Dritten zugetragene, gesellschaftliche Zustandsbeschreibung referierte: Demzufolge würden aufgrund des Sachverhaltes, dass „die von der Lepraerkrankheit Befallenen nach allgemeiner Gewohnheit von der Gemeinschaft der Menschen getrennt und außerhalb der Städte und Dörfer an allein stehende Orte gebracht würden, weder die Ehefrauen den solcherart kranken Männer, noch die

¹³⁶ Mit der subtilen Unterscheidung einer Ehetrennung im juristischen und im pragmatischen Sinn bewiesen die mittelalterlichen Kanonisten ein feineres Differenzierungsvermögen als manch moderner Historiker, der sich zum Eherecht der Leprosen im Mittelalter äußerte: So sprach unlängst FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI von den „(Widersprüchen) zwischen den Prinzipien der Trennung und Nicht-Trennung und der sakralisierten Unauflösbarkeit der Ehe“ („Entre les principes de séparation ou de non-séparation et la finalité sacralisée du mariage, les contradictions [...]); DERS., *Maladie et Société au Moyen Age*, S. 239.

Männer ihren kranken Frauen folgen, sondern sich anmaßen, für sich zu bleiben“¹³⁷. Den zentralen Kritikpunkt bildete aus päpstlicher Sicht jedoch nicht die als gewohnheitsmäßige Praxis geschilderte Ausweisung von Leprakranken aus den Siedlungszentren an isoliert oder dezentral gelegene Stätten noch die Topographie der Leprosorien selbst. Beides wurde offenkundig als gegebene Zustände akzeptiert. Der Akzent der Kritik ruhte statt dessen auf der durch die räumliche Trennung bewirkten, faktischen Auflösung ehelicher Lebens- und Haushaltsgemeinschaften mit ihren Folgen für die Ehe- und Sexualmoral. Diese Problemlage erschließt sich jedoch erst aus jener Entscheidungsalternative, die Alexander für die betroffenen Ehepaare anordnete: so sollten entweder die Gesunden ihren leprakranken Ehepartnern nachfolgen und „in ehelicher Zuneigung“ dienen oder aber beide zu lebenslanger Keuschheit gezwungen werden. In der drastischen Sanktion der Exkommunikation, die für den Fall der Gebotsmissachtung droht, tritt die Entschlossenheit in Erscheinung, mit der Alexander III. seiner Auffassung vom wechselseitig verpflichtenden Charakter einer Ehebeziehung auch für den Krankheitsfall Geltung verschaffen wollte¹³⁸.

Schutz der Leprosen und Wahrung kirchlicher Ehelehren gehen in Alexanders Anweisung Hand in Hand. Im Hinblick auf das Keuschheitsgebot im Krankheitsfall ist anzunehmen, dass es dem juristisch geschulten und theologisch versierten Papst nicht um eine Setzung sexueller Moralstandards zum Selbstzweck getan war. Vielmehr verweist das Enthaltensamkeitsgebot zusammen mit der höher bewerteten Folgepflicht auf das Moment der ehelichen Treue(pflicht) zurück, welche seit Augustinus zu den drei Ehegütern zählte, das bedeutet: zu denjenigen Elementen, die nach mittelalterlicher Anschauung die besondere Beziehungsqualität der Ehe konstituierten. In der sexuellen Exklusivität einerseits und in der kontinuierlichen Aufrechterhaltung der Lebens- und Haushaltsgemeinschaft ande-

¹³⁷ X IV.8.1, hg. v. Friedberg (CIC 2), S. 690: *Pervenit ad nos, quod, quum hi, qui leprae morbum incurrunt, de consuetudine generali a communione hominum separentur, et extra civitates et villas ad loca solitaria transferantur, nec uxores viros, nec viri uxores suas taliter aegrotantes sequuntur, sed sine ipsis manere praesumunt.* Dieser Passus wurde von MERZBACHER als ein Absonderungsgebot mit Folgeverbot völlig fehlinterpretiert; vgl. DERS., Die Leprosen im kanonischen Recht, S. 34.

¹³⁸ X IV.8.1, hg. v. Friedberg (CIC 2), S. 690f.: [...] *ut uxores viros, et viri uxores, qui leprae morbum incurrunt, sequantur, et eis coniugali affectione ministrent [...]. Si vero ad hoc induci non poterunt, eis arctius iniungas, ut uterque altero vivente continentiam servet. Quodsi mandatum tuum [sc. des Erzbischofs] servare contempserint, vinculo excommunicationis adstringas.* Die vorangehende Begründung, *quum vir et uxor una caro sint, non debet alter sine altero esse diutius* (ebd., S. 690), lässt auf ein Eheverständnis schließen, das die Ehe als eine permanente, im täglichen Miteinander zu verwirklichende Aufgabe konzipierte.

rerseits fand das abstrakte Ehegut der Treue seine anschaulichsten Konkretisierungen. Die Wahrung und Anwendung von allgemeingültigen Anschauungen der Kirche über Eherecht und Ehemoral, wie sie sich in den zur Alternative gestellten Verpflichtungen der gesunden Ehepartner zu Beistand und Folge oder aber zur Enthaltensamkeit konkret niederschlugen, geraten unter Alexander zu einem Instrument der rechtlichen Gleichstellung der Leprosen beziehungsweise zu einem Schutzmittel gegen eine rechtliche Benachteiligung im Vergleich zu Ehen unter Gesunden¹³⁹. In dieser Grundhaltung erweist sich die Dekretale ‚Pervenit ad nos‘ dem Inhalt und der Tendenz des Schreibens ‚Quoniam ex multis‘ als kongruent, wenngleich im Tonfall moderater.

Weshalb nun setzte Alexander am Eherecht an, um die Leprosen vor gesellschaftlichen Benachteiligungen zu schützen, während er institutionelle Rahmenbedingungen, die für Leprakranke tiefgreifendere Gefahren materieller und sozialer Beeinträchtigungen in sich bergen konnten wie beispielsweise die Errichtung und die topographische Lage von Leprosenhäusern außerhalb von Kernsiedlungen, unangetastet ließ? Diese Frage öffnet größere Spielräume für Spekulationen über Alexanders politischen Charakter, seine kirchenpolitische Gesamtkonzeptionen und Handlungsmaximen denn für empirisch fundierte, geschichtswissenschaftliche Interpretationen. Möglicherweise fehlte dem Papst sozialpolitische Weitsicht, um die potentiellen Langzeitfolgen einer organisierten, nicht-familialen (‚öffentlichen‘) Leprosenversorgung zu erkennen, so dass er aus diesem Grund zu einer Kritik und Korrektur einer bereits begonnenen Entwicklung nicht in der Lage war. Vielleicht aber war Alexander im Gegenteil ein wacher Beobachter seiner Gegenwart und ein sozialpolitischer ‚Pragmatiker‘, der die Faktizität und Vorteile der existierenden und sich zahlenmäßig wie organisatorisch weiter ausbildenden Institutionen für die Leprosenversorgung akzeptierte und produktiv zu nutzen suchte, statt gegen sie zu arbeiten. Zunächst einmal ist zu bedenken, dass Alexanders Antworten Problemstellungen aufgriffen, die durch die bischöflichen Anfragen vorgezeichnet waren. Um sodann Alexanders Einstellung zu den Leprosenhäusern zu bestimmen, ist auf Indizien zu verweisen, die erkennen lassen, dass der Papst gegenüber jenen sich seit dem 12. Jahrhundert verstärkt in

¹³⁹ Die hochmittelalterliche Eherechtssprechung für die Leprosen mit ihren sozial-integrativen Konsequenzen wurden z. B. in der ganz unter dem Interpretament der Exklusion stehenden Überblicksdarstellung HANS TRÜMPYS zur gesellschaftlichen Stellung der Leprakranken im Mittelalter mit keiner Silbe berücksichtigt; vgl. DERS., Die Aussätzigen in der mittelalterlichen Gesellschaft.

Europa ausbildenden Institutionen eine affirmative Grundhaltung einnahm. Hierzu zählt, wie an dieser Stelle nur angedeutet werden kann, in erster Linie jene generelle, kirchenrechtliche Statusbesserung größerer Leprosenkommunitäten, die auf dem dritten Laterankonzil von 1179 unter der Ägide desselben Papstes verabschiedet wurde¹⁴⁰. Nicht zu Unrecht kann man aus dem direkten und indirekten Handeln Alexanders III. auf ein genuines Interesse des katholischen Pontifex maximus an aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen und speziell an der sozialen Situation der Leprosen sowie der Sicherstellung ihrer sozialen, rechtlichen und kirchlichen Integration schließen. Hierbei ist zu konstatieren, dass - entgegen anderslautender Forschungsansichten - der Wortlaut des Lateranbeschlusses von 1179 für größere, organisiert lebende Leprosengemeinschaften bereits in der Einleitung die Absicht einer leprosenfreundlichen Statushebung zu erkennen gibt: Legislativer Handlungsbedarf ergab sich nämlich für die Konzilsteilnehmer aus einem beobachteten Gegensatz zwischen dem paulinischen Auftrag, den „schwächeren Glieder [einer Gesellschaft]“ größere soziale Achtung zu erweisen, und dem kritisch konstatierten Befund, dass Geistliche aus Eigensucht gemeinschaftlich lebenden Leprakranken das Privileg eigener Kirchen, Kirchhöfe und Priester und somit die Möglichkeiten einer seelsorgerischen Betreuung verweigert hatten. Demgegenüber wurde in Teilen der Forschung dem rein deskriptiven Hinweis, dass die Leprosen von den Gesunden getrennt lebten und nicht mit diesen an Gottesdiensten teilnehmen könnten, größeres Augenmerk gewidmet und in ihm sogar eine konziliare Aufforderung zur gesellschaftlichen Exklusion der Kranken gesehen¹⁴¹. Das rechtsdispositive Kernstück des Konzilsbeschlusses bildet

¹⁴⁰ Unter den möglichen Gründen, weshalb des Laterankonzil von 1179 keine eherechtlichen Bestimmungen verabschiedete, ist der Hinweis von MARCEL PACAUT, dass sich das Konzil vorrangig mit Rechtsentscheidungen für Kleriker, Mönche und andere Religiösen, nicht aber zur Laienwelt befaßte, sicher einer der zutreffendsten: DERS., Alexandre III et le concile oecuménique de 1179, in: *Le Troisième Concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire* (Communications présentées à la Table ronde du C.N.R.S., le avril 1980), hg. v. JEAN LONGÈRE, Paris 1982, S. 19-22, dort S. 21.

¹⁴¹ Lateran III (1179), can. 23, in: Mansi 22, Venedig, 1778, ND Paris-Leipzig 1903, Sp. 230: *Cum dicat Apostolus, abundantiorum honorem membris infirmioribus deferendum: ecclesiastici quidam quae sua sunt, non quae Jesu Christi, quaerentes, leprosis, qui cum sanis habitare non possunt (et) ad ecclesiam cum aliis convenire, ecclesias (et) coemeteria non permittunt habere, nec proprii iuvare ministerio sacerdotis [...].* Vgl. demgegenüber die Ansicht von BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, Die »widernatürliche Sünde« in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts, in: *Forum Homosexualität und Literatur* 21 (1994), S. 5-19, dort S. 9: das 3. Lateranense habe „die Vorschrift erlassen, alle Leprakranken in außerstädtischen Heimen zu sequestrieren [...]“. Das exegetische Problem in Kanon 22 liegt in der Frage nach der korrekten Übersetzung des Hilfsverbs *possunt*: ob (a) als ‚können‘ im Sinn einer (evtl. unkritisch) affirmierenden Deskription einer sozialen Realität oder (b) als ‚sollen‘ im Sinn einer normativen Anweisung.

indessen ein nunmehr verbrieftes Recht auf den Unterhalt eigener Kirchen, Kirchhöfe und Priester, welches komunitär organisierten Leprosengemeinschaften (*sub vita communis*) mit großer Personenzahl und materiellen Ressourcen zugestanden wurde unter der Auflage, die Pfarrrechte nächstgelegener Parochialkirchen zu achten¹⁴². Die genannten Elemente (gemeinschaftliche Lebensform, Kirche, Kirchhof, eigener Priester) verweisen nicht nur auf eine Orientierung der Lebensform bestimmter Leprosengruppen am monastischen Modell; der Konzilsbeschluss als normative Rechtsbestimmung demonstriert zudem die kirchliche Anerkennung einer juristischen und sozialen Gleichstellung derartiger Leprosengemeinschaften mit den klösterlichen Institutionen. Mit seinen Mitteln sicherte das Laterankonzil von 1179 quasi mit europaweiter Geltung die soziale Einbindung von Leprakranken in den mittelalterlichen Gesellschaften auf eine unbefristete Zukunft hin. In ihrer sozialen Intention erweisen sich der Beschluss des unter Alexander III. abgehaltenen Laterankonzils und die Haltung des Papstes zum Eherecht der Leprosen keineswegs als Gegensätze oder Widersprüche, sondern geradezu als sich ergänzende Sicherungsmaßnahmen zu Aufrechterhaltung der sozialen Integration von Leprakranken.

Greifbar wird darüber hinaus auch, was die Papstdekretale ‚Pervenit ad nos‘ und ‚Quoniam ex multis‘ über ihren buchstäblichen Wortlaut hinaus an gedanklichen Grundkonzeptionen hinsichtlich des Eherechts erkennen lassen. In den für den Krankheitsfall erlassenen, eherechtlichen Bestimmungen manifestiert sich die Spielart einer ganz fundamentalen Anschauung der christlichen Religion: die Abwertung und Nachrangigkeit körperlicher Eigenschaften und Eigenheiten, überhaupt des Körperlichen auf der einen Seite gegenüber der Seele und ihren Lebensäußerungen sowie der Sphäre des Spirituellen auf der anderen Seite. Einen Höhepunkt in der Geschichte dieses altchristlichen Dogmas stellt dessen kirchenrechtliche Anerkennung im Jahr 1215 auf dem vierten Laterankonzil dar, als dort im Kanon 22 mit Blick auf die Krankenpflege der geistlich-seelsorgerischen Krankenbetreuung Priorität vor der medizinischen Versorgung eingeräumt wurde mit der Begründung, „dass die Seele viel wertvoller als der Körper sei“ (*cum*

¹⁴² Lateran III (1179), can. 23 (Mansi 22, Sp. 230): [...] *de benignitate apostolica constituimus: ut ubicumque tot simul sub communi vita fuerint congregati, qui ecclesiam cum coemeterio constituere, (et) proprio gaudere valeant presbytero, sine contradictione aliqua permittantur habere. Caveant tamen, ut injuriosi veteribus ecclesiis de jure parochiali nequaquam existant [...]*.

anima sit multo pretiosior corpore)¹⁴³. Die (angebliche) Schmähung der Körperhygiene sowie die Verteufelung der Sexualität in theologischen Kreisen im Mittelalter zählen zu den in der Historiographie oft zitierten und dort vielleicht überpointierten Manifestationen der genannten Idee von einem hierarchisch strukturierten Dualismus von Körper und Seele (Geist). Die ins Positive gewendete Kehrseite dieses Dualismus erhielt darin sichtbaren Ausdruck, dass Alexander III. im Kirchenrecht die Institution der Ehe christlicher Prägung zur rechtlich-sozialen Sicherung der Leprosen festigte, indem er das Sakrament der Ehe mit seiner sozialen Bindungskraft allen aversiven Vorstellungen und Einstellungen gegenüber den Leprosen und der Leprakrankheit überordnete. Ersichtlich wird, wie divergierende säkulare und religiös-kirchliche Anschauungen und Wertvorstellungen über den menschlichen Körper Einfluss ausübten auf Bedingungen und Ausgestaltung der Institution der Ehe. Vor diesem Hintergrund ist der Befund, „daß nach langobardischem und fränkischen Recht Ehen von Aussätzigen lösbar waren, aber nicht nach kirchlichem“, sicherlich „bemerkenswert“, wie Werner Leibbrand 1957 noch befand, doch vor allem historisch erklärbar¹⁴⁴.

Gleichwohl zeichnete sich in den beiden Alexander-Dekretalen ein inhaltlicher Widerspruch ab, der, wie die Darlegungen Fritz Merzbachers und Peter Landaus zeigen, schon die kanonistischen Kommentatoren im Mittelalter zu kontroversen Interpretationen herausgefordert hatte: Sprach das Schreiben ‚Quoniam ex multis‘ dem Leprosen ein verbrieftes Recht zu, vom Ehepartner die Erfüllung des *debitum* zu verlangen, so eröffnete die Instruktion des ‚Pervenit ad nos‘ dem Gesunden die Möglichkeit, sich diesem Anspruch zu entziehen und statt dessen auf einem beiderseitigen Keuschheitsgelübde zu beharren¹⁴⁵. Aufgrund der Datierungsprobleme ist nicht zu sagen, ob sich die Haltung Alexanders III. von einem moderaten zu einem rigiden Standpunkt oder in umgekehrter Richtung entwickelte. Entstehen und überdauern konnte der bezeichnete Widerspruch jedoch auch, weil und solange man - wie es die mittelalterlichen Kanonisten und auch die modernen

¹⁴³ Ebd., Sp. 953-1086, bes. 1010-1011.

¹⁴⁴ Vgl. WERNER LEIBBRAND, Art. ‚Aussatz‘, in: LThK 1 (1957), Sp. 1115-1116, Zitate: Sp. 1115.

¹⁴⁵ MERZBACHER, Die Leprosen im kanonischen Recht, S. 35 u. ff.; LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 571 ff. In der Dekretale ‚Quoniam ex multis‘ heißt es: *Quodsi virum sive uxorem divino iudicio leprosum fieri contingerit, et infirmus a sano carnale debitum exigat, generali praecepto Apostoli quod exigitur est solvendum, cui praecepto nulla in hoc casu exceptio invenitur* (X IV.8.2, hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 691). Zum Wortlaut der Dekretale ‚Pervenit ad nos‘: Anm. 138.

Rechtshistoriker taten - die betreffenden Aussagen dekontextualisiert betrachtete und kritiklos miteinander verglich. Fügt man die Einzelanweisungen in die Zusammenhänge ein, wie sie die Dekretalen selbst andeuten, löst sich der Widerspruch auf. So weist der geistige Duktus des Schreibens ‚Quoniam ex multis‘, welches das Scheidungsverbot, die Eheerlaubnis und das Recht des *debitum* für die Leprosen aussprach, darauf hin, dass Alexander hier implizit von der Rahmenkonstellation einer *de facto* bestehenden oder (noch) herzustellenden intakten Lebens- und Haushaltsgemeinschaft zwischen leprakranken und gesunden Ehepartnern ausging, während die Anordnungen des Dekretale ‚Pervenit ad nos‘ *expressis verbis* auf völlig konträren Realbedingungen zurückverweisen: auf die durch Absonderung der leprösen Ehepartner bewirkten, faktischen Ehetrennungen in räumlicher wie sozialer Hinsicht. Derartigen Unterschieden hinsichtlich der sich in den Papstschreiben abzeichnenden Ausgangssituationen haben, wie erwähnt, weder die mittelalterlichen Rechtsgelehrten noch die modernen Rechtshistoriker Beachtung geschenkt. Die kirchenrechtlichen Stellungnahmen zu den als Widerspruch aufgefassten Einzelanweisungen Alexanders können aufgrund ihrer Anzahl, die Merzbacher und Landau grob nach gleichartigen Positionen systematisierten, auch in dieser Arbeit nicht in ihrer Gesamtheit gebührend besprochen werden: Ihre verwirrende Vielzahl wie auch die intrikaten begrifflichen oder situationsgebundenen Differenzierungen der Kirchenrechtler vom 12. bis zum 14. Jahrhundert verlangen ganz allgemein nach eingehenderen geschichtswissenschaftlichen Detailanalysen, die feinere Aufschlüsselungen vornehmen und regional- wie zeitspezifische Bezüge der aus verschiedenen europäischen Ländern stammenden Kanonisten wie auch deren Äußerungen zu den Alexander-Dekretalen erarbeiteten. Die bei aller Gleichartigkeit der Auffassungen hervortretenden Unterschiede legen die Annahme nahe, dass die Kirchenrechtsgelehrten mit ihren Urteilen auf die soziale Gegebenheiten und Gewohnheiten ihrer eigenen Zeit Bezug nahmen.

Grundsätzlich stießen die von Alexander geforderte Folgepflicht für den gesunden Ehepartner und die Verpflichtung zur Erfüllung des *debitum* auf seiten der Kirchenrechtler und Theologen seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert auf Akzeptanz. Aber schon in jenem circa siebzig Jahre währenden Zeitraum vom späten 12. Jahrhundert bis etwa zur Mitte des 13. Jahrhunderts, den Landau mit den Dekretisten Huguccio (gest. 1210) und Alanus von Lille (gest. 1213) einerseits und Bernhard von Botone (gest. 1266), dem maßgeblichen Glossator des ‚Liber

Extra‘, andererseits absteckte, zeigt sich, dass spätere Interpretationen der Folgepflicht und des *debitum* vom unmissverständlichen Buchstabensinn der Anweisungen Alexanders III. abrückten¹⁴⁶. Der Status beider Sachverhalte wurden von einigen als erzwingbare Rechtspflicht des Gesunden, von anderen lediglich als moralische Pflicht interpretiert, deren Erfüllung, so die Meinung Dritter, nicht gegen den Willen und das Empfinden des gesunden Ehepartner erzwungen werden dürfe¹⁴⁷. Darüber hinaus geht merklich aus den von Merzbacher und Landau zitierten Ansichten der Kanonisten hervor, dass diese der Tendenz nach das tägliche Zusammenleben der Ehegatten und den ehelichen Sexualverkehr, also die „Leibes- und Lebensgemeinschaft“ in den Worten Joseph G. Zieglers, nicht (mehr) als gleichberechtigt zusammengehörende Aspekte der Institution ‚Ehe‘ betrachteten, sondern als zwei zu trennende und unabhängig verhandelbare wie auch unterschiedlich zu gewichtende Sachfragen auffassten¹⁴⁸. Möglicherweise hat gerade diese Differenzierung zu dem paradox wirkenden Umstand beigetragen, dass die Kommentatoren des Kirchenrechts die inhaltliche Bedeutung sowohl der Folgepflicht als auch der Pflicht des *debitum* zunehmend auf den Vollzug des sexuellen Aktes reduzierten, während auf einer Aufrechterhaltung der Lebensgemeinschaft nicht länger mit der gleichen Vehemenz insistiert wurde, wie es Alexander III. tat. So begründete in den Augen einiger Kanonisten die gesetzlich angeordnete Folgepflicht keineswegs mehr die Forderung nach einer permanenten, innerhalb des Leprosoriums zu realisierenden ‚Bett- und Hausgemeinschaft‘ der Ehepaare, obgleich andere Kirchenrechtler eine solche Option unter bestimmten Bedingungen wie beispielsweise dem Vorhandensein eines separaten Raumes oder Hauses in den Leprosorien aufrechterhalten wollten¹⁴⁹.

Allgemein zeichnen sich daher schon früh bei den Kanonisten wie beispielsweise Huguccio, Alanus und Bernhard von Botone eine weitgehende Be-

¹⁴⁶ Siehe LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 571.

¹⁴⁷ Ebd. (mit Belegen); MERZBACHER, Die Leprosen im kanonischen Recht, S. 37.

¹⁴⁸ Nach LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 572 (dort mit Anm. 30). Der Begriff ‚Lebens- und Leibesgemeinschaft‘ bei ZIEGLER, Die Ehelehren der Pönentialsommen von 1200-1300, S. 60 (eig. Hervorheb.).

¹⁴⁹ Siehe die konträren Auffassungen von Huguccio und Goffredus von Trani (gest. 1245) bei LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 572 Anm. 30 und 574 mit Anm. 41. Welche Position - ob die Alexanders III. oder die der ihm widersprechenden Kanonisten - hier als die radikale und strenge oder liberale und gemäßigte zu charakterisieren ist, dürfte sich jeweils nach den persönlichen Werthaltungen der Historiker und Historikerinnen richten. Vgl. z. B. ZIEGLER, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350, S. 61 zum Kanonisten Goffredus.

fürwortung der faktischen Ehetrennung und damit eine Herabwertung der Lebensgemeinschaft als ehekonstitutivem Element ab. So heißt es in einer Glosse Huguccios, dass die Folgepflicht des Gesunden nicht als permanente ‚Bett- und Hausgemeinschaft‘ zu interpretieren sei, sondern als gelegentlich zu vollziehende sexuelle Gemeinschaft¹⁵⁰. Wie bereits Landau zutreffend bemerkte, liefen diese und ähnliche Auslegungen „auf eine Art ‚Besuchsregelung‘ [...] hinaus“¹⁵¹. Medizinische Einwände, die aus der im Spätmittelalter weithin anerkannten Auffassung vom ansteckenden Charakter der Leprakrankheit resultierten, wurden dabei abgeschwächt und in ihrer Bedeutung nachgeordnet. So vertraten der Dominikaner Johannes von Freiburg (gest. 1314) und, ihm nachfolgend, sein Ordensbruder Bartholomäus von Pisa (gest. 1347) in einer Pönentialsumme die Auffassung, dass „(man) sich nämlich nicht so schnell durch den Ehevollzug als durch das andauernde Beisammensein (anstecke)“¹⁵². Etwa zur gleichen Zeit befand ein anonym franziskanischer Verfasser einer Bußsumme, dass die Wahrung sexualmoralischer Normen - gemeint ist die Vermeidung von sexueller ‚Unzucht‘ - stärker ins Gewicht falle als die Gefahr, leprakranke Kinder zu zeugen¹⁵³.

Abweichungen von der Lehre Papst Alexanders traten ferner im Hinblick auf die Gleichbehandlung von Mann und Frau auf, die Alexander III. noch klar eingefordert hatte. Die Detailkonstruktionen einiger Kanonisten zeigen eine Tendenz zu einer einseitigen eherechtlichen Nachgiebigkeit gegenüber Männern, deren Frauen an Lepra erkrankt waren. So wollte Conrad, Verfasser einer Pönentialsumme (vor 1226), den gesunden Ehegatten, wenn dieser Abscheu hege (*propter horrorem*), von der Pflicht zum *debitum* entbunden und das Pflichtprinzip durch das Freiwilligkeitsprinzip ersetzt wissen¹⁵⁴. Beim näheren Hinsehen lässt die Wortwahl erkennen, dass die von Conrad vorgeschlagene Möglichkeit einer Freistellung von Pflichten keine für Männer wie Frauen gleichermaßen gel-

¹⁵⁰ *Quod autem dicitur sanus debere sequi leprosum, non intellego, quod cogatur essem continuo in uno lecto vel etiam in una domo, set [sic!] loco et tempore debet ei reddere debitum;* zitiert nach LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 572 Anm. 30. Zu Alanus und Bernhard von Botone: ebd., S. 571 Anm. 26 und S. 572 Anm. 30.

¹⁵¹ Ebd., S. 572 Anm. 32.

¹⁵² Zitat nach: ZIEGLER, Die Ehelehre der Pönentialsummen von 1200-1300, S. 61.

¹⁵³ Ebd., S. 115 Anm. 90 das Zitat des Astesanus 8,10,3: *magis tamen ponderandum est continuum periculum fornicationis quam infectio prolis.*

¹⁵⁴ Ebd., S. 61 Anm. 6: *Sanus tenetur reddere debitum leprose sed propter horrorem excusatur perfectius tamen esset si retteret [sic!] debitum sine (sive) tamen rettat sive non ea tamen vivente cum alia contrahere non potest.*

tende Bestimmung darstellen sollte, sondern einzig und einseitig für für die Ehe zwischen einem gesunden Mann und einer leprösen Frau ausgesprochen wurde. Auf diesem Ehemodell basierten auch die Reflexionen des Dominikanergelehrten Johannes Teutonicus (gest. 1245), des Verfassers der ‚Glossa ordinaria‘ zum Gratianischen Dekret, hinsichtlich der Frage, ob eine lepröse Frau bei ihrem gesunden Mann bleiben könne oder nicht. Hier stimmte Johannes prinzipiell dem Verbleib im Haus zu mit der Begründung, dass die Pflicht, dem kranken Ehepartner in ein Leprosorium zu folgen, zwar für die Frauen gelte, nicht aber umgekehrt. Dieser Logik entsprach auch der Alternativvorschlag, wonach die kranke Frau in dem Fall, dass aber Nachbarn auf ihrer Absonderung beharren sollten, „dann und wann“ (*quandoque*) ihren Mann zuhause aufsuchen, das *debitum* erfüllen und wieder zurückkehren solle¹⁵⁵. Deutlich wird die implizierte Forderung nach einer einseitigen Ausrichtung des Verhaltens der Frau auf den Ehemann. Die unreflektierte Selbstverständlichkeit, mit der Johannes Teutonicus seine Vorstellungen präsentiert, legt die Schlussfolgerung nahe, dass er im Umkehrfall den Anspruch, dass (gesunde) Frauen ihren kranken Ehemännern in die Leprosenhäuser folgten, als rechtens und einer als ‚natürlich‘ und von Gott gewollten sozialen Ordnung gemäß erachtet hätte. Für die Ungleichstellung der Geschlechter in ihren Auffassungen hätten Kanonisten wie Johannes Teutonicus offenbar durchaus auf Parallelen in der zeitgenössischen Gegenwart verweisen können. Noch die französische Schriftstellerin und Geschichtsschreiberin Christine de Pizan (ca. 1365-ca. 1430) wies in ihrem berühmten Werk, dem ‚Livre de la Cité des Dames‘ (‚Buch von der Stadt der Frauen‘), in einer Lobrede über die Treue ihrer verheirateten Geschlechtsgenossinnen auf Ehefrauen hin, die gemäß dem Postulat der ehelichen Folgepflicht als adäquate und überaus konsequente Verhaltensbeispiele gelten konnten. Christine de Pizan zufolge hätten sich ihr persönlich bekannte Frauen freiwillig und zum Teil sogar gegen den Willen ihrer Eltern dazu entschieden, mit ihren leprakranken Ehemännern (*maris meseaulx*) in ein Leprosenhaus (*maladerie*) zu ziehen und sie dort zu pflegen, anstatt fortan als Alleinstehende ein durchaus bequemes Leben in ihren Wohnhäusern zu führen¹⁵⁶. Mit dem Verweis auf die

¹⁵⁵ Johannes Teutonicus, Glossa ordinaria ad C. 32 q. 5 c. 18: *Sed pone quod vir vult retinere apud se uxorem leprosam, numquid potest? Videtur quod sic, quia uxor tenetur virum sequi, sed non econverso [...]. Ego credo, quod alter reliquuum debeat taliter sequi, ut quandoque venit ad ipsum, et quam cito solverit debitum redeat.* Zitat nach: LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 572 Anm. 32.

¹⁵⁶ Christine de Pizan, Livre de la Cité des Dames II,23: [...] *il me souvient, par ce que vous dittes de aucunes femmes, que j'ay veu en mon temps aucques en cas pareil. Car de telles ay congneues de qui leurs maris devenoyent meseaulx et que il convenoit que ilz fussent separez*

eigene Zeitzeugenschaft und die persönliche Bekanntschaft mit den namentlich nicht genannten Frauen erhob Christine de Pizan für ihre literarische Schilderung den Anspruch auf eine authentische Repräsentation realhistorischer Ereignisse. Unbeabsichtigt überlieferte sie zugleich, dass eine derartige Befolgung kirchlich konstituierter Norm- und Wertvorstellungen wie die unbedingte Treue zwischen Ehepartnern auf Ablehnung in der Bevölkerung stoßen konnte (elterliche Einwände!) und offenbar auch Ehetrennungen vorkamen, die nicht dem kirchlichen Idealbild ehelicher Treue folgten.

Die sozialgeschichtliche Lebenswirklichkeit der Leprosen betreffend, hatte bereits 1932 Siegfried Reicke geurteilt, dass „(die) praktische Durchführung der eherechtlichen Behandlung der Aussätzigen im mittelalterlichen Deutschland [...] im grossen und ganzen den kirchlichen Rechtsätzen (entsprach)“¹⁵⁷. Unter Vorbehalt kann noch heute dem Verdikt Reickes zugestimmt werden, sofern sich die Idee der „praktischen Durchführung“ auf die Adaption und die Umsetzung des kirchlichen Eherechts für Leprakranke in den Leprosenhausordnungen bezieht, die auch Reicke seinem Urteil zugrunde gelegt hatte. In der Tat haben sich in diesem normativen Schriftmaterial Reflexe der kirchlichen Eherechtsbestimmungen erhalten. Wann, wie oft und wie konsequent allerdings jene Grundsätze im täglichen Leben in den Leprosenhäusern ‚praktische‘ Anwendung fanden und wie sie konkret ausgelegt wurden, ist den Ordnungen selbst kaum zu entnehmen und gelangt aufgrund der spärlichen schriftlichen Überlieferung von Konfliktfällen nur selten in das Blickfeld der Geschichtswissenschaft. In Umkehrung der Perspektive mag dieses vordergründige Manko ein Hinweis darauf sein, dass die Anwendung eherechtlicher Normen zur Lösung von Konfliktfällen vorwiegend mündlich und möglicherweise - den je herrschenden Rechtsgewohnheiten und Auffassungen einer Zeit entsprechend - konfliktfrei erfolgte, so dass und eine schriftliche Fixierung nicht notwendig erschien. Als ein Ausnahmebeispiel stellt sich bislang jener von François-Olivier Touati zitierte Gerichtsfall aus dem Frankreich des späten 14. Jahrhunderts dar, in dem Jeannette, die gesunde Ehefrau des leprösen Simon

du siecle et mis en maladerie; mais oncques leurs bonnes femmes laissier ne les vouldrent, et mieulx amoyent aller avecques eulx pour les servir en leurs maladies et leur tenir la loyal foy promise en mariage que demourer sans leurs maris bien aises en leurs maisons. Zitiert nach: The ‘Livre de la Cité des Dames’ of Christine de Pisan: A critical edition 3, hg. v. Maureen C. Curnow, Ann Arbor 1994, S. 840.

¹⁵⁷ REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 254f.

Chevrier (*uxoris Symonis Chevrier, morbo lepre infecti*), im Jahr 1386 durch das Pariser Offizialat zur Erfüllung des *debitum* gegenüber ihrem Ehemann zwangsverpflichtet wurde. Auf dieser Basis hat Touati die Hypothese aufgestellt, dass „(il) n’est impossible que l’abandon progressif des perspectives religieuses concernant les lépreux au cours du XIIIe siècle ait permis à certains [...] de profiter à la fois de la sécurité des léproseries et de leur dû charnel en quelques occasions“¹⁵⁸.

Für das Regnum hingegen ist zunächst einmal festzustellen, dass die frühesten Leprosenhausordnung bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts zurückreichen, in ihrer Mehrzahl aber in das 14., 15. und noch 16. Jahrhundert zu datieren sind, was allgemein auf das im europäischen Vergleich ohnehin verzögerte Aufkommen von Leprosenhäusern und deren Satzungen im Regnum zurückzuführen ist¹⁵⁹. Überdies präsentieren die in den Ordnungen verarbeiteten eherechtlichen Elemente zeitlich wie geographisch erhebliche Unterschiede. Eine Ausnahme bildet die aus den Hinweisen, wie sie bereits Reicke in nennenswertem Umfang zusammengestellt hat¹⁶⁰, ausnahmslos hervorgehende Auffassung, dass Ehen trotz der Aufnahme eines leprösen Ehegatten in ein Leprosenhaus juristisch fortbestehen. Ganz ausdrücklich ist die Unterscheidung zwischen *de jure*- und *de facto*-Trennungen in der Hausordnung von 1305 der Genter Leproserie namens ‚Het Rijke Gasthuis‘ formuliert worden, in der es heißt, dass das Haus „keine Ehe, aber das Bett scheide“¹⁶¹.

Im übrigen scheinen sozialmoralische, ökonomische, vermögensrechtliche und andere Faktoren, die aus der ‚Doppelnatur‘ der Leprosorien als personalen Sozialgebilden wie transpersonalen Institutionen erwachsen, die konkrete Umsetzung eherechtlicher Grundmaximen beeinflusst zu haben. Bereits die - bezogen auf das Reichsgebiet - vergleichsweise alten Leprosenhausordnungen für das Bistum und die Stadt Lübeck, die aus dem 13. Jahrhundert stammen, zeigen Spuren einer Adaption des kirchlichen Eherechts. Eine indirekte Anerkennung der ju-

¹⁵⁸ Alle Zitate: TOUATI, *Maladie et Société au Moyen Age*, S. 240 mit Anm. 183.

¹⁵⁹ Siehe dazu REICKE, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 1*, S. 318-321 (mit Anm.).

¹⁶⁰ Ebd. 2, S. 255ff. Ebd. viele der nachfolgend besprochenen Quellenbeispiele.

¹⁶¹ *Item, al eist alzo dat ‘t voorseide huus negheen huwelic en sceedt nochtans versceedet bedde*; hier zitiert nach PHILIPPE GODDING, *Leprosen: Het juridisch statut*, in: *Leprosen in de Nederlanden (12de-18de eeuw)*, hg. v. Algemeen Rijksarchief Brüssel (Algemeen Rijksarchief en Rijksarchief in de Provinciën. Educatieve Dienst. Dossiers. 2de reeks, 3) Brüssel 1989, S. 89-96, dort: S. 96.

ristischen Unauflösbarkeit von Ehen mit Leprakranken tritt in jener Ordnung hervor, die Bischof Johannes im Jahr 1260 für alle Leprosenhäuser im Bistum Lübeck ausstellte. Darin war jedem Hausbewohner, sofern er gesunden sollte, freigestellt, als Krankenpfleger im Leprosenhaus zu verbleiben oder aber zu seiner Ehefrau (*legitima*) zurückzukehren. Die zeit- und inhaltsgleiche, bischöfliche Ordnung für das Leprosenhaus zu Schwartau, welches ausschließlich der Versorgung leprakrankter Frauen diene, enthält die Komplementärbestimmung für genesene Hausbewohnerinnen¹⁶². Eine detaillierte Besuchsregelung sprach eine Hausordnung für das kommunale Leprosenhaus St. Jürgen zu Lübeck aus, die der Herausgeber Ernst Dragendorff noch in das 13. Jahrhundert datierte: Der Besuch der Ehefrau bei ihrem kranken Mann im Leprosenhaus war erlaubt, sollte aber ausdrücklich in einer Form erfolgen, die sowohl jeglichen Rückzug in eine private Sphäre als auch eine finanzielle Belastung der Institution auszuschließen suchte; gestattet wurde ein Zusammentreffen des Ehepaares nur an einem allseits einsehbaren Ort und auf eigene Kosten des Hausbewohners¹⁶³. Ähnliches ordnete auch die Hausordnung des Leprosoriums von Mons an, die ein Zusammentreffen der Leprosen mit ihren gesunden Ehepartner nur am Haus- oder Kircheneingang gestattete¹⁶⁴. Auflagen aus späteren Jahrhunderten wie für die Leprosenhäuser Straßburg-Snelling (15. Jahrhundert) und Konstanz-Kreuzlingen (1543) regelten die zeitlichen Rahmenbedingungen: Besuchsfrequenz und Aufenthaltszeit waren in Straßburg-Snelling auf höchstens wöchentliche Besuche am hellen Tag, in Konstanz-Kreuzlingen auf lediglich zweiwöchentliche Treffen mit Erlaubnis des ‚Haus-Meisters‘ begrenzt¹⁶⁵.

¹⁶² Dragendorff, Zwei Lübische Leprosen-Ordnungen, Nr. I, S. 256-257, dort S. 257: *Quinto si aliquis recipitur pro infirmo et postea sanus efficitur, a conventu ammoveatur, nisi velit pro sano infirmis servire; et si legitimam habet, potest ad eam redire*. Die Schwartauer Ordnung (1260) im: Urkundenbuch des Bistums Lübeck 1, hg. v. Wilhelm Leverkus (Codex diplomaticus Lubecensis. Lübeckisches Urkundenbuch. Abt. 1, 1) Oldenburg 1856, Nr. 149, S. 142-143, dort S. 142 (die Editionsreihe wird im folgenden abgekürzt zitiert als ‚LUBB 1‘).

¹⁶³ Dragendorff, Zwei Lübische Leprosen-Ordnungen, Nr. II, S. 257-260, dort S. 258: *Item nullus debet cum uxore sua eum visitantem cameram vel alium occultum angulum intrare, set cum ea debet in manifesto sedere, nec debet cum ea de rebus ecclesie facere expensas, set de suis propriis, si qua habet*.

¹⁶⁴ WALTER DE KEYZER, La léproserie Saint-Ladre de Mons et ses statuts de 1202, in: *Annales de la Société Belge d'Histoire des Hôpitaux* 12 (1976), S. 3-18, dort S. 16.

¹⁶⁵ Brucker, Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 50: *Weller sieche uf dem hofe ein elich gemahel het, do mag wol ein elich gemechde alle wuche ein mol oder zwey mol, by tage, hinusz uf den hof zu^o ime gon und lu^oge was es tu^oge; aber sii sillent keine naht do usse uf dem hofe sin noch bliben, es were dann das eins siech zu^o bette lege, so mag es wol by ime bliben und sin warten [...]. Zu Konstanz-Kreuzlingen: *Es soll kain siechmann, der ain weib hat, ouch kain sieche frow, die ainen eeman hat [...], weder tag**

Solche Forderungen mögen, wie Reicke behauptete, im Sinne des Keuschheitsgebotes, wie es gemeinhin in Leprosenhäusern gültig war, der Unterbindung sexueller Kontakte gedient haben¹⁶⁶. Ein solches Gebot der Enthaltbarkeit für Ehegatten bei Strafandrohung formulierte die Hausordnung von 1333 des Leprosenhauses St. Nicolai bei Regensburg, das unter klösterlicher Oberleitung stand. Hier ist das Keuschheitsgebot plausibel dem klösterlichen Regiment und dessen Einfluss auf die interne Sozialmoral abzuleiten¹⁶⁷. Hingegen sind im Fall von St. Jürgen zu Lübeck mit der Absicht, eine heimliche Vergabe von Besitzgütern aus dem Leprosorium heraus und somit eine materielle Schädigung oder Belastung der Institution zu vermeiden, ökonomische Motive nicht auszuschließen¹⁶⁸. Eine Durchsicht der Leprosenhausordnungen im Reichsgebiet vom 13. bis 17. Jahrhundert legt den Schluss nahe, dass unterschiedlichen Rationalitäten geschuldete Erwägungen dazu führten, dass die unter den Kanonisten kontrovers diskutierte Problematik der ehelichen Pflichtleistung (*debitum*) in den dortigen Leprosorien *de facto* ausgeklammert und negativ gelöst wurde. In diesem Kontext ist auf den religiösen, semi-klösterlichen Charakter vieler Leprosenhäuser und ihrer inneren Lebensordnungen hinzuweisen, was 1932 bereits Reicke und 50 Jahre nach ihm Hans Niedermeier als eine der Eheschließung wie Eheführung gegenläufigen Modalität erkannten¹⁶⁹.

Im Hinblick auf die Ehetrennungen im Falle von Lepraerkrankungen sind nur wenige Schriftzeugnisse überliefert, die Auskunft geben über praktische

noch nacht ee zusammen komen, dan zu 14 tagen ainmal und wann inen das der gesund maister erlaubt und nit weiter (zitiert nach: LINCKE, Die Gutleuthäuser in Südbaden, Anhang Nr. X S. 113). Die Besuchsregelung für Kinder in Konstanz-Kreuzlingen entsprach damit den Grundzügen der spätmittelalterlichen Kanonistik, die sich übereinstimmend für den Verbleib der Kinder bei dem gesunden Elternteil aussprach. Siehe dazu auch Kap. I.2.

¹⁶⁶ REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 256.

¹⁶⁷ Bayerisches HStA, KU Regensburg-Niedermünster 245: *Es schol auch chain siecher der ein hausfrawen hat. mit ir svenden vnd schol nicht [a]n sei mueten daz sie mit ihm svend. vberfv'r chainer daz. so scholt in sein pfarraer dar vmb gar staerchleichen puessen.* Weder diese noch die übrigen Bestimmungen der Regel geben Hinweise auf eine genauere Auslegung des Gebotes und ob dieses lediglich die besuchsweise Anwesenheit eines Ehegatten gestattete oder das permanente Zusammenwohnen von Eheleuten im Leprosenhaus erlaubte.

¹⁶⁸ So bestimmte § 11 der Lübecker Leprosenordnung für St. Jürgen (13. Jh.), dass der Kranke über seine Habe - ausgenommen seiner Kleidung, der Töpfe und Haushaltsgerätschaften, die zum Verkauf innerhalb des Leprosorium verbleiben sollten - nach Belieben testamentarisch verfügen könne: Dragendorff, Zwei Lübsche Leprosen-Ordnungen, Nr. II S. 259.

¹⁶⁹ REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 257 (mit Verweis auf Straßburg, Trier, München). Vgl. NIEDERMEIER, Soziale und rechtliche Behandlung der Leprosen, S. 82: „Auch stand nach Aufkommen der Leprosenhäuser der klosterähnliche Zuschnitt dieser Heime bzw. ihre Trennung nach Geschlechtern einer gemeinsamen Lebenshaltung entgegen“.

Regelungsformen. Spuren dessen haben sich in sogenannten Schichtungs- oder Abschichtungsverträgen (lat. *divisio* oder *separatio quoad bona*) des 14. und 15. Jahrhunderts erhalten, in denen der Vorgang der Güteraufteilung und manchmal auch die Details, wie sie der gesunde und der lepröse Ehepartner für die Ehetrennung verabredet hatten, schriftlich fixiert wurde. Der Herkunftsraum der bisher bekannten Beispiele von Schichtungsverträgen aus Anlass des Eintritts eines Ehegatten in ein Leprosenhaus beschränkt sich auf die großen und bedeutenden Hansestädte des Ostseeraums wie Lübeck, Danzig und Rostock, die - wie der emsige Kompilator, Jurist und Rechtshistoriker Siegfried Reicke anmerkte - „unter soest-lübischem Rechte standen“¹⁷⁰. Es stellt sich daher die Frage, ob es sich bei diesen *divisiones quoad bona* um eine regionale Rechtsbesonderheit handelte. In diese Beobachtung fügt sich durchaus das ebenfalls bei Reicke zitierte Beispiel eines Abschichtungsvertrages aus Thorn (poln. Torún) vom Beginn des 15. Jahrhunderts: die dem Deutschen Orden unterstehende Stadt folgte zwar dem Kulmer Recht, aber ihre Kaufleute pflegten bereits seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert Beziehungen zur Hanse¹⁷¹. Dass es über solche personellen wie institutionellen Verflechtungen auch zu einer Adaption von Rechtsgewohnheiten aus den baltischen Hansestädten gekommen sein mag, ist denkbar.

Ebenso wenig wie das Scheidungsverbot wurde das von Alexander III. offiziell zuerkannte Recht auf Eheschließung durch den Eintritt eines leprakranken Menschen in ein Leprosenhaus in Frage gestellt. Es unterlag jedoch in vielen Leprosorien starken, innerinstitutionellen Restriktionen. Verbreitet war die mit einer Verheiratung einhergehende, zwangsweise Ausschließung des leprakranken Menschen aus der Institution, wie es beispielsweise die Hausordnung für das Trierer Leprosenhaus St. Jost zur Mitte des 15. Jahrhunderts forderte¹⁷². Ähnliches galt im selben Jahrhundert im Leprosenhaus Straßburg-Snelling, wo man offiziell die Möglichkeit der Heirat unter den Leprosen anerkannte, die Eheschließung aber den Ausschluss aus dem Haus, den Entzug der von der Institution gewährten Versorgungsleistungen („Pfründe“) und den Verlust des an die Einrichtung übertragenen, persönlichen Eigentums nach sich zog. Gleiches besagte die Ordnung

¹⁷⁰ REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 258 mit Anm. 2-6 (Belege). S. a. VIRCHOW, Zur Geschichte des Aussatzes, besonders in Deutschland 3, S. 44 zwei Beispiele für Abschichtungsverträge aus Danzig (14. Jh.).

¹⁷¹ Ebd. Zu Thorn: ebd., S. 258f. Anm. 6.

¹⁷² Ebd., S. 257 Anm. 2.

(1316/1580) im Münchener Leprosorium ‚Auf dem Gasteig‘¹⁷³. Den harschen Bestimmungen liegt offenkundig eine unausgesprochene, aber sorgfältige Differenzierung zwischen dem Leprosorium und der Ehe als zwei voneinander getrennten materiellen Versorgungseinrichtungen wie auch unterschiedlichen sozialen Lebensformen zugrunde. Die Fortführung regulärer Ehen innerhalb des Hauses zu gestatten, hätte in München-Gasteig wie in Straßburg-Snelling dem durch religiöse Verpflichtungen und Moralvorstellungen geprägten Charakter des Alltagslebens widersprochen und in Sonderheit die Prinzipien der Keuschheit und der Geschlechtertrennung in Frage stellen können¹⁷⁴. Ferner hätte die Versorgung der Ehepartner und der Kinder, die aus solchen Ehen hervorgegangen waren oder noch hätten hervorgehen können, zu einer langfristigen wirtschaftlichen Mehrbelastung der institutionellen Ressourcen (Aufnahmekapazität, Nahrungs- und Sachmittel etc.) führen können. Die ökonomischen Implikationen einer ‚liberalen‘ Ehepolitik in den Leprosorien hätte einen Widerspruch markiert zur zunehmenden ‚Dienstleistungsräson‘ und administrativen ‚Rationalisierung‘, die besonders seit dem Spätmittelalter als Charakteristika bei den größeren, kommunalen Leprosenhäusern deutlich hervortreten. Bezeichnend hierfür ist jenes in den Artikeln zur Leprosenehe dominante, wirtschaftliche Interesse an der materiellen Besitzsicherung, die die Institutionen zu betreiben suchten. Der Eheschließung bei und unter den Leprosen war damit von institutioneller Seite eine ökonomisch definierte Barriere vorgeschaltet, deren Überwindung von der Verfügbarkeit persönlich verbliebener Eigenmittel oder der Bereitstellung neuer Vermögensmittel außerhalb des Leprosoriums abhing. Eine ursprünglich zur sozialen Integration und Sicherung der Leprakranken gedachte Gleichstellungsmaßnahme, das Recht auf Eheschließung, stand in späteren Jahrhunderten in Gefahr, ihre einstige soziale Bedeutung einzubüßen und unter bestimmten Umständen neue Lebensrisiken aufzuwerfen.

Erst in der frühen Neuzeit und damit in Zeiten schwächer werdender personeller Auslastung der Leprosenhäuser finden sich Hinweise darauf, dass verschiedene Leprosorien von einzelnen Kranken mit ihren Familien, Ehegatten wie Kindern, bewohnt wurden. Derartige Fälle registrierte ein an den bischöflichen Lan-

¹⁷³ Brucker, Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 44: *Wer es ouch das der siechen uf dem hofe eins das ander zu^o der E neme, welle das tu^ont die hant beide den hof und pfru^one verlorn.* Zu München-Gasteig s. Kap. I.2, S. 97.

¹⁷⁴ Wie Anm. 173.

desherrn gerichteter Visitationsbericht vom 08. Juli 1661 über den Zustand der Leprosorien bei der Stadt Werne und in den umliegenden Ämtern und Pfarreien im Münsterland. Über die beiden Leprosenhäuser im Amt Dülman heißt es in dem Bericht: *Im ambt Dulman seint 2 leprosarua, eins negst bey der Stadt Dulman, das andere beym hauß Syten. Im ersten ist ein leprosus mit nahmen Brockmann [...], dessen Frau und Kinder aber reines leibs [...], in dem anderen einer nahmens Georg Moller, so nebens seiner Frawen aussetzich, haben keine Kinder*¹⁷⁵. Keineswegs also waren alle Mitglieder einer Familie, die in einem Leprosenhaus lebte, leprakrank. Hervorzuheben ist, dass das Zusammenleben von Ehepaaren und Familien in diesen Fällen weniger auf einen neuerlichen, programmatischen Wandel in den Vorstellungen zur Ehe zurückzuführen ist, sondern sich besonderen Zeitumständen verdankt: den niedrigen Belegungszahlen einerseits und - im Gegensatz zu den städtischen Großinstitutionen - dem Fehlen von kommunitär ausgerichteten Organisations- und Lebensformen in den kleinen Leprosenhäusern im ländlichen Raum.

Eine eingehendere Untersuchung zur Rechts- und Sozialgeschichte der Leprosenehe im Zusammenhang mit den frühneuzeitlichen Prozesse, die in der Geschichtswissenschaft unter dem Leitgedanken der ‚Konfessionenbildung‘ diskutiert werden¹⁷⁶, übersteigt den Rahmen dieser Arbeit. Konstatiert werden kann indessen, dass im Zuge der Reformation, die in der protestantischen Religionslehre zu einem desakramentalisierten (aber deshalb nicht unbedingt: entchristlichten) Eheverständnis führte, das Eherecht und in Sonderheit das Ehescheidungsrecht allmählich wieder in den Bereich der säkularen Ziviljurisdiktion übergingen¹⁷⁷. Allerdings wurden von der Rechtshistorie im Hinblick auf die eherecht-

¹⁷⁵ JOSEF LAPPE, Stadtgründung und Stadtverfassung im Gebiete der Einzelhöfe (Werne im Münsterlande), in: Westfälische Zs. 89 (1932), S. 1-148, darin Beilage III S. 143-146, Zitat: S. 146. Weitere Beispiele von Eheleuten in münsterländischen Leprosorien: ebd., S. 144 und 145.

¹⁷⁶ Siehe dazu lediglich den jüngsten Forschungsüberblick von ANDREAS HOLZEM, Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: Zs. für Kirchengeschichte 110 (1999), S. 53-85

¹⁷⁷ Zur Entwicklung der katholischen Lehre des Ehesakraments: BRINK, Art. ‚Ehe / Eherecht / Ehescheidung VI. Mittelalter‘, S. 334. Zum protestantischen Eherecht in seiner frühen Entwicklung: WALTHER KÖHLER, Die Anfänge des protestantischen Eherechtes, in: ZSRG KA 30 (1941) S. 271-310, bes. S. 303ff. zum Verfahren bei Lepraerkrankung. Die Entlassung des Eheinstituts in den Bereich des weltlichen Rechts während der Reformationszeit bedeutete indessen keinen Bruch in der religiös-dogmatischen wie moraltheologischen Einflussnahme auf die Ehelehre in protestantischen Kreisen; hierzu: MAURICE E. SCHILD, Art. ‚Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII. Reformationszeit‘, in: TRE 9 (1982), S. 336-346.

liche Bedeutsamkeit von Lepraerkrankungen divergierende Haltungen bei den bekanntesten Reformatoren festgestellt, die von einer strengen Auffassung von der Unauflösbarkeit der Ehe bei Martin Luther, Philipp Melanchthon und dem Genfer Johann Calvin einerseits bis zu einer liberalen Haltung bei Ulrich Zwingli in Zürich und dem von ihm dogmatisch beeinflussten Martin Bucer in Straßburg reichen: Bei Letzteren hielt neben anderen Tatbeständen auch die Lepraerkrankung wieder Einzug in die Liste legitimer Scheidungsgründe¹⁷⁸. Dass dieses revidierte Scheidungsrecht bei den Zwinglianern nicht bloß der Theorie und Möglichkeit nach bestand, sondern auch rechtskräftig angewandt wurde, belegen Scheidungsfälle aus den zwinglianisch reformierten Städten St. Gallen und Bern in den Jahren um 1530. Eine oberflächliche Durchsicht ergibt, dass es in drei von vier Fällen die Ehefrau war, die an Lepra erkrankt war¹⁷⁹. Ob es sich hierbei um Zufall handelt oder ob sich darin die Aufhebung gerade jener Schutzwirkung manifestierte, die die Ehegesetzgebung der katholischen Kirche im Mittelalter gerade im Hinblick auf die Rechtsstellung der Frauen beabsichtigt hatte, bedarf einer eingehenderen Untersuchung dieser und anderer Fallbeispiele. Feststeht, dass im 18. Jahrhundert, als es kaum noch Leprakranke in West- und Mitteleuropa gab, Lepra- und andere Erkrankungen wieder zu den rechtmäßigen Scheidungsgründen in der protestantischen Kirchenrechtssammlung von Justus Henning Boehmer zählten¹⁸⁰.

IV.3. HERRSCHAFT, AMT UND DER KÖRPER DES MANNES

Im vorangehenden Kapitel war festzustellen, wie innerhalb der mittelalterlichen Vorstellungen über die Institution der Ehe und über krankheitsbezogene Ehehindernisse die Perspektivenbildung tendenziell stärker auf der Schönheit und Integrität des weiblichen Körpers fokussierte. Wie der Körper der Frau, so unterlag jedoch auch der männliche Körper hinsichtlich Gestalt und Funktions(un)tüchtigkeit Normansprüchen und Wertvorstellungen. Bereits eine flüchtige, diachrone Durchsicht historischer Textzeugnisse unter dem Blickwinkel der Geschlechterverteilung führt zu dem ersten Befund, dass dem männlichen Körper,

¹⁷⁸ KÖHLER, Anfänge des protestantischen Eherechts, S. 302-304; SCHILD, Art. ‚Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII. Reformationszeit‘, S. 339, 342 und 343.

¹⁷⁹ WALTHER KÖHLER, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium 1 (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte 7) Leipzig 1932, S. 322, 348 und 410.

¹⁸⁰ MERZBACHER, Die Leprosen im alten kanonischen Recht, S. 39 Anm. 59.

bedingt durch geschlechterspezifische Zuweisungen gesellschaftlicher Funktions- oder Tätigkeitsbereiche, in anderen sozialen Situationen oder Sektoren Aufmerksamkeit zuteil wurde als dem weiblichen Körper. Die Männer traf dies insbesondere in den als ‚Amt‘ und ‚Herrschaft‘ anzusprechenden Sphären zu, die beide im Mittelalter häufig eng mit dem Phänomen von ‚Eigentum‘ und ‚Besitz‘ verbunden waren. Wenngleich ‚Amt‘ und ‚Herrschaft‘ in erster Linie an weltliche Machtträger denken lässt, so soll im folgenden gezeigt werden, dass im Mittelalter das Problem der erkrankungsbedingten, physischen Untauglichkeit im Rahmen der genannten Institutionen nicht ausschließlich der weltlichen oder der sakralen Wertsphäre zugeordnet war, sondern in beiden Bereichen auftrat und reflektiert wurde. Im Unterschied zur Institution der Ehe, die im christlichen Okzident im Laufe von Jahrhunderten aus dem profanen in den sakral-kirchlichen Regulierungsbereich überwechseln sollte und von diesem resorbiert wurde, zeigt ein groß angelegter zeitlicher Längsschnitt zwar, dass eine Verschriftlichung formeller Regelungen für den Krankheitsfall bei Amts- oder Herrschaftsträgern zuerst in religiösen Wertsphären (Judentum, römische Religion) greifbar werden und erst später in weltlichen Amts- und Herrschaftsbereichen. Jedoch erlaubt diese Beobachtung keineswegs die direkte Ableitung eines überhistorischen Erklärungsmuster in der Form, als habe immer eine ‚Präfiguration‘ profaner Amts- und Herrschaftsvorstellungen durch Vorgaben aus dem religiösen Bereich stattgefunden. Grundsätzlich ist für jeden historischen Zeitpunkt oder Zeitraum ein variables Spektrum von Deutungs- und Bedingungsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen. Daher ist mit wechselseitigen Beeinflussungen beider Herrschaftssphären auch im Hinblick auf die Konstitution von Ämtern mithilfe körperbezogener Normvorstellungen zu rechnen. An Beispielen aus dem Mittelalter soll dies verdeutlicht werden. Gründe für diese Rezeptions- und Adaptionvorgänge dürften für das Mittelalter unter anderem in personellen und institutionellen Verflechtungen zwischen ‚Welt‘ und ‚Religion‘ (‚Kirche‘) liegen, die Wechselprozesse geistiger Beeinflussung ermöglichten und somit imaginierte wie objektivierte Grenzsetzungen überbrückten. Auf das Phänomen solcher ‚Grenzüberschreitungen‘ hat unlängst Hans-Henning Kortüm am Beispiel des fränkischen Adel im Frühmittelalter aufmerksam gemacht: „Adlige Mentalität blieb [...] nicht allein nur auf den säkularen Bereich beschränkt. Durch den Umstand, dass seit merowingischen Zeiten auch die kirchlichen Führungspositionen mit wenigen Ausnahmen von

Personen adliger Herkunft besetzt wurden, setzte sich adliges Denken und Verhalten auch im Bereich der Kirche fort¹⁸¹. Dass die Austauschbewegung auch die umgekehrte Richtung einschlagen konnte, wird in den folgenden Ausführungen anhand von Aspekten der weltlichen Amtskonzeption im Hoch- und Spätmittelalter aufgezeigt werden.

IV.3.1. FUNKTIONS- UND WÜRDENTRÄGERSCHAFT UND KRANKHEIT IM SAKRAL-KIRCHLICHEN BEREICH

Bereits die Religionen der vorchristlichen Antike kannten das Erfordernis körperlicher Integrität für ihre sakrale Eliteinstitution, die Priesterschaft. Wie alt und wie weit verbreitet die Anschauungen über einen Konnex zwischen dem Körper des Priesters einerseits und dem Priesteramt und dessen sakraler Würde andererseits im altorientalischen wie im okzidentalen Raum waren, zeigt die einschlägige, religionenvergleichende Studie Leopold Sabourins vom Jahr 1973, in der Sabourin derartige Vorstellungen bereits bei den Hethitern nachweisen konnte¹⁸². Gleichartige Anschauungen über die physische Makellosigkeit von Priestern und Priesterkandidaten als einer notwendigen Bedingung für die Amtsbekleidung und Amtsführung finden sich dann sowohl im altisraelitischen Judentum als auch in der griechischen und römischen Antike. Dort wurden jedoch allem Anschein nach solche Anschauungen nicht wie in der jüdischen Religion in Form sakraler Texte mit gesetzesähnlicher Geltung verschriftlicht, sondern hinterließen lediglich fragmentarische Spuren im Schrifttum¹⁸³.

¹⁸¹ HANS-HENNING KORTÜM, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in die Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin 1996, S. 47. Ausführlicher zu den Bischöfen hochadliger Abstammung sowie zur politischen, sozialen und ökonomischen Bedeutung des Bischofsamtes für die Aristokratie im merowingerzeitlichen Frankenreich: GEARY, *Die Merowinger*, S. 44f. und S. 128ff. sowie die Detailstudie von MARTIN HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* (Francia. Beihefte 5) München-Zürich 1976. S. a. die besprochenen Beispiele aus der frühmittelalterlichen Hagiographie in Kap. IV.2.

¹⁸² LEOPOLD SABOURIN, *Priesthood. A comparative study* (Studies in the History of Religions 25) Leiden 1973, dort S. 78 zu den Priestern der Hethiter.

¹⁸³ Ebd., S. 37-39 und 41; PAUL RIEWALD, Art. ‚Sacerdotes‘, in: Pauly-Wissowa RE. 2. Reihe 2,2 (2¹⁹²⁰), Sp. 1631-1653, dort Sp. 1643 (mit Quellenhinweisen); GEORGE J. SZEMLER, Art. ‚Pontifex‘, in: Pauly-Wissowa RE. Supplement 15 (1978), Sp. 331-396, dort Sp. 350f. (mit Quellenbelegen): ‚Der Aspirant [auf ein Priesteramt; A.S.] mußte [...] ohne körperliche Mängel [...] sein“.

Im alten Judentum lagen Anforderungen an die körperliche Konstitution des Priesters in der Form von offiziellen, kodifizierten Vorschriften vor: im sogenannten Priestergesetz (Lv 21,18-23; s. a. Lv 22,4). Die Position des Priesters hatte bei den Israeliten nicht den Charakter eines Berufs im Sinne einer entlohnten Dienstleistungstätigkeit; sie war ein Amt, gehorchte allerdings dem Prinzip der Erblichkeit. Diese strukturelle Eigenart, die nach Sabourins Interpretation die Kontinuität des Tempelkultes und eine stete Sorge für die Kulträume gewährleistete, teilte das altjüdische Priesteramt mit vielen anderen Berufen im alten Palästina¹⁸⁴. Da das Erblichkeitsprinzip den Kreis potentieller Anwärter für das Priesteramt bereits begrenzte, können die zu Gottesgeboten stilisierten Idoneitätsforderungen, wie sie im dritten Buch Mose aufgelistet sind, in den Amtsbesetzungsverfahren nicht primär die Funktion eines Mittels zur Limitierung der Kandidatenzahl gehabt haben. Eine Erklärung ist statt dessen in den altjüdischen Auffassungen über Sakralität zu suchen: Erinnerung sei an die Ideen eines von Gott ausgewählten Volkes zum einen und einer gestuften Heiligkeit zum anderen, wie sie auch in der räumlichen Anordnung des Tempelbezirks wie des Israelitenlagers zum Ausdruck gebracht wurde¹⁸⁵. Es war die Nähe der Priester zur göttlichen Macht im Tempel, welche das Erfordernis körperlicher Unversehrtheit für diese sakralen Spezialisten in der Vermittlung zwischen irdischer und jenseitiger Welt motivierte. Zu den inkriminierten Leibeschäden zählten nach Lv 21,18-23 vor allem äußerliche und damit visuell auffällige Körperdefekte: Blindheit, Gehbehinderung, Deformierung des Gesichts durch eine zu große, zu kleine oder verwachsene Nase, Fraktur des Fußes oder der Hand, Buckligkeit, Triefäugigkeit, weißer Fleck am Auge (Augenstar?), Krätze, Flechte und Hodenbruch. Diese Defekte schlossen die Priester sowohl vom Opferdienst als auch von der Nähe zum Altar und vom direkten Betreten des Allerheiligsten aus, nicht aber vom Verzehr der Opferspeisen¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Siehe SABOURIN, Priesthood, S. 136-137. Zum altisraelitischen Priestertum s. a. Kap. II.

¹⁸⁵ SABOURIN, Priesthood, S. 114: „It was the Priestly law [sc. der Israeliten] that most vigorously developed the ideal of the holy people, that is to say one set apart from all others“. Damit sei auch „the strict separation of the sacred from the profane“ einhergegangen: ebd.

¹⁸⁶ Lv 21,16-23: *locutusque est Dominus ad Mosen dicens / loquere ad Aaron homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam non offeret panes Deo suo / nec accedet ad ministerium eius si caecus fuerit si claudus si vel parvo vel grandi et torto naso / si fracto pede si manu / si gibbus si lippus si albuginem habens in oculo si iugem scabiem si inpetiginem in corpore vel hirniosus / omnis qui habuerit maculam de semine Aaron sacerdotis non accedet offerre hostias Domino nec panes Deo suo / vescetur tamen panibus qui offeruntur in sanctuario / ita dumtaxat ut intra velum non ingrediatur nec accedat ad altare quia maculam habet et contaminare non debet sanctuarium meum.*

Für Priester mit solchen Mängeln blieb die Zugehörigkeit zur rituellen Speisegemeinschaft bestehen. Von diesem Status schlossen hingegen - für die Dauer ihres Auftretens - die Tatbestände des ‚Aussatzes‘ und der Samenpollution aus¹⁸⁷. Es zeigt sich folglich hier die Vorstellung einer abgestuften, körperbezogenen Desakralisierung oder kultischen Unreinheit, die ihr geistiges Fundament in der Idee verschiedener Heiligkeitsgrade findet. Die genannten Körpermängel führten offenkundig aber weder im einen noch im anderen Fall zu einem vollständigen Ausschluss aus der Priesterkaste und damit zu einer totalen Entweihung von gebrechlichen Priestern.

Das Postulat der körperlichen Unversehrtheit für israelitische Priester besitzt vielfältige Parallelen im sakralen Kultleben des israelitischen Judentums. Zunächst einmal konstituiert und repräsentiert die Qualität der physischen Integrität die Sakralität und kultische Reinheit der Priester selbst; sie kann somit als das ‚materielle‘ Gegenstück zu jenen religiösen Verhaltensanweisungen für Priester angesehen werden, welche der Vermeidung einer kultischen Verunreinigung und ‚Entweihung‘ der Priester durch bestimmte äußerliche Kontakte oder Tätigkeiten dienen (Lv 21, 1-15). Die Auffassung, dass der Körper des Priesters notwendigerweise unversehrt und makellos sein müsse, mag ferner eine gedankliche Parallele in jenem Prinzip haben, wonach nur die in formaler Hinsicht vollständig korrekte Ausführung liturgischer Handlungen deren ‚Gültigkeit‘ konstituierte¹⁸⁸. Schließlich eröffnet sich innerhalb der israelitischen Kultgemeinde ein dritter Bedeutungszusammenhang. Ein Vergleich mit dem analogen Gebot der körperlichen Fehlerlosigkeit bei männlichen Opfertieren (Lv 22,17ff)¹⁸⁹ verweist auf den Opfergedanken selbst. Die Verehrung für die numinose Macht wird durch eine große, kollektive Verzichtleistung zum Ausdruck gebracht, indem das gleichsam ‚beste Gut‘, welches in einer Kultgemeinde die größte irdische Wertschätzung genießt (hier: ein gesundes Haustier oder ein körperlich gesunder Mann), von der Kultgemeinschaft geopfert und damit demonstrativ jenen profanen Nutzanwendungen oder Zwecksetzungen entzogen wird, für die das zu opfernde Gut in außerordentlichem Maß geeignet erscheinen musste: das Vieh als Fleisch- und Felllieferant, als Zuchttier, als materielles Besitzgut und damit auch

¹⁸⁷ Vgl. Lv 22,4: *homo se semine Aaron qui fuerit leprosus aut patiens fluxum seminis non vescetur de is quae sanctificata sunt mihi donec sanetur.*

¹⁸⁸ Zur Notwendigkeit des formell korrekten Ritenvollzuges in vielen Religionen s. a. Kap. II.

¹⁸⁹ Lv 22,21-22: Die zu opfernden Rinder, Schafe und Ziegen dürfen weder blind noch verstümmelt sein, weder Narben noch Pocken, weder Krätze- noch Flechtenbefall aufweisen.

als Tausch- und Handelsware; der Mann wiederum als Erzeuger und Ernährer der Familie sowie als Arbeitskraft. Von besonderer sozialer Relevanz im Zusammenhang mit dem Gedanken des Kollektivopfers und der geforderten Makellosigkeit der Opfertgabe selbst scheinen die emotionalen Begleitkomponenten zu sein: die des schmerzlichen Verzichts und die eines kollektiven ‚Schuldigwerdens‘ (besonders sinnfällig im Phänomen des Menschenopfers), aus denen gerade die konstitutive Kraft für die interne Gruppenkohäsion herzurühren scheint.

Als sich das Christentum zu einer eigenständigen Religionsgemeinschaft entwickelte, geschah dies folglich in einer Welt, die von der jüdischen wie von der römischen Religion her bereits die Idee der priesterlichen Makellosigkeit und damit einen Konnex zwischen Körperlichkeit und Idoneitätsgedanken kannte. Sofern er überhaupt rezipiert wurde, scheint jedoch dieser Gedanke im frühen Christentum aufgrund der ursprünglich egalitären Gemeindestruktur bei nur schwach ausgeprägter institutioneller Hierarchie (vgl. Act 20,28) einerseits und angesichts eines generell geminderten Stellenwertes des Körperlichen in der christlichen Religion andererseits keine Effekte in institutioneller Form gezeitigt zu haben, die heute noch greifbar wären. Beispielfhaft und repräsentativ für die Rezeptionsweisen alttestamentarischer Schriften im frühen Christentum erscheint indessen, wie bereits die Religionswissenschaftlerin Dorothea Wendebourg in einer Studie herausarbeitete, jene allegorisierend-spiritualisierende Interpretationsform, die beispielsweise Papst Gregor I. (590-604) in seiner um 591 verfassten ‚Pastoralregel‘ (*Liber regulae pastoralis*) auf den priesterlichen Mängelkatalog nach Lv 21,16ff. anwandte¹⁹⁰. In Gregors Leitfaden für christliche Seelsorger,

¹⁹⁰ Gregor der Große, *Liber regulae pastoralis* (Migne PL 77, Sp. 13-128). Alle nachfolgenden deutschsprachigen Zitate aus: Funk, *Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen Buch der Pastoralregel*. DOROTHEA WENDEBOURG, *Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche*, in: *Zs. für Kirchengeschichte* 95 (1984), S. 149-170. Darin zeigt WENDEBOURG, dass sich die Aneignung der alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche weder unkritisch noch unproblematisch vollzog. Zum frühchristlichen Umgang mit den levitischen Reinheitsvorschriften heißt es ebd., S. 155: „Die Brücke zwischen der Ablehnung dieser Vorschriften und ihrer aus übergeordneten theologischen Gründen notwendigen Würdigung schlugen einmal die hermeneutischen Methoden, [...] vor allem die Allegorese, zum andern die Typologie. Man allegorisierte die Aussagen über die Zustände der Reinheit und Unreinheit, indem man sie auf geistig-sittliche Qualitäten bezog, und man typologisierte die Aussagen über die Reinigungsmittel, indem man sie als Vorbilder des Todes Christi oder der Taufe deutete“. S. a. ebd., S. 156 [mit Quellenhinweisen]: „Auffällig ist nun aber, daß die Allegorese auf all diesen Gebieten [gemeint sind: Ernährung, ‚Aussatz‘, Tod; vgl. ebd., S. 155] angewandt wird, nur nicht bei den Sexualvorschriften. [...] Die Lepragesetze treten nur in allegorischer Deutung auf; unter der Unreinheit der Aussätzigen seien ethische Fehler zu verstehen, die der Mensch meiden müsse“.

worin der Papst seine Auffassungen von den charakterlichen Voraussetzungen, der korrekten Lebensführung wie auch den praktischen Aufgaben christlicher Pastoren niederlegte, werden die alttestamentlich noch materiell verstandenen Körperdefekte der Priester psychologisierend vergeistigt, umgedeutet und umfunktioniert zu Metaphern für geistige und moralisch-charakterliche Unzulänglichkeiten. So repräsentiert beispielsweise ‚Blindheit‘ denjenigen, „[der] das Licht der Betrachtung göttlicher Dinge nicht kennt, wer, bedeckt von der Finsternis des gegenwärtigen Lebens, das zukünftige Licht nicht sieht“¹⁹¹, während Missproportionen der Nase eine mangelhafte - wahlweise unkritische oder überkritische - Beurteilungsgabe symbolisieren¹⁹². Die organische Wahrnehmungsfähigkeit über den Geruchssinn repräsentiert hier metaphorngleich die intellektuelle Differenzierungsgabe. Wenngleich der ‚Aussatz‘ als Delikt in jenem Mängelkatalog fehlt, so geben hier stellvertretend die Fehler der ‚Krätze‘ (*scabies*) und des Juckreizes (*impetigo*), die jeweils als Sünde der Wollust (*luxuria*) beziehungsweise der Habgier (*avaritia*) gedeutet werden, Aufschluss über die Spannweite der moralisierenden Vergeistigung konkreter Körperdefekte in Gregors Auslegung. Dabei folgt, wie hier nicht weiter diskutiert werden kann, das von Gregor angewandte Interpretationsverfahren der Allegorese keiner streng formallogischen Systematik, sondern eher dem Prinzip der assoziativen Verknüpfung¹⁹³.

Erst mit der Ausbildung hierarchisch-kirchlicher Ämterstrukturen zu einem administrativen Funktionsgefüge scheint der Gedanke der Amtstauglichkeit auch im Christentum stärker zur Entfaltung gekommen zu sein. Ohne dass dieser Prozess der Genese hier untersucht und *en detail* dargestellt werden könnte, wurde er offenbar begleitet von der Entwicklung eines ‚normativen Blicks‘ auf den männlichen Körper, auf dessen Aussehen, Gestalt und Leistungsfähigkeit, wobei zwei

¹⁹¹ Gregor der Große, *Liber regulae pastoralis* I,11 (Migne PL 77, Sp. 24; Funk, Pastoralregel, S. 82).

¹⁹² Ebd. (Migne PL 77, Sp. 24): *Caecus quippe est, [...] qui praesentis vitae tenebris pressus, dum venturam lucem nequaquam diligendo conspicit [...]. Parvo autem naso est, qui ad tenendam mensuram discretionis idoneus non est [...]. Nasus enim grandis et tortus est discretionis subtilitas immoderata, quae dum plus quam decet excreverit, actionis suae rectitudinem ipsa confundit.*

¹⁹³ Grundlegend über Allegorese und Typologie die Arbeiten des Germanisten FRIEDRICH OHLY, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter* (1958), in: DERS., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, S. 1-31, bes. 13ff.; DERS., *Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung*, in: *Typologie*, hg. v. Volker Bohn, Frankfurt/M 1988, S. 22-63. Die Allegorese, der Akt der Vergeistigung von denotativen Bedeutungen, ist auch im Zusammenhang mit der politisch-diffamatorisch gebrauchten Leprametaphorik von besonderer Relevanz gewesen. Hierzu ausführlicher: Kap. V.

Motivationsgründe hier thesenartig herausgestellt seien: Zum einen mögen transpersonale und normativ wirkende Anforderungen an die physische Leistungsfähigkeit von Amtsinhabern und -anwärtern zum Tragen gekommen sein, wie sie aus den jeweiligen organisatorisch-technischen oder sonstigen sachlichen Aufgaben der einzelnen Amtspositionen erwachsen. Zum zweiten scheinen normative Anforderungen an die männliche Physis in einem nicht unerheblichen Maß dazu gedient zu haben, sowohl bestimmte Ämter zu konstituieren als auch die abstrakten Phänomene der ‚Amtswürde‘ oder ‚Amtssakralität‘ (im Fall geistlicher Ämter wie denen von Bischöfen oder Priestern) zu begründen und zu repräsentieren. Wenn im folgenden der Komplex der physischen Amtstauglichkeit mit seinen sozialen Motivationslagen und Folgeproblemen am historischen Material herausgearbeitet werden soll, dann um auch hier deutlich zu machen, dass im Hinblick auf die Frage nach dem Umgang mit den Leprakranken im Mittelalter das medizinhistorische Interpretament der Infektionsfurcht durch eine erweiterte Kontextualisierung zu relativieren, zu modifizieren oder eventuell zu ersetzen ist. Zugleich soll gezeigt werden, dass die sozialen und administrativen Lösungen jener Probleme, die eine gravierende, chronische Erkrankung eines geistlichen Amtsinhabers aufwerfen konnte, elementare Analogien aufweist mit den Problembehandlungen in den Institutionen der Ehe und des weltlichen Amtes. Die Thematisierung der Ämterfrage im kirchlichen Bereich weist drei wichtige Akzentuierungen auf: a) die Frage nach dem Rang des Amtsträgers (Abt, Priester, Bischof etc.); b) die Frage nach Gleichsetzung oder Differenzierung verschiedener Krankheiten und Gebrechen und schließlich c) die Frage nach dem Manifestwerden einer Krankheit und damit die Ableitung von Zeitkriterien, die sich zur wichtigsten Entscheidungsgrundlage für weitere Verfahrensweisen entwickelten: In fundamentaler Weise sollte für das Schicksal eines Amtsinhabers ausschlaggebend werden, ob ein etwaiger Leibschaden vor oder nach Amtsantritt auftrat.

A.) *Priester, Bischöfe und andere Weltgeistliche*

Sichtet man die historischen Nachrichten über Geistliche, die - tatsächlich oder angeblich - an Lepra oder einer anderen gravierenden Krankheit erkrankt waren oder einen als schwer eingestuften Leibschaden aufwiesen, so zeigt sich, dass das Interesse der mittelalterlichen Verfasser nicht auf allen kirchlichen Amtsträgern im gleichen Maße ruhte. So überliefern uns die mittelalterlichen Dokumente kaum Spuren über schwere Krankheitsfälle unter den einfachen geistlichen Funk-

tionsträgern ohne besondere Vorrechte wie beispielsweise den Klerikern niederer Weihen (Lektore, Exorzisten, Akolythen usw.). In bezug auf diese Personen lässt sich nur vermuten, dass der Umgang mit ihnen ganz dem Willensentscheid der übergeordneten geistlichen Dienstherren gehorchte, die das Einsetzungs- und Absetzungsrecht ausübten. Sofern mittelalterliche Autoren über erkrankte Geistliche berichteten oder reflektierten, so folgten sie gedanklich jedoch nicht vorrangig der Scheidelinie zwischen Minoristen und Majoristen, zwischen Klerikern niederer und höherer Weihen. Das Augenmerk erfasste vorrangig jene geistlichen Amts- und Würdenträger, die sich durch kirchenpolitisch bedeutsame jurisdiktionelle Kompetenzen und sonstige Prärogativen gegenüber anderen Klerikern auszeichneten und die sich unter den Oberkategorien der ‘Prälaten’ (mlat. *praelati*) beziehungsweise ‘Dignitäre’ (mlat. *dignitarii*) zusammenfassen lassen. Der Kreis der Personen, die zu diesen Amts- und Würdenträgern gezählt wurden, erweiterte sich, historischen Entwicklungen folgend, im Laufe der Jahrhunderte: er umfasste die einem Kirchsprengel vorstehenden Pfarrer, Archidiakone, Bischöfe, Erzbischöfe sowie Äbte und später - aufgrund der größeren Mitwirkungsrechte von Domkapiteln an der Diözesanregierung seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert - auch Stiftskanoniker¹⁹⁴.

Unter all diesen Weltgeistlichen zählen die Bischöfe zur prominentesten religiösen Berufs- oder Standesgruppe, über deren Amtsverständnis und die Rolle körperbezogener Merkmale als Amtskriterien vergleichsweise umfangreiche und aussagekräftige historische Nachrichten vorliegen. Ein frühes Beispiel, das Aufschluss gibt über die politische Relevanz, die den physischen Eigenschaften eines Kandidaten im Rahmen eines Besetzungsverfahrens für ein Bischofsamt beigemessen wurde, bildet die Bischofswahl des heiligen Martin von Tours nach dem Bericht seines Biographen Sulpicius Severus. Ihm zufolge entsprach der Kandidat für das Bischofsamt, Martin, bereits von seinem äußeren Erscheinungsbild her in keiner Weise den ästhetischen Wunschvorstellungen, die die Oppositionspartei von einem würdigen Inhaber des Bischofsstuhles hegte: „Eine kleine Zahl aber und einige Bischöfe, die zur Amtseinsetzung herbeigerufen waren, leisteten gewissenlos Widerstand. Sie sagten, er [sc. Martin] sei eine verächtliche Person, nämlich ein Mensch mit abscheulichem Gesicht, schmutzigem Gewand und ungepflegtem Haar und er sei nicht des Bischofsamtes würdig“ (*dicentes scilicet con-*

¹⁹⁴ Nach WILLIBALD M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts, 2 Bde., Wien-München ²1960-1962, hier: Bd. 2, S. 143 und 157f.

temptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem)¹⁹⁵. Noch stärker als es die hier zitierte Übersetzung Walter Berschins wiedergibt, birgt die lateinische Satzkonstruktion den nicht weiter reflektierten - oder aber als nicht reflexionsbedürftig erachteten - Zusammenhang zwischen der Amtseignung einerseits und der individuellen Phe- nomen im ästhetischen Urteil andererseits. Auch wenn hier kein *Terminus technicus* fällt, so verweisen die drei körperbezogenen Negativmerkmale des Amtskandidaten (abstoßendes Gesicht, Gewand und Haar) zurück auf ihre Funktion als Attribute, die die episkopale Amtswürde repräsentieren. Der damit implizierte Mechanismus, dass eine Institution und damit ein im Grunde impersonales Abstraktum eine eigene Existenz und Dignität besitze, die, wiewohl vom menschlichen Individuum unabhängig, doch in hervorragender Weise durch die Person des jeweiligen Amtsinhabers zum Ausdruck gebracht wird, war der merowingisch-fränkischen Gesellschaft tradiert worden durch die Institutionen des politischen Verwaltungsapparates des Römischen Reichs. Schon das römische Amtsverständnis ging über eine rein technisch-funktionalistische Auffassung hinaus, indem sie dem Amt eine besondere ethische Qualität, eine eigene *dignitas* zusprach¹⁹⁶.

Noch die Beispiele späterer Viten von Bischöfen aus dem 11. und 12. Jahrhundert, wie sie C. Stephen Jaeger in seiner Studie über den Ursprung der hochmittelalterlichen höfischen Lebensformen zitierte, lassen anhand der häufigen Beschreibungen von äußerer Körpergestalt und Physiognomie erkennen, dass die ‚Schönheit‘ des Bischofs ein inoffizielles, aber dennoch hochoberwünschtes Qualifikationsmerkmal der Amtsinhaber darstellte. Mit den Worten Jaegers: „An impressive appearance was all but a requirement for a bishop“¹⁹⁷. Dabei scheint sogar die gattungsbedingte, literarische Stilisierung und die topoihafte Qualität jener Schönheitsbeschreibungen in den Bischofsviten diese Behauptung eher noch zu unterstützen denn ihr zu widersprechen. So beschrieb der Biograph des Bischofs Adalbero II. von Metz (gest. 1005) diesen als „körperlich von liebreizenderer

¹⁹⁵ Sulpicius Severus, Vita s. Martini 9,3. Zitat im Text nach: BERSCHIN, Die Schönheit des Heiligen, S. 71. Stärker als die Übersetzung BERSCHINS scheint m. E. die lateinische Satzkonstruktion den Kausalnexus zwischen der Amtseignung und dem physischen Aussehen zu betonen.

¹⁹⁶ WOLFGANG MAGER, Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1968 Nr. 9) Wiesbaden 1968, S. 433.

¹⁹⁷ C. STEPHEN JAEGER, The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals 939-1210, Philadelphia 1985, S. 30.

Schönheit als alle seine Zeitgenossen, von schönem Wuchs [und] feiner Gestalt, mit den liebenswürdigsten Augen“ (*corpore plus cunctis sui temporis venustus, statura decorus, forma elegans, oculis amantissimus*). Auch Gunther von Bamberg (gest. 1065) galt seinem Vitenschreiber zufolge als „ein Mann, der sowohl aufgrund der körperlichen Feinheit wie der geistigen Weisheit ins Auge fiel“ (*vir tam corporis elegantia quam animi sapientia conspicuus*) und an dessen Erscheinungsbild der Annalist Lampert von Hersfeld (um 1028-nach 1081) zusätzlich die „Vollständigkeit des ganzen Körpers“ (*formae elegantia ac totius corporis integritate*) hervorhob. Über Norbert von Xanten (gest. 1134) wusste sein Biograph zu berichten, dass „er sich an körperlicher Gestalt wie Tauglichkeit der Gaben der Natur erfreute“ (*forma et habilitate corporis beneficio naturae gaudens*), während das Aussehen des Kölner Erzbischofs Philipp von Heinsberg (gest. 1191) lakonisch als „überaus schön“ (*corpore pulcherrimus*) etikettiert wurde¹⁹⁸. Den von Jaeger gegebenen Beispielen, welche auf die Wichtigkeit und Wertschätzung der ‚Schönheit‘ als Attribut von Bischöfen hinweisen, lassen sich weitere zwei hinzufügen, die ein Licht werfen auf den tieferen, sozialen Sinngehalt dieser Einstellung, die vordergründig einem rein ästhetischen Empfinden geschuldet zu sein scheint.

Überaus aufschlussreich zeigt sich in der expliziten Darstellung des schon genannten Lampert von Hersfeld jener Gegensatz im physischen Aussehen, der sich im 11. Jahrhundert zwischen Erzbischof Anno von Köln (gest. 1075) und dessen Amtsnachfolger gezeigt haben soll. Hätten Anno, wenngleich er als Stadtherr bei den Kölner Bürgern allgemein wenig beliebt war, neben geistigen auch körperliche Vorzüge wie etwa sein „hoher, schlanker Wuchs“ und die Schönheit seines Gesichts (*statura procerus, vultu decorus*) ausgezeichnet, so sei Annos Amtsnachfolger, der Kleriker Hildorf (1076-1078), nicht zuletzt aufgrund seiner als hässlich empfundenen, körperlichen Mängel bei der Bischofswahl auf heftigen Widerstand der Kölner Bürger gestoßen: Kritisiert und abgelehnt wurden außer einer (vorgeblich) niedrigen sozialen Herkunft sowie mangelnden Geistesgaben seine Minderwüchsigkeit und die Hässlichkeit seines Gesichts; überhaupt wollte man an ihm nichts finden, „was ihn eines so hohen geistlichen Amtes würdig machte“¹⁹⁹. Besondere Beachtung verdient hier das Signalwort der ‚Würde‘ des

¹⁹⁸ Alle Beispiele und lateinischen Zitate: ebd., S. 30f.

¹⁹⁹ Zu Anno von Köln: Lampert von Hersfeld, *Annales*, hg. v. Wolfgang Dietrich Fritz / Adolf Schmidt (FSGA 13) Darmstadt 1973, S. 328 u.f. Zu Hildorf: ebd., S. 342 (mit Übersetzung S.

Kandidaten, deren geschätztes Maß jener des Amtes zu entsprechen habe. Dass gerade auch das körperliche Erscheinungsbild die ‚Aura‘ eines Amtes zu repräsentieren oder, metaphorisch gesprochen, ‚auszustrahlen‘ hatte, belegt ein erhellendes Kontrastbeispiel: Lampert von Hersfelds Beschreibung des Mönchs Adalbero von St. Gallen, eines Bruders Herzog Rudolfs von Rheinfelden, der im Jahr 1066 mit dem Bischofsamt investiert wurde. Augenscheinlich mit Freude am Detail schildert Lampert die emotionale Wirkung, die Adalberos Leibesfülle bei den Betrachtern auslöste. Jener war „auf einem Bein völlig lahm und in jeder Beziehung sehenswert [...]: er war nämlich ungeheuer stark, überaus gefräßig und so dick, daß sein Anblick eher Entsetzen als Bewunderung hervorrief“²⁰⁰. Indirekt verweist die Schilderung so auf die emotionale Reaktion, wie sie gegenüber hohen Ämtern oder Amtsinhabern im ‚Normalfall‘ erwarten wurde: das Empfinden und die Äußerung von *admiratio* (‚Bewunderung‘). Sie kann interpretiert werden als die (geforderte) geistig-emotionale Verhaltensantwort von Umstehenden auf die auratische Ausstrahlung eines Amtsträgers oder auf das ‚Amtscharisma‘²⁰¹, welches der Institution und ihren Repräsentationsformen anhaftete beziehungsweise zugesprochen wurde. Zu diesen Repräsentationsformen zählen zunächst die Person des Amtsinhabers selbst, aber auch die Insignien, die Amtskleidung, die Amtshandlungen mit ihren zugehörigen Tätigkeiten, Gesten, Worten etc. In Lamperts Schilderung ist das Signalwort *admiratio* eindeutig und auf das Engste mit dem körperlichen Erscheinungsbildes des Amtsanwärters verbunden; und noch in der negativen Verknüpfung verweist dies auf die hohe Relevanz und die sozialen Sinnbezüge von körperbezogenen, ästhetischen Eindruckswerten. Weiterführende Einsichten über diese Zusammenhänge gewährt auch die Lebensbeschreibung des Bischofs Ansfried von Utrecht (um 945-1010), die der Chronist Alpert von Metz (gest. nach 1021/1024) verfasste²⁰². Alpert zufolge hatte nämlich Bischof Ansfried

343): [...] *obicientes* [sc. die Kölner Bürger], *quod homo statura pusillus vultu despicabilis, genere obscurus, nec animi nec corporis virtutibus quicquam tanto sacerdocio dignum pretenderet.*

²⁰⁰ Ebd., S. 106 (mit Übersetzung S. 107): [...] *uno pede omnino debilis, vir per omnia dignus spectaculo. Erat enim fortitudinis magnae, edacitatis nimiae, crassitudinis tantae, quae aspicientibus horrorem magis incuteret quam admirationem.*

²⁰¹ Zum Charisma-Begriff: WINFRIED GEBHARDT, Charisma und Ordnung. Formen des institutionalisierten Charisma - Überlegungen in Anschluss an Max Weber, in: Charisma. Theorie - Religion - Politik, hg. v. DEMS. (Materiale Soziologie. TB 3) Berlin/New York 1993, S. 47-68.

²⁰² Albert von Metz, De diversitate temporum I,14, in: Alpertus van Metz. Gebeurtenissen van deze tijd & Een fragment over bisschop Diederik I van Metz. De diversitate temporum & Fragmentum de Deoderico primo episcopo Mettensi, hg. v. Hans van Rij / Anna Sapir Abulafia, Amsterdam 1980, darin S. 28-33.

in seinen späteren Lebensjahren das Augenlicht verloren. Diesem Umstand verlieh der Biograph zunächst eine für das Hochmittelalter charakteristische, spirituelle Sinndimension, indem er den körperlichen Defekt positiv als eine von Gott gegebene Möglichkeit zur Seelenläuterung einerseits und als ein Zeichen göttlicher Liebe (gemäß Hebr 12,6) andererseits interpretierte. Wichtiger für die hier diskutierten Belange ist jedoch Alperts aufschlussreicher Kommentar über Ansfrieds Leibschaden in seiner ästhetischen Wirkung auf Betrachter. In auffälliger Weise wird in der Vita betont, dass die Erblindung keine Verunstaltung des bischöflichen Gesichts zur Folge hatte: Nach den Worten Alperts bewahrte Ansfried statt dessen die „Unversehrtheit der Augen, so dass einem Betrachter wie ein Sehender erschien. Er ertrug den Verlust der Sehfähigkeit, aber keine Entstellung entehrte das Gesicht des Mannes“. Bekräftigend fügte der Biograph hinzu, dass es Gottes Wille gewesen sei, „dass das Gesicht die Würde des Bischofs bewahre“²⁰³.

In seltener Klarheit liegen die Wahrnehmungs- und Deutungsweisen Alperts hinsichtlich körperlicher Defekt hervor: Neben einer religiösen Grunddeutung akzentuiert die Schilderung des Körperschadens die Bewahrung der physischen Integrität (*integritas* [!] *oculorum, nulla deformitas*) und der aus diesem Grund ausbleibenden Schmälerung der bischöflichen Amtswürde (*dignitas episcopi*). Deutlich hat Alpert das selbst durch den organischen Schaden weiterhin unversehrt wirkende Gesicht in seiner unbeeinträchtigten Schönheit als zentralen Träger jener episkopalen Würde herausgestellt, die er nicht nur direkt mit dem Ausdruck *dignitas episcopi* benannte, sondern bereits zuvor in dem Wort *dehonestare* ankündigte. Die Bedeutsamkeit des Gesichts und hier speziell der Augen im religiös-liturgischen Kontext war offenkundig hochrangig und hängt mit kulturellen Sinngebungen zusammen. Bereits im Neuen Testament galt beispielsweise das Auge als Vermittlungsinstanz zwischen äußerer Umwelt und seelischer Innenwelt des Menschen und damit auch als Repräsentationsmedium der Seele und ihrer Bewegungen²⁰⁴. Des weiteren lässt sich im Rahmen der christlichen Liturgie die

²⁰³ Ebd., S. 28/30: *Nam quamvis impossibile sit vitam ullius sancti sine peccatis transire, cum tamen illa, que fragilitate carnis incaute contracta sunt, largissima Dei misericordia in hoc seculo aliqua molestia corporali soleant purgari, attestante Scriptura que dicit: »Flagellat Dominus omnem filium, quem recipit«, Ansfridus lumen harum tenebrarum amisit, taliter quodammodo manente integritate oculorum, ut nihil minus quam aspicienti videns videretur. Defectum quidem visus sustinuit, sed deformitas faciem viri nulla dehonestavit. Ebd., S. 30: Hoc ex benignitate Salvatoris nostri credo actum esse, ut [...] et vultus dignitatem episcopi servaret [...].*

²⁰⁴ Siehe Mt 6,22: *Lucerna corporis est oculus si fuerit oculus tuus simplex totum corpus tuum lucidum erit.*

Bedeutung der physischen Unversehrtheit des Gesichtes dahingehend interpretieren, dass es - nicht ausschließlich, aber auch - als ein Repräsentationsmedium der abstrakten Qualitäten des als vollkommen geachteten Göttlichen fungierte²⁰⁵. Während derartige religiöse Deutungen des menschlichen Körpers vom Standpunkt des in der Moderne dominierenden, biologisch-medizinischen Körperbildes aus schwer verständlich erscheinen mag, so ist diese Denkform und ihre handlungsleitende Wirkung doch in einer kirchenrechtlichen Anweisung im Gratianischen Dekret von 1140 greifbar: Dem Passus zufolge waren halbseitig erblindete Kleriker vom Empfang der Priesterweihe disqualifiziert, weil dieser Körperdefekt im fundamentalen Widerspruch stand zu den notwendigen Voraussetzungen für eine vorschriftsmäßige Lektüre der heiligen Kanones wie auch für die Ausübung anderer priesterlichen Obliegenheiten²⁰⁶. Die geistliche Person hatte hinsichtlich ihrer physischen Eigenschaften schließlich ebenso den Vorstellungen von Sakralität zu entsprechen wie beispielsweise auch die liturgischen Gerätschaften und andere religiöse Objekte: Aus Gründen kultischer Reinheit sollten im Mittelalter alle für den christlichen Gottesdienst notwendigen liturgischen Gefäße, vor allem aber jene, die während oder außerhalb der Liturgie mit der geweihten Hostie in Berührung kamen wie Patene, Kelch, Ziborium oder die späteren Monstranzen aus den substantiell reinsten Materialien gefertigt sein. Vom Standpunkt mineralogischer und chemischer Materialkunde aus betrachtet, bedeutete dies die Verwendung von oxidationsresistenten, hitzebeständigen und daher auch schwer vermischbaren Werkstoffen wie die Edelmetalle Gold und Silber für jene Gerätschaften, die mit dem Allerheiligsten in Berührung kamen²⁰⁷.

Für das Hochmittelalter können zudem verstärkte Einflüsse des aus der Antike überlieferten Ideals der Kalokagathie in Anschlag gebracht werden, das die

²⁰⁵ Hingewiesen sei hier nur auf die Vorstellung vom Menschen als Ebenbild Gottes (Gn 1,27), die sich besonders im Hinblick auf das äußere Erscheinungsbild der Priester nicht mit dem Vorhandensein körperlicher Defekte oder Verunstaltungen vertrug.

²⁰⁶ Dist. LV,13, hg. v. Friedberg (CIC 1), Sp. 218f., bes. Sp. 219: *In loco autem illius alium te necesse est ordinare presbiterum, nam illi, cui erutus est oculus, non possunt iuxta canones sacerdotii iura concedi.*

²⁰⁷ REGINE MARTH, Mittelalter: Die Altargeräte (Hannover, Kestner-Museum: Abteilung Kunsthandwerk. [Informationsblatt]) Hannover 1989, [S. 1]. Vgl. hingegen THOMAS RAFF, der hinsichtlich des *Movens* für die kunsthandwerkliche Verwendung von Gold im Mittelalter der ‚Kostbarkeit‘ gegenüber der Korrosionsfestigkeit (Dauerhaftigkeit) größere Bedeutung einräumte; DERS., Die Sprache der Materialien. Anleitung zu einer Ikonologie der Werkstoffe (Kunstwissenschaftliche Studien 61) München 1994, S. 38. Während dieser Ansicht generell zuzustimmen ist, bleibt zu fragen, ob es sich bei den *vasa sacra*, dem Altargerät für die Eucharistiefeier, nicht um einen Sonderfall handelt, bei dem die symbolische Bedeutung des Goldes als Sinnbild für Dauerhaftigkeit dem Aspekt der Kostbarkeit vorangeht.

Hochschätzung körperlicher ‚Schönheit‘ in der religiösen Sphäre förderte. Diesem ursprünglich aus antiken Bildungsvorstellungen stammenden Ideal lag die Anschauung zugrunde, dass der physischen und damit äußerlich sichtbaren Schönheit auch die geistig-moralischen Vorzüge einer Person entsprechen beziehungsweise entsprechen sollten²⁰⁸. In seiner bereits zitierten Studie über ‚Die Ursprünge der höfischen Kultur‘ argumentierte der US-amerikanische Mediävist C. Stephen Jaeger, dass im Regnum gerade die geistlichen Hofkapellen und ferner die Kathedralschulen an den Bischofssitzen zwischen dem 10. und dem 13. Jahrhundert als Pflegstätten und Vermittlungsinstanzen der antiken, ‚profanen‘ Bildungsinhalte fungierten. Hierdurch trugen sie zur Bewahrung und Förderung von Idealen der Körperlichkeit bei, wie sie in erster Linie auf die Bischöfe appliziert wurden, dann auch für niedere Weltkleriker Geltung erringen und schließlich in die belletristischen Erzeugnisse der adlig-laikalen Hofkultur Eingang finden sollten. In diesem Entwicklungsprozess einer fortschreitenden Zivilisierung des Adels habe der Weltklerus, wie Jaeger zu zeigen versucht, auf antike aristokratische Idealvorstellungen über Verhaltensweisen zurückgegriffen, die sich beispielsweise im Begriff und Verhaltensideal der *urbanitas* konzentrierten²⁰⁹. Diese Ausführungen zeigen, dass sich Alpert von Metz’ Bericht über die Erblindung des Utrechter Bischofs Anfried in einen weit zu spannenden religiösen Bedeutungshorizont hineinstellen lässt, aus dem sich die Nachdrücklichkeit erklärt, mit der der Biograph die Auswirkungen des Körperdefektes auf das soziale Ansehen des Würdenträgers minimierte. Ebenso fanden markante soziale Folgeaktionen auf das Gebrechen des Bischofs bei Alpert von Metz keine Erwähnung. Den Amtsrücktritt Anfrieds hat Alpert als einen Akt der individuellen und dem Anschein nach freiwilligen Entscheidung ohne Einflussnahme Dritter dargestellt: Das Ereignis, die Erblindung, habe zu einer Konversion Anfrieds geführt mit der Folge, dass er sich in einen von ihm selbst gegründeten Benediktinerkonvent zurück gezogen

²⁰⁸ Zum Prinzip der Kalokagathie s. a. Kap. II.

²⁰⁹ JAEGER, *The Origins of Courtliness*, *passim*, bes. aber S. 113-126. Zum antiken Ursprung wie zur Ausbildung des von JAEGER als ‚courtier-bishop‘ bezeichneten, sozialen Idealtypus: ebd., S. 101 und 113ff. Besondere Bedeutung in der Aneignung antiker Ideale maß JAEGER dem Vorbild Ciceros und dessen Schrift ‚De officiis‘ zu: ebd., *passim*, aber bes. S. 115ff. Das Modell zivilisatorischer Entwicklung bei Jaeger rekurriert *expressis verbis* auf die Zivilisationstheorie von Norbert Elias (ebd., S. 5ff.). S. a. THOMAS ZOTZ, *Urbanitas*. Zur Bedeutung und Funktion einer antiken Wertvorstellung innerhalb der höfischen Kultur des hohen Mittelalters, in: *Curialitas*. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. v. Josef Fleckenstein (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100) Göttingen 1990, S. 392-452.

habe²¹⁰.

Die Konstituierung von (geistlichen) Ämtern und von Amtswürde konnte sich demnach nicht nur über die Definition von Aufgabenbereichen oder über ethische Eignungsanforderungen vollziehen, wie sie für ‚Bischöfe‘ und ‚Diakone‘ bereits in neutestamentlichen Schriften expliziert waren²¹¹. Auch Vorstellungen über physische Qualitäten wie Körpergröße und Körperwuchs, Gesichtszüge und physische Leistungsfähigkeit, mit denen die Amtsanwärter oder -inhaber ‚von Natur aus‘ ausgestattet sein sollten, konnten konstitutiv für Ämter sein²¹². Diese Form, soziale Ordnung über normative Ansprüche an die menschliche Physis zu konstituieren, dokumentieren auch die frühmittelalterlichen Stammesgesetze wie die Baiern- und die Alamannenrechte in jenen Bußgeldstrafen, durch deren Verhängung Kleriker und Mönche vor Schädigungen an Leib und Ehre geschützt werden sollten. Zu den unter Strafe gestellten physischen und immateriellen Schäden infolge äußerer Aggression zählten: Prügel (*percussere*), Verwundung (*plagare*), Verstümmelung (*mancare*), Tötung (*occidere*) einerseits und Beleidigung (*iniurare, iniuriam facere*) andererseits²¹³. Die Straf gelder waren entsprechend der ‚beruflichen‘ Ranghöhe gestaffelt, die den einzelnen Kategorien der unter gesetzlichen Schutz gestellten geistlichen Personen zugewiesen war: Auf dem untersten Rang firmierten Kleriker niederer Weihen wie Subdiakone, Lektoren, Exorzisten, Messgehilfen, Pförtner; ihnen folgten die Mönche, sodann

²¹⁰ Ausgedrückt im Bild des Gewandwechsels Albert von Metz, *De diversitate temporum* I,14, hg. v. van Rij / Sapir Abulafia, S. 30: *Vestem delicatorem deposuit, indumenta, ne dicam vilia, sed potius angelica, ad institutionem sancti Benedicti sumpsit*. Über die Klostergründung Ansfrieds: ebd., S. 30/32.

²¹¹ Stellenhinweise bei: RICHARD PUZA, Art. ‚Irregularität‘, in: *LexMA* 5 (1991), Sp. 663-664, dort Sp. 663.

²¹² Die gleiche Fragestellung, nämlich die Konstituierung von sozialen Ordnungsvorstellungen über die Normierung von Körperlichkeit, verfolgt ANJA HUOVINEN am Beispiel katholischer Kleriker im Andalusien des späten 18. Jh.: DIES., Zwischen Zölibat, Familie und Unzucht. Katholische Geistliche in Andalusien am Ende des Ancien Régime, in: *L'Homme. Zs. für Feministische Geschichtswissenschaft* 9,1 (1998) S. 7-25. HUOVINEN betont hier den Aspekt der ‚Unzucht‘, d. h. der illegitimen, unerlaubten oder gleichgeschlechtlichen Sexualität, als konstitutiven Faktor bei der Hervorbringung sozialer Ordnung.

²¹³ Siehe Alamannenrecht 11-16 und Baiernrechte I,8-10, in: *Die Gesetze des Karolingerreiches 714-911*, hg. v. Eckhardt, Bd. 2, S. 8-11 und S. 84-87 (die betreffenden Delikte sind im Text jeweils in der lateinischen Infinitivform zitiert). Die Erwähnung von ‚Schlägen‘ setzt wahrscheinlich die Ursache an die Stelle für die schädigende Wirkung, d. s. die physischen Schmerzen. Der Straftatsbestand der Beleidigung verweist auf die Verletzung der Ehre; die Vorstellung der ‚Ehre‘ und ihre Berücksichtigung an dieser Stelle neben der menschlichen Physis entspringt nicht zuletzt der mittelalterlichen Auffassung von der ‚doppelten Natur‘ des Menschen als Körper- und Geistwesen zugleich. Allgemein zur ‚Ehre‘ im Mittelalter: *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 5), hg. v. KLAUS SCHREINER / GERD SCHWERHOFF, Köln u. a. 1995

Priester und Diakone und schließlich die Bischöfe. Eine Verletzung der Letztgenannten sollte nach dem alamannischem Recht mit einem Bußgeldbetrag geahndet werden, wie er auch für die Verletzung eines Herzogs gefordert wurde. Dies verweist sowohl auf die Gleichrangigkeit beider im Hinblick auf das soziale Prestige als auch auf die Ähnlichkeit in der politischen Funktionsausübung im Mittelalter²¹⁴. Die besondere Qualität, mit der man den Körper eines Klerikers attribuierte, zeigt sich in Umkehrung auch darin, dass ein Geistlicher - so jedenfalls in frühmittelalterlicher Zeit - für schwere Sakrilegien erst dann Körperstrafen unterzogen werden konnte, nachdem er aus dem Stand des Klerus ausgestoßen, das bedeutet: profanisiert, worden war²¹⁵.

Gerade die Bildung separater Delikt- und Bußgeldkataloge für Personen geistlichen Standes demonstriert in aller Deutlichkeit jene Vorgehensweise, soziale Ordnungsvorstellungen - hier den sakralen ‚Zweig‘ betreffend - zu konstruieren und zu realisieren, indem Verhaltensnormen an das physische Substrat, den Körper, und sein immaterielles Korrelat, die ‚Ehre‘, gebunden wurden. Die ‚Ehre‘ entspricht hier noch nicht dem modernen naturrechtlichen Verständnis als die jedem Individuum qua Existenz und ungeachtet aller persönlichen Merkmale und sozialen Lebensumstände zugestandene ‚Menschenwürde‘²¹⁶. Im Fall der Gesetzesparagrafen aus den Stammesrechten lässt die Aufzählung verschiedener Personengruppen geistlichen Standes erkennen, dass sich die persönliche Ehre eines Geistlichen, wie allgemein im Mittelalter, von der überpersonalen ‚Standesehre‘ der Mönche und Kleriker ableitete. Zugleich lässt sich beobachten, dass die Definition und Abgrenzung des geistlichen Standes mittels körperbezogener Normanforderungen eine doppelte Orientierung aufweist: zum einen fungierten die an die Physis von geistlichen Standesangehörigen und Amtsinhabern gebundenen Normen als Mittel, den Klerus nach ‚außen‘ gegen die Laienbevölkerung,

²¹⁴ Lex Alamannorum 11, in: Die Gesetze des Karolingerreiches 714-911, hg. v. Eckhardt, S. 8. Die Doppelung der Amtsgewalt bei den Bischöfen, das heißt: die Verbindung von geistlichen und weltlichen Funktionen und Fürstenwürden, geht bis in die Frühzeit des Christentums zurück, durchzieht die Jahrhunderte bis zur Auflösung des Regnums und sorgte im Mittelalter bei den Bischöfen wie bei anderen Klerikern wiederholt für intellektuelle Konflikte und politische Spannungen. Dazu: HEINZ HÜRTE, Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs, in: Zs. für Kirchengeschichte 82 (1971) S. 16-28. Zum Episkopat unter den fränkischen Herrschern und zur Entwicklung der Vorstellungen über die standesgemäße Lebensführung des Klerus und insbes. des Episkopats jener Zeit: PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts 1, S. 182ff., 362ff.

²¹⁵ Ebd., S. 185.

²¹⁶ Die christliche Spielart eines naturrechtlichen Konzept der Menschenwürde wurzelte im Schöpfungsbericht und in der Idee der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen (Gn 1,27).

die in den betreffenden Gesetzesparagrafen nicht genannte Komplementärkategorie, abzugrenzen²¹⁷; zum zweiten wurde offenkundig auch eine Binnendifferenzierung innerhalb des kirchlichen Ämtergefüges unterstützt, indem durch die spezifischen Anforderungen die ‚Würdenträger‘ (Prälaten) aus der Masse der kirchlichen Funktionsträger nochmals positiv herausgehoben wurden. Auch auf diese Weise konnten Dignitäre von bloßen Funktionsträgern differenziert und eine innerkirchliche ‚Aristokratie‘ geschaffen werden. In der historischen Terminologie, wie sie bereits in der Vita des Bischofs Ansfried von Utrecht verwendet wurde, wird dies im Begriff der *dignitas* fassbar, der als ‚Standesehre‘ - hierin dem lateinischen Begriff *honor* („Ehre“) ähnlich - auch direkte Bezüge zu ‚Dinglichkeiten‘ wie Amt, Aufgabenbereich und konkreten Besitz- und Rechtstiteln der Prälaten aufweist²¹⁸. In diesen Darlegungen deutet sich bereits die weitreichende soziale Relevanz an, die einer chronischen Krankheit oder einem bleibenden Körperdefekt bei einem Geistlichen innewohnen konnte: die Bedrohung und Infragestellung der sozialen und sakralen Ordnung.

Eine Ausnahmesituation, in der eine Verstümmelung für einen Bischof keine Ehrminderung, sondern sogar eine Ehrsteigerung zeitigte, dokumentiert jene Begebenheit, wie sie der Bischof und Historiograph Thietmar von Merseburg (975/1009-1018) in seiner im ausgehenden 10. oder beginnenden 11. Jahrhundert verfassten ‚Chronik‘ schildert. Die Episode dokumentiert zugleich den Einfluss von Wert- und Lebensvorstellungen der Adelswelt auf geistliche Lebensformen: Demnach hatte der Regensburger Bischof Michael (941-972) im militärischen Kampf gegen die Ungarn ein Ohr verloren und weitere Verwundungen davongetragen. Die Kriegsverletzungen gereichten dem Bischof später jedoch nicht zur Schande, sondern brachte ihm sogar Hochachtung beim Klerus wie bei der Laienbevölkerung ein (*fuit eiusdem mutilatio non ad dedecus, sed ad honorem magis*)²¹⁹. Während Thietmar noch in dem Wort *dedecus* den Regelfall der

²¹⁷ Die Abgrenzung ergibt sich indirekt aus jenen Bußzahlungen, die die alamannischen und bairischen ‚Stammesgesetze‘ für tätliche Aggressionen gegen ‚Laien‘, Männern wie Frauen, verlangten: Die Gesetze des Karolingerreiches 714-911, hg. v. Eckhardt, Bd. 2, *passim*.

²¹⁸ Vgl. dazu ALBERT BLAISE, *Lexicon latinitatis medii aevi* (CCCM) Turnhout 1975, S. 307 s. v. ‚dignitas‘.

²¹⁹ Thietmar von Merseburg, *Chronicon* II,27, hg. v. Trillmich, S. 64: *Qui* [sc. Bf. Michael] *cum commissa sibi optime diu regeret, commoventibus iterum orientales Ungris, cum caeteris Bawariorum principibus his ad succurrendum venit. [...] Episcopus autem, abscisa suimet auricula et caeteris sauciatus membris, cum interfectis quasi mortuus latuit. [...] Excipitur ab omnibus miles bonus in clero et servatur optimus pastor in populo, et fuit eiusdem mutilatio non ad dedecus, sed ad honorem magis.*

entehrenden Wirkung von Körperdefekten für Kleriker anzeigt, stellte die körperliche Verletzung aus militärischer und daher vorrangig adliger Perspektive offenbar aufgrund ihrer besonderen Entstehungsumstände (Kampf) einen Ausweis persönlicher, kämpferischer Tapferkeit, die selbst für einen hochrangigen Geistlichen, dem kirchlicherseits zu dieser Zeit die persönliche Teilnahme an Kriegs- und Fehdeführung noch nicht wirksam untersagt war, prestigefördernd wirken konnte. Allgemein kann in dem Einsatz von Bischöfen für königliche Boten- oder Kriegsdienste, wie sie besonders unter den karolingischen Regenten praktiziert wurde, und damit in der Integration von Geistlichen in die weltliche Herrschaftsausübung eines der ‚Einfallstore‘ gesehen werden, durch das körperbezogene Norm- und Wertvorstellungen aus der Adelswelt in die klerikale Sphäre gelangten²²⁰.

Die Vermischung von weltlichen und sakralen Wertordnungen, von geistlichen und außerkirchlichen Aufgabenfeldern besonders im Bischofsamt wurde bereits in der älteren mediävistischen Forschung beobachtet, untersucht und kommentiert; von der Medizinhistorie hingegen wurde dieses Phänomen noch nicht mit der Frage nach dem Körper als Träger sozialer Ordnungsvorstellungen in Zusammenhang gebracht und systematisch erforscht. In der Mittelalterforschung untersuchte schon 1935 Oskar Köhler das Bild des Bischofstypus anhand der Vitenliteratur aus dem 10. bis 12. Jahrhundert und konstatierte seinerzeit eine intensive „Durchdringung des geistlichen und politischen Aufgabenbereichs“ und ein Ineinandergehen „politischer und christlich-ethischer Begriffe“. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte 1971 Heinz Hürten, der eine Verschränkung „von geistlicher und weltlicher Würde“ im Bischofsamt sogar als ein verfassungsrechtliches Charakteristikum des Regnum herausstellte²²¹. Beide Forscher unterschieden sich jedoch in ihrer Einschätzung zur Bewusstseinslage der mittelalterlichen

²²⁰ S. o. Anm. 214. Auf die auch in hochmittelalterlicher Zeit fortdauernde Doppelrolle der Bischöfe als geistliche und weltliche Herrscher verwies bereits ROBERT L. BENSON, *The Bishop-Elect. A study in medieval ecclesiastical office*, Princeton-New Jersey 1968, S. 3: „The double role - ecclesiastical and secular - of most bishops heightened the historical importance of episcopacy and the episcopate. [...] Moreover, most bishops were also princes of the world, whose duties demanded the combined talents of a politician, an administrator, and even sometimes (at least until the twelfth century) a soldier. Many bishops bore the rank and title of prince or baron, and their bishoprics held vast lands and far-reaching powers of secular jurisdiction“.

²²¹ OSKAR KÖHLER, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts* (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 77) Berlin 1935, darin bes. S. 9, 17-22, Zitate: S. 9 und 21; HÜRTEIN, *Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs*, S. 16.

Zeitgenossen. So hatte Köhler weder im Herrschaftsverständnis der Bischöfe selbst noch in den Fremdbildern über Bischofsherrschaften ein Bewusstsein von einer „Polarität“ feststellen wollen, die mit der genannten Verschränkung in Beziehung zu setzen wäre, obgleich sich sehr wohl in einem Fall ein Widerstreit von säkularen und sakralen Wertorientierungen abzeichnete, den Köhler aber nicht als einen solchen registrierte: Am Beispiel des Bischofs Bardo von Mainz (1031-1051) wies Köhler auf jene Ablehnung hin, die ein nicht als repräsentativ empfundenes Erscheinungs- und Persönlichkeitsbild eines Bischofs bei den Zeitgenossen hervorrufen konnte. Die Kritik an Bardos Person betraf dessen nicht-gefälliges physisches Aussehen (*hominem aspectu deformem*), das man auf seine ebenfalls als unwürdig erachtete, monastische Herkunft zurückführte²²². Im Unterschied zu Köhler diagnostizierte Hürten jene Vermischung beider Sphären als ein „Problem“, das sich bereits den hochmittelalterlichen Bischöfen und anderen, zeitgenössischen Theologen gestellt habe. Hürten nannte als besondere Kritikpunkte die Ausübung des Waffengangs sowie der Hoch- und Blutgerichtsbarkeit²²³. Aus den Studien beider Autoren lässt sich gleichwohl ein übereinstimmender Befund dahingehend ableiten, dass die Frage der physischen Amtstauglichkeit von Bischöfen im 10. und 11. Jahrhundert offenbar kein kontrovers diskutiertes Thema darstellte. Die gleiche Annahme gilt augenscheinlich noch für den Reichsepiskopat des 12. Jahrhunderts, wenn man der detailreichen, biographisch angelegten Studie von Marlene Meyer-Gebel über Bischofsabsetzungen folgt: Im europäischen Vergleich zeichnet sich nach Aussage der Autorin der Zeitraum vom 9. bis 11. Jahrhundert durch ein bemerkenswertes Fehlen von Nachrichten über erzwungene Absetzungen und freiwillige Rücktritte von Bischöfen im Regnum aus. 19 Fälle von vollzogenen Depositionen und Rücktritten vermerkte Meyer-Gebel hingegen für das 12. Jahrhundert²²⁴. Den meisten dieser bischöflichen

²²² KÖHLER, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts, S. 72f.; Zitat: S. 73.

²²³ HÜRTE, Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs, S. 22. Vgl. die Einschätzung bei KÖHLER, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts, S. 21: „Der Bischof muß sich nicht in zwei Sphären bewegen, er ist nicht in irgend eine ‚Polarität‘ ‚gespannt‘, wenn er sich für das Reich einsetzt und sich zum Königsdienst verpflichtet [...]“.

²²⁴ MARLENE MEYER-GEBEL, Bischofsabsetzungen in der deutschen Reichskirche vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Ausbruch des Alexandrinischen Schismas (1159) (Bonner Historische Forschungen 55) Siegburg 1992, dort S. 1: „In ottonisch-frühsalischer Zeit reichte kein Konflikt eines Bischofs mit König oder Papst, keine Verfehlung und keine Altersschwäche hin, um eine Amtsenthebung nur ernstlich in Betracht kommen zu lassen. Weder Otto der Große [...] noch Heinrich III. kamen in ihrer Machtfülle überhaupt auf die Idee, Reichsbischöfe ihres Amtes zu entheben“.

Amtsenthaltungen lagen Vorwürfe der Simonie (Ämterhandel), der unrechtmäßigen Amtsurpation (*intrusio*) oder der Verschleuderung von Kirchengut zugrunde (*distractio ecclesiae*), worin sich offenkundig ein Nachhall jener Konfliktthemen manifestiert, die im vorangehenden Investiturstreit debattiert wurden. Demgegenüber wurden Krankheit, Altersschwachheit und andere körperbezogene Begründungen nur selten als Gründe vorgebracht²²⁵. In den wenigen Absetzungsfällen, in denen sie artikuliert wurden, erscheinen sie im Schrifttum entweder als den betroffenen Amtsträgern zugeschriebene persönliche Einsichten oder aber als nachgeordnete Erklärungsmotive Dritter²²⁶. Häufiger noch lässt sich an den von Meyer-Gebel untersuchten Bischofsabsetzungen konstatieren, dass den Vorwürfen der *inutilitas* ein vorrangig technisch-organisatorisches Verständnis zugrundelag und somit Kritik an (tatsächlichen oder vorgeblichen) Mängeln in der kirchenpolitischen wie kirchenrechtlichen Einsichts- und Handlungsfähigkeit eines Bischofs markierte²²⁷.

Die vorangegangenen, allgemeinen Ausführungen zum Stellenwert und Sinngehalt von körperlicher Schönheit, Gesundheit und Unversehrtheit in der sakralen Sphäre legitimieren sich trotz oder gerade aufgrund des Sachverhaltes, dass schriftliche Hinweise auf lepröse Klerusangehörige im Regnum und in anderen europäischen Ländern hinsichtlich Zahl und Umfang nur spärlich vorhanden sind. Der aufgespannte mentalitäten- und sozialgeschichtliche Rahmen zeigt indessen ein weiteres Mal, welche perspektivische und interpretatorische Engführung aus einer unkritischen Anwendung jenes medizinhistorischen Interpretaments resultieren kann, wonach im Mittelalter ein vorherrschendes Ansteckungsbewusstsein zur sozialen Exklusion von Leprosen geführt habe. Auch im Fall des mittelalterlichen Klerus ist die Historiographie zur Geschichte der Leprakranken nicht vorangeschritten: Sieht man von rechtshistorischen Ausführungen Friedrich Merzbachers und Peter Landaus ab, deren Erkenntnisinteressen sich auf die Stellung der Leprosen in der hochmittelalterlichen Kanonistik konzentrierten, wurde der sozialen Gruppe der geistlichen Amts- und Würdenträger bislang keine Spezialstudie

²²⁵ Ebd., S. 277ff.

²²⁶ Ebd., S. 263 und 279 sowie S. 49-58 (Gottfried von Trier, 1124-1127), S. 182-202 (Arnold I. von Köln, 1137/38-1148/52), S. 228-238 (Burchard von Eichstätt, 1149-1153).

²²⁷ Vgl. ebd., S. 328 s. v. ‚inutilitas‘.

gewidmet. Hier hat sicher auch die geringe Anzahl der empirisch gesicherten Beispielfälle hemmend auf die Forschung gewirkt.

Eine vergleichsweise frühe Erwähnung findet sich in der ‚Hamburger Kirchengeschichte‘ (*Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*) vom 11. Jahrhundert, worin der Verfasser, Adam von Bremen, eine Predigtreise des Thurgot (auch Thurgor oder Thorgaut; gest. 1030), erster Bischof im schwedischen Bistum Skara, in der Hamburg-Bremer Erzdiözese notierte. Während seines Aufenthaltes sei Bischof Thurgot an der Lepra erkrankt und einige Zeit später verstorben²²⁸. Thurgots Reise erklärt sich aus dessen Stellung als Suffraganbischof der Erzdiözese Hamburg-Bremen; persönliche Verbindungen bestanden jedoch bereits durch Thurgots frühere Tätigkeit als Missionsbischof, die er um das Jahr 1013 in Hamburg-Bremen vor seiner eigenen Erhebung und Konsekration zum Bischof von Skara ausübte²²⁹. Alle weiteren Details über seine Krankenjahre bleiben im dunkeln, denn über die näheren Lebensumstände des kranken Bischofs in seinen letzten Lebensjahren hat Adam von Bremen kaum konkrete Angaben hinterlassen außer der Anmerkung, dass der Kranke seinen Tod in großer Geduld erwartet habe und später im Bremer Petersdom begraben worden sei. Letzteres bestätigt, dass mit der Krankheit keine Aberkennung der Bischofswürde einherging. Damit aber bleibt die Frage, welche Auswirkungen die Erkrankung des Bischofs auf die Administration des zur Amtszeit Thurgots noch jungen, binnenschwedischen Bistums Skara zeitigte, offen. Wahrscheinlich wird man bereits für die Zeit der durch Thurgots Reise bedingten Sedisvakanz in Skara eine Form der Interimsregierung nach dem Stellvertreterprinzip eingesetzt haben. Ein regulärer Nachfolger, Gottschalk von Ramelsloh, ist offenbar erst nach Thurgots Tod mit dem

²²⁸ Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* II,64, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches, hg. v. Werner Trillmich / Rudolf Buchner (FSGA 11) Darmstadt 1961, S. 137-503, dort S. 304: *Illis namque diebus beatissimus Thurgot episcopus pro labore predicationis Bremae cum archiepiscopo diutius consistens fertur asperrimo leprae morbo percussus diem vocationis suae cum magna expectasse patientia. Tandemque bono fine consummatus in basilica sancti Petri sepultus est, ubi et Folwardus et Harich [...] in pace quiescunt.*

²²⁹ Zu Thurgot: PIUS BONIFATIUS GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Regensburg 1873-1886, ND Graz 1957, S. 338; KARL REINECKE, *Hammaburgensis sive Bremensis ecclesia* (Hamburg- Bremen), in: *Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis ab initio usque ad annum MCXCVIII*, Abt. V: Germania 2, hg. v. STEFAN WEINFURTER / ODILO ENGELS, Stuttgart 1984, S. 4-52, dort S. 26 (mit weiterführenden Quellenangaben). Besuchsreisen von Bischöfen und Priester in anderen Kirchsprengeln hatte z. B. schon das Konzil von Lyon i. J. 470 erlaubt und ausdrücklich mit der Aufforderung zur Predigtätigkeit verbunden: *Concilia Galliae* a. 314-a. 506, hg. v. Charles Munier (CCSL 148) Turnhout 1963, darin S. 175 can. 56.

vakanten Bistum investiert worden²³⁰.

Ein zweites, uns bekanntes Beispiel findet sich in dem Würzburger Bischof Erlung (seit 1105), der mehrere Jahre bis zu seinem Tod im Jahr 1121 an einer Lepraerkrankung litt. Über das Jahr seines Todes herrscht in der Forschungsliteratur Unstimmigkeit: Datierete es der Medizinhistoriker Gundolf Keil in das Jahr 1125, so verlegte es der Kirchenhistoriker Alfred Wendehorst in seiner Abhandlung über das Bistum Würzburg bereits in das Jahr 1121²³¹. Über Erlungs Erkrankung unterrichtet uns sein Zeitgenosse, der Chronist Ekkehard von Aura: Vier Jahre lang habe Erlung an schwerer Lepra (*elephantinus morbus*) gelitten und sei nach seinem Tod im Kloster Münsterschwarzach bestattet worden²³². Er ist ebenfalls im dortigen Nekrolog erwähnt²³³. Die Wahl dieses Bestattungsortes begründete Ekkehard von Aura damit, dass die Stadt Würzburg zum Zeitpunkt von Erlungs Tod mit dem päpstlichen Interdikt belegt war, dessen größerer historischen Rahmen die letzten Jahre des sogenannten Investiturstreits zwischen Kaiser Heinrich V. und Papst Gregor VII. bilden. In diese Konflikte war auch der Würzburger Bischof verwickelt²³⁴. Ekkehards erklärende Bemerkung hebt den Ausnahmecharakter des Bestattungsortes hervor, dessen Wahl durch kirchenpolitische Umstände bedingt war, hingegen offenkundig nicht in der Erkrankungsart gründete. Dies entkräftet mögliche Interpretationen, die in der Bestattung Erlungs in Münsterschwarzach einen Akt postumer Exklusion sehen möchten, und legt sogar die Möglichkeit nahe, dass unter kirchenpolitisch friedlichen Verhältnissen Würzburg als ordnungsgemäßer und würdiger Begräbnisort für Erlungs Gebeine gewählt worden wäre, wie es zuvor bereits Thurgot von Skara widerfahren war. Eine lang anhaltende, postume Verehrung für Bischof Erlung spricht ebenfalls aus

²³⁰ Siehe das Zitat in Anm. 228. Die Meldung über die Investitur des Gottschalk von Ramelsloh durch den Bremer Erzbischof bildete den Anlaß für den Bericht des Chronisten über Thurgot: Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* II,64, hg. v. Trillmich, S. 304.

²³¹ KEIL, *Der Aussatz im Mittelalter*, S. 97 Anm. 126, mit Rekurs (!) auf: ALFRED WENDEHORST, *Das Bistum Würzburg I* (Germania Sacra. N. F. 1) Berlin 1962, darin S. 126-132, bes. S. 126, dessen Angabe aufgrund der quellennahen Erarbeitung als die zuverlässigere gelten kann.

²³² Ekkehard von Aura, *Chronicon* [Recensio IV], in: Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik, hg. v. Franz-Josef Schmale / Irene Schmale-Ott (FSGA 15) Darmstadt 1972, S. 334-377, dort S. 354 (ad a. 1122): *Erlungus episcopus Wirziburgensis per III. annos elephantino morbo vexatus in natali Innocentium obiit et prohibente scismate non in civitate, sed in monasterio Swarzaha sepulturam obtinuit.*

²³³ WENDEHORST, *Das Bistum Würzburg I*, S. 131.

²³⁴ Ekkehard von Aura, *Chronik ad a. 1122*, hg. v. Schmale / Schmale-Ott, S. 354. WENDEHORST, *Das Bistum Würzburg I*, S. 127-130.

der späteren Bestattungsart, die für dessen sterbliche Überreste in Münster-schwarzach gewählt worden waren: Etwa um die Mitte des 12. Jahrhunderts sollen sie in einen Steinsarg gebettet worden sein, „der noch Ende des 16. Jahrhunderts *in medio ... ecclesiae*“ gestanden haben soll²³⁵. Auch diese Nachrichten widersprechen möglichen Annahmen über eine standesrechtliche Diskriminierung lepröser Prälaten. Allem Anschein nach wurde schon zu Lebzeiten des kranken Bischofs formelle Regularität hinsichtlich des Amtsverlaufs gewahrt: Ekkehard Angaben zufolge ist der ‚Beginn‘ von Erlungs Erkrankung im Jahr 1117 anzusetzen. Wenngleich über den sozialen Umgang der Domgeistlichkeit mit dem kranken Bischof keine unmittelbaren Details zu erfahren sind, so ist es offensichtlich nicht zu einer Deposition gekommen, denn noch für das Jahr 1120 können Rechtsakte des kranken Bischofs nachgewiesen werden, die dieser in schriftlicher Form vorgenommen hatte²³⁶. Der starke Rückgang urkundlich belegter Rechtshandlungen aus den letzten Amts- und Lebensjahren des Bischofs haben gleichwohl schon Alfred Wendehorst zu der Schlussfolgerung geführt, dass die krankheitsbedingte Indisposition zu einem allmählichen Rückzug des Bischofs aus seinen Amtsgeschäften führte²³⁷.

In jener nüchternen, zuweilen eher von Mitgefühl getragenen Art, in der Amtsgewalt und Amtsführung schwerkranker oder gebrechlicher Bischöfe in den Chroniken des 11. und 12. Jahrhunderts thematisiert wurden, unterscheiden sich die beiden Nachrichten über die leprösen Bischöfe Thurgot und Erlung nicht von den Mitteilungen über episkopale Amtsinhaber, die durch andere schwere Erkrankungen dienstunfähig geworden waren. Hier wie dort werden keine Konflikte über eine Neubesetzung des betroffenen Bischofsstuhles erwähnt. Frei von kirchenpolitischen Problemerkörterungen sind die Nachrichten in Thietmar von Merseburgs ‚Chronik‘ über den erblindeten Osnabrücker Bischofs Thietmar (1003-1023) wie über dessen Prager Amtskollegen Thiedegg (979-1017), der an so schwerer Schüttellähmung der Hände gelitten habe, dass er nur mit priesterlicher Unterstützung die Messe habe abhalten können²³⁸. Auch die Kanonistik des 10. und 11. Jahrhunderts, die es an Äußerungen zum rechten Umgang mit kranken

²³⁵ Ebd., S. 131 (mit Quellenbelegen).

²³⁶ Ebd., S. 130 und 131.

²³⁷ Ebd., S. 130.

²³⁸ Thietmar von Merseburg, Chronik VII,67 und VII,56, hg. v. Trillmich, S. 428 und S. 416/418.

Geistlichen und zur Besetzung geistlicher Ämter im Krankheitsfall mangeln lässt, zeigt kein anderes Bild.

Die zuvor bereits demonstrierte, hohe Bedeutsamkeit, die der körperlichen Wohlgestalt und Schönheit bei den Angehörigen des Episkopats zugemessen wurde, lässt es indessen unmöglich erscheinen, dass die Phänomene ‚Krankheit‘, ‚Gebrechlichkeit‘ und ‚Hässlichkeit‘ bei Bischöfen lediglich einen untergeordneten Platz im Denken und Handeln jener Jahrhunderte eingenommen haben sollen. Gerade die unter den Ottonen und Saliern gepflegte Integration der Reichsbischöfe in die königlichen Regierungsgeschicke und Verwaltungsgeschäfte, wie sie in der Mediävistik unter dem Terminus ‚Reichskirchensystem‘ (Leo Santifaller) bekannt geworden ist, hätte Voraussetzungen bieten können, die Doppelnatur der Reichsbischöfe, die zugleich geistliche und weltliche Fürsten waren, und damit die Frage physischer Eignung oder Inhabilität von Weltgeistlichen stärker in das Bewusstsein zu heben²³⁹. Dem entsprechen Befunde Oskar Köhlers, der in seiner Untersuchung über das Bischofsbild in den Viten vom 10. bis 12. Jahrhundert zwar eine tiefgreifende Politisierung des Bischofsamtes in ottonischer Zeit vermerkte, hingegen ein Aufkommen kircheninterner Kritik, die eine aus ihrer Sicht verdammenswerte ‚Verweltlichung‘ des Episkopats anprangerte, erst im 12. Jahrhundert im Gefolge des sogenannten Investiturstreites registrierte²⁴⁰. Gleichwohl fokussierte die Kritik aus dem innerkirchlichen Bereich auf ethischen, jurisdiktionellen und politischen Aspekten wie beispielsweise auf der Lebensführung der Geistlichen, dem legitimen Amtserwerb, dem Umgang mit den weltlichen Herrschaftsanteilen bei geistlicher Ämter und deren gegenseitige Abgrenzung. Fragen, die die Körperlichkeit der Kleriker betrafen, bildeten demgegenüber

²³⁹ Siehe BENSONS die Charakterisierung der Bischöfe in Anm. 220. Möglicherweise fehlen im angemarkten Zeitraum Reflexionen über die physische Eignung von Bischöfen, weil deren Rekrutierung und Investitur den politischen Bedürfnissen des Königs und weniger den theologisch-dogmatischen Auffassungen folgte. Zum neueren Kritik am Konzept des ‚ottonisch-salischen Reichskirchensystems‘ s. den Forschungskommentar von MICHAEL BORGOLTE, Die mittelalterliche Kirche (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 17) München 1992, S. 71ff. und RUDOLF SCHIEFFER, Art. ‚Reichskirche‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 626-628 (mit weiterführender Literatur).

²⁴⁰ KÖHLER, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts, S. 9, 79ff. Demgegenüber hat BENSON, The Bishop-Elect, S. 207 u. ff. bereits für das 11. Jh. Anzeichen für ein (durchaus kritisches) Bewusstsein von der Ambivalenz des Bischofsamtes feststellen wollen. Zu den schärfsten Kritikern zählte KÖHLER Gerhoh von Reichersberg (ca. 1092/93-1169), der eine besonders strenge Scheidelinien zwischen weltlichen und geistlichen Aufgabenbereichen ziehen wollte. Dazu KÖHLER, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts, S. 79 und S. 88ff., HÜRTE, Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen deutschen Bischofs, S. 22f. S. a. BENSON, The Bishop-Elect, S. 307ff.

keinen Diskussionsgegenstand. Die Erörterung dieses Fragenkomplexes scheint ab dem 12. Jahrhundert, mit dem Ende des Investiturstreits, in den Reflexions- und Entscheidungsbereich der Kanonistik übergegangen zu sein.

B.) Die Stellung lepröser Kleriker und Prälaten nach kanonistischen Texten

Für das Mittelalter traf zu, was Ludwig Schmutge allgemein über die Aufnahme-kriterien für den geistlichen Stand im 15. Jahrhundert formuliert hatte: „Körperliche Unversehrtheit war Bedingung für die Aufnahme in den Klerikerstand und für die Ausübung der Weihen. Ein *defectus corporis* bestand bei Personen, welche die mit den Weihen verknüpften Funktionen oder wenigstens die wichtigeren davon überhaupt nicht ausüben konnten oder sie nicht dem Ritus gemäß und mit der notwendigen Sicherheit zu vollziehen vermochten oder wegen körperlicher Gebrechen oder Mißgestalt Anstoß und Ärgernis erregten und so die Würde des Gottesdienstes und des Klerikerstandes beeinträchtigten. Irregularität bestand bei Blindheit, Taubheit, Stummheit, erheblichem Stottern, Verstümmelung, Lahmheit, Epilepsie, Erbrechen, Aussatz, Zwergwuchs, Buckligkeit u. a.“²⁴¹. Den inoffiziell hohen Stellenwert der physischen Schönheit und Integrität, wie er bereits anhand früh- und hochmittelalterlicher Bischofsviten gezeigt wurde, offenbaren auch die kanonistischen Reflexionen über den kranke und gebrechliche Kleriker. Jene haben jedoch erst ab dem 12. Jahrhundert, im Zusammenhang mit der allgemeinen Entfaltung des Kirchenrechts, eine extensive und intensive Entwicklung genommen. Das Problem, wie mit leprösen Weltgeistlichen, Amts- und Würdenträgern, kirchenrechtlich zu verfahren sei, ist erst nach Gratian in kanonischen Texten thematisiert und verhandelt worden. Gleichwohl hatte das ‚*Decretum Gratiani*‘ mehrere altpäpstliche Anweisungen kasuistischer Art rezipiert, die ähnliche Problemlagen aufgegriffen hatten (Dist. LV,12; C. VII q. 1 c. 1-4). Ein Blick auf die von Gratian geschaffenen, geistigen Fundamente im Konfliktfall ‚Amt‘ und ‚Krankheit‘ ist für eine adäquate Verortung der späteren kirchenrechtlichen Maßregeln für lepröse Kleriker notwendig.

So griff die *Distinctio* LV,12 eine einfache und allgemeinverständliche Grundregel auf, die auf der Beurteilung nach Zeitkriterien basierte und zwischen Zeitphasen *vor* und *nach* Amtsantritt unterschied. Entnommen wurde diese Frist-

²⁴¹ LUDWIG SCHMUTGE / PATRICK HERSPERGER / BÉATRICE WIGGENHAUSER, Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458-1464) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 84) Tübingen 1996, S. 143.

regel einem Brief von Papst Gelasius I. (492-496), der, auf nicht genannte kanonische Vorschriften rekurrierend, anwies, dass „ebenso, wie es nicht geduldet werden sollte, dass physisch Schwache in das Priesteramt gelangen, ein rechtmäßiger Eingesetzter, der hinterher [*sc.* nach der Amtseinsetzung] versehrt wird, nicht das verlieren sollte, was er zur Zeit seiner Gesundheit bekommen habe²⁴²“. Leibesdefekte, die vor dem Eintritt in den Klerikerstand auftraten, galten demnach als Rechtshindernisse für die Weihe, die den Kandidaten amtsuntauglich machten, während Geistliche, die nach dem Erhalt ihrer priesterlichen Weihen erkrankten, ihren Status behalten und im geistlichen Stand verbleiben sollten. Die korrekte Amtseinsetzung eines Geistlichen konstituierte und bewirkte demzufolge einen fundamentalen Statuswechsel, der auch im Fall nachträglich auftretender Körpermängel als grundsätzlich irreversibel galt. Diese Regel antizipierte jene sich seit dem 11. Jahrhundert ausbildende, sakramententheologische Lehre von dem einzigartigen *character (indelebilis)*, den der Priesterkandidat durch die Weihe erhält und der den Kleriker zu einer vom Laien unterschiedenen Person macht²⁴³. Was im Gelasius-Brief konkret unter dem Oberbegriff ‚körperliche Schwäche‘ verstanden wurde oder werden sollte, wurde nicht spezifiziert oder durch Beispiele expliziert. Das Schreiben beließ dadurch Interpretationsspielräume hinsichtlich Art und Grad körperlicher Defekte und konnte demzufolge auch bei der Beurteilung von Leprakranken Anwendung finden²⁴⁴. Es ließ ebenso offen, welche konkreten Güter einem erkrankten oder gebrechlichen Priester verbleiben sollte: der Amtstitel, die faktische Amtsgewalt oder die materiellen Amtseinkünfte durch die Präbende (Pfründe)?

Die Schreiben, die Gratian dem ‚Registrum Gregorii‘, einer Briefsammlung Papst Gregors des Großen, und den Briefen Papst Nikolaus’ I. entnahm, handeln von Bischöfen und Priestern. In den dort erörterten historischen Fällen hatten allerdings nicht Lepraerkrankungen, sondern andere Leibesschäden zur Amtsun-

²⁴² Dist. LV,12, hg. v. Friedberg (CIC 1), Sp. 218: *Precepta canonum, quibus ecclesiastica regitur disciplina, sicut non paciuntur uenire ad sacerdotium debiles corpore, ita si quis in eo fuerit constitutus actu, ac tunc fuerit sauciatus, amittere non potest quod tempore suae sinceritatis accepit.*

²⁴³ Dazu DOROTHEA SATTLER, Art. ‚Charakter‘, in: LThK 2 (31994), Sp. 1009-1013.

²⁴⁴ MERZBACHER, Die Leprosen im alten kanonischen Recht, S. 42 vertrat die Ansicht, dass die Distinctio LV,13, in der die halbseitige Erblindung als Hindernisgrund für die Bekleidung des Priesteramtes festgesetzt wurde, auch für Entscheidungen über leprakranke Geistliche bzw. Amtsanwärter herangezogen werden konnte (vgl. oben S. 278 mit Anm. 206). Die Regelung von Konfliktfällen bei leprosen Klerikern, noch bevor sich bei diesen so gravierende Folgen wie Erblindung entwickelten, war bereits durch die umfassendere Dist. LV,12 abgedeckt.

fähigkeit bei den Geistlichen geführt. In dem ersten der bei Gratian rezipierten Gregor-Briefe bildete eine nicht spezifizierte „Kopferkrankung“ eines kleinasiatischen Bischofs den Anlass für eine an den Papst gerichtete Anfrage. Das Antwortschreiben Gregors des Großen verallgemeinerte den Spezialfall und untersagte kategorisch, eine Amtsenthebung und Neubesetzung des Bischofsstuhles vorzunehmen, was Gregor als ‚Raub‘ qualifizierte. Allerdings wurde die Empfehlung ausgesprochen, einen „Verwalter“ (*dispensator*) für die Fortführung der laufenden Amtsgeschäfte im Bistum einzusetzen. Ganz offenkundig sollte dieser Verwalter nur als stellvertretender Funktionsträger, nicht aber als faktischer Inhaber der Bischofswürde verstanden werden: der erkrankte Bischof blieb definitiv im Amt (*ipso non deposito*)²⁴⁵. Komplementär hierzu verhält sich jene Entscheidung Gregors in einem anderen Brief, worin er die Wiedereinsetzung eines Priesters anordnete, dessen Kurie offenbar während seiner krankheitsbedingten Absenz, die schon zwei Monate gewährt hatte, an einen anderen Kleriker vergeben worden war. Das wichtige Sekundärthema, mit dem diese Regelung für den Krankheitsfall in Zusammenhang stand, hat Gregor selbst als „Häresie der Simonie“ (*symoniacam heresim*) angesprochen²⁴⁶ und damit die Frage nach den Konditionen für den rechtmäßigen und unrechtmäßigen Erwerb, Besitz und Rückzug von kirchlichen Ämtern, Würden und Pfründen berührt. Diese Frage bildete ebenfalls das Oberthema der Rubrik ‚Causa VII‘ im ‚Decretum‘ Gratians: Auch Papst Nikolaus I. (858-867) habe im 9. Jahrhundert bestimmt, dass die *pontifices*, die ‚Bischöfe‘, selbst bei körperlicher Schwäche oder Erkrankung nicht abgesetzt werden dürften, sondern ihr Amt auf Lebenszeit behalten sollten. Bei Überlastung durch die Amtsgeschäfte sollten Priester dem Bischof beistehen oder aber benachbarte Bischöfe für die Zeit bis zur Genesung des Erkrankten Aushilfsdienste leisten²⁴⁷. Letzteres hob gewissermaßen das im christlichen Denken und Handeln in fundamentalen Weise verwurzelte und wirksame Prinzip der solidarischen Nachbar-

²⁴⁵ C. VII q. 1 c. 1, hg. v. Friedberg (CIC 1), Sp. 566: *Et quod nusquam canones precipiunt, ut pro egritudine episcopi episcopus succedat, et ideo iniustum est, ut, si molestia corporis irruit, honore suo priuetur egrotus. Sed suggerendum est, ut si quis, in regimine, egrotat, dispensator illi talis requiratur, qui possit eius curam omnem agere, et locum illius in regimine ecclesiae (ipso non deposito) conseruare, ut neque Deus omnipotens offendatur, neque ciuitas neglecta esse inueniatur.*

²⁴⁶ C. VII q. 1 c. 3, hg. v. Friedberg (CIC 1), Sp. 567.

²⁴⁷ C. VII q. 1 c. 4, hg. v. Friedberg (CIC 1), Sp. 567: *Pontifices, qui aliqua occupantur infirmitate uel egritudine, abiciendi non sunt, nec alios in eorum loco consec[r]ari oportet, nisi ex hac fuerint luce subtracti. Quod si de ministerio sibi concesso conuerunt, que licita sunt sacerdotes expleant. In his uero, que his presumere non licet, uicinorum usque ad recipiendam sanitatem episcoporum auxilia subrogentur [...].*

schaftshilfe auf höchste kirchlich-administrative Ebenen²⁴⁸. Eines lassen die bisher zitierten, frühmittelalterlichen Texten in der Gratianischen Kirchenrechtssammlung deutlich erkennen: Der Ausbildung der hochmittelalterlichen kanonistischen Lehrmeinung geht schon früher sowohl ein Bewusstsein des Problemzusammenhangs zwischen Kirchenamt und Krankheit als auch ein lösungsorientiertes Handeln voraus. Im frühen Mittelalter war es offenkundig nur nicht gelungen, aus den vielen päpstlichen Einzelentscheidungen eine einheitliche Rechtsauffassung mit einem universellen, die einzelnen Landeskirchen und -konzile überspannenden Geltungsanspruch abzuleiten und in allgemeinverbindlicher Form zu fixieren und zu promulgieren.

Eine Durchsicht der bei Gratian zitierten Papstschriften bis zu jenen des 13. Jahrhunderts lässt keine auf die Sachlage bezogene, jurisdiktionelle Langzeitentwicklung erkennen - dergestalt etwa, dass eine Rechtsnorm zuerst am Beispiel der in der frühmittelalterlichen Politik und königlichen Administration so bedeutsamen Bischöfe und Erzbischöfe entwickelt und später auf Kleriker niedriger Weihengrade übertragen worden wäre. Statt dessen nehmen die einzelnen Dekrete zu verschiedenen Zeiten zu Geistlichen unterschiedlichen Ranges Stellung. Eine Kontinuität ist lediglich in einem Grundgedanken festzustellen, welcher in den kirchenrechtlichen Regelungen für Erkrankungsfälle bei Klerikern immer wieder hervortritt, bereits früh ausgebildet vorlag und perpetuiert wurde: Es handelt sich um die Bestallung einer Ersatzperson, eines geschäftsführenden Stellvertreters oder Amtshelfers, für den sich im wachsendem Maß der lateinische Terminus *coadjutor* im Kirchenrecht einbürgerte. Ein derartiger Funktionsträger und Stellvertreter für einen kranken Kleriker hatte unter der Bezeichnung *dispensator* bereits in den Briefen Papst Gregors des Großen Erwähnung gefunden²⁴⁹. Gegenüber geistlichen Amtsinhabern, die erkrankt oder gebrechlich waren, zeigen die frühmittelalterlichen Papstschriften eine wohlwollende Einstellung, die die zwangsweise, gewaltsame und formell ungerichtete Deposition durch Dritte sowie eine Neubesetzung von Ämtern ohne freie Einwilligung des noch lebenden Amtsinhabers ablehnte oder nur in singulären Extremfällen wie zum Beispiel bei einer durch schweres psychisches Leiden bedingten Inhabilität des Amtsinhabers ge-

²⁴⁸ Zur Nachbarschaftshilfe: MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, hg. v. JOHANNES WINCKELMANN, Tübingen ⁵1980, S. 215f., 350f., 710.

²⁴⁹ S. o. S. 292.

stattete²⁵⁰. Die in ihrer Grundhaltung übereinstimmenden Entscheidungen der Päpste lassen direkt oder indirekt erkennen, dass in einigen Fällen auf inkriminierte, widerrechtliche Art verfahren worden war, was Anlass zu den Appellationen an die römische Kurie gegeben hatte. Folglich reagierte die päpstliche Haltung, die in der juristischen Untrennbarkeit von Amt und Amtsinhaber gründete, auf Vorfälle, die einem sehr rigorosen Idoneitäts- oder Untauglichkeitsdenkens geschuldet waren.

Die Person des Koadjutors oder Verwalters, wie ihn schon früh die Päpste forderten, bildete gewissermaßen das verstetigte Pendant zu einer Institution, die ebenfalls schon in der frühmittelalterlichen Kirchen bekannt und fest eingeführt war: die des ‚Legaten‘ oder ‚Boten‘ (*legatus*), der temporär und aufgabenspezifisch einen Bischof oder sogar den Papst bei dessen persönlicher Abwesenheit vertrat. So gestatteten schon die ältesten, fränkischen Kirchensynoden den Bischöfen ein Abweichen von der kategorisch statuierten Anwesenheitspflicht ausschließlich unter den Bedingungen, dass gravierende Hindernisgründe wie zum Beispiel eine schwere Erkrankung geltend gemacht werden konnten und dass ein persönlicher Legat zur Synode entsandt wurde²⁵¹. Schon an dieser Stelle ist festzuhalten: Das Grundprinzip der Stellvertretung besaß im Denken und Handeln der institutionalisierten Kirche, das heißt: ihrer Angehörigen, eine Jahrhunderte alte Verankerung, bevor es im Zusammenhang mit leprösen Weltgeistlichen zum Tragen kommen sollte. Was das Amt des Stellvertreters anbelangt, so mag die Behauptung des Rechtshistorikers Peter Landau, dass nämlich das „Institut des ‚coadiutor‘ [...] im Zusammenhang mit der Leprakrankheit entwickelt“ worden sei, für den historischen Begriff selbst zutreffen, nicht jedoch für die Sache, die - wie oben deutlich wurde - bereits in früheren Jahrhunderten und dann auch in Verbindung mit anderen Körperleiden und Amtshemmnissen in Erscheinung

²⁵⁰ Einen solchen Extremfall behandelt der Gregor-Brief in C. VII q. 1. c. 14, hg. v. Friedberg (CIC 1), Sp. 572f., wonach ein Bischof, der an einer starken psychischen Störung litt, zuerst um seinen freiwilligen Amtrücktritt gebeten und erst dann, falls dies nicht möglich sei, ein Nachfolger in das betreffende Amt gewählt werden solle. Die Erkrankung wird als *passio capitis* beschrieben mit Ausbrüchen unkontrollierten Klagens (*mente alienata agere gemitus*) und Weinens (*flere*): ebd. Offenbar faßte man Gemütskrankheiten bereits als ein physiologisches Leiden auf, die auf biologischer Ebene vorrangig im Gehirn lokalisiert wurden.

²⁵¹ Einen der ältesten Beschlüsse faßte das 470 das Konzil von Lyon (Concilia Galliae a. 314-a. 506, hg. v. Munier, S. 167 can. 9): *Vt episcopus ad synodum ire satis graui necessitate inhibeat, sic tamen ut in persona sua legatum mittat, suscepturus salua fidei ueritate quidquid synodus statuerit.*

getreten war²⁵². Hier hat offenbar Landaus ausschließliche Konzentration auf den Papstdekretalen des 12. und 13. Jahrhunderts zum Umgang mit leprakranken Klerikern den fehlerhaften Eindruck erweckt, bei dem ‚Koadjutor‘ handele es sich um eine Neuschöpfung, um ein sachliches Novum jener Zeit. Richtig ist Landaus Beobachtung, dass erst im 12. und 13. Jahrhundert die Frage, wie mit leprösen Klerikern zu verfahren sei, verhandelt und von Päpsten beantwortet wurde. Gleichwohl befasste sich jenes an den englischen Bischof von Worcester adressierte Dekretale Alexanders III. (1159-81), von Landau als das älteste Papstschreiben zur Leprafrage im klerikalen Bereich deklariert, nur peripher mit der Situation des Kranken selbst²⁵³. Vorrangiger Gegenstand waren die Befürchtungen eines Klerikers darüber, dass die Übertragung einer Kirche, die wegen und während der Lepraerkrankung seines Amtsvorgängers (*cum V. clericus, qui lepra tactus fuisse, perhibetur*) erfolgt war, unrechtmäßig sei und revidiert werden könne. Alexander III. urteilte, dass die Übertragung für den Fall ihre Gültigkeit behalten solle, wenn eine Untersuchung ergebe, dass der frühere Pfründeninhaber tatsächlich an Lepra erkrankt gewesen sei (*morbo manifestum fuerit laborasse*). Über den leprösen Kleriker werden keine weiteren Details berichtet; der Gebrauch des grammatischen Plusquamperfekts lässt sogar vermuten, dass der frühere Amtsinhaber zum Zeitpunkt der Abfassung des Dekretale, wenn nicht sogar der Anfrage an den Papst, nicht mehr lebte. Zu widersprechen ist Peter Landaus Interpretation, dieses Dekretale Alexanders III. habe damit im Hinblick auf Lepraerkrankungen jenes von selbigem Papst erlassene Verbot annulliert, welchem zufolge keine Kirchenämter, Pfründen und Kirchen vor ihrer Vakanz vergeben oder versprochen werden durften²⁵⁴. Dieser Ansicht ist entgegenzuhalten, dass es sich bei den Dekretalen generell um kasuistische Rechtstexte handelt, die in aller Regel auf spezielle Fälle von Rechtsunsicherheiten reagierten. Der kasuistische

²⁵² LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 575. Die Darstellung LANDAUS erweckt den Eindruck, das Amt des ‚Koadjutors‘ sei erst im 12. Jh. entstanden (vgl. ebd.). Gegen LANDAUS These sprechen bereits C. VII q. 1 c. 13 und c. 17, hg. v. Friedberg (CIC 1), Sp. 571f., 574f. Letzteres, ein Schreiben Zacharias, billigt dem altersschwachen Bonifatius die Bestallung eines Helfers zu, ohne dass ein abstrakter Fachterminus für diesen Funktionsträger genannt wird.

²⁵³ Zum Dekretale (= JL 14134): LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 574f. Der Wortlaut des Dekretale in: *Quinque compilationes antiquae*, hg. v. Emil Friedberg, Leipzig 1882, ND Graz 1956, darin S. 82. Nachfolgende Zitate: ebd.

²⁵⁴ So LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 575. Das auf dem 3. Laterankonzil von 1179 erlassene Verbot zitiert Landau mit den Worten: *Nulla ecclesiastica ministeria seu etiam beneficia vel ecclesiae alicui tribuantur vel promittantur antquam vacent*. Landau nahm auch an, dass der kranke Kleriker noch am Leben sei; vgl. ebd.

Charakter solcher päpstlicher Rechtsanordnungen tritt bei dem im Alexander-Dekretale besonders deutlich hervor: Offenbar kamen im Zusammenhang mit dem Tod des leprösen Amtsvorgängers Zweifel auf, ob die zuvor erfolgte, vielleicht pragmatisch begründete Neubesetzung der Amtsstelle rechtens war und ihre Gültigkeit behalte oder nicht. Noch deutlicher weisen die von Alexander III. geforderten Rahmenbedingungen für die Vorbereitung eines endgültigen Rechtsentscheidendes auf den Ausnahmecharakter des Schreibens hin: zum einen die geforderte Anberaumung einer Überprüfung der früheren Sachlage und zum anderen die Koppelung einer eventuellen (!) Bestätigung des Status quo an den noch zu erbringenden Nachweis über eine manifeste Lepraerkrankung des Amtsvorgängers. Das Papstschreiben wird folglich kaum eine allgemeingültige Rechtsfixierung intendiert haben; auch hätte eine daraus folgende, rechtliche und soziale Ungleichbehandlung und Schlechterstellung lepröser Kleriker gegenüber anderen Geistlichen im Widerspruch gestanden zu den Bemühungen Papst Alexanders III. um die soziale Integration der Leprosen: ein solches Bestreben demonstrierten ja die bereits untersuchten eherechtlichen Anordnungen Alexanders²⁵⁵. Dass hier keine verallgemeinerungsfähige Regelung eines Einzelfalles vorlag, wurde offensichtlich so schon im 12./13. Jahrhundert von dem bedeutenden Kanonisten Raymund de Peñaforte empfunden, denn der besagte Alexander-Brief gelangte zwar in einige Dekretalensammlungen, wurde aber, wie schon Peter Landau feststellte, nicht durch den von Raymund verfassten ‚Liber Extra‘ rezipiert und erhielt somit keine offizielle Geltung²⁵⁶. Vor diesem Hintergrund kann das Dekretale Alexanders kaum als ein nennenswerter Beitrag zur historischen Entwicklung des Koadjutorenamtes für leprakranke Kleriker bewertet werden. Dieses Verdienst ist erst zwei Dekretalen der Päpste Lucius III. (1183-1184) und Clemens III. (1187-1191) oder Coelestin III. (1191-1198) zuzusprechen. Keines der beiden Dekretalen verlangte die volle Amtsenthebung von leprösen Pfarrgeistlichen; doch während Lucius einen Koadjutor für leprakranke *rectores ecclesiarum* forderte, bestand Clemens (Coelestin) auf dem Rücktritt lepröser Pfarrer von den laufenden Amtsgeschäften, sicherte aber ein Recht auf lebenslange Versorgung aus kirchlichen Mitteln zu²⁵⁷. Die Abfassung der im folgenden näher zu besprechenden Dekretalen fällt in exakt in jenen Zeitraum, den der Kir-

²⁵⁵ Siehe Kap. IV.2.

²⁵⁶ LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 574 Anm. 44.

²⁵⁷ Dazu ebd., S. 575f.

chenrechtshistoriker Richard Puza mit den päpstlichen Amtszeiten von Alexander III. bis Gregor IX. (1227-1241) absteckte und in dem laut Puza die Entstehung und Ausdifferenzierung des kirchlichen „Irregularitätsrechts“, der Juridifizierung klerikaler Weihe- und Amtshindernisse, erfolgte²⁵⁸.

Lucius III., dessen Schreiben an Walter, den Bischof von Lincoln (ab 1183) und späteren Erzbischof von Rouen (seit 1184), offizielle Autorität durch die Aufnahme in die Kirchenrechtssammlung des ‚Liber Extra‘ erlangen sollte, befasste sich in seinem Brief allgemein mit Einkommensfragen der Kleriker. Über lepröse *rectores ecclesiarum* heißt es dort, dass denjenigen, „die so stark von der Lepra befallen seien, dass sie in keiner Weise den Altardienst versehen und die Kirchen nicht betreten können, ohne ein großes Ärgernis bei den Gesunden hervorzurufen“, ein Koadjutor für die *cura animarum* zugewiesen werde, der anteilig Unterhaltsleistungen aus dem Kirchenvermögen erhalten solle²⁵⁹. Der hier gemeinte Sinn des mehrdeutigen Begriffs *rector ecclesiae* lässt sich nur schwer präzisieren, da er in unterschiedlicher Weise zur Bezeichnung von hochrangigen Geistlichen innerhalb der Kirchenhierarchie verwendet wurde: im allgemeinen für Bischöfe; sodann für Kleriker, denen die Wirtschaftsverwaltung einer Parochie übertragen war, und schließlich für Pfarrer, die ein Kirchsprengel leiteten²⁶⁰. In seiner allgemeinsten Bedeutung als ‚Vorsteher‘ weist die Bezeichnung *rector* auf eine herausgehobene Führungsposition; innerhalb der Kirchenhierarchie wird es sich mit Sicherheit um sogenannte Majoristen, um Priester mit höherer Weihe (Bischof, Priester, Diakon, Subdiakon), gehandelt haben. Aber schon Glossatoren wie beispielsweise Heinrich von Segusia (Hostiensis; vor 1200-1271) wollten die Anweisung Lucius’ III. nur für Bischöfe gelten lassen, nicht für den niederen

²⁵⁸ PUZA, Art. ‚Irregularität‘, Sp. 663f. In Abgrenzung zu PUZA unterscheidet sich nach der hier vertretener Ansicht das Hochmittelalter vom Frühmittelalter nicht durch die Entstehung der Kanonistik, sondern durch den Prozeß ihrer beschleunigten und systematisierten Ausdifferenzierung, Institutionalisierung und Verselbständigung.

²⁵⁹ X 3.6.3 [= JL 14965], hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 482: *De rectoribus ecclesiarum leprae macula usque adeo infectis, quod altari servire non possunt, nec sine magno scandalo eorum, qui sani sunt, ecclesias ingredi, hoc volumus te tenere, quod eis dandus est coadiutor, qui curam habeat animarum, et de facultatibus ecclesiae ad sustentationem suam congruam recipiat portionem*. Der volle Wortlaut des Dekretale in: Papal Decretals Relating to the Diocese of Lincoln in the Twelfth Century, hg. v. Walther Holtzmann / Eric Waldram Kemp (The Publications of the Lincoln Record Society 47) Hereford 1954, Nr. XXI S. 52.

²⁶⁰ ALBERT BLAISE, Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens, Turnhout 1954, S. 702 s. v. ‚rector‘; The Oxford English Dictionary 13 (²1989), S. 380 s. v. ‚rector‘; PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts 2, S. 167. MERZBACHER, Die Leprosen im alten kanonischen Recht, S. 40 übersetzte den Begriff in dem Lucius-Dekretale mit ‚Pfarrer‘.

Pfarrklerus²⁶¹. Diese Interpretation hätte auch von Schwierigkeiten befreit, die mit einer Definition der Amtsbefugnisse des angeforderten Koadjutors einhergingen. Einem Bischof wäre der Stellvertreter bei aller Macht- und Kompetenzfülle juristisch definitiv untergeordnet geblieben, denn die Absetzung und Ersetzung eines nur körperlich, nicht aber geistig amtsunfähigen Bischofs konnte allein durch freiwilligen Rücktritt und nur unter Zustimmung des Papstes erfolgen vonstatten gehen²⁶². Hervorzuheben ist noch einmal, dass das Lucius-Dekretale die *rectores* im Fall einer Lepraerkrankung zwar von ihren Aufgaben entband, sie jedoch nicht aus dem geistlichen Stand entließ.

Unklarheiten in der Auslegung bereitet die inhaltliche Bestimmung jenes Aufgabenbereichs, der dem Koadjutor eines leprösen Kirchenvorstehers überantwortet werden sollte und der im Papstschreiben als *cura animarum* angesprochen wurde. Je nach Interpretation hätten Modelle der Teil- wie der Vollsubstitution des Amtsinhabers ihre Motivierung im Dekretale finden können. Pastoraltheologisch verstanden, konnte der Terminus auf die Seelsorge im engeren Sinne abzielen und jene pastoralen Aufgaben bezeichnen, die vielleicht einen engeren Kontakt mit den Gemeindemitgliedern involviert hätten. Die mittelalterliche Kanonistik verstand ihn darüber hinaus als Rechtsbegriff, der konkret die Weihegewalt sowie die jurisdiktionellen Amtsbefugnisse beispielsweise eines Pfarrers und damit die gesamte Machtfülle des Amtes ansprach²⁶³. In diesem Sinne hätte ein Koadjutor nach Papst Lucius III. die Vollvertretung zu übernehmen gehabt, was faktisch einer vollständigen Amtsniederlegung des leprösen Amtsinhabers gleich gekommen wäre. Eine engere Auslegung der *cura animarum* im Sinne der Seelsorge und der liturgischen Dienste hätte demgegenüber die Option für eine Aufteilung von Kompetenzen unterstützen können. Andere Befugnisse wie zum Beispiel die Jurisdiktion, die wirtschaftliche Verwaltung oder die Disziplinargewalt hätten dann in den Händen des kranken Amtsinhabers verbleiben können. Der in dem Lucius-Dekretale angedeutete Ermessensspielraum, innerhalb dessen die Lepraerkrankung eines *rector* noch tolerabel erschien und die eine dynamische Krankheitsauffassung erkennen lässt, hätte den Gedanken einer flexibel zu handhabenden Aufteilung von Amtskompetenzen unterstützt, kommt doch in der

²⁶¹ Nach LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 577 mit Anm. 60.

²⁶² PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts 2, S. 133. S. a. ebd., S. 175f.

²⁶³ Siehe ebd., S. 166 und 199.

genannten Toleranzschwelle eine Vorstellung zum Ausdruck, wie sie der Kirchenrechtshistoriker Willibald M. Plöchl als einen Grundsatz im kanonistischen Denken konstatiert hat: Ein lokal begrenzter Leibesschaden machte einen geweihten Kleriker nicht vollständig, sondern lediglich partiell irregulär und amtsuntauglich, wobei Art und Grad des Leibesschadens in Korrelation zur funktionellen Bedeutsamkeit für den liturgischen Kontext beurteilt wurden. Plöchl veranschaulichte dies am Beispiel des „Verlusts der Hände“, woraus Amtsuntauglichkeit für das Lesen der Messe, nicht aber für andere liturgische Aufgaben (z. B. das Singen) resultierte²⁶⁴. Übertragen auf den konstruierten Fall, dass ein Kleriker infolge einer Lepraerkrankung Deformierungen an Händen und im Gesicht davontrüge, hätte ihn dies für den gesamten liturgischen Bereich, nicht aber zwingend für andere Aufgaben amtsuntauglich gemacht.

Ein Schwellenwert, bis zu dem eine Lepraerkrankung im ‚öffentlichen‘, liturgischen Handlungsrahmen toleriert und die Entfernung eines kranken Kirchenvorstehers aus dem Amt für nicht notwendig erachtet wurde, ist im Dekretale mit dem Begriff *scandalum* angedeutet, ohne eine präzise Definition zu erfahren²⁶⁵. Über seine soziale und moralische Bedeutung hinaus (‚Konflikt‘, ‚Störung‘, ‚Versuchung‘) hat der Begriff in der hochmittelalterlichen Kanonistik auch die Qualität eines Rechtsbegriffs angenommen²⁶⁶. Das *scandalum* markiert dort das Übersteigen einer Grenzlinie zwischen dem moralisch oder rechtlich Erlaubten und Tolerablen einerseits und dem nicht zu Duldenden andererseits. Damit schafft die Vorstellung des *scandalum* - genauer: die Absicht, ein solches zu vermeiden (*scandalum evitare*) - Geltungsspielräume für Rechtsnormen und verweist zugleich auf etwaige Konfrontationspunkte konkurrierender Rechts- oder Moralvorstellungen. Das Interpretament des *scandalum* kann ferner, wie Adalbert Erler argumentiert hat, als ein Legitimationsmittel fungieren, um Ausnahmeregelungen vom geltenden, positiven Recht zu schaffen und zu begründen²⁶⁷. Übertragen auf den vorliegenden Fall bedeutet dies, dass das Anrecht eines geistlichen Amtsinhabers auf eine *per se* ungehinderte Ausübung der ihm legitim übertragenen Amtsgewalt

²⁶⁴ Ebd., S. 291.

²⁶⁵ ADALBERT ERLER, Art. ‚Scandalum‘, in: HRG 4 (1990), Sp. 1332-1334.

²⁶⁶ Ebd., Sp. 1333: „Auf diesem Weg [d. h. aus der Patristik kommend] bildet sich der Begriff *scandalum* in der Scholastik zum moraltheologischen und weiterhin folgerichtig zum juristischen Fachterminus aus (Thomas von Aquino, *summa theologiae* II/II 43; vgl. bereits *Regula Benedicti* XIII,12; LXV,1.2; LXIX,3)“.

²⁶⁷ Zum *scandalum* als juristische Ausnahmelegitimierung: ebd., Sp. 1333f.

für Fall, dass er gravierend an Lepra erkrankte, zwar nicht außer Kraft gesetzt, aber doch beschnitten wurde, indem auf entgegenstehenden Interessen und Empfindungen einer (wie auch immer definierten) ‚Öffentlichkeit‘ Rücksicht genommen wurde. In dem Umstand, dass das *scandalum* die (geäußerte oder erwartete) Kritik und den Widerspruch von Dritten an einem Tatbestand impliziert, erweist sich die gesellschaftliche Dimension des Begriffs²⁶⁸. Das Vermeiden eines ‚öffentlichen Ärgernisses‘, wie es in dem Lucius-Dekretale offiziell geregelt wurde, zielte daher auf die Wahrung des sozialen Friedens und Zusammenhalts innerhalb eines Sozialgebildes. Dabei erfolgt die Sicherung des gesellschaftlichen Konsenses einer Glaubens- oder Rechtsgemeinschaft auf dem Weg, dass situationspezifisch auf die buchstabengetreue, formaljuristische Umsetzung eines legitimen Rechtsanspruchs zugunsten anderer Interessen und Werthaltungen verzichtet wurde.

Welches objektive Stadium ein Krankheitsverlauf oder welche Intensität dessen subjektive Bewertung auf Beobachterseite erreicht haben musste, damit sich eine Lepraerkrankung von einer sozial geduldeten Erscheinung in ein provozierendes *scandalum* transformierte und jene unsichtbare Toleranzschwelle im religiösen, rechtlichen oder ästhetischen Wertempfinden überschritt - diese Präzisierung eines solchen Momentes wurde im Schreiben Papst Lucius' III. für den hier interessierenden Fall nicht vorgenommen. Es steht zu vermuten, dass die Vorstellung eines *scandalum* schon im zeitgenössischen Sprachgebrauch keinen absoluten Wert markierte, sondern mit einem subjektiven und damit relativen Wertermessen verknüpft war²⁶⁹. Als sicher kann gelten, dass - im Hinblick auf die ‚objektiven‘ Gegebenheiten - die körperlichen Symptome bei einem leprösen Kirchenvorsteher ein solches Ausmaß oder Stadium erreicht haben mussten, dass sie für andere deutlich sichtbar und nicht länger zu verbergen waren, wie es beispielsweise bei Deformitäten an Händen oder im Gesicht der Fall ist. Eine inhaltliche Annäherung an diese ‚objektive‘ Seite eines körperbezogenen *scandalum* gewährt der ‚Liber Extra‘ mit einem Brief, der Papst Eugen III. (1145-1153) zugeschrieben wurde und an den Bischof von Salisbury gerichtet war. Darin wird

²⁶⁸ Schon im Neuen Testament umfaßte der Begriff des *scandalum* die Sinndimensionen des ‚Glaubensabfalls‘ und des ‚Glaubensverlusts‘: ebd., Sp. 1333. S. a. BLAISE, Dictionnaire Latin-Français, S. 742 s. v. ‚scandalum‘.

²⁶⁹ Schon in spätmittelalterlicher Auffassung habe das Problem „eine Tatfrage, keine Rechtsfrage“ dargestellt; so MERZBACHER, Die Leprosen im alten kanonischen Recht, S. 42 (auf der Basis einer Glosse zum ‚Liber Extra‘: ebd., Anm. 72).

einem Priester, der aufgrund äußerer Gewalteinwirkung die Hälfte einer Hand und zwei Finger verloren hatte, untersagt, den Gottesdienst zu zelebrieren, während ihm die Ausübung anderer Priesterpflichten weiterhin gestattet blieb. Je ein pragmatisches und ein ästhetisches Argument begründen hier das Verbot der Messfeier durch den Priester: zunächst die durch physische Schwäche nicht länger gewährleistete Sicherheit in der Durchführung der Liturgie, das bedeutet: der Vorwurf mangelhafter Körperbeherrschung, und sodann das *scandalum* der körperlichen Deformität an sich²⁷⁰.

Der Eugen-Brief belegt zunächst einmal, dass der Vorwurf des *scandalum* nicht exklusiv an den Tatbestand einer Lepraerkrankung geknüpft war, sondern ebenfalls zur Etikettierung und Diskreditierung anderer Körperdefekte verwendet wurde. Doch bilden die Vorwürfe der mangelnden Körperbeherrschung und der unästhetischen Wirkung physischer Devianz durchaus Argumentationsformen, die gegebenenfalls die Ausschließung lepröser Kleriker vom Altardienst motivieren konnten: Unter der begründeten Annahme, dass das medizinische Krankheitsbild der Lepra im 12. Jahrhundert mit dem heutigen Verständnis weitgehend übereinstimmte (siehe Kapitel I.2.), lässt sich behaupten, dass eine schwere Ausprägung der Leprakrankheit (‚Knotenlepra‘), die zu Lähmungen und Verunstaltungen an Händen und im Gesicht führt, eine sichere und korrekte Ausführung der erforderlichen liturgischen Handlungen, Gesten und Gesänge beeinträchtigen, wenn nicht gar verhindern konnte. Neben einem ästhetischen Schönheitsempfinden, das sich durch extreme körperliche Devianz offenkundig verletzt sah, berührte der Begriff *scandalum* im kirchlich-liturgischen Kontext offensichtlich ein starkes religiöses Empfinden von der sakralen Würde eines bestimmten Ortes, Gegenstandes, Handlungsaktes oder einer bestimmten Zeit²⁷¹. Kennzeichnet die emotionale Empörung, die eine Personengruppe für kranke oder gebrechliche Kleriker empfindet, das subjektive Moment des *scandalum*, dann lässt sich das Konzept des ‚Ärgernisses‘ als ein mittelbares Indiz verstehen für eine im 12. Jahrhundert bereits fest verankerte Anspruchshaltung des Kirchenvolks „auf Teilhabe an der geistlichen

²⁷⁰ X 3.6.2, hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 482: *Presbyterum, cuius duos digitos cum medietate palmae a praedone abscissos esse significasti, missam non permittimus celebrare, quia nec secure propter debilitatem, nec sine scandalo propter deformitatem membri hoc fieri posse confidimus. Ipsum autem ceteris officiis sacerdotalibus fungi minime prohibemus.* Dieses Beispiel belegt und veranschaulicht die bereits von PLÖCHL konstatierte mittelalterliche Vorstellung einer sach- und funktionsbezogenen Teilinhabilität bei Klerikern: s. o. S. 299 mit Anm. 264.

²⁷¹ S. o. S. 218 zur ‚Schönheit‘ der Bischöfe.

Versorgung“, wie es Peter Landau nannte²⁷². Mehr noch: im Kontext einer funktionsteiligen Gesellschaftsordnung (,Beter‘ / ,Kämpfer‘ / ,Arbeiter‘)²⁷³ könnte die Qualifizierung eines Sachverhalts als *scandalum* indirekt ein Anspruchsdenken laikaler wie klerikaler Bevölkerungsteile hinsichtlich einer ,Qualitätssicherung‘ bei den ihnen zustehenden, geistlichen Versorgungsleistungen anzeigen. Dieser Anspruch richtete sich nicht nur auf die sakralen Handlungen und Gerätschaften, sondern auch an die religiösen Spezialisten, allen voran die Weltgeistlichen, die für eine formell und inhaltlich korrekte Ausführung der Liturgien und Riten zuständig waren, die der individuellen und kollektiven Heilssicherung dienen²⁷⁴.

Wie verbreitet - zumindest nach Einschätzung des Apostolischen Stuhles - diese Ansprüche an eine korrekte Ausübung des offiziellen Kultus bei dem laikalen Kirchenvolk im späten 12. Jahrhundert gewesen sein müssen, zeigt ein Papstschreiben, dessen Verfasserschaft wahlweise Clemens III. oder Coelestin III. zugeschrieben wurde und das sehr dezidiert das Argument des ,(öffentlichen) Ärgernisses‘ gegen lepröse Priester vorbrachte²⁷⁵. Das Schreiben beinhaltet die Anweisung, dass ein leprakranker Priester (*sacerdos*), der an einer Pfarrkirche ein Würdenamt (*praelationis officium*) bekleide, aus der Amtsführung (*administratio- nis officium*) zu entfernen sei. Begründet wurde dies mit Furcht vor *scandalum et abominatio populi*, mit der hier entschieden gegen die weitere priesterliche Kultausübung argumentiert wurde. Die Absetzungsmaßnahme zielte offenbar in erster Linie auf ein visuelles ,Unsichtbarmachen‘, auf eine Entfernung des kranken Priesters aus dem Blickfeld der laikalen Bevölkerung. Dass der Brief gleichfalls die Pflicht zur lebenslangen Versorgung des suspendierten Priesters mit dem Lebensnotwendigen „entsprechend dem kirchlichen Vermögen“ festsetzt, zeigt an,

²⁷² LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 575. Zu den Rechten des laikalen Kirchenvolks s. a. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts 2, S. 178.

²⁷³ Zur Selbstdeutung der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung: OEXLE, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter.

²⁷⁴ Weitergehende Fragen, ob und inwiefern jene Qualitätsansprüche an den praktischen Vollzug der Kirchenliturgie mit dem Aufkommen wie der kirchlichen Abwehr der - vielfach als heterodox und ,häretisch‘ diffamierten - religiösen ,Laienbewegungen‘ seit dem 11./12. Jh. im Zusammenhang standen, infolgedessen stiegen oder dezidiert vertreten wurden, können an dieser Stelle nicht verfolgt werden. Zur Einführung in die Vielfalt der hochmittelalterlichen, laikalen Frömmigkeitsbewegungen s. das Grundlagenwerk von HERBERT GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchung über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin 1935, ND Darmstadt ⁴1977.

²⁷⁵ So LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 575.

dass der betroffene Kleriker im geistlichen Stand verblieb²⁷⁶. Die Klausel lässt jedoch im unklaren, wie weit die Amtsentbindung des Kranken in technischer und rechtlicher Hinsicht zu gehen hatte: ob sie eine Deposition im vollen Rechtsumfang mit Aufgabe von Amtstitel und Amtswürde des kranken Priesters zugunsten eines rechtmäßigen Nachfolgers vorsah oder lediglich die Delegation der laufenden Amtsgeschäfte an einen Stellvertreter beinhaltete.

Diese Unklarheit und die inhaltlichen Widersprüche des Clemens/ Coelestin-Briefs zum älteren Lucius-Dekretale hat schon die mittelalterlichen Kirchenrechtsgelehrten beschäftigt. Friedrich Merzbacher zufolge entwickelten die Interpreten der Papstdekretalen immer größere Übereinstimmung in der Auffassung, dass für den leprösen Kleriker „lediglich ein Koadjutor bestellt werden“²⁷⁷, jenem aber nicht die Prälatur entzogen werden könne. Peter Landau hingegen zeichnete ein komplexeres Bild, das ein größeres Auslegungsspektrum umfasst: Von der uneingeschränkten Befürwortung der leprosenfreundlichen Koadjutorlösung beziehungsweise einem Amtsverzicht auf Freiwilligkeitsbasis, wie es der Kanonist Huguccio (gest. 1210) vertrat, über die rigidere Möglichkeit der Zwangsdeposition von stark leprösen Klerikern und einer Neubesetzung ihrer Ämter, wie sie unter anderem Bernhard von Botone in seiner ‚Glossa ordinaria‘ zum ‚Liber Extra‘ forderte, reichten die Meinungen bis zu der sozial differenzierenden Anschauung des Hostiensis (gest. 1271), der die klerikale Amts- und Rangbezeichnung *rector ecclesiae* des Lucius-Dekretale lediglich auf Bischöfe, hingegen nicht auf den niederen Pfarrklerus bezogen wissen wollte und damit für kranke Angehörige des Episkopats die Koadjutorenlösung, für solche aus der Pfarrgeistlichkeit jedoch die Absetzung im Geiste des Clemens/Coelestin-Dekretale propagierte²⁷⁸.

Diese Interpretation des Clemens/Coelestin-Briefes durch den Hostiensis folgte in ihren Grundzügen jenen allgemeinen Anordnungen, wie sie schließlich

²⁷⁶ X 3.6.4., hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 482: [...] *De sacerdote vero, qui divino iudicio leprae morbo repercussus in parochiali ecclesia praelationis officio fungitur, dicimus, quod pro scandalo et abominatione populi ab administrationis debet officio removeri, ita quidem, quod iuxta facultates ecclesiae sibi necessaria, quamdiu vixerit, ministrentur.*

²⁷⁷ So MERZBACHER, Die Leprosen im alten kanonischen Recht, S. 41.

²⁷⁸ Nach LANDAU, Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, S. 576-577. Die Auffassung, dass eine Lepraerkrankung oder irgendeine andere unheilbare Krankheit auch die Absetzung eines Bischofs legitimiere - so eine Glosse zu C. VII q. 1 c. 1 -, bildete offenbar eine Ausnahme; so: MERZBACHER, Die Leprosen im alten kanonischen Recht, S. 40 mit Anm. 64.

im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts Papst Innozenz III. (1198-1216) und sein Nachfolger Honorius III. (1216-1227) für kranke geistliche Würdenträger getroffen hatten und dann durch den ‚Liber Extra‘ kirchenrechtliche Allgemeingültigkeit erlangen sollten. Innozenz III. hatte den Erzbischof von Arles aufgefordert, den schon seit mehreren Jahren infolge einer unheilbaren, doch nicht näher spezifizierten Krankheit arbeitsunfähigen Bischof von Orange nicht seines Amtes zu entheben, sondern diesem „einen geeigneten und ehrbaren Mann zum Koadjutor beizugeben“ (*coadiutorem associés virum providum et honestum*), der sowohl dem Bischof wie auch dem Gemeindevolk zur Seite stehen sollte. Innozenz III. führte vier Argumente für seine Anweisung auf: (a) die dem Erzbischof fehlende Vollmacht, den Bischof abzusetzen; (b) die Aufforderung, Mitleid mit dem Kranken zu empfinden und Rücksicht zu üben; (c) sodann die lobenswerte Persönlichkeit des Amtsinhabers selbst und (d) dessen bisherige gute Amtsführung. Ausdrücklich intendierte der Papst mit dem Koadjutorenmodell einen Interessenausgleich zwischen dem kranken Bischof und der aktiv Beschwerde führenden Kirchengemeinde²⁷⁹. Auch Honorius III. wollte einem Erzdiakon, der offenbar nach einem Schlaganfall sein Artikulationsvermögen verloren hatte, einen Koadjutor beigegeben wissen, ohne im mindesten den Gedanken an eine Amtsabsetzung aufzuwerfen²⁸⁰.

Deutlich zeigt sich, dass sich im 12. und 13. Jahrhundert die Koadjutorenlösung für kranke oder mit anderen chronischen Körperdefekten behaftete, ranghohe Kleriker zu einem festen, legitimierten und weithin affirmierten Bestandteil im kanonistischen Denken entwickelte. Geistliche, die an der Lepra erkrankten, bildeten im Hinblick auf die kanonistische Rechtslage keine nennenswerte Sondergruppe, für die spezielle Umgangsformen ausgebildet worden wären. Groß ist der Anteil jener Kirchenrechtsgelehrten, die - zumindest im Hinblick auf höhere Ebenen der kirchlichen Hierarchie - in der Lepraerkrankung eines Klerikers kein

²⁷⁹ X 3.6.5, hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 482: [...] *quod, quum venerabilis frater noster Aurasiensis episcopus gravi et incurabili morbo fere iam per quadriennium laboraverit ita, quod pastorale officium non potuit, nec potest ullatenus exercere [...]. Verum quum te ipsum ad cessionem compellere non possis, nec debeas ullo modo, nec afflicto afflictio sit addenda, immo potius sit ipsius miseriae miserendum, eo, quod idem vir bonus exstiterit et honestus, et ecclesiam salubriter sibi commissam gubernaverit [...]. Nos [...] mandamus, quatenus illi coadiutorem associés virum providum et honestum, per quem tam episcopo quam populo sibi commissio utiliter consulatur.* Nach GAMS, Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae, S. 592 handelt es sich bei dem Adressaten des Papstbriefes sehr wahrscheinlich um Bf. Arnulf von Orange (1182-1200).

²⁸⁰ X 3.6.6, hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 483: *Archidiacono, autem, quem morbo paralytico laborantem officium linguae asseris amisisse, coadiutor est merito adhibendus [...].*

juristisches Amtshindernis erkannten, das eine Deposition gerechtfertigt hätte. Noch weniger galt, einer offenbar stillschweigenden *communis opinio* unter den Kanonisten folgend, diese oder irgendeine andere Erkrankung als legitimer Grund für einen Ausschluss der betroffenen Kleriker aus dem geistlichen Stand. Indirekt bestätigen diese Befunde die mittelalterliche Kirchenmeinung, dass eine rechtmäßig vollzogene Erhebung in den geistlichen Stand und eine eben solche Einsetzung in ein Kirchenamt als weitestgehend irreversibel galt und im Fall eines schwer wiegenden, chronischen Leibschadens zwar technisch, doch nur bei Erfüllung bestimmter Auflagen aufgelöst werden könne. In der Idee der Unauflösbarkeit einer sozialen Bindung, die im Krisenfall lediglich organisatorische Modulationen unterliegt, zeigt sich eine strukturelle Analogie zu den eherechtlichen Regelungen für Leprosen. Es war zudem offensichtlich kein Zufall, dass ungefähr zur der Zeit, da die Institution der Ehe in ihren rechtlichen, ethischen, sozialen wie spirituellen Aspekten vollends in den Macht- und Entscheidungsbereich von Kirche und Theologie übergang und zu einem Sakrament erhoben wurde²⁸¹, das kirchliche Eheverständnis in den theologischen Reflexionen über den Charakter geistlicher Ämter an Prominenz gewann. Die Charakterisierung der bischöflichen Amtseinsetzung und Amtsführung etwa als eines *matrimonium spirituale* („geistliche Eheschließung“) besaß in ihren unterschiedlichen Ausprägungen, wie Robert L. Benson in seiner Studie zum mittelalterlichen Bischofsamt gezeigt hat, eine lange Tradition im christlichen Mittelalter; ihren Durchbruch erlangte diese Auffassung jedoch erst seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert mit der Auslegungsvariante aus der Feder des Kanonisten Huguccio²⁸². Unter Rekurs auf die zu seinen Lebzeiten ‚moderne‘ Eherechtslehre, derzufolge eine Ehe bereits durch gemeinsamen Konsens (*consensus mutuus*) der Brautleute rechtsgültig gestiftet werde (und nicht erst durch den Koitus, wie die ältere Kopula-Theorie verfocht), vertrat Huguccio die Ansicht, dass der legitime Amtsantritt eines Bischofs durch wechselseitigen Konsens zwischen dem Bischofskandidaten und seinen Wählern konstituiert werde²⁸³. Von besonderer Relevanz für das hier interessierende Amtsverständnis war der Umstand, dass den - je nach dem

²⁸¹ Siehe dazu Kap. IV.2.

²⁸² So BENSON, *The Bishop-Elect*, S. 121ff. Zur Rezeption Huguccios: ebd., S. 133.

²⁸³ Ebd., S. 124 über den Vorteil von Huguccios Amtslehre: „With this innovation [sc. der Anwendung der *consensus*-Theorie aus dem Eherecht auf das Amtsverständnis], it was natural for Huguccio to shift the moment of marriage from a sacramental - the consecration - to a merely administrative act - the prelate-elect's consent to his election“.

zugrunde gelegten Eheschließungsmodell - konservativen wie liberalen Deutungen des Bischofsamtes die Ansicht gemein war, dass es sich um eine prinzipiell unlösbare Verbindung handele zwischen dem Bischof einerseits und seiner *ecclesia* („Kirche“; „Kirchensprengel“) oder den wahlberechtigten Klerikern andererseits. Das Prinzip der Unauflösbarkeit einer (bischöflichen) Amtseinsetzung bestand in seinen Grundzügen offenbar schon lange vor seiner schriftlichen Fixierung in der Kanonistik und wurde allem Anschein nach auch nicht durch eine schwere Lepraerkrankung in Frage gestellt, wie die Beispiele der leprösen Bischöfe Thurgot von Skara und Erlung von Würzburg aus dem 11. und frühen 12. Jahrhundert anzeigten. Offenkundig wirkte das kirchliche Amtsverständnis förderlich auf die soziale Integration höherer geistlicher Würdenträger im Krankheitsfall ein. Allgemein lassen sich die kirchenrechtlichen Anordnungen als Maßnahmen beurteilen, die bei aller Rücksichtnahme auf die Aufrechterhaltung einer ordnungsgemäßen Amtsführung und Kultpflege im sakralen Bereich zu einer Sicherstellung des sozialen Status wie der materiellen Versorgung von kranken, gebrechlichen und arbeitsunfähigen Geistlichen beitrugen. Die Kanonistik schuf und sicherte Rechtsvorgaben, auf deren Basis erkrankte Kleriker persönliche Rechte oder zumindest Verfahrenssicherheiten gegen einen erzwungenen Amtsentzug einfordern konnten. Zumindest deuten Anzeichen in einigen Papstdekretalen darauf hin, dass in der päpstlichen Wahrnehmung die Maßnahmen, selbst wenn sie zu faktischen Einschränkungen in der Amtsausübung führten, bewusst der sozialen Rücksichtnahme und dem Schutz für kranke Geistliche dienen sollten. Dies betraf insbesondere die materielle Absicherung für den Krankheitsfall. Untersucht man die besprochenen kanonischen Texte auf Kausalerklärungen und Sinndeutungen für Lepraerkrankungen, so zeigt sich, dass eine Ergründung dieser Aspekte von peripherer Bedeutung war. Auch lassen sich keine persönlichen Schuldzuweisungen erkennen. Offenkundig wurde die Krankheit nicht als Strafe oder Sündenfolge und damit nicht als eine persönliche Schuld interpretiert; zumindest wurde ein solcher Vorwurf in den päpstlichen Dekretalen, die in die offiziellen Rechtssammlungen eingingen, nicht explizit formuliert. Einer weit verbreiteten Auffassung seiner Zeit folgend, sah Clemens III. (Coelestin III.) die Ursache einer Lepraerkrankung im „göttlichen Urteilsschluss“ (*iudicium divinum*) und akzentuierte damit indirekt die (nach menschlichem Rechtsermessen) persönliche Unschuld des Kranken²⁸⁴. An dieser Stelle ist gleichfalls die für das frühe 13.

²⁸⁴ X 3.6.4., hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 482. S. a. Anm. 276.

Jahrhundert nicht untypische Argumentation Innozenz' III. zu unterstreichen, die die Fortdauer der Amtsinhaberschaft für kranke Kleriker mit einem Appell zur Empathie mit dem betroffenen Kranken propagierte: Um „das Leiden nicht zu mehren“, sollten zusätzliche soziale oder materielle Härten vermieden werden²⁸⁵.

In seiner Arbeit über Leprakranke im Mittelalter hat Peter Richards mehrere Fälle aus dem England des früheren 14. Jahrhunderts aufgelistet, die anzeigen, dass der konkrete Umgang mit leprösen Priestern offenbar der kirchlichen Rechtsprechung folgte: Die erkrankten Kleriker wurden zwar ihrer Amtsführung entbunden und durch einen Nachfolger ersetzt, doch wurde ihnen finanzielle und materielle Unterstützung aus den Pfründeneinnahmen oder aber Wohnrechte im Pfarrhaus zugestanden²⁸⁶. Einen weiteren Zugang, den Effekt der kanonistischen Rechtsprechung für lepröse Kleriker zu analysieren, bietet die Ermittlung und Sammlung historischer Konfliktfälle beispielsweise über eine systematische Sichtung kurialer Rechtsentscheide, wie sie - gleichwohl mit anderen Erkenntnisinteressen - von Matthaus Meyer und von Ludwig Schmutge zur Arbeit der Apostolischen Pönitentiarie im 14. und zur Mitte des 15. Jahrhunderts vorgelegt wurden²⁸⁷. Die Pönitentiarie, einer der päpstlichen Gerichtshöfe, entschied unter anderem über Dispensationen, das heißt: über die Gewähr kirchenrechtlicher Ausnahmegewilligungen oder Gnadenerlasse in konkreten Einzelfällen, wobei die Materie der Körperdefekte bei Klerikern ausschließlich in den Bereich päpstlicher Jurisdiktion fiel²⁸⁸. In dem von Meyer edierten Formularbuch von Entscheidungen der Pönitentiarie behandelte keiner der Bescheide unter der Rubrik ‚körperliche Defekte‘ Fälle von Lepraleiden, sondern mehrheitlich solche von schuldfrei verursachten Irregularitäten an Händen und an Augen bei bereits geweihten, supplizierenden Priestern, die offenbar um die zukünftige Legitimität ihrer Weihen und ihrer Amtsausübung bangten; alle Petenten erhielten Dispense²⁸⁹. Auch Schmutge-

²⁸⁵ S. o. Anm. 279.

²⁸⁶ RICHARDS, *The Medieval Leper and His Northern Heirs*, S. 49 (ohne Quellenangaben).

²⁸⁷ MATTHAUS MEYER, *Die Pönitentiarie-Formularsammlung des Walter Murner von Strassburg. Beitrag zur Geschichte und Diplomatik der päpstlichen Pönitentiarie im 14. Jahrhundert (Spicilegium Friburgense 25)* Fribourg (Schweiz) 1979; SCHMUTGE u. a., *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458-1464)*, bes. S. 143ff. Der hier angezeigte Weg wurde in der geschichtswissenschaftlichen Erforschung der Leprakranken im Mittelalter noch nicht eingeschlagen und ausgeschöpft und kann hier nur als Forschungsdesiderat angemerkt werden.

²⁸⁸ Ebd., S. 143: „Von einem körperlichen Mangel konnte allein der Papst dispensieren“.

²⁸⁹ MEYER, *Die Pönitentiarie-Formularsammlung des Walter Murner von Strassburg*, S. 267-270.

ges Untersuchung von 31 Bittgesuchen, die Priester aus dem Regnum wegen körperlicher Gebrechen beim Apostolischen Stuhl einreichten, zeigt, welche hohe Relevanz Körperdefekte, besonders aber solche an Augen, Händen, Füßen und Genitalien, als geistliche Weihe- und Amtshindernisse besaßen. Auch hier findet sich kein Fall eines leprösen Klerikers unter den Suppliken²⁹⁰. Gleichwohl muss der Stichprobencharakter dieser Studien betont werden. Weitere Untersuchungen wären notwendig, um zur Erhellung des konstatierten Negativbefundes beizutragen. So mögen einerseits innerhalb des Klerus Erkrankungen an Lepra seltener aufgetreten sein als in anderen Bevölkerungsgruppen. Andererseits lassen sich - ähnlich wie bereits zuvor im Hinblick auf die vergleichbare Gruppe der Bischöfe angezeigt - andere Einflussfaktoren aufzählen, die es plausibel erscheinen lassen, dass derartige Problemfälle nicht mehr oder nur noch in Ausnahmen vor den Apostolischen Stuhl zur Entscheidung gelangten. So hatten sich im späteren Mittelalter schon auf lokaler und regionaler Ebene Institutionen ausgebildet, die über Leprakranke oder Lepraverdächtige in jeweils medizinischer und rechtlich-sozialer Hinsicht befinden konnten²⁹¹. In erster Linie ist hier an die medizinischen Lepraschaukommissionen zu denken, die nicht nur über die Laienbevölkerung, sondern auch über lepraverdächtige Geistliche befanden²⁹². Sodann unterstanden viele Kleriker höhergestellten geistlichen ‚Dienstherren‘ (den jeweiligen Ortsbischöfen), denen die Entscheidung über Einstellungs- und Absetzungsmodalitäten oblag²⁹³, oder aber sie gehörten geistlichen Kommunitäten wie zum Beispiel Domkapiteln an, die eine gruppeninterne Regelung vornehmen konnten. Schließlich ist anzunehmen, dass im 14. und 15. Jahrhundert die Ausbildung einer verbindlichen Rechtslage und von formellen Rechtsinstrumentarien (u. a. Verfahrensregeln) für den Umgang mit leprösen Klerikern so weit fortgeschritten war, dass sie rasche Konfliktlösungen ermöglichte, die kaum mehr päpstlicher Präzedenzurteile oder Sonderentscheide bedurften.

Zugleich ist vor der Vorstellung zu warnen, die kranken Geistlichen hätten im Rahmen des kirchlichen Rechts lediglich passive Handlungsobjekte der

²⁹⁰ Vgl. SCHMUGGE u. a., Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458-1464), S. 143-147.

²⁹¹ Siehe Kap. I.2, S. 71 zur spätmittelalterlichen Lepraschau.

²⁹² Ebd. Ferner: Wickersheimer, Eine Kölnische Lepraschau vom Jahre 1357, S. 434; Keussen, Beiträge zur Geschichte der Kölner Lepra-Untersuchungen I, Nr. 3, 106/108, 143/144.

²⁹³ Diesen wies selbst die päpstliche Pönitentiarie zweifelhafte Fälle zur Prüfung und Entscheidung zu: SCHMUGGE u. a., Die Supplikenregister unter Pius II. (1458-1464), S. 147.

‚Gesunden‘ dargestellt, wie es beispielsweise der Rechtshistoriker Friedrich Merzbacher mit der Behauptung suggerierte, dass im frühen 16. Jahrhundert „der lepraverdächtige Mainzer Domkapitular Kuno Schenk von Schweinsberg lebenslang auf der Burg Ehrenstein isoliert (wurde)“²⁹⁴. Das Sitzungsprotokoll des Mainzer Domkapitels bietet ein anderes Bild. Danach hatte während der Besprechung am 24. April 1515 der lepraverdächtige Kuno Schenk von Schweinsberg, der ein Jahr später starb, dem Domkapitel den Verzicht auf seine Kurie unter zwei Bedingungen angeboten: der Gewähr der Einkünfte aus der sogenannten Pfründe und den Präsenzgeldern sowie der Konzession der freien Wohnsitzwahl. Dieser Vorschlag Kunos sei von den Kanonikern angenommen worden mit dem Zusatz, den Erzbischof um die Zuweisung der Burg Ehrenstein als Dauerresidenz an den scheidenden Stiftsherrn zu bitten²⁹⁵. Auch wenn sich in den geschichtswissenschaftlichen Darstellungen das Resultat der historischen Vorgänge - der lebenslange Aufenthalt Kunos auf einer Burg und damit die räumliche Trennung von den Stiftsbrüdern - als (vordergründig) identisch darstellt, so lässt das Protokoll darin keine gegen den belasteten Domherrn gerichtete Zwangsmaßnahme erkennen; es zeigt vielmehr einen Verhandlungskompromiss zwischen dem Hauptbetroffenen, der eine freiwillige Verzichtleistung zu erbringen anbietet, und dem Entgegenkommen seiner Stiftsbrüder, die sich bereit finden, Sorge zu tragen für eine lebenslange, offenbar standesgemäße Wohnstatt und eine materielle Versorgung für den Erkrankten, der dem Domkapitel seit 1497 angehörte. Im Protokoll werden die Veränderungen im rechtlichen und sozialen Status Kunos von Schweinsberg nicht präzisiert. Rechtlich werden sie vor allem den Verzicht auf die zwei wichtigsten Mitwirkungsrechte eines Kanonikers, den Sitz im Chor (*stallum in choro*) und die Stimme im Kapitel (*vox in capitulo*), beinhaltet haben²⁹⁶. Der Weiterbezug des Amtseinkommens, der Pfründe und der Präsenzgelder, deutet darauf hin, dass Kuno sozial weiterhin als ein rechtmäßiger Angehöriger des Domkapitels und der Standesgruppe der Domkanoniker galt. Durch das Protokoll nicht belegt, doch hypothetisch denkbar ist die Möglichkeit, dass man in Mainz die Kurie des ausscheidenden Kuno einem sogenannten *canonicus*

²⁹⁴ FRIEDRICH MERZBACHER, Art. ‚Leprosen‘, in: HRG 2 (1978), Sp. 1852-1855, dort Sp. 1854.

²⁹⁵ In Regestenform ediert bei: FRITZ HERMANN, Die Protokolle des Mainzer Domkapitels 3, Paderborn 1932, S. 34. S. a. ebd., S. XXVIII.

²⁹⁶ Allgemein zu den Rechten von Domkanonikern: PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts 2, S. 143ff.

coadiutor übertrug, dessen Aufgabe es war, liturgische und administrative Pflichten eines amtsunfähigen Domherrn zu übernehmen²⁹⁷.

Ebenfalls dem 16. Jahrhundert gehört ein Fallbeispiel an, welches Albert Bourgeois in seiner Studie über Leprakranke im nordfranzösischen Pas-de-Calais erwähnt. Demzufolge hatte 1564 eine ärztliche Jury (!) in Béthune einem ortsansässigen Priester wegen des Verdachts auf Lepraerkrankung - und somit wahrscheinlich aus Gründen medizinischer Vorsicht - für eine Frist von sechs Monaten untersagt, die Messe zu feiern, priesterliche Gewänder zu tragen und sich in Gesellschaft anderer Personen aufzuhalten²⁹⁸. Bemerkenswert hieran ist vor allem, dass das Ärztegremium von Béthune mit seinem Urteilsspruch über den medizinischen Kompetenzbereich im engeren Sinn hinaus in innerkirchliche Belange eingriff und eine kirchenrechtliche Entscheidung antizipierte. Es deutet sich hierin gleichwohl an, welche weitläufige Verbreitung die kirchliche Rechtsprechung über den Umgang mit leprösen Klerikern erlangt haben muss.

Ein besonderes Forschungsdesiderat stellen die Fragen dar, welchen Gehalt und Stellenwert das Thema ‚Körperlichkeit‘ innerhalb der mittelalterlichen Reflexionen und Diskussionen über das Amt des Papstes innehatten und vor allem welche Rolle sie bei erzwungenen oder freiwilligen Rücktritten von Päpsten im Mittelalter spielten. Hier scheint die allgemein- wie die medizinhistorische Forschung noch in den Anfängen zu stecken. Dieser Vorabbezug über mangelnde Spezialstudien muss erstaunen, hatten doch die Päpste nach katholischer Lehre auf Lebenszeit das ranghöchste Amt innerhalb der Kirchenhierarchie inne. Mehr noch: Die Person des Papstes vereinte sogar, wie Georg Schwaiger einmal zu Recht heraus hob, zugleich drei Ämter in sich: das des römischen Bischofs, des lateinischen Patriarchen sowie schließlich des Petrusnachfolgers²⁹⁹. In Anbetracht dieses Umstandes erscheint es zunächst naheliegend, dass sich im Zusammenhang

²⁹⁷ Zur Institution des *canonicus coadiutor*: ebd., S. 159. Ebd. zum Pfründenbezug amtsunfähiger Kanoniker.

²⁹⁸ ALBERT BOURGEOIS, *Lépreux et maladies du Pas-de-Calais (Xe-XVIIIe siècles)* (Mémoires de la Commission Départementale des Monuments Historiques du Pas-de-Calais 14,2) Arras 1972, dort S. 30 (ohne Originalzitate). Bereits 1448 wurde ein lepraverdächtigter Priester aus Saint-Omer nach einer Untersuchung durch die Ärztejury für sechs Monate zurückgestellt. Ob und wenn ja, welche Konsequenzen für die Ausübung liturgischer und anderer priesterlicher Aufgaben mit dieser Karenzzeit verbunden waren, hat BOURGEOIS nicht erwähnt: ebd.

²⁹⁹ GEORG SCHWAIGER, *Der päpstliche Primat in der Geschichte der Kirche*, in: *Zs. für Kirchengeschichte* 82 (1971) S. 1-15, dort S. 4.

mit dem päpstlichen Mehrfachamt Fragen nach der körperlichen Eignung von Amtsanwärtern und -inhabern in der mittelalterlichen Vergangenheit und später in der Mediävistik hätten aufdrängen und ihren literarischen Niederschlag finden müssen. Die Monographie ‚Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit‘ aus der Feder Agostino Paravicini Bagliani, die aktuellste und einschlägigste Abhandlung, die zu diesem Themenkomplex vorliegt, zeigt zwar, dass nicht zuletzt bei den Amtsträgern selbst die Sorge um und die Fürsorge für die Gesundheit der Päpste ein wichtiges Thema und praktisches Anliegen waren, denen insbesondere unter Papst Innozenz III. (1198-1216) im beginnenden 13. Jahrhundert Vorschub geleistet wurde³⁰⁰. Doch wurden allem Anschein nach die Bedeutung und die Auswirkungen, welche die von Krankheit, Gebrechen und Altersschwäche bedrohte oder tatsächlich betroffene physische Konstitution der Päpste für die kuriale Administration und Politik haben konnte, im kirchlichen Bereich nicht thematisiert. Dieser empirisch noch weiter abzusicherende Befund erschließt sich zunächst aus der Beobachtung, dass nicht einmal Paravicini Bagliani in seiner im ganzen weitsichtigen und vielschichtigen Abhandlung der Verflechtung von Politik und physischer Amtstauglichkeit besonderes Augenmerk widmete. Paravicini Bagliani ‚Schweigen‘ mag einer entsprechend defizienten Materiallage geschuldet sein³⁰¹. Eine andere Erklärungsmöglichkeit liefert indessen eine ältere, von Paravicini Bagliani nicht rezipierte Studie Harald Zimmermanns über mittelalterliche Papstabsetzungen, die im vorliegenden Zusammenhang besonderes Interesse verdient. Zimmermanns Untersuchung zeigt, dass den erzwungenen Papstdepositionen mehrheitlich und primär kirchenpolitische und kirchenrechtliche Begründungen im engeren Sinn zugrunde lagen (Vorwürfe der Usurpation des Papstamtes, der Simonie etc.)³⁰², nicht hingegen die Kritik an einer physisch bedingten Inhabilität des Amtsinhabers. Gleichwohl war auch im Hinblick auf die Person des Papstes der Zusammenhang zwischen Amtseignung und Amtsführung einerseits und der physischen Qualifikation des Amtsträgers andererseits im Bewusstsein verankert, denn es wurde, wie schon Zimmermann feststellte, in Konflikten

³⁰⁰ AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*, München 1997, dort bes. S. 167-203 zu gesundheitsförderlichen und lebensverlängernden Maßnahmen Innozenz' III. und deren Übernahme durch die nachfolgenden Päpste.

³⁰¹ Dass Paravicini Bagliani die genannten Zusammenhänge nicht fremd waren und ihm daher kaum intellektuelle ‚Fehlsichtigkeit‘ anzulasten ist, belegen seine Ausführungen zum metaphorischen Rekurs mittelalterlicher Autoren auf den Körper des Papstes im Dienste der Explikation ekklesiologischer und kirchlich-verfassungsrechtlicher Vorstellungen; s. ebd., S. 62-82.

³⁰² HARALD ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Graz-Wien-Köln 1968, passim.

um die Amtsbesetzung zuweilen in grausamer Form physische Gewalt und Folter gegen missliebige Päpste oder Amtspräsidenten angewandt, um sie bewusst auf diese Weise amtsunfähig zu machen. Dies widerfuhr beispielsweise 799 Papst Leo III. in Rom, der von seinen Feinden unter anderem an „Augen und Zunge“ verstümmelt wurde, oder dem damaligen Gegenpapst Johannes XVI. im Jahr 998, dessen Sinnesorgane und Hände man verstümmelte. Vorgeblich geschah dies, um die Misshandelten für ihre – vermeintlichen oder tatsächlichen - Frevel zu bestrafen; zugleich aber zerstörte man ihre physische Integrität und Tauglichkeit und beraubte die Betroffenen so einer fundamentalen Basis ihrer Amtsqualifikation³⁰³. Erst im 12. Jahrhundert erfolgten päpstliche Depositionen durch (freiwillige) Verzichtserklärungen der Amtsinhaber. Zu vermuten steht, dass der Übergang zu gewaltloseren Formen der Amtsenthebung mit der allmählichen Durchsetzung und Akzeptanz jener Lehre zusammenhängt, die bereits im fünften und sechsten Jahrhundert entstand und die die Nicht-Judizierbarkeit des Papstes proklamierte. Diese Lehre, wonach der Papst nicht durch andere Menschen beurteilt oder gerichtet werden könne und er somit eine ethisch herausgehobene Stellung unter den Menschen beanspruchen konnte³⁰⁴, mag neben politisch-strategischen Erwägungen auf kurialer Seite zu einem ‚Beschweigen‘ von Körperdefekten, schweren Erkrankungen und Körperdefekten bei Päpsten beigetragen haben.

C.) Lepra bei monastischen Amts- und Würdenträgern: Äbte

Obgleich Äbte und Äbtissinnen im Mittelalter aufgrund ihrer Jurisdiktionsgewalt zu den herausgehobenen Amts- und Würdenträgern, den Prälaten, zählten, finden sich keine kirchenrechtlichen Regelungen, wie mit kranken Amtsträgern während des Abbatats verfahren werden sollte. Im Unterschied zu den Klerikern wurden die Probleme, die Erkrankungen oder Gebrechen bei höchsten Amtsträger monastischer Gemeinschaften hervorriefen oder hervorrufen konnten, im Kirchenrecht nicht thematisiert. Erstaunlicherweise finden sich selbst in den monastischen Regeln und Consuetudines des Früh- und Hochmittelalters keine Hinweise auf verbindliche, offizielle Anordnungen, wie Erkrankungsfälle während des Abbatats zu regeln seien, wiewohl in jenen Texten die materielle, medizinische und

³⁰³ So schon die Interpretation ZIMMERMANNs zu den genannten Beispielen: ebd., S. 27 und S. 110.

³⁰⁴ Ein kurzer Abriss über Genese, Inhalt und Durchsetzung jener Lehre: ebd., S. 160ff.

spirituelle Versorgung erkrankter, gebrechlicher oder altersschwacher Mönche (und Nonnen) im hohen Maße bedacht und häufig detailreich fixiert wurden³⁰⁵.

Mögliche Erklärungsansätze für diesen Negativbefund tragen vor allem spekulativen, hypothetischen Charakter. Für das Stillschweigen der ältesten Klosterregeln wie beispielsweise der sogenannten Augustinusregel, die sich als ein in unterschiedlichen Versionen vorliegendes Konglomerat von Vorstellungen über das klösterliche Gemeinschaftsleben darstellt, oder der anonymen ‚Regula Magistri‘ (frühes 6. Jahrhundert) sowie der von ihr unmittelbar inspirierten und später europaweit einflussreichen Benediktregel von der Mitte des 6. Jahrhunderts mag gelten, dass zur jeweiligen Abfassungszeit der Problemzusammenhang von Krankheit oder Lepra und Amt im monastischen Umfeld noch nicht aufgetreten war und daher nicht bewusst reflektiert wurde³⁰⁶. Des Weiteren ist zu bedenken, dass sich das ‚dienstliche‘ Wirken eines Abtes vorrangig nach ‚innen‘, auf die Klostersgemeinschaft richtete und innerhalb des Klosterareals vollzog, während klerikale Ämter wie die der Priester, Bischöfe und Erzbischöfe stärker nach ‚außen‘, auf die Pfarrgemeinde oder den Diözesansprengel orientiert waren und daher vielfältigere Außenbeziehungen umfassten, die Konflikten rasch Vorschub leisten konnten. Im institutionellen Rahmen einer klösterlichen Gemeinschaft stellte möglicherweise die Ablösung eines erkrankten Mitgliedes von seinen Aufgaben und Funktionen sowie die weitere Versorgung des Betroffenen in formeller und organisatorischer Hinsicht ein geringeres Problem dar, zumal bereits die ‚Regula Benedicti‘ bei bestimmten Funktionen flexible Arbeits- und Amtsmodelle kannte wie beispielsweise das der periodisch wechselnden Besetzung (‚Rotationsprinzip‘). Es ist daher wahrscheinlich, dass allgemein die Ablösung von temporär oder unbefristet beauftragten Funktionsträgern wie des Wirtschafters (*cellerarius*), des Pförtners, des Hospitalleiters (*infirmarius*) oder des Novizenmeisters in Fall

³⁰⁵ Konsultiert wurden u. a. sämtliche, bisher erschienenen Bände der Reihe *Corpus Consuetudinum monasticarum*, hg. v. Kassius Hallinger, Bd. 1ff., Siegburg 1963ff., soweit sie über Inhaltsgliederung und Stichwortregister (‚abbas‘, ‚infirmas‘, ‚lepra‘ u. ä.) erschließbar sind. Den schnellsten Überblick zur innermonastischen Krankenfürsorge gewährt die grundlegende, ebenso systematische wie materialreiche Auswertung von Klosterregeln und -consuetudines bei GERD ZIMMERMANN, *Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 32) Münster 1973, bes. S. 155-195 (mit Belegen).

³⁰⁶ *La Règle de Saint Augustin*, hg. v. Luc Verheijen, 2 Bde., Paris 1967; *La Règle du Maître*, hg. v. Adalbert de Vogüé, 3 Bde. (SC 105-107) Paris 1964-1965); *Die Benediktusregel. Lateinisch-deutsch*, hg. v. Basilius Steidle, Beuron⁴ 1980. Zu den ersten beiden Regeln s. a. die Kurzkommentare von TARSICIUS J. VAN BAVEL, Art. ‚Augustinusregel‘, in: *LThK* 1 (³1998), Sp. 1250-1251; ADALBERT DE VOGÜÉ, Art. ‚Regula Magistri‘, in: *LexMA* 7 (1995), Sp. 605-606.

einer schwerwiegenden Erkrankung keines formalisierten Rechtsverfahrens bedurfte³⁰⁷. Indessen musste sich - schon in rechtlicher Hinsicht - der Umgang mit einem chronisch erkrankten oder gebrechlichen Abt schwieriger gestalten, insofern er das ranghöchste und mit jurisdiktionellen Kompetenzen besetzte Würdenamt innerhalb der klösterlichen Kommunität innehatte. Aber schon die ‚Regula Benedicti‘ behielt jedem Abt das Privileg vor, bei Bedarf eine Stellvertreterposition einzurichten, das bedeutet: einen Prior zu berufen³⁰⁸. Zudem fielen Einsetzung und Absetzung von Äbten und damit die Jurisdiktion über dieselben in den Kompetenzbereich des jeweils zuständigen Ortsbischofs oder, wie noch zu zeigen ist, bei dem Eigenherrschaft des Klosters. Zu untersuchen bliebe ferner die Frage, ob nicht divergierende Auffassungen und Ausgestaltungen der Ämter des Abtes und des Priesters Unterschiede in den Verfahrensweisen bei Krankheit bedingten: Lag bei Weltgeistlichen der Akzent tendenziell stärker auf einer versachlichten Amtsbeziehung, deren personale Anteile vor allem im Bild vom ‚Hirten‘ (*pastor*) und der ihm anvertrauten ‚Herde‘ (*grex*) zum Ausdruck gebracht wurde, so war die Beziehung zwischen Abt und Konvent nicht die eines reinen Dienstverhältnisses³⁰⁹. Sie war vielmehr in die Lebensform eines gemeinschaftlichen Lebens (*vita communis*) integriert, die sich wiederum eng an einem patriarchalisch strukturierten Modell der ‚Familie‘ oder des ‚Hauses‘ (im sozialen Sinne) mit dem Abt als rechtsbevollmächtigten *paterfamilias* orientierte, auch wenn sich das Mönchtum, so paradox es erscheinen mag, ursprünglich gerade gegen dieses Sozialmodell abzusetzen versuchte, insofern es zur Realisierung des angestrebten Lebensideals der *vita apostolica* gemäß einer jesuanischen Weisung die Lossagung jedes einzelnen Mönches von seiner leiblichen (besser: ‚weltlichen‘) Verwandtschaft verlangte. Es ist hypothetisch anzunehmen, dass diese soziale Stellung des Abtes innerhalb der Klostersgemeinschaft sich restriktiv auf etwaige Kri-

³⁰⁷ Zu den Ämtern des Cellerars, Pförtners, Krankenbruders und Novizenmeisters: Regula Benedicti XXXI, LXVI, XXXVI, LVIII, hg. v. Steidle, S. 118ff., 178ff., 126ff., 160ff.

³⁰⁸ Zu Aufgaben und Stellung des benediktischen Propstes: UWE KAI JACOBS, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 16) Köln-Wien 1987, S. 27f.

³⁰⁹ Siehe z. B. Gregor der Große, Liber regulae pastoralis (Migne PL 77, *passim*). Das Hirtenbild findet sich auch in der ‚Regula Benedicti‘, stellt doch jedoch nur *eine* unter mehreren Sozialmetaphern (Hausvater, Arzt, Lehrer, Erzieher, Richter, Hausverwalter etc.) zur Charakterisierung des Abtes dar. Siehe z. B. Regula Benedicti, hg. v. Steidle, S. 198 s. v. ‚Abt‘.

tik oder Opposition aus den Reihen der Mönche gegen die Amtsführung eines schwerkranken Abtes auswirkte³¹⁰.

Im historischen Schrifttum konnten bislang nur wenige Berichte über lepröse Äbte ermittelt werden. Die nachstehenden Beispiele demonstrieren zum Teil sehr divergente, wenn nicht diametral entgegengesetzte Reaktionsformen - nicht zuletzt der erkrankten Amtsinhaber selber - auf die Veränderungen der physischen Konstitution eines Konventoberen. Wiederkehrende Handlungsweisen faktischer oder normativer Art, die sich zu ‚Verhaltensmustern‘ zusammenfassen ließen, lassen sich darunter kaum erkennen, wodurch eine Generalisierung von Einzelbefunden im klösterlichen Bereich erschwert wird³¹¹. Einen der ältesten Berichte über einen leprösen Abt überlieferte Folwin (Folcuin, Folkwin) von Lobbes (ca. 935-990) in seiner um die Mitte des 10. Jahrhunderts verfassten ‚Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium‘, einer Abtschronik des bedeutenden flandrischen Klosters Sithiu-St. Bertin bei Saint-Omer. Da der Verfasser diesem Konvent als Mönch und seit 965 auch als Abt angehörte³¹², besitzen die Annahmen, dass er persönlich Augenzeuge jener Vorgänge war oder aus mittelbarem Erleben über die Ereignisse berichtete und diese in ihrem chronologischen Verlauf relativ korrekt schilderte, hohe Wahrscheinlichkeit. Gegen Ende seiner Chronik berichtet Folwin über den Abt Reginald³¹³, welcher von der *lepra elephantiae* befallen worden sei, die zu jener Zeit (vor 961) offenbar häufiger im Kloster aufgetreten war. Der kranke Reginald habe im geheimen und fernab vom Konvent in einer Zelle gelebt, von der aus er noch fast ein Jahr lang die Klosterleitung ausübte, bis sein Gesund-

³¹⁰ Zur theologischen Deutung vom Kloster als ‚Haus‘: ULRICH MEYER, Soziales Handeln im Zeichen den ‚Hauses‘. Zur Ökonomik in der Spätantike und im früheren Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 140) Göttingen 1998, S. 242ff. Das Spannungs-, ja Widerspruchsverhältnis zwischen Jesus-Nachfolge einerseits und Familienbindung andererseits, auf das Meyer im Zusammenhang mit der Klosterverfassung nicht zu sprechen kommt, war bereits neutestamentlich angelegt (vgl. Mt 19,29) und gehört somit zum urchristlichen Gedankengut.

³¹¹ Ob die Befunde in gleichem Maße für Verfahrensweisen mit kranken Äbtissinnen in Frauenklöstern und Damenstiften gelten können, deren Administration und Kultausübung weitgehend in den Händen des männlichen Klerus und Laienbeamten lag, kann in Ermangelung historischer Nachrichten derzeit nicht beurteilt werden. Allgemein zu religiösen Frauenkommunitäten: SHAHAR, Die Frau im Mittelalter, S. 36-75, bes. S. 42-47, 50-55.

³¹² Alle Angaben zu Folwin nach: PLACIDUS HEIDER, Art. ‚Folwin‘, in: LThK 3 (1995), Sp. 1342.

³¹³ Folwin von Lobbes, Gesta abbatum s. Bertini Sithiensium 110, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 13, hg. v. Georg Waitz u. a., Hannover 1881, S. 600-635, dort S. 631-632.

heitsumstand ‚entdeckt‘ wurde³¹⁴. Klosterinterner Rückzug und Verheimlichung, nicht aber freiwilliger Amtrücktritt bilden hier die Reaktionsformen des kranken Abtes. Erst als Arnulf I. (gest. 965), der flandrische Graf und gleichzeitige Klosterherr, eine Klostersvisitation verweigerte - eine als ‚Gewohnheit‘ charakterisierte Handlung, deren Aussetzen Folcwin explizit mit dem Bekanntwerden der Erkrankung des Abtes begründet (*morbi hujus causa*) -, habe Reginald zum Verlassen des Klosters gezwungen werden können. Vorher jedoch habe der Graf im Einvernehmen mit dem Konvent veranlasst, dass im Jahr 961 die „Leitung der Seelen“ (*regimen animarum commissarum*) einem anderen Mönch des Klosters übertragen werde³¹⁵. Offenbar erst im Zusammengehen mit dem Klosterherrn (oder auf dessen Druck hin?), der als Außenstehender der Kommunität nicht unmittelbar angehörte, vermochten die Konventsbrüder eine ‚klosterpolitische‘ Eigenständigkeit und Handlungsfähigkeit gegenüber ihrem Abt zu erlangen, die auszudrücken ihnen zuvor, auf sich gestellt und durch den monastischen Gehorsamseid zur Unterordnung unter den Klosteroberen verpflichtet, anscheinend nicht oder nur schwer möglich war³¹⁶. In Fragen der Besetzung des Amtes des Abtes lag ein größerer Einfluss im Recht und im Willen des Grafen. Dieser besaß offensichtlich die Präsentations-, Ernennungs- und Absetzungsrechte für das Amt des Klostersvorstehers, die an den bischöflichen Ordinations- und Konsekrationsrechten ihre Grenzen fanden: Denn Reginalds Nachfolger Adalolfus blieb die reguläre Erhebung und Weihe zum neuen Abt von Sithiu-Saint Bertin versagt, um die er sich, den Worten Folcwins nach, zeit seiner Amtstätigkeit als Leiter des Klosters bemühen sollte³¹⁷. Hieraus lässt sich der Schluss ziehen, dass Reginald aufgrund

³¹⁴ Ebd., S. 631: *His temporibus [...] locus hic lacrimabiliter elephantiae a Deo lepra cepit flagellari. Quo morbo [...] dominus [sic!] etiam abbas Regenoldus percussus, loci huius regimen, prout poterat, anno fere post haec integro regebat, secreta in cella conversans, a fratrum conventu semotus.*

³¹⁵ Ebd., S. 631f.: *Tandem, comite Arnulfo morbi hujus causa locum hunc visitatione solita vivente, compulsus est monasterio exire et in loco supra iam a me memorato Wanchunvillare dictum secedere. Ante autem regimen animarum sibi commissarum, ipso comite iubente [...] Adalolfo superius iam nominato et eiusdem monasterii monacho commisit [...] anno 961.*

³¹⁶ Vgl. Regula Benedicti V und LVIII,17, hg. v. Steidle, S. 76/78, 162. Umfassender zum Gehorsamsverständnis in der BR (und anderen frühchristlichen Mönchsregeln) s. die erhellenden Erläuterungen von TERESA KARIN FISCHEDIEK, Das Gehorsamsverständnis der ‚Regula Benedicti‘: Der Gehorsam als Grundlage für ein exemplarisch christliches Gemeinschaftsleben (Regula Benedicti Studia. Supplementa 13) St. Ottilien 1993, dort S. 44-97.

³¹⁷ Folcwin von Lobbes, Gesta abbatum s. Bertini Sithiensium 110, hg. v. Holder-Egger (MGH SS 13), S. 632: *Adalolfus autem satis sollicitus erat de commissa sibi congregatione, non tamen abbatibus consecratus ordinatione [...].* Kurz darauf bricht Folcwins Chronik ab, aber noch in der von ihm verfertigten Liste der Konventsangehörigen wird Adalolfus ohne jeglichen Amtstitel genannt: ebd., S. 633.

politischer Umstände seiner Zeit, die hier keiner näheren Erörterung bedürfen, weder durch einen förmlichen Akt und damit *de jure* seiner Abtswürde entkleidet wurde, sondern diese augenscheinlich und durch Entscheid des Diözesanbischofs bis zu seinem Tod behielt. Adalolfus hingegen oblag faktisch das *regimen animarum commissarum*, agierte aber - in wortspielerischer Umkehrung von Folcwins Begrifflichkeit - lediglich als ‚kommissarischer Seelenführer‘. Die in Folcwins Schilderung nur angedeuteten Elementen lassen den Schluss zu, dass zumindest für Reginald, wenn nicht für Äbte im allgemeinen eine kirchenrechtliche Regelung auch deswegen nicht notwendig war, weil bereits bestehende Instanzen und Verfahrensformen (wie zum Beispiel die Gewaltenteilung zwischen Graf und Bischof im vorliegenden Fall) das Einsetzungs- und Absetzungsrecht bei Äbten bereits in formelle Bahnen lenkten und ein Hemmnis für deregulierte Vorgehensweisen bilden konnten.

Ob Folcwins Verweis auf die Krankheit (*morbi hujus causa*), mit dem die Absetzungsvorgänge um den Abt begründet wurden, sich ausschließlich auf den leprösen Abt bezog oder allgemein das gehäufte Vorkommen dieser Erkrankung im Kloster im Blick hatte, geht aus dem Wortlaut der Erzählung nicht eindeutig hervor. Im ersten Fall wäre der auf Reginald ausgeübte soziale Druck zur Amtsaufgabe leicht zu erklären, hätte der Abt doch den alleinigen und direkten Anlass für eine Gefährdung des Klosterlebens dargestellt. Die zweite Auslegungsmöglichkeit stellt Erklärungsversuche vor Schwierigkeiten: Während es verständlich erscheint, dass der visitierende Klosterherr einen von Krankheit ‚heimgesuchten‘ Ort zu meiden sucht, erhebt sich die Frage, weshalb nur der kranke Abt zum Verlassen des Klosters genötigt wurde, während die anderen Erkrankungsfälle im Bericht des Chronisten nicht weiter auftreten. Hier lässt der Text ausschließlich Spekulationen über die Hintergründe der Vorgänge zu: Möglicherweise motivierten ganz pragmatische Überlegungen den Absetzungsvorgang, indem die Mönchsgemeinschaft das Verhalten des Klosterherrn zum Anlass nahm, ihrem Wunsch nach einem gesunden Abt mit uneingeschränkter Fähigkeit zur Ausübung seiner Amtsgewalt und Amtspflichten Ausdruck zu verleihen. Denkbar ist eine weitere, doch auf Basis des Textes empirisch nicht nachweisbare Möglichkeit: Ihr zufolge könnte die Zwangsabsetzung motiviert gewesen sein durch die Vorstellung eines strukturell-funktionalen Zusammenhangs zwischen Personenverband einerseits und dessen Leitungsinstanz andererseits, wie sie bereits in der Antike mit der organologischen Metapher des ‚Körpers‘ wiederholt

reflektiert und veranschaulicht wurde. Die Körpermetaphorik war geeignet, sowohl die äußere Einheit wie die funktionalen Binnenstrukturen eines Sozialgebildes darzustellen und zu interpretieren³¹⁸. Auch die ‚Regula Benedicti‘ hatte mit der Bezeichnung *corpus monasterii* die Körpermetapher aufgegriffen, um das Kloster mit seinen vielen Facetten in seiner gedachten Ganzheit, als abstrakte und dennoch komplexe Größe begrifflich zu fassen³¹⁹. Organologische Sozialmetaphern stehen aber, wie bereits Alexander Demandt zu Recht bemerkte, ihrem Sinngehalt nach in unmittelbarer Bedeutungsnahe zu Vorstellungen über ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘³²⁰. Damit eröffnet sich die hypothetische Möglichkeit, dass bei den Konventualen in Sithiu-St. Bertin Anschauungen aufgekommen waren, dergestalt, dass es - um in der Bildersprache vom ‚sozialen Körper‘ zu verbleiben - einer radikalen Therapie am kranken ‚Haupt‘ (Leitungsebene) bedürfe, um den Fortbestand des gesamten ‚Leibes‘ (Klostergemeinschaft) zu sichern. Reginalds erzwungene Absetzung ließe sich dann sozialpsychologisch als ein kollektiver Opfer- und Läuterungsvorgang nach dem ‚Sündenbock‘-Prinzip deuten, der die ‚Rettung‘ (Gesunderhaltung oder kultischen Reinhaltung) eines Personenverbandes gewährleisten soll³²¹. Ohne Vergleichsmöglichkeiten auf der Grundlage von Komplementärdokumenten kann indessen die Hypothese, dass Folwin persönlich oder die von ihm genannten Zeitgenossen Reginalds solche Gedanken formuliert und die Absetzung des Abtes in diesem Sinn gedeutet hätten, nur im spekulativen Bereich verbleiben und hier lediglich als Beispiel diesen, auf analytisch-interpretatorische Möglichkeits- oder Deutungsspielräume hinzuweisen, wie sie geschichtswissenschaftliche Untersuchungen ebenfalls zu entwerfen und in Betracht zu ziehen haben.

Einen in der Ausgangslage ähnlich erscheinenden Fall, der jedoch einen völlig anderen Verlauf nimmt, schilderte der Chronist Hariulf (um 1060-1143) des nordfranzösischen Klosters Centula (Saint-Riquier) in seinem gegen Ende des 11.

³¹⁸ So bereits in der Antike, wie ALEXANDER DEMANDT zeigen konnte: DERS., *Metaphern für Geschichte*, S. 17-27.

³¹⁹ *Regula Benedicti* LXI,6, hg. v. Steidle, dort S. 166. Der Begriff *corpus monasterii* bringt auch die Vorstellung vom Kloster als Korporation mit seiner korporativen Verfassung zum Ausdruck, worin sich die soziale und die (i. w. S.) ‚technisch‘-materielle Daseinsweise des Mönchskonvents gewissermaßen kreuzen. Zum Verständnis des *corpus monasterii* in der ‚Regula Benedicti‘: JACOBS, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch*, S. 40ff.

³²⁰ DEMANDT, *Metaphern für Geschichte*, S. 25-27 (für die Antike).

³²¹ Vgl. Lv 16, bes. 16,20-22.

Jahrhunderts verfassten ‚Chronicon Centulense‘³²². Hariulf hatte dort als Mönch gelebt, bevor er später Abt von Oudenburg wurde. Sein ausführlicher Bericht über den Abt und erfolgreichen Förderer der Centula, Gervinus I. (1045-1075), zeigt den Mönchsvater, wie dieser nach Bekanntwerden seiner Lepraerkrankung wohlgeleitet im Amt verblieb, bevor er dieses es zu eigenen Lebzeiten an seinen gleichnamigen Neffen, Gervinus II. (1075-1096), übertragen sollte. Wenn die Forschung Hariulfs Eintritt in das Kloster St. Riquier für das Jahr 1075 ansetzt, dem Todesjahr Gervinus’ I., dann legt dies die Annahme nahe, dass der Chronist den Abt noch persönlich zu dessen Lebzeiten gekannt haben könnte, mit Sicherheit aber für die Abfassung seiner Klosterchronik im ausgehenden 11. Jahrhundert auf Augenzeugenberichte über den leprakranken Abt zurückgreifen konnte. Anders als Folwins in Inhalt und Sprachduktus distanzierter Bericht über Abt Reginald von Sithiu-St. Bertin ist das circa anderthalb Jahrhunderte später von Hariulf entworfene Lebensbild des Gervinus I. charakterisiert durch ein hohes Maß an Wohlgesonnenheit, Hochachtung und Zuneigung sowohl von seiten des Verfasser als auch durch die Konventualen der Centula selbst, wenn man Hariulfs Darstellung vom Umgang der Mönche mit ihrem leprösen Klostervorsteher Glauben schenken darf.

Jene Eigenheiten im Umgang zeigen sich bereits zu Beginn des ‚Krankenberichts‘, wenn Hariulf die Lepraerkrankung als eine von Gott verhängte Maßnahme zur seelischen Läuterung des Kranken deutet³²³. Es handelt sich hierbei um eine religiöse Interpretation mit eindeutig positiver Konnotation, wie sie, Hariulf zufolge, in ähnlicher Form auch der Abt selbst vertreten habe: als einen Weg für das ewige Seelenheil, einen Weg zur eigenen Erlösung im eschatologischen Sinn. Die Akzeptanz dieser Deutung durch den Abt selbst erfolgte jedoch erst, als Gervinus eine eigene Überzeugung von der Art und der Unheilbarkeit seiner physischen Erkrankung und damit der Irreversibilität seines Zustandes gewann, während der Klostervorsteher anfänglich einer rein medizinischen Sichtweise auf seine gesundheitlichen Verfassung anhing, wie Hariulfs Nachrichten über medizi-

³²² Hariulf, *Chronicon Centulense* IV,33-34, hg. v. Lot, S. 266-267 und S. 268-270. Alle Lebensdaten Hariulfs nach: LUKAS SCHENKER, Art. ‚Hariulf‘, in: *LThK* 4 (31995) Sp. 1193-1194.

³²³ Hariulf, *Chronicon Centulense* IV,33, hg. v. Lot, S. 267: [...] *volens pius Pater Deus eum [sc. Gervinus] sibi omnimodis aptare, ut, juxta vocem Prophetarum, omnis illius ad purum excoqueretur scoria, morbo leprae eum percudit, ut [...] similiter purgaretur.*

nische Konsultation und ärztliche Behandlung anzeigen³²⁴. Hariulfs Schilderung dieses Wandels bietet ein Beispiel dafür, dass selbst innerhalb einer religiösen Institution unterschiedliche Möglichkeiten der Wirklichkeitsdeutung nebeneinander existieren konnten, unter denen situationsbedingt ‚ausgewählt‘ und auch gewechselt werden konnte.

Hariulfs umfangreiche Darstellung von der Teilhabe des kranken Abtes am klösterlichen Leben ist nicht nur als eine Lobrede auf die Frömmigkeit des Gervinus zu verstehen. Sie lassen sich zudem unter dem Gesichtspunkt lesen, dass hier die emotionale Beharrlichkeit und Willensfestigkeit des Abtes trotz seiner schweren körperlichen Beeinträchtigung als persönliche Tugenden präsentiert werden soll. Diese Erörterung wird gleichwohl nicht in abstrakt-systematischer Weise vollzogen, sondern narrativ präsentiert, wobei die Schilderung Hariulfs vorrangig die Erfüllung liturgischer, pädagogischer und pastoraler Obliegenheiten des Abtes akzentuiert. Diese Schwerpunktsetzung lässt sich dadurch erklären, dass gerade am Beispiel dieser Aktivitäten - im Unterschied zum Aufgabenbereich der ökonomisch-administrativen Klosterleitung - die Präsenz des Abtes für eine Mönchsgemeinschaft *in toto* am unmittelbarsten erfahrbar war. So betont Hariulf, dass Abt Gervinus, obwohl infolge der Erkrankung zunächst seiner Stimme beraubt, in der Nahrungsaufnahme behindert und in seinem Schlaf gestört, dennoch alle gottesdienstlichen Aufgaben (*divini officii obsequia*) erfüllte, zu denen Hariulf zählte: „die ausgedehnten Gebete, die ununterbrochene Folge von Kniefällen, die Prozession um die Gotteshäuser herum, die Exegese der heiligen Schriften über die heilige Dreifaltigkeit, den Heiligen Geist, die heilige Maria und alle Heiligen“. Erwähnt werden auch Gervinus' Beharrlichkeit im persönlichen, stillen Gebet sowie die Ermahnungen an die Mönchsbrüder³²⁵.

³²⁴ Ebd. IV,33, hg. v. Lot, S. 267: *Cujus mali ut primam potuit sentiscere originem, non putans fore inextricabilem illam infirmitatem, medicorum sibi studuit adhibere peritiam [...]. At ubi recognovit se a patre benigno irrevocabiliter quantum ad carnem percussus, totis praecordiis in Deum refusis magnas gratias suo rependebat flagellatori, indesinenter exorans Dei pietatem, ut haec corporis molestia ad animae proficeret sempiternam salvationem.*

³²⁵ Ebd. IV,33, hg. v. Lot, S. 267: *Igitur cum, ut omnibus notum est, ille talis morbus ei abstulisset vocis facultatem, non tamen omittebat quin ea omnia compleret quae supra signavimus ab illo geri, id est prolixitatem orationum, genuflexionum continuationem, sacrarum aedium circuitionem, sacrorumque canonum de sancta Trinitate, de Spiritu sancto, deque sancta Maria, de omnibus sanctis expositionem. Et cum ad cibum sumendum, ad requiem capiendam prae infirmitate deficeret, ad haec omnia divini officii obsequi defecere nesciebat. Idem semper in orationis assiduitate, in exhibenda fratribus admonitione existebat [...].* Nach JOHN DAVID NORTH, Richard of Wallingford. An edition of his writings, 2 Bde., Oxford 1976, dort Bd. 1, S. 548f. bedeutete in der ‚Regula Benedicti‘ (c. 20) die *oratio* mehr das stille, individuelle Gebet des einzelnen Mönchs.

Allerdings nennt Hariulf auch Rückzugsmomente des Abtes von der Partizipation am klösterlichen Leben und Regiment, die er jeweils Gervinus' eigenen Wünsche zuschrieb und damit zu freiwilligen Akten deklarierte. Auf Ausnahmefälle in der Erfüllung der äbtlichen Aufgaben hat Hariulf mit der nicht ganz verständlichen Begründung hingewiesen, dass die *infirmittatis qualitas a coetu fratrum eum aliquando segregari cogebat* („dass die Art der Krankheit ihn manchmal zwang, sich von der Gemeinschaft der Brüder zu entfernen“)³²⁶. Zweideutig bleibt hier, ob die *qualitas infirmitatis*, welche hier die räumliche Absonderung von der Mönchsgemeinschaft bedingt, sich auf ein besonderes Stadium im Krankheitsverlauf oder aber allgemein auf die Lepraerkrankung als solche im Unterschied zu anderen Krankheitsformen abhebt. Die Zweideutigkeit hängt ferner zusammen mit der Frage, wie das Wort *aliquando* zu übersetzen sei und ob es einen punktuellen und temporären („manchmal“) oder aber einen einmaligen und vollständigen Rückzug des Abtes („einmal“, „endgültig“) aus der Gemeinschaft anzeigen soll. Vollzug und Handhabung der *segregatio* des Gervinus bleiben in ihren Details folglich unklar. Hingegen zeigen die Informationen am Schluss des Kapitels, wie stark Hariulf daran gelegen war, die Absonderung des Abtes als einen freiwillig gewählten Vorgang und gerade nicht als ein Zwangsergebnis, ein Diktat durch Dritte zu qualifizieren, und statt dessen hervorzuheben, dass trotz der räumlichen Distanzierung die soziale Integration des Abtes in der Kommunität der Klosterbrüder fortbestand und auch sein persönliches Ansehen keinen Schaden erlitt: „Obwohl er sich in der Tat aus diesem Grund [gemeint ist die *qualitas infirmitatis*] fernhalten wollte, so blieb er dennoch von der süßen Zuneigung und frommen Emsigkeit jener umringt, die er wie ein guter Vater erziehen sollte“³²⁷. Zur Veranschaulichung der fortbestehenden sozialen Einbindung des Gervinus im Kloster verwendet Hariulf im Schlusssatz das Bild eines Vaters im Kreise seiner Kinder, greift also auf das Sozialmodell der Vater-Kind-Beziehung zurück, wie es den klösterlichen Eigenvorstellungen durchaus entsprach³²⁸, und unterstreicht damit die Situation der sozialen Integration, ja der emotionalen Geborgenheit des kranken Abtes zusätzlich durch das im lateinischen Verb (*vallabatur*) anklin-

³²⁶ Hariulf, *Chronicon Centulense* IV,33, hg. v. Lot, S. 267.

³²⁷ Ebd. IV,33, hg. v. Lot, S. 267: *Verum cum ipse semet hac ratione volens arceret, illorum tamen quos educarat dulci affectu ut pater bonus piaque sedulitate vallabatur.*

³²⁸ Die ‚Regula Benedicti‘ bezeichnet den Abt u. a. als ‚Vater‘ oder ‚geistlichen Vater‘ (*pater*; *pater spiritalis* und *senior spiritalis*): *Regula Benedicti* II, IV, XLIX, hg. v. Steidle, dort S. 66, 74, 148.

gende, suggestiv motivierte einer schützenden Umwallung oder Ringmauer. An dieser Darstellung Hariulfs wird der für eine differenzierte, geschichtswissenschaftliche Theoriebildung bedeutsame Sachverhalt einsichtig, dass die Aspekte der räumlichen Trennung und der sozialen Distanz beziehungsweise der räumlichen und der sozialen Nähe zwar eng zusammenhängen mögen, aber keineswegs identische oder gleichzusetzende Phänomene sind. Art und Ausmaß ihres Verhältnisses bedürfen stets einer Überprüfung am Einzelfall.

Das Kapitel seiner ‚Chronik‘ (IV,34) widmete Hariulf schließlich Gervinus’ Amtsrücktritt und Lebensende. Hier wird der Gedanke der schwindenden Amtstauglichkeit des Abtes infolge zunehmender gesundheitlicher oder physischer Beeinträchtigungen gleich zu Beginn des Abschnitts thematisiert. Hervorzuheben ist hier, dass Hariulf den Amtsrücktritt als einen vom Abt freiwillig gewählten Akt schildert, den er mit Gervinus’ Einsicht in seine krankheitsbedingte Amtsunfähigkeit im Hinblick auf eine Fortführung der klösterlichen Seelsorge (*cura animarum*) motivierte. Aus diesem Grund habe Gervinus Philipp I. (1052-1108), den französischen König und Herrn des königlichen Eigenklosters, um die Ernennung eines neuen *pastor et custos* für die Centula gebeten und seinen gleichnamigen Neffen, zu jener Zeit noch Mönch in Saint-Remi, für das Amt vorgeschlagen. Diesen Vorschlag habe der König akzeptiert und erlaubt, „dass nach ihm [sc. Gervinus I.] sein Neffe die Oberleitung erhalten solle“³²⁹. Hariulf zufolge ist Gervinus II. bereits gegen Ende Oktober 1071 zum Abt der Centula ordiniert worden³³⁰. Ob es sich hierbei um einen Designationsakt handelte oder ob Gervinus II. bereits zu Lebzeiten seines Onkels das volle äbtliche *regimen* ausübte, stellt der Bericht nicht zweifelsfrei klar. Eine vorsichtige Textinterpretation unterstützt die erste Auslegung, verlegte doch der Chronist den juristisch vollgültigen Amtsantritt, entsprechend der königlichen Erlaubnis, erst auf einen Zeitpunkt nach dem Tod Gervinus’ I. und bezeichnet den Nachfolger als jemanden, der „lange

³²⁹ Hariulf, *Chronicon Centulense* IV,34, hg. v. Lot, S. 268: [...] *rex praefatus annuit et ut suus post se regimen obtineret nepos concessit*. Die Umwandlung der Centula in ein königliches Eigenkloster sei schon im 10. Jh. unter Hugo Capet erfolgt, so URSULA VONES-LIEBENSTEIN, Art. ‚Centula‘, in: LThK 2 (1994), Sp. 991.

³³⁰ Hariulf, *Chronicon Centulense* IV,34, hg. v. Lot, S. 268: *Latius ergo latiusque aggravescente ipso languore, cum agnosceret se non praevalere ad conservandam curam animarum, valetudine praepediente, adveniendi fortuitu regi Francorum, tum juveni Philippo, sui allegavit causam languoris, orans ut monasterio quod ipse pro posse bonis ampliarat, talis daretur pastor et custos, qui congregata non disgregare, sed disgregata nosset unire [...]. Anno igitur Dominicae Incarnationis MLXXI finiente mense Octobri [...] ordinatus est secundus Gervinus Centulensis monasterii abbas.*

Zeit dem Ersteren unterlegen war“³³¹. Eine Konsultation thematisch verwandter, doch jüngerer historischer Schriftzeugnisse, wie sie in diesem Kapitel noch zu besprechen sein werden, legt die plausible, aber nicht zwingende Erklärung nahe, dass Gervinus II. zwar bereits vier Jahre vor dem Tod seines Onkel zum Amtsnachfolger erhoben wurde, aber während dieser Zeit als dessen Mitarbeiter oder Stellvertreter fungierte, ohne die volle Würde und Amtsgewalt innezuhaben.

Was den Amtswechsel selbst, seine Motivation und den Anlass anbelangt, so ist als erstes hervorzuheben, dass in Hariulfs Bericht außer der bereits erwähnten *qualitas infirmitatis* bemerkenswerterweise keine eindeutigen Hinweise auf ein Ansteckungsbewusstsein oder gar eine Ansteckungsfurcht bei den Klosterbrüdern gegenüber ihrem leprakranken Abt angeführt werden, obgleich zumindest dem Verfasser solche medizinischen Vorstellungen über die Leprakrankheit nachweislich bekannt waren, wie eine frühere Episode der Klosterchronik Hariulfs über die Leprosenpflege des Klostergründers und -patrons Richarius belegt³³². Statt dessen thematisierte der Chronist in seiner Darstellung der bei Gervinus mindestens vier Jahre währenden Erkrankungszeit die physischen Folgen des Leproleidens: zunächst der mit eindringlichen Worten beschriebenen Sachverhalt der nachlassenden Körperkräfte und des zunehmenden körperlichen Verfalls, sodann die anatomischen Schäden der Nasen- und Mundpartie, die bei Gervinus zur Beeinträchtigung der Sprechfähigkeit führten und von Hariulf als augenfälligste Körperdefekte herausgestellt wurden³³³. Diese Akzentuierung gestattet die Schlussfolgerung, dass der zeitgenössische Befund über Gervinus' Amtsuntauglichkeit offenbar weniger infektionsprophylaktischem Denken geschuldet war, in der sich die Furcht vor einer klosterinternen Gesundheitsgefährdung ausdrückte, sondern dass er konkreten Bezug nahm auf die praktischen Anforderungen, Aufgaben und Bedingungen des Abbatats, die Hariulf mit dem Begriff der *cura animarum* umrissen hat. Hierbei ist beispielsweise an die Pflege des persönlichen Kontakts des Klosteroberen zu den ihm unterstellten Mitbrüdern zu denken wie an dessen Teilnahme an der Liturgie. Konkret erforderte dies unter anderem

³³¹ Ebd. IV,36, hg. v. Lot, dort S. 274: *Abbate venerabili Gervino de luce praesenti substracto, successit ad regimen Centulensis coenobii alter Gervinus longe impar priori [...]*

³³² Vgl. ebd. I,9, hg. v. Lot, S. 20.

³³³ Ebd. IV,33, hg. v. Lot, S. 267 : [...] *ille talis morbus ei abstulisset vocis facultatem [...]*. Ebd. IV,34, hg. v. Lot, S. 268: *Reverendissimus autem avunculus [sc. Gervinus I.] videns se magis ac magis quotidie corporis viribus destitui et magni languoris urgeri gravamine [...]. Anno quoque suae aegritudinis IV, [...] ita angustiatus est, ut fissis et partitis naribus et labris caeteraque cute in hispidam versa faciem, vix posset verbum formare.*

die Fähigkeit, mündliche Kommunikationsformen wie persönliche Gespräche, Ansprachen, liturgische Gesänge und Riten usw. zu beherrschen. Während ein Mindestmaß an mündlicher Kommunikation für die Konstituierung und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen innerhalb eines monastischen Konvents als ebenso fundamental bedeutsam wie in allen anderen Personenverbänden angesehen werden kann, so manifestiert sich in der gemeinsam vollzogenen Liturgie, im kollektiven Gottesdienst, in besonderer Deutlichkeit der konstitutive, religiöse und daher auch transpersonale Existenzgrund und Endzweck einer monastischen Gemeinschaft. In den hier skizzierten Zusammenhängen mag der Grund dafür liegen, dass Hariulf die krankheitsbedingte Beeinträchtigung von Gervinus' Sprechfähigkeit so exakt und pointiert beschrieb. Die zentrale Bedeutung, die der verbalen wie nonverbalen Kommunikationsfähigkeit für das Klosterleben gerade bei der Ausführung der Liturgie zukam, lässt indirekt jene Schilderung erkennen, die der Chronist von der letzten Messfeier des schwer kranken Gervinus kurz vor dessen Tod im Jahr 1075 gab: Von heftigen Schmerzen gezeichnet sei der Abt „kaum in der Lage gewesen, die begonnene Messe durchzuführen“; gegen Ende sei er so erschöpft gewesen, dass er sein Schlafgemach nur erreichen konnte, indem ihm Mönche zur Rechten und zur Linken stützten³³⁴. Gervinus' mangelnde Körperkräfte zu Beginn des Gottesdienstes bedeuteten einen Unsicherheitsfaktor für den exakten Vollzug des Ritus nach religiösen wie sozialen Gesichtspunkten: zum einen hinsichtlich der formell korrekten Ausführung der notwendigen, liturgischen Sprachformeln, Gebärden und Handlungen, in denen die Verehrung für Gott zum Ausdruck gebracht werden soll; zum zweiten im Hinblick auf Bedeutung der klösterlichen Gottesdiensthandlungen als Gemeinschaft stiftende Akte³³⁵. In dieser Funktion besitzt das religiöse Leben soziale Relevanz für die Kultgemeinde und deren Zusammenhalt *in toto*. Aber die Liturgie und ihre soziale Bedeutung erstreckt sich auch auf den Ausführenden der liturgischen Handlungen selbst: Der Umstand, dass die Ausübung einer so wichtigen, stark ritualisierten Kulthandlung wie der Gottesdienstfeier dem kranken Abt möglich war, fügt sich stimmig in das Bild einer fortbestehenden religiösen wie sozialen Integration des

³³⁴ Ebd. IV,34, hg. v. Lot, S. 269: [...] *missam faceret in crypta nostrae dominae sanctae Mariae; in qua solito acerbius dolore anxietus, vix valuit inchoata mysteria perficere. Quibus tamen per Dei gratiam, qua in illo commanebat, rite peractis, nimio angore fatigatum dextra laevaue sustentando ad cubile fratres reducebant [...]*.

³³⁵ Zur sozialen Bedeutung und Funktion kirchlicher Liturgie: ANGELUS A. HÄUSSLING, Art. ‚Liturgie I. Begriff‘, in: LThK 6 (31997), Sp. 969-970; CASIANO FLORISTÁN, Art. ‚Liturgie III. Pastoral‘, in: LThK 6 (31997), Sp. 970f., bes. 971.

leprösen Abtes in den Mönchskonvent, wie sie Hariulf bereits an anderer Stelle seiner ‚Vita Gervini‘ prononciert herausgestellt hatte³³⁶. Gleiches gilt schließlich auch für die Schilderungen über den Tod und die Bestattung des leprösen Gervinus. Denn Hariulf zufolge starb der Abt nicht allein oder vereinsamt, sondern in der Klosterkirche in Anwesenheit und unter den Bittgesängen der gesamten Mönchskongregation (*congregatio tota*), die hernach ihrem vormaligen Oberhaupt, völlig konträr zu dessen eigenem Wunsch, eine Grabstätte mit einem Epitaphium in der Krypta der Klosterkirche bereitete. Es handelte sich folglich um ein Begräbnis innerhalb des architektonischen wie liturgischen Kernbereichs der Klosterkirche, insofern nämlich die in aller Regel unter dem Altar- und Chorraum gelegene Krypta als Standort des Märtyrer- oder Heiligengrabes fungierte und damit die zentrale Kultstätte im Kirchengebäude bezeichnete³³⁷. Der kranke Abt verblieb demnach, so will die Vita wohl auch absichtlich zeigen, während seiner langjährigen Krankenzeit, sodann im Sterben wie auch nach seinem Tod in die Klosterkommunität sozial eingebunden. Wie eine Erweiterung des Gesagten klingt daher auch Hariulfs Verweis auf ranghohe Weltliche und Geistliche wie „Graf Guido [I. von Ponthieu], Äbte, Vornehme, Ritter“, die an der Begräbnisfeier des Gervinus teilgenommen haben sollen. Ihre Erwähnung dient dazu, das durch die Erkrankung ungeschmälerte soziale, politische und religiöse Ansehen des verstorbenen Abtes auch ausserhalb der Klostermauern der Centula zu demonstrieren³³⁸. Die Anwesenheit von weltlichen Adligen ist im vorliegenden Fall mitbedingt durch den Umstand, dass das Kloster ein königliches Eigenkloster war, dessen Vögte - also jene Verwalter, die für die Administration der Temporalia, der weltlichen Besitztümer und Rechte, zuständig waren - in der Forschung als die Ahnherren des im 11. und 12. Jahrhundert nachweisbaren Grafengeschlechts derer von Ponthieu betrachtet werden³³⁹.

Zu betonen ist entgegen anders lautender Forschungsinterpretationen, dass der etappenförmige Rückzug des Gervinus aus der aktiven Amtsführung vom

³³⁶ Vgl. oben S. 321.

³³⁷ Zu Gervinus' Tod und Bestattung: Hariulf, *Chronicon Centulense* IV,35-36, hg. v. Lot, S. 271-273, 273-286; Zitat: ebd., S. 272. Zum liturgischen Platz der Krypta: *Lexikon der Kunst. Architektur, Bildende Kunst, Angewandte Kunst, Industriegestaltung, Kunsttheorie* 4, hg. v. HARALD OLBRICH u. a., Leipzig 1992, S. 80-81 s. v. ‚Krypta‘. Zur Krypta von St. Riquier und ihren Reliquienschatzen: Hariulf, *Chronicon Centulense* IV,28, hg. v. Lot, S. 220ff.

³³⁸ Ebd. IV,34-36, hg. v. Lot, S. 268-286, darin bes. S. 269-274. Zitat: ebd., S. 273 (*comitis Guidonis, abbatum, procerum, militum*).

³³⁹ BERNARD DELMAIRE, Art. ‚Ponthieu‘, in: *LexMA* 7 (1995), Sp. 93.

Chronisten nicht auf offene oder versteckte Ausübung von Zwang durch Dritte zurückgeführt wird³⁴⁰. Dass Hariulf keine Nachrichten von klosterinternen Bestrebungen zur Absetzung des schwerkranken Abtes verlautbaren lässt, kann auf verschiedene mögliche Gründe zurückgeführt werden. Zunächst ist nicht auszuschließen, dass im Mittelalter ‚freiwilligen‘ Amtsniederlegungen die Ausübung subtiler Formen von sozialem Druck oder Zwang durch Dritte vorausging, die jedoch keinen Niederschlag in historischen Texten fanden. Sodann kann man aufgrund der literarischen Gattung der Abts- oder Klosterchronik dem Verfasser Hariulf die Absicht oder Neigung unterstellen, ein günstiges Bild sowohl des Abtes Gervinus wie auch des Klosters im ganzen präsentieren zu wollen. Schließlich kann das Fehlen von Hinweisen auf Opposition gegen den Abt darauf hindeuten, dass Gervinus während seines Abbatates und trotz seiner Krankheit im Kloster tatsächlich ein unangefochtenes Ansehen besaß, wofür auch seine 30 Jahre währende Amtszeit (1045-1075) ein indirektes Indiz bildet. Nicht zuletzt verweist das gegenläufige Beispiel Reginalds von Sithiu-St. Bertin, dass sich in den Klosterkonventen auch massive Gegnerschaften gegen Klosterobere ausbilden konnten.

Wie unterschiedlich die Einstellungen gegenüber leprakranken Äbten ausfallen konnten, zeigt auch das folgende Beispiel aus dem England des 11. Jahrhunderts. Es handelt sich hier um einen Träger doppelter Amtswürden, den Bischof Ælfward von London (gest. 1044), der vor und noch während seines Episkopats Abt des Klosters Evesham war (seit 1014) und während seiner Amtszeit als Bischof an Lepra erkrankte. Die ausführlichsten Berichte über den weiteren Lebenslauf des kranken Londoner Bischofs enthalten die Chroniken jener beiden Klöster, die als Rückzugsorte - als vom Bischof favorisiertes Refugium im einen Fall und als tatsächlicher Aufnahmeort im anderen - eine große Rolle spielten: Evesham und Ramsey. Nachdem sich die Mönche des in Westmitleland gelegenen Klosters Evesham der Bitte ihres kranken Abtes um Aufnahme entschieden widersetzt hatten, sollte jener in Ramsey, einem bedeutenden, südöstlich der ostanglischen Bischofsstadt Peterborough gelegenen Kloster, in dem

³⁴⁰ Vgl. MARLEEN FORRIER, Verspreiding in tijd en ruimte, in: *Lepra in de Nederlanden*, S. 22: „Hetzelfde [i. e. ein Amtrücktritt] overkwam Gervasius, abt van St.-Riquier, die in 1075 omwille van lepra moest [sic!] aftreden“. Es handelt sich um eine Namensverwechslung (gemeint ist tatsächlich Gervinus) und eine Fehlaussage über Gervinus' Laufbahn.

Ælfward seine Jugendzeit zugebracht hatte, seinen ‚Altersruhesitz‘ finden³⁴¹. Kann die Abfassungszeit des hier relevanten Berichts der Eveshamer Chronik, als dessen Verfasser der nach 1125 verstorbene Prior Dominik gilt, mit dem beginnenden 12. Jahrhundert angesetzt werden, so entstammt das wichtigste Manuskript der Chronik aus Ramsey erst dem 14. Jahrhundert³⁴².

Über die näheren Umstände des Rücktritts Ælfwards vom Bischofsamt sind wir nur schlecht informiert. Das bereits im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts verfasste ‚Chronicon ex chronicis‘ betonte in seltener Deutlichkeit die durch Erkrankung eingeschränkte Amtstauglichkeit des Londonder Bischofs: dieser sei „wegen seiner Krankheit der Führung des Bischofsamt weniger gewachsen“ gewesen (*cum pontificatum administrare pro sua infirmitate minus sufficeret*). Während die Art der Erkrankung verschwiegen wurde, verweist der Ausdruck des *minus sufficere* („weniger genügen“) im lateinischen Originaltext eindeutig auf soziale Erwartungshaltungen an die körperliche Leistungsfähigkeit eines bischöflichen Amts- und Würdenträgers. Die Amtsniederlegung, die sich gemäß dem Chronikeintrag offenbar nur auf die laufenden Verwaltungsgeschäfte (*administratio*) bezog, hat der unbekannte Verfasser als den Wunsch und freiwilligen Schritt des Bischofs dargestellt³⁴³. Ähnlich lassen auch die Klosterchroniken aus Evesham und Ramsey keine durch sozialen Druck erfolgte Zwangsmaßnahme, das heißt: keine erzwungene Deposition, erkennen. So sprach der Klosterchronist von Evesham von einem Rückzugswunsch des kranken Würdenträgers, äußerte sich aber nicht zu den technisch-organisatorischen Folgen für die weitere Amtsführung. Auch die Chronik von Ramsey deutete einen freiwillige Niederlegung beider Ämter durch den Kranken an: des bischöflichen Stuhles in London und des

³⁴¹ Chronicon abbatiae de Evesham ad a. 1418, hg. v. William Dunn Macray (RS 29) London 1863, S. 1-310; Chronicon abbatiae de Rameseensis, a saec. X. usque ad an. circiter 1200: in quatuor partibus, hg. v. William Dunn Macray (RS 83) London 1886, S. 1-336, darin Kap. 93 S. 157-158. Diese und weitere Quellenhinweise nach: FRANK BARLOW, The English Church 1000-1066, London²1979, S. 74-75 Anm. 1.

³⁴² Angaben zu Evesham nach: AUGUST POTTHAST, Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500, Bd. 1, Berlin²1896, ND Graz 1954, S. 247. Zu Ramsey s. Chronicon abbatiae de Rameseensis, hg. v. Macray, S. ix.

³⁴³ Chronicon ex Chronicis ad a. 1044: *Ælfwardus Lundoniensis praesul, qui et ante episcopatum et in episcopatu, abbatis jure, Eveshammensi coenobio praefuit, cum pontificatum administrare pro sua infirmitate minus sufficeret, Eveshammi residere voluit* [...]. Hier zitiert nach der Ausgabe: Florentii Wigorniensis monachi Chronicon ex chronicis 1, hg. v. Benjamin Thorpe (RS 7,1) London 1848, dort S. 198. Die neuere Forschung sieht nicht in Florentius von Worcester, sondern in dem Mönch Johannes von Worcester (ca. 1125-1140) den Chronikverfasser: KARL SCHNITH, Art. ‚Florentius von Worcester‘, in: LexMA 4 (1989), Sp. 553-554.

Abbatias in Evesham (*utriusque ecclesiae renunciando administrationi*). Dass hierin keine Amtsniederlegung im vollen Umfang, also der laufenden Amtsgeschäften *und* zugleich der Amtswürde, angezeigt war, zeigt der Terminus *administratio* an, der vorrangig Leitungs- und Verwaltungsaufgaben anspricht. Im Nachsatz äußert der Chronist zudem die Meinung, dass durch jenen Schritt dem Erkrankten die in ihrer Doppelform als einzigartig charakterisierte Amtswürde *Ælfwards (praelationis geminae)* nur noch jeweils zur Hälfte verblieben sei³⁴⁴. Was genau der Chronist unter ‚halben‘ Amtswürden verstand oder verstanden wissen wollte, erläuterte er nicht. Seiner Aussage zufolge muss *Ælfward* noch bis zu seinem Lebensende zumindest für einige *de jure* als offizieller Abt von Evesham und als Bischof von London gegolten haben. In der Frage, wie nach *Ælfwards* Übersiedelung in das Kloster Ramsey die Positionen des Eveshamer Abtes und des Londoner Bischofs ausgefüllt und geleitet wurden, sind unterschiedliche Möglichkeiten denkbar, die indessen allein am chronikalischen Material nicht zu verifizieren sind: die Erfüllung der anfallenden Amtsaufgaben durch einen Stellvertreter wie beispielsweise den Prior oder einen designierten Nachfolger, wie es im Fall des Gervinus von St. Riquier vermutet werden konnte, oder möglicherweise die Einsetzung eines ‚Gegenabtes‘ und damit die Koexistenz zweier konkurrierender Äbte, wie ja die rivalisierende Doppelbesetzung kirchlicher Ämter im Mittelalter keine Seltenheit war.

Die Ablehnung indessen, mit der die Eveshamer Mönchskongregation auf das Ersuchen ihres Abtes beziehungsweise ihres „Vaters“, wie es der Bericht aus Ramsey mit anti-Eveshamscher Stoßrichtung ausdrückt, um Aufnahme reagiert haben soll, wird in beiden Chroniken übereinstimmend als äußerst vehement beschrieben. Dies geschieht in der älteren Klosterchronik von Evesham sogar noch deutlicher und selbstkritischer als in der jüngeren aus Ramsey, was dem Eveshamer Bericht in seinem Kerngehalt eine besondere historische Glaubwür-

³⁴⁴ Chronicon abbatiae de Evesham, hg. v. Macray, S. 85 ad a. 1035-1044: *Postea vero gloriosus Ailuardus Londoniensis ecclesiae, ut praediximus, antistes, hujus ecclesiae pastor piissimus, in aegritudine constitutus, jussit suis ut huc eum deducerent, cupiens, si Deus disponderet, in hoc loco quem plurimum ante dilexerat, membra sua fragilia perpetualiter requiescere*. Chronicon abbatiae de Ramesiensis 93, hg. v. Macray, dort S. 157: *Sub eadem tempestate praedictus Alwardus London(iensis) episcopus, et Eveshamiae procurator, undecimo pontificatus sui anno, gravi corporis valetudine tactus est, qua curationis desperationem adducens, [...] utriusque ecclesiae renunciando administrationi, duobus occasionem praebuit qua eum quem solus possederat praelationis geminae divisum sortiti sunt honorem*. Auf der Basis des Wortlauts der Chroniken ist Behauptungen in der Forschungsliteratur entgegenzutreten, es habe sich um erzwungene Amtsrücktritte gehandelt; vgl. FORRIER, Verspreiding in tijd en ruimte, S. 22. S. a. Anm. 340.

digkeit verleiht. Allerdings nennt keine der beiden Chroniken exakte Motivationen für die heftige Abweisung Ælfwards durch den Konvent. Möglich ist, dass Ælfwards Fortgang nach seinem Amtsantritt als Londoner Bischof zu einer sozialen Entfremdung des Konvents von seinem rechtmäßigen Vorsteher geführt hatte, wiewohl dieser das Kloster noch aus der Ferne mit Buch- und Reliquienschenkungen bedachte. Durch das Beispiel der mittelalterlichen Reiseherrschaft ist inzwischen hinlänglich bekannt, welch hohen Einflussfaktor die personale Präsenz der Machtträger in den ihnen unterstehenden oder von ihnen reklamierten Herrschaftsräumen bei der Konstituierung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsgewalt darstellte³⁴⁵. Während sich der Chronist aus Ramsey im wesentlichen auf die Schilderung eines Ereignisganges jener ‚Rebellion‘ zu Evesham beschränkte, motivierte der Chronikschreiber von Evesham den radikalen Sinneswandel unter jenen Klosterangehörigen, welche, obwohl zuvor noch „mit Reichtümern und Privilegien“ (*divitiis et honoribus*) reich bedacht, Ælfward für den Fall seines Erscheinens im Kloster den Protestauszug der gesamten Kongregation angedroht haben sollen, mit dem Einfluss des Teufels und stigmatisierte die Widersacher als „Aufrührer“ (*rebelles*) und „ruchloseste Verräter“ (*nefandissimis traditoribus*)³⁴⁶. Diese Form der Kausalerklärung mithilfe der Beschuldigung außermenschlicher, dämonischer Einflüsse lässt darauf schließen, dass dem Chronisten die einstigen, ‚realen‘ Motive und Hintergründe nicht (mehr) bekannt oder ihm in einem so hohen Maß verwerflich und verstandesmäßig nicht nachvollziehbar erschienen, dass sich ihm das rigide Verhalten der Mönche als eine fundamental widerrechtliche, mit menschlicher Rationalität nicht fassbare Reaktion darstellte. Die dezidierte Verurteilung des Widerstandes gegen Ælfward verweist auf diametral entgegengesetzte Ansichten und Werthaltungen des Verfassers, die, da der Chronist selbst Prior des Klosters war, den orthodoxen Standpunkt wiederge-

³⁴⁵ Zur Reiseherrschaft: Kap. IV.3.2 dieser Arbeit über körperbezogene Normanforderungen an das weltliche Amt. Über die politischen Auswirkungen von ‚Königsnähe‘ und ‚Königsferne‘ im Mittelalter am Bspl. norddeutscher Bistümer: ERNST SCHUBERT, *Geschichte Niedersachsens vom 9. bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert*, in: *Geschichte Niedersachsens* 2,1, hg. v. DEMS. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen) Hannover 1997, S. 138-143.

³⁴⁶ *Chronicon abbatiae de Evesham*, hg. v. Macray, S. 85 ad a. 1035-1044: *Sed quidam fratres atque laici quos ipse antea divitiis et honoribus plurimum exaltans huic loco praefecerat, diabolico instinctu ad maximum damnum hujus sanctae ecclesiae contra eum rebelles effecti, per legatos sibi mandaverunt quod si hunc veniret omnes monachi discederent. Chronicon abbatiae de Rameseiensis*, hg. v. Macray, S. 157f.: [...] *fratres Eveshamiae, quibus [...] ante episcopatum et post, patris eousque officio functus fuerat, per officium vicariae legationis humiliter flagitabat quatinus sibi apud eos in domesticorum latebris larium susceptae aegritudinis taedia continuare liceret. Quibus eum irreverenter repellentibus et ad comanendum omnino suscipere renuentibus [...].*

ben könnten. Prior Dominiks drastische Diffamierung der rebellischen Mönche als Verführte des Teufels und damit auch als Renegaten des rechten Glaubens signalisiert, dass die Auflehnung gegen den kranken Abt nicht nur als Verstoß gegen irdische Gesetze, sondern gegen eine als gottgewollt verstandene Ordnung im Kloster gewertet wurde: So verlangte die ‚Regula Benedicti‘ von den Mönchen beispielsweise Demut und absoluten Gehorsam gegenüber dem Abt, den sie als Stellvertreter Christi (*Christi vices*) und untergeordneten Repräsentanten des göttlichen Willens verstanden wissen wollte³⁴⁷. Die Kritik des Chronisten lässt eine Position erkennen, derzufolge der Abt als faktisches Mitglied der Kongregation und darüber hinaus *qua* Amt für den Krankheitsfall einen grundsätzlichen Anspruch auf Anerkennung, Verbleib und Versorgung in dem Kloster hatte, dem er zugehörte und als (vor Gott) verantwortlicher Leiter vorstand. Darüber hinaus zeigt der Hinweis auf die früheren, reichen Schenkungen des später abgewiesenen Abtes an, dass Prior Dominik im Verhalten der Mönche von Evesham einen moralischen Verstoß gegen das Gebot der Dankbarkeit gegenüber Ælfward erblickte, dem er außerdem ein besonderes Gefühl der Verbundenheit mit dem Kloster nachsagte³⁴⁸. Die vehemente Verurteilung des Vergehens erlaubt dessen Einbindung in einem größeren Ideenkomplex, der mit dem religiösen Fundamentalprinzip von ‚Gabe und Gegengabe‘, des *do-ut-des*, anzusprechen ist³⁴⁹.

Den Hintergrund hierfür ist darin zu sehen, dass Abt Ælfward sowohl als Abt als auch in seiner Funktion als Bischof das Kloster förderte und mit Besitztümer - darunter Reliquien sowie Bücher für Liturgie und Unterricht - ausstattete³⁵⁰. Nun war der Bischof und Abt schwerkrank und seinerseits unterstützungs-

³⁴⁷ Regula Benedicti V (‚De oboedientia‘), VII (‚De humilitate‘), hg. v. Steidle, S. 76-79, S. 80-89. Zur Stellung des Abtes: ebd. II,2; V,4.15; LXIII,13, hg. v. Steidle, S. 62, 76, 78, 172. JACOBS, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch, S. 14-25 u. ö.

³⁴⁸ Vgl. Chronicon abbatae de Evesham, hg. v. Macray, S. 83 (*locum quem maxime dilexerat*), 85.

³⁴⁹ Grundlegend zum Gabentausch der Ethnologe: MARCEL MAUSS, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften [1925], in : DERS., Soziologie und Anthropologie 2, übers. v. Eva Moldenhauer u. a., München-Wien 1975, S. 9-144. Das *do-ut-des*-Prinzip nannte der Mediävist ARNOLD ANGENENDT einen „urreligiöse[n] Gedanken“: DERS., Busse und liturgisches Gedenken, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. v. KARL SCHMID, München-Zürich 1985, S. 39-50. Zum Gabentausch im Frühmittelalter: JÜRGEN HANNIG, Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter, in: Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, hg. v. RICHARD VAN DÜLMEN, Frankfurt/M 1988, S. 11-37, bes. S. 21ff. zur These von der frühmittelalterlichen Pflicht zur Gabenvergeltung.

³⁵⁰ Chronicon abbatae de Evesham, hg. v. Macray, S. 65f. (Errichtung von gut ausgestatteten Herbergen für reiche Reisende beim Kloster) und S. 83 (Erwerb und Übersendung von Reliquien und Büchern von London aus an das Kloster).

bedürftig: der Chronist von Ramsey beschrieb ihn als „mit der Seuche der Lepra überzogen“ (*tabe leprae perfusus*) und „in seinem besseren Teil schon vor der Zeit begraben“ (*melioe jam sui parte præsepultus*), was sich als Umschreibung für körperliche Mutilationen und physischen Verfall verstehen lässt³⁵¹. Hilfe wurde ihm jedoch von den Mönchen in Evesham versagt. Auf den Mechanismus wechselseitiger Leistungserweise zwischen Ælfward und Konvent verweist ferner die Folgereaktion des abgewiesenen Kranken, die der Eveshamer Chronist mit Zorn gegen die Seinigen schildert: Ælfward habe später nämlich Aufnahme im Kloster Ramsey erhalten, wo er in früheren Jahren Mönch gewesen war, und diesem im Gegenzug eine reiche Sammlung liturgischer Gewänder durch Schenkung vermacht: „Kaseln, Mäntel, mehrere Pallien und viele andere Prachtgewänder“³⁵². Einen solchen Schenkungsakt für den Schatz der Klosterkirche bestätigt die Chronik von Ramsey, die neben Paramenten auch ausradierte Pontifikalbücher und vor allem die durch Ælfward eingebrachten Reliquien altenglischer Heiliger hervorhebt: den Kieferknochen des heiligen Egwin, der als Gründer des Klosters Evesham galt, und die Kukulle des heiligen Ælphégus, des Erzbischofs von Canterbury (gest. 1011). Den herausragenden Stellenwert dieser Schenkung von Kultgegenständen und -gerätschaften haben beide Chronisten übereinstimmend bezeugt. Besonders der Schreiber von Ramsey fand hierfür klare Worte: die Ablehnung Ælfwards habe der Kongregation von Evesham zum Schaden, der Mönchsgemeinschaft von Ramsey hingegen zu großem Nutzen gereicht³⁵³.

Zum besseren Verständnis dieses Urteils müssen abgeschabte Bücher als wertvoller, wieder verwendbarer Beschreibstoff für klösterliche Skriptorien betrachtet und die Reliquien als heilsbringende Verehrungs- und Schauobjekte verstanden werden, die nicht zuletzt als spirituelle Anziehungspunkte für auswär-

³⁵¹ Chronicon abbatiae de Rameseensis 93, hg. v. Macray, S. 157. Der Chronist von Evesham hielt sich hingegen bei der Krankheitsbeschreibung zurück; vgl. Chronicon abbatiae de Evesham, hg. v. Macray, S. 85.

³⁵² Ebd.: *Quo audito, vir ille venerabilis [...] contristatus, toto animo ad Ramesiensem ecclesiam conversus, ubi prius fuerat monachus fecit se deduci, et omnia ornamenta quæ secum portabat, videlicet casulas, cap[p]as, pallia plurima multaque alia ornamenta quæ huic loco offerre cogitabat, versa vice præfate ecclesiæ Ramesiæ omnia condonabat.*

³⁵³ Chronicon abbatiae de Rameseensis, hg. v. Macray, S. 158: *Omnibus igitur [sc. in Evesham] que ibi antea deposuerat ecclesiastici usus ornamentis et libris pontificalibus abrisis, Ramesiæ onustus se contulit æger [...]. Inter alia quippe munera pretiosa attulit etiam maxillam sancti Egwini confessoris atque pontificis, necnon et cucullam sanctissimi martyris Ælphégi [...]. Sicque fratres Eveshamiæ [...] nobis plurimum utilitatis propriæ profuerunt dispendio.* Zu Ælphégus: ebd., S. 115. Chronicon abbatiae de Evesham, hg. v. Macray, S. 85: Die Zurückweisung von Ælfward sei *ad maximum damnum hujus sanctæ ecclesiæ* geschehen (s. a. oben Anm. 346).

tige Stifter, Wallfahrer und andere fromme Spendenwillige fungierten. Eine Steigerung der Attraktivität Ramseys als eines religiösen Zentrums vermochte mittelbar auch dessen ökonomische Situation zu verbessern. Urkundliche Nachrichten, die diese Schenkung Ælfwards fixierten und bestätigten, liegen in edierter Form allem Anschein nach nicht vor. Das Urkundenbuch von Ramsey vermerkte lediglich den Tod Ælfwards, der dort mit dem Epitheton „der goldene Bischof“ (*aureus Episcopus*) belegt wurde³⁵⁴. Dieses schmückende Beiwort kann interpretiert werden als eine Reverenz erweisende Anspielung auf die Schenkungen des kranken Bischofs an das Kloster. Als Ausdruck ehrender Kommemoration betrachtet, belegt der Eintrag, dass der lepröse Bischof nach seinem Tod in der Gemeinschaft von Ramsey sozial integriert blieb; er bildet zugleich ein Indiz dafür, dass auch der mit der Schenkung verbundene Wunsch des Bischofs nach einem Begräbnis innerhalb des Klosters wahrscheinlich erfüllt wurde³⁵⁵.

Die klösterlichen Gegenleistungen für den schwerkranken Bischof erfüllten demnach drei fundamentale Versorgungsbedürfnisse von je materieller, sozialer und religiös-spirituelle Art: zunächst die Gewähr einer Unterkunft und die Versorgung mit Nahrung im Kloster, was einen konstanten Schutz gegen die existenziellsten Bedrohungen - Obdachlosigkeit und Hunger - gewährleistete; sodann ein christliches Begräbnis im Umfeld einer Personengruppe, die aufgrund ihres Organisationsgrades in der Lage war, die Totenmemoria, das heißt: postume Sorge für das Seelenheil und die Kommemoration des Verstorbenen, dauerhaft zu gewährleisten. Alle drei Formen der Versorgung zählten zu den Grundpfeilern der christlichen Caritas und Armenpflege im Mittelalter³⁵⁶. Ein Vergleich zwischen den ‚Krankenbiographien‘ der leprösen Äbte Reginald von Sithiu-St. Bertin, Gervinus

³⁵⁴ Cartularium monasterii de Rameseia 3, hg. v. William Henry Hart (RS 79,3) London 1893, S. 174.

³⁵⁵ Vgl. Chronicon abbatiae Ramesiensis 93, hg. v. Macray, S. 158: [...] *munere gravissimae aegritudinis laboribus ferias dedit, in loco familiari votivae honorem nactus sepulturae*. Den Wunsch des Bischofs nach einer Begräbnisstätte hatte schon die Chronik von Evesham erwähnt (s. o. Anm. 344).

³⁵⁶ Seit dem 12. Jh. war die Zahl der caritativen Grundleistungen auf sieben angewachsen (Hungrige speisen, Durstige tränken, Fremde beherbergen, Nackte kleiden, Gefangene besuchen, Kranke pflegen, Tote beerdigen), die zu einem beliebten Motiv bildkünstlerischer Darstellungen bes. im Spätmittelalter werden sollten; s. WERNER MORITZ, Das Hospital im späten Mittelalter (700 Jahre Elisabethkirche in Marburg 1283-1983; 6) Marburg 1983, S. 36 (mit Bildbeispielen, *passim*); DIRK KOCKS, Art. ‚Barmherzigkeit IV. Bildliche Darstellungen der Werke der Barmherzigkeit‘, in: LexMA 1(1980), Sp. 1473 (mit Quellenhinweisen). Zur Totenmemoria und zur kulturellen Bedeutung der im Rahmen des klösterlichen Totengedächtnisses aufgewendeten materiellen und finanziellen Leistungen für die mittelalterliche Armenversorgung: JOACHIM WOLLASCH, Toten- und Armensorge, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. v. KARL SCHMID, Freiburg/Br 1985, S. 9-38.

von St. Riquier und Ælfward von Evesham zeitigt größere Unterschiede als Gemeinsamkeiten: Verheimlichung und Abschiebung im ersten Fall, respektvolle Integration im Klosterverband im zweiten und schließlich wechselhafte Reaktionen im monastischen Bereich im dritten Beispiel. Die Art des Umgangs mit kranken Äbten in den einzelnen Konventen hing offenbar von vielfältigen Begleitumständen ab wie zum Beispiel Dauer und Erfolg der Amtsführung bis zum Auftreten einer Erkrankung oder Charakter der sozialen Bindungen zwischen Abt und Konvent. Beim bisherigen Forschungsstand lässt sich vorerst nur diese Diversität zusammen mit dem Befund, dass eine Amtsenthebung eines schwerkranken Abtes im juristischen Sinn durch die Mönchsgemeinschaft nicht möglich war, als zeittypisches Signum für das Früh- und Hochmittelalter festhalten³⁵⁷. Hierfür bieten sich mehrere Erklärungsansätze an: Möglicherweise wirkten im klösterlichen Bereich das stärker personalisierte denn versachlichte Amtsverständnis der Abtposition und die besonders seit dem Hochmittelalter zunehmende Vielfalt der Ordensregeln und -consuetudines hemmend auf die Ausbildung allgemein verbindlicher Regeln für den Krankheitsfall, wie sie in der sich systematisierenden Kanonistik des Hoch- und Spätmittelalters für den Weltklerus entwickelt wurden. Komplementär hierzu scheinen erst diese offiziellen normativen Vorgaben für Kleriker mit Leibesdefekten konkretere Orientierungsmodelle für den monastischen Bereich geliefert zu haben.

Als erhellendes Beispiel kann auf einen Fall aus dem England des 14. Jahrhunderts verwiesen werden. Dort hatte das Bekanntwerden der Lepraerkrankung des bereits zu seinen Lebzeiten als Astronom, Mathematiker und technischer Erfinder gerühmten Richard von Wallingford (ca. 1292-1336), der seit 1327 als Abt dem nordwestlich von London gelegenen Benediktinerkonvent St. Albans vorstand, zu dramatischen Ereignissen und Machtkämpfen in der Abtei geführt. Diese nahm unter den englischen Klöstern einen rechtlich und politisch herausgehobenen Platz ein, war doch die königliche Klostergründung seit Papst Hadrian IV. (1154-1159) von bischöflicher Jurisdiktion exempt und hatte infolgedessen eine königs- und papstunmittelbare Stellung zugleich inne³⁵⁸. Am Ende

³⁵⁷ Die Idee der ‚Zeittypik‘ einer Denkform etc. ruht hier nicht zuletzt dem geschichtswissenschaftlichen Konzept der *longue durée* auf, wie es von der französischen Schule der ‚Annales‘ entwickelt wurden. Es ist auf das Engste mit FERNAND BRAUDEL verbunden, der den Begriff in der Historie prägte: DERS., *La longue durée*, in: *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations* 13 (1958), S. 725-753.

³⁵⁸ VIVIAN H. GALBRAITH, *The Abbey of St. Albans from 1300 to the Dissolution of the Monasteries*, Oxford-London 1911, S. 5.

jener Auseinandersetzungen um das Abbatat Richards fand man eine Lösung für den schwerkranken Abt, wie sie bereits in den vorangegangenen Jahrhunderten vom kanonischen Recht als Standardverfahren für kranke und gebrechliche Weltkleriker entwickelt worden war: die Berufung eines sogenannten Koadjutors, eines stellvertretenden ‚Geschäftsführers‘. Die kanonistische Reflexion über Fragen der Amtsbesetzung und Amtsführung beeinflusste offenbar die geistigen Argumentationsgrundlagen und sozialen Handlungsmöglichkeiten in Fällen, in denen es um kranke Klosterobere ging. Diese Einflüsse manifestieren sich in der Abtschronik von St. Albans, den ‚Gesta abbatum monasterii sancti Albani‘ aus der Feder des klösterlichen Hauptschreibers und Chronisten Thomas Walsingham (gest. 1422) unter anderem darin, dass das Problem der Amts(un)tauglichkeit des leprösen Abtes Richard und die damit einhergehenden Ereignisse nicht nur in großer Ausführlichkeit, sondern auch mittels einer präzisen Rechtsterminologie referiert werden. Es ist anzunehmen, dass die kanonistischen Begrifflichkeiten und Denkformen nicht nur die Diktion von Walsinghams Darstellung beeinflussten, für deren Abfassung er sich auf mündliche Berichte älterer Klosterangehöriger und urkundliche Schriftstücke stützte, die er zum Teil inserierte. Walsinghams ereignisreiche Schilderung der Anklagen, Verleumdungen, Designationsverfahren und Papstanrufungen lassen den Schluss zu, dass auch die Wahrnehmungs-, Deutungs- und Argumentationsweisen der in die Vorgänge involvierten Parteien und Personen vom kirchenrechtlichen Denken jener Zeit geprägt waren³⁵⁹.

Walsinghams Bericht stellt den Ablauf der nur selten exakt datierten Ereignisse in den Anfangsjahren von Richard von Wallingfords Abbatat folgendermaßen dar: Bereits nach seiner Antrittsreise zur päpstlichen Kurie nach Avignon, wo Richard seine neu erworbene Abtswürde vom Papst bestätigen ließ, erblindete der neue Abt auf einem Auge. Einige Zeit später kursierten im Kloster bereits Gerüchte über eine Lepraerkrankung des Klosteroberen³⁶⁰. Mit größtem Nachdruck hat Thomas Walsingham betont, dass der Abt, als tatsächlich eine solche Erkrankung (*lepra*) bei dem Abt manifest und bestätigt wurde, trotz der Ansteckungsgefahr von niemandem gemieden wurde: „Keiner, weder Hausangehöriger

³⁵⁹ Thomas von Walsingham, *Gesta abbatum monasterii sancti Albani*, hg. v. Henry Thomas Riley, Bd. 2 (RS 28,4:2) London 1867, dort u. a. S. 211: [...] *mihi, qui repperi et audivi de senioribus, sufficiat expressisse*. Lebendaten zu Thomas Walsingham nach: KARL SCHNITH, Art. ‚Walsingham, Thomas‘, in: *LexMA* 8 (1997), Sp. 1991-1992.

³⁶⁰ Thomas von Walsingham, *Gesta abbatum monasterii sancti Albani*, hg. v. Riley (RS 28,4:2) S. 193 und S. 199.

noch Auswärtiger, floh seinen [sc. Richards] Tisch oder seine Gesellschaft³⁶¹. Im sechsten Amtsjahr jedoch, so berichtet der Chronist später, habe sich schließlich die Erkrankung Richards so stark verschlimmert, dass die bisher offenbar wohlwollenden Beziehungen zwischen diesem und seinen Mitmenschen instabil wurden und ihren verbindlichen, mutuellen Charakter verloren. Dass der Verfasser gerade an dieser Stelle seiner Schilderung nunmehr den Krankheitsterminus *elephantia* zur Bezeichnung von Richards Leiden einführte, kann als Indiz dafür gelten, dass sich die Erkrankung des Abtes mittlerweile zur Form der ‚Knotenlepra‘ mit schweren physischen Deformierungen entwickelt hatte beziehungsweise als eine solche sicher diagnostiziert worden war. Der Krankheitsprozess selbst kann als Anlass und Bedingungsfaktor für die spätere Verschlechterung in den Sozialbeziehungen zwischen dem Kranken und seinen Mitmenschen angesehen werden.

Entsprechend ihren Einstellungen zu dem Kranken hat Thomas Walsingham drei Personenkategorien unter den Zeitgenossen Richards differenziert: a) Auswärtige, die außerhalb des Klosters lebten, wie auch eigene Bedienstete des Abtes, die den Schwerkranken wegen des schlimmen Ausmaßes seiner Krankheit als eine große (emotionale?) Belastung empfanden; b) sodann Anhänger und Sympathisanten, die um den Abt trauerten, weil sie ihn für seine Klugheit, Gelehrsamkeit und Persönlichkeit schätzten, und denen die Vorstellung einer krankheitsbedingten Isolierung Richards von der (klösterlichen oder außermonastischen?) Gesellschaft einen persönlichen Verlust bedeutete; und sodann c) Opportunisten mit politischem Ehrgeiz außerhalb wie innerhalb des Klosters, die aufgrund des sich verschlechternden Gesundheitszustandes des Abtes, der seine Stimme nahezu vollständig eingebüßt hatte, selber Ambitionen auf die politisch einflussreiche Position des Abtes von St. Albans zu entwickeln begannen³⁶². Den Zusammen-

³⁶¹ Ebd., S. 208: *Tantum insuper eidem Dominus gratiam contulit, ut etiam nec propter violentam lepram [...] nullus, domesticus seu extraneus, ejus mensam seu communionem effugeret [...]*.

³⁶² Ebd., S. 284: *Anno ab electione hujus Abbatis sexto, coepit infirmitas ejus vehementer augeri; in tantum ut non solum extraneis, sed etiam domesticis suis, prae leprae magnitudine, onerosus nimium videretur. Unde factum est, ut fama tanti sui morbis latius spargeretur per ora multorum, quibusdam dolentibus vicem tanti clerici, tam famosi astrologi, tam sapientis consiliiarii, pectoris tam profundi, immature nimis, vel austeritate elephantiae de medio subtrahendi, vel a communionem saltem (eorum) qui eum dilexerant, separandi; quoniam, crescente invalidudine, jam organum pene perdiderat vocis suae: nonnullis e contrario, quos tenebat ambitio, putantibus per ejus impotentiam eis arrisisse tempus et opportunitatem dominandi pro eo. Non tamen fuerunt hii de Monasterio, sive professione, Sancti Albani, sed aliena [...]*. Nach GALBRAITH, *The Abbey of St. Albans from 1300 to the Dissolution of the Monasteries*, S. 3 hatte der Abt von St. Albans wie andere englische Fürsten einen Platz im

hang zwischen Amtstauglichkeit und physischen Beeinträchtigungen hat der Historiograph durch den weiteren Erzählgang erörtert, aber auch in den mehrfach wiederholten Begriffen *invalidudo* („körperliches Unvermögen“) und *impotentia* („körperliches Unvermögen, Ohnmacht“), *dominare* („herrschen“) und *dejectus* („entlassen“) terminologisch präzise erfasst³⁶³. Aus der Argumentationsweise des Verfassers ist zu erkennen, dass er Einsichten in jene Zusammenhänge nicht nur sich selbst, sondern ebenso Dritten zuerkannte.

Einen Angehörigen dieser letztgenannten Gruppe, einen Mönch namens Richard „de Ildesle“ (Eltisley bei Cambridge?) aus einem anderen englischen Kloster beschuldigte der Chronist, die päpstliche Kurie in Avignon über den Erkrankungszustand des Abtes in Kenntnis gesetzt zu haben in der Absicht, nach einer Amtsentlassung Richards selbst das Abbatiat in St. Albans zu übernehmen³⁶⁴. Veranlasst durch die Initiative des besagten Mönchs, die in das Jahr 1332 datiert werden kann, habe der Papst den Bischof von Lincoln durch ein Schreiben, dessen Wortlaut Walsingham in die Chronik inserierte, mit der Überprüfung der erhobenen Anwürfe beauftragt, woraufhin jener eine dreiköpfige Untersuchungskommission bestellt habe³⁶⁵. Sie führte zu Beginn des Jahres 1333 eine Klostervisitation durch. Interessanterweise enthält jener Papstbrief zur Charakterisierung von Richard von Wallingfords körperlichem ‚Delikt‘ genau jene Redewendung, wie sie bereits in den kirchenrechtlichen Bestimmungen und Diskussionen über den Umgang mit kranken Klerikern formuliert worden war: Der Abt sei, so der gegen ihn erhobene Anwurf, so sehr von der Leprakrankheit ergriffen, „dass er nicht mehr ohne öffentliches Ärgernis unter den Gesunden wandeln könne“ (*quod nequit inter sanos absque scandalo conversari*), was zu Schäden für das Kloster in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten geführt habe³⁶⁶. An anderer Stelle ergänzte Thomas Walsingham diese Anschuldigungen um den Vorwurf von Dritten, dass der Abt seit fünf Jahren so schwer an Lepra erkrankt

königlichen Parlament inne. Er konnte folglich als Berater Einfluss auf die Königspolitik nehmen.

³⁶³ Siehe die Zitate in Anm. 362 und 364. Nochmalige Wiederholung von *impotens* und *invalidus*: Thomas von Walsingham, *Gesta abbatum monasterii sancti Albani*, hg. v. Riley (RS 28,4:2) S. 288.

³⁶⁴ Ebd., S. 284f.: *Hic* [sc. Richard von Ildesle] *namque per regales litteras, et quasdam suggestiones factas Romanae Curiae de ejus* [sc. Richards von Wallingford] *impotentia et invalidudine, nitebatur, ut [...], eo dejecto, occupare istius Monasterii principatum [...]*.

³⁶⁵ Ebd., S. 285f.

³⁶⁶ Ebd., S. 285: [...] *propter quod, praelibatum Monasterium varia patitur, et hactenus passum est, in spiritualibus et temporalibus detrimenta.*

sei, „dass er auch weder im Kapitelsaal noch im Chorraum unter die Brüder treten könne“³⁶⁷. Der Rekurs auf die kanonistische Fachsprache verdeutlicht die im 14. Jahrhundert gegebene Möglichkeit, Konflikte um die rechtmäßige Besetzung der Abtsposition, deren Regelung prinzipiell in den Bereich klösterlicher Rechtssatzungen und -gewohnheiten gehörte, mit einem kirchenrechtlichen Begriffs-, Konzept- und Verfahrensinstrumentarium gedanklich zu erfassen und zu verhandeln. Allerdings müssen im Fall des Richard von Wallingford historische Besonderheiten wie die exklusive Rechtsstellung und politische Bedeutung von St. Albans in Rechnung gezogen werden, um den Stellenwert der Auseinandersetzungen um das dortige Abbatat zu erfassen. Wenn sich in den Diskussionen ein eher technisches denn personales Verständnis des Amtes ausdrückt, dann lag dies nicht zuletzt in der Sonderstellung des englischen Klosters begründet.

Das Kernproblem der physischen Amtstauglichkeit hat Thomas Walsingham nochmals prägnant in jener Beschreibung formuliert, die er von Richards eigener Reaktion auf das Untersuchungsverfahren gab. Demzufolge habe der Abt auf die Turbulenzen um seine Person und Amtsführung mit großer, emotionaler Unbewegtheit reagiert: „In all diesen Dingen [...] veränderte der Herr Abt nicht bis zu der Stunde [der Untersuchung?] oder wenigstens einmal seinen Gesichtsausdruck oder sein Gebaren deswegen, und er verhielt sich wie gleichgültig gegenüber beiden [Optionen], ob er von der Klosterleitung (*regimen*) zurücktreten oder ob er darin verbleiben sollte, obgleich er ein recht ausführliches Zeugnis schreiben von seinen Mitbrüdern über seine Leitungsfähigkeit (*regendi sufficientia*) entsprechend dem Maß seiner Körperkräfte bei sich hatte“³⁶⁸.

Walsinghams Chronik zufolge hatte Abt Richard schon früher und von sich aus den Problemzusammenhang erkannt und entsprechende Gegenmaßnahmen eingeleitet. Irgendwann in den Jahren zwischen 1327 und vor 1332 - eine genaue Datierung lässt die Chronik nicht zu -, und nur wenige Tage nach dem Tod seines Amtsvorgänger sei der Mönch Nicholas von Flamstead zum Prior durch das kranke Klosteroberhaupt berufen und von diesem mit der *cura fratrum* betraut

³⁶⁷ Ebd., S. 286: [...] *quod Abbas fuit jam per quinque annos tam gravi leprae morbo respersus, quod non posset sine scandalo cum hominibus conversari, neque capitulum aut chorum ingredi inter fratres* [...].

³⁶⁸ Ebd., S. 286f.: *In hiis omnibus [...] etiam Dominus Abbas, tanquam indifferens ad utrumque, cedendum, scilicet, vel in regimine persistendum, quanquam apud se de regendi sufficientia, pro suarum virium modulo, haberet consociorum testimonium satis plenum, nec ad horam, vel semel saltem, vultum mutavit, aut mores, propter ista; nec, cunctis fratribus visum fuit, ad modicum movebatur.*

worden³⁶⁹. Delegiert wurde demnach jener Amtsbereich, der am häufigsten einen persönlichen Umgang und Kontakt mit den Angehörigen des Konventes erforderte. Damit avancierte der Prior zu einer der vertrautesten Kontaktpersonen des Abtes; er fungierte als dessen Berater wie auch als Mittelsmann zwischen Abt und Mönchsgemeinschaft und nahm folglich die zweithöchste Rangstellung in der klösterlichen Hierarchie von St. Albans ein. Die Auswahl Nicholas' basierte offensichtlich auf seinem engen, persönlichen Verhältnis zum Abt. Dieses hat Walsingham als zu Beginn freundschaftlich und innig, einmütig und produktiv beschrieben, zumal der Abt im Prior seinen späteren Nachfolger gewährt habe. Zur (idealisierenden?) Charakterisierung dieser Beziehung rekurrierte der Chronist sogar auf die eindringliche, neutestamentliche Formel des *cor unum et anima una* („ein Herz und eine Seele“), mit der bereits in der Apostelgeschichte die durch das Pfingstwunder bewirkte Gemeinschaftsstiftung der christlichen Urgemeinde gekennzeichnet worden war (Act 4,32). Sie bildete auch die geistig-emotionale Mitte des gerade im Mittelalter so wirkmächtigen, religiösen Lebensideals der *vita communis*³⁷⁰. Konkrete Tätigkeiten des Priors hat Walsingham erst im mittelbaren Zusammenhang mit der päpstlich-bischöflichen Klostersvisitation in St. Albans von 1333 genannt. Hatte nämlich, dem Chronisten zufolge, diese Untersuchung den Abt ungerührt gelassen, so habe Richard von Wallingford auf das Vernehmen hin, dass ein auswärtiger Mönch die Schwierigkeiten verursacht habe, ein zweites Mal Eigeninitiative ergriffen, indem er den Prior an seiner Statt zum englischen König persönlich sandte. Geradezu ‚regelgerecht‘ erscheint das Verhalten des Priors, wenn er, wie im vorliegenden Fall, als Gesandter und Sprecher des Abtes im klosterexternen Umfeld auftritt und agiert³⁷¹. Bei dem Treffen mit dem König fungierte der Prior in einer für seine Stellung charakteristischen Doppelfunktion: sowohl als Stellvertreter des Abtes als auch als Repräsentant der Mönchsgemeinschaft. Seine Aufgabe sei nämlich nicht nur gewesen, den Monarchen gegen den - aus der Perspektive des Kloster St. Albans - „fremden Mönch“ einzunehmen, sondern auch dem König eine Petition zugunsten des Abtes zu

³⁶⁹ Ebd., S. 209f.; Zitat: ebd., S. 210.

³⁷⁰ Ebd., S. 210: *Erant ergo Abbati et Prior cor unum et anima una; nec quicquam disponendum, tractandum, vel faciendum, erat, quod Abbas non duceret Prioris consilio perficiendum; et ideo maxime, qui speravit ipsum habere successorem, delectabatur universa cum ejus consilio ordinare.* Zur geschichtlichen Bedeutung des Lebensideals der *vita communis* im christlichen Okzident: OTTO GERHARD OEXLE, Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung, in: *FmalStud* 24 (1990), S. 1-22, dort S. 10ff.

³⁷¹ S. o. Anm. 308.

überreichen, die gemeinsam von königlichen Hofkaplänen, dem Prior und dem Konvent verfasst worden war. Da Mittel zum Zweck bildete im Hinblick auf das erstgenannte Ziel die Erinnerung an die besonderen Verbindungen des Königs und seiner Dynastie zum Kloster St. Albans als dessen „Schutzherren, Vormünder, Vögte, Gründer und besondere Herren“³⁷². Verbindungsglieder in leibhaftiger Person stellten auch die königlichen Hofkapläne dar, die im Zusammenhang mit der Petition Erwähnung finden.

Ihrem Inhalt nach entlastete die Bittschrift Abt Richard von Vorwürfen der Misswirtschaft und der schlechten Administration und stellte demgegenüber seinen förderlichen Einfluss auf die Entwicklung des Klosters heraus. Aus diesem Grund wurde der König gebeten, geeignete Maßnahmen zur Bewahrung des klosterinternen Status quo zu treffen, damit „die Obhut des gesagten Hauses bei seinem Abt bleiben könne, solange es Gott gefalle, zum Vorteil und zur Ruhe der genannten königlichen Kapläne“³⁷³. Von direkten Folgemaßnahmen des Königs hinsichtlich des Klosters weiß Thomas Walsingham nichts zu berichten. Festgehalten werden kann an dieser Stelle der bemerkenswerte Sachverhalt, dass der Abt trotz seiner entstellenden Erkrankung Rückhalt und Fürsprache für seinen Verbleib im Amt erhielt, was einer vierfachen Begründung aufruhte: den bisherigen Leistungen des Abtes für das Kloster; den vom Abt nicht verursachten, sondern vorgefundenen widrigen Missständen im Kloster; sodann die Verantwortlichkeit des Königs für das Kloster sowie dessen indirekter Nutzen an derselbigen Institution. Die Petition an den König, sollte sie so abgefasst und überreicht worden sein, wie sie Walsingham seiner Chronik inserierte, zeugt durch den Vorgang ihrer Abfassung und Übergabe von einer zusätzlichen Vorstellung der Bittsteller: ihr zufolge erachtete man eine weitere Amtsausübung durch den Abt trotz seiner krankheitsbedingt eingeschränkten Fähigkeit, in eigener Person präsent zu sein, als realisierbar und das Erfordernis persönlicher Anwesenheit durch den Rückgriff auf andere Kommunikations- und Herr-

³⁷² Ebd., S. 287: [...] *misit* [sc. Richard von Wallingford] *Priorem suum ad Eboracum, ad Regem* [...] *ab eo sciscitandum, si voluntatis suae foret quod talis extraneus monachus invaderet domum suam, cujus ipse, et progenitores sui, sunt patroni, tutores, advocati, fundatores, et domini speciales.*

³⁷³ Ebd., S. 287f.: [...] *Domino Regi sui humiles Capellani, Prior et Conventus de Sancto Albano* [...]. *(Et) jam dicta domus, per laborem et ingenium Abbatis qui nunc est, in bona via foret relevandus, si dictus Abbas posset in pace et quiete morari* [...]. *Quare dicti Domini Regis Capellani requirunt humiliter, [...] ut [...] idem Rex vellet apponere contra hujusmodi procuracionem remedium adoptatum, auxiliumque praestare dignaretur; quatenus custodia dictae domus remanere posset penes Abbatem suum, quamdiu Deo placeret, pro dictorum Regis Capellanorum commodo et quiete.*

schaftsmittel für kompensierbar. Das oben erörterte Beispiel des Abtes Reginald von Sithiu-St. Bertin, der ein Jahr lang aus seiner *cella* heraus den Konvent zu leiten vermocht habe, zeigte ja bereits, dass eine mittelbare Ausübung der Abts-herrschaft im Bereich des historisch Möglichen anzusiedeln ist.

Neben der Person des Stellvertreters in Gestalt des Priors tritt anlässlich einer anderen Begebenheit, nämlich der Neuwahl des Koadjutors, ein zweites, mittelbares Herrschaftsinstrument des kranken Abtes von St. Albans in Erscheinung: das Medium der Schriftlichkeit. Die Initiative zur Neuwahl des äbtlichen Koadjutors war, Walsingham zufolge, wiederum vom Abt persönlich ausgegangen, doch habe Richard von Wallingford im Unterschied zur vorangegangenen Bestallung des Priors Nicholas an dem zweiten Verfahren nicht mehr *in persona* teilgenommen. Der Chronist spricht statt dessen von einer vom Abt verfassten, unterzeichneten und versiegelten Urkunde, mit der der Kloostervorsteher den versammelten Konvent über seinen Wunsch nach Wahl des oder der stellvertretenden Geschäftsführer unterrichtete³⁷⁴. Eine Vielzahl von Details (sollen?) unterstreichen, dass hier ein im wörtlichen Sinne Amtsbestallungsverfahren formal korrekt durchgeführt worden sei: Genannt werden die zwei Personen eines Archidiacons (*archidiaconus*) und eines öffentlichen Schreibers (*notarius publicus*), die als Überbringer des äbtlichen Briefes an den im Kapitel versammelten Konvent fungieren. Unterschrift und Siegel des Abtes, die Indienstnahme eines öffentlichen und daher aus Sicht der Klosterangehörigen externen, neutralen Schreibers (anstatt eines Angehörigen der klostereigenen Schreibstube) sowie die beiden Briefboten signalisieren den hochoffiziellen, rechtsförmlichen und formal kontrollierten Charakter des Designationsverfahrens, das auch in seinem weiteren Ablauf jene regelkonformen Grundmerkmale aufweist, wie sie Uwe Kai Jacobs in seiner rechtstheologischen Studie über die ‚Regula Benedicti‘ herausgearbeitet hat: Vorschlags- und Einsetzungsrecht des Abtes auf der einen Seite und Mitwirkungskompetenzen des Konventes auf der anderen Seite³⁷⁵. Aus einer Vorschlagsliste mit fünf Namen, aus der der Konvent einen oder mehrere Abtshelfer hätte bestimmen sollen und können, habe die versammelte Mönchskommunität schließlich einmütig, wie es in der Chronik heißt, einen Kandidaten ausgewählt:

³⁷⁴ Ebd., S. 289: *Cernens ergo Dominus Abbas se multum debilitatum, [...] misit Archidiaconum Nicolaum in Capitulum, et quemdam notarium publicum [...] cum cedula sigillo suo signata, nuncians Conventui se velle libenter, de eorum consilio, eligere sibi unum Coadjutorem.*

³⁷⁵ Wie Anm. 308. S. a. JACOBS, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch, S. 32ff. zu Mitwirkungsrechten der Mönchsgemeinde.

den bereits amtierenden Prior Nicholas von Flamstead. Dieses Wahlergebnis habe man dem Abt zurückmelden lassen mit der Bitte, den Erwählten anzunehmen und offiziell zum Koadjutor zu ernennen³⁷⁶.

Den Anlass für die Neuwahl hat Walsingham aus zwei Motiven hergeleitet: der persönlichen Einsicht des Abtes in seine zunehmende körperliche Schwäche und dem Auftreten neuer Gerüchte, denen keinerlei Vorschub zu einer kritischen Bemänglung der Amtsführung gegeben werden sollte³⁷⁷. Diese Gründe hat Walsingham jedoch nicht in ein Beziehungsverhältnis zu Position und Leistung des Priors gesetzt. Ob der Chronist selbst einen Zusammenhang sah oder stiften wollte zwischen der Neuwahl einerseits und jener Abkühlung in dem Verhältnis zwischen Richard und Prior Nicholas andererseits, über die er bereits zu einem Zeitpunkt vor dem Untersuchungsverfahren berichtet hatte, geht aus dem Wortlaut der Chronik an keiner Stelle hervor. Als indirekten Auslöser für die Trübung des Verhältnisses hat Walsingham die Erkrankung des Abtes angeführt, in deren Folge es einerseits zur Überlastung des Abtes bei der persönlichen Erfüllung der Amtsgeschäfte und andererseits zu (angeblich) übersteigerten Ansprüchen Richards hinsichtlich seiner materiellen Grundversorgung mit Kleidung und Nahrungsmitteln aus dem Ressourcenbestand des Konventes gekommen sei. Diesem Begehren stattzugeben, habe sich der Prior verweigert, wofür ihn der Abt wiederum der Undankbarkeit bezichtigt habe³⁷⁸. In diesem Veto des Priors kommt deutlich dessen abtsähnliche Machtfülle wie auch die Mediatoren- oder Mittlerposition als Interessenvertreter der Klosterspitze (Abt) wie der Mönchsgemeinschaft zum Ausdruck.

Im allgemeinen jedoch zeigt sich Walsingham bemüht, das Handeln von Abt und Mönchsgemeinschaft auf ganzer Linie als ein geschlossenes, konflikt-

³⁷⁶ Thomas Walsingham, *Gesta abbatum monasterii sancti Albani*, hg. v. Riley (RS 28,4:2), S. 289: [...] *qui deliberato consilio responderunt omnes, fore sibi melius unum habere Coadjutorem quam plures; unde in Priorem unanimiter consenserunt. Et post Capitulum nunciato Abbati eorum dicto consilio, paruit libenter eidem, Priorem recipiens, et faciens Coadjutorem.*

³⁷⁷ Ebd., S. 289: *Cernens ergo Dominus Abbas se multum debilitatum, et quosdam pravos ad suggestiones iterum faciendas pro Monasterio, occasione morbi sui incurabilis, occupatos, ut non daretur eis materia suggerendi aliqua de defectu regiminis, [...]. S. a. Anm. 374.*

³⁷⁸ Thomas Walsingham, *Gesta abbatum monasterii sancti Albani*, hg. v. Riley (RS 28,4:2), S. 210: *Expost vero, processu temporis, postquam Abbas ipsum elegit sibi coadjutorem, ratione valitudinis suae, quia, lepra morbo depressus, non potuit in persona propria cuncta negotia Monasterii prosequi sive disponere, coepit tepescere dilectio pristina inter eos; quia quidem Abbas multa poscebat insueta de victu et vestitu de parte Conventus, et ipse Prior talia ab eodem subtrahere nitebatur. Quare Abbas ei notam imposuit ingratiitudinis manifestae, eo quod ipsum Priorem exaltasse videbatur de mera sua gratia [...].*

loses Zusammenwirken dazustellen. Hierin ist er vielleicht auch zu sehr der harmonisierenden Tendenz in der Argumentation der von ihm verwendeten, offiziellen Dokumente gefolgt wie jenem Bittschreiben, welches der Abt gemeinsam mit der Mönchsgemeinschaft im Jahr 1332 an den Papst sandte. Es steht zeitlich nach der Neuwahl des Koadjutors, mit der es inhaltlich jedoch in engem Zusammenhang steht: Kernpunkt des Schreibens ist das an den Papst gerichtete Ersuchen, den gewählten Koadjutor zu bestätigen und damit die neue, selbstgewählte Form der Klosterleitung von höchster kirchlicher Stelle zu legitimieren³⁷⁹.

Von Interesse ist das Bittschreiben, trotzdem oder: gerade weil es eine Selbstpräsentation der klosterinternen, administrativen Maßnahmen zur Problemlösung gegenüber einer externen Instanz darstellt und Argumente enthält, die den Abt und seine Amtsführung in einem günstigen Licht darstellen sollen. Noch diese beschönigende Absicht bietet mentalitätengeschichtliche Einblicke: Lobend erwähnt das Schreiben den Umstand, dass die Initiative zur Bestellung eines stellvertretenden Geschäftsführers vom Abt selbst ausgegangen sei, und präsentiert dies zugunsten Richard von Wallingfords als einen Akt kluger Vorausschau, indem der Abt selbst Einsicht in seine langfristig schwindende Amtstauglichkeit (*minus idoneus effici*) gezeigt habe³⁸⁰. Demgegenüber wurde auf die Regierungsfähigkeit des Abtes zum gegebenen Zeitpunkt verwiesen und die Beeinträchtigungen durch Richards Erkrankung für das klösterliche Zusammenleben und für die Klosterleitung demonstrativ herabgesetzt: So heißt es in dem Brief, dass der lepröse Abt noch keine andere Person angesteckt habe und sich zudem täglich, ohne Aufsehen zu erregen, unter den Mönchen bewege. Ausdrücklich hingegen wird der Abt für seine bisherige Klosterleitung ein Lob erteilt³⁸¹. Damit antwortete das klösterliche Schreiben exakt auf die gegen den Abt erhobenen Anwürfe. Hierbei rekurrierte man auch auf das in der kanonistischen Rechtssprechung entscheidende Kriterium des ‚anstößigen Betragens in der Öffentlichkeit‘, das jedoch im

³⁷⁹ Ebd., S. 290-291, bes. S. 291: *Quocirca, Sanctitatis vestrae pedibus provoluti, vobis humili precum instantia supplicamus, quatenus eundem Abbatem nostrum, et filium vestrum devotissimum, recommendatum habere, et hujusmodi Coadjutoris assumptionem per vestrae Sanctitatis Sedem litteras confirmatorias [...] roborare dignemini [...].*

³⁸⁰ Ebd., S. 291: *Veruntamen [sic!], quia idem Abbas noster, caute praevidens, et discrete, quod licet in praesenti sit habilis ad regendum, poterit tamen, infirmitate sua crescente, minus idoneus effici in futurum, ut nobis et dicto vestro Monasterio uberius consulatur, et cura spiritualium et temporalium prosperius peragatur [...].*

³⁸¹ Ebd., S. 290f.: *Non tamen sic per eam inficitur, quin potest inter nos sine magno scandalo conversari; et cotidie conversatur, ac etiam in officio sibi commisso, tam in spiritualibus quam in temporalibus, a tempore sibi commissi regiminis laudabiliter se gessit, et gerit in praesenti, prout opera manifestant.*

Falle Richards als unzutreffend verworfen wurde (*potest [sc. Richard] inter nos sine magno scandalo conversari*). Indem die Petenten von vornherein auf der Basis kanonistischer Begrifflichkeiten und Denkweisen argumentierten, die auch der päpstlichen Kurie vertraut sein mussten, konnten sie ihre Ansichten direkt und in sprachlich unmissverständlicher Weise darstellen und zugleich eventuellen Rückfragen von kurialer Seite nach Präzisierung der dargestellten Sachlage zuvorkommen.

Über eine päpstliche Antwort auf diese Supplik berichtet die Chronik nichts, so dass über die Rezeption und Konsequenzen jener Argumentationen an der Papstkurie keine Aussage möglich ist. Dem Chronisten zufolge zeitigte das Schreiben dahingehend Erfolge, dass sich zum einen der König ebenfalls mit ‚seinem‘ Kloster solidarisch zeigte und einen ähnlichen Brief an den Papst gerichtet habe und dass zum anderen der Abt in der Folgezeit vor „Intriganten“ (*suggestores* ‚Einflüsterer‘) sicher gewesen sei. Diese indirekte Anspielung auf Richards Gegenspieler Richard von *Ildesle* lässt die Schlussfolgerung zu, dass beide Handlungsakte - die Wahl eines Koadjutors für den Abt und das Ersuchen um die päpstliche Bestätigung desselben - ihrer Intention nach keine administrative Regelungen darstellten, die nur im innermonastischen Rahmen wirksam werden sollten. Zugleich bildeten sie nach ‚außen‘ gerichtete Schutz- und Abwehrmaßnahmen, mit welchen der Konvent auf die vorangegangenen Attacken reagierte und Vorkehrungen gegen zukünftige Einflussnahmen auf eine (geschwächte) Klosterführung durch konventsferme Personen oder Instanzen traf.

Darüber hinaus hat sich der Chronist nicht näher geäußert, wie sich die von Abt und dessen neuen alten Stellvertreter geteilte Klosterleitung im klösterlichen Alltagsleben ausgestaltete und bewährte, welche Haltungen die Mönche ihr gegenüber einnahmen oder ob sie beispielsweise Loyalitätskonflikte hervorrief. Solche und ähnliche Fragen finden in Walsinghams Fortführung von Richards Lebensbild keine Anhaltspunkte mehr, denn obgleich der kranke Abt nach den politischen Turbulenzen um das Jahr 1332 noch einige Jahre lebte, hat Walsingham keine Beschreibung von dem Wirken des Kranken in dessen verbleibender Lebens- und Amtszeit gegeben. Statt dessen endet Richards Vita mit einer knappen Schilderung von dem Ableben des Abtes am 23. Mai 1335 oder 1336 und einem Hinweis auf die drückend hohe Schuldenlast, mit welcher der Abt das

Kloster zum Zeitpunkt seines Todes zurück ließ³⁸². Von sozialgeschichtlichem Interesse ist hier noch Walsinghams Nachsatz, dass der Verstorbene wenige Tage nach seinem Ableben eine ehrenhafte Bestattung durch den Abt des nahegelegenen Augustinerherrenklosters Waltham erhalten habe³⁸³. Auch hierin ist ein postum vollzogene und wirksame Akt sozialer Integration zu erkennen, wie er bereits im Zusammenhang mit der Biographie des Abtes Gervinus von St. Riquier kennen zu lernen war.

Im Vergleich zu Walsinghams ausführlicher Darstellung der klösterlichen Respektsbezeugungen und Unterstützungsgesten für Richard von Wallingford blieb die explizite Nennung von Beweggründen und Motivationslagen hierfür zurück. Handelt es sich hier folglich um eine Ausweis subjektiver Parteilichkeit seitens des Chronisten für den ehemaligen Abt des eigenen Klosters oder um eine begründete Anerkennung und Wertschätzung des Konvents, die dem Schreiber überliefert und, wie er eingangs seiner biographischen Schilderung behauptete, von ihm ‚lediglich‘ notiert worden war (*mihi [...] sufficiat expressisse*)³⁸⁴? In einem kurzen biographischen Abriss über den berühmten Klosteroberen von St. Albans hat der Historiker John David North auf die vielfältigen Leistungen des kranken Abtes für St. Albans hingewiesen. Hierzu zählen die für das Kloster günstige Zurückdrängung der Rechte der untergebenen, bäuerlichen Bevölkerung, sodann die Errichtung und Sanierung von klösterlichen Gebäuden und schließlich die persönlichen, fachlich-wissenschaftlichen Leistungen des Abtes selbst³⁸⁵. In der Tat wird in der Chronik Richards vielfältiges Schaffen als Autor, Lehrer und innovativer technischer Erfinder auf den Gebieten der Künste und der Naturwissenschaften, insbesondere der Astronomie und Geometrie, herausgestellt. Auch auf dem Gebiet der Theologie und des kirchlichen Rechts habe er literarisch gewirkt und für die Aufzeichnung der wichtigsten klösterlichen Besitz- und Rechtstitel von St. Albans gesorgt, wie Walsingham rühmend schrieb. Walsinghams positives Urteil über die Persönlichkeit des Abtes orientiert sich stark an dessen geistiger Produktivität, von der das Kloster in vielfältiger Weise profitiert

³⁸² Ebd., S. 293f.

³⁸³ Ebd., S. 294: *Corpus ejus die Lunae tunc proximo sequente per venerabilem patrem, Dominum Johannem, Abbatem de Waltham, traditum est honorificae sepulturae.*

³⁸⁴ S. o. Anm. 359.

³⁸⁵ NORTH, Richard of Wallingford 2, S. 9, 14ff.

habe³⁸⁶. Worin konkret der Gewinn des Klosters bestand, hat der Chronist nicht durch Beispiele erläutert, wenngleich er auf auswärtige Besucher hinwies, die von der Gelehrsamkeit Richards angezogen wurden. Es erscheint plausibel, dass diese persönlichen Aktivitäten und Leistungen des Abtes sein Ansehen und seine Stellung innerhalb der Mönchskommunität positiv beeinflussten, so dass eine Absetzung durch den König oder den Papst erfolgreich verhindert werden konnte³⁸⁷.

IV.3.2. FUNKTIONS-, AMTS- UND HERRSCHAFTSTRÄGER IM LAIKAL-SÄKULAREN BEREICH

Während sich im Bereich religiöser Institutionenbildung ein funktionaler Konnex zwischen ämtertheoretischen Anschauungen einerseits und Vorstellungen über physische Leistungsfähigkeit andererseits bis weit in die antike Zeit hinein nachweisen lässt, so bedeutet dies nicht, dass derartige Reflexionen in der säkularen Sphäre, das bedeutet: jenseits des Einflusses christlich-religiöser Normvorstellungen und Institutionen, fehlten. Blickt man auf den okzidentalen Raum in spätantik-frühmittelalterlicher Zeit, so treten Schriftzeugnisse, die explizit einen funktionalen Zusammenhang zwischen dem Sachverhalt einer Lepraerkrankung einerseits und der legitimen Ausübung einer Amts- und Funktionstätigkeit andererseits thematisieren, sogar früher in der Sphäre weltlicher Macht- und Herrschaftsregulierung hervor als im christlich-kirchlichen Bereich³⁸⁸. Hierbei handelt es sich um

³⁸⁶ Thomas Walsingham, *Gesta abbatum monasterii sancti Albani*, hg. v. Riley (RS 28,4:2) S. 201: *Libros etiam plures de diversis scientiis et artibus, cum nonnullis instrumentis et geometricis, ante suum tempus invisit, compilavit, condidit, docuit, et adinvenit*. Ebd., S. 207: *Laudibus igitur hujus Abbatis ascribitur, quod Registrum de gestis nobilioribus suo tempore contingentibus, ad futurorum notitiam, composuit; Decretales et Constitutiones Capitulum Provincialium et suorum praedecessorum, suum Monasterium et Ordinem concernentium, sine additis, in unum compilavit. Super prologum Regulae Sancti Benedicti optime composuit. Privilegia etiam sui Monasterii, nobilia et necessaria admodum, tabula breviter compilavit. Plures etiam libros et instrumenta de Astronomia et Geometria, et aliis particularibus scientiis, in quibus super omnes suo tempore excelluit, composuit*. Ebd., S. 208: *Constat igitur recte judicantibus ex ejus actibus, ipsum fuisse non solum Deo et hominibus acceptum, verum etiam sibi et suo Monasterio multipliciter fructuosum*.

³⁸⁷ Für Klöster im Gebiet des mittelalterlichen Regnum stehen noch einschlägige Untersuchungen aus. Die Nachrichten über (angeblich) leprakranke Äbte des Spätmittelalters, von denen die Klostergeschichte des neulateinischen Lyrikers, Historiographen und *poeta laureatus* Karls V., Kaspar Bruschius (1518-1557), berichtet, konnten durch erste Abgleiche mit modernen Klostergeschichten und Abtslisten nicht bestätigt werden und müssen mit Vorsicht behandelt werden. Vgl. Kaspar Bruschius, *Chronologia monasteriorum Germaniae praecipuorum ac maxime illustrium*, Sulzbach 1682, darin S. 113 und S. 528f.

³⁸⁸ Die Begrifflichkeiten ‚Macht‘ und ‚Herrschaft‘ folgen hier den inhaltlichen Definitionen nach MAX WEBER, *Soziologische Grundbegriffe*, in: DERS., *Wirtschaft und Gesellschaft*,

Bestimmungen in jenen frühmittelalterlichen Rechtskodizes, die bereits in den vorangegangenen Kapiteln wichtige mentalitäten- und sozialgeschichtliche Einblicke boten. Wenn hier das verschriftete mittelalterliche Recht unter die Phänomene ‚Amt‘ und ‚Herrschaft‘ subsumiert wird, dann soll damit nicht die Vorstellung einer einfachen, dichotomischen Gesellschaftsordnung, bestehend aus übermächtigen Herrschenden und unterdrückten Rechtlosen, evoziert werden. Stets ist näher danach zu fragen, welcher Person oder Personengruppe in welcher spezifischen Angelegenheit oder Situation durch eine juristische Anordnung Rechte oder Pflichten zuerkannt, auferlegt oder entzogen wurden. Dass der Bereich des Besitzrechtes in diesem Kapitel Berücksichtigung findet, erklärt sich aus zwei Befunden. Zunächst thematisierten mittelalterliche Gesetzesbestimmungen auf inhaltlicher Ebene sehr häufig Fragen von Besitzverhältnissen, wobei sich eine Verquickung von zwei unterschiedlichen Handlungselementen zeigt: das materielle Vermögen einerseits und Rechtstitel und zuerkannte Verfügungsmöglichkeiten andererseits. Darüber hinaus gingen Amts- und Herrschaftsausübung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaftsordnungen, die stark durch persönliche Bindungen charakterisiert waren, mit einer sehr unmittelbaren Verfügungsgewalt über Personen und materielle wie immaterielle Güter einher. Rechtsstatus, Besitz, Amt und Herrschaft waren im Mittelalter folglich eng miteinander verflochten.

Die Rechtssysteme moderner westlich-demokratischer Gesellschaften werden unter anderem durch zwei fundamentale Rechtsauffassungen charakterisiert: zum einen gilt das Prinzip der Rechtsgleichheit aller mündigen Rechtssubjekte vor den geltenden Gesetzen; zum anderen ist die Konzession der juristischen Mündigkeit bis hin zur vollständigen, eigenverantwortlichen rechtlichen Handlungsfähigkeit an zwei Kriterien gebunden: an das Erreichen bestimmter Lebensaltersstufen und an die intellektuelle Einsichtsfähigkeit. Beide Grundmaximen gründen im wesentlichen in der kognitiven Leistungsfähigkeit eines Menschen und sehen indessen von anderen körperlichen oder körperbezogenen Merkmalen (Geschlecht, Hautfarbe u. a.) ab. Demgegenüber wird zu zeigen sein, dass bereits im frühen Mittelalter Vorstellungen von physischer Integrität und organischer Leistungsfähigkeit im weitaus höheren Maß den individuellen Rechtsstatus und

hg. v. WINCKELMANN, S. 28 u.f. Die Ausführungen im vorliegenden Kapitels konzentrieren sich auf die körperbezogenen Kriterien mittelalterlicher Herrschaftseignung; die Frage nach moralisch-ethischen Anforderungen muss hier unberücksichtigt bleiben. Siehe hierzu die noch immer grundlegende, geistesgeschichtlich orientierte Studie von ERNA BUSCHMANN, *Ministerium Dei - Idoneitas. Um ihre Deutung aus den mittelalterlichen Fürstenspiegeln*, in: *Historisches Jahrbuch* 82 (1963), S. 70-102.

die gesellschaftlich zugebilligte Rechtsfähigkeit qualifizierten. Dieser Sachverhalt betraf, entsprechend der zuerkannten größeren Macht- und Rechtsfülle, vorrangig die männlichen Rechtssubjekte. Auf die Bedeutung, die im Mittelalter die physische Unversehrtheit als Bedingungsfaktor für den Rechtsstatus sowie als Voraussetzung und Ausweis rechtlicher Autonomie innehatte, hat bereits die ältere rechtshistorische Forschung hingewiesen, darunter Adalbert Eler (1978) und Knut Schulz (1983)³⁸⁹. Wurden die Möglichkeiten der Partizipation an der Macht und ihrer Ausübung ganz oder teilweise von den physischen Charakteristika des Individuums abhängig gemacht, konnten aus einem folgenschweren Krankheitsfall, so lautet die Vermutung, tiefgreifende Nachteile für die rechtlichen und sozialen Entfaltungsmöglichkeiten des betreffenden Individuums resultieren.

A.) *Physische Idoneität und Rechtsfähigkeit im Besitz- und Erbrecht*

Das Beziehungsgeflecht zwischen der Norm physischer Unversehrtheit und dem Zugeständnis der Rechtsfähigkeit im direkten Zusammenhang mit dem Phänomen der *lepra* wird erstmals im siebten Jahrhundert fassbar. Konkret handelt es sich um die Rechtsbestimmung 176 (‘De leproso’) des langobardischen ‘Edictus Rothari’, die das Verfahren zur Regelung der Besitzfrage bei Leprosen vorschrieb. Zu Unrecht, wie in diesem Kapitel noch dargelegt werden soll, hat dieser in der Forschung viel zitierte Rechtspassus das Gesamtbild der Historiographie vom rechtlichen und sozialen Status der Leprakranken im Mittelalter geprägt, so dass eine eingehendere Betrachtung dieses Gesetzesabschnittes gerechtfertigt erscheint³⁹⁰. Nur selten hat man in der einen oder anderen Weise auf den territorial wie sozial begrenzten Geltungsbereich und damit auf die Singularität des langobardischen Rechts im Norditalien zur Mitte des 7. Jahrhunderts verwiesen³⁹¹; noch

³⁸⁹ ADALBERT ERLER, Art. ‘Körperkraft’, in: HRG 2 (1978), S. 1145-1147, bes. S. 1145 zum Einfluss im Erbrecht; KNUT SCHULZ, Mittelalterliche Vorstellungen von Körperlichkeit, in: Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute, hg. v. ARTHUR E. IMHOF, München 1983, S. 46-64, dort S. 47-52 zum Rechtsleben. Schulz qualifizierte die Idee körperlicher Integrität als ‘alte germanische Vorstellung’ (ebd., S. 47), doch scheint sie im antiken Denken nicht minder relevant gewesen zu sein: s. u. und Kap. II und III dieser Arbeit. Den Studien von ERLER und SCHULZ verdanken sich wichtige Quellenhinweise allgemeinerer Art wie z. B. auf das Hofrecht des Burchard von Worms (s. u.).

³⁹⁰ REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 236; ihm folgend: NIEDERMEIER, Soziale und rechtliche Behandlung, S. 76; KLÖVEKORN, Der Aussatz in Köln, S. 21; BRODY, The Disease of the Soul, S. 80f.; KEIL, Seuchenzüge des Mittelalters, S. 110.

³⁹¹ So z. B. bei BERRUYER-PICHON, La mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la lèpre, S. 128f.; TOUATI, Maladie et société au Moyen Age, S. 230.

weniger finden sich in der Forschungsliteratur eingehendere Versuche der historischen Kontextualisierung des Gesetzeskapitels 176. So untersuchte Geneviève Berruyer-Pichon in ihrer Studie über mittelalterliche Deutungsformen verschiedener Körperdefekte jene langobardische Rechtsbestimmung nicht auf ihren konkreten Inhalt hin, sondern begnügte sich mit der - unbestreitbar - plausiblen Interpretation, dass der Passus vorrangig einen Reflex der fortgeschrittenen Romanisierung und der legislativen Fertigkeiten der Langobarden darstelle³⁹².

In der Übersetzung hat die Gesetzesanordnung, die die zivil- und besitzrechtliche ‚Toterklärung‘ von Leprosen im langobardischen Volk deklarierte, folgenden Wortlaut: „Wenn jemand aussätzig wurde und vom Richter oder Volk die Wahrheit dieser Angelegenheit erkannt worden ist und er [sc. der Erkrankte] aus der Stadt oder aus seinem Haus vertrieben wurde, damit er alleine wohne, [dann] hat er nicht die Berechtigung, seinen Besitz zu veräußern oder irgendeiner Person rechtsgültig zu vermachen. Denn von dem Tag an, an dem er aus dem Haus vertrieben wird, gilt er gleichsam als tot. Dennoch soll er, solange er lebt, von dem Besitz, den er hinterlässt, um der Barmherzigkeit willen ernährt werden“³⁹³. Einzelne Elemente wie beispielsweise die Toterklärung der Kranken haben Anlass zu der Vermutung gegeben, im hiesigen ‚Edictus Rothari‘-Passus liege eine Adaption alttestamentlicher Aussatzbestimmungen (nach Lv 13-14) vor³⁹⁴; dieser Beobachtung ließen sich verfahrenstechnische Analogien zugrundelegen: die Urteilssprechung durch den israelitischen Priester im einen Fall und durch den ‚Richter‘ (*iudex*) im anderen Fall sowie die Ausschließung des Kranken aus dem Lager der israelitischen Kultgemeinde beziehungsweise aus dem Wohnhaus und der Stadt bei den Langobarden. Auch der singuläre Inhalt des Kapitels 176, das im langobardischen Rechtskodex kein vergleichbares Pendant für andere Kranke oder

³⁹² BERRUYER-PICHON, La mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la lèpre, S. 120.

³⁹³ Edictus Rothari § 176, in: Leges Langobardorum 643-866, hg. v. Beyerle, S. 46: *De lebroso. Si quis leprosus effectus fuerit et cognitum fuerit iudici uel populo certa rei ueritas, et expulsus foris a ciuitate aut casam suam, ita ut solus inhabitet: non sit ei licentia res suas alienare aut thingare cuilibet personae. Quia in eadem diae, quando a domo expulsus est, tamquam mortuus habetur. Tamen dum aduixerit, de rebus, quas reliquerit, pro mercedis intuitu nutriatur.* Die Formel *pro mercedis intuitu* legten einige Historiker ökonomistisch aus als ‚Erlös‘ oder ‚Zins‘ aus den Hinterlassenschaften des ausgestoßenen Leprosen: KLÖVEKORN, Der Aussatz in Köln, S. 19; MERZBACHER, Art. ‚Leprosen‘, Sp. 1853. Der *iudex* stellte bei den Langobarden die höchste richterliche Instanz nach dem König dar: DREW, Notes on Lombard Institutions [1956], S. 3.

³⁹⁴ So KUDER, Der Aussätzigige in der mittelalterliche Kunst, S. 262 Anm. 13.

Gebrechliche besitzt, stützt die Rezeptionstheorie³⁹⁵. Dennoch ist gegen Forschungsinterpretationen, die den Passus ausschließlich als einen Reflex der Rezeption alttestamentarischer Vorgaben begreifen möchten, der Einwand zu erheben, dass im ‚Edictus Rothari‘ der *lepra* eine impediierende Wirkung auch in solchen sozialen Konstellationen zugeschrieben wurde, die sich keineswegs auf biblische Vorbilder zurückführen lassen: so bei der Eheschließung (vgl. § 180) und beim Sklavenhandel (vgl. § 230). Eine vergleichende Betrachtung der drei Gesetzeskapitel untereinander eröffnet somit eine ergänzende Interpretationsmöglichkeit. Zunächst zeigt sich eine Korrelation zwischen Krankheitsformen und Rechtsstatus beziehungsweise Sozialprestige der kranken Personen: Sind es beim Kauf von Sklaven und bei der Verheiratung der Frauen gleich mehrere Krankheitsformen, die den betreffenden Rechtsakt ungültig machen können und dadurch eine geminderte soziale Wertschätzung der betroffenen Personenkreise (Sklaven, Frauen) anzeigen, so ist es demgegenüber lediglich *eine* bestimmte Krankheit, die den völligen rechtlichen und sozialen Ausschluss eines vollfreien, männlichen Langobarden herbeizuführen vermag: die *lepra*. Art der Krankheit, Geschlecht und Rechtsstatus der Person treten auch hier in einer besonderen Konstellation auf.

Dass sich § 176 des Edictus auf sogenannte Vollfreie, das heißt: Männer mit voller Rechtsfähigkeit, bezieht, erschließt sich aus dem dort genannten Rechtsakt des *thingare*; es handelt sich dabei um die Vollmacht, „eine rechtsgültige Handlung im Thing [zu] vollziehen“, die dem ‚Leprösen‘ verwehrt wird³⁹⁶. Die Teilnahme an der Thingversammlung stand indessen nur den rechtlich herausgehobenen Vollfreien zu³⁹⁷. Nur schwerlich werden leichtfertige Umstände eine so extreme Maßnahme wie der rechtlichen Toterklärung und Ausschließung eines kranken Vollfreien aus jener sozial, politisch und rechtlich exklusiven Schicht innerhalb der langobardischen Bevölkerung begründet haben. Auch der singuläre Rang der genannten Krankheitsform im Paragraphen 176 zeigt an, dass eine

³⁹⁵ Allgemein entsprächen die genannten inhaltlichen Parallelen jenen christlichen Einflüssen, die, wie bereits von der Forschung festgestellt wurde, unter König Rothari Einzug in die langobardische Rechtssprechung hielten. Dazu DREW, Notes on Lombard Institutions [1956], S. 47.

³⁹⁶ Edictus Rothari, in: Leges Langobardorum 643-866, hg. v. Beyerle, Glossar S. 226 s. v. ‚thingare‘. S. a. JÜRGEN WEITZEL, Art. ‚Ding (Thing) I. Fränkisch-deutscher Bereich‘, in: LexMA 3 (1986), Sp. 1058.

³⁹⁷ Zur langobardischen Gesellschaft- und Verfassungsordnung vor und unter König Rothari: JÖRG JARNUT, Geschichte der Langobarden, Stuttgart u. a. 1982, S. 50ff. und 74ff.

lepra-Erkrankung eine herausgehobene negative Größe in der gesellschaftlichen Wahrnehmung, Deutung und Bewertung von Krankheiten darstellte und hinsichtlich der sozialen Ordnung als ein äußerst schwerwiegender Sachverhalt eingestuft wurde. Auch bestärken die Gesetzeskapitel 176, 180 und 230 wechselseitig die zuvor bereits erörterte Interpretation, dass die langobardischen Gesetzgeber zur Mitte des siebten Jahrhunderts unter *lepra* keine Oberflächenerkrankung der Haut verstanden, wie es noch Isidor von Sevilla definiert hatte, sondern vielmehr ein Ensemble körperlicher Schäden, die den menschlichen Leib und seine organische Funktionstätigkeit in weitaus gravierender Weise in Mitleidenschaft zogen und daher mit einigem Recht an das Konzept der mutilierende Lepra denken lassen³⁹⁸. Keineswegs aber verhält es sich so eindeutig, dass, wie es der Medizinhistoriker Gregor Heinrich Klöverkorn seinerzeit von dem Passus behauptete, „(die) rechtliche Lage der Leprosen [...] sich aus der Erkenntnis (ergibt), dass der Aussatz eine Infektionskrankheit ist“ und dass das langobardische Recht „ganz von der Infektiosität der Lepra ausgeht“³⁹⁹. Für ein solches Infektionsbewusstsein bietet der Wortlaut von Kapitel 176 keinerlei expliziten Hinweis und ist folglich kaum ein geeigneter Beleg für die Ansicht, dass hier bewusst eine gesundheitspolitische Präventivmaßnahme „zum Schutz der gesunden Bevölkerung“ intendiert war, wie es aus epidemiologischer Sicht auch dem Schweizer Medizinhistoriker Hans Trümpy erschien⁴⁰⁰. Solch unkritische Übertragungen moderner medizinischer Interpretamente auf das überlieferte Quellenmaterial resultierten in einer Vernachlässigung der geschichtswissenschaftlichen Aufgabe, die empirischen Befunde historisch präziser als bisher zu kontextualisieren.

Bereits in formaler Hinsicht lässt sich konstatieren, dass das Kapitel 176 im ‚Edictus Rothari‘ die letzte von neun Anordnungen bildet, die Besitz- und Erbrechtsprobleme thematisieren (§§ 168-176). Dieser Kontext erscheint von primärer Bedeutsamkeit. Grundsätzlich ist anzumerken, dass Eigentumsübertragungen bei den Langobarden keine reine Privatangelegenheit des vergabenden Indivi-

³⁹⁸ Siehe Kap. I.2 und IV.2.

³⁹⁹ KLÖVEKORN, Der Aussatz in Köln, S. 19.

⁴⁰⁰ TRÜMPY, Die Aussätzigen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 87. Bezeichnend für die Sichtweise Trümpys auch dessen Kritik zum ‚Edictus Rothari‘ § 176: „Eine zuverlässige Maßnahme [im Sinne des Bevölkerungsschutzes; A.S.] war eine solche Vertreibung gewiß nicht“. Auch die Versorgung der vertriebenen Leprosen diene Trümpy zufolge der Stabilisierung der räumlichen Absonderung, denn: „(Vernachlässigte) man sie [sc. die vertriebenen Kranken] aber, so fanden sie unfehlbar selber den Weg zurück in bewohnte Gegenden“.

duums war, sondern ebenso Angehörige der Verwandtengruppe involvierte⁴⁰¹. Den transpersonalen und deshalb auch öffentliche Handhabung beanspruchenden Charakter von Besitzrechtsfragen bei den Langobarden verdeutlicht im Passus 176 bereits der Terminus *thingare*. Ferner fixierte der ‚Edictus‘ ein gesetzliches Anrecht der männlichen Nachkommen auf einen Anteil am (väterlichen) Erbe und forderte im Sinne präventiver Konfliktvermeidung ausdrücklich einen öffentlichen Vollzug von Besitzvergaben in Gegenwart von Freien, die als Zeugen fungierten⁴⁰². Hieraus ergibt sich zunächst einmal, dass ‚Edictus Rothari‘ § 176 einen leprösen Langobarden nicht einer uneingeschränkten, individuellen Autonomie in Besitzfragen beraubte, weil das langobardische Recht zur Mitte des siebten Jahrhunderts ein solches, modernes Verständnis einer individuellen Verfügungsfreiheit in Eigentumsangelegenheiten ganz offenkundig nicht besaß und vielmehr der persönlichen Freizügigkeit in Rechtsangelegenheiten enge Grenzen durch Ansprüche Dritter steckte. Vor diesem Hintergrund muss sich zunächst einmal der (moderne) Eindruck ungewöhnlicher sozialer Härte, die dem Umstand einer zivil- und besitzrechtliche Toterklärung infolge einer Erkrankung an der *lepra* anhaftet, im Hinblick auf langobardische Verhältnisse des siebten Jahrhunderts relativieren. Diese stark eingeschränkte Handlungsfreiheit eines vollfreien Individuums in Besitzfragen und sodann den qualitativen Umschwung, den christliches Gedankengut in dieser Hinsicht einleitete, demonstriert noch eine Gesetzesergänzung, die etwa siebenzig Jahre nach dem ‚Edictus Rothari‘ unter dem Langobardenkönig Liutprand (712-744) aufgezeichnet wurde. Diese ‚Gesetze des Liutprand‘ erweiterten und stärkten den Rechtsstatus von Kranken, indem sie einem schwerkranken und bettlägerigen Langobarden auf Lebenszeit die Verfügungsgewalt (*potestas*) verbrieften, dauerhafte Besitzveräußerungen zugunsten des eigenen Seelenheils frei und nach eigenem Gutdünken vorzunehmen - vorausgesetzt, der

⁴⁰¹ WESEL, Geschichte des Rechts, S. 287: „Grundstückseigentum war verwandtschaftlich gebunden“. Was hier WESEL über die Franken sagte, kann auch für die Langobarden in Anspruch genommen werden.

⁴⁰² Der Erbanspruch männlicher Nachkommen ergibt sich aus dem Verbot, unbegründete Enterbungen von Söhnen oder die Vergabe des rechtmäßigen Erbes an Dritte vorzunehmen. Siehe ‚Edictus Rothari‘ § 168, in: *Leges Langobardorum 643-866*, hg. v. Beyerle, S. 44: *De exhereditatione filiorum. Nulli liceat sine certas culpas filium suum exhereditare, nec, quod ei per legem debetur, alii thingare*). Zur öffentlichen - das heißt: sichtbar bezeugten - Besitzvergabe: ebd. 172, hg. v. Beyerle, S. 45: *De thinx quod est donatio. Si quis res suas alii thingare uoluerit, non absconse, sed ante liberos homines ipsum gairethinx faciat, quatinus, qui thingat et qui gisel fuerit, liberi sint, ut nulla in posterum oriatur intentio*.

Kranke könne sich sprachlich noch klar verständlich artikulieren⁴⁰³. Dass eine solche Rechtsschutzbestimmung schriftlich formuliert und damit objektiviert wurde, belegt indirekt, dass ein Schutz individueller Besitzrechte für Kranke bei den Langobarden keine Selbstverständlichkeit war und dass eine schwerwiegende, möglicherweise zum baldigen Tod führende Erkrankung vielmehr zur Rechtsminderung oder Entrechtung der Betroffenen beitrug. Der Passus scheint gerade eine Durchbrechung von Familienerbansprüchen gegenüber dem Individuum anzustreben. Ein Movens hinter oder in diesem Wandel von Rechtsnormen bilden christliche Heilsvorstellungen beziehungsweise die anerkennende Rezeption dieser christlichen Theologomena mit den entsprechenden Frömmigkeitspraktiken (Stiftung von Seelgeräten; Almosengaben) durch das langobardische Recht. Dieser religiös-spirituelle Kontext wird durch die Zwecksetzung der Vergabung *pro anima sua* angezeigt. Hier erweisen sich an einem konkreten Beispiel die mentalitätsgeschichtlichen Auswirkungen der christlichen Religion mit ihrem Potential, die Ordnung familialer Bindungen zu durchbrechen, den sozialen und rechtlichen Status des Individuums (hier: des kranken Erblassers) sowie dessen Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten gegenüber Ansprüchen der Familien- oder Verwandtschaftsgruppe (hier: den Erbberechtigten) zu stärken. Dieser religiöse Akkulturationsprozess im Zeichen des Katholizismus machte unter den Langobarden, die noch vor ihrer Einwanderung und Seßhaftwerdung in Italien (568) zum arianischen Christentum übergetreten waren, offenbar erst nach der Amtszeit König Rotharis bedeutende Fortschritte, so dass man in dessen Gesetzeswerk zwar Einsprengsel christlichen Glaubengutes findet, aber erst die Gesetze Liutprands unter den vollen Einfluss der katholischen Glaubensrichtung zu stehen kamen⁴⁰⁴. Für die Zeit Rotharis können demnach Ausmaß und Einfluss säkularer Ordnungsvorstellungen und Handlungsorientierungen in der langobardischen Gesellschaft - und damit die Verschränkung von politischer und militärischer Ordnung - noch höher veranschlagt werden.

⁴⁰³ Liutprandi leges 6, in: *Leges Langobardorum 643-866*, hg. v. Beyerle, S. 99-176, dort S. 101: *Si quis langobardus, ut habens casus humanae fragilitatis, egrotauerit, quamquam in lectolo reiaceat, potestam habeat, dum uiuit et recte loqui potest, pro anima sua iudicandi uel dispensandi de rebus suis, quid aut qualiter cui uoluerit; et quod iudicauerit, stabilem debeat permanere*. JARNUT, *Geschichte der Langobarden*, S. 80 datierte die ersten sechs der insgesamt 153 Rechtsbestimmungen in das erste Regierungsjahr Liutprands.

⁴⁰⁴ Dazu GIOVANNI TABACCO, Art. ‚Langobarden, -reich‘, in: *LexMA 5* (1991), Sp. 1688-1698, bes. Sp. 1694ff.; JARNUT, *Geschichte der Langobarden*, S. 67f. und 81f.

Wie schon ‚Edictus Rothari‘ § 176 verweist der Paragraph 6 in den jüngeren ‚Gesetzen des Liutprand‘ auf die fundamentale Vorstellung, dass die gesellschaftlich anerkannte Rechtsfähigkeit des Individuums auf der einen Seite und die Unversehrtheit und Funktionstüchtigkeit des menschlichen Körpers auf der anderen Seite in einem Korrespondenz- oder Repräsentanzverhältnis stehen, insofern die physische Konstitution die Rechtsfähigkeit konstituiert und qualifiziert. Das bedeutet: die physische Integrität begründet, objektiviert und garantiert die Authentizität von Willensäußerungen und Befugnissen des Menschen als Rechtssubjekt. Komplementär hierzu verhält sich die Auffassung, dass der Verlust der körperlichen Unversehrtheit oder der Kontrolle über den eigenen Körper eine Rechtsminderung oder gar eine Entrechtung der Kranken und Gebrechlichen bewirke. In dieser negativ formulierten Variante, die gewissermaßen den konfliktreichen ‚Störfall‘ in der Routinewelt des Alltags darstellt, wird das genannte Repräsentanzverhältnis im ‚Edictus Rothari‘ § 176 und im Liutprand-Gesetzen § 6 thematisiert⁴⁰⁵. Bemerkenswert ist im Liutprand-Passus, dass nunmehr die sprachliche Äußerung des Kranken als rechtsgültige Willensbezeugung anerkannt wurde und damit ein juristisches Eigengewicht erlangte gegenüber der Forderung nach der persönlichen und damit physischen Präsenz des Vergabenden im Thing, das bedeutet: gegenüber der - im Wortsinne - Verkörperung des individuellen Willens. Dass das neue Verfahren im frühen achten Jahrhundert noch einen Ausnahmecharakter besaß, wird darin erkennbar, dass die Anerkennung einer vollen Geltungskraft des gesprochenen Wortes noch an den sehr speziellen Sachverhalt der weitestgehenden, körperlichen Unbeweglichkeit gebunden war, der mit der Erwähnung der ‚Bettlägerigkeit‘ angesprochen wird. Die physische Unbeweglichkeit als ein besonderes rechtskonstitutives Erfordernis bestärkt die vorangehende Deutung, dass unter der im ‚Edictus Rothari‘ genannten *lepra* eine Erkrankungsform verstanden wurde, die dem Körper gravierenden Schaden zufügte und die Motilität erheblich beeinträchtigte. Wenngleich somit geschlussfolgert wird, dass mit dem Konzept der *lepra* ein Krankheitsbild konstituiert und definiert wurde, welches in der sozialen Wahrnehmung der Langobarden um die Mitte des siebten Jahrhunderts das maximale und extrem negativ bewertete körperliche Übel darstellte und welches aus diesem Grund zur Aufhebung ziviler Rechte vor dem phy-

⁴⁰⁵ Hinzuweisen ist auch auf ‚Edictus Rothari‘ § 323, der ‚Tollwütige‘ und ‚Besessene‘ von der Strafmündigkeit in Fällen von Menschen- oder Tierverletzung ausnimmt: *Leges Langobardorum* 643-866, hg. v. Beyerle, S. 79. Zur Definition von ‚Alltag‘ nach BERGER / LUCKMANN: S. 195 Anm. 9.

sischen Tod führte, so ist doch im Gegenzug zu beachten, dass dem langobardischen Leprosen ein Recht auf materielle Grundversorgung verbrieft wurde. Bei den Langobarden blieb folglich ein Minimum an sozialer Zugehörigkeit des ausgestoßenen Leprakranken bestehen.

Die hohe Wertschätzung der physischen Mobilität und Leistungsfähigkeit der Männer in der langobardischen Bevölkerung muss nicht zuletzt in jenem grundlegenden, funktionalen Zusammenhang von Motilität und Kampfes- oder Kriegstauglichkeit gesehen werden. Dieser komplex ausgestaltete Zusammenhang zwischen körperlicher Leistungsfähigkeit und Kampfbefähigung der Männer einerseits sowie Sozialstatus und Besitz- und Herrschaftsrechten andererseits ist weitgehend charakteristisch für jene durch kriegerische Vergangenheit oder Gegenwart geprägten Adelsgesellschaften im früh- und hochmittelalterlichen Okzident, wie in den nachstehenden Ausführungen verdeutlicht werden soll. Die historischen Vorgänge, die in Früh- und Hochmittelalter begünstigend auf die Ausbildung und Verfestigung militärischer Traditionen im Denken und Handeln in Krieger- und Adelsschichten einwirkten, sind mannigfaltig und können hier bloß in Auswahl und stichwortartig evoziert werden: Völkerwanderung; innerdynastische Kämpfe unter den Merowingern; Kriegszüge der (katholischen) Karolinger gegen Andersgläubige wie Araber, Langobarden und Sachsen; später Kämpfe gegen die Ungarn unter den Ottonen und Saliern und schließlich die Kreuzzüge seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert⁴⁰⁶. Die Bevölkerungssegmente, die im Zusammenhang mit der Problematik von Krankheit und Amts- beziehungsweise Herrschaftsausübung besonders prominent in den Quellentexten firmieren, handelt es sich um die *milites* beziehungsweise *nobiles*, die ‚Ritter‘ und ‚Adligen‘, deren gemeinsames Charakteristikum in primär militärischen Funktionen lag: in Kampf und Kriegsführung⁴⁰⁷.

Dazu konstituierten in den noch weitgehend agrarisch wirtschaftenden Gesellschaften des Früh- und Hochmittelalters materieller Besitz wie Grund und

⁴⁰⁶ Siehe hierzu v. a. ereignisgeschichtlich orientierte Geschichtsdarstellungen zum Früh- und Hochmittelalter wie z. B. ERNST PITZ, *Europa im Früh- und Hochmittelalter*, Stuttgart 1982, bes. S. 26-34, 75-90.

⁴⁰⁷ Auf die Begriffsproblematik kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden. Einen Überblick über die wichtigsten Forschungspositionen in der europäischen Mediävistik von Marc Bloch, Arno Borst, Joachim Bumke und Johanna M. van Winter bietet JOHANN JOHRENDT, ‚Milites‘ und ‚Militia‘ im 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland, Diss. phil. Erlangen-Nürnberg 1971, S. 2-7.

Boden und die an ihn geknüpften Rechte eine der wichtigsten Grundlagen für die gesellschaftlichen Herrschaftsbeziehungen im allgemeinen wie auch für die Kontinuität von Kollektivgebilden (zum Beispiel Familienverbände) im besonderen. Als wichtige Momente adliger Heiratsstrategien wurden die hohe Wertschätzung von Eigentum und Besitztiteln, deren Wahrung, Vermehrung und Weitergabe bereits in Kapitel IV.2. angesprochen. Anhand der mittelalterlichen Zivilrechtstexte lässt sich feststellen, dass noch über das 13. Jahrhundert hinaus in den mittelalterlichen Gesellschaften die Tradierung von Besitz durch Schenkung, Tausch, Verkauf oder auch Erbgang Reglementierungen unterworfen blieb, in denen die physisch-organische Konstitution von Besitzgeber wie -empfänger weiterhin eine wichtige Rolle als rechtlich qualifizierendes Moment behielt. Dieser Bedingungs-zusammenhang ist im Kontext des Lehnswesens wie in der Grundherrschaft als ein Teil der mittelalterlichen Wirtschafts-, Sozial- und Herrschaftsordnung zu sehen, innerhalb der der Besitz beispielsweise von Liegenschaften nicht nur konkrete Nutzungsrechte, sondern zudem weiterreichende Verfügungs- und Herrschaftsrechte über Land, Sachen und auch Personen beinhalten konnte⁴⁰⁸. Genauer unterrichtet über diese Vorstellungskomplexe sind wir durch jene systematischen Rechtskodifikationen, wie sie in verschiedenen europäischen Ländern und Regionen (das Regnum, England, Spanien u. a.) zeitgleich mit dem Aufschwung des hochmittelalterlichen Städtewesens seit dem 11. und 12. Jahrhundert und folglich parallel zur Ausbildung eines partikularen, kommunalen Rechts entstehen. Die Paradoxie dieser Entwicklungen ist möglicherweise nur eine scheinbare: Denkbar ist, dass die Ausbildung und Fixierung städtischer Rechtssetzungen und -ordnungen, die die Kommunen als partikulare, eigenständige Rechtsgebiete definierten und gegen das Umland abgrenzten, eine schriftliche Konservierung und Konstituierung des positiven Rechts in nicht-städtischen Lebenswelten beeinflusste und begünstigte.

Für das Regnum finden wir jenes Land- und Lehnrecht der noch agrarisch geprägten Lebensbereiche im größeren Umfang erstmalig in der bekannten Gesetzsammlung des ‚Auctor vetus de beneficiis‘ sowie im ungleich berühmteren ‚Sachsenspiegel‘ (1221/1227) aus der Feder des Eike von Repgow (ca. 1180/90-1233). Die in diesen Werken greifbaren Vorstellungen über die physische Tauglichkeit bei Männern zeigen eine enge Verschränkung mit der sozialen und politi-

⁴⁰⁸ Zur mittelalterlichen Grundherrschaft: WERNER RÖSENER, *Agrarwirtschaft, Agrarverfassung und ländliche Gesellschaft im Mittelalter* (EDG 13) München 1992.

schen Ordnung der agrarischen Welt. Dass die männliche Bevölkerung die Zielgruppe solcher Vorstellungsgehalte war, lassen die Rechtsbestimmungen mehr oder minder explizit erkennen. Dabei zeichnet sich sowohl in den Anweisungen des ‚Auctor vetus‘ als auch in denen des ‚Sachsenspiegel‘ die Tendenz ab, dass sich auf dem Gebiet der Besitz- und Erbrechtsfragen, das aufgrund seines Umfangs offenbar als hochgradig regelungsbedürftig erschien in diachroner Perspektive eine leichte Besserstellung von Leprösen ebenso wie von anderen Personen mit chronischen Körperdefekten erreicht wurde.

Einen noch geminderten Rechtsstatus von Leprakranken wird im ‚Auctor vetus de beneficiis‘ am Formulierungsstil einer Anordnung ablesbar, die die Besitzrechte von Körperbehinderten schützte. Konkret handelt es sich um das Verbot, Blinden, Verstümmelten oder anderen Kranken Lehnsbesitz abzuerkennen; ausgenommen hiervon waren Leprosen nach Sichtbarwerden ihrer Erkrankung (I,81)⁴⁰⁹. Zunächst zeigt der thematische Konnex mit dem Lehnsbesitz an, dass die hier propagierten Vorstellungen über körperbezogene Idoneität nur für Männer Geltung gehabt haben können. Sodann erschließt sich aus dem Verbotscharakter, dass vor dem Erlass dieser Vorschrift der Lehnsherr offenbar zum Entzug von übertragenem Lehnsbesitz berechtigt war, sobald der Vasall bestimmte Körperschäden aufwies. Aus einem Vergleich mit den Tatbeständen der Blindheit und der Verstümmelung, die sich als partikulare - lokal und funktional begrenzte - Körperdefekte ansprechen lassen, lässt sich schlussfolgern, dass die *lepra* hier als eine progressive Erkrankung des ganzen Körpers aufgefasst wurde, was die Ausschließung lepröser Lehnsvasallen von zukünftigen Lehnsbeziehungen erklären mag. Die Akzentuierung der Krankheitsmanifestation bei Leprosen wirkt im ‚Auctor vetus‘ wie ein Anklang an jene Termin- oder Fristenregelung, wie sie aus der kirchlichen Jurisdiktion schon bekannt war. Dennoch bleibt fraglich, ob hier eine rechtliche Differenzierungsmöglichkeit nach dem Prinzip des ‚Vorher-Nachher‘ intendiert war: Während andere Gebrechliche und Körperbehinderte ihren Lehnsbesitz zweifelsfrei behalten konnten, lässt der Passus im ‚Auctor Vetus‘ Interpretationsspielräume, ob das Verbot der Lehnsannahme und -vergabe für Leprakranke ausschließlich die Zeit nach Manifestation ihrer Erkrankung

⁴⁰⁹ Auctor vetus de beneficiis I,81, hg. v. Karl August Eckhardt (MGH Font.iur.Germ.ant. N. S. 2) Hannover 1964, S. 81 (in der Version von Eybens): *Propterea nullus abjudicetur beneficio, si coecus est, vel aliquo careat membro, nec pro infirmitate aliqua, nisi pro lepra. Leprosus enim nec beneficia habebit, nec concedere poterit, postquam manifesta in eo fuerit lepra.* Die Datierung dieser Rechtskompilation ist in der Forschung umstritten; dazu ULRICH-DIETER OPPITZ, Deutsche Rechtsbücher des Mittelalters 1, Köln-Wien 1990, S. 27-28.

Geltung haben sollte oder auch früher eingegangene Lehnbindungen hinfällig machte. Letzteres hätte eine fundamentale rechtliche Schlechterstellung der Leprosen gegenüber anderen körperbehinderten Lehnsträgern bedeutet, deren Begründung mit noch größerer Wahrscheinlichkeit als schon im Fall des 'Edictus Rothari' darin zu sehen wäre, dass die Lepra als eine Erkrankung des ganzen Körpers aufgefasst wurde.

Das Modell der Differenzierung von Sachverhalten nach zeitlichen Kriterien sollte im ‚Sachsenspiegel‘ definitiv in das geltende Recht eingeführt werden. Des- sen Rechtsbestimmungen, in denen der Zusammenhang zwischen körperlicher Konstitution einerseits und Besitz- und Herrschaftsrechten andererseits ausführlich thematisiert wird, vermögen das bisher Gesagte zu stärken und zu differenzieren. Von der konstitutiven Bedeutung, die noch im 13. Jahrhundert der körperlichen Leistungsfähigkeit von Männern als einer Voraussetzung für die Rechtsfähigkeit zugesprochen wurde, zeugt der Landrechtspassus I 52 § 2: Demzufolge galt als Grundvoraussetzung für die Ausübung des individuellen Rechts, die persönliche, fahrende Habe frei zu veräußern, das Kriterium, dass der Mann in Waffenmontur (Schwert und Schild) und weitgehend ohne fremde Unterstützung ein Schlachtroß besteigen könne⁴¹⁰. Die Anerkennung persönlicher Besitzrechte hing, wie sich hier deutlich zeigt, vom Befund der körperlichen Funktionstüchtigkeit ab, deren Beurteilung wiederum sich an der Norm der physischen Kriegs- und Kampffestauglichkeit orientierte. Dass es sich hierbei um ein fundamentales und lang- lebiges normatives Denkmuster in den mittelalterlichen Krieger- und Adels- schichten handelte, belegen inhaltliche Parallelen zwischen dem zitierten ‚Sach- senspiegel‘-Passus und älteren Rechtssammlungen. Hier ist beispielsweise das sogenannte ‚Wormser Hofrecht‘ (*Lex familia Wormatiensis ecclesiae*) zu nennen, die Bischof Burchard von Worms (gest. 1025) um 1023/1025 für seine bischöf- liche Grundherrschaft erließ. Diesem Hofrecht zufolge galt, dass ein Angehöriger der bischöflichen *familia* das aktive Erbrecht über Eigentum an Land und Gesinde verlor, wenn er, der Erblasser, infolge einer Erkrankung so bettlägerig würde, dass

⁴¹⁰ Sachsenspiegel. Landrecht I 52 § 2, hg. v. Karl August Eckhardt (MGH Font.iur.Germ.ant. N. S. 1,1) Göttingen-Frankfurt/M³1973, S. 110: *Alle varende have gift de man ane erven gelof in allen steden, und let unde liet gut, al de wile he sek <so> vermach, dat he, sek begof mit eneme swerde unde mit eneme scilde, op en ors [sic!] komen mach, van eneme stene oder stocke, ener dumelnen ho, sunder mannes hulpe, deste men eme dat ors und den stegerep halde; swen he disses nicht dun ne mach, so ne mach he geven noch laten noch lien [...].*

er „weder reiten und eigenständig umhergehen könne“⁴¹¹. In fundamentaler Weise konstituierten und repräsentierten auch hier körperliche Motilität und Mobilität im Raum - das bedeutet: die Kontrolle über den eigenen Körper - die persönliche Rechtsfähigkeit wie die Legitimität erworbener Rechtstitel. Der Hinweis auf Landgüter und Gesinde (*predium vel mancipia*) weist darauf hin, dass es sich bei den hier angesprochenen bischöflichen Untergebenen um Ministerialen handelte, die für ihre militärische Schutz-, Kriegs- und andere Dienste mit einem Landlehen entgolten wurden. Indem der Passus zeigt, dass im Mittelalter ‚Besitz‘ Verfügungsrechte über materielles Gut wie auch über Personen beinhalten konnte, wird hier - im Lehnswesen beziehungsweise in der Grundherrschaft als dessen materieller Basis - eine jener kaum auflösbaren, institutionellen wie auch sozialen Verbindungspunkte zwischen Besitz- und Herrschaftsordnung, zwischen wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Ordnung greifbar. Es überrascht nun nicht mehr, dass sich in aus heutiger Sicht differenten gesellschaftlichen Teilbereichen Normvorstellungen und Wertorientierungen finden lassen, die eine inhaltliche und funktionale Verwandtschaft aufzeigen. Die Hypothese, dass die Bedeutung von physischen Leistungen wie zum Beispiel der Geh- oder Reitfähigkeit als Legitimationsbasis für Besitzrechte aus pragmatischen Anforderungen resultiert, wie sich aus den Formen und Aufgaben adliger Macht- und Herrschaftsausübung ergaben. Beobachtungen an jenen Qualifikationsprofilen, wie sie bereits die frühmittelalterlichen Stammesrechte für die legitime Bekleidung des Herzogsamtes (*dux*) formuliert hatten, bieten deutliche Belege: Zu den relevanten Kriterien zählten dort ausdrücklich Reit- und Waffenfertigkeiten und andere militärische Befähigungen⁴¹².

Der Landrechtspassus I 4 im ‚Sachsenspiegel‘ verdeutlicht schließlich, dass Körperdefekte negative Konsequenzen in jenen Teilbereichen des mittelalterlichen Besitzrechtes zeitigen konnten, in denen das Individuum - anders als im Fall der persönlichen Fahrhabe, des beweglichen Eigentums - grundsätzlich nicht

⁴¹¹ Burchard von Worms, Wormser Hofrecht 11, in: Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, hg. v. Lorenz Weinrich (FSGA 32) Darmstadt 1977, Nr. 23 S. 88-105, dort S. 94: *Hec etiam lex erit familie: si quis predium vel mancipia in hereditatem acceperit et in lectum egritudinis ita inciderit, ut equitare aut per se ambulare non possit, predium suum vel mancipia heredibus suis alienare non possit, nisi pro anima sua aliquid inde dare libuerit; alium suum questum det cuicumque libeat.* SCHULZ vermutete, dass die Bestimmung „einer gewissen Abhängigkeit“ eines bettlägerigen Kranken von seiner sozialen Mitwelt Rechnung trug, die den Kranken ohnehin an einer freien Willensbildung gehindert haben mag; DERS., Mittelalterliche Vorstellungen von Körperlichkeit, S. 49.

⁴¹² Für eine eingehendere Betrachtung s. den folgenden Teilabschnitt über Herrschaftsämter.

frei, sondern nur unter Rücksichtnahme auf familiäre Bindungen über Besitztümer verfügen konnte: im Erb- und Lehnrecht. Anders als im ‚Auctor vetus‘ wurden hier aus unterschiedlichen Erscheinungsformen von Körperbehinderungen abgestufte Einschränkungen im geltenden Besitzrecht abgeleitet. So bestimmte Ldr I 4, dass Kinder mit angeborener Stummheit, Verkrüppelung (fehlende Hände oder Füße) oder Blindheit zwar nach dem Landrecht, nicht aber nach dem Lehnrecht erben dürften. Leprakranken hingegen war ab dem Zeitpunkt des Manifestwerdens ihrer Erkrankung jeder weitere Empfang sowohl von Lehen als auch von Erbbesitz untersagt. Gleichwohl galt für gebrechliche wie für leprakranke Männer, dass der Sachverhalt eines Körperdefektes in keiner Weise die noch bei Gesundheit erworbenen Besitz- und Erbrechte an Lehen und Erbe annullieren sollte⁴¹³.

Zur Bestimmung des Rechtsstatus wurden demnach verschiedene Ebenen der Differenzierung eingeführt und kombiniert: pathologisch zwischen motorischen und organischen Körperdefekten einerseits und der Leprakrankheit andererseits; zeitlich zwischen angeborenen und postnatalen Leibesschäden; objektbezogen zwischen dem persönlichen, beweglichen und dem unbeweglichen Besitz (einschließlich unfreier Personen), auf den auch Dritte Ansprüche erheben konnten; besitzrechtlich zwischen dem Lehnsrecht und dem familialen Erbrecht. Demzufolge galten für Kinder mit angeborenen Körper- oder Sinnenbehinderungen die regulären Erbfolgeprinzipien für familiären oder dynastischen Eigenbesitz; hingegen fielen sie aufgrund ihrer Leibesschäden aus der politischen Ordnung des Lehnswesens heraus. Im Gegensatz zu den vielen, durch historiographische Verkürzungen einseitig verzerrten Urteilen über die rechtliche Stellung der Leprosen im Mittelalter⁴¹⁴, zeigt der besitzrechtliche Status von Leprakranken im ‚Sachsenpiegel‘ ein differenziertes Bild: Diejenigen, die erst in ihrem späteren Leben erkrankten sollten, wurden im Hinblick auf bereits bestehendes Vermögen aus früheren Lehns- oder Erbgängen anderen Körperbehinderten rechtlich gleichgestellt, was eine deutliche Verbesserung gegenüber der Auffassung im ‚Auctor vetus‘ bedeutet, der diesen Leprosen noch aktive wie passive lehnrechtliche Befugnisse

⁴¹³ Ssp Ldr I,4, hg. v. Eckhardt, S. 76f.: *Wert ok en kint geboren stum oder handlos oder vutelos oder blind, dat is wol erve to lantrechte unde nicht len erve. Hevet aver he len untvangen, er he worde alsus, dat verluset he dar mede nicht. De meselseke man ne untvet weder len noch erve. Hevet he't aver untvangen er der suke, he behalt it unde erft it als en ander man.*

⁴¹⁴ Vgl. beispielsweise JÜRGEN CHRISTOF MEHL, *Aussatz in Rottweil. Das Leprosenhaus Allerheiligen der Siechen im Feld (1298-1810)*, Diss. Tübingen 1993, S. 42 („diesen beinahe rechtlosen Status des Leprösen“). MEHL leitete seinen Befund direkt und ausschließlich aus der epischen Dichtung des Mittelalters ab.

absprach⁴¹⁵. Gegenüber Späterkranken wie auch gegenüber Kindern mit angeborenen Körperbehinderungen blieben jedoch diejenigen, die bereits von ihrem Lebensbeginn an als leprös diagnostiziert worden waren, rechtlich benachteiligt, insofern ihnen nicht nur die Lehnsfähigkeit, sondern auch die allgemeine Erbfähigkeit aberkannt wurde und sie deshalb in besitzrechtlicher Hinsicht aus wichtigen familialen und politischen Ordnungssystemen ausgeschlossen wurden. Gerade im zusätzlichen Fortfall der Erbberechtigung manifestiert sich ihre rechtliche Schlechterstellung. Die Gründe für den Ausschluss von chronisch kranken und gebrechlichen Kindern aus der Lehnrechtsordnung sind begreiflich: Die betroffenen Jungen waren erst gar nicht in der Lage, überhaupt jene technischen Qualifikationen zu erwerben, die für die Erfüllung der Lehnspflichten notwendig waren, die sich aus den Lehnsbindungen für den Lehnsherrn oder aber den Vasallen ergaben. Im Fall von Landlehen beispielsweise umfassten die Pflichten eines Grundherrn den juristischen und militärischen Schutz seiner auf dem Land ansässigen und arbeitenden Untergebenen. Einem Lehnsherrn wiederum schuldete der Lehnsmann Dienste wie zum Beispiel Reiter-, Boten-, Waffen- oder ‚polizeiliche‘ Ordnungsdienste, mitunter auch - wie beispielsweise im Fall einer Klostersvogtei - die Ausübung gewisser hoheitsrechtlicher Aufgaben⁴¹⁶. Die Lehnspflichten involvierten konkrete Aktivitäten (Mobilität, verbale und non-verbale Kommunikationsfähigkeit etc.), die ein hohes Maß an physischer Leistungsfähigkeit erforderten oder körperliche Gesundheit zwingend zur Voraussetzung hatten⁴¹⁷.

Was jedoch begründete die juristische Differenzierung zwischen leprösen Jungen einerseits und stummen, blinden, verkrüppelten Jungen andererseits? Konkreter noch: was begründete die Schlechterstellung der Leprosen gegenüber anderen im Erbrecht? Hervorzuheben ist nochmals, dass die erbrechtliche Benachteiligung sich ausschließlich auf jene Knaben bezog, die man bereits zum

⁴¹⁵ Gemeint ist an dieser Stelle speziell das Recht, Lehen zu vergeben. Zum ‚Auctor vetus‘ vgl. Anm. 409.

⁴¹⁶ Zu konkreten Aufgaben der *milites*: JOHRENDT, ‚Milites‘ und ‚Militia‘ im 11. Jahrhundert, S. 61ff., 71ff.

⁴¹⁷ S. a. den Hinweis zur hohen Bedeutung des Körpers als Ausdrucksmedium in der Kultur des hochmittelalterlichen Adels bei JOACHIM BUMKE, Höfische Kultur. Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 114 (1992), S. 414-492, dort. S. 478: „Wie in allen schriftlosen Kulturen erfolgte in der Adelsgesellschaft des hohen Mittelalters Sinnggebung nicht durch abstrakte Zeichen (Buchstaben), sondern direkt und dinglich: durch das Mittel der Stimme, durch die Sprache des Körpers und durch visuelle Signale“. Dazu ausführlicher noch: DERS., Höfischer Körper - Höfische Kultur, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg. v. JOACHIM HEINZLE, Frankfurt/M-Leipzig 1994, S. 67-102.

Zeitpunkt ihrer Geburt, also zu ihrem Lebensbeginn, als mit der Lepra behaftet diagnostiziert hatte⁴¹⁸. Wahrscheinlich stufte man die Lebenserwartung lepröser Jungen im Gegensatz zu den anderen körper- oder sinnenbehinderten männlichen Kindern so niedrig ein; möglicherweise erachtete man sie als grundsätzlich zeugungs- und eheunfähig, so dass erst gar keine Hoffnung in sie als zukünftige und im vollen Umfang rechtsfähige ‚Kettenglieder‘ in der familiären Generationen- und Erbfolge gesetzt wurde. Hier wird der Unterschied zu den anderen Körper- oder Sinnenbehinderten (Stummheit, Blindheit, Verkrüppelung) sinnfällig, die der ‚Sachsenspiegel‘ nennt: jeder einzelne Körperdefekt hätte im Hinblick auf eine spätere Eheschließung ein möglicherweise hohes ästhetisches Hemmnis dargestellt, keineswegs aber ein technisches Hindernis hinsichtlich der sexuellen Fortpflanzungsfähigkeit des Mannes und damit der Fortführung der Familiendynastie und des familialen Besitzes.

In diesem Zusammenhang ist auf ein historisches Beispiel hinzuweisen, welches zu Eike von Repgows Lebenszeit auch im Okzident bekannt war: der 1174 gekrönte König Balduin IV. von Jerusalem war im Jahr 1185 im Alter von etwa 25 Jahren an den körperlichen Folgen einer langjährigen Lepraerkrankung verstorben, ohne leibliche Kinder und damit potentielle Thronerben zu hinterlassen. Die spätere chronikalische Überlieferung war sogar der Überzeugung, Balduin habe in bewusster Rücksichtnahme auf seine Erkrankung auf eine Eheschließung - und damit auf die Hoffnung auf einen leiblichen dynastischen Nachfolger verzichtet. Hier soll nicht behauptet werden, dass das Beispiel Balduins IV. als unmittelbares Orientierungsmodell für die Rechtsfindung bei Eike von Repgow fungierte. Gleichwohl war der Umstand, dass Balduin leprös war, auch im Regnum bekannt geworden und dürfte mit großer Wahrscheinlichkeit (noch) im Erinnerungshorizont des ‚Sachsenspiegel‘-Verfasser und seiner Zeitgenossen präsent gewesen sein⁴¹⁹. Im Hinblick auf die Herkunft einzelner Elemente speziell in der Rechtsprechung des ‚Sachsenspiegel‘ für Leprosen dürfen direkte oder indirekte Einflüsse aus der kirchlichen Rechtspraxis und Jurisdiktion höher eingestuft

⁴¹⁸ Welche konkreten Körperschäden bei einem Neugeborenen zu einer Lepradiagnose führten, braucht an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden. Es soll hier zunächst die Feststellung genügen, dass man aufgrund bestimmter Beobachtungen und Normsetzungen hinsichtlich der menschlichen Physis eine solche Krankheitsdiagnose zu stellen bereit war und dass diese Erkrankungen in der sozialen Wahrnehmung offenbar als gravierender eingeschätzt wurden als andere Körperbehinderungen.

⁴¹⁹ Ausführlicher zu König Balduin IV. von Jerusalem im nachfolgenden Teilabschnitt über ‚Herrschaft‘.

werden, die sich bereits lange vor dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts ausdifferenzieren und zu systematisieren begonnen hatte. Am sinnfälligsten zeigt sich dies an der Distinktion von Sachverhalten nach dem Fristenmodell (,ante-post'-Regelung): dieses Modell mit seinen jeweils das Besitzrecht wahren oder einschränkenden Implikationen für Leprakranke dürfte dem Kirchenrecht entnommen sein, wo es bereits als Entscheidungshilfe für eine Urteilsfindung über die legitime Amtsinhaberschaft von kranken Klerikern entwickelt und integriert worden war⁴²⁰.

Allgemein lässt sich behaupten, dass die Rechtsbestimmungen, wie sie der ‚Sachsenspiegel‘ und die in seiner Tradition stehenden Rechtsbücher im Regnum für lepröse Eigentümer und Besitzer im adlig-ritterlichen Umfeld formulierten, weder isoliert für sich noch am Beginn einer Rechtsentwicklung standen. Dies belegen Nachrichten, die bereits entwickelte Formen des sozialen Handelns gegenüber männlichen Leprakranken aus adligen oder dem Adel nahestehenden Bevölkerungssegmenten anzeigen. Ähnlichkeiten zwischen diesen und dem ‚Sachsenspiegel‘-Recht berechtigen indessen nicht, unmittelbare Einflüsse zu postulieren. So hatte sich, einem Eintrag folgend, der sich in der Chronik des 1145 gegründeten Prämonstratenserstiftes Weißenau bei Ravensburg findet, ein adliger Vasall namens Hermann aus der *familia* des Herzogs Welf VI. (1115/1116-1191) vermutlich um das Jahr 1190 in das Kloster begeben, als er an Lepra erkrankte. Im Gegenzug für die Aufnahme, die Bereitstellung einer Unterkunft im klösterlichen Obstgarten und einer lebenslangen Grundversorgung übereignete der Kranke der Abtei sein in Dietenbach gelegenes Landgut (*predium*). Der Rückzug Hermanns in das Stift und der Transfer seines Besitzes erfolgten unter der ausdrücklichen Zustimmung des Lehnsherrn (*dominus*) Welf VI.⁴²¹ Es ist aufgrund dieses Umstandes nicht zu entscheiden, ob es sich bei dem *predium* um Allodialbesitz (Eigentum) oder aber um Lehnsbesitz eines Vasallen handelte. Im einen wie im anderen Fall entspräche jedoch der Vorgang der Besitzübergabe jenen ‚normalen‘

⁴²⁰ S. o. Kap. IV.3.1.

⁴²¹ Acta s. Petri in Augia, hg. v. Ludwig Baumann, in: Zs. für die Geschichte des Oberrheins 29 (1877), S. 1-128, dort S. 21f.: *Item Hermannus de Dietenbach, quit [sic!] fuit de familia ducis Welfonis, dum factus esset leprosus, de consensu eiusdem ducis, domini sui, contulit se ad Augiam cum predio suo in Dietenbach. Locato autem in pomario nostro, prouidebantur sibi ibi necessaria ita infirmo usque ad finem uite sue [...].* Noch im frühen 16. Jh. verzeichnete der Abt und Chronist des Klosters Weißenau, Jakob Murner, unter den damals noch bekannten Familiennamen der früheren klösterlichen Adelsgräber die „Herren von Dietenbach“ (*nobiles de Dietenbach*); nach: GEORG WIELAND, Seelsorge im Zeichen des Doppelkreuzes. Die Pfarreien des Stifts Weißenau, in: 850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau 1145-1195, hg. v. HELMUT BINDER, Sigmaringen 1995, S. 235-275, dort S. 242.

Verfügungsrechten, wie sie einige Zeit später der ‚Sachsenspiegel‘ den Leprösen für alle vor Auftreten der Erkrankung erworbenen Besitztümer zugestand. Allerdings verunklart die Abfassungszeit der Chronik, die in das 13. und 14. Jahrhundert datiert wird, ob sie nicht jüngere Rechtsvorstellungen repräsentiert. Offenkundig aber war der Chronist bemüht, die Abtei nicht als habgierig oder ‚merkantilistisch‘ erscheinen zu lassen und begründete die Bereitschaft, den Kranken aufzunehmen, mit dem Motiv der Barmherzigkeit um Gottes und des Herzogs Willen⁴²².

Aus einem Papstreskript Coelestins III. (1191-1198) erfahren wir, dass wohl in den frühen 1190er Jahren im Süden des Regnum ebenfalls ein *miles* an Lepra erkrankte. Dieser begab sich mit seinen Gütern und dem noch unmündigen, aber offenbar gesunden Sohn in ein Kloster, dessen Lehnsmann er bislang gewesen war. Den Sohn übergab er dem Mönchskonvent als Oblaten⁴²³. Dass der Ritter die Versorgung des seiner Ansicht nach noch minderjährigen Sohnes durch die Überantwortung an den Mönchskonvent (Kindermönchung) sicherzustellen versuchte, lässt vermuten, dass ihm familiäre oder andere Versorgungs- und Schutzmöglichkeiten nicht zur Verfügung standen oder aber er solche nicht in Anspruch nehmen wollte. Dass wir überhaupt von diesem kranken Ritter Kenntnis erhalten, liegt im vorliegenden Fall weder im Sachverhalt einer Erkrankung an sich noch in der besonderen Krankheitsart begründet, sondern in einem späteren Vorfall: Mit der gegenteiligen Behauptung, dass er zum Zeitpunkt der Oblation bereits volljährig gewesen und seine unfreiwillige Oblation deshalb unrechtmäßig sei, hatte der Sohn des *miles*, da ihm das Klosterleben nicht zusagte, gegen seinen Klostereintritt und den weiteren Verbleib dortselbst Klage erhoben und zudem die Rückerstattung des väterlichen Besitzes durch das Kloster verlangt. Diese kanonistisch problematische Klage war vor den Diözesanbischof gekommen, dann an den Mainzer Erzbischof weitergeleitet und schließlich dem Apostolischen Stuhl vorgetragen worden, in dessen Urteilsschreiben die Lepraerkrankung des Ritters

⁴²² Acta s. Petri in Augia, hg. v. Baumann, S. 22 (*hoc opus misericordie plus impensum propter deum et ducem Welfonem, quam propter hoc predium*).

⁴²³ X 3.31.14, hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 573: *Sane nuper nostris auribus est relatum, quod, quum B. miles leprae morbo Domino permittente esset respersus, se cum filio suo discretionis annos nullatenus attingente ad quoddam monasterium, cum bonis suis etiam, quae a monasterio ipso tenuerat, contulisset, dictum filium suum fecit habitum suscipere monachalem.*

lediglich als Hintergrunderklärung für den Klostereintritt des Sohnes fungiert⁴²⁴. Der Rechtsentscheid der römischen Kurie fiel zugunsten des Sohnes aus, dem sie den Austritt aus dem Kloster und die Rekuperation des ihm durch Erbfolge zustehenden väterlichen Erbbesitzes zugestand, sofern er zum Zeitpunkt seiner Oblation nachweislich bereits volljährig gewesen sei⁴²⁵. Dass der lepröse Vater in diesem Rechtsstreit nicht direkt in Erscheinung tritt, erklärt sich aus der Veränderung seines Rechtsstatus durch den Übertritt in das Kloster.

Aufgrund eines Briefes aus dem Jahr 1192, der sich in einem Kommentar Walther Holtzmanns zu einer spanischen Dekretalenkompilation findet, lassen sich die Örtlichkeiten des Streitfalls näher bestimmen. Das an einen Abt namens *Winpretus* („Winfried“?) adressierte Schreiben von 1192, das von dem Propst von Steingaden, der zugleich Domscholaster von Augsburg war, verfasst worden war, nimmt Stellung zur Frage der monastischen Konversion unmündiger Kinder und verweist in diesem Zusammenhang auf das oben genannte Dekretale Coelestins III. In dem Abt *Winpretus* vermutete Holtzmann einen Abt von St. Ulrich und Afra zu Augsburg - eine Identifikation, die im vorliegenden Zusammenhang noch nicht bestätigt werden konnte⁴²⁶. Sollte der Brief von 1192 tatsächlich in einem direkten Zusammenhang mit dem Streitfall um den Rittersohn stehen, dann handelte es sich bei dem kranken *miles* möglicherweise um einen Ministerialen des berühmten Augsburger Benediktinerkloster und bei dem um Streitschlichtung angerufenen Diözesanbischof um das in der Reichsstadt ansässige geistliche Oberhaupt. Generell dokumentieren die Angaben und Anordnungen des Coelestin-Dekretale Ähnlichkeiten mit Rechtsanschauungen, wie sie für Lepröse einige Jahre später im niederdeutschen Raum der ‚Sachsenspiegel‘ kodifizieren sollte. So offenbart sich in der durch den leprakranken Ritter verfügten Übergabe des ritterlichen Lehn- und Eigenbesitzes an das Kloster zunächst einmal die gesellschaft-

⁴²⁴ Ebd.: *Quumque ipsi puero disciplina monastica propter asperitatem regulae displiceret, infra X. hebdomadarum spatium a monasterio et habitu taliter susceptio resiliens, bona patris ab abbacia illa coepit cum instantia postulare. Et quum super hoc ad dioecesanum episcopum quaestio delata fuisset [...] dictus abbas ad Maguntinae sedis audientiam appellavit, et quidam de consanguineis eiusdem pueri ad Romanam ecclesiam appellationem [...] transtulerunt.* Zur ‚Kindermönchung‘ (*oblatio puerorum*) in der benediktischen Klosterregel: JACOBS, Die Regula Benedicti als Rechtsbuch, S. 94-98. S. a. Kap. IV.2, S. 236.

⁴²⁵ X 3.31.14, hg. v. Friedberg (CIC 2), Sp. 573: [...] *respondemus, quod, si dictus puer ad anno discretionis pervenerit, et habitum retinere noluerit monachalem, si ad hoc ipsum induci nequiverit, non est ullatenus compellendus, quia tunc liberum sibi erit, eum dimittere, et bona paterna, quae ipsi ex successione proveniunt, postulare.*

⁴²⁶ Vgl. WALTHER HOLTZMANN, La ‚Collectio Seguntina‘ et les décrétales de Clément III et de Célestin III, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 50 (1955), S. 400-453, darin S. 437 Nr. 62. Auf dem genannten Eintrag basiert auch die Datierung der Ereignisse.

lich anerkannte Handlungsfähigkeit, die man den Leprösen in Besitz- und Erbrechtsfragen zubilligte. Dies schließt im Hinblick auf lehnrechtlich erworbenen Besitz nicht die Möglichkeit aus, dass im vorliegenden Fall das Kloster als Lehnsherr Eigentums- und Verfügungsrechte gegenüber dem kranken Vasallen geltend machte. Auch das päpstliche Zugeständnis an den Sohn, bei seinem Austritt aus dem Kloster den väterlichen Erbbesitz reklamieren zu dürfen, bestätigt, wiewohl es auch die ursprüngliche Entscheidung des Vaters aufhebt, indirekt die soziale Integration der Leprösen in die zeitgenössischen Erbrechtsprinzipien. Konkret handelt es sich hier um die Erbfolge (*successio*) und damit um die Pflicht des Erblassers (Vater) zur Rücksichtnahme auf die durch verwandtschaftliche Beziehung legitimierten Ansprüche von Erbberechtigten (Sohn) auf den Familienbesitz. Die Erbfolge außer Kraft zu setzen, war dem kranken Ritter offenbar aus mehreren Gründen möglich. Zum einen hatte der Vater zum Zeitpunkt der Oblation mit der Erklärung der Minderjährigkeit und rechtlichen Unmündigkeit des Sohnes seine eigene Muntgewalt behauptet. Zum zweiten zeugt die Überstellung der eigenen Person, des Sohnes und des gesamten Besitzes von einem Bewusstsein dahingehend, dass die Familienlinie nicht fortgeführt werden könne⁴²⁷. Eine dritte Form der Handlungslegitimierung, die gleichwohl nicht durch den Wortlaut des Coelestin-Dekretale abgedeckt wird, stellt das Rechtsinstitut des ‚Seelteils‘ oder ‚Freiteils‘ dar, welches im Denkhorizont des ausgehenden 12. Jahrhunderts als fest eingebürgert gelten darf: Die individuell und frei verfügbare Besitzvergabe bei religiöser Zweckbindung - das heißt: zugunsten des eigenen Seelenheils - bot eine weitere Möglichkeit, verwandtschaftliche Erbansprüche zu umgehen. Bereits mehr als 150 Jahre zuvor, im frühen 11. Jahrhundert, hatte das ‚Wormser Hofrecht‘ den bischöflichen Ministerialen im Krankheitsfall diesen Rechtsweg verbrieft⁴²⁸.

Ein jüngeres historisches Beispiel, welches in die Zeit *nach* der Entstehung des ‚Sachsenspiegel‘ fällt, ist uns überliefert durch die urkundliche Bestätigung einer Besitzveräußerung, die der Ritter Maingoz von Owingen im Jahr 1273 vollzog. Demnach hatte Maingoz, der an der Lepra erkrankt war (*quia plaga lepre ipsum tetigerat*), an das Kloster Salem (Salmansweiler) am Bodensee ein Eigen-

⁴²⁷ Die Frage, welche Umstände den Kranken zu einer solchen Situationsbewertung geführt haben könnten, muss hier außer acht gelassen werden, da die Materialbasis lediglich Boden für Spekulationen bieten vermag.

⁴²⁸ S. o. S. 372. Zum ‚Seelteil‘: WERNER OGRIS, Art. ‚Freiteil‘, in: HRG 1 (1971), Sp. 1249-1251.

gut verkauft. Aus dem Urkundentext wird ersichtlich, dass der Ritter trotz seiner Erkrankung noch immer die Verfügungsrechte über seinen Besitz innehatte, deren Umfang im vorliegenden Fall insofern geschmälert wurden, dass er die Eigentumsrechte am besagten Gut mit seinen Schwestern teilte, deren Zustimmung zur Besitzveräußerung zuvor hatte eingeholt werden müssen⁴²⁹. Die Einholung der Erbenerlaubnis entspricht, wie schon erwähnt, ganz der üblichen Rechtspraxis im Mittelalter. In rechts- und sozialgeschichtlicher Hinsicht bemerkenswerter ist hier ein anderer Umstand: rechtlich wurde der Akt des Verkaufs und die Entgegennahme des Kaufpreises zwar von dem kranken Ritter getätigt; in technischer Hinsicht wurde er weder von Maingoz direkt noch von dessen in der Urkunde erwähnten Schwägern als nächsten männlichen Anverwandten vorgenommen. Beauftragt mit dem Geschäftsabschluss war ein treuhänderisch agierender, wirtschaftlicher Stellvertreter (*tutor*), den Maingoz eigenständig „zum Vormund erwählt hatte, wie es sich gehörte, damit der Verkauf regelkonform getätigt werde“⁴³⁰.

Unter den erforderlichen Verfahrensregeln bei der Durchführung eines Rechtsgeschäftes, auf deren Einhaltung hier insistiert wurde, lassen beispielsweise die ‚Rechtsgebärden‘ (Ruth Schmidt-Wiegand) verstehen, die einen Rechtsakt konstituierten, begleiteten und versinnbildlichten: So wurde beispielsweise der besondere Akt der Auflassung von Grundstücken, das heißt: des Verzichts auf Eigentumsrechte an Immobilien, im Regelfall begleitet durch „das Werfen von Festuca, Halm oder Stab“⁴³¹. Ansonsten galt, dass „(alle) Gelübde und Verträge, denen die Gewohnheit kein besonderes Symbol vorschrieb, [...] durch Handschlag bekräftigt (wurden)“⁴³². Auch im vorliegenden Fall ist anzunehmen, dass der Akt des Grundstücksverkauf durch das Vollführen einer Handgebärde begleitet wurde. Damit könnte die Bemerkung, dass der Grundstücksverkauf „durch die Hand“ (*per manus*) eines Stellvertreters erfolgte, in einem sehr viel konkreteren Sinn

⁴²⁹ Die Urkunde findet sich in Auszügen zitiert in: [JOSEPH?] BADER, Der älteste Güterbesitz des ehemaligen Reichsstiftes Salmansweiler. Von 1251 bis 1280, in: Zs. für die Geschichte des Oberrheins 3 (1852), S. 66-93, dort S. 85f. Zitat im Text: ebd., S. 86.

⁴³⁰ Ebd., S. 85f.: [...] *per manus H. dicti de Blaikon, quem Maingozus miles [...] sibi ut debuit pro tutore elegerat, ut dicta uenditio rite ageretur*. Zu der keineswegs unüblichen Funktion des stellvertretenden, treuhänderischen Agierens von *militēs* s. JOHRENDT, ‘Militēs’ und ‘Militia’ im 11. Jahrhundert, S. 72.

⁴³¹ RUTH SCHMIDT-WIEGAND, Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht, in: FmalStud 16 (1982), S. 363-379, dort S. 366 (Zitat) und S. 373.

⁴³² Dazu DIES., Art. ‚Gebärden‘, in: HRG 2 (1971), Sp. 1411-1419, Zitat: S. 1415. Zur Relevanz der Handgebärden vgl. auch den historischen Terminus ‚Handfeste‘.

interpretiert werden, als es zunächst erscheinen mag. Wenn Maingoz demnach persönlich zum Vollzug eines solchen Rechtsaktes in seiner korrekten und gültigen Form nicht mehr in der Lage war, lässt dies den Rückschluss zu, dass die Lepraerkrankung des Ritter wahrscheinlich ein Stadium mit fortgeschrittenen körperlichen Schäden und Beeinträchtigungen erreicht hatte. Hieraus würde sich die Notwendigkeit für die Bestellung eines rechtlich bevollmächtigten Stellvertreters erklären. Bemerkenswert ist die Nachdrücklichkeit, mit der die Konformität dieser Verfahrensweise (der Wahl eines Stellvertreters) mit bereits bestehende Rechtsgewohnheiten betont, ja sogar eingefordert wird: Aus dem Zusatz *ut debuit* spricht nicht die Forderung nach einem normativen Soll-Zustand, sondern ein bewusstes Anknüpfen an bereits sowie als bekannt und anerkannt vorausgesetzte Rechtskonventionen. Die Möglichkeit, einen persönlichen Vormund oder Verweser auch im mündigen Alter zu wählen, ist erst eine Entwicklung des Hochmittelalters und erscheint beispielsweise im ‚Sachsenspiegel‘⁴³³. In institutioneller Hinsicht entspricht die Berufung eines *tutor* im zivilrechtlichen Bereich der Bestallung eines *coadiutor*, wie es das Kirchenrecht zu diesem Zeitpunkt theoretisch und praktisch längst entwickelt hatte. Woher aber stammte das Rechtsinstitut des *tutor* im zivilrechtlichen Bereich? Handelte es sich um eine autonome Entwicklung innerhalb des profanen Rechts oder um das Resultat einer Rezeption klerikalen Rechts? In der laikalen Welt, das bedeutet hier zunächst einmal nur: in Adelskreisen, war die Bestellung eines Stellvertreters oder Vormundes im Fall rechtlicher Unmündigkeit wie beispielsweise bei Kindern und bei Frauen lange bekannt und praktiziert⁴³⁴. Durch die mediävistische Forschung am bekanntesten dürfte die Vormundschaft für unmündige Thronanwärter sein, wenn der rechtmäßige Amtsvorgänger, der König, verstorben war. Handelte es sich demzufolge bei der Einführung des Stellvertreterprinzips in den Bereich säkularer Ämter um eine Ausweitung des Unmündigkeitsprinzips auf Erwachsene? Gegen diese Möglichkeit spricht der Umstand, dass eine derartige Ausdehnung oder Übertragung von Unmündigkeitsvorstellungen auf die Situation von kranken und gebrechlichen Amtsträgern (!) eine diametral gegenläufige Bewegung dargestellt hätte zu den Bestrebungen der Amtskirche, die zur selben Zeit und sogar schon zuvor für die Konsolidierung, Erweiterung und offizielle Anerkennung des Rechtsstatus von

⁴³³ So GERHARD KÖBLER, Art. ‚Vormund, -schaft II.‘, in: LexMA 8 (1997), Sp. 1854-1855, bes. Sp. 1855.

⁴³⁴ Dazu WERNER OGRIS, Art. ‚Mündigkeit‘, in: HRG 3 (1984), Sp. 738-742; DERS., Art. ‚Munt, Muntwalt‘, in: HRG 3 (1984), Sp. 750-761.

benachteiligten Menschen und gerade auch der Leprosen in der Gesellschaft eintrat. Die Widersprüchlichkeit solch konträrer Rechtsentwicklungen wäre geschichtswissenschaftlich höchst erklärungsbedürftig. Es ist demgegenüber die Interpretation vorzuziehen, dass an der Person des stellvertretenden Verwalters oder Rechtspflegers für Kranke und Gebrechliche exemplarisch eine Rezeption klerikaler Rechtsinstitute wie des ‚Koadjutoren‘ durch das säkulare Recht ersichtlich wird⁴³⁵.

Normative Vorstellungen, die physische Merkmale und das Zugeständnis der Rechtsfähigkeit bei (männlichen) Personen miteinander verknüpften, existierten nicht allein in der säkularen Jurisdiktion im Regnum, sondern auch in anderen Ländern. So machte noch ein englisches Rechtsbuch vom ausgehenden 13. Jahrhundert die Zuerkennung des Status persönlicher Freiheit unter anderem von den Kriterien der legitimen Geburt und der unversehrten Körpergestalt abhängig. Dementsprechend wurden Kinder, deren Physiognomie als stark ‚fehlgebildet‘ eingestuft wurde (*monstruosum aut prodigiosum*), der Status der Vollfreiheit grundsätzlich aberkannt; toleriert und von rechtlichen Konsequenzen ausgenommen blieben lediglich solche physischen Devianzen, die in der sozialen Wahrnehmung offenbar als geringfügig und (optisch) wenig spektakulär galten wie zum Beispiel eine abweichende Anzahl von Fingern⁴³⁶. Diesem englischen Rechtsbuch zufolge bewirkten hingegen extreme, chronische Formen körperlicher Behinderungen eine Minderung der Rechtsfähigkeit im englischen Pacht- und Lehnrecht. Konkret betraf dies Personen mit geistiger Demenz, Hörbehinderte, Lepröse wie auch Tobsüchtige für den speziellen Fall, dass diese auf dem Gerichtsweg Besitzrechte einklagen oder behaupten wollten⁴³⁷.

Gleichzeitig ist jedoch das intellektuelle Niveau herauszustellen, welches zu diesem Zeitpunkt die juristische Differenzierungsfähigkeit im englischen Recht aufweist und das einen variablen - sowohl den situativen wie individuellen Umständen angepassten - Umgang mit Rechtsfällen gestattete. Im ganzen

⁴³⁵ Vgl. oben S. 369 die Vormundschaftsregelung in der englischen Rechtsprechung.

⁴³⁶ Fleta I,5, hg. v. Henry Gerald Richardson / George Osborne Sayles, Bd. 2 (The Publications of the Seldon Society 72) London 1955, S. 14/16.

⁴³⁷ Diese und alle nachfolgenden sinngemäßen Auszüge aus: Fleta VI,40, hg. v. Richardson / Sales, Bd. 4 (The Publications of the Seldon Society 99) London 1984, S. 180/183, dort S. 180: *fatuus, surdus, leprosus, furiosus*. Der Passus lässt im unklaren, ob hier ein spezielles Besitzgut oder eine besondere Besitzform den Verhandlungsgegenstand bildeten; die Erwähnung von *domini foedorum* ‚Lehnsherren‘ (ebd., S. 180) deutet auf Lehns- oder Pachtverhältnisse in bezug auf Land hin.

betrachtet wird man behaupten dürfen, dass das vielfältige Repertoire nuancieren-der Kriterien, die sich in Ausnahme-, Fristen- und Vormundschaftsregelungen objektivierten, die Rechtsfähigkeit und die Besitzrechte von Kranken und Gebrechlichen begünstigte. Von besonderer Bedeutung waren der Zeitpunkt, zu dem ein Gebrechen erstmals ‚auftrat‘ (das bedeutet: als ein solches wahrgenommen und klassifiziert wurde), und dessen geschätzte Dauer. So führten nur chronischer Wahnsinn und angeborene Taubstummheit zu genereller Rechtsunfähigkeit. Aber noch in Phasen intellektueller Verständigkeit und Einsichtsfähigkeit galten ‚Wahnsinnige‘ und geistig behinderte Personen als rechtsfähig. Auch behielten frühere, noch bei Gesundheit getätigte Rechtsgeschäfte ihre volle juristische Gültigkeit; allerdings sollten den Kranken obligatorisch Vormünder oder Schutzpersonen (*curatores et tutores*) beigegeben werden. Letzteres galt auch für jene, die erst nach ihrer Geburt ihren Gehörsinn verloren. Die Definition der Leprakrankheit war in der ‚Fleta‘ im Höchstmaß restriktiv: erst das Auftreten von solch starken physischen Deformationen, die das Verdikt der Absonderung aus dem sozialen Umfeld gerechtfertigt erscheinen ließen, galt als sicheres Zeichen einer Lepraerkrankung (*lepram manifestam*). Solche Leprösen waren von diesem Zeitpunkt an von zukünftigen Erbsprüchen ausgeschlossen; allerdings galt hier wie schon im ‚Sachsenspiegel‘, dass frühere, vor der Lepradiagnose getätigte Erbgänge ihre rechtsverbindliche Geltung behielten⁴³⁸. Während mit den Phänomenen des ‚Wahnsinns‘ und der Taubstummheit wohl auch Vorstellungen über geistige Defizienz, mangelnde Einsichtsfähigkeit und damit über die weitgehende Unfähigkeit zu eigen- und sozialverantwortlichem Handeln verbunden waren, was die Negierung der Rechtsfähigkeit für diese Körperbehinderten begründeten⁴³⁹, kann ein solcher Anschauungskomplex im Fall der Leprosen keine Rolle gespielt haben. Die in der Rechtsbestimmung sichtbare Fokussierung auf starken körperlichen Deformationen (der Extremitäten? Des Gesichts?), die an eine ausgeprägte Form

⁴³⁸ Fleta VI,40, hg. v. Richardson / Sayles, S. 181/183: *Competit eciam ei exceptio propter lepram manifestam, ut si petens leprosus fuerit et tam deformis quod a communione gencium merito debet separari, talis vero morbus petentem repellit ab agendo hereditatem set iam habitam non adimit set habendam.*

⁴³⁹ In der ‚Fleta‘ werden Wahnsinnige und geistig behinderte Personen gedanklich „wilden Tieren, denen Gefühl und Verstand fehle“ (*brutis qui sensu carent et racione*), gleichgesetzt (ebd., S. 180). Unbegründet bleibt die rechtliche Benachteiligung von Taubstummen, doch kann die Gleichsetzung von ‚Taubstummheit‘ mit ‚intellektuellem Unvermögen‘ auf eine Jahrhunderte währende Tradition zurückblicken, die erst im späten 18. und 19. Jh. Durchbrochen worden, als man begann, auch die Merkmalsgruppe der Hörgeschädigte für schulisch bildbar zu halten und spezielle Fürsorgeeinrichtungen zu schaffen. Dazu z. B. SABINE THURNBURG, *Besondere Fürsorgegruppen im 19. Jahrhundert: Blinde, Taubstumme und Geisteskranke in der Rheinprovinz 1822-1891*, Köln 1992.

der sogenannten Knotenlepra denken lassen, legen Erklärungsweisen nahe, wie sie oben bereits im Zusammenhang mit dem ‚Sachsenspiegel‘ ausgeführt wurden. Auf der Basis der bisherigen Darlegungen erweisen sich im Umkehrschluss die Phänomene der ‚Gesundheit‘, körperlichen Integrität und physischen Leistungsfähigkeit für Männer im Mittelalter als sichtbare und notwendige Vorbedingungen und Nachweise für die Rechtsfähigkeit: als fundamentale Voraussetzung zum legitimen Erwerb von Besitz- und anderen Rechtstiteln und schließlich als wichtige juristische Garantien gegen etwaige Anfechtungen persönlicher Rechtstitel⁴⁴⁰. Die Zurückdrängung von Körperlichkeit als eines wichtigen Bedeutungsträgers im mittelalterlichen Rechtswesen, wie es beispielsweise der Historiker Wolfgang Schild anhand physischer Rechtsfindungsverfahren wie der Ordale darlegte⁴⁴¹, lässt sich mit Knut Schulze auf die schon im 11. Jahrhundert beginnende Durchsetzung unpersönlicher Formen der Rechtskonstituierung und -legitimierung zurückführen: Neben der von Schulz genannten Systematisierung und Kodifizierung von Gesetzen und dem Rechtsmittel des Eides ist besonders an die zunehmende Verschriftlichung von Rechtsvorgängen in Urkunden, Testamenten usw. einschließlich ihrer Besiegelung zu erinnern⁴⁴².

B.) Darstellungen des Erb- und Lehnrechts von Leprosen in der höfischen Epik

Den Mangel an historischen Fallbeispielen und somit an Informationen über die Anwendung lehns- und erbrechtlicher Bestimmungen für leprakranke Adlige auszugleichen, ermöglicht bis zu einem gewissen Grad ein Vergleich mit fiktiven Personen und Situationen aus der höfischen Literatur des 11. bis 13. Jahrhunderts. Trotz aller methodischen Bedenken gegen die Verwendung fiktionaler Literatur

⁴⁴⁰ So auch SCHULZ, *Mittelalterliche Vorstellungen von Körperlichkeit*, S. 47: „(Die) körperliche Unversehrtheit und das Verfügen über die vollen Körperkräfte [galten als] das entscheidende Kriterium für die rechtliche Handlungsfähigkeit [...]“.

⁴⁴¹ WOLFGANG SCHILD, *Verwissenschaftlichung als Entleiblichung des Rechtsverständnisses*, in: *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte*, hg. v. NORBERT BRIESKORN / PAUL MIKAT / DANIELA MÜLLER / DIETMAR WILLOWEIT (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. 72) Paderborn u. a. 1994, S. 247-260. Im Rahmen dieser Theorie müßte auch geprüft werden, ob und inwiefern Rechtsgebärden im Sinne von RUTH SCHMIDT-WIEGAND mit zunehmender Verschriftung von Rechtsakten im Mittelalter hinsichtlich ihrer rechtlich-sozialen Relevanz abgelöst, ergänzt oder verändert wurden.

⁴⁴² Vgl. SCHULZ, *Mittelalterliche Vorstellungen von Körperlichkeit*, S. 51.

als historischen Quellenmaterials, legitimiert sich ein solches Vorgehen durch den Umstand, dass in der Regel entweder die Autoren selbst den adlig-ritterlichen Schichten entstammten, für ein solches Publikum schrieben und daher auf adlige Lebensformen und Vorstellungswelten Bezug nahmen. Zu den bekanntesten deutschsprachigen Werken, die innerhalb des hier interessierenden Rahmenthemas genannt werden können, zählen die beiden Versepen ‚Der arme Heinrich‘ (um 1195) von Hartmann von Aue (ca. 1165-ca. 1215), eines aus dem Südwesten des Reiches stammenden Ministerialen, und ‚Engelhard‘ des Konrad von Würzburg.

In ‚Der Arme Heinrich‘ entspricht der Umgang des Protagonisten mit seinem Erb- und Lehnbesitz jenen Handlungsspielräumen, wie sie später im ‚Sachsenspiegel‘ zum geltenden Recht für Lepröse erhoben wurden. Die Hauptfigur, der mit allen positiven materiellen Gütern und immateriellen Eigenschaften begabte Ritter und adlige Herr Heinrich von Aue, der plötzlich an der Lepra erkrankt, sucht in der Hoffnung auf eine mögliche Heilung zunächst Ärzte in Montpellier und Salerno auf (Vv. 29-183), die zur Zeit Hartmann von Aues zu den berühmtesten medizinischen Zentren zählten. Doch nachdem dem Kranken dort jede Hoffnung auf medizinische Heilung genommen wurde, kehrt Heinrich verzweifelt und des Lebens müde, zurück und beginnt zuhause, seinen Besitz freiwillig zu verschenken: *nû vuor er heim und begunde geben sîn erbe und ouch sîn varnde guot, / als in dô sîn selbes muot / und wîser rât lêrte*⁴⁴³. Die Rede ist hier von ‚Erbbesitz‘ und von ‚fahrender Habe‘ und somit von zwei Formen des Eigentums, nicht jedoch von Lehnsbesitz. Geschildert und akzentuiert wird offensichtlich die ‚private‘ Situation des Protagonisten, nicht die ‚offizielle‘ Seiten seiner Person als Herrschaftsträger. Wenn auch der Verfasser in dichterischer Freiheit eine poetische - das bedeutet: eine fiktive - Wirklichkeit imaginiert haben sollte, so kann die angezeigte Besitzqualität (persönliches Eigentum) eine nach hochmittelalterlichen Rechtsanschauungen plausible Erklärungsmöglichkeit darbieten für die außerordentlich freigebige Art, mit der Heinrich über sein Vermögen verfügt. Einen zweiten Erklärungsansatz liefern Adressatenkreis und Zweckverwendung von Heinrichs Schenkungen. Es handelt sich nämlich um christliche Seelgerätschaften, das heißt: um Spenden und Stiftungen für die Sicherung des eigenen Seelenheils, die an zwei Empfängergruppen verteilt werden. Hierbei han-

⁴⁴³ Hartmann von Aue, Der Arme Heinrich Vv. 184-249, hg. v. Paul / Bonath, S. 8-11, Zitat: S. 10f. (Vv. 246-249).

delt es sich zum einen um die ‚Armen‘, die sich im Epos nochmals aufteilen in arme Adlige aus der Verwandtschaft und in sogenannte ‚fremde‘ Arme, und zum anderen um sogenannte ‚Gotteshäuser‘, das bedeutet: um religiöse Institutionen wie zum Beispiel Kirchen, Klöster, Stifte⁴⁴⁴. Auch hier zeigt sich ein enger Bezug zur normativen und tatsächlichen Rechtswirklichkeit, denn während in der historischen Realität des Mittelalters die Einholung der Erbenerlaubnis den Regelfall darstellte, gab es auch Ausnahmeregelungen. Das bereits zitierte ‚Wormser Hofrecht‘ gestattete bettlägerigen Kranken, für ihr Seelenheil Vergabungen aus dem Erbesitz frei vorzunehmen⁴⁴⁵. Es besteht demzufolge die Möglichkeit, dass Hartmann von Aue keine rein fiktive Wirklichkeit erdichtete, sondern für den poetischen Handlungsgang in ‚Der Arme Heinrich‘ auf eine historische Realität rechtlicher Handlungsmöglichkeiten rekurrierte und diese für die Erzählung nutzbar machte. Das Beispiel des bereits erwähnten Hermann von Dietenbach, des leprösen Hörigen Herzogs Welf VI., erhärtet diese Möglichkeit⁴⁴⁶. Auch der ‚Sachsenspiegel‘, der Hartmann von Aues Versroman zwar nicht in geographischer, so doch in zeitlicher Hinsicht nahesteht, gestattete dem leprösen Grundbesitzer oder Adligen größere Verfügungsrechte am Erb- und Lehnbesitz. Wenngleich der Verweis auf derartige inhaltliche Parallelen nicht implizieren soll, dass hier direkte Rezeptionsvorgänge bei Hartmann von Aue vorlägen, so unterstützt das Auftreten von sachlich-thematischen Analogien in unterschiedlichen Schriftgattungen die Hypothese, dass die in der Epik geschilderten Rechtsvorstellungen durchaus auf die historische Realität Bezug nehmen konnten.

Anders konzipiert erscheint hingegen die literarische Realität in dem jüngeren, auf die Zeit um 1275 datierten Versroman ‚Engelhard‘, den der städtische Berufsdichter Konrad von Würzburg (gest. 1287?) verfasste. Über die Herrschaft des leprösen Adligen Dietrich, des Freundes des Protagonisten Engelhard, heißt es

⁴⁴⁴ Ebd., Vv. 251-256, hg. v. Paul / Bonath, S. 11: *er begunde bescheidenlichen / sine armen vriunt rîchen / und trôste ouch vremede armen, / daz sich got erbarmen / geruochte über der sêle heil: / gotes hiusern vil daz ander teil.*

⁴⁴⁵ Burchard von Worms, Wormser Hofrecht 11, in: Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, hg. v. Weinrich, S. 94: Der Kranke durfte nichts veräußern *nisi pro anima sua aliquid dare libuerit*. Die Einholung der Erbenerlaubnis ist in unzähligen hochmittelalterlichen Urkunden über Besitzveräußerungen sprachlich greifbar, so dass sich hier ein spezieller Verweis erübrigt. S. a. WESEL, Geschichte des Rechts, S. 321.

⁴⁴⁶ S. o. S. 362.

dort lakonisch: *im wart enzücket sîn gewalt / an liuten unde an lande*⁴⁴⁷. Interpretationsschwierigkeiten resultieren hier unter anderem aus der nicht zu klärenden Qualität von Dietrichs Besitz: ist hier die Rede von grundherrlichem Eigengut oder aber von Lehnsgut? Fragt man nach dem historischen Aussagewert dieser kurzen Passage, bieten sich zwei grundsätzliche Interpretationsweisen an: Unter der Annahme, dass der ‚Sachsenspiegel‘ und seine süddeutschen Bearbeitungen und Nachahmer die normative Rechtswirklichkeit im Regnum des 13. und 14. Jahrhunderts widerspiegelten, dann nimmt sich die im ‚Engelhard‘ angedeutete Herrschaftsusurpation durch ungenannte Dritte als ein Rechtsbruch gegenüber dem leprösen Adligen aus, der ja Amt und Machtstellung bereits vor seiner Erkrankung erworben und ausgeübt hatte. Andere Umstände sprechen dafür, in dem Passus lediglich als einen Ausdruck künstlerischer Lizenz zu betrachten, die weniger an der detailrealistischen Schilderung einer beobachteten zeitgenössischen Wirklichkeit der Adelswelt interessiert ist, sondern an einem raschen Vorantreiben des fiktiven Handlungsganges. Für diese Lesart spricht zunächst einmal die Kürze der Passage, deren informative Kargheit viele Fragen offen lässt. Ihre Geringfügigkeit tritt umso deutlicher hervor, wenn man sie im Gesamtkontext der vom Verfasser geschilderten Leidensentwicklung des leprakranken Adligen stellt, die eine andere Gewichtung aufweist: sie verrät ein hohes Interesse an den Auswirkungen der Lepraerkrankung auf die zwischenmenschlichen Beziehungen und auf die subjektive (geistig-emotionale) Befindlichkeit des Dietrich unter dem Einfluss seiner zunehmenden sozialen Isolation.

Nach einer detailrealistischen Beschreibung der leprösen Krankheitssymptome - genannt werden unter anderem das Ausfallen der Augenbrauen, die Veränderung der Hautfarbe, eine heisere Stimme sowie Deformierungen an Füßen und Händen, die anzeigen, dass hier von einer veritablen Lepraerkrankung im medizinischen Sinne die Rede ist⁴⁴⁸ - zeichnet der Verfasser eine Entwicklung zunehmender gesellschaftlicher Isolation und Ächtung des Kranken sowie dessen subjektive Gestimmtheit, die angesichts seines aussichtslosen Krankheitszustan-

⁴⁴⁷ Konrad von Würzburg, Engelhard, hg. v. Gereke / Reiffenstein, S. 196 Vv. 5216-5217. S. a. ebd., S. 198 Vv. 5280-5283: *wan er ze vil gedâhte / an wîp und guot, an liute und lant, / daz man im hæte ûz sîner hant / genomen allez bî der zît.*

⁴⁴⁸ Ebd., S. 194 Vv. 5149-5166: [...] *daz er mitalle ûzsetzic wart. / im wurden hâr unde bart / dünn unde seltsæne. / sîn ougen, als ich wæne, / begunden sich dô gilwen. / als ob si æzen milwen, / sô vielen ûz die brâwen drobe. / sîn varwe, diu dâ vor ze lobe / liutsæleclich was unde guot, / diu wart noch ræter danne ein bluot / und gap vil egebæren schîn. / diu lûtersüeze stimme sîn / wart unmâzen heiser. / [...] / an fûezen unde an henden / wâren im die ballen / sô genzlich in gevallen.*

des von tiefer Trauer bis zur Lebensverzweiflung reicht⁴⁴⁹. Konrad von Würzburg lässt den Adligen Dietrich auf den Verlust seiner sozialen Einbindung und seiner Herrschaftsgewalt mit dem gesellschaftlichen Rückzug in die Einsamkeit eines kleinen, eigens für ihn in einem paradieshaften Garten errichteten Hauses reagieren, wo er jedoch von der Burg aus versorgt wird⁴⁵⁰. Wie der Realitätsgehalt dieser Form des gesellschaftlichen Umgangs mit einem Leprakranken in Adelskreisen zu beurteilen ist, ist in Ermangelung historischer Vergleichsbeispiele kaum zu sagen. Sie erinnert gleichwohl an jenen Vasallen Hermann von Dietenbach, dem eine Unterkunft im Obstgarten des Klosters Weißenau gestellt wurde. Bei diesem leprösen Hermann, der sich seine Versorgung durch den Einkauf in ein Kloster sicherte, handelte es sich gleichwohl nicht um einen Hochadligen, sondern um einen Angehörigen der Ministerialenschicht, die in einem Dienstverhältnis mit dem ranghöheren Adel stand⁴⁵¹. Für den Fall, dass sie an Lepra erkrankten, dürften indessen Angehörige des Hochadels aufgrund ihrer Position eher über die notwendigen ökonomischen und politischen Machtmittel für eine häusliche ‚Privatversorgung‘ verfügt haben, doch ist die historische Forschung hierüber aufgrund quantitativer und qualitativer Defizienz des urkundlichen Quellenmaterials nur schlecht unterrichtet, während diejenigen chronikalischen Nachrichten, die uns über das bekannteste historische Beispiel eines leprösen Hochadligen in Gestalt des Königs Balduin IV. von Jerusalem unterrichten und eine weitreichende gesellschaftliche und politische Integration des kranken Herrschers zeigen, aufgrund der hohen politischen Stellung des Betroffenen einen Ausnahmefall präsentieren.

C.) *Die mittelalterliche Bewertung physischer Idoneität im adlig-militärischen Umfeld*

Welche Wertschätzung generell der physischen Leistungsfähigkeit im sozialen Leben der adligen oder nicht-adligen Krieger und späteren ‚Ritter‘ (*militēs*) zugemessen wurde - als einer Voraussetzung zu standesgemäßer Partizipation am gesellschaftlichen Leben wie auch als eines besonderen ‚beruflichen‘ Ausbildungsziels -, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht systematisch dokumentiert wer-

⁴⁴⁹ Ebd., S. 194-196 Vv. 5175-5215, z. B. Vv. 5209-5212: *vil bitter was sîn herzeleit / und jâmerlich sîn ungehâbe. / er tet sich aller freuden abe / und wonte in klegelicher nôt. / er wollte sîn gewesen tôt.* S. a. Dietrichs lange Klagerede: ebd., S. 201-203 Vv. 5360-5416.

⁴⁵⁰ Ebd., S. 196f. Vv. 5221-5246 und S. 198 Vv. 5265-5273.

⁴⁵¹ S. o. S. 362.

den. Es mag hier genügen, exemplarisch unterschiedliche Formen anzuzeigen, in denen sich die (zum Teil idealisierenden) Werthaltungen gegenüber der ‚Gesundheit‘ und ‚Integrität‘ des männlichen Körpers objektivierten. Besonderes Augenmerk verdient jener Bereich, in dem die Grundlegung der auf Kampf ausgerichteten Lebensführung der Krieger-Ritter erfolgte: die adlig-ritterliche Erziehung. Schon in frühen Lebensjahren konnte, wie die bereits zitierten Bestimmungen in den Rechtsspiegel anzeigen, die Beurteilung der physischen Konstitution durch Dritte über den weiteren Lebensweg adliger Jungen entscheiden. So berichtete Odo von Cluny (927-942) in seiner um 925 verfassten Vita des Grafen Gerald von Aurillac (um 855-909), eines der ältesten Beispiele für eine Adelshagiographie, wie bereits in der Kindheitsphase die Weichen für Gerald's späteres Leben gestellt wurden: Aufgrund einer Krankheit erschien der Knabe für weltliche Geschäfte und Tätigkeiten untauglich; man zog ihn daher von diesem - offenkundig von den Eltern vorbestimmten - Lebensweg ab und führte ihn dem Studium und der kirchlichen Ämterlaufbahn zu⁴⁵². Auf das Thema der physischen Idoneität verweist hier nicht allein die Erwähnung einer nicht näher spezifizierten Hauterkrankung. Es ist vor allem die explizite Gegenüberstellung der Qualifizierungen von *minus aptus* („weniger geeignet“) für die profane Welt einerseits und von *accomodus* („geeignet“) für die Laufbahn eines Klerikers andererseits, die beide ein Denken in Nützlichkeitswerten zum Ausdruck bringt. Referenzpunkte für die Beurteilung der beruflichen Eignung des jungen Gerald waren die Aufgaben und Anforderungen der männlichen Adelswelt, die der Biograph indessen nur vage in den Wendungen *saeculari exercitio* und *usibus saeculi* angedeutet hat. Neben ‚Gesundheit‘ stellte augenscheinlich auch die ‚Schönheit‘ ein wichtiges Kriterium dar, welches einen jungen Mann insbesondere in Adelskreisen für eine weltliche Laufbahn qualifizierte. Die Eltern des späteren Bischofs Adalbert von Prag (ca. 956-997) hätten, so heißt es in der ‚Vita s. Adalberti‘, für ihren jungen Sohn „wegen dessen großer Schönheit“ (*prae nimia pulchritudine*) einst eine weltliche Karriere ins Auge

⁴⁵² Odo von Cluny, Vita Geraldı comıtıs Aurılıacensıs I,4, in: Migne PL 133, Paris 1881, Sp. 639-704, dort Sp. 645: *Talı equıdem ĩnfırmtatıs languore, ut a saecuları exercıtıo retraheretur, sed ad dıscendı studıum non ĩmpedıretur. [...] Quo vıdelıcet, sı usıbus saeculı minus esset aptus, ad ecclesiasticum officıum redderetur accomodus*. Der Kindheitsbericht des Gerald von Aurillac ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse, da er die Wendung zu einem späteren, heiligmäßen Leben nicht auf das Einwirken übernatürlicher Ursachen in der Kindheits- oder Jugendzeit des Heiligen zurückführt, sondern statt dessen eine ‚realistische‘ historische Herleitung bietet. Hinweis und Datierung der Gerald-Vita nach: OTTO GERHARD OEXLE, Potens und Pauper im Frühmittelalter, in: Bildhafte Rede in Mittelalter und Früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, hg. v. WOLFGANG HARMS / KLAUS SPECKENBACH, Tübingen 1992, S. 131-149, bes. S. 139ff.

gefasst⁴⁵³. Hier ist deutlich eine ins Funktionale gewendete Wertschätzung der männlichen Schönheit zu erkennen, die über ein bloß ästhetisches Empfinden hinausgeht.

Diese Beobachtungen legen die Vermutung nahe, dass auch das Merkmal ‚Schönheit‘ unterstützend auf jene Vorstellungen über physische Eigenschaften und Leistungskennzeichen einwirkte, die als Voraussetzung für eine Anerkennung der Rechtsfähigkeit wie auch der späteren Herrschaftsbefähigung bei männlichen Adligen galten. Über die adlig-ritterlichen Erziehungsinhalte für die Knaben sind wir - mit Blick auf das Regnum - über lange Zeiträume nicht gut unterrichtet, so dass sich hier die deutsche Mediävistik teilweise zum Rückgriff auf historisches Material französischer oder englischer Provenienz gezwungen sah⁴⁵⁴. Mit dem Beginn der *adolescentia*, so wurde festgestellt, wies die hochmittelalterliche Erziehung der Knappen und künftigen Ritter immer stärker Komponenten der körperlichen Ertüchtigung und der Kampfausbildung auf: Reiten, Jagen und der Umgang mit Jagdtieren sowie Waffentraining⁴⁵⁵. Aber auch mit der im hohen Mittelalter einsetzenden ‚Verhöflichung der Krieger‘ - das heißt hier: mit der Entwicklung und Adaption geistig sublimierter Lebensformen in der europäischen Adelsgesellschaft - nahmen die soziale Relevanz und die Wertschätzung von physischer ‚Gesundheit‘, ‚Stärke‘ und ‚Schönheit‘ als Attribute des männlichen Körpers keineswegs ab⁴⁵⁶. In den französischen *Chansons de geste*, die eine der seltenen ausführlichen Beschreibungen männlicher Schönheit bieten, wird bezeich-

⁴⁵³ Beispiel und Zitat nach: JAEGER, *The Origins of Courtliness*, S. 31. Ebd. JAEGERs Einschätzung: „Physical beauty and stature were considered desirable qualities in a man of the world“.

⁴⁵⁴ So BUMKE, *Höfische Kultur. Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme*, S. 457; LUTZ FENSKE, *Der Knappe: Erziehung und Funktion*, in: *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*, hg. v. JOSEF FLECKENSTEIN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100) Göttingen 1990, S. 55-127.

⁴⁵⁵ Dazu FENSKE, *Der Knappe: Erziehung und Funktion*, S. 80f. (mit Beispielen), S. 93 mit Anm. 193-194; BUMKE, *Höfische Kultur. Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme*, S. 455. S. a. SCHULZ, *Mittelalterliche Vorstellungen von Körperlichkeit*, S. 55, der ein „ausgeprägtes Körperbewußtsein“ und eine „ungewöhnliche Akzentuierung der Körperlichkeit“ beim mittelalterlichen Rittertum in „Training, Turnier, Jagd, Krieg, Kampf“ konstatierte.

⁴⁵⁶ Der Ausdruck ‚Verhöflichung der Krieger‘ nimmt Bezug auf einen Aufsatz von SABINE KRÜGER, ‚Verhöflichter Krieger‘ und *miles illiteratus*, in: *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*, hg. v. JOSEF FLECKENSTEIN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100) Göttingen 1990, S. 326-349. KRÜGER betont die konstant hohe Wertschätzung, die körperliche ‚Gesundheit‘, ‚Stärke‘ und ‚Schönheit‘ noch in der ‚verhöflichten‘ Adelsgesellschaft genossen. S. a. auf der Basis höfischer Literatur: JOACHIM BUMKE, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter 2*, München 1986, S. 424.

nenderweise die Athletenhaftigkeit des männlichen Körpers (schmale Taille, kräftige Hüften, lange und muskulöse Beine) positiv hervorgehoben⁴⁵⁷. In dem bekannten, 1215 entstandenen Lehrgedicht ‚Der welsche Gast‘, das der literarischen Gattung des Ritterspiegels zuzuordnen ist und als „die erste (Hofzucht) in deutscher Sprache“ (Joachim Bumke) gilt⁴⁵⁸, führt der italienische Verfasser, der adlige Domherr Thomasin von Zerclaere (ca. 1186-ca. 1216), fünf körperliche Güter an, die es mit dem Verstand zu beherrschen gelte: ‚Stärke‘ (*sterk*), ‚Behendigkeit‘ (*snelle*), ‚Gesundheit‘/‚Lebensfreude‘ (*glust*), ‚Schönheit‘ (*schoene*) und ‚Geschicklichkeit‘ (*behendekheit*)⁴⁵⁹. Fast wortgleich zählt noch im späten 13. Jahrhundert der Abt und Schriftsteller Engelbert von Admont in seinem Fürstenspiegel ‚De regimine principum‘ folgende fünf Eigenschaften zu den „natürlichen Gütern des Körpers“: „physische Gesundheit, Schönheit, Stärke, Größe und Kampfkraft“ (*sanitas corporis, (et) pulchritudo, (et) robur, (et) magnitudo, (et) potentia agonistica*)⁴⁶⁰. Zusätzliche mentalitätengeschichtliche Relevanz gewinnen diese Wertorientierungen hinsichtlich Körperlichkeit und körperlicher Merkmale durch die in erster Linie didaktischen Intentionen der sogenannten Spiegelliteratur: Anders als etwa in der fiktionalen Literatur dienen die hier vorgebrachten Schönheits- und Körpervorstellungen weniger dem ästhetischen Vergnügen; sie formulieren ausdrücklich Idealbilder normativen Charakters (‚Soll-Vorstellungen‘), die dem Denken und Handeln Orientierungspunkte bieten wollen.

Derartige ästhetische Normanforderungen an weltliche Herrscher hatten eine lange Tradition in der panegyrischen Literatur, welche, aus der Antike her-

⁴⁵⁷ BUMKE, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter 2, S. 424. Die Schönheit adliger Männer wurde im Unterschied zu adliger Frauen weitaus seltener beschrieben: ebd., S. 423. Zur Schönheitsbeschreibung des Mannes in den französischen *Chansons de geste*: DANIELLE REGNIER-BOHLER, Der Körper, in: Die Geschichte des privaten Lebens 2, hg. v. PHILIPPE ARIÈS / GEORGES DUBY, Frankfurt/M 1990, S. 341-355, dort S. 342.

⁴⁵⁸ Zum Werk Zerklaeres: JOACHIM BUMKE, Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter (Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter 2) München³1996, S. 330-332, Zitat: ebd., S. 330f. Zu Formen der Didaxe im ‚Welschen Gast‘: HORST WENZEL, Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur, in: Materialität der Kommunikation, hg. v. HANS ULRICH GUMBRECHT / K. LUDWIG PFEIFFER, Frankfurt/M 1988, S. 178-202. WENZELS Theorie von der ‚Lesbarkeit der Körper‘ pointiert die soziale Bedeutung der physischen Konstitution im Mittelalter, wie sie, von der Rechtsgeschichte kommend, bereits RUTH SCHMIDT-WIEGAND in ihren Studien über Rechtsgebärden angezeigt hat.

⁴⁵⁹ Nach BUMKE, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter 2, S. 420 (mit Anm. 83).

⁴⁶⁰ Engelbert von Admont, De regimine principum III,14, hg. v. J. Georg Theophil Huffnagl, Regensburg 1725, S. 66-67; Zitat: ebd, S. 66. S. a. in Kap. IV.2, S. 237.

kommend, schon im frühen und hohen Mittelalter, besonders aber unter den Karolinger zu einer neuen Blüte gekommen war. Aus Franz Bittners Dissertation über die mittelalterliche Herrscherpanegyrik von 1962 geht hervor - auch wenn diese Fragestellung kein Hauptaugenmerk des Verfassers bildete -, dass die Hochschätzung und Preisung körperlicher Schönheit ein wiederkehrendes, wenn auch in quantitativer Hinsicht unterschiedlich ausgebildetes Standardelement in den früh- und hochmittelalterlichen Lobreden auf königliche Herrscher bildete⁴⁶¹. Dass die Hochschätzung körperlicher Vorzüge bei Herrschern auch bis in das Spätmittelalter hinein wirksam blieb, erweisen die Beobachtungen des Landeshistorikers Ernst Schubert, der anhand chronikalischer Königsbeschreibungen aus spätmittelalterlicher Zeit feststellen konnte, dass eine ansprechende und als ‚schön‘ empfundene Körpergestalt auch in dieser Zeit eine Komponente des Idealbildes eines Herrschers darstellte⁴⁶².

Können allgemein im frühen Mittelalter Angehörige von Klerus und Mönchtum als Rezipienten antiker literarischer Traditionen und als Verfasser der Herrscherpanegyrik ausgemacht werden, so deklarierte C. Stephen Jaeger in seiner Studie über die Ursprünge und Ausbreitung der ‚Höflichkeit‘ oder ‚höfischen Kultur‘ (*curialitas*) im Regnum die Weltgeistlichen der Hofkapelle unter den ottonischen Herrschern zu den maßgeblichen Adepten und Vermittlern antiker Norm- und Wertvorstellungen wie beispielsweise das Leitbild der Kalokagathie, einer (zu erstrebenden) Analogiebeziehung zwischen ‚äußerer‘ und ‚innerer‘, körperlicher und geistig-seelischer Schönheit. Die Theorie Jaegers fand Unterstützung durch die Studien von Aldo Scaglione zum selben Thema, wengleich dieser an Jaegers Beweisführung die soziale und geographische Eingrenzung auf die Hofgeistlichkeit im Regnum und deren Schriftwerke monierte⁴⁶³. Diese Kritik kann einige Berechtigung für sich verbuchen, belegt doch bereits Franz Bittners Blick auf das reich entfaltete panegyrische Schrifttum der frühmittelalterlichen

⁴⁶¹ FRANZ BITTNER, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Volkach 1962, S. 41ff.

⁴⁶² ERNST SCHUBERT, König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 63) Göttingen 1979, S. 60-61 (mit Beispielen).

⁴⁶³ JAEGER, The Origins of Courtliness, S. 121ff. ALDO SCAGLIONE, Knights at Court. Courtliness, Chivalry, & Courtesy from Ottonian Germany to the Italian Renaissance, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991, S. 22: „The idea of *curialitas* or courtliness appears to have originated among the *curiales* (from *curia* ‚court‘), the secular clergy trained in the royal chapels, which supplied the bulk of high civil servants and royal councillors“. Ebd., S. 62f. zur Kritik an JAEGER. Zu einzelnen Verfassern der früh- und hochmittelalterlichen Herrscherpanegyrik: BITTNER, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, *passim*.

Jahrhunderte, dass der Ausbildung der hochmittelalterlichen höfischen Kultur zeitlich und inhaltlich eine breite, von Geistlichen getragene Bildungstradition vorausging, die im hohen Maß antike Vorstellungen und Begrifflichkeiten rezipierte⁴⁶⁴. Gleichwohl mag man mit Jaeger der Bildungselite der hochmittelalterlichen Hofgeistlichkeit eine Vorreiterrolle und Vorbildfunktion zusprechen hinsichtlich der Entwicklung und Ausgestaltung der *curialitas* als eines Gefüges bestimmter Denk- und Verhaltensformen in den Kreisen der Nobilität. Aus einer solchen literarisch-pädagogischen Vermittlerposition ließen sich ebenso inhaltliche Übereinstimmungen zwischen Bischofs- und Herrscherviten erklären, wie sie beispielsweise bei der Darstellung und Relevanz körperlicher Schönheit zu konstatieren sind.

Diese Befunde über den traditionell hohen Stellenwert von physischer Integrität, Gesundheit und Körperkraft bei Männern im Zusammenhang mit adliger Lebensführung und Herrschaftsausübung kann durch die Evidenz frühmittelalterlicher Rechtstexte bekräftigt und erweitert werden. Schon in den alamannischen und bairischen Stammesrechten beruhte die legitime Amtsinhaberschaft und Herrschaftsgewalt der Herzöge auf körperlicher Leistungsfähigkeit. Die Rechtmäßigkeit der Amtsausübung sollte dem Alamannenrecht zufolge solange gelten, wie der Herzog „stark ist [und] zum Nutzen des Königs handeln, ein Heer führen und ein Pferd besteigen kann“. Ausführlichere Ansprüche erhoben die Baiernrechte, die forderten, dass der Herzog „um ein Urteil streiten, mit dem Heer ziehen, der Bevölkerung Recht sprechen, mannhaft auf ein Pferd steigen [sowie] seine Waffen kräftig führen kann, weder taub noch blind ist [und] in allem den königlichen Befehl ausführen kann“⁴⁶⁵. Die herausragende Relevanz physischer Idoneität als einer Vorbedingung für Gesellschaftsfähigkeit und soziale Partizipationsmöglichkeiten beruht hier in erster Linie auf den Erfordernissen des militärischen Aufgabenbereichs der frühmittelalterlichen Herzöge, die - wie ihre Bezeichnung noch erkennen lässt - primär als Heerführer fungierten. Der Gedanke der körperlichen Tauglichkeit repräsentiert eine einflussreiche Denkweise in kriegerisch geprägten Gesellschaften, die individuelle rechtliche Handlungsfähigkei-

⁴⁶⁴ Ebd., *passim*.

⁴⁶⁵ Leges Alamannorum 35,1, hg. v. Eckhardt, Bd. 2, S. 37 (*dum adhuc pater eius* [sc. der amtierende Herzog] *potens est et utilitatem regis potest facere et exercitum gubernare, equum ascendere*). Lex Baiuvariorum 2,9, in: Die Gesetze der Karolinger 714-911, hg. v. Eckhardt, S. 96 (*dum adhuc pater eius* [d. i. der Herzog] *potest iudicium contendere, in exercitum ambulare, populum iudicare, equum viriliter ascendere, arma sua vivaciter baiulare, non est surdus nec cecus, in omnibus iussionem regis potest implere*).

ten an körperliche Leistungsfähigkeit und Tauglichkeit koppelte. Diesem Gedanken entspricht die Auffassung Dieter Mertens in seinem Beitrag über die ‚Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter‘, wo er die Idee der „Eignung zu militärischer Führung“ als ein wichtiges Element frühmittelalterlicher Herrschervorstellungen im Okzident apostrophierte, das er historisch auf das Heerkönigtum der Zeit der Germanenwanderung zurückführte⁴⁶⁶.

D.) Leprosen im Herzogs-, Grafen- und Königsamt im Hochmittelalter

Während für eine Untersuchung über die allgemeine Bedeutung körperlicher Gesundheit, Integrität und Leistungsfähigkeit in Adelskreisen auf unterschiedliche Hinweise in den historischen Texten rekurrieren kann, finden sich demgegenüber nur wenige historische Beispiele lepröser Amtsträger und Regenten. Eine eingehendere Analyse sozialer Normen am Einzelfall stößt somit an oft enge Grenzen hinsichtlich der Aussagemöglichkeiten.

Ein Beispiel aus dem flandrischen Raum hat uns Robert von Torigny (gest. 1186), der seit 1154 als Abt das Kloster Mont-Saint-Michel in der Normandie leitete, in seiner ‚Chronik‘ überliefert. Roberts Bericht zufolge war Philipp (1168-1191), der älteste Sohn und Erbe des Grafen Dietrich von Elsass und Flandern (1128-1168), seinem Vater in Amt und Herrschaft gefolgt und hatte seinen Herrschaftsbereich durch Einheirat zusätzlich auf die Grafschaft Vermandois ausdehnen können, da der dortige legitime Herrschaftsnachfolger Raoul der Jüngere, ein Bruder der Ehefrau Philipps, an der Leprakrankheit (*elephantia*) litt⁴⁶⁷. Offenkundig war auch Raoul der Jüngere zunächst seinem gleichnamigen Vater im Grafenamt nachgefolgt; bis 1167 wurde er in den schriftlichen Quellen als ‚Graf‘ bezeichnet. Wenngleich er somit nicht offiziell und juristisch aus der Erb- und Herrschaftsfolge ausgeschlossen worden war oder aus eigenem Willen seine Herrschaftsrechte abtrat, so hat ihn augenscheinlich sein Schwager, der sich 1164 selbst als ‚Graf von Vermandois‘ bezeichnen ließ, aufgrund seiner größeren

⁴⁶⁶ DIETER MERTENS, Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter, in: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart, hg. v. HANS FENSKE / DIETER MERTENS / WOLFGANG REINHARD / KLAUS ROSEN, Königstein/Ts. 1981, S. 121-200, dort S. 153 (mit Zitat).

⁴⁶⁷ Robert von Torigny, *Chronica ad a. 1185*, in: Migne PL 160, Paris 1880, Sp. 411-546, dort Sp. 498: *Terricus comes Flandrensis vadit Jerosolimam tercio, et filius ejus primogenitus Philippus ei succedens, ducta altera filiarum Radulfi senioris comitis Viromandensis, et fratre uxoris sue juniore Radulfo comite elephantia percusso, per uxorem fit dominus duorum comitatuum, scilicet Viromandensis et Montis Disderii.*

Machtfülle faktisch überschattet⁴⁶⁸. Hier vollzog sich anscheinend eine allmähliche Machtverschiebung auf informellem Weg der Verdrängung des von Krankheit gezeichneten Amtsinhabers.

Andere Umgangsformen mit Herrschaftsrechten und herrschaftlichem Territorialbesitz im späten 12. Jahrhundert demonstriert das Beispiel Herzog Otakars IV. (1163-1192) aus dem Haus der steirischen Traungauer. Otakar war 1180 zum ersten Herzog der Steiermark erhoben worden und erkrankte während dieser Amts- und Herrschaftszeit an Lepra. Schon die Annalen des Klosters Melk (ab 1123) sprechen von der ‚Elephantiasis‘, die Otakar ergriffen habe (*elephantica egritudine percussus*)⁴⁶⁹, und legen somit die Deutung nahe, dass der steirische Herzog *realiter* an der Knotenlepra litt. Diese Interpretation erhält Unterstützung durch jenen chronikalisch wie urkundlich recht gut bezeugten und politisch weitreichenden Schritt, den Herzog Otakar IV. im Sommer 1186 unternahm: Am 11. August 1186 schloß er mit seinem Onkel, dem seit 1177 regierenden Herzog Leopold V. von Österreich, einen Erbvertrag, durch den er den Babenberger zum Erben der steirischen Herrschaft einsetzte, falls er, Otakar, erbenlos sterben sollte. Noch der sehr viel später schreibende Klosterchronist Hermann von Niederaltaich (1200-1273) zählte detailliert auf, dass die versprochene Herrschaftsübertragung „das Herzogtum Steiermark, Festungen, Landgüter und Ministerialen“ (*ducatum Styrie, munitiones, predia et omnes ministeriales*) umfasst habe⁴⁷⁰. Angesprochen ist hier also eine volle Amts- und Herrschaftsgewalt über Land und Leute. In ihrem Kern entsprechen noch die Angaben Hermanns aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhundert mit hoher Wahrscheinlichkeit jener Abmachung der beiden Herzöge auf dem Georgenberg am 11. August 1186, von der keine Vertragsurkunde überliefert ist. Inhaltlich steht der Vereinbarung sicherlich die sogenannte Georgenberger Handfeste gleichen Datums am nächsten, die den steirischen Ministerialen und Geistlichen die Wahrung ihrer Rechte für die Zeit nach einer

⁴⁶⁸ OLIVIER GUYOTJEANNIN, Art. ‚Vermandois‘, in: LexMA 8 (1997), Sp. 1549-1553, dort Sp. 1551.

⁴⁶⁹ Annales Mellicenses. Continuatio Zwetlensis altera, in: MGH SS 9, hg. v. Wilhelm Wattenbach, Hannover 1851, S. 541-544, dort S. 544 ad a. 1189. Der Annalist Hermann von Niederaltaich sprach vom *lepre morbus*: ders., Annales a. 1137-1273, hg. v. Philippe Jaffé, in: MGH SS 17, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1861, S. 381-407, dort S. 385 ad a. 1187.

⁴⁷⁰ Ebd. Annales Mellicenses. Continuatio Zwetlensis altera, hg. v. Wattenbach (MGH SS 9), S. 544 ad a. 1189 (*terra, quam Styrensis dux, nepos eius Otakarus [...] assignaverat, et coram imperio sibi [sc. Leopold V.] tradiderat*).

Herrschaftsabtretung verbriefte⁴⁷¹. Aber noch die jüngere Überlieferung bei Hermann von Niederaltaich zeigt jenes Charakteristikum, welches die Forschung bereits anhand der ‚Georgenberger Handfeste‘ erkannte: die „Rechtsanschauung, wonach zwischen dem Herzogtum als Amtslehen und den faktischen Herrschaftsrechten der Otakare (unter Einschluss des Allodialbesitzes) nicht unterschieden wurde“⁴⁷². In einem sehr umfassenden Sinn des späteren ‚Sachsenspiegel‘-Rechts vererbte Otakar IV. seinen Besitz, den er vor seiner Erkrankung erworben hatte, „nach dem Land- und Lehnrecht“⁴⁷³.

In der urkundlichen Überlieferung, zu der neben der besagten Handfeste auch jene Seelgerätstiftungen Otakars IV. gehören, die er gleichfalls am 11. August 1186 verfügte, wird der unmittelbare Anlass für die Vereinbarung - Otakars Lepraerkrankung - nicht explizit genannt. Einzig der allgemein gehaltene Verweis auf die Wandelbarkeit des Lebens und die Vertragsbedingung der Kinder- und Erbenlosigkeit können als verhüllte Anspielungen hierauf verstanden werden⁴⁷⁴. Mit dem Vertrag waren dem Herzog von Österreich faktisch Herrschaftsbefugnisse oder zumindest Mitwirkungsrechte an der Regierungsgewalt zugestanden worden, denn in der Folgezeit sind von Otakar und Leopold gemeinsam vorgenommene Urkundungen nachweisbar⁴⁷⁵. Gleichwohl wurde allem Anschein nach Leopold von Österreich eine Bezeichnung oder eine Funktion wie die eines ‚Stellvertreters im Amt‘ niemals offiziell verliehen. Wie die Urkundungstätigkeit nach 1186 belegt, behielt Otakar IV. faktisch und juristisch die Gewalt des Herzogsamtes bis zu seinem Tod im Jahr 1192 inne, nach dem vertragsgemäß die Steiermark an Leopold V. überging, welcher damit beide Herzogtümer, Österreich und Steier, fortan in Personalunion führte⁴⁷⁶. Dieses Ereignis

⁴⁷¹ Hinweis aus KARL SPREITZHOFER, *Georgenberger Handfeste. Entstehung und Folgen der ersten Verfassungsurkunde der Steiermark* (Steiermärkisches Landesarchiv. Styriaca. N. R. 3) Graz-Wien-Köln 1986, S. 82. Der Wortlaut der *Georgenberger Handfeste* liegt gedruckt vor in: *Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark 1*, hg. v. Josef Zahn, Graz 1875, Nr. 677 S. 651-653, bes. dort S. 651f.: *Idem dux petitiones ecclesiarum, aduocatis monasteriorum a parentibus nostri fundatorum sine subaduocatis manu sua teneat, dominicalia, munitiones, terram, ministeriales integraliter possideat, nisi forte petitione parentum ex multis filiis unum contingat transferri alias causa maioris emolumenti, benigna permissione domini.*

⁴⁷² GEORG SCHEIBELREITER, Art. ‚Georgenberg, Vertrag v.‘, in: *LexMA 4* (1989), Sp. 1282.

⁴⁷³ S. o. S. 359 [eig. Hervorheb.].

⁴⁷⁴ Siehe *UB des Herzogthums Steiermark 1*, hg. v. Zahn, Nr. 677 S. 651-653, bes. S. 651; Nr. 678 S. 654.

⁴⁷⁵ So SPREITZHOFER, *Georgenberger Handfeste*, S. 82.

⁴⁷⁶ Urkundungstätigkeit Otakars ist noch für das Jahr 1190 nachweisbar: *UB des Herzogthums Steiermark 1*, hg. v. Zahn, Nr. 707 S. 689f., Nr. 720 S. 708-710. Die Belehnung Leopolds mit

belegt deutlich, dass der Vertrag von 1186 keine Gegenwarts-, sondern eine Zukunftsbestimmung intendiert und vorgenommen hatte.

Wie in anderen Fällen sind wir über konkrete, persönliche Lebensumstände des leprösen Herzogs nur schlecht unterrichtet. Eine im 13. Jahrhundert entstandene Aufzeichnung über die Anfänge des Klosters Wilhering erinnert daran, dass der leprakranke Otakar (*morbo elephantino infectus*) einmal einem Gottesdienst in der Klosterkirche beigewohnt und anschließend dem Kloster einen Hof übereignet habe⁴⁷⁷. Ist dieses Verhalten zu deuten als ein Rückzug Otakars in ein weltabgewandtes, frommes Leben, oder manifestiert die Anwesenheit des Herzogs bei einem Gottesdienst zusammen mit der Besitzvergabe eine fortbestehende, aktive Teilhabe am gesellschaftlichen Leben seiner Zeit? Dass der Besuch und die Donation eines leprösen Herzogs und Landesherrn offenkundig als ein ehrendes und kommemorationswürdiges Ereignis betrachtet wurde, belegt, dass sich die geschilderte Begebenheit im Kloster Wilhering keine fingierte ist, sondern sich auf ein realhistorisches Geschehen bezog. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich daher behaupten, dass Herzog Otakar trotz seiner Erkrankung anscheinend keinen Akt einer totalen Autoexklusion, eines vollkommenen Rückzugs aus früheren Lebenszusammenhängen, vollzog. Wahrscheinlich ist, dass der kinder- und familienlose Otakar Vorkehrungen traf für eine postume Sorge um sein Seelenheil, indem er das Kloster mit seinem Besuch und der Donation zur Kommemoration und Fürbitte für seine Person verpflichtete. Die Integration des Kranken in die seinerzeit gängigen Formen adligen Denkens und Handelns auch im Bereich der Frömmigkeit zeigen sich am Beispiel der Bestattung Otakars in der Kartause Seitz. Ob die Wahl des Begräbnisortes noch zu Lebzeiten Otakars IV. auf dessen eigenen Wunsch oder durch Initiative Dritter erfolgte, lässt sich nicht ermitteln. Dass ein Kloster des anachoretisch lebenden Kartäusermönchtums als Grablege gewählt wurde, steht hingegen nicht zwingend im Zusammenhang mit Otakars Lepraerkrankung und kann daher nicht als ein Akt nachträglicher Exklusion interpretiert werden. Der Vorgang folgte gewissermaßen Familientraditionen, insofern zuvor schon Otakars Vater, Otakar III., der auch der Begründer dieser ersten Kar-

der Steiermark erfolgte am 24. Mai 1192 durch den Kaiser; so HERWIG EBNER, Art. „Ottakar IV. (I.)“, in: LexMA 6 (1993), Sp. 1555.

⁴⁷⁷ UB des Landes ob der Enns 2, hg. v. Verwaltungsausschuss des Museums Francisco-Carolinum zu Linz, Linz 1856, Nr. 332 S. 476-484, darin S. 478: *Ottaker Marchio de Stiria morbo elephantino infectus cum quadam die in ecclesia diuinis officiis interesset, abbas Hiltgerus pacem ei obtulit, cuius humilitate prouocatus curiam suam in Cidelarn ecclesie Beate virginis in Wilheringen transmisit.*

tause im Regnum war (1164), seine Grabstätte in Seitz erhalten hatte⁴⁷⁸. Ob und inwiefern Schicksale wie das Otakars IV. die höfischen Dichter bei der Erfindung und Gestaltung ihrer literarischen Figuren oder Szenen inspiriert haben mag - zu denken ist an Hartmann von Aues ‚Der Arme Heinrich‘ und den ‚Frauendienst‘ des steirischen Minnesängers Ulrich von Liechtenstein -, muss hier der Spekulation überlassen bleiben.

Ein weiteres Fallbeispiel eines mittelalterlichen leprösen Adligen verdeutlicht nochmals die Schwierigkeiten und Grenzen einer geschichtswissenschaftlichen Evaluation und Interpretation der empirischen Basis. Es handelt sich hier um den historisch verbürgten, mecklenburgischen Fürsten Nikolaus II. von Werle (gest. 1316), dem die Forschung des 19. Jahrhunderts nachsagte, dass er an der Leprakrankheit gestorben sei⁴⁷⁹. Die ohnehin spärliche Quellenbasis für eine Verifizierung dieser Behauptung wirft aufgrund ihrer Entstehungszeit und ihrer Gattungsspezifika methodische Probleme und Zweifel an der Richtigkeit der Aussage auf: Bei den historischen Nachrichten handelt es sich zunächst um einen Eintrag in der graphischen Darstellung einer Stammtafel des Fürstenhauses von Werle, die der sogenannten Parchimschen Genealogie (um 1370) derer von Werle beigefügt ist. Dem Eintrag für Nikolaus II. in dieser Zeichnung wurde offenbar durch einen späteren Schreiber ein Zusatz über Todesursache und Sterbeort des Herzogs hinzugefügt: *leprosus factus in Pustecowe obiit*. Dieser Eintrag fehlt indessen in der Erzählung der Genealogie⁴⁸⁰. Etwa zeitgleich zur Aufzeichnung der Parchimschen Genealogie verfasste der aus einem niederhessischen Rittergeschlecht stammende und im Dienst des Herzogs Albrecht II. von Mecklenburg-Schwerin stehende Ernst von Kirchberg seine ‚Mecklenburgische Reimchronik‘ (1378/1379), in der auch Fürst Nikolaus II. Erwähnung findet⁴⁸¹. Dort schildert Ernst von Kirchberg, dass jener Nikolaus von Werle an einer schweren Krankheit litt (*mit groszir krankheit bevallen*), die gleichwohl nicht näher spezifiziert

⁴⁷⁸ HERWIG EBNER, Art. ‚Otokar III.‘, in: LexMA 6 (1993), Sp. 1554f.

⁴⁷⁹ So VIRCHOW, Zur Geschichte des Aussatzes und der Spitäler, besonders in Deutschland (3), S. 52; [o. V.] KRAUSE, Art. ‚Nicolaus II. von Werle‘, in: Allgemeine Deutsche Biographie 23 (1886), S. 619.

⁴⁸⁰ Abdruck des Werkes bei: Georg C. F. Lisch, Die doberaner und die parchimsche Genealogie, in: Jahrbücher des Vereins für Meklenburgische Geschichte und Alterthumskunde 11 (1846), S. 1-35, darin S. 11-25, bes. S. 17 (vgl. die Stammbaumzeichnung S. 26/27). Zur Datierung: ebd., S. 7 und S. 9.

⁴⁸¹ Mecklenburgische Reimchronik des Ernst von Kirchberg, hg. v. Christa Cordshagen / Roderich Schmidt, Köln-Weimar-Wien 1997, darin Kap. 177 S. 417-419.

wird⁴⁸². Nur Details aus der Reaktion des Kranken auf sein körperliches Leiden lassen indizienartig darauf schließen, dass hier in subtiler Weise auf eine Lepraerkrankung angespielt wird: In der Hoffnung auf eine medizinische Verlängerung seiner Lebenszeit durch „gute Ärzte“ (*gude erczede*) habe Nikolaus, so schrieb Ernst von Kirchberg, seine Herrschaftsangelegenheiten geordnet und dem Bruder übertragen, um dann mit einem Begleiter, dem Ökonom des Klosters zu Doberan, zu einer Auslandsreise nach Montpellier aufzubrechen. Dort von der Unheilbarkeit seines Leidens unterrichtet, sei Nikolaus wieder zurückgekehrt, ohne aber jemals wieder seine Herrschaft voll auszuüben⁴⁸³.

Vor allem in der Schilderung der Reise nach Montpellier zeigt sich indessen eine starke Parallele zu dem noch eingehender zu besprechenden Werk ‚Der Arme Heinrich‘ des Hartmann von Aue, welche nahelegt, dass Ernst von Kirchberg den Fürsten Nikolaus als einen Leprösen portraituren wollte. Es sind jedoch dieselben inhaltlichen Anlehnungen an dieses Werk höfischer Epik, die die Historizität der Aussagen des Reimchronisten in fundamentaler Weise in Zweifel ziehen und bei Ernst von Kirchbergs Schilderung eine literarisch stilisierte Fiktion vermuten lassen⁴⁸⁴. Unterstützt wird diese These durch den Umstand, dass die in der Reimchronik genannten Details wie die Herrschaftsübertragung oder die Reise nach Montpellier nicht durch urkundliche Nachrichten gedeckt und bestätigt werden können: Noch im Mai 1316 ist Nikolaus als Urkundenaussteller nachweisbar. Ein Vertrag über eine Herrschaftsübertragung an den Bruder Johann II. ist ebenfalls nicht überliefert - wohl aber ein Erbvertrag zwischen diesem und seinem Neffen, Nikolaus' Sohn Johann III., für den Fall des kinderlosen Todes. Desgleichen enthält auch der Eintrag in einem abschriftlich überlieferten Doberaner Nekrolog über das Ableben des besagten Fürsten keinen Hinweis auf eine vorausgegangene Erkrankung Nikolaus' II.⁴⁸⁵. Derartige kontrafaktische Befunde

⁴⁸² Ebd., S. 418 Vv. 29f.

⁴⁸³ Ebd., S. 418 Vv. 33-61: *Her wolde czyhen yn obirlant, / da her gude erczede vant, / dy im mochten rad geben, / daz her mochte lengir leben. / Da bestalte her alle syne ding, / daz syne herschaft ane ging, / vnd liez syne herschaft sundir wan / synem brudere, den hiez her Johan, / vnd hub sich uf den weg vord, / als ir habet ee gehord. / Wer da syn geverte wer, / der waz zu Doberan kelner. / [...] Sy quamen hyn geyn Mumpelier. / Iren willen sy viranten schier. / Doch waz syn krankheit zu der schicht, / daz man ir kunde virtrieben nicht. / [...] Nach dem gewerbe gar zuhant / czoch her wider geyn Wentlant. / Abir her inkunde sundir wan / dy lant so gentzlich nicht virstan, / als her hatte getan vur ee, / ouch virsuchte hers nicht me.*

⁴⁸⁴ Zur Montpellier-Reise in Hartmann von Aues ‚Der Arme Heinrich‘ s. o. S. 371.

⁴⁸⁵ Der Erbvertrag zwischen Johann II. und Johann III. in: Mecklenburgisches UB 6, hg. v. Verein für Mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde, Schwerin 1870, Nr. 3824 S.

schließen nicht aus, dass die Nachrichten bei Ernst von Kirchberg in ihrem Kern eine historische Realität reflektieren, das heißt: auf eine reale Erkrankung Nikolaus' II. anspielen, deren genaue ‚Natur‘ möglicherweise dem Reimchronisten selbst nicht bekannt war und deren präzise historische Erfassung aus der Rückschau noch heute in Anbetracht der Quellenlage nicht möglich ist.

Erst beim Königsamt lässt sich vom Früh- zum Hochmittelalter ein Übergang zu rechtsförmlichen Regelungen für den Krankheitsfall festzustellen. Die erzwungene und gewaltsam herbeigeführte Deposition von Königen, die in den Augen ihrer Zeitgenossen als regierungsunfähig oder aber als missliebige galten, scheint im Frühmittelalter keine Besonderheit dargestellt zu haben. Gerade die päpstlich legitimierte Ausstattung des merowingischen Hausmeiers Pippin mit dem Amt und Titel des König stellt einen signifikanten Ausnahmefall dar, der in seinem geregelt wirkenden Ablauf indirekt auf diejenige Form eines Herrschaftswechsels verweist, die dem politischen Denken jener Zeit anscheinend viel näher lag: die erzwungene Absetzung des Rivalen im Kampf um die Königsherrschaft. Dass sie in diesem Fall unterblieb, erklärt sich aus dem Umstand, dass dem faktischen Machthaber Pippin die dynastischen Verbindungen zum nominellen König Childerich III. fehlten, was gewissermaßen eine durch Familienbindung ‚legitimierte‘ Austragung der Machtkämpfe ohne äußere Beteiligung verhinderte und die Anfrage an den Papst um einen Schiedsspruch buchstäblich provozierte, um den Eindruck einer widerrechtlichen Usurpation der königlichen Herrschaft zu vermeiden. Allerdings galt Childerich III. bereits in den Augen einiger seiner Zeitgenossen als lediglich nominell regierender König⁴⁸⁶. Spätere Kommentatoren seiner Amtszeit ziehen ihn nachträglich der Regierungsunfähigkeit⁴⁸⁷: Hierbei differenzierte

206f.; der Nekrologeintrag: ebd., Nr. 3849 S. 230. Das Fehlen eines Hinweises im Nekrolog auf eine Erkrankung mag auch der Textgattung geschuldet sein, zumal es sich ursprünglich um einen Glasfensternekrolog handelte: ebd. (Anmerkung d. Hg.).

⁴⁸⁶ Zum Herrschaftswechsel von Childerich III. zu Pippin: REINHARD SCHNEIDER, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 3) Stuttgart 1972, S. 183-186; WERNER AFFELDT, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, in: FmalStud 14 (1980), S. 95-187.

⁴⁸⁷ Nachstehende wörtliche und sinngemäße Zitate aus: KARL GOTTFRIED HUGELMANN, Die deutsche Königswahl im corpus iuris canonici (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. A. F. 98) Breslau 1909, ND Aalen 1966, S. 35 (zu Urban II.) und S. 37. Allgemein zur geistesgeschichtlichen Entwicklung der Idee des *rex inutilis* im Mittelalter: EDWARD PETERS, *The Shadow King. Rex inutilis in medieval law and literature 751-1327*, New Haven-London 1970.

gleichwohl Papst Urban II. (1088-1099) im ausgehenden 11. Jahrhundert feinsinnig, dass die Deposition Childerichs III. nicht in persönlicher Sündhaftigkeiten oder Missetaten (*non [...] pro suis iniquitatibus*) begründet gewesen sei, sondern in dem Umstand, dass jener „für die Machtfülle nicht geeignet gewesen sei“ (*quod tantae potestatis erat inutilis*). Deutlicher als diese auf politische Erfordernisse abzielende Position Urbans II. zeigen andere kirchliche Äußerungen, in denen das Attribut *inutilis* mit dem Verweis auf angebliche sexuelle Ausschweifungen und ein effeminiertes Verhalten Childerichs III. gedeutet und begründet wurde, dass die (hochmittelalterliche) kirchliche Auffassung über die Eignung weltlicher Herrscher stärker auf moralischen denn auf körperbezogenen oder weltlich-politischen Bewertungsmaßstäben basierte.

Im allgemeinen aber galt für die königliche Herrschaftslegitimation und -akzeptanz bis in das hohe Mittelalter hinein, dass „ein mittelalterlicher Herrscher“, wie es bereits Rudolf Hiestand formulierte, „voll handlungsfähig und dies heißt vor allem beweglich sein [musste], um der Norm der herrscherlichen *utilitas* zu entsprechen“⁴⁸⁸. Anders gewendet: Könige mit schwerwiegenden physischen Beeinträchtigungen standen in Gefahr, gewaltsam entmachtet zu werden. Beispiele finden sich mehrfach in den historischen Quellen. Ein Vergleich mit einem innerfränkischen Herrschaftswechsel um die Mitte des neunten Jahrhunderts legt die Erkenntnis nahe, dass aus der physischen Schwäche eines Herrschers nicht nur eine historische Chance, sondern aufgrund der Beurteilung als ‚herrscherlicher Untauglichkeit‘ zudem eine politische Legitimationsbasis für gewaltsame innerdynastische Herrschaftsaneignungen erwuchs. So soll um das Jahr 861 Kaiser Karl II. (der Kahle) versucht haben, das Teilkönigreich Provence zu übernehmen, da der rechtmäßige Herrscher auf dem Thron, König Karl III. (840-863), ein Sohn Kaiser Lothars I., an Epilepsie litt und von Zeitgenossen als „untauglich und unpassend für Amt und den Namen des Königs“ erachtet wurde, wie die ‚Annalen‘ des Klosters St. Bertin berichten⁴⁸⁹. Die Herrschaftszeit Kaiser Karls III. (des

⁴⁸⁸ HIESTAND, *Kranker König - Kranker Bauer*, S. 65. Ähnlich auch PETERS, *The Shadow King*, S. 72: „In the ninth and tenth centuries, then, physical or mental incapacity, administrative ineptitude, moral negligence, or political error might singly or in combination make a ruler *inutilis*“.

⁴⁸⁹ *Annales Bertiniani ad a. 861*, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 2: Jahrbücher von St. Bertin, Jahrbücher von St. Vaast, Xantener Jahrbücher*, hg. v. Reinhold Rau (FSGA 6), Darmstadt 1969, ND 1972, S. 11-287, dort S. 106: *Karolus [...], a quibusdam invitatus quasi regnum Provinciae adepturus, quoniam Karolus, Hlotharii quondam imperatoris filius, inutilis atque inconueniens regio honori et nomini ferebatur, cum uxore Burgundium usque ad civitatem Matescensium peragrat [...]*. Ebd., S. 116 zu Karls III. Tod im Jahr 863: *Karolus, Hlotharii imperatoris filius et rex Provinciae, diu epeleptica infirmitate vexatus*

Dicken; 839-888) endete im Jahr 887 durch seine erzwungene Absetzung, weil, wie noch der Chronist Otto von Freising im 12. Jahrhundert kolportierte, ein körperlicher und geistiger Erkrankungszustand des Kaisers den Hochadel zur Deposition veranlasst habe⁴⁹⁰. Lange Phasen schwerer geistiger Verwirrung, in denen Kaiser Michael III. von Konstantinopel (840-867) sogar Befehle zur Ermordung von Getreuen gegeben haben soll, dienten dem Chronisten Liudprand von Cremona zufolge als Grund für die Ermordung des byzantinischen Herrschers. Wenngleich Liudprands Nachricht über die Krankheit des Kaisers offenbar nicht der historischen Wahrheit entspricht, möglicherweise sogar Diffamierungen geschuldet ist, wie sie tendenziöse byzantinische Quellen über Michael III. zur Legitimierung des Mordes verbreiteten, so besitzt seine Schilderung doch allgemeinen Verweischarakter auf den geläufigen Zusammenhang zwischen ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ einerseits und der adligen Herrschaftsberechtigung und -anerkennung andererseits⁴⁹¹. Diesem Konnex entsprechend wurden auch gewaltsame Maßnahmen zur willentlichen Herbeiführung physischer Untauglichkeit angewandt, um Konkurrenten im Kampf um die Herrschaft zu entmachten. Im Jahr 905 geriet Kaiser Ludwig (901-928?), der später den Beinamen ‚der Blinde‘ erhalten sollte, in Gefangenschaft des Adligen Berengar, welcher ihn im Kampf um die Suprematie in Oberitalien blenden ließ. Dieser Gewaltakt führte dazu, dass Ludwig - mit den Worten Herbert Zielienski - „als praktisch regierungsunfähiger Herrscher in Niederburgund nur noch ein Schattendasein geführt hat“⁴⁹². Die Methode der Verstümmelung von weltlichen Herrschaftskonkurrenten unterscheidet sich in ihren konkreten Formen wie in ihren politischen Intentionen offenkundig kaum von jenen Attacken und Attentaten, denen im frühen Mittelalter, wie

moritur. Nach PETERS, *The Shadow King*, S. 69 u.f. haben erstmals die Vorgänge um Karl III. zu einer Aufladung des *rex inutilis*-Konzeptes mit physischen Aspekten geführt.

⁴⁹⁰ Otto von Freising, *Chronicon* VI,9, in: Otto von Freising, *Chronik oder Die Geschichte der zwei Staaten*. *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus* VI,9, hg. v. Walther Lammers / Adolf Schmidt (FSGA 16³) Darmstadt ³1974, S. 446-449, dort S. 446: [...] *Karolus imperator cum corpore et animo egrotare cepisset, principes regni apud Triburias circa transitum sancti Martini Arnolfum Karlomanni filium ad regnum trahunt*.

⁴⁹¹ Liudprand von Cremona, *Antapodosis* I,9, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*. *Widukinds Sachsengeschichte, Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, Liudprands Werke*, hg. v. Albert Bauer / Reinhard Rau (FSGA 8) Darmstadt 1977, S. 244-495, darin S. 256-257. Zu Michael III. von Konstantinopel: PAUL A. HOLLINGSWORTH / ANTHONY CUTLER, Art. ‚Michael III.‘, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium* 2, hg. v. ALEXANDER P. KAZDAHN, Oxford 1991, S. 1364.

⁴⁹² HERBERT ZIELINSKI, Art. ‚Ludwig der Blinde‘, in: *LexMA* 5 (1991), Sp. 2177-2178, Zitat: Sp. 2178.

bereits gezeigt, auch hochrangige geistliche Machthaber wie die Päpste ausgesetzt waren⁴⁹³.

Der erste bekannte König, von dem die historische Überlieferung berichtet, dass er leprös gewesen sei, ist der westfränkische König Ludwig IV. Transmarinus (d'Outre-Mer; 936-954). Von diesem berichtete der Annalist Flodoard von Reims (893/94-966), dass er an der Lepra (*elefantiasi peste*) tödlich erkrankte und nach seinem Tod im Kloster St. Remi zu Reims beigesetzt wurde⁴⁹⁴. Allerdings handelt es sich bei dieser Nachricht um eine historisch falsche Behauptung, denn tatsächlich starb der Westfrankenkönig an den Folgen eines Reitunfalls⁴⁹⁵. Die Frage, wie es zu der Legendenbildung bei dem Chronisten kam, stellt die Forschung vor ein unlösbares Problem. Mehrere Umstände sprechen gegen die Möglichkeit, dass mit der Falschaussage eine antikönigliche Diffamierung beabsichtigt war: So war beispielsweise jene Kirchensynode zu Ingelheim im Juni 948, an der der Chronist Flodoard persönlich im Gefolge des Reimser Erzbischofs Artold zugegen war, eindeutig promonarchisch gesonnen und verteidigte die Herrschaftsansprüche Ludwigs IV. gegen dessen mächtige, innenpolitische Widersacher im Westfrankenreich wie beispielsweise Herzog Hugo den Großen⁴⁹⁶. Sodann weicht Flodoards eindeutig medizinische Wortwahl zur Krankheitsbezeichnung merklich von dem üblicherweise zum Zweck der Diffamierung eingesetzten Sprachgebrauch ab, der den polyvalent besetzten Wort *lepra* bevorzugte. Schließlich erscheint der Chronist als Kanoniker an der Kathedrale von Reims in so großer geographischer Nähe zum Bestattungsort Ludwigs, dass man schwerlich an eine bloße Fiktion glauben mag, zumal Flodoard in der historischen Forschung als sachlich zuverlässiger Chronist seiner Zeit gilt⁴⁹⁷. Auch der Sachverhalt, dass der König nicht in der Kathedrale, sondern im Kloster St-Remi bestattet wurde, hätte keiner außer-

⁴⁹³ S. o. Kap. IV.3.1, S. 312.

⁴⁹⁴ Flodoard, *Annales ad a. 954*, in: *Les annales de Flodoard*, hg. v. Philippe Lauer (Collection de Textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire [39]) Paris 1905, S. 138: [...] *protracto languore decubans [sic!], elefantiasi peste perfunditur. Quo morbo confectus diem clausit extremum, sepultusque est apud Sanctum Remigium.*

⁴⁹⁵ PHILIPPE LAUER, *Le Règne de Louis IV d'Outre-Mer* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 127) Paris 1900, S. 231f.

⁴⁹⁶ LAUER, *Le Règne de Louis IV d'Outre-Mer*, *passim*.

⁴⁹⁷ Ausführlicher zur Verwendung der Krankheits- und Leprametaphorik in der politischen wie diffamierenden Rhetorik im nachfolgenden Kap. V. dieser Arbeit. Zu Flodoard von Reims: PETER CHRISTIAN JACOBSEN, Art. ‚Flodoard von Reims‘, in: *LexMA* 4 (1989), Sp. 549f.

gewöhnlichen Begründung bedurft, befand sich doch die Kathedrale zu Reims bereits seit 936 in dem Prozess, eine spezifische Funktion als Krönungsstätte - und eben nicht als königliche Grablege - einzunehmen⁴⁹⁸. Hatte sich Flodoard also im vorliegenden Fall umlaufende Gerüchte über Krankheitszustand und Tod Ludwigs IV. angeeignet oder aus medizinischer Unkenntnis einen sachlich falschen Begriff verwendet? Stellt Flodoards Erklärung gar die Verbrämung der für einen König möglicherweise als schmachvoll erachteten Todesursache (Jagdunfall) dar? Merkwürdiger noch gestaltet sich der Befund, dass noch der Chronist Richer (gest. 998), von dem man als Mönch zu St-Remi zunächst intimere Kenntnisse über die Todesumstände Ludwigs IV. erwarten möchte, Flodoards Darstellung unkorrigiert übernahm und durch eine humoralpathologische Erläuterung der Leprakrankheit sogar noch ausschmückte⁴⁹⁹.

Erst mit Balduin IV. von Jerusalem (1174-1185) begegnen wir im christlichen Mittelalter einem König, der bereits zu seinen Lebzeiten den bekanntesten und in der modernen allgemein- wie medizinhistorischen Forschung wohl auch strittigsten Fall eines leprösen Herrschaftsträgers darstellt⁵⁰⁰. Umstritten sind dort vor allem die Fragen, ob Balduin zum Zeitpunkt seiner Inthronisation tatsächlich bereits als eindeutig leprös diagnostiziert worden war und ob in einem solchen Fall das Wissen um die Erkrankung des Königssohns gegenüber einer weiteren ‚Öffentlichkeit‘ bewusst verheimlicht wurde. Schon der Kreuzzugshistoriker Hans Eberhard Mayer formulierte hierzu eine differenzierende Antwort: „Man fragt sich natürlich, warum der Adel ihn überhaupt auf den Thron ließ. Man muss aber, was in der Literatur übersehen wird, den Bericht Wilhelms von Tyrus so verstehen, dass man zu Lebzeiten des Vaters zwar schon wusste, dass Balduin krank war, die Krankheit aber erst kurz vor seiner Volljährigkeit (Mitte 1176), also erst nach der Thronbesteigung, diagnostiziert wurde. Die wenigen Eingeweihten

⁴⁹⁸ MICHEL BUR, Art. ‚Reims‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 657-663, bes. Sp. 658.

⁴⁹⁹ Richer, *Historiae* II, 103 (ad a. 954), in: Richer, *Histoire de France (888-995)* 1, hg. v. Robert Latouche (Les classiques de l'histoire de France au moyen age 12) Paris 1930, S. 292-295. LAUER, *Le Règne de Louis IV d'Outre-Mer*, S. 231 Anm. 2 vertrat die Ansicht, dass sich die Interpretationsprobleme hinsichtlich des bei Flodoard verwendeten Terminus *elephantiasis* aus der Divergenz moderner und mittelalterlicher Krankheitskonzepte erklären.

⁵⁰⁰ Da präzise Datierungen im historischen Material fehlen, bilden Forschungsangaben zum Todesdatum Balduins nur Annäherungen. In komplexen Überlegungen hat RUDOLF HIESTAND, basierend auf einem Eintrag in einem französischen Nekrolog, den 16. April 1185 als Todestag berechnet: DERS., *Chronologisches zur Geschichte des Königreiches Jerusalem im 12. Jahrhundert* [2], in: *Deutsches Archiv* 35 (1979), S. 542-555, dort S. 545ff. Eine eingehendere Diskussion dieser Forschungsfrage ist für die hier interessierenden Zusammenhänge irrelevant.

mögen selbst die Tatsache der Krankheit geheimgehalten haben [...]“⁵⁰¹. Eine ähnliche Überzeugung verfocht unlängst Stephen Lay und untermauerte sie mittels minutiöser Quellenstudien über den Hauptinformanten, den Chronisten Wilhelm von Tyrus: „(At) the time of coronation the prince’s symptoms [gemeint ist der junge, noch minderjährige Balduin] were not yet apparent, or at least not yet unmistakably those of leprosy“. Mit der Herrschaftsübernahme Balduins im Königreich Jerusalem vollzog sich daher, so Lays Ansicht, lediglich als „a conventional transference of the crown of Jerusalem“⁵⁰². Beide Historiker, Erdmann und Lay, vertreten demnach den Standpunkt, dass eine endgültige Diagnose auf eine Lepraerkrankung erst *nach* der Inthronisation Balduins erfolgte.

In der Tat vollzog sich gemäß der Hauptquelle, der ‚Chronik‘ des Wilhelm von Tyrus, der Herrschaftsantritt Balduins IV. in mehreren Etappen. Diese Entwicklung gilt es mit Wilhelms Schilderung des Krankheitsprozesses bei dem jungen Königssohn und späteren König - vom Erkennen der ersten Anzeichen im Kindesalter über die endgültige Bestätigung des Krankheitsverdachts bis hin zu einem voll entwickelten Krankheitsbild - zu verbinden. Dass beide Vorgänge, der politische und der medizinische, von Wilhelm nicht parallel geschildert und nur inexakt datiert wurden, bedingt die Interpretationsspielräume für die Forschung. Zwar gab Wilhelm zu Beginn seiner politischen Biographie Balduins eine zeitlich geraffte Darstellung einer ersten Erkrankungsphase, doch lassen sporadische Bemerkungen des Chronisten erkennen, dass sich ein sogenanntes Vollbild der Leprakrankheit mit körperlichen Schwerstfolgen bei Balduin erst in dessen letzten Lebens- und Herrschaftsjahren - das bedeutet: erst mit dem Beginn der 1180er Jahre - entwickelte und zu einem wachsenden persönlichen wie politischen Handikap für den Herrscher geriet. In Wilhelms ‚Chronik‘ lässt sich eine erste Erkankungsphase umreißen, die von der Wahrnehmung frühester physischer Auffälligkeiten und Verhaltensabweichungen bei dem neunjährigen Königssohn bis zu dessen Inthronisation im Alter von etwa dreizehn Jahren reicht⁵⁰³. Bei den

⁵⁰¹ HANS EBERHARD MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart u. a. ⁸1995, S. 116. Anders, aber ohne detaillierte Beweisführung MARK GREGORY PEGG, *Le Corps et l’Autorité: La Lèpre de Baudouin IV*, in: *Annales E.S.C.* 45 (1990), S. 265-287, dort S. 275: *En acceptant unanimement un lépreux pour roi, la noblesse et le clergé de Jérusalem montraient qu’ils ne définissaient pas leur participation à la société par rapport à leurs propres corps ou au corps du roi.*

⁵⁰² STEPHEN LAY, *A Leper in Purple: The Coronation of Baldwin IV of Jerusalem*, in: *Journal of Medieval History* 23 (1997), S. 317-334, Zitate: S. 317 bzw. S. 318.

⁵⁰³ Alle nachstehenden Daten bei: Wilhelm von Tyrus, *Chronica* 21,1, hg. v. Huygens, S. 961.

gemeinsamen Spielen der Adelskinder bemerkte erstmals Wilhelm, zu jenen Zeitpunkt Erzdiakon zu Tyrus und zugleich Lehrer und Erzieher Balduins, dass der Knabe nicht wie die anderen Jungen beim gegenseitigen Kneifen (*unguis per manus et brachia vellicantibus*) durch Schreie Schmerzempfindungen anzeigte, was Wilhelm zunächst auf eine moralische Tugend einer Duldsamkeit (*virtute patientie*) zurückführte. Erst in einer späteren, medizinischen Untersuchung wurde eine physische Insensibilität (*insensibilitatis vicio*) des rechten Armes (*brachium eius dextrum*) und der Hand konstatiert. Eine offenbar sofort eingeleitete ärztliche Behandlung blieb Wilhelms Aussage zufolge wirkungslos⁵⁰⁴. An dieser Stelle in seinem Bericht verwies der Chronist selbst darauf, dass es sich hier erst um die frühesten Anzeichen eines Krankheitsgeschehens handelte, welches erst in seiner längeren, sukzessiven Fortentwicklung als Leprakrankheit gedeutet wurde: „Es war nämlich, wie wir [erst] später im Lauf der Zeit durch Prüfung der Dinge erkannten, der Beginn eines größeren und völlig unheilbaren Schmerzes, der voraus kündete, was wir nicht trockenen Auges zu berichten vermögen: als er zum Alter der Mündigkeit heranwuchs, wurde sichtbar, dass er in sehr gefährvoller Weise an der Leprakrankheit litt“⁵⁰⁵. Der lateinische Ausdruck *pubertatis anni* bei Wilhelm von Tyrus verweist auf die juristische Volljährigkeit, deren Erreichen für Balduin IV. mit dem Jahr 1176 und somit mit dem Lebensalter von 15 Jahren angesetzt wurde⁵⁰⁶. Zwar gab Wilhelm von Tyrus schon hier im ersten Abschnitt der Balduin-Biographie einen Hinweis darauf, wie sich die Krankheit täglich verschlimmerte und die Extremitäten und das Gesicht wund wurden; doch lassen sich diese Angaben verstehen als ein literarischer Vorgriff auf ein späteres Krankheitsstadium, das ab den frühen 1180er Jahren eintrat⁵⁰⁷. Noch der Kindheits- und frühen Jugendphase zuzurechnen ist indessen eine praktische Fertigkeit Balduins, die Wilhelm herausstellte: die besondere Eignung des jungen Königssohn in der Reitkunst und Pferdelenkung, die sich als ein Hinweis auf eine noch uneingeschränkte

⁵⁰⁴ Alle Zitate: Wilhelm von Tyrus, *Chronica* 21,1, hg. v. Huygens, S. 961. Zur Therapie mit „Umschlägen“ (*formentis*), „Salben“ (*unctionibus*) und „Arzneien“ (*farmaciis*) durch Ärzte (*medicis*): ebd., S. 961f.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 962: *Erat enim, ut processu temporis ipso rerum experimento postea plenius cognovimus, amplioris et penitus incurabilis doloris initium quod premittebatur, quodque siccis oculis dicere non possumus, cum ad pubertatis annos cepit exurgere morbo elephantino visus est periculosissime laborare.*

⁵⁰⁶ LAY, A Leper in Purple, S. 321. S. a. das Zitat von HANS EBERHARD MAYER auf S. 390. Vgl. das begriffliche Pendant *infra pubertatis annos* (‘minderjährig’) bei Wilhelm von Tyrus, *Chronica* 21,3, hg. v. Huygens, S. 963.

⁵⁰⁷ Ebd. 21,1, hg. v. Huygens, S. 962 (*Quo per dies singulos ingravescente nimium, extremitatibus maxime levis et facie [...]*). Vgl. ebd. 22,26, hg. v. Huygens, S. 1049.

physische Motilität und Mobilität interpretieren lässt⁵⁰⁸. Führt man sich die bereits erörterte rechtliche Bedeutsamkeit der Reitfähigkeit bei Männern vor Augen, dann dürften die mit Balduins Reitkünsten einhergehenden physischen Fähigkeiten und Fertigkeiten - neben dessen anderen Begabungen⁵⁰⁹ und vielleicht gerade in der kritischen Zeit nach dem Tod Amalrichs - einer positiven Beurteilung des jungen Königssohnes als eines *rex utilis* in den Augen des Jerusalemer Kreuzfahreradels keinesfalls abträglich, sondern eher förderlich gewesen sein. Generell ist es deshalb wahrscheinlich, dass die Krankheitssymptomatik der Lepra zum Zeitpunkt der Krönung Balduins IV. noch nicht voll ausgeprägt war oder durch die physische Allgemeinkonstitution Balduins ‚überdeckt‘ wurde und sich die Ärzte, so die These von Stephen Lay, mit einer endgültigen Diagnose zurückhielten. Gleichwohl haben andere Historiker wie beispielsweise Kay P. Jankrift ein Wissen um die ‚Wahrheit‘ - das heißt in dieser Lesart: um eine manifeste Lepraerkrankung - und deren Geheimhaltung in den Kreisen um den jungen Balduin nicht ausschließen wollten⁵¹⁰.

Der Tod Amalrichs und die vier Tage später erfolgende Königssalbung und -krönung des „kaum“ (*vix*) dreizehnjährigen Balduins in der Jerusalemer Grabeskirche am 15. Juli 1174 markieren in Wilhelms Balduin-Biographie den Beginn einer zweiten Lebensetappe, welche die zwei Jahre bis zu Balduins Mündigkeit und seiner Übernahme der vollen Herrschaftsgewalt umfasst⁵¹¹. Ob das *Procedere* von Balduins Inthronisation dem üblichen Krönungsritus folgte oder von diesem

⁵⁰⁸ Ebd. 21,1, hg. v. Huygens, S. 962: *Erat autem [...] preter morem maiorum suorum equis admittendis regendisque aptissimus [...]*. Ebd. die Nennung weiterer Begabungen und die Anspielung auf das junge Alter Balduins. Zu Sinn und Stellenwert der Reitfähigkeit bei adligen Männern nach mittelalterlichem Recht: s. o. S. 358 und 376. Auch LAY legte seiner Argumentation zur Amtserhebung Balduins den Befund über den Gesundheitszustand des jungen Prinzen zum Zeitpunkt seiner Inthronisation zugrunde; DERS., *A Leper in Purple*, S. 327: „A possible explanation for the events of 1174 lies [...] in an examination of when the indisputable signs of Baldwin’s disease actually manifested themselves“. Ebd., S. 328: „Even when the symptoms became more apparent, the physicians would not have dared to confirm leprosy until completely convinced of the accuracy of their judgement. [...] Nowhere is it categorically stated that the prince was leprosy when crowned, nor is it clearly stated that he was not“. S. a. ebd., S. 331ff.

⁵⁰⁹ Hierzu Wilhelm von Tyrus, *Chronica* 21,1, hg. v. Huygens, S. 962.

⁵¹⁰ LAY, *A Leper in Purple*, S. 327 (wie Anm. 508); KAY P. JANKRIFT, *Leprose als Streiter Gottes. Institutionalisierung und Organisation des Ordens vom Heiligen Lazarus zu Jerusalem von seinen Anfängen bis zum Jahre 1350 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 4)* Münster 1996, S. 56.

⁵¹¹ Ebd. 21,2-3, hg. v. Huygens, S. 962-964; Zitat: S. 962. Ebd. 21,3, hg. v. Huygens, S. 962: *Defuncto igitur patre convenientibus in unum universis regni principibus tam ecclesiasticis quam secularibus, consonante omnium desiderio in ecclesia Domini Sepulchri sollempniter et ex more a domino Amalrico, bone memorie Ierosolimorum patriarcha, [...] inunctus et coronatus est [...]*.

abwich und ob Beratungen unter den geistlichen und weltlichen Fürsten über die Frage der Thronfolge vorausgegangen waren, hat Wilhelm von Tyrus seiner Nachwelt nicht übermittelt. Faktisch übte nach Balduins Krönung der schon unter König Amalrich begünstigte Reichsseneschall Milo von Plancy die Regierungsgewalt für den noch unmündigen Balduin aus, bis Graf Raimund III. von Tripolis (um 1140-1187) aus Anlass adelsinterner Kämpfe die stellvertretende Reichsherrschaft für sich einforderte und nach geraumer Zeit auch erlangen konnte.

Jene Einrichtung der Reichsverweserschaft, mit der im Fall Raimunds zugleich eine persönliche Vormundschaft über den rechtlich noch nicht eigenständigen Knaben verbunden war, bezeichnete Wilhelm von Tyrus mit den Begriffen *procuratio regni* und *tutela regis*⁵¹². Explizit galt Balduin IV. demnach als rechtmäßiger König, altersmäßig jedoch noch als „minderjährig“ (*regis infra pubertatis annos degentis*). Raimund hatte sein besonderes Vorrecht auf die persönliche Vormundschaft für den jungen König aus dem Umstand einer größeren Verwandtschaftsnähe zu diesem abgeleitet (*quia consanguineorum suorum omnium erat proximus*)⁵¹³. Raimunds Anspruch auf die Vormundschaft und die Reichsverweserschaft wurde schließlich stattgeben und ihm in der Grabeskirche in Jerusalem feierlich „die gesamte Verweserschaft und Herrschaftsgewalt für das Reich nach dem Herrn König“ übertragen⁵¹⁴. Deutlich hat Wilhelm von Tyrus mit seiner Wortwahl die Nachrangigkeit und Bedingtheit von Raimunds Amtsführung gegenüber der Oberherrschaft und der vollen Legitimität von Balduins Königtum herausgestellt. Die Übernahme der selbständigen Herrschaftsgewalt durch Balduin scheint dann tatsächlich mit dem Erreichen der Mündigkeit erfolgt zu sein. Dies bezeugt die im Jahr 1176 vom König arrangierte und ‚vollzogene‘ Verheiratung der älteren Schwester des Königs mit dem Markgrafen Wilhelm dem Jüngeren (Langschwert) von Montferrat, was dem Regenten sicher nur bei eigener Mündigkeit und Rechtsfähigkeit möglich war.

Es hat Wilhelm von Tyrus' Bericht zufolge angesichts der schubweisen Verschlechterung im gesundheitlichen Zustand Balduins IV. auch nach dessen

⁵¹² Ebd. 21,3 bzw. 21,5, hg. v. Huygens, S. 963-964 und S. 965-967.

⁵¹³ Ebd. 21,3, hg. v. Huygens, S. 963.

⁵¹⁴ Ebd. 21,5, hg. v. Huygens, S. 965f.: *Eodem quoque tempore convocatis regni principibus et ecclesiarum prelatis [...] comes Tripolitanus iterum rediit, [...], habita rex per continuum biduum deliberatione, novissime de communi omnium conventia in capitulo Domini Sepulchri tradita est ei universa regni post dominum regem, populo acclamante, procuratio et potestas.*

Krönung nicht an weiteren Initiativen gemangelt, die Regierungsgewalt auf einen stellvertretenden Funktionsträger zu übertragen. Ein solcher Versuch wurde unternommen, als im August 1177 der Graf Philipp von Elsass-Flandern (1168-1191), der uns bereits als Schwager und Nachfolger des leprösen Grafen Raoul d. J. von Vermandois begegnete⁵¹⁵, zur Unterstützung der Kreuzfahrer in das Heilige Land reiste und zur selben Zeit der jerusalemitische König an einem neuerlichen Krankheitsschub litt. Ob Balduin persönlich der Initiator jenes Angebots einer Herrschaftsübertragung an den mächtigen flandrischen Grafen war oder ob er auf sozialen Druck von Dritten hin agierte - Wilhelm von Tyrus verwies auf gemeinsame Beratungen mit dem Patriarchen von Jerusalem, mit Erzbischöfen, Bischöfen, Äbten und Prioren, den Ordensmeistern der Hospital- und Tempelritter sowie weltlichen Fürsten -, geht aus Wilhems Darstellung der Ereignisse nicht klar hervor. Die kollektive Maßnahme wurde jedenfalls nicht ohne die Mitwirkung Balduins vollzogen, der das Angebot persönlich oder durch einen Boten vortrug (*obtulit*)⁵¹⁶. Auch der Frage, welche Motive und Erwartungen gerade an eine Anfrage an den flandrischen Grafen - das bedeutet aus Perspektive der Kreuzfahrerstaaten: an einen ‚externen‘ Adligen - geknüpft waren, hat Wilhelm von Tyrus keine Aufmerksamkeit gewidmet. Außer dem Wunsch nach einer stabilen Regierung hegte man möglicherweise auch die Hoffnung, einen dauerhaften politischen Verbindungsweg zu schaffen zwischen den Kreuzfahrerreichen einerseits und dem Okzident andererseits, der eine Versorgung der personen- und ressourcenarmen Besatzerstaaten in personeller, finanzieller, materieller und militärischer Hinsicht hätte sicherstellen können⁵¹⁷.

Das dem Grafen von Flandern angetragene Angebot zur Herrschaftsübernahme war weitgehend und sparte im Grunde lediglich Königswürde und Königstitel aus. Ansonsten beinhaltete es „die Macht und die freie wie allgemeine Regierung über das gesamte Reich, so dass er [d. h. der Graf] in Friedens- wie in Kriegszeiten, im Innern wie nach außen über die Großen und die Geringeren die

⁵¹⁵ S. o. S. 380.

⁵¹⁶ Wilhelm von Tyrus, *Chronica* 21,13 (14), hg. v. Huygens, S. 979f.: *Cui etiam postquam Ierosolimam perveni, ubi adhuc rex graviter infirmabatur, communicato consilio universorum, domini videlicet patriarche, archiepiscoporum, episcoporum, abbatum et priorum, magistrorum quoque Hospitalis et Templi et omnium principum laicorum, obtulit* [sc. der König] [...].

⁵¹⁷ Zur Untermauerung dieser Hypothese sei auf die Kommendenbildung der Ritterorden in Europa hingewiesen, die Funktionen der Versorgungssicherung wahrnahmen. Dazu exemplarisch ALAIN DEMURGER, *Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120-1314*, München 1991, bes. S. 136-183 (‘Die logistische Unterstützung im Abendland’).

volle Rechtssprechung innehaben und [ferner] über den Schatz und die Einkünfte des Reichs frei nach seinem Willen verfügen solle⁵¹⁸. Rechts- und verfassungsgeschichtlich aufschlussreich im Hinblick auf die Stellung des Königs innerhalb einer anvisierten Regelung ist jener Ausspruch, den Wilhelm von Tyrus Balduin IV. in den Mund legte: dass nämlich der König in seinem Reich zum Verweiser (*procurator*) bestimmen könne, wen er wolle⁵¹⁹. Nach dieser Anschauung lag die volle und alleinige politische Verfügungsgewalt über das Königsamt und die königliche Herrschaft in den Händen des Königs persönlich, wobei diese Ansicht und deren Gültigkeit von negativen Urteilen über den Erkrankungszustand des Königs offenbar völlig unbeeinflusst blieb. Vielmehr lässt nach Wilhelms Darstellung diese Episode der versuchten Bestallung eines *procurator* erkennen, dass Balduins Herrschaftstitel, das bedeutet: Amt, Name und Würde eines Königs, trotz dessen Erkrankung in ihrer Legitimität anerkannt wurden.

Philipp von Elsass-Flandern habe schließlich das Ansinnen mit doppelter Begründung abgelehnt: zum einen mit dem Verweis auf die religiösen Motive für seine Kreuzfahrt und zum anderen mit seiner Vasallenpflicht und -treue gegenüber dem französischen König⁵²⁰. Die abschlägige Reaktion des Grafen hatte einen zweifachen Effekt: zum einen scheint sie in gewisser Weise bei Balduin IV. zu einer Rückgewinnung der alleinigen Machtausübung geführt zu haben; zum anderen war das Herrschaftsproblem und dessen Lösung wieder auf die innenpolitischen Verhältnisse in den Kreuzfahrerstaaten zurückgeworfen. Zum Ausdruck kommen beide Aspekte in politischen Neuregelung: Offenkundig allein und damit in Übereinstimmung der oben genannten Herrschaftsidee bestimmte Balduin IV. den Fürsten Rainald von Antiochien zum „Verwalter von Reich und Heer“ (*regni et exercituum procuratorem*), der allerdings nicht permanent, sondern situationsabhängig die Regierungsgeschäfte anstelle des Königs führen sollte (*qui, si dominus rex in propria persona venire non posset, administraret regni negocia*)⁵²¹.

⁵¹⁸ Wilhelm von Tyrus, *Chronica* 21,13, hg. v. Huygens, S. 979: [...] *et potestatem et liberam et generalem administrationem super regnum universum, ut et in pace et in guerra intus et foris super maiores et minores plenam haberet iurisdictionem et ut super thesauros et redditus regni libere exerceret arbitrium suum.*

⁵¹⁹ Siehe unten Anm. 520.

⁵²⁰ Ebd., S. 979: *Qui [d. i. der Graf] habito cum suis consilio respondit quod ipse non venerat ad hoc, ut potestatem aliquam acciperet, sed ut servicio se manciparet divino, [...] sed dominus rex in regno suo procuratorem ordinaret quem vellet et ipse tanquam domino suo Francorum regi ob regni utilitatem ei vellet obedire.*

⁵²¹ Wilhelm von Tyrus, *Chronica* 21,13 (14), hg. v. Huygens, S. 979f.

Um das Jahr 1180 war Balduins Erkrankungszustand so weit fortgeschritten, dass er allgemein sichtbar wurde (*lepre signum magis et magis evidens prominebat*) und der König in Furcht geriet, andere Fürsten könnten das Reich und die Herrschaft beanspruchen⁵²². Zwei Jahre später konnte anscheinend selbst Wilhelm von Tyrus nicht umhin, den König aufgrund seiner Krankheit als im zunehmenden Maß physisch kraftlos (*impotentior*) und als kaum mehr regierungsfähig (*ad procuranda regni negocia minus minusque [...] idoneus*) zu bezeichnen. Die physische Schwäche und persönliche Misslage des Königs war zu jenem Zeitpunkt anscheinend so offensichtlich und ausgeprägt, dass eine Adelsfaktion, der auch die Königsmutter angehörte, eine Abwesenheit des königstreuen Raimund von Tripolis zum eigenen Vorteil auszunutzen suchte, wogegen der König andere Reichsfürsten um Hilfe rief⁵²³. Balduin scheint sich zeit seines Lebens der Legitimität seiner Königsherrschaft bewusst geblieben zu sein und seine faktischen Herrschaftsbefugnisse ausgeübt zu haben, wann immer und solange dies ihm physisch möglich war. Diese Einstellung Balduins hat Wilhelm von Tyrus noch in Anbetracht der Geschehnisse des Jahres 1183 geschildert. In jenem Jahr agierte Balduin allem Anschein nach noch in der Funktion als militärischer Oberbefehlshaber, wird aber zu einer persönlichen Teilnahme am Kriegsgeschehen nicht mehr befähigt gewesen sein - nicht nur weil ihn ein akuter Fieberanfall befallen hatte, sondern weil sich sein gesamter Gesundheitszustand extrem verschlechtert hatte. Wilhelm notierte dazu für das Jahr 1183: „Durch die Lepra-Krankheit, die ihn seit Beginn seiner Herrschaft und von den ersten Anzeichen seiner Jugendzeit zu belästigen begonnen hatte, und an der er [nun] mehr als gewöhnlich erkrankt war, hatte er seine Sehfähigkeit verloren und die wunden Extremitäten seines Körpers und die völlig verfaulenden Hände und Füße versagten ihm ihren Dienst“⁵²⁴. Es war Wilhelm zufolge jedoch erst jene zusätzlich auftretende und von Balduin selbst als lebensbedrohlich eingeschätzte Fieberattacke, die den König zur Bestallung seines Schwagers Guido von Lusignan

⁵²² Ebd. 22,1 hg. v. Huygens, S. 1007. Balduins Furcht galt den mächtigen Fürsten Bohemund von Antiochien und Raimund von Tripolis: ebd.

⁵²³ Ebd. 22,10, hg. v. Huygens, S. 1020; Zitate: ebd.

⁵²⁴ Ebd. 22,26 (25), hg. v. Huygens, S. 1048f.: *Dum igitur noste apud fontem Seforitanum ita suspensus detineretur exercitus, contigit regem apud Nazareth febre repentina gravissime laborare; morbo quoque elephantioso, quo ab initio regni sui et a primis adolescentie auspiciis molestari ceperat, preter solitum ingravescente lumen amiserat et corporis extremitatibus lesis et computrescentibus omnino manus pedesque ei suum denegabant officium.*

(gest. 1194) zum ständigen stellvertretenden Regenten veranlasste⁵²⁵. Bis dahin hatte sich Balduin einem solchen Schritt widersetzt. Seine Einstellung war, nach Wilhelms Worten, von einem Anspruch auf Herrschaftsausübung und von einem Bewusstsein legitimer Königswürde charakterisiert: „Die königliche Würde und Herrschaft hatte er nichtdestotrotz [d. h. trotz seiner Krankheit] verschmäht niederzulegen, obwohl ihm von vielen angeraten worden war, dass er sie aufgebe und sich von den königlichen Gütern für ein ruhiges, abgeschiedenes Leben ehrbar ausstatte“⁵²⁶. Wilhelm von Tyrus begründete Balduins Ablehnung des Rücktrittsgedankens mit dessen starker psychisch-mentaler Disposition (Willensstärke), mit der Fertigkeit, die Krankheit zu verbergen (Dissimulation), und mit einem - modern gesprochen - ausgeprägten Pflicht- und Leistungsbewusstsein im Hinblick auf die Herrschaftsausübung, die er offenbar ebenso sehr als ein persönliches Recht wie auch Pflicht verstand⁵²⁷. Auch bei der beabsichtigten Herrschaftsdelegation im Jahr 1183 wählte der kranke König nicht den absoluten Schritt der freiwilligen Abdankung: Zwar trat er die faktische und umfassende Regierungsgewalt an Guido von Lusignan ab, dem auch die anderen Fürsten und Getreuen Balduins den Vasalleneid zu leisten hatten, doch reservierte Balduin für sich ausdrücklich Königswürde und -titel (*regia dignitate*) auf Lebenszeit, die Stadt Jerusalem (*Ierosolima*) als Hoheitsgebiet sowie eine jährliche Apanage in Höhe von 10°000 Goldstücken (*decem milium aureorum annuatim*)⁵²⁸. Diese Entscheidung wurde später vom König aus Unzufriedenheit über das militärisch-politische Geschick des von ihm persönlich eingesetzten Reichsverwalters revidiert, indem er ihm die gesamte Regierungsgewalt (*regni cura et administrationis honor*) und, wie Wilhelm von Tyrus schrieb, auch die „Hoffnung auf eine

⁵²⁵ Ebd., S. 1049: *Febre igitur [...] correptus et de vita desperans, convocatis ad se principibus suis, [...] Guidonem de Liziniaco, sororis sue maritum, comitem Ioppensem et Ascalonitanum, [...] regni constituens procuratorem [...]*.

⁵²⁶ Ebd. 22,26 (25), hg. v. Huygens, S. 1049: *Regiam tamen dignitatem et administrationem nichilominus, licet a nonnullis ei suggereretur, ut decederet et de bonis regis sibi tranquillam seorsum eligenti vitam honeste provideret, hactenus delectaverat deponere.*

⁵²⁷ Ebd.: *Licet enim corpore debilis esset et inpotens, forti tamen pollebat animo et ad dissimulandam egritudinem et ad subportandam regiam sollicitudinem supra vires enitebatur.*

⁵²⁸ Ebd.: *[...] salva sibi regia dignitate retentaque sibi sola Ierosolima cum reddito decem milium aureorum annuatim solvendorum, reliquarum regni partium generalem et liberam ei [sc. Guido] contulit [sc. Balduin] administrationem, precipiens fidelibus suis et generaliter principibus omnibus ut eius vassalli fierent et ei manualiter exhiberent fidelitatem. Auch musste Guido von Lusignan jeglichen Bestrebungen auf den Königstitel abschwören: *Iurasse tamen prius de mandato domini regis perhibetur quod eo vivente [d. i. Balduin] non aspiraret ad coronam [...]*.*

Nachfolge“ (*successionis spes*) entzog⁵²⁹. Balduins Reklamation der vollen Herrschaftsgewalt folgte ein weiterer Schritt, der zumindest das Problem der Thronfolge für die weitere Zukunft hatte grundlegend lösen sollen: Nach Absprache mit den Fürsten des Reichs wurde Balduins gleichnamiger, doch minderjähriger Neffe in einer öffentlichen und regulären Zeremonie zum König gesalbt und gekrönt⁵³⁰. Damit bestand bis zum Tod Balduins im März 1185 für kurze Zeit ein Doppelkönigtum im jerusalemitanischen Kreuzfahrerreich, dessen politischer Gewinn und Nutzen in den Augen vieler Zeitgenossen fragwürdig erschien. In welchem Maß die militärischen Erfordernisse, die aus der aktuellen politischen Situation - der kriegerischen Okkupation - im ‚Heiligen Land‘ erwachsen, die Anschauungen vieler dort lebender Franken über einen regierungsfähigen Herrscher beeinflussten, dokumentiert eine kritische Position, die sich gegen jene laut Wilhelm von Tyrus ohnehin sehr kontrovers kommentierte Entscheidung aussprach, den minderjährigen Neffen Balduins zum König zu erheben. Hierüber vertrat nämlich eine Parteiung die Standpunkt, dass die Maßnahme „nichts zum Nutzen der öffentlichen Angelegenheiten beitrage, weil jeder der beiden Könige untauglich sei - der eine wegen Krankheit, der andere wegen seines geringen Alters“⁵³¹. Wahrscheinlich hat dabei kaum jemand gedacht, dass der junge Balduin (V.) bereits im späten August 1186 sterben und sich dadurch dieser Plan zur Aufrechterhaltung politischer Kontinuität vollständig zerschlagen sollte.

Die vorangehend erörterten Textzitate aus der Feder des Wilhelm von Tyrus bezeugen vor allem für Balduin IV. selbst ein politisches Denken, das konzeptuell sehr deutlich zwischen Königsamt, -würde und -titel einerseits und der faktischen Regentschaft andererseits zu unterscheiden vermochte, ohne jemals die juristische und faktische Oberhoheit des Königtums in Zweifel zu ziehen. Noch die verstreuten Hinweise des Wilhelm von Tyrus auf Parteiungen im Kreuzfahrerstaat Jerusalem, die die Schwäche Balduins zum ihrem eigenen politischen Vorteil zu nutzen suchten, aber offenkundig keinen Staatsstreich wagten, lassen darauf

⁵²⁹ Ebd. 22,30 (29), hg. v. Huygens, S. 1057f., Zitate: S. 1058.

⁵³⁰ Ebd.: *Nam de communi principuum consilio [...] Balduinus, adhuc puerulus vix annorum quinque, prosequente eum univ[er]se plebis suffragio, cleri quoque qui presens erat assensu, in ecclesia Dominice Resurrectionis regia decoratus est unctione et sollempniter coronatus statimque sine dilatioe exhibite sunt eidem puero universorum baronum cum solita iuramentorum forma manualiter fidelitates honorque et gloria regie debita maiestati cum omni plenitudine sunt depensa.*

⁵³¹ Ebd.: *[...] dicentibus aliis quod in hac pueri promotione nichil compendii regno, nichil utilitatis rebus accessit publicis, nam uterque regum, alter morbo, alter etate prepediente prorsus erat inutilis [...]*

schließen, dass selbst eine schwere Lepraerkrankung *per se* keinen hinreichenden Motivationsgrund bot, um die im Erbprinzip gründende, königliche Herrschaftslegitimität Balduins wirksam in Frage zu stellen oder sogar gewaltsam zu durchbrechen.

E.) Die Herrschaft Balduins IV. in der Wahrnehmung okzidentaler Autoren

Die Darstellungen, die die Historiographie von dem Schicksal Balduins in der mittelalterlichen Wahrnehmung und Deutung präsentiert, scheinen zuweilen geschichtswissenschaftlichen Überinterpretationen geschuldet zu sein, da sich die Äußerungen hochmittelalterlicher Autoren über die Person Balduins vielfach weitaus nüchterner und pragmatischer lesen, wenn sie nicht sogar Balduins Herrschaft in Anbetracht seiner Erkrankung postum Hochachtung zollen. Beachtung verdienen hier beispielsweise der Kreuzzugsaufruf Papst Alexanders III. vom Jahr 1181 sowie die okzidentale Chronistik, die in der Regel aus Anlass des Todes Balduins über den leprösen König berichtete.

Der unter seinem Incipit *Cor nostrum* bekannt gewordene Aufruf Alexanders III. vom 16. Januar 1181, mit dem der Papst lange nach Bekanntwerden des Krankheitszustandes Balduins für die militärische Unterstützung der Kreuzfahrer im ‚Heiligen Land‘ warb und der von Papst Lucius III. im Jahr 1184 nahezu wortgetreu wiederholt wurde, ist in der Forschung interpretiert worden als ein mittelalterliches Beispiel für jene politische Ordnungsvorstellung, dass ein wechselseitiges Kongruenz- und Repräsentanzverhältnis zwischen dem Körper des Herrschers einerseits und dem vom König geleiteten politischen Gemeinwesen - dem *body politic*, wie es eine frühneuenglische Sozialmetapher formulieren sollte - andererseits bestehe: Der Gesundheits- oder Krankheitszustand des Herrschers verweise demnach symbolisch auf den moralischen Zustand des regierten politischen Gebildes, ja bringe diesen sogar sichtbar zum Ausdruck⁵³². „In diesem

⁵³² Der Kreuzzugsaufruf unter der Autorschaft Alexanders III. (bzw. Lucius' III.) in: Migne PL 200 (1855), Sp. 1294-1296 und in: Papsturkunden für Templer und Johanniter. Archivberichte und Texte, hg. v. RUDOLF HIESTAND (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge 77) Göttingen 1972, Nr. 165 S. 352-356 (Zitate im folgenden nach der Edition Hiestands). Die im Metapher des *body politic* stellt hier natürlich einen begrifflichen Anachronismus dar, bringt aber inhaltlich die schon im Mittelalter bekannte organologische ‚Staats‘metaphorik treffend zum Ausdruck. Im England des 16. Jahrhunderts bildete sie einen Grundgedanken in der politischen Streitschriftenliteratur wie auch in den Dramen William Shakespeares (1564-1616). Siehe dazu DAVID GEORGE HALE, *The Body Politic. A political metaphor in Renaissance English literature* (De proprietatibus litterarum. Series maior 9) Den Haag 1971.

Sinne“, so argumentierte unlängst Kay P. Jankrift, „verdeutlicht die päpstliche Enzyklika *Cor nostrum* Alexanders III., dass der aussätzig und damit unreine König [sc. Balduin IV.] die Eintracht des Reiches störe, das Staatsgefüge ob seines sündhaften Verhaltens leiden müsse“⁵³³. Die gleiche Interpretation vertrat auch Mark Gregory Pegg, demzufolge „selon l’encyclique *Cor nostrum* du pape Alexandre III, ce corps lépreux [sc. Balduins IV.] troublait l’harmonie du royaume de Jérusalem“⁵³⁴. Indessen offenbart der Aufruf Alexanders III. beziehungsweise Lucius III. weder eine Diffamierung noch gar eine Kriminalisierung Balduins IV. wegen potentieller oder überführter Sündentaten, noch evoziert das Schreiben den Gedanken eines quasi-symbiotischen Beziehungsverhältnisses zwischen Herrscher (Balduin IV.) und Reich (Kreuzfahrerstaaten) in der von Jankrift und Pegg unterstellten Deutlichkeit.

Im Zentrum des an die weltlichen Herrschaftsträger und die Gläubigen gerichteten Aufrufs *Cor nostrum* steht die päpstliche Sorge, dass ohne Hilfe aus dem christlichen Westen das ‚Heilige Land‘ aufgrund innenpolitischer und militärischer Schwäche in die Hände der arabischen Muslime fallen könnte; die konkreten politischen Missstände in den Kreuzfahrerstaaten treten demgegenüber thematisch zurück⁵³⁵. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Umstand, dass zwar auf den König von Jerusalem und auf seinen akuten Krankheitszustand angespielt wird, ohne aber Eigennamen und Krankheitsart explizit zu nennen. In den Vordergrund rückt statt dessen die aus der schweren physischen Inhabilität resultierende Regierungsschwäche, wobei zusätzlich der subjektiv-emotionale Aspekt des Krankseins, das heißt: das extreme Leiden unter körperlichen Schmerzen, herausgestellt wird⁵³⁶. Diese empathische Schilderung des gesundheitlichen Zustandes Balduins IV., die den außerordentlichen politischen Führungsnotstand aufzeigen will und zugleich als Mitleidsappell zu fungieren scheint, wird in keiner

⁵³³ JANKRIFT, *Leprose als Streiter Gottes*, S. 56f. Ebd., S. 56: „(Der) Körper des Königs (symbolisierte) nach mittelalterlicher Auffassung den Zustand des Reiches“.

⁵³⁴ PEGG, *Le Corps et l’Autorité*, S. 265.

⁵³⁵ Papsturkunden für Templer und Johanniter, hg. v. HIESTAND, S. 353: Lucius an die *regibus, ducibus, principibus, comitibus et uniuersis Dei fidelibus* [...]. Ebd., S. 354: *Est* [d. h. das ‚Heilige Land‘] *siquidem infidelium* [...] *incursione contrita et usque adeo fortium uirorum potentia et proborum uirorum consilio uiduata, quod, nisi a christianis regibus et principibus orbis celerem et potentem succursum habuerit, desolationem eius, quod absit, in ignominiam Dei et in contempum fidei christiane de proximo formidamus*.

⁵³⁶ Ebd.: *Non est enim rex, qui terram illam regere possit, cum ille, qui regne gubernacula possidet, ita sit grauitur, sicut nosse uos credimus, iusto Dei iudicio flagellatus, ut uix ad tolerandos sufficiat continuos sui corporis cruciatus*.

Weise – weder inhaltlich noch quantitativ - durch jenen knappen Hinweis auf nicht näher präzierte „Sündentaten“ (*peccatis exigentibus*) konterkariert, die zwar für die politischen Missstände im ‚Heiligen Land‘ mitverantwortlich gemacht werden, deren Urheberchaft aber mit keinem Wort dem König persönlich angelastet wird⁵³⁷. Aus welcher pragmatischen, von moralischer Stigmatisierung des erkrankten Königs freien Perspektive das Schriftstück zu lesen ist, verdeutlichen überdies jene unmissverständlichen Anforderungen, die der Papst an die Eigenschaften der aus dem Westen benötigten Hilfstruppen stellte. Zur Hilfe aufgerufen waren aufgrund der politischen Sachlage in den Kreuzfahrerstaaten präzise „diejenigen [...], die stark sind und geeignet zur Kampfführung, die ebenso das »Schild des Glaubens« und den »Panzer der Gerechtigkeit« wie auch materielle Waffen angelegt haben“⁵³⁸. Letzteres spricht damit auch technisches Kampfgerät im konkreten Sinn an. In dieselbe Richtung weist schließlich der vom Papst skizzierte Ausblick auf die zukünftigen Aufgaben der nachrückenden Kreuzfahrer hinsichtlich Inhalt und Zeitraum: Einen allgemeinen Sündenerlass sollten diejenigen erhalten, „die von den kriegsbereiten und zur Verteidigung des Landes geeigneten Männern [...] zu den heiligen Stätten ziehen und dort zwei oder drei Jahre gegen die Sarazenen [*sc.* die Muslime] für die Verteidigung des christlichen Namens kämpfen“⁵³⁹.

Mit hier behaupteten Tendenz zu einem politischen Pragmatismus befindet sich das Papstschreiben in weiter Entfernung zu jenem von Mark Gregory Pegg entworfenen staatstheoretischen oder ‚staatsmoralischen‘ Katastrophenszenario: In seiner Studie über Balduin IV. gibt sich Pegg als Verfechter einer symbolischen Lesart zu erkennen, die die historischen Körpervorstellungen - so auch die in *Cor nostrum* - im Sinne jener zuvor genannten Staats- oder Gesellschaftsmetaphorik ausdeuten will, die ein analog gedachtes „Beziehungsverhältnis zwischen dem Körper [des Königs] und der Gesellschaft“ konzipiert und derzufolge der Körper des Königs oder des Regenten den politischen, sozialen oder moralischen Zustand

⁵³⁷ Ebd.: *Quam grauem siquidem iacturam et quam miserabilem casum in personis et rebus illa terra [...] peccatis exigentibus sit perpessa [...]*.

⁵³⁸ Ebd., S. 354f.: *Hii autem, qui ex uobis fortes sunt et bellis exercendis idonei, non minus »scuto fidei« et »lorica iusticie« [Ephes. 6,14.16] quam materialibus armis induti tam pium tamque necessarium opus ad laborem huius peregrinationis asumant [...]*. Der Papst richtet sich hier in direkter Anrede an die Rezipienten seines Aufrufs.

⁵³⁹ Ebd., S. 355f.: *Preterea quicumque de uiris bellicosus et ad illius terre defensionem idoneis illa sancta loca [...] adierint et ibi duobus annis uel tribus contra Sarracenos pro christiani nominis defensione pugnaverint, [...] absolutionem facimus delictorum [...]*.

einer Gesellschaft widerspiegeln⁵⁴⁰. Allerdings scheint diese besondere Mikrokosmos-Makrokosmos-Variante mittelalterlicher Körpermetaphorik im Dienst von säkularer Staatssymbolik und politischer Theorie erst sehr viel später - im 16. Jahrhundert - ihre Blütezeit erreicht zu haben. So erstaunt es nicht, dass selbst Pegg das von ihm postulierte Deutungsmuster mit Blick auf Balduin IV. in Texten aus dem lateinischen Orient nicht nachweisen kann und selbst für den Okzident umfangreiche Quellenbelege schuldig bleibt⁵⁴¹. Überhaupt lässt Peggs Diskussion hochmittelalterlicher Vorstellungen wie beispielsweise (a) der des Dualismus von ‚Körper‘ und ‚Seele‘ oder aber (b) der Interpretation gesellschaftlicher Ordnung im Medium der Körpermetaphorik inhaltliche und analytische Trennschärfe vermissen⁵⁴²: Dieser Umstand wie überhaupt Peggs empirisch schwer haltbare Auffassung vom gesellschaftlichen Status der Leprosen im christlichen Okzident tragen dazu bei, dass die Anwendung der Peggschen Interpretamente auf die Herrschaft Balduins IV. von Jerusalem nicht überzeugend gelingen will⁵⁴³. Gerade Peggs eigener Befund, dass im christlichen Orient die postulierten Vorstellungen keine Anwendung auf Balduin IV. und dessen königliche Herrschaft fanden, lässt vielleicht weniger den Schluss zu, dass „Baudouin IV était donc l’exception qui confirmait le règle dans ce parallélisme que l’Occident latin de la fin du XIe siècle décelait entre corps et la société“⁵⁴⁴. Vielmehr wirft dies die Fragen auf, ob (a.) jenes funktionalistische Ordnungsmodell, wonach der König das weltliche ‚Haupt‘ der Gesellschaft darstelle, im ausgehenden 12. Jahrhundert tatsächlich gleichgesetzt werden kann mit der Anschauung, dass die konkrete physische Konstitution des Herrschers den Zustand der Gesamtgesellschaft reflektiere, und ob

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., S. 265: „La métaphore corporelle que *Cor nostrum* exprimait de manière si troublante - où l’on voyait une corrélation du corps et de la société; où la maladie, notamment la lèpre, dans le corps d’un roi provoquerait une catastrophe dans le corps d’un royaume [sic!] - fut reprise au cours de la même décennie par Chrétien de Troyes [...]“. Vgl. ebd., S. 266: „Dans *Cor nostrum*, Alexandre III évoquait un système complexe où la métaphore du corps était l’instrument qui permettait d’observer, d’interpréter et d’imaginer la société [...]“.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., S. 266: „Mais paradoxalement, à la même époque, ce système de pensée, cette forme de classification, était étrangère aux membres du royaume de Jérusalem. [...] L’idée que l’intégrité physique d’un roi correspondit à l’intégrité sociale de son royaume n’existait même pas“. Ebenso ist PEGGS Darstellung zu politischen und theologischen Körpervorstellungen im Okzident (ebd., S. 267) der Vorwurf mangelnder analytischer Trennschärfe zu machen.

⁵⁴² Vgl. PEGG, *Le Corps et l’Autorité*, S. 268.

⁵⁴³ Die Behauptung von PEGG, dass „(dans) sa conception de la lèpre de Baudouin IV, Alexandre III s’inspirait des croyances en vigueur à l’époque, celles des puissants, sur l’infection désorganisant que le lépreux représentait pour le corps social“ (ebd., S. 274), erweist sich nach einer Lektüre von *Cor nostrum* als verfehlt.

⁵⁴⁴ PEGG, *Le Corps et l’Autorité*, S. 275.

(b.) diese letztere politische Theorie bereits im 12. Jahrhundert die von Pegg so pointierte moralisierende Prägung erreicht hatte.

Zwischen den funktionalistischen, mit der Körpermetaphorik operierenden Modellen gesellschaftlicher Ordnung und monarchischer Herrschaftsformen sind feine inhaltliche Differenzierungen und Akzentuierungen zu beachten, wie sie von Pegg nicht wahrgenommen wurden. So betont jene Variante, die einen Herrscher mit dem Kopf eines menschlichen Körpers vergleicht, hauptsächlich die funktionale Zuordnung verschiedener Bevölkerungsgruppen und -segmente zueinander im Hinblick auf die zu leistenden Aufgaben („Arbeit“) innerhalb einer Gesamtgesellschaft. Die Vorstellung vom König als „Haupt“ einer Gesellschaft will die übergeordnete Führungs- und Leitungsaufgabe des monarchischen Regenten herausstellen. Wolfgang Mager hat in einer älteren Studie zur Entstehung des Staatsbegriffs die politische Verwendung der Haupt-Glieder-Metapher als althergebracht bezeichnet und bis zu griechischen Philosophen wie Aristoteles zurück verfolgt, ihren Durchbruch im politischen Denken des Mittelalters aber erst im 14. Jahrhundert angesiedelt⁵⁴⁵.

Ein weitaus engeres Beziehungs- und Repräsentanzverhältnis zwischen König und Gesellschaft, das über sachliche Funktionsverteilungen und -zuweisungen hinausreicht, behauptet eine zweite Ausprägung jener Staatstheorie. Hier wird das Beziehungsgeflecht zwischen König und Gesellschaft als quasi-symbiotisch aufgefasst. Innerhalb dieser Beziehung wird dem Körper des Monarchen gleichsam die Indikatorfunktion eines – anachronistisch formuliert – seismographischen Instrumentes zugesprochen, welches auf soziale und geistige Veränderungen im gesellschaftlichen Gesamtgefüge reagiere und diese regelrecht sichtbar mache. Eine derartig innige Gleichsetzung zwischen dem königlichen Leib und dem *body politic*, dem vom König regierten politischen Gemeinwesen, konstatierte Wolfgang Mager erstmals bei dem französischen Rechtsgelehrten Jean Gerson (gest. 1439) zu Beginn des 15. Jahrhunderts⁵⁴⁶. Sie scheint aber erst mit dem 15. und 16. Jahrhundert größere Entfaltung erlangt zu haben. Eine weitaus stärkere Verbreitung hatte indessen ein bereits im 14. Jahrhundert auftretendes Staatsmodell gefunden, wonach die Person des Königs eine gedankliche Aufglie-

⁵⁴⁵ MAGER, Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs, S. 440. Allgemein zur Veränderungen in den politischen und staatstheoretischen Reflexionen seit dem 13. Jh.: KURT FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli, Stuttgart 1986, S. 303.

⁵⁴⁶ MAGER, Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs, S. 442 u. ff.; Zitat: S. 444.

derung in zwei, bei einigen spätmittelalterlichen Autoren wie Jean Gerson sogar in drei verschiedene Existenzweisen erfuhr: in eine natürlich-physische und eine politische, die das Herrschaftsprinzip verkörperte, und schließlich eine religiös-spirituelle wie in Gersons Theorie⁵⁴⁷. Wie Mager feststellen konnte, erfolgte gleichzeitig mit der Entwicklung dieses staatstheoretischen Modells eine zunehmende Gleichsetzung der politisch-öffentlichen Existenz des Herrschers mit dem Gemeinwohl beziehungsweise mit dem regierten politischen Gebilde, dem *body politic*⁵⁴⁸. Wohlgedenkt: eine Identifizierung der politischen, *nicht* der ‚natürlichen‘ Person des Königs mit dem politischen Gemeinwesen, dem ‚Untertanenverband‘! Auch derartige geistesgeschichtlichen Entwicklungen des Staatsgedankens sprechen gegen die Behauptung Mark Gregory Peggs, dass im politischen Denken zur Zeit Balduins IV. dem Körper des Königs oder dessen physischer Befindlichkeit eine staats- oder gesellschaftsmoralische Indikatorfunktion unterstellt wurde. Noch das in der Geschichtswissenschaft eher als traditionell eingestufte politische Denken des von Pegg als Gewährsmann herangezogenen englischen Philosophen Johannes von Salisbury (ca. 1115/1120-1180), wie dieser es in seinem staatstheoretischen Werk ‚Policraticus‘ von 1159 darlegte, betonte im Sinn der ersten Variante eines organologischen Herrschafts- und Staatsmodell das *officium* und hiermit die jeweiligen sachlichen Aufgaben- oder Tätigkeitsbereiche, die unterschiedlichen Bevölkerungssegmenten innerhalb einer Gesamtgesellschaft zugewiesen waren⁵⁴⁹. Eine Vielzahl von Umständen spricht folglich gegen die von Pegg und anderen vertretenen Bemühungen, philosophische oder gar metaphysische Dimensionen in zeitgenössischen Kommentaren zum Schicksal Balduins IV. zu suchen.

Über diese Beobachtungen anhand politischer und staatsphilosophischer Schriften aus der Zeit vom 12. bis zum 15. Jahrhundert hinaus ist ferner zu konstatieren, dass sich die nach Balduins IV. Tod einsetzende okzidentale Chronistik - ähnlich wie Pegg dies bereits für historische Texte aus dem lateinischen Orient feststellen musste - wenig moralisierend und keineswegs diffamierend über den

⁵⁴⁷ Näher dazu ebd. S. 431ff. (im Zusammenhang mit der Entwicklung des Begriffs *status regalis* zum modernen Staatsbegriff). Ausführlich zu Gerson: ebd., S. 442ff.

⁵⁴⁸ Ebd., S. 439ff., bes. S. 440: „(*Status*) *regalis* und *communitas* werden miteinander verschmolzen, indem des Königs Körper in zwei, einen persönlichen und einen öffentlichen, aufgespalten und der öffentliche Körper mit der *communitas* identifiziert wird“.

⁵⁴⁹ PEGG, *Le Corps et l’Autorité, passim*. Zu Johannes von Salisbury: MERTENS, *Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter*, S. 177-179.

kranken König im fernen jerusalemitanischen Königreich äußerte, sondern vielmehr pragmatische, wenn nicht sogar von Respekt getragene Urteile über die Herrschaftsleistungen und Regierungsqualitäten Balduins fällte. So charakterisierte beispielsweise der noch zu Lebzeiten des kranken Kreuzfahrer Königs wirkende und schreibende Robert von Torigny (gest. 1186), seit 1154 Abt von Mont-Saint-Michel, in seiner ‚Chronik‘ den leprösen Herrscher aus Anlass dessen Todes als einen *vir honestus et religiosus, et potens contra Sarracenos*, wobei er mit dem einschränkenden Zusatz *licet elephantiosus* („obgleich er leprakrank war“) eher lakonisch und zugleich doch achtungsgebietend auf das Faktum von Balduins schwerer Krankheit verwies. Das Auftreten der Erkrankung begründete Abt Robert religiös: Dabei wurde sie von ihm jedoch nicht als Sündenstrafe diffamiert, sondern - ganz im Gegenteil - mittels eines wörtlichen Zitats des neutestamentlichen Verses Hebräer 12,6 zu einem Signum besonderer Zuneigung Gottes für dessen Erwählte stilisiert, überhöht und aufgewertet⁵⁵⁰. Nicht Verachtung als Sündengestrafter, sondern religiöse Verklärung, ja Sakralisierung des Königs bildete den Inhalt von Robert von Torignys Lepradeutung.

Genauer unterrichtet über die prekäre gesundheitliche und politische Situation Balduins IV. zeigte sich der englische Mönch und Geschichtsschreiber Roger von Wendover (gest. 1236) in seinen ‚Flores Historiarum‘. Die offenkundigen sprachlichen Parallelen zu Wilhelm von Tyrus’ Beschreibung des leprösen Balduins weisen die ‚Chronik‘ Wilhelms als eine vielfach wortgetreu rezipierte Vorlage für das kompilatorische Werk des Historiographen in der Abtei St. Albans aus. Ausführlich exzerpierte Roger aus Wilhelms Schilderungen über die Erkrankung Balduins in ihrem Extremstadium - die schließlich zur Einsetzung eines Reichsverwesers (*procurator*) führen sollte -, um dann umso wirkungsvoller einen demonstrativen Kontrast aufzubauen zwischen der physischen Schwäche, ja Hilflosigkeit des Königs einerseits und einer als ‚außerordentlich‘ qualifizierten Anstrengung zur aktiven Ausübung der Königsherrschaft andererseits, deren Motivation der Chronist in der persönlichen Willenskraft des kranken Herrschers sah. Wörtlich heißt es in Rogers ‚Flores Historiarum‘: „Es herrschte in jenen Tagen in Jerusalem der Sohn König Amalrichs, Balduin, der seit Beginn seiner Herrschaft an der Leprakrankheit litt. Er hatte schon das Augenlicht verloren, und die faulenden äußeren Gliedmaßen, Füße und Hände, versagten ihm ihren Dienst. Dennoch - trotz körperlicher Schwäche und aufgrund eines starken Willens - bemühte

⁵⁵⁰ Robert von Torigny, *Chronica*, in: Migne PL 160, Sp. 544 (ad a. 1185).

er sich über seine Kräfte hinaus, die königliche Reichsverwaltung zu erfüllen“⁵⁵¹.

Auch im Regnum rezipierten, schufen und verbreiteten die Chronisten ein positives Herrscherportrait Balduins IV. Der Propst Burchard von Ursberg, dessen geistliche und literarische Schaffenszeit in das erste Drittel des 13. Jahrhunderts fiel, zitierte für ein Kapitel über die Kreuzfahrerstaaten in seiner ‚Chronik‘ aus einer älteren Vorlage, die in der Geschichtswissenschaft unter dem Titel ‚Historia brevis‘ kursiert. Bereits dort hieß es über Balduin IV., er sei „ein energischer, weiser und gerechter Mann gewesen, aber aufgrund eines geheimen Ratschlusses Gottes leprös“ (*vir strenuus [sic!] et sapiens et iustus, sed occulto Dei iudicio leprosus*)⁵⁵². Noch die sogenannte ‚Weltchronik‘ Hartmann Schedels von 1493 vermerkte anerkennend über Balduins Regierung: *wiewol er mit dem seûchen der außmerckigkeit [sc. Lepra] berûert was so regiret er doch das kônigreich kref-tiglich vnd weyßlich*. Hartmann Schedel (1440-1514) erklärte hier, wenngleich nicht als erster, die Ehe- und Kinderlosigkeit Balduins, die zur vorzeitigen Königserhebung seines noch minderjährigen Neffen führen sollte, zu einer freiwilligen Entscheidung Balduins in Anbetracht der unheilbaren Erkrankung⁵⁵³.

Mit diesem durchweg positiven Herrscherbild ist die Person König Balduins IV. sogar in die deutschsprachige fiktionale Literatur eingegangen, wie ein auf das beginnende 14. Jahrhundert datiertes, niederdeutsches Reimgedicht aus Schlesien belegt, das die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs III. von Thüringen (1151-1190) schildert. Das Porträt des Kreuzfahrerkönigs umfasst darin gängige Attribute, wie sie sich in der höfischen Epik und Herrscherpanegyrik finden: „von unparteiischer Gesinnung“ (*sînes mûtes allen lûten sleht*), „mannhaft“ oder „tapfer“ (*menlich*), „weise“ (*wîse*), „gerecht“ (*gereht*), „sittsam“ (*zuhtic*), „tugendhaft“ (*grôzer tugende rîche*), „(militärisch) tatkräftig“ (*von grôzer tât*), „mildherzig“

⁵⁵¹ Roger von Wendover, Flores Historiarum 1, in: Rogeri de Wendover liber qui dicitur flores historiarum. The Flowers of History, hg. v. Henry G. Hewlett (RS 84,1) London u. a. 1886, S. 132-133 (ad a. 1184): *Regnavit sub hiis diebus in Hierusalem Baldwinus, Amalrici quondam regis filius, qui ab initio regni elephantino laborans incommodo jam lumen amiserat, et putrescentibus membrorum extremitatibus, pedes ei et manus suum officium denegabant; regiam tamen administrationem, licet corpore debilis esset animo fortis, supra vires nitebatur implere*. Vgl. hierzu Wilhelm von Tyrus, Chronica 22,26 (25), hg. v. Huyskens, S. 1049.

⁵⁵² Burchard von Ursberg, Chronicon, in: Die Chronik des Propstes Burchard von Ursberg, hg. v. Oswald Holder-Egger / Bernhard von Simson (MGH SSRG [16]) Hannover-Leipzig 1916, darin S. 59-60. Zu Burchards Vorlage: ebd., Einleitung, S. XVII.

⁵⁵³ Zum Eintrag in der ‚Schedelschen Weltchronik‘: Hartmann Schedel, Buch der Croniken und Geschichten, Nürnberg 1493, Faksimile-ND Leipzig 1933, fol. CCV^r.

oder „großzügig“ (*ein mildez herze*), „sanftmütig“ (*semftmûtic* [sic!]) und „mit guten Benehmen ausgestattet“ (*wol gesit*). Dass Balduin schwer leprakrank war, vermerkt der Dichter, die Terminologie der hochmittelalterlichen höfischen Epik gebrauchend, lakonisch mit einem Satz: *der herre was miselsuhtic*⁵⁵⁴. Noch vor Hartmann von Schedel hat der anonyme Verfasser des Reimgedichts Balduins Familienstand auf eine bewusste Entscheidung des Kranken zurückgeführt⁵⁵⁵. Während man zu vielen der zitierten Charakter- und Verhaltenseigenschaften Balduins keine Überprüfung anhand von Zeitzeugnissen leisten kann, so entspricht doch bei den jüngeren Autoren die anerkennende, wenngleich formelhafte Charakterisierung des kranken Herrschers mit den Attributen militärischer Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit in ihrer allgemeinen Tendenz durchaus der Kriegsberichtserstattung des Wilhelm von Tyrus in dessen ‚Chronik‘, wo die militärischen Aktivitäten unter der Herrschaft Balduins umfangreich und detailliert beschrieben wurden⁵⁵⁶.

Gegenüber derartigen, positiven Charakterisierungen des leprösen Balduins IV. von Jerusalem in der Chronistik wie in der fiktionalen narrativen Literatur ist das potentielle Gegenargument nicht von der Hand zu weisen, dass es sich hierbei um ‚offizielle‘ beziehungsweise fiktive und somit um geschönte Nachrufe und Huldigungen auf einen verstorbenen Herrscher handele, die zeitgenössische Äußerungen der Missbilligung erst gar nicht zu erkennen gäben. Einer solchen gattungsbezogenen Textkritik ist indessen entgegenzuhalten, dass neben einem postulierten ‚offiziellen‘ Herrscherbild ein ‚inoffizielles‘ Pendant in den historischen Schriften überhaupt kaum zu erkennen ist. Selbst der sich früh äußernde Roger von Howden (gest. 1201/1202), Geistlicher am Hof des englischen Königs Heinrichs II. (1154-1189), blieb mit seinem vergleichsweise offenen Tadel an der mangelnden militärischen Herrschaftsbefähigung Balduins IV. immer noch sachbezogen und im Kern pragmatisch orientiert: Infolge seiner Lepraerkrankung, so schrieb Roger, sei der König „wenig geeignet zur Verteidigung seines Volkes“. Eine deutlichere Missbilligung und ein Ausdruck der Unzufriedenheit ob dieser politischen Situation ließe sich eher noch aus Rogers Zusatz

⁵⁵⁴ Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwig des Frommen von Thüringen, hg. v. Hans Naumann (MGH Dt. Chron. 4,2) Berlin 1923, dort S. 208 Vv. 347-359, bes. V. 354.

⁵⁵⁵ Ebd., Vv. 355-356: *daze weste an im Baldewîn, / âne wîp er wolde sîn / und leben kûschliche*.

⁵⁵⁶ Siehe Wilhelm von Tyrus, *Chronica* 21,3 ff., hg. v. Huygens, S. 963ff.

herausgelesen werden, in dem nicht näher genannte Vorteile für die Bevölkerung in dem Kreuzfahrerreich während der Herrschaftszeit Balduins ausschließlich auf die Urheberschaft Gottes zurückgeführt werden⁵⁵⁷. Bei oberflächlicher Betrachtung lassen die chronikalischen Texte nur eine leichte Tendenz zu einer bewusst glättenden Darstellung erkennen, die mit dem wachsenden zeitlichen Abstand der Chronisten zu den Ereignissen und Personen des späten 12. Jahrhunderts einhergeht. Dass ein solcher Zug zu einer beschönigenden Stilisierung von adligen Personen in der mittelalterlichen fiktionalen Literatur wie im Fall der ‚Kreuzfahrt Ludwigs des Frommen‘ auftritt, besitzt hingegen in Anbetracht der Textgattung geringere mentalitätengeschichtliche Aussagekraft; er muss unter die literarische Charakteristika und Freiheiten panegyrischer und epischer Literatur gerechnet werden.

In deutschsprachigen Rechtsgebieten bestimmten der ‚Sachsenspiegel‘ und die ihn rezipierenden Rechtsbücher die normativen Vorstellungen über die physische Tauglichkeit des Herrschers - dies allerdings nur im Kontext des Königswahlrechts. Als Hinderungsgründe für eine Kandidatur um den Königsthron im Regnum zählten der Kirchenbann, Einschränkungen in der körperlichen Bewegungsfähigkeit und eine Erkrankung an der Lepra⁵⁵⁸. Diese Festlegungen des ‚Sachsenspiegel‘ wurden von dem jüngeren ‚Schwabenspiegel‘ (1275/1276) im süddeutschen Raum rezipiert und hauptsächlich um den kirchenrechtlichen Straftatsbestand der Häresie erweitert⁵⁵⁹. Den bereits dargelegten Stellenwert der körperlichen Motilität und Mobilität eines Regenten für die Herrschaftsgewalt muss an dieser Stelle nicht weiter expliziert werden: Er lässt sich bereits an der für das deutsche Königtum besonders charakteristischen Institution des ‚Reisekönigtums‘ (Hans Conrad Peyer) erahnen - jener von der Mediävistik stark beachteten ‚Reiseherrschaft‘, bei der die Herrschaftsausübung mit dem Wechsel des Aufent-

⁵⁵⁷ Roger von Howden, *Gesta regis Henrici secundi*, in: *Gesta regis Henrici secundi abbatiss Benedicti. The Chronicle of the reigns of Henry II and Richard I*, hg. v. William Stubbs (RS 49,1) London 1867, dort S. 342f.: *Erat autem praenominatus rex leprosus, et inde minus aptus ad plebis suae defensionem. Sed tamen, in tempore suo, multa operatus est Dominus pro plebe sua.* Zur Verfasserschaft dieser Chronik: DAVID J. CORNER, Art. ‚Roger von Howden‘, in: *LexMA VII* (1995), Sp. 943.

⁵⁵⁸ *Sachsenspiegel. Landrecht III 54 § 3*, hg. v. Eckhardt, S. 240: *Lamen man unde meselsuchtegen man, noch den de in des paves ban mit rechte komen is, den ne mut men nicht to koninge kesen.*

⁵⁵⁹ *Schwabenspiegel - Landrecht 122b*, in: *Schwabenspiegel. Kurzform I*, hg. v. Karl August Eckhardt (MGH Font.iur.Germ.ant. N. S. 4,1²) Hannover ²1960, S. 212-213.

halts- und Regierungsortes verbunden ist⁵⁶⁰. Dass im Königswahlrecht des ‚Sachsenspiegel‘ außer den genannten Lähmungserscheinungen lediglich die Leprakrankheit als weitere Kategorie körperlicher Defekte figuriert, lässt sich damit erklären, dass sie als eine den ganzen Körper erfassende Störung wahrgenommen und als „schlimmste“ unter allen Erkrankungen gewertet wurde⁵⁶¹. Empirisch nicht nachweisbar und dennoch nicht ganz auszuschließen ist die Möglichkeit, dass es sich hier um eine juristische Reaktion auf das auch im Okzident bekannt gewordene Beispiel des leprösen Königs Balduin im lateinischen Orient handelte, die das Auftreten einer ähnlicher Situation im Regnum ausschließen sollte.

Nur am Rand sei in diesem Zusammenhang festgestellt, dass sich die Verfasser der deutschsprachigen Rechtskodifikationen mit keinem (geschriebenen) Wort der Frage widmeten, ob und in welcher Hinsicht die physische Tauglichkeit auch eine Vorbedingung für die Ausübung des aktiven Königswahlrechts für die Königswähler - und hier ist insbesondere an das sich erst seit dem 13. Jahrhundert formierende Kollegium der Kurfürsten als der Erst- und späteren Exklusivwähler des Throninhabers zu denken - darstellte⁵⁶². Bildhafte Körperlichkeit wurde hingegen thematisiert, um die Stellung und Funktion der Kurfürsten darzustellen: So definierten sie sich, einer organologischen Staatstheorie gemäß, schon im ausgehenden 13. Jahrhundert als *membra imperii* („Glieder des Reiches“) und als *neheste gelidder* des Reiches im anfänglichen 14. Jahrhundert. Auch in der Fremdwahrnehmung bildeten *die curfuersten die nechsten gelider* des Reiches mit dem Kaiser als Haupt des politischen Staatskörpers⁵⁶³. Aus diesen Fremd- und Eigenbezeichnungen spricht der herausgehobene reichs- und verfassungsrecht-

⁵⁶⁰ HANS CONRAD PEYER, Das Reisekönigtum des Mittelalters, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 51 (1964), S. 1-21, dort S. 1: „Die ambulante Herrschaftsausübung erscheint geradezu als ein Charakteristikum des europäischen Mittelalters“. Detailliert über praktischen Ablauf und Formelemente königlicher Reisen: ANNA MARIA DRABEK, Reisen und Reisezeremoniell der römisch-deutschen Herrscher im Spätmittelalter, Diss. Wien 1964; zu geographischen und herrschaftspraktischen Aspekten: SCHUBERT, König und Reich, S. 66ff.

⁵⁶¹ Siehe dazu auch Kap. I.2.

⁵⁶² Dazu: ERNST SCHUBERT, Die Stellung der Kurfürsten in der spätmittelalterlichen Reichsverfassung, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 1 (1975), S. 97-128; ARMIN WOLF, Von den Königswahlen zum Kurfürstenkolleg. Bilddenkmale als unbekannte Dokumente der Verfassungsgeschichte, in: Wahlen und Wählen im Mittelalter, hg. v. REINHARD SCHNEIDER / HARALD ZIMMERMANN (Vorträge und Forschungen 37) Sigmaringen 1990, S. 15-78.

⁵⁶³ Belege für die Sprachbildlichkeit, die auch als Selbstbezeichnung der Kurfürsten nachweisbar ist, bei: SCHUBERT, Die Stellung der Kurfürsten in der spätmittelalterlichen Reichsverfassung, S. 98 mit Anm. 11. Alle Zitate: ebd.

liche Status der Kurfürsten als bevorrechtigte Königswähler und Inhaber der Reichserzämter, und auch die ähnlich lautenden Selbstdefinitionen bringen den selbstbewussten politischen Führungs-, Geltungs- und Wirkungsanspruch der Königswähler zum Ausdruck.

Zuweilen hat man in der Historiographie über Leprakranke die Frage nach den staatstheoretischen Grundlagen der Königsherrschaft Balduins IV. mit den Anweisungen des ‚Sachsenspiegels‘ zur Königsherrschaft in Verbindung setzen wollen. Hierzu ist zunächst festzustellen, dass es sich allem Anschein nach nicht um ein originär mittelalterliches, sondern um ein forschungsgeneriertes und somit ein modernes Problem handelt. Sodann hat man mit der Problemstellung Rechtsanschauungen, die zwar in zeitlicher Nähe zueinander liegen, aber doch divergenten historischen Rechtskontexten im Okzident entstammen und daher Fragen hinsichtlich ihrer Kommensurabilität aufwerfen, unkritisch miteinander vergleichen, ja zwangsweise harmonisieren wollen, indem man beispielsweise das ‚Sachsenspiegel‘-Recht zum Fundament und Repräsentanten *der einen* „westliche[n] Rechtsauffassung“ erhob⁵⁶⁴. Wenngleich der von Kay P. Jankrift aus Ldr III 54 §3 des ‚Sachsenspiegel‘ deduzierten Schlussfolgerung, dass ein nach der Inthronisation an Lepra erkrankter König nicht rechtens abgesetzt werden konnte, nur zuzustimmen ist, so erscheint die darin angelegte Implikation, dass sich der Verbleib Balduins im Königsamt aus der ‚Sachsenspiegel‘-Bestimmung legitimiert habe, inhaltlich gewagt und die dieser Deutung zugrundeliegende Übertragung von Rechtsnormen des niederdeutschen Raums auf die Rechts- und Sozialverhältnisse in den Kreuzfahrerstaaten methodisch fragwürdig⁵⁶⁵.

Der fundamentalste Unterschied zwischen beiden Sachverhalten - der Inthronisation Balduins IV. und der Königswahlbestimmung im ‚Sachsenspiegel‘ - liegt gleichwohl weniger darin, dass es sich im ersten Fall um ein realhistorisches Beispiel handelt und im zweiten um eine normative Anordnung, woraus sicherlich Unterschiede in der empirischen Qualität und Aussagekraft resultieren. Entscheidender ist vielmehr, dass der ‚Sachsenspiegel‘ für das Königtum im

⁵⁶⁴ So JANKRIFT, *Leprose als Streiter Gottes*, S. 56 (eig. Hervorheb.).

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., S. 56: „Nach dieser Interpretation [d. h. die Vermutung, dass die Erkrankung Balduins sei bis in die Zeit nach der Krönung verschwiegen worden sei; A. S.] [...] bestünde durch die Krönung Balduins kein Verstoß gegen geltende Rechtsnormen. Zwar durfte man nach westlicher Rechtsauffassung keinen *meselsuchtegen* Mann zum König wählen, brach seine Krankheit aber erst im Amt hervor, so war er nicht mehr absetzbar“.

Regnum von einem Wahlrecht und Wahlmodus ausgeht, während die Königserhebungen im Königreich Jerusalem fränkischen Rechtsanschauungen folgten, die stärker im Erbprinzip gründeten. Zwar war auch im Regnum die Idee eines erblichen Königtums keineswegs unbekannt, doch unterlag diese dem zunehmend an Dominanz gewinnenden Wahlgedanken. Für diese Entwicklung im Reich können in paradigmatischer Weise das Scheitern des sogenannten Erbreichsplans Heinrichs II. von 1096 genannt werden, durch den das Erb- oder auch Dynastieprinzip im Königtum festgeschrieben werden sollte, und sodann die Herausbildung des Kurfürstenkollegiums zum exklusiven Königswahlgremium, dessen offizielle Legitimierung mit der von Kaiser Karl V. erlassenen ‚Goldenen Bulle‘ vom Jahr 1356 ihren Höhepunkt für die mittelalterliche Zeit finden sollte⁵⁶⁶.

Im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem ist demgegenüber ein grundsätzliches Festhalten am Erbprinzip in der Königsfolge zu konstatieren. Greifbar wird dies gerade in der Nachfolge Balduins IV. auf seinen Vater Amalrich von Jerusalem im Jahr 1174, deren Bedeutung selbst noch Kay P. Jankrift, Rudolf Hiestand zitierend, hervorgehoben hatte: „Die Inthronisierung des kranken Balduin verdeutlicht die Durchsetzung der dynastischen Thronfolge gegen das Idoneitätsprinzip“⁵⁶⁷. Aber auch Balduins späteres Verhalten in der Frage der Thronregelung offenbart eine verzweifelte Bewahrung des Dynastiegedankens in dem Umstand, dass 1183 in Ermangelung eines Thronerbens Balduins noch minderjähriger Neffe, der spätere Balduin V., in doppelter Hinsicht vorzeitig zum König gekrönt wurde: noch vor Erreichen der eigenen Mündigkeit und noch vor Ableben des rechtmäßig herrschenden Königs⁵⁶⁸. Das Erbfolgeprinzip im französischen Königtum lässt sich denn auch als ein Hauptgrund heranziehen für die sich aus den Thesen von Hans Eberhard Mayer und Stephen Lay ergebende Frage, warum es nicht zu einer Deposition des leprösen Königs während seiner Herrschaftszeit kam. Dieser Möglichkeit stand offenbar das Prinzip der Erbmonarchie mit seinem Absolutheitsanspruch hinsichtlich der Herrschaftslegitimation und der Amtsverständnis

⁵⁶⁶ Die Kontroversen um die Herausbildung des Kurfürstenkollegiums und die historische Entwicklung des Gedankens der Königswahl im Regnum können an dieser Stelle nicht ausführlich dargestellt werden. Siehe dazu den Überblick bei: KARL-FRIEDRICH KRIEGER, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter* (EDG 14) München 1992, S. 64-71.

⁵⁶⁷ JANKKRIFT, *Leprose als Streiter Gottes*, S. 56; HIESTAND, *Kranker König - Kranker Bauer*, S. 67.

⁵⁶⁸ Nach Aussage Wilhelms von Tyrus war Balduin V. zum Zeitpunkt der Krönung gerade erst fünf Jahre alt: ders., *Chronicon* 30, hg. v. Huygens, S. 1057-1059, bes. S. 1058 (*Balduinus, adhuc puerulus vix annorum quinque*).

entgegen. Verfahrensweisen wie die Einsetzung eines Vormundes oder aber die Entmündigung eines legitimen Throninhabers scheinen in Erbmonarchien nur in Extremfällen zu rechtswirksamer Anwendung gekommen zu sein, beispielsweise wenn ein Befund über herrscherliche Untauglichkeit aufgrund von geistiger Defizienz (,Wahnsinn‘) erstellt wurde⁵⁶⁹. In diesen Zusammenhang passt ferner, dass die spätere, durch Auseinandersetzungen zwischen dem Papsttum und dem portugiesischen König Sancho II. veranlasste, juristische Ausformulierung der Idee des *rex inutilis*, des ,unfähigen und unnützen Königs‘, durch Papst Innozenz IV. um die Mitte des 13. Jahrhunderts nicht auf die körperliche Konstitution des Herrschers abhob, sondern sich an der königlichen Herrschaftstauglichkeit oder -untauglichkeit in ethischer, rechtlicher und staatstheoretischer Hinsicht orientierte. Hierin unterschied sich das päpstliche *rex utilis*-Konzept merklich vom spätkarolingischen Konzept herrscherlicher *utilitas*, welches noch im stärkeren Maß praktische Erfordernissen und damit auch physische Voraussetzungen umfasst hatte⁵⁷⁰. Nach Maßgabe des jüngeren, eher politisch-ethisch geprägten Herrschaftsverständnisses konnten kaum Zweifel aufkommen an den Bemühungen Balduins IV. um eine an den Sicherheits- und Bestandsinteressen des Kreuzfahrerstaates Jerusalem orientierte, zivile und militärische Herrschaftsausübung, wenn man den Schilderungen des Wilhelm von Tyrus über Balduins Kriegsoperationen und zivile Regierungsmaßnahmen Glauben schenkt.

Anders als im Fall Balduins IV. von Jerusalem haben sowohl das theologische Deutungsmuster, das ,Unglaube‘, ,Häresie‘, sakralen Frevel und andere kirchliche Delikte in die Metapher der Leprakrankheit einfasste, als auch die Geschichtswissenschaft eine Anzahl von ,unechten‘ leprösen Königen hervorgebracht, die im Mittelalter offenbar lediglich als leprakrank diffamiert worden waren⁵⁷¹. Dieser

⁵⁶⁹ Siehe dazu PETERS, *The Shadow King*, S. 186: „That a ruler should be severely incapacitated and yet retain his kingship would have been a new but not totally unfamiliar idea in the last quarter of the twelfth century“. Ebd., S. 187: „The twelfth-century ruler, literary or historical, was not easily separated from his office, *dignitas*, or *regnum*. The cases of Baldwin IV and the Fisher King [in Chrétien de Troyes’ Roman ‘Perceval’] reflect no archaic aspects of kingship but the most current twelfth-century conceptions of the royal office“.

⁵⁷⁰ Hierzu ebd., S. 20ff. Gewissermaßen als okzidentales Kreuzfahrerdominium stand das Königreich Portugal in einem besonderen, untergeordneten Abhängigkeitsverhältnis zur päpstlichen Kurie. Dazu: ebd., S. 141f.

⁵⁷¹ Siehe z. B. die unkritische Aufzählung bei ANDERSEN, *Studies in the Medieval Diagnosis of Leprosy in Denmark*, S. 56 (u. a. Konstantin d. Große; Balduin IV. von Jerusalem; Philipp V. von Frankreich; Heinrich IV. von England).

Umstand stellt bisweilen noch heute die Mediävistik vor Probleme bei der historisch-kritischen Evaluation geschichtlicher Zeugnisse. Einen solchen, schwer zu klärenden Beispielfall stellt der schottische König Robert the Bruce (reg. 1306-1329) dar, den bereits die Medizinhistorie des vergangenen Jahrhunderts als Leprosen etikettierte⁵⁷². Die historischen Quellen, zu denen in diesem Fall neben schriftlichem Material auch die knöchernen Überreste des verstorbenen Königs beziehungsweise jene Gipsabdrücke seiner Gebeine gehören, die im frühen 19. Jahrhundert im Zuge archäologischer Grabuntersuchungen Jahrhundert angefertigt worden waren, zeigen eine komplexere Befundlage an. Als ältester schriftlicher Beleg, welcher den in kriegerische Territorial- und Machtstreitigkeiten mit dem englischen Herrscher Eduard II. verwickelten schottischen König als lepraerkrank bezeichnet, gilt eine Chronik aus dem nordenglischen Kloster Lanercost, deren mutmaßliche Verfasserschaft der Herausgeber einem franziskanischen Mönch aus der ebenfalls nordenglischen Diözese Carlisle zuschrieb⁵⁷³. Aufgrund der Provenienz des Textes sind die Aussagen der Chronik gewiss mit kritischer Vorsicht zu beurteilen, legt doch deren pro-englische Parteilichkeit die Vermutung nahe, dass die Aussagen des Autors in diffamierender und denunziatorischer Absicht gegen Robert the Bruce verfasst wurden und der Hinweis auf die Lepraerkrankung des Schottenkönigs nicht allein im medizinischen Wortsinn verstanden werden sollte, sondern als verleumderische Metaphorik im Dienst antischottischer Propaganda standen.

In der Chronik von Lanercost, deren Entstehungszeit auf die späte erste Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert wurde, heißt es in einem faktisch-lakonischen Tonfall über Robert, dass er im Jahr 1326 wegen einer Lepraerkrankung nicht in England einfallen konnte und drei Jahre später an dieser Krankheit starb⁵⁷⁴. Ranald Nicholsons Darstellung zur Geschichte Schottlands zufolge ist Robert the Bruce tatsächlich noch in den letzten Jahren seines Lebens in Irland nachweisbar,

⁵⁷² SIMPSON, *Antiquarian Notices of Leprosy and Leper Hospitals in Scotland and England* (3), S. 400f. war von einer Lepraerkrankung des Königs überzeugt.

⁵⁷³ *Chronicon de Lanercost MCCI-MCCCXLVI*, hg. v. Joseph Stevenson, Edinburgh 1839. Zum Quellenwert: VILHELM MØLLER-CHRISTENSEN / R. G. INKSTER, *Cases of Leprosy and Syphilis in the Osteological Collection of the Department of Anatomy, University of Edinburgh. With a note on the skull of King Robert the Bruce*, in: *Danish Medical Bulletin* 12 (1965), S. 11-18, dort S. 17.

⁵⁷⁴ *Chronicon de Lanercost MCCI-MCCCXLVI*, hg. v. Stevenson, S. 259 (ad a. 1320): *Dominus autem Robertus de Brus, quia factus fuerat leprosus, illa vice cum eis Angliam non intravit*. Ebd., S. 264 (ad a. 1326): *Mortuus est dominus Robertus de Brus, rex Scotiae, leprosus, fecerat tamen sibi preciosum sepulchrum*. Zu Datierung und Verfasserschaft: ebd., S. ii und vi.

obwohl er nach Ausweis anderer Quellen bereits von einer nicht näher spezifizierten Krankheit gezeichnet war. Die Interpretation, derzufolge es sich um eine Lepraerkrankung gehandelt habe, hielt Nicholson - mit Verweis auf eben jene Chronik von Lanercost - indessen für eine propagandistische Stilisierung durch englische Schriften. Eine ähnliche Ansicht vertrat auch Ronald McNair Scott in seiner Biographie über Robert the Bruce, dessen Krankheit er vielmehr als ein heftiges und schubweise auftretendes Skorbutleiden deutete⁵⁷⁵. Der Nachricht über eine Erkrankung des Schottenkönigs in der besagten Chronik entspricht allerdings ein bemerkenswerter Umstand: Tatsächlich wurden während der Durchführung archäologischer Untersuchungen der Grabstätte von Robert the Bruce in der Abteikirche zu Dunfermline im frühen 19. Jahrhundert, bei denen auch eine Exhumierung der sterblichen Überreste des Königs vorgenommen wurde, anatomische Veränderungen im Bereich des vorderen Gesichtsschädels konstatiert, wie sie als Symptome einer Lepraerkrankung durchaus charakteristisch sind. Von den damaligen Untersuchungen blieb unter anderem ein Gipsabdruck des Schädels als Sekundärquelle erhalten, welcher nach Meinung des britischen Archäologen Don R. Brothwell im Jahr 1958 noch immer eine sehr gute technische Qualität aufwies. Ausgenommen von diesem Urteil blieb allerdings die Reproduktion der Morphologie des Nasenhöhlenrandes, dessen sichere Beurteilung für eine eindeutige Lepradiagnose von höchster Signifikanz ist. Dennoch schienen die als pathologisch klassifizierbaren Veränderungen für Brothwell hinreichend, das Votum einer *facies leprosa* auszusprechen, nachdem zuvor Karl Pearson im Jahr 1924 die Hypothese vertreten hatte, dass Robert nicht an einer Lepraerkrankung, sondern wohl eher an einer Form der Syphilis gelitten habe. Gegenüber Pearson und Brothwell führte eine spätere Begutachtung im Jahr 1965 Vilhelm Møller-Christensen und R. G. Inkster zu einer sehr viel vorsichtigeren Einschätzung: Das osteologische ‚Kronindiz‘ für eine Lepraerkrankung, die Resorption des knöchernen Nasendornes (*spina nasalis*), war zwar am Gipsmodell erkennbar, jedoch nicht eindeutig monokausal als Folge einer Lepraerkrankung erklärbar. Für den Verlust der oberen Schneidezähne wiederum konnten Møller-Christensen und Inkster traumatische, das heißt: äußere gewaltsame Einwirkungen als Ursache ausschließen, doch fehlten ihnen für die Erstellung einer sicheren Enddiagnose am Gipsmodell des Schädels das Replikat des knöchernen Gaumens, um dieses auf

⁵⁷⁵

RANALD NICHOLSON, Scotland. The Later Middle Ages (The Edinburgh History of Scotland 2) Edinburgh 1974, S. 121f. RONALD MCNAIR SCOTT, Robert the Bruce. King of Scots, London u. a. 1982, S. 225.

pathologische Veränderungen hin zu untersuchen. Das Forscherteam kam daher zu der Schlussfolgerung, dass die Diagnose auf Lepra möglich sei, aber eine wissenschaftlich exakte Beweisführung einer neuerlichen Exhumierung und Untersuchung der Gebeine König Roberts bedürfe⁵⁷⁶. Die Osteoarchäologie, die in der Frage der Textanalyse richtungweisend helfen könnte, steht im vorliegenden Fall - so das Fazit - selbst vor unsicheren Beweismitteln. Nicht auszuschließen ist die Möglichkeit, dass der Verfasser der Lanercost-Chronik mit seinem Hinweis auf eine Erkrankung Roberts einer historischen Realität näher kam, als er selbst wusste oder ahnte. Die zuvor angedeuteten Möglichkeit einer figurativ-metaphorischen Lesart ist damit ebenso wenig falsifiziert. Das in der Regel politischen Intentionen geschuldete Instrument der Diffamierung eines königlichen Herrschers als *leprosus* konnte auf literarische Vorbilder aus dem Alten Testament wie die Erzählung des blasphemisch handelnden Königs Usija zurückblicken und hatte im Mittelalter historische Aktualisierungen gezeitigt, die mehrfach zur Konstruktion von ‚falschen‘ leprösen Königen und Herrschaftsträgern führten⁵⁷⁷. In Verbindung mit Robert the Bruce ist nun der historische Umstand beachtenswert, dass der König und das Land im Jahr 1318 durch Papst Johannes XXII. mit der Exkommunikation belegt wurden - ein Sachverhalt, den auch der Verfasser der Lanercost-Chronik kannte und notierte⁵⁷⁸. Mit der tradierten Deutungsformel, wonach die ‚Lepra‘ eine von Gott verhängte Strafe für Blasphemie und religiöse Devianzen repräsentierte, stand dem englischen Chronisten folglich eine geläufige Möglichkeit zur Denunziation und Diffamierung des exkommunizierten Schottenkönigs bereit.

F.) Krankheitsbedingte Amts- und Herrschaftsuntauglichkeit in der subjektiven Wahrnehmung von leprösen Adligen

Erschließt sich aus den historischen Texte die Bedeutsamkeit des Physischen in den politischen Lebensbereichen der Adligen noch relativ einfach, so bereitet die

⁵⁷⁶ DON R. BROTHWELL, Evidence of Leprosy in British Archaeological Material, in: Medical History 2 (1958), S. 287-291, bes. S. 289-291; KARL PEARSON, The Skull of Robert the Bruce, King of Scotland, 1274-1329, in: Biometrika 16 (1924), S. 253-272 (mit Tf. I-XVI), bes. S. 254 und 265. MØLLER-CHRISTENSEN / INKSTER, Cases of Leprosy and Syphilis in the Osteological Collection of the Department of Anatomy, University of Edinburgh, S. 17.

⁵⁷⁷ Zu Usija s. a. Kap. II dieser Arbeit. Für eine ausführlichere Behandlung der Leprametaphorik als rhetorischer Waffe s. Kap. V.

⁵⁷⁸ SCOTT, Robert the Bruce, S. 186. Chronicon de Lanercost MCCI-MCCCXLVI, hg. v. Stevenson, S. 240 (ad a. 1320).

Untersuchung, welchen Stellenwert die körperliche Leistungsfähigkeit in der subjektiven Wahrnehmung und Beurteilung von kranken oder gebrechlichen Kriegeren und späteren ‚Rittern‘ sowie Adligen einnahmen, an urkundlichen oder chronikalischen Quellenmaterial Probleme. In Ermangelung autobiographischer Schriften, die die subjektiven Erfahrungen erkennen ließen, erweist sich abermals ein Rekurs auf narrative, fiktionale Texte aus dem hagiographischen und höfischen Schrifttum als notwendig. Einige Hinweise können Constanze Rendtels sozialgeschichtlicher Studie über hochmittelalterliche Wunderberichte entnommen werden. So präsentiert eine Mirakelerzählung aus dem 11. Jahrhundert einen im Kampf verwundeten Ritter, der die organischen Spätfolgen seiner Verletzung nicht zu verwinden vermag. Die verbliebene Lähmung und Gefühllosigkeit eines Armes wertet er als eine „große Schmach“ (*tanto corporis sui dedecore*); und über der Aussicht auf „die Verdrießlichkeit eines unnützen Lebens“ (*inutilis vite tedia*) entwickelt er schließlich eine Todessehnsucht (*potius mortis cupiebat extrema [sic!] pati*)⁵⁷⁹. Auch in einer zweiten Wundererzählung befallen einen vom Feind geblendeten Ritter ausgeprägte Hassgefühle auf das Leben an sich (*ille miser (...) vitam omnino exosus*)⁵⁸⁰. Ferner werden Empfindungen der Scham und das persönliche Leiden unter gesellschaftlicher Isolation (Vereinsamung) werden in einigen Wundererzählungen kriegsinvaliden Rittern zugeschrieben⁵⁸¹. Narrative Schilderungen wie diese über krankheitsbedingte Verschlechterungen affektuelier wie motivationaler Befindlichkeiten, als deren Resultate beispielsweise Traurigkeit, der Verlust der Lebensfreude, Hoffnungslosigkeit oder gar Lebensüberdruß genannt werden, besitzen in der mittelalterlichen Literatur keineswegs Ausnahmecharakter.

In der höfischen Epik finden sich so weithin bekannte Beispiele aus der höfischen Literatur des Hochmittelalters wie Hartmann von Aues ‚Der arme Heinrich‘ und Konrad von Würzburgs ‚Engelhard‘. In beiden Versen wird der Beschreibung von traurigen bis verzweifelten Stimmungen, in die die beiden adligen Protagonisten sowohl aufgrund des körperlichen Leidens als auch der sozialen Krankheitsfolgen fallen, Raum gegeben⁵⁸². Zu erwähnen ist auch die kurze Verserzäh-

⁵⁷⁹ RENDTEL, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte 1, S. 193.

⁵⁸⁰ Ebd.

⁵⁸¹ Beispiele bei KRÜGER, ‚Verhöflichter Krieger‘ und *miles illiteratus*, S. 340.

⁵⁸² Hartmann von Aue, Der arme Heinrich, hg. v. Paul / Bonath, S. 6f. Vv. 148-156, S. 10 Vv. 242-244. Zu Konrad von Würzburg s. o. S. 373.

lung ‚Die getreue Gattin‘ (‚Diu getriu kone‘) des österreichischen Ministerialen Herrand von Wildonie, in dem ein kriegsverletzter Ritter, der im Kampf ein Auge verlor, vor Scham über diesen Leibschaden nicht mehr zu seiner Ehefrau zurückkehren will, auch um ihr die Schande seiner Ehrminderung zu ersparen. Um diese auszugleichen und ihrem Mann eine Rückkehr unter Wiederherstellung seiner Selbstachtung zu ermöglichen, verstümmelt sich die Gattin aus Treue in der gleichen Weise⁵⁸³.

Allerdings werden in den Erzählungen selten so explizite Bezüge hergestellt zwischen den Aspekten der körperlichen Untauglichkeit und dem daraus resultierenden sozialen Funktionsverlust, wie es in dem zuvor zitierten Mirakelbericht über den kriegsinvaliden Ritter zum Ausdruck kam⁵⁸⁴. Das ein solches Bewusstsein für diesen Zusammenhang im Mittelalter existierte und nicht allein auf die adlig-ritterlichen Schichten begrenzt war, sondern auch in den nicht-adligen laialen Bevölkerungsteilen verbreitet war, erbrachten bereits die Erörterungen im Kapitel über physische Idoneität als Voraussetzung der ‚Arbeitsfähigkeit‘⁵⁸⁵.

G.) *Gesundheit als Kriterium der Amtsfähigkeit im städtischen Bereich*

Die physische Integrität und Funktionstüchtigkeit als Vorbedingung für die Bekleidung eines öffentlichen politischen Amtes - diese Normvorstellung blieb nicht auf die höheren und höchsten Ebenen der Adelsherrschaft beschränkt; sie kehrt auch im Ämterwesen im städtisch-kommunalen Bereich wieder.

Im ‚Deutschenspiegel‘, einem anonymen, vermutlich um 1275 verfassten Rechtsbuch in der Tradition des ‚Sachsenspiegels‘, vermischen sich in dem negativ formulierten Qualifikationsprofil für das Amt des Richters - faktische Amtsinhaber und potentielle Anwärter, wie angenommen werden kann - religiöse, moralische und physische Erfordernisse. Verlangt wurden vom Richter eine untadelige, orthodoxe Einstellung zur weltlichen und kirchlichen Rechtsordnung, sodann christliche Rechtgläubigkeit, legitime Geburt (Familienherkunft), makellose physische Leistungsfähigkeit, altersmäßige Mündigkeit, ohne aber im Greisenalter zu stehen, und schließlich juristische Integrität: *An dem* [d. i. dem Träger des Rich-

⁵⁸³ Herrand von Wildonie, Die getreue Gattin (Diu getriu kone), in: ders., Vier Erzählungen, hg. v. Hanns Fischer / Paul Sappeler (ATB 51²) Tübingen ²1969, S. 1-9.

⁵⁸⁴ S. o. S. 417.

⁵⁸⁵ S. o. Kap. IV.1.

teramtes] *sullen niht diu dinc sîn: er sol niht in der æhte sîn noch in dem banne; er sol auch niht jude sîn noch ketzer noch heiden; er sol ein êkint sîn; er sol auch niht lam sîn an handen noch an füezen; er sol auch niht blint sîn; er sol auch weder stumme noch tôre sîn; er sol auch einez unde zweinzic jâr alt sîn; er sol über ahzic jâr niht sîn; er sol auch niht meineide sîn. Swelchez der dine einez an dem rihter ist, der mac mit rehte niht rihter gesîn*⁵⁸⁶.

Uneingeschränkte Motilität an Händen und Füßen, Seh- und Sprechfähigkeit sowie Verstandesgabe bilden die erforderlichen Elemente der physischen Eignung für das Richteramt. Die Ansprüche an die körperliche Idoneität weisen auf ein striktes Nützlichkeitsdenken hin, insofern sich die Perspektive auf fundamentale, organische Fähigkeiten des menschlichen Körpers konzentriert: a) die Motilität der Hände und Füße, die unter anderem die Mobilität im Raum ermöglichen, b) den Sehsinn und die Sprechfähigkeit als der jeweils wichtigste Wahrnehmungs- beziehungsweise Ausdrucksmodus, der den Kontakt mit der Umwelt ermöglicht, und schließlich c) den Vollbesitz der geistigen Kräften. Jenes Nützlichkeitsdenken, das prinzipiell jeder Diskussion über physisch, moralisch oder anderweitig konzipierte Idoneität eignet, lässt sich aus einer Berücksichtigung beziehungsweise Konstruktion pragmatischer Erfordernisse erklären, die mit den gestellten richterlichen Aufgaben einhergehen: die notwendige Kommunikation während eines Gerichtsprozesses, die Kenntnis und der Vollzug rechtskonstitutiver Gebärden, die physische Präsenz am Gerichtsort, aber auch die physische Reisetauglichkeit für die Durchführung von Rechtsgeschäften, die außerhalb des engeren Stadtbezirks stattfanden, sowie natürlich die geistigen Fähigkeiten zur Memorierung und korrekten Anwendung allen juristischen Wissens⁵⁸⁷. In ähn-

⁵⁸⁶ Deutschespiegel 77 § 2, in: Deutschespiegel und Augsburger Sachsenspiegel, hg. v. Karl August Eckhardt / Alfred Hübner (MGH Font.iur.Germ.ant. N. S. 3) Hannover 1933, S. 148-151, Zitat: S. 148.

⁵⁸⁷ Vgl. auch Deutschespiegel 77 § 3, hg. v. Eckhardt / Hübner, S. 149: *Er [d. h. der Richter] sol alsô witzic sîn daz er das übel von dem guoten und daz guote von dem übeln künne gescheiden; unde kan er daz, sô ist er ein wiser rihter*. Detailliert zu Form- und Bedeutungsvielfalt der Gebärdensprache im mittelalterlichen Rechtsleben: SCHMIDT-WIEGAND, Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht; DIES., Sprachgebärden aus dem mittelalterlichen Rechtsleben. Versuch einer Begriffsbestimmung, in: Das Andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte. FS August Nitschke, hg. v. MARTIN KINTZINGER u. a., Köln. u. a. 1991, S. 233-249, dort S. 236f.: „(Die Gebärdensprache) war wie die Sprachgebärden auch Teil des Kommunikationssystems vor Gericht, bei dem *wort und gebærde* eng zusammengehörten. Die Gebärden des mittelalterlichen Rechts bezogen sich dabei, dem Wortsinn von mhd. *gebærde* entsprechend, nicht allein auf die Bewegungen von Gesicht und Händen, sondern auf die Körperhaltung im Ganzen, das Sitzen, Stehen, Knien, sich Neigen usw. einschließlich der Symbole, die dabei bewegt werden, wie den Halm und die Scholle, den Stab, Zepter und Krone, das Schwert und die Fahne. Diese Gebärden waren Kundgabe eines Ausdrucks (Weinen oder Lachen), eines Appells (z. B. bei

licher Weise und noch Aspekte von elementarer Art hinzuziehend stellte Hubert Drüppel die Idoneitätsanforderungen an das Richteramt dar: „Zudem hing die Effektivität der richterlichen Amtstätigkeit unter den politischen, rechtlichen und sozialen Verhältnissen der mittelalterlichen Stadt allzusehr von der körperlichen Konstitution des Richters ab, als dass man sich mit nur durchschnittlichem Gesundheitszustand und normalen Sinnesfunktionen des Bewerbers hätte begnügen können. Das Stadtrichteramt verlangte einen Mann von erheblicher Belastbarkeit, der die Rechtsordnung kraftvoll und furchtlos, notfalls auch mit blanker Waffe zu verteidigen wusste. Schon die Leitung der Gerichtssitzungen unter freiem Himmel oder in offenen Räumlichkeiten, Witterungseinflüssen weitgehend ungeschützt ausgesetzt, erforderte ein hohes Maß an Selbstdisziplin und Abhärtung; nicht eben selten war der Richter gezwungen, Angriffe gegen sich selbst und den Gerichtsfrieden blutig abzuweisen“. Auch die militärischen Funktionen der Richter als Anführer städtischer Kriegstruppen zog Drüppel zu Recht in Betracht⁵⁸⁸.

Früher noch als im Augsburger ‚Deutschenspiegel‘ hatten schon im Kölner Recht aus der Zeit um 1230 körperbezogene Normvorstellungen über das Schöffenamt schriftlichen Niederschlag gefunden. Die Schöffen bildeten besonders in den Städten Flanderns, Nordfrankreichs und des westlichen Regnums diejenige Institution, die etwa seit dem 12. Jahrhundert für den Stadt- oder Landesherrn die städtische Rechtsprechung ausübte⁵⁸⁹. In Köln sollten die vom Burggrafen einzusetzenden Rechtsverwalter weder durch moralisch-juristische Delikte wie Meineid, Totschlag oder Ämterkauf belastet noch „bucklig, verwachsen, einäugig, lahm, taub, stotternd, gelähmt oder mit irgendeiner Art der Lepra behaftet sein“⁵⁹⁰.

der Kommendation), Darstellung eines bestimmten Sachverhalts (z. B. durch Stehen, oder Sitzen, Standesgleichheit und Unterordnung etc.). Gebärden waren Teil eines rechtsrituellen Handelns, d. h. eines durch Herkommen und Tradition fixierten Verhaltens. Die Gebärden des mittelalterlichen Rechts waren damit relativ formkonstante Strukturen, die mit dazu beigetragen haben, dem Recht, Gewohnheit und Brauch, Invarianz oder Kontinuität über die Jahrhunderte hinweg zu sichern“.

⁵⁸⁸ HUBERT DRÜPPEL, *Iudex Civitatis. Zur Stellung des Richters in der hoch- und spätmittelalterlichen Stadt deutschen Rechts*, Köln-Wien 1981, S. 87 (mit Beispielen ebd. und S. 88f). Ebd., S. 87 zur Hochschätzung richterlicher ‚Stärke‘ (*fortitudo*) und ‚Mannhaftigkeit‘ (*virilitas*). Zu den militärischen Funktionen von Richtern: ebd., S. 90ff.

⁵⁸⁹ JÜRGEN WEITZEL / MARC BOONE, Art. ‚Schöffe, -ngericht, -nbank I-II‘, in: *LexMA* 7 (1995), Sp. 1514-1516 und 1516-1517.

⁵⁹⁰ Friedrich Keutgen, *Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte (Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungsgeschichte 1)* Berlin 1901, S. 9-12, darin § 10 S. 10: *Et providere sibi debet diligenter et perscrutari, ne scabini quos locare debet [d. i. der Burggraf] sint gybbosi, curvi, monoculi, claudi, surdi, balbutientes, paralytici vel aliqua specie lepre notati,*

Stärker als im ‚Deutschenspiegel‘ scheinen sich in dieser Sequenz neben funktionalen Ansprüchen auch Schönheitsvorstellungen niedergeschlagen zu haben. Die präzise Auflistung spezifischer Körperdefekte lässt eine praxisnahe Orientierung der normativen Erwartungshaltungen an den Erfordernissen des Richteramtes erkennen. Darüber hinaus ist nicht auszuschließen, dass auch die hier hypostasierten Anschauungen über körperliche Vollkommenheit und Schönheit im Zusammenhang standen mit Vorstellungen über die Amtswürde, dergestalt, dass beispielsweise eine aufrechte Körperhaltung oder die fehlerlose Körpergestalt die Würden des Schöffenamtes repräsentieren sollte. Derartige Interpretamente begegneten uns bereits im Zusammenhang mit Schönheitsvorstellungen in der sakralen beziehungsweise amtskirchlichen Sphäre. Im vorliegenden Fall sind Beeinflussungen aus diesem Bereich auf das Qualifikationsprofil dieses Richteramtes mit einigem Recht in Betracht zu ziehen, da das Kölner Schöffengericht personell, institutionell und sogar topographisch in enger Verbindung mit dem landesherrlichen, erzbischöflichen Hof (*curia*) zu Köln stand⁵⁹¹. Ganz allgemein verankerte bereits Hubert Drüppel die Idoneitätsvorstellungen über das Richteramt „in der kanonischen *irregularitas ex defectu corporis*“ und somit im Vorbild der kirchlichen Vorstellungen über Amtsträger⁵⁹². Eine größere Rolle als bei den durch sakrale Weihe mit dem *character indelebilis* versehenen und somit amtsethisch geradezu ‚abgesicherten‘ Klerikern scheinen bei dem weltlichen Richteramt die moralischen Qualitäten als Garanten für die Wahrung der Amtswürde, das heißt: des Ansehens der Institution, gespielt zu haben. Insbesondere das im Zusammenhang mit dem Richteramt übliche, doch auf den ersten Blick schwer erklärlich wirkende Erfordernis der ehelichen Geburt, sodann das Kriterium des guten Leumundes und das Postulat kirchen- wie zivilrechtlicher Ortho-

homicide vel periuri, vel aliquando extiterint proscripti, vel usurarii seu mediante pecunia ad officium scabinatus electi: tales vero personas dictus burgravius refutare debet et nullatenus in sede scabinatus locare; neque personas, quin sint ad minus etatis XXIV annorum vel amplius. Hinweis auf den Passus aus: EDOUARD JEANSELME, Comment l'Europe, au Moyen Age, se protégea contre la lèpre. Rapport présenté au VIIIe congrès international d'histoire de la médecine (Rome, 22-27 septembre 1930) in: Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine 25 (1931) S. 1-155, dort S. 108 Anm. e. Die Neudatierung des Kölner Burggrafenrechts nach DRÜPPEL, Iudex Civitatis, S. 86 Anm. 5.

⁵⁹¹ So KLAUS SCHREINER, ‚Hof‘ (*curia*) und ‚höfische Lebensführung‘ (*curialitas*) als Herausforderung an die christliche Theologie und Frömmigkeit, in: Höfische Literatur - Hofgesellschaft - Höfische Lebensformen um 1200. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (3. bis 5. November 1983) hg. v. GERT KAISER / JAN-DIRK MÜLLER (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 6), Düsseldorf 1986, S. 67-139, dort S. 84.

⁵⁹² DRÜPPEL, Iudex civitatis, S. 86.

doxie bildeten grundlegende Schutzvorkehrungen für den Erhalt einer transpersonalen Amtswürde⁵⁹³. In dieser Legitimations- und Schutzfunktion lassen sich die genannten Idoneitätsansprüche gewissermaßen als die säkularen Pendanten zum statusprägenden Effekt der Priesterweihe und deren konstitutiver Bedeutung für die Würde des geistlichen Amtes verstehen.

Noch im kommunalen Recht späterer Zeit offenbart sich gerade im Bereich der Rechtssprechung jene pragmatische Orientierung in den Anschauungen über die offiziell anerkannte rechtliche Handlungsfähigkeit von Körperbehinderten. So notierte das Augsburger Stadtrecht von 1276 eine umfangreiche Liste von Personen, die als nicht zeugnisfähig eingestuft wurden und deren Aussagen bei Rechts-handlungen wie beispielsweise in Gerichtsprozessen oder bei Urkundungen keine Gültigkeit besaßen. Neben Minderjährigen und Greisen, Kriminellen (Dieben) wie anderen moralisch diskreditierten Personen (Meineidige, Geächtete, Exkommunizierte) waren es Sinnen- und geistig Behinderte, denen die Zeugnisfähigkeit abgesprochen wurde: „Unsinnige“, Stumme, Blinde und Taube. Die beiden letztgenannten Personengruppen besaßen gleichwohl eine bedingte Zeugnisfähigkeit bezüglich solcher Angelegenheiten, welche sich in der Zeit *vor* dem Verlust der Seh- oder Hörfähigkeit ereignet hatten⁵⁹⁴. Unterschiedliche Faktoren führten demzufolge zu einer Beeinträchtigung oder zum vollständigen Verlust der juristischen Glaubwürdigkeit: moralisch-rechtliche Vergehen, fehlende intellektuelle Leistungs- und Urteilsfähigkeit, schließlich Körperdefekte, die die Wahrnehmungs- und sprachliche Ausdrucksfähigkeit zerstörten. Charakteristischerweise fehlen die Leprakranken als spezielle Personengruppe in dieser Auflistung. Sie besaßen demnach grundsätzlich die Zeugnisfähigkeit: eine Lepraerkrankung mochte zu Schäden an den Sinnes- und Ausdrucksorganen führen - dann bestand die Möglichkeit, einen leprakranken Zeugen beispielsweise in die Kategorie der Blinden einzuordnen, so wie ein leprakrankes Kind unter die Minderjährigen gezählt werden konnte -, sie beeinträchtigte aber nicht die Verstandestätigkeit und -leistungsfähigkeit in organischer Hinsicht.

Die Beobachtungen und Interpretationen zu den mittelalterlichen Rechtsfunktio-

⁵⁹³ Beispiele zu den Geboten der Ehelichkeit, des guten Leumundes und der Unbescholtenheit von Exkommunikation und Acht bei DRÜPPEL, *Iudex civitatis*, S. 98-120.

⁵⁹⁴ Das Stadtbuch von Augsburg, insbesondere das Stadtrecht vom Jahre 1276, hg. v. Christian Meyer, Augsburg 1872, Art. XCVII S. 177-178, bes. S. 177.

nären der Schöffen finden sich in sehr ähnlicher Weise auch in spätmittelalterlichen Reflexionen über die kommunalen Verfassungsorgane der Bürgermeister und Ratsherren wieder. Auf die Formung ihres Amtsverständnisses dürfte nicht nur das Berufsmodell des ‚Richters‘ alltagswirksame Einflüsse ausgeübt haben, sondern zunehmend auch die Rezeption politischer Theorie zum Beispiel über die Fürstenspiegelliteratur wie auch des Jus durch akademisch gebildete Rechtsgelehrte in Diensten landesherrlicher oder kommunal verfasster Städte. Ein Beispiel hierfür bildet das von dem studierten Juristen Nikolaus Wurm im ausgehenden 14. Jahrhundert verfasste ‚Liegnitzer Stadtrechtsbuch‘, welches das kommunale Recht in außergewöhnlich stringenter Systematik abhandelt. In § 3 äussert sich so der Verfasser zur Frage *„Wen man czu einem ratmanne kysen sal etc.“*. Die Liste der Eignungskriterien birgt eine Mischung aus physischen und moralisch-ethischen Anforderungen⁵⁹⁵: Festgesetzt wurden einerseits eine untere und obere Altersgrenze von 18 beziehungsweise 70 Jahren, andererseits sollten verschiedene Formen körperlicher Erkrankungen und chronischer Defekte zum Ausschluss von der Ratsfähigkeit führen. Hierzu zählten folgende durch Einzelnenennung oder durch Adjektive repräsentierte Merkmalsgruppen: die ‚Wahnsinnigen‘ (*lunaticus*), Epileptiker (*henvallender*), Taube und Blinde (*toub; blynt*), Leprakranke (*meselsuchtig*) und Krüppel (*cropil*). Zu den moralisch-ethischen und juristischen Impedimenten gehörten unter anderem die Tatbestände der Verwahrlosung (? *virlotir*) und des übermäßigen Alkoholkonsums (*trunckenbolt*), der Exkommunikation (*in dem banne seyn*) wie der weltlichen Acht (*in des reyches ochte seyn*) sowie der Zugehörigkeit zum monastischen Stand (*moniacus*). Während der Herausgeber des ‚Liegnitzer Stadtrechtsbuchs‘ hauptsächlich die Rezeption des römischen Rechts bei Nikolaus Wurm herausgearbeitet hat, weist dieser spezielle Passus eine große inhaltliche Nähe des ‚Liegnitzer Stadtrechtsbuchs‘ zu den Bestimmungen und Anschauungen des Sachsenspiegelrechts über die Königswahl (Ssp Ldr. III 54 § 3) aus. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist sie der nachweislich intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung des Nikolaus Wurm mit Eike von Repgows Rechtsbuch geschuldet⁵⁹⁶.

⁵⁹⁵ Das Liegnitzer Stadtrechtsbuch des Nikolaus Wurm. Hintergrund, Überlieferung und Edition eines schlesischen Rechtsdenkmals, hg. v. Hans-Jörg Leuchte (Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte 25), Sigmaringen 1990, dort S. 46-47; Zitate: S. 47.

⁵⁹⁶ Vgl. die Werkliste Wurms in: Das Liegnitzer Stadtrechtsbuch des Nikolaus Wurm, hg. v. Leuchte, S. XXVII und XXVIII.

Einen weiteren Einflussbereich rechtlicher Normsetzung bildete für Nikolaus Wurm offenbar auch das Kirchenrecht. Im Anschluss an die Festlegung der Tauglichkeitskriterien für das Ratsherrenamt wirft der Verfasser in einem fiktiven Lehrer-Schüler-Dialog nämlich die Frage auf, ob man Ratsherren absetzen könne, wenn sie erst nach ihrem Amtsantritt einen der genannten Körperdefekte wie Erblindung, Lähmung, Taub- oder Stummheit, Verkrüppelung etc. davontrügen. Die vorbehaltlos affirmative Antwort in diesem Problemfall wird zunächst mit der politischen Leitvorstellung des Gemeinwohls oder des ‚gemeinen Nutzens‘ (*der gemeyne nocz*) begründet, die, beeinflusst durch die neu auflebende Rezeption antiker Staatslehren, in der politischen Theorie des Mittelalters seit der Hochscholastik als oberste politische Herrschaftsräson entwickelt wurde. Dieser Leitgedanke befand sich zur Wirkungszeit des Nikolaus Wurm gewissermaßen mitten in dem Prozess, sich zunehmend zu einer gemeinplatzartigen Maxime städtisch-kommunalen wie landesherrlichen Handelns zu entwickeln - zumindest auf theoretischer Ebene nach Ausweis normativer Texte wie beispielsweise der didaktischen ‚Fürstenspiegel‘, der seltenen Ratsverfassungstexte oder aber der städtischen wie landesherrlichen Territorialordnungen, wie sie seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert in zunehmender Zahl schriftlichen Niederschlag fanden⁵⁹⁷. Hinsichtlich des Amtsentzuges bei Ratsherren mit schweren Körperdefekten sollten indessen den Vorstellungen des ‚Liegnitzer Stadtrechtsbuchs‘ zufolge keine vollständige Deposition vorgenommen werden: Eine nicht näher erläuterte Zusatzbestimmung rät, die Stelle eines schwer gebrechlichen und infolgedessen amtsunfähigen Ratsherren durch die Wahl eines *gehulffen* zu besetzen, und deutet darin auf eine nominelle Wahrung von Ratsherrentitel und -würde bei faktischer Stellvertretung für die Dauer der regulären Amtszeit hin - eine Verfahrensweise, die wiederum auf eine formale Anlehnung an das im Kirchenrecht entwickelte Amtsmodell des Koadjutoren hinweist. Für die Besetzung des Amtes des Liegnitzer Bürgermeisters dürften dieselben Vorschriften Geltung gehabt haben, auch wenn solche in dem betreffenden Artikel des Stadtrechts („*Wen man zu eynem burgermeister kysen sal*“) nicht expliziert werden. Der hohe Stellenwert, welcher

⁵⁹⁷ Zum Leitgedanken des ‚Gemeinwohls‘ in der scholastischen Philosophie des Mittelalters: KURT WALF, Art. ‚Bonum commune‘, in: LexMA 2 (1983) Sp. 435. Zur Übernahme herrscherlicher Politikelemente, insbesondere des Leitziels des *bonum commune*, durch die Stadtregierungen: SCHUBERT, König und Reich, S. 284ff. Allgemein zur Idee des *bonum commune*: PETER HIBST, *Utilitas Publica - Gemeiner Nutz - Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum Spätmittelalter*, Frankfurt/M 1991.

der körperlichen Idoneität im Fall dieses ranghöchsten kommunalen Amtsträgers zugemessen wird, tritt aber in Wurms normativen Anforderungen an die physisch gebundenen Fertigkeiten hervor, die unter drei Oberaspekten zusammengefasst werden: „Stimme“ (*stymme*), „Mimik“ oder „Gesichtsausdruck“ (*antlicz*) und „Körperbeherrschung“ (*geberde*)⁵⁹⁸. An diesem Beispiel der exponierten Stellung und der speziellen Voraussetzungen des Bürgermeisteramtes, wie es Nikolaus Wurm im ‚Liegnitzer Stadtrechtsbuch‘ konzipierte, zeigt sich unverkennbar ein von der Mediävistik offenbar noch wenig erforschter Einfluss der Fürstenspiegel-Literatur auf die Gestaltung der kommunalen Ratsordnungen. Dabei kann Nikolaus Wurms Werk selbst als ein Beleg für die Hypothese angeführt werden, dass - konträr zu der von Ursula Schulze geäußerten Auffassung - jene Wirkungs- und Rezeptionsvorgänge bei der politischen Theoriebildung im Regnum zeitlich möglicherweise noch früher als im 15. Jahrhundert, das heißt: bereits im 14. Jahrhundert, angesetzt werden können. Im Rahmen einer noch zu leistenden Untersuchung dieser Frage erscheint es lohnenswert, gerade auch die Rolle der juristischen Gelehrten, deren Bedeutung bei der Herausbildung des modernen Staates, seiner Verfassung und Verwaltung bereits in der Forschung herausgestellt worden ist⁵⁹⁹, näher in den Blick zu nehmen.

Für die genannte Hypothese sprechen des weiteren die sogenannten ‚Ratsgedichte‘ des in Eisenach wirkenden Notars Johannes Rothe (gest. 1434). Diese in das späte 14. Jahrhundert datierten, kommunalrechtlichen Verfassungslehren in Versform enthalten einen langen Abschnitt mit Auslassungen zur Frage *Wen man vz dem Rate werfen sal*. Dort geht es, fasst man einmal den gesamten thematischen Rahmen der Amtsbesetzungsfrage in den Blick, wohlgemerkt einmal nicht um die notwendigen Voraussetzungen für die Einsetzung in ein Amt, also: den Aspekt der Eignung für einen Amtsantritt, sondern um die legitimen Anlässe für eine Amtsenthebung im Rahmen einer kommunalen Ratsverfassung. Neben einer Fülle von moralischen und strafrechtlichen Delikten nannte Rothe jedoch nur einen einzigen auf die Physis abhebenden Anlass, der seiner Ansicht nach die zwangsweise Amtsdeposition eines Ratsherren legitimierte: eine Lepraerkrankung.

⁵⁹⁸ Das Liegnitzer Stadtrechtsbuch des Nikolaus Wurm, hg. v. Leuchte, S. 45f., Zitate: S. 46.

⁵⁹⁹ URSULA SCHULZE, Art. ‚Fürstenspiegel B. Volkssprachliche Literaturen III. Deutsche Literatur‘, in: LexMA 4 (1989), Sp. 105; Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, hg. v. ROMAN SCHNUR, Berlin 1986.

kung⁶⁰⁰. Alle über die bloße Konstatierung dieses Befundes hinausgehenden Fragen kommen aus dem Bereich der Spekulation kaum hinaus, fehlt doch eine nähere Begründung und Erläuterung durch den Autor ebenso sehr wie die Nennung anderer Körperdefekte, so dass eine plausible Kontextualisierung der Aussage Rothes vor Schwierigkeiten steht. Auch normative Stadtrechtstexte Eisenachs enthalten keine weiter führenden Hinweise auf die rechtlich-soziale Stellung von leprakranken Bürgern und Bürgerinnen⁶⁰¹. Einschränkungen der Rechtsfähigkeit als einer sozialen Folge einer Lepraerkrankung waren jedoch in manchen spätmittelalterlichen Städten bekannt und könnten demzufolge auch in Eisenach angewandt worden sein⁶⁰². Gleichwohl ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass Rothes inhaltliche Beschränkung auf die Lepraerkrankung gegenüber der historischen Wirklichkeit zu kurz griff und die fehlende Ausführlichkeit im Detail sprachstilistischen und literarischen Erfordernissen der gewählten Vers- und Paarreimform geschuldet ist. Nur weitere Belegfunde aus dem städtischen Kontext Eisenachs könnten hier für eine Erhellung der Textstelle sorgen.

Gedankliche Einflüsse politischer Theoriebildung des Mittelalters, wie sie in ähnlicher Form bereits die Fürstenspiegeln formulieren, treten bei Rothe vorrangig in der ausgiebigen Verwendung der Körpermetaphorik deutlich hervor, die zur Darstellung der kommunalen Ratsverfassung eingesetzt wird: *Eyn icliche gewonlich stad / Sich als eynes menschen licham hat / Myt irn gewonlichen amptluten / Dyt glichniße will ich vch düten*⁶⁰³. Städtische Ämter und Berufe werden sodann gemäß Funktion, Stellung oder Tätigkeit verschiedenen Körpergliedern und Organen sinnadäquat zugeordnet: So wird der ‚Ratsmeister‘, das ist der Bürgermeister, mit dem Kopf verglichen, die städtischen Kämmerer, die Finanzbeamten, mit den Händen, weil sie einnehmen und ausgeben. Die Stadtschreiber werden den Sinnesorganen der Augen repräsentiert, die Wächter hingegen durch die Ohren, während die rechtsprechenden Schöffen mit den Stimmorganen gleichgesetzt wer-

⁶⁰⁰ Johannes Rothes Ratsgedichte, hg. v. Herbert Wolf (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 25) Berlin 1971, S. 77-80, bes. S. 78 V. 620 (*Wer malacz were*).

⁶⁰¹ Konsultiert wurden Eisenacher Stadtrechtsbuch, hg. v. Peter Rondi (Germanenrechte N. F. - Stadtrechtsbücher 3) Weimar 1950; Karl Friedrich von Strenge / Ernst Devrient, Die Stadtrechte von Eisenach, Gotha und Waltershausen (Thüringische Geschichtsquellen. N. F. 6) Jena 1909.

⁶⁰² Siehe z. B. den Ausschluss von der Übernahme einer Vormundschaft im spätmittelalterlichen Goslarer Recht; dazu: REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 239 mit Anm. 2.

⁶⁰³ Johannes Rothes Ratsgedichte, hg. v. Wolf, S. 46 Vv. 53-56.

den⁶⁰⁴. Eine außergewöhnliche Besonderheit in Rothes Verwendung der Körpermetaphorik bildet die Integration verschiedener Berufsstände in seine sprachbildlich-organologische Deutung der Stadt in ihrer kommunalen Verfasstheit und sozialen Struktur. Die fundamentale ökonomische Bedeutung, die Rothe den Kaufleuten für die Stadt als gesamtes Sozialgebilde zuspricht, kommt in ihrer Gleichsetzung mit dem Atmungsorgan der Lunge zum Ausdruck, während die soziale Relevanz der Brauer und Weinschankwirte für die städtische Ökonomie und das tägliche Leben sinnigerweise mit den Organen der Leber und Blase identifiziert werden. Bei der metaphorischen Symbolisierung der Berufsstände finden sich neben jenen Beispielen individualisierender Parallelsetzung auch generalisierende Formen. So schreibt Rothe über die diversen Handwerks- und Handarbeitstätigkeiten von Männern und Frauen: *Gebeine, hüet [Haut], adorn, ingeweide und lip, / Daz sint die man vnd die wip, / Dy mancherley hantweg an tryben / Vnd stetlich in den steten bliben: / Smyden, houwen, czymmern, bicken, / Wirken, newen, spynnen, stricken, / Vnd mancherley derselben glich, / Als eyn iglicher neryt sich*⁶⁰⁵. Am Beispiel von Rothes Einsatz der Körpermetaphorik zur Hervorbringung und Darstellung politischer oder verfassungsrechtlicher Vorstellungen treten vor allem die hauptsächlichen Vorzüge der Körperbildlichkeit in Erscheinung: am allgemein vertrauten Phänomen des menschlichen Körpers lassen sich abstrakte Vorstellungen sinnfällig verdeutlichen wie zum Beispiel die Idee der Ganzheit oder der Gedanke der Einheit in der Vielheit. Letzteres bedeutet beispielsweise die Möglichkeit, am Modell des Körpers funktionale Differenziertheit und zugleich die innere Zusammengehörigkeit und das Zusammenwirken der unterschiedlichen Funktionen und ihrer Träger beispielsweise innerhalb eines sozialen Gefüges plastisch darzustellen.

H.) Besitz- und Erbrecht der Leprakranken im städtischen Rechtsbereich

Zu den vielfach geäußerten Forschungsmeinungen gehört jene, wonach „das alte strenge Leprosenrecht in den Kommunen [...] langsam durchbrochen (wurde)“⁶⁰⁶. In der vorliegenden Form erscheint diese Forschungsmeinung als zugleich richtig

⁶⁰⁴ Ebd., S. 46 V 57 (*ratmeister*), S. 47 V. 85 (*kemerer*), S. 47 V. 93 (*schriber*), S. 51 V. 163 (*wechtere*), S. 49 Vv. 129-131 (*schepphen an dem gerichte*).

⁶⁰⁵ Ebd., S. 54 Vv. 215f. (*koiüfflute*), S. 55 Vv. 233f. (*brüwer; winschenken*), S. 57 Vv. 249-256 (Zitat).

⁶⁰⁶ So z. B. MEHL, *Aussatz in Rottweil*, S. 42.

wie unzutreffend. Als problematisch erweist sich die ihr implizit zugrunde liegende Annahme, dass die Entstehung von Land- und Lehnrecht einerseits und städtischem Recht andererseits nacheinander in einer diachronen Entwicklungslinie anzuordnen seien und diese sich gewissermaßen ablösen. Chronologisch betrachtet, tritt das kommunale Recht zwar neu zum Land- und Lehnrecht hinzu; damit ging jedoch nicht unmittelbar eine sofortige Ablösung zweier Rechtssysteme einher. Zunächst einmal definierte die städtische Rechtssprechung das Stadtterritorium als ein Gebiet partikularen Rechts und grenzte es gegen das Recht der bäuerlich und adlig geprägten Welt des Umlandes ab. Die Schieflage in der oben genannten Forschungsansicht geht zudem auf den Umstand zurück, dass die Geschichtswissenschaft aufgrund expandierender Verwaltungstätigkeit in den mittelalterlichen Städten sowie einer günstigen Überlieferungsgeschichte über das Rechtswesen (Gerichtsbarkeit etc.) in den mittelalterlichen Kommunen besser unterrichtet sind als über dasjenige der ländlichen Regionen. Allerdings zieht eine analytische Differenzierung zwischen dem Land- und Lehnrecht und dem sich seit dem 11. Jahrhundert ausbildenden städtischen Recht ihre Berechtigung aus dem geschichtlichen Umstand, dass sich die Entfaltung des kommunalen Rechtswesens über Jahrhunderte hinweg erstreckte und sich grundsätzlich unter veränderten historischen Bedingungen - eben in stadtgeschichtlichen Entwicklungsgefügen - vollzog. Vorausgreifend wäre hier stichwortartig nur auf die Herausbildung von stadteigenen oder im städtischen Bereich und Umfeld gelegenen Fürsorgeeinrichtungen für Leprakranke hinzuweisen, was neue rechtlich regelungsbedürftige Situationen hervorrief, wenn nicht sogar die Schaffung neuer juristischer Handlungsmöglichkeiten erforderlich machte.

Hinsichtlich seiner schriftlichen Fixierung und Überlieferung liegt das kommunale Leprosenrecht in zwei ‚Quellengattungen‘ vor: zum einen in den Stadtrechtsbestimmungen und -verordnungen, die vom Stadtherrn oder von der Stadtgemeinde - repräsentiert durch die Ratsherren und andere kommunale Organe - erlassen und notiert worden waren; zum zweiten in den Ordnungen und Statuten derjenigen Institutionen, die für die Leprakranken bestimmt waren: der Leprosenhäuser selbst. Je nach Organisations- und Verfassungsform der Leprosenhäuser waren jene Ordnungen zum Teil von den Hausbewohnern selbst verfasst und erbeten worden, zum Teil aber von den bischöflichen oder kommunalen Herrschafts- und Leitungsinstanz ‚von außen‘ auferlegt worden.

Als eine der wichtigsten Leistungen des städtischen Rechts im okzidentalen Raum stellt gewiss die Sicherstellung des aktiven und passiven Besitz- und Erbrechts der Leprosen, das heißt: ihrer ökonomischen Basis, dar. Sie ist seit Siegfried Reicke, der zutreffend in den ökonomischen Erfordernissen der neu entstehenden Institutionen zur Leprosenfürsorge ein ursächliches *Movens* in dieser Entwicklung erblickte, in der Forschungsliteratur vielfach als eine Neuerung und Verbesserung gegenüber dem ‚alten‘ Rechtszustand interpretiert, ja gefeiert worden⁶⁰⁷ - eine Beurteilung, die *stricto sensu* im Licht der vorangegangenen Erörterungen über die land- und lehnrrechtlichen Anordnungen so nicht länger haltbar erscheint. Allgemein bedürfte es hierzu aber noch eingehenderen Untersuchungen beispielsweise zu Fragen nach der Originalität des kommunalen Rechts oder aber nach Wechselwirkungen und -einflüssen zwischen diesem und dem Land- und Lehnrecht. Dem wäre die methodologische Frage vorzuschicken, ob und in welchem Maß sich die beiden Rechtssphären ‚Stadt‘ und ‚Land‘ überhaupt kommensurabel zueinander verhalten oder aber auf divergenten Grundvoraussetzungen und rechtstheoretischen Logiken beruhten, wie sie an dieser Stelle nur mit der verkürzten Formel ‚lehnsrechtliche‘ (herrschaftliche) versus ‚kontraktuelle‘ (gleichordnende) Bindungen evoziert werden können⁶⁰⁸. Die Notwendigkeit der geschichtswissenschaftlichen Aufgabe, über die Entwicklungsprozesse des städtischen Rechts komplexere Vorstellungen zu erarbeiten, mag ein kleines Beispiel zum städtischen Leprosenerbrecht erhellen, mit dem ein Schritt in die hier interessierende Teilthematik vollzogen wird.

Im Jahr 1254 entschied der Stadtrat von Zürich nach einer Debatte in der Frage, ob den Leprakranken im örtlichen Leprosenhaus St. Jakob an der Sihl das Erbrecht im vollen Umfang zugebilligt werden sollte. Bevor die Zürcher Ratsherren eine ausgesprochen liberale Entscheidung zugunsten einer vollständigen erbrechtlichen Gleichstellung der Leprosen mit gesunden Personen fällten, hatten sie zuvor die Meinung „weiser Leute, sowohl von Geistlichen als auch Laien“ zu

⁶⁰⁷ REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 240: „Derjenigen Einrichtung, die das Aussätzigenrecht in ein neues Licht rücken sollte, des Spitals, hatten die Landrechte noch an keiner Stelle gedacht. [...] Das Interesse der Anstalt selbst war es, das die Durchbrechung des alten strengen Leprosenrechtes anbahnte“.

⁶⁰⁸ Auch das im geringeren Maße urbanisierte Frühmittelalter kannte vertragliche Bindungen (Kauf; Ehe!), die jedoch im Zusammenhang mit der Stadtentwicklung an Quantität und sozialer Bedeutung gewannen (Arbeits-, Kauf-, Pachtverträge usf.). Dazu allgemein: WESEL, Geschichte des Rechts, S. 325ff.

Rate gezogen⁶⁰⁹. Die ausdrückliche Konsultation von Geistlichen lässt es naheliegender erscheinen, dass die Streitfrage nicht bloß in ihren moralischen oder moraltheologischen Aspekten, sondern auch aus kanonistischer Perspektive erörtert wurde, und dass es sich dementsprechend bei den ‚Laien‘ um Kundige des zivilen Rechts handelte. Welche konkreten Problempunkte strittig waren, wurde in der Bestätigungsurkunde für die kranken Bewohner im Leprosorium, die die Rechte verbriefte und einen Schlusspunkt unter die Debatte setzte, nicht mehr erwähnt. Die rechtliche Gleichstellung mit den Gesunden bedeutete jedenfalls eine Negierung der besitz- und erbrechtlichen Relevanz der bei einer Lepraerkrankung auftretenden Körperdefekte. Diese Folgerung erweist indirekt, dass das wesentliche physische Kriterium, welches hier über die Ausübung der herkömmlichen Besitzrechte entschied, wieder einmal die intellektuelle Leistungsfähigkeit oder Verstandestätigkeit darstellte. Dies schließt nicht aus, dass zusätzlich oder sogar hauptsächlich rein soziale Ordnungsvorstellungen die Streitfrage und ihre Lösung bestimmten. Was hiermit gemeint ist, wird an einer Anordnung des Zürcher Rats deutlich, die annähernd zweihundert Jahre später gefällt wurde und inhaltlich eine Revision der Entscheidung von 1254 vollzog. Im Jahr 1448 negierte nämlich der Rat das Erbrecht der Leprosen, indem er ihren Rechtsstatus mit demjenigen von Klosterangehörigen gleichstellte. Monastische Angehörige wie auch Geistliche galten jedoch als zivilrechtlich als ‚tot‘, besaßen keine weltlichen Rechte und unterstanden auch nicht der säkularen Jurisdiktion. Aufgrund der Entscheidung von 1448 konnte der Erbbesitz der Zürcher Leprosen, wie Siegfried Reicke zu Recht folgerte, nicht mehr an ‚weltliche‘ Personen fallen, sondern ging an die Fürsorgeinstitution, das besagte Leprosenhaus, über⁶¹⁰. Die Modellierung des Rechtsstatus der in Leprosorien organisierten Leprakranken nach dem Sozialtypus des Mönchs beziehungsweise der Nonne war eine Form der Gestaltung von Rechtsbestimmungen, die vom körperlichen Erscheinungsbild und dessen individuellen Charakteristika völlig absah und auf einer fundamentalen Neukonstruk-

⁶⁰⁹ Begründet wurde die Entscheidung damit, dass die Kranken für ihren Zustand nicht zusätzlich bestraft werden sollen: *(Ob) ein ussezzeg mensche erben solde, als ob er niht den grozen siehtagen hete. Umb das selbe ding ervuren wir an wisen liuten, beide an phaffen und an leien, daz die selben liute ir siehtagen, den got an si hat geleit, niht entgelten siuln (sic), wan daz si nah geschribem rehte in alle wis erben siuln, als si gesunde weren [...]*; hier zitiert nach: REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 243 Anm. 2.

⁶¹⁰ Hinweis auf den Ratsentscheid von 1448 bei: REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter 2, S. 243 Anm. 2. Allgemein zum zivilrechtlichen Status monastischer Personen: ADALBERT ERLER, Art. ‚Klostertod‘, in: HRG 2 (1978), Sp. 890-893. Ebd., Sp. 891f.: Die ewige Profeß kam gemäß Ssp. I 25,3 dem Verzicht auf Land- und Lehnrechte gleich.

tion der sozialen Identität wie des Rechtsstatus beruhte. An diesem Beispiel zeigt sich einmal der Einfluss der aus der religiösen Sphäre stammenden Vorstellungen über soziale Ordnung auf die säkulare Sphäre.

Die Prägung der juristischen Stellung und Handlungsfreiheiten der Leprosen im städtischen Recht waren jedoch nicht durchgehend von religiösen Anschauungen geprägt. In manchen Teilaspekten dessen bietet sich gerade dort, in den mittelalterlichen Städten, eine so große regionale Diversität in den Auffassungen über die Rechtsstellung der Leprakranken dar, dass die Konstruktion innerer Entwicklungslinien oder -prinzipien wie im Fall der Zeugnisfähigkeit und des Bürgerschaftsrechts der Leprosen kaum möglich erscheint. So wurde beispielsweise in Göttingen im Jahr 1448 einem leprösen Bürger die Bürgerschaftsfähigkeit aberkannt, da er als „*na wonheyt der werlde doet*“ angesehen wurde⁶¹¹. Im Jahr 1463 wurde in einem Rechtsstreit vor dem Ingelheimer Oberhof - ähnlich wie früher schon das Augsburger Stadtrecht über Blinde und Gehörlose geurteilt hatte -, dass ein als Zeuge aufgerufener Leprakranker entgegen der Grundauffassung, dass er „*ein verwister man der werlt von ussetzikeit*“ sei, doch die Zeugnisfähigkeit zuerkannt, da sich die Streitsache selbst in früheren Zeiten und noch vor dem Manifestwerden einer Lepraerkrankung des Zeugen zugetragen habe⁶¹².

Auch in Stuttgart trat im Jahr 1495 der 60jährige lepröse Michael Frei, der als Bewohner des Stuttgarter Leprosenhauses bezeichnet wurde, als Zeuge in einem Grenzstreit zwischen den Städten Stuttgart und Gaisburg auf⁶¹³. Auch hier steht zu vermuten, dass - gesetzt der Fall, dass nach Stuttgarter Recht die Zeugnisfähigkeit von Leprakranken grundsätzlich angezweifelt wurde - die juristische Aussagefähigkeit und Glaubwürdigkeit dem besagten Leprosen aufgrund seines Alters und somit in einer temporären Funktion als ‚Erinnerungshelfer‘ wieder zugesprochen wurde. Wie vor allem das Ingelheimer Beispiel klar erkennen lässt, führten die Differenzierungsmöglichkeiten des mittelalterlichen Rechtswesens nach dem bereits mehrfach genannten ‚Fristenmodell‘ zu dem erstaunlichen Phänomen, dass bestimmte schwerkranke Personen mehrere und je nach Sachverhalt

⁶¹¹ Göttinger Statuten. Akten zur Geschichte der Verwaltung und des Gildewesens der Stadt Göttingen bis zum Ausgang des Mittelalters, bearb. v. Goswin von der Ropp (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 25) Hannover-Leipzig 1907, S. 281f.

⁶¹² Hugo Loersch, Der Ingelheimer Oberhof, Bonn 1885, Nr. 424 S. 470f., Zitat: S. 471. Ebd.: [...] *das ine [dem Kläger] das nit sulle irren an sime rechten, wan der selbe [der Leprose] zu der zit, als sich die sache angehaben habe, nit ussetzig gewest.*

⁶¹³ UB der Stadt Stuttgart, hg. v. Adolf Rapp (Württembergische Geschichtsquellen 13) Stuttgart 1912, Nr. 855 S. 578-585, dort S. 581.

unterschiedliche Rechtsstatus oder Rechtsidentitäten auf sich vereinen konnten. Theoretisch war eine derartige Konstellation bereits in den Landrechtsbestimmungen des 'Sachsenspiegel' zum Lehn- und Erbrecht von Leprosen angelegt. Sie blieb offenkundig nicht auf die Sphäre des ländlichen Rechts zugehörigen Personen beschränkt, sondern fand auch Eingang in das städtisch-kommunale Recht.

Größere Einheitlichkeit hat die Rechtsstellung der in den Städten ansässigen Leprosen in den Sachgebieten des Besitz- und Erbrechts erlangt. In dieser Entwicklung innerhalb des Regnum ist, wie zuvor bereits erwähnt, den Leprosenhäusern aufgrund ihrer Rolle als ökonomische Institutionen ein großes Einflusspotential zuzuschreiben. Die These kann sich in vorzüglicher Weise auf die Besitz- und Nachlassregelungen in den überlieferten Hausordnungen städtisch-kommunaler beziehungsweise stadtnaher Leprosorien berufen. Hierbei zeigt sich in mancher Hinsicht eine ab dem 13., stärker noch ab dem 14. Jahrhundert zunehmende Übereinstimmung in den Auffassungen zum Besitzrecht. Hierzu gehört zum Beispiel die Ausbildung des wichtigen und wiederkehrenden Grundsatzes, dass die Hinterlassenschaft verstorbener Hausbewohner und -bewohnerinnen partiell oder vollständig der Institution, die zuvor die Kranken materiell, spirituell und sozial versorgt hatte, anheimfalle. Vollständig reklamiert wurde die Hinterlassenschaft verstorbener Leprosen in den Leprosorien der Hamburg (1296), Lindau am Bodensee (1303), Engen (1380), Soest (um 1400), Überlingen (1424), Lübeck-St. Jürgen (Mitte 15. Jahrhundert), Essen (15. Jahrhundert), Konstanz-Kreuzlingen (1543?), München-Auf dem Gastaig (1570), Amberg (1582) und auch Münster (1600)⁶¹⁴. Hierbei ging der Nachlass an das Leprosenhaus als Institution über, die man als eigenständige Rechtsperson juristisch bereits klar von dem Kreis der

⁶¹⁴ Hamburg-St. Georg: Hamburgisches UB 1, hg. v. Lappenberg, Nr. 895 S. 746-747, dort S. 747; Lindau-St. Gangolf: StadtA Lindau, Reichsstädtische Akten 61/1; Engen: Müller, Das Engener Siechenurbar, S. 216; Soest: Soester Recht. Quellensammlung 3. Lieferung (Ältere Ordnungen), hg. v. Wolf-Dieter Deus, Soest 1971, S. 357-358 §§ 1936-1941, dort S. 358 § 1941; Überlingen: StadtA Überlingen, Lade 1 / Nr. 1; Lübeck-St. Jürgen (Mitte 15. Jh.): UB der Stadt Lübeck 8, hg. v. Verein für Lübeckische Geschichte und Alterthumskunde, Lübeck 1889, Nr. 739 S. 802-808, dort S. 806; Essen: FRANZ ARENS, Das Essener Siechenhaus und seine Kapelle, in: Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen 18 (1898), S. 44-95, darin: Anlage III S. 73; Konstanz-Kreuzlingen: LINCKE, Die Gutleuthäuser in Südbaden mit besonderer Berücksichtigung der Freiburger Verhältnisse, Anhang Nr. X S. 113-116, bes. S. 114; München: VON HEFNER, Original-Bilder aus der Vorzeit Münchens, S. 74-78, bes. S. 77; Amberg (1582): OTTO SCHMIDT, Die Betreuung der Aussätzigen in Amberg, in: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 117 (1977), S. 7-29, darin S. 22f., bes. S. 23; Münster-Kinderhaus (1600): DETHLEFS, Pest und Lepra: Seuchenbekämpfung in Mittelalter und früher Neuzeit, Blatt 3 [S. 3].

Hausbewohner, den natürlichen Personen, zu unterscheiden und abzugrenzen wusste. Exemplarisch wird diese Abstraktionsleistung deutlich an dem Passus, den die Leprosenhausordnungen zu Soest (um 1400) und zu Überlingen (1424) in der Nachlassfrage verabschiedet hatten: In der Soester Leproserie galt das ausdrückliche Reglement, dass der Nachlass Verstorbener an das Haus, nicht an die anderen Kranken falle, während im Überlinger St. Katharinen-Hospital die Habe des Verstorbenen zwar grundsätzlich an die Institution ging, jedoch Kleidung (noch vor dem Tod?) an andere Hausgenossen vermacht werden durfte⁶¹⁵.

Unter den kommunal verwalteten Leprosenhäusern waren es allem Anschein nach die größeren und wirtschaftlich bessergestellten, die den leprösen Bewohnern Ausnahmeregelungen und größere Verfügungsfreiheiten über den Eigenbesitz zu Lebzeiten zubilligten. Inhaltlich zeigt sich in den betreffenden Rechtsbestimmungen eine größere Variationsbreite, die keine einende Stringenz auf übergeordneter Ebene erkennen lässt. Eine wohl aus dem späten Mittelalter datierende Hausordnung für das kommunale St. Jürgen-Leprosorium zu Lübeck gewährte den Hausbewohnern testamentarische Verfügungsfreiheit bezüglich Geld (*pecunia*), Handelsware (*mercatio*) und Erbesitz (*hereditas*) und forderte einzig den Verbleib von alltäglichen Gebrauchsgegenständen wie „Kleidung, Töpfen und anderen Hausgerätschaften“ (*vestimenta, olle, subpellectilia*) im Leprosenhaus⁶¹⁶. Gemäß einer im Jahr 1333 erneuerten Ordnung forderte das unter klösterlicher Leitung stehende Regensburger Leprosorium St. Nicola immerhin nur zwei Drittel der persönlichen Habe für das Haus ein und ließ das verbleibende Drittel offenbar zur freien Verfügung⁶¹⁷. Desgleichen können die in das 15. Jahrhundert datierenden Ordnungen von Bamberg, Kitzingen und Freiburg im Breisgau Einschränkungen in der Nachlassregelungen, die die persönliche Rechtsstellung der leprakranken Bewohner gegenüber der Institution stärkten. Die Bamberger Ordnung von 1488, die 1509 von Bischof Georg nochmals bestätigt wurde, bestimmte, dass der Nachlass dem Haus anheimfallen solle, falls der Pfründner sich nicht abkaufe oder er keine leiblichen Erben habe. Damit standen dem Hausbewohner immerhin zwei Optionen offen, seinen Besitz für sich und nach eigenem Willen zu verwenden. Die erstgenannte Möglichkeit basierte offenbar auf

⁶¹⁵ Siehe Anm. 614.

⁶¹⁶ Dragendorff, Zwei Lübsche Leprosen-Ordnungen, S. 259. Dragendorff datierte die Ordnung bereits in das 13. Jh., hiergegen scheinen aber die ungewöhnlich zahlreichen vernakularsprachlichen Einsprengsel im lateinischen Text zu sprechen.

⁶¹⁷ Bayerisches HStA, KU Regensburg-Niedermünster 245.

dem Gedanken einer Entschädigungsleistung an die Versorgungsinstitution. In Kitzingen reklamierte die Ordnung von 1478 zunächst die persönliche, bewegliche Habe der Insassen, die aus deren unmittelbaren Alltagsgebrauch im Leprosenhaus stammten und zu der ‚Kleinodien‘ (Schmuck- oder andere Wertgegenstände?), Hausrat und Kleider gezählt wurden. Für nachgelassene Besitztümer, die der Kranke außerhalb des Leprosoriums besaß, trat das Leprosenhaus als Erbnehmer ein, wenn sich in der näheren und ferneren Verwandtschaft keine Erben finden sollten. Wie in Bamberg so kannte auch die Freiburger Hausordnung in der Fassung von 1480 die Möglichkeit, Erbesitz in Form von Barschaft, Geld, Renten und Immobilienbesitz bis zur Höhe des gezahlten Pfrundpreises - also der Geldleistung für die Versorgung durch das Haus - loszukaufen, um sie an Verwandte weiterzugeben. Andernfalls fielen diese Besitztümer mit Kleidern, Bettzeug und Barschaft der verstorbenen Leprosen der Versorgungseinrichtung anheim⁶¹⁸. In einer weit gespannten, chronologischen Übersicht wird erkennbar, dass sich nicht nur die Besitz- und Verfügungsrechte von Individuen im allgemeinen verbesserten, sondern die der Leprosen ebenfalls. Hier ist Reicke zuzustimmen in der Ansicht, dass die Institutionen der (kollektiv organisierten) Leprosenhäuser - mit ihren finanziellen und materiellen Interessen und ihrem zunehmend deutlicher formulierten Anspruch auf Leistungsvergütung durch Erbnahme - dazu beitrugen, dass der besitzrechtliche Status der Leprosen reflektiert, gesichert und schriftlich fixiert wurde.

V. KRANKHEIT AUS SÜNDE, ‚SÜNDE‘ ALS KRANKHEIT: ‚SÜNDENLEPRA‘ ALS THEOLOGISCHES INTERPRETAMENT UND POLITISCH-RHETORISCHE WAFFE

Wenn die bisherigen Erörterungen vorwiegend die somatischen Manifestationen als Basis und Ursache für soziale Ausgrenzungserscheinungen bei ‚Leprosen‘ ak-

⁶¹⁸ Bamberg (1488/1509): StaatsA Bamberg: A. 149, L. 454, Nr. 1177a (*Wir ordenn vnnd sezenn au^och was ein yder Su^ondersiech [...] nach seinem tode verlassen wu^ordet, der sich nit abkau^offet vnnd keinen leyserben lest, das soll alles an den sichhoff vnnd den pflegern volgen*). Kitzingen: SIBER, Grundzüge einer Geschichte des älteren Medizinalwesens der Stadt Kitzingen, S. 31. Freiburg/Br: Urkunden des Heiliggeistspitals zu Freiburg im Breisgau 2, hg. v. Leonard Korth / Peter P. Albert / Eduard Intlekofer (Veröffentlichungen aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Breisgau 3) Freiburg/Br 1900, darin Gutleuthaus-Urkunden Nr. 108 S. 535-539, bes. S. 536.

zentuierten und eine sozialgeschichtliche Kontextualisierung der Befunde im Rahmen einer als ‚säkular‘ charakterisierten Werte- und Gesellschaftsordnung anstrebte, dann ist daraus nicht die Schlussfolgerung abzuleiten, dass die christliche Religion mit ihren Wurzeln im Judentum, wie sie zu Beginn dieser Arbeit als Ausgangsbasis und Referenzpunkt für die Entwicklung vieler mittelalterlicher Wahrnehmungs- und Deutungsformen qualifiziert worden war, keinerlei Einfluss ausgeübt hätte auf die mittelalterlichen Vorstellungen über jene Krankheit und Krankengruppe, die als *lepra*, ‚Miselsucht‘, ‚Aussatz‘ beziehungsweise als *leprosi*, ‚Miselsüchtige‘, ‚Aussätzig‘ und ähnlich bezeichnet wurden.

Das Gegenteil ist der Fall. Aus dem großen Bestand an theologischen Reflexionen und Interpretationen über die ‚Lepra‘ und die ‚Leprosen‘ befasst sich das vorliegende Kapitel mit jenen religiösen Deutungsweisen, denen von medizinhistorischer, aber auch von mediävistischer Seite eine besondere Präponderanz und soziale Wirkmächtigkeit im Mittelalter zugesprochen wurde und noch immer wird: Geschichtswissenschaftlichen Annahmen zufolge galten Krankheit im allgemeinen und die Lepra im besonderen nicht nur als Repräsentationsfiguren von ‚Sündhaftigkeit‘ oder ‚Sünden‘, sondern sogar als deren konkrete und unmittelbare Folgen beziehungsweise als ‚Strafen‘ im Sinn eines Ursache- Wirkung-Modells¹. Akzentuiert der Begriff der ‚Sündhaftigkeit‘ allgemein den Zustand moralischer Verwerflichkeit eines Menschen, so verweist der Terminus der ‚Sünde‘ - und deutlicher noch: der der ‚Sündentat‘ - auf eine konkrete, in moralischer Hinsicht als schuldhaft betrachtete Handlung, die darüber hinaus von einer religiösen Vereinigung oder Institution juristisch definiert und mit Strafen sanktioniert sein kann oder Strafwürdigkeit implizierte. Der Ideenkomplex eignete sich daher auch als rhetorische ‚Waffe‘². Untersucht und dargestellt werden sollen hier zum ersten die inhaltliche und methodische Ausgestaltung dieser mittelalterlichen Denk- und Deutungsformen, die hier verkürzt mit den Begriffen der ‚Sündenlepra‘ oder auch ‚Straflepra‘ umrissen werden sollen. Hierfür kann auf vorliegende, zum Teil sehr umfassende Forschungsarbeiten und Spezialstudien rekuriert werden, wie sie bei-

¹ STANLEY G. BROWNE, *The History of Leprosy*, in: *Leprosy*, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 1-14, dort S. 6: „The Church, too, encouraged the cult of associating leprosy with divine punishment“; DUBE, *Medieval Medicine in Middle High German Epics*, S. 242 mit Verweis auf Hrabanus Maurus: „Contracting leprosy was regarded as punishment for pride, heresy, and other transgressions outlined by Hrabanus Maurus in his chapter ‘On Medicine and Disease’ [...]“.

² William Shakespeare, *Hamlet* III,2,: *I will speak daggers to her, but use none.*

spielsweise Geneviève Berruyer-Pichon vorgelegt hat³. Zum zweiten soll eingehender nach den unmittelbaren historischen Anwendungskontexten gefragt werden, innerhalb derer die bezeichneten Interpretationsmuster ihre Entfaltung und Verwendung erfuhren, ferner nach den Adressatenkreisen, an oder gegen die sich die Interpretamente richteten. Diese Perspektive, die in der älteren Forschung, welche stark positivistisch-konstatierend und weniger analytisch vorging, häufig vernachlässigt wurde, konzentriert sich zum Zweck besserer Erkenntnis auf Textbeispiele, deren Kommunikationsabsichten und Adressatenorientierung vergleichsweise eindeutig als diffamatorisch oder denunziatorisch bestimmt werden können.

Bereits in den vorangehenden Kapiteln wurde angezeigt, dass die gedankliche Konstruktion von Verbindungen zwischen a) körperlichen Erscheinungsformen, die als ‚Krankheit‘ oder ‚Gebrechen‘ kategorisiert wurden, und b) moralischer Devianz (‚Sünde‘; ‚Sündentat‘) eine lange historische Tradition aufweist. Eine Geschichte der Dreiecksrelation zwischen den Vorstellungsbereichen ‚Krankheit‘, ‚Religion‘ und ‚Moral‘ findet frühe Belege bereits in den alttestamentlichen Schriften des israelitischen Judentums wie auch in den noch älteren vorderasiatischen Religionen und Kulturen⁴. Eine besonders elaborierte Entfaltung und Ausgestaltung dieses Gedankenkomplexes in seinen negativ wie positiv gefärbten Spielarten verdankt sich gleichwohl der christlich-okzidentalen Theologie seit der Spätantike. So gilt im Hinblick auf das hier interessierende Phänomen, dass keineswegs erst „Renaissance und Barock [...] Lepra in Beziehung zu Religion und Moral [setzten]“, wie der Medizinhistoriker Dietrich von Engelhardt in einer Studie über die okzidentale Literatur der Neuzeit konstatierte⁵. Dass aber das Christentum im Mittelalter sowohl die biologischen Phänomene von ‚Krankheit‘ und ‚Kranksein‘ im allgemeinen wie auch der ‚Lepra‘ im besonderen in ihren materiellen Substraten primär als sichtbare Manifestationen der moralischen ‚Sündhaftigkeit‘ eines Menschen und als eine von Gott gesandte Sündenstrafe interpretiert worden seien und dass dies darüber hinaus die gesellschaftliche Mar-

³ GENEVIÈVE PICHON, *Essai sur la lèpre du haut Moyen Age*, in: *Le Moyen Age* 90 [4. Folge 39] (1984) S. 331-356; BERRUYER-PICHON, *La Mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la l pre*. S. a. die noch immer als Standardwerk zu rezipierende, ältere Studie von VON SIEBENTHAL, *Krankheit als Folge der Sünde*.

⁴ Ebd., S. 27-41.

⁵ DIETRICH VON ENGELHARDT, *Darstellung und Deutung der Lepra in der neueren Literatur*, in: *ALHK* 2, S. 309-320, dort S. 309.

ginalisierung und Ausschließung der Leprosen motiviert habe, ist eine in dieser generalisierenden Form alte und wiederholt vorgebrachte Forschungsansicht, die der Differenzierung, der Modifikation und partiell auch der Revision bedarf.

Nötig ist eine korrigierende Erweiterung, da die Forschungsansicht lediglich eine unter mehreren nicht-medizinischen Deutungsmöglichkeiten, die im Mittelalter auch positive Perspektivenbildungen beinhalteten⁶. Nötig ist vor allem aber eine gedankliche Differenzierung, denn die vordergründig griffigen Formeln von der ‚Krankheit als Sündenfolge‘ oder der ‚Sündenlepra‘, wie sie besonders die christliche Moraltheologie in einer Vielzahl von Begriffsbildungen entfaltete (*lepra peccati*, *lepra peccatorum*, *lepra in anima*, *lepra animae*, *lepra spiritualis* u. a.), verlangen präzisierende Fragen nach den historischen Wirklichkeitsauffassungen, nach den geistes- und sozialgeschichtlichen Kontexten und damit nach möglichen rhetorischen Funktionen. Diese Fragestellungen bestimmen die Untergliederung dieses Kapitels: Zunächst soll anhand von Textbeispielen gezeigt werden, dass dem kausal verstandenen Deutungsmuster der ‚Sündenlepra‘ unterschiedliche Realitätsauffassungen zugrundeliegen konnten, von denen diejenige einer ‚faktisch-objektiven‘ Wirklichkeit der ‚Leprakrankheit‘ im naturwissenschaftlich-medizinischen Sinn nur eine Variante bildete (A.). Hierauf baut der zweite Abschnitt auf, der die Vorstellung der ‚Sündenlepra‘ in ihrer Verwendung als eines intellektuellen Instruments aufzeigen will, welches vorrangig den christlichen Theologen bei der Konstruktion, Interpretation und didaktischen Präsentation von abstrakten spirituellen Sachverhalten und Dogmen diente (B.). Der dritte Abschnitt widmet sich dem speziellen Gebrauch der ‚Sündenlepra‘ beziehungsweise der ‚Sündenkrankheit‘, die im Rahmen des politischen Redens als Instrument zur verbalen Abschreckung, zur Diffamierung und Denunziation politischer Opponenten fungierte⁷ (C.). Die beiden letztgenannten Teilkapitel thematisieren sprachliche Äußerungen, bei denen es sich jeweils um Formen des figurativen

⁶ Siehe hierzu den Schluss dieses Kapitels.

⁷ Der Ausdruck ‚politische Rhetorik‘ bezieht sich hier wie im folgenden weder auf die spezifische Textgattung jener didaktischen Anleitungen zur Redekunst noch auf die regelgerechte Ausübung derselben, sondern meint allgemein das Sprechen über politische Sachverhalte und in politischen Kontexten. Auch die Begriffe ‚Diskurs‘ und ‚diskursiv‘ werden hier in einem solch allgemeinen Verständnis verwendet, um das Sprechen beziehungsweise das sprachliche Verfassen von Sinngehalten von anderen Modi der Externalisierung wie z. B. bildkünstlerische oder szenisch-gestische Präsentation abzuheben. Die Autorin ist sich ferner bewusst, dass die Definition des Begriff ‚politisch‘ von modernen Vorstellungen unausweichlich beeinflusst bleibt. Hierin zeigt sich ein weiteres Mal der konstruktive Charakter geschichtswissenschaftlicher Arbeit, wie er schon von dem französischen

Sprachgebrauchs handelt: hierbei wurde das Wortfeld *lepra* dergestalt erweitert, dass der Terminus, seine Ableitungen und Synonyme nicht auf der denotativen Sinnenebene belassen, sondern vergeistigt, metaphorisiert und dadurch mit neuen, vorwiegend moralischen Sinngehalten und Wertigkeiten konnotiert wurden. Die daraus resultierenden Bedeutungserweiterungen und -transformationen sind von weitreichender Art. Allem Anschein nach besteht eine Korrelation zwischen zwei sich ähnelnden, aber nicht identischen Vorgängen der Sinnstiftung und Wirklichkeitsdeutung: auf der einen Seite die hauptsächlich in der christlich-theologischen Exegese zum Tragen kommende ‚Vergeistigung‘ medizinisch-biologischer Sachverhalte, eine figurativ-spiritualisierende Ausdeutung von körperlichen Substraten beziehungsweise von Personen, die mit den Begriffen *lepra*, ‚Aussatz‘, *leprosi*, ‚Aussätzige‘ u. ä. angesprochen wurden; auf der anderen Seite eine gedankliche ‚Pathologisierung‘ oder - präziser formuliert - ‚Medizinalisierung‘ von ethischen, sozialen und politischen Tatbeständen, die zumeist mit dem Zweck der Diffamierung von Kontrahenten durch jenen rhetorischen Kunstgriff der Metaphorisierung bewirkt wird. Verkürzt formuliert: Die ihrer Logik nach zunächst voneinander unabhängigen Vorstellungen von ‚Krankheit aus »Sünde«‘ einerseits und von ‚»Sünde« als Sinnbild für Krankheit‘ andererseits bilden im mittelalterlichen Denken möglicherweise zwei Seiten *einer* Medaille⁸. Im zweiten Fall fungieren die Vorstellungen über ‚Krankheit‘ und über ‚Lepra‘ als Interpretationshilfen in einem Deutungsakt, bei dem ethischer oder sozialer Sachverhalt den eigentlichen Gegenstand des Erkenntnisinteresses darstellt. Dabei sollen die nachstehenden Erörterungen auch aufzeigen, welche Schwierigkeiten die durch den Vorgang der Metaphorisierung verursachten gedanklichen Unschärfen bei einer Analyse und Interpretation mittelalterlicher Texte durch die historischen Wissenschaften bereiten. Die Darlegungen sollen zugleich für die wichtige Differenz sensibilisieren, die aus methodologisch-analytischen Gründen zwischen den zwei Vorgängen von Sinnstiftung zu treffen ist: zwischen der Metaphorisierung und der intellektuellen Stilisierung eines Krankheitskonzeptes zur Darstellung abstrakter Sinnhalte auf der einen Seite und der kausalen Erklärung eines ‚realen‘ Krankheitsbefundes aus der Idee der ‚Sünde‘ heraus auf der anderen Seite. Beide Deutungs-

Historiker MARC BLOCH eingestanden wurde: DERS., *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, S. 75ff.

⁸ Hierbei wäre zu prüfen, ob der gleiche intellektuelle Mechanismus, d. h. die Veruneigentlichung denotativer Bedeutungseinheiten, einen Zusammenhang neu stiftet oder aber ob tiefer liegende historische Einflüsse und Wechselbeziehungen zwischen beiden Phänomenen festzustellen sind. Ausführlichere Erläuterungen zum Begriff ‚Medizinalisierung‘ s. u. S. 476.

methoden involvieren mit den semantischen Feldern ‚Medizin‘ und ‚Religion‘ zwar die gleichen ‚Komponenten‘; sie sind dadurch weder identisch, noch führen sie zu austauschbaren Deutungsergebnissen.

V.1. SÜNDE UND SÜNDHAFTIGKEIT DER MENSCHEN ALS KAUSALERKLÄRUNGEN FÜR ERKRANKUNGEN

Weit verbreitet ist in der medizin- wie allgemeinhistorischen Forschung die Ansicht, im christlichen Mittelalter habe man die Leprakrankheit als physisch-materielles Substrat wenn nicht immer, so doch am häufigsten kausal aus ‚Sündhaftigkeit‘ beziehungsweise aus ‚sündhaftem‘ Handeln und damit von einer individuellen oder kollektiven Schuld abgeleitet⁹. Zu wenig hat man hierbei auf die unterschiedlichen Wirklichkeitsebenen und auf die gattungsspezifischen Funktionen und Leistungsfähigkeiten der jeweiligen historischen Texte geachtet. Als geeignet für eine angemessene Überprüfung der These, die ‚Sündenlepra‘ sei im Mittelalter objektivistisch, in einem materiellen Sinn verstanden worden, erweisen sich nur solche Texte, welche die Krankheit eindeutig in einem medizinisch-materiellen Realsinn darstellen und verstanden wissen wollen. Diesem Kriterium entsprechen Nachrichten aus durchaus sehr unterschiedlichen Textgattungen: chronikalische Schriften, weltliche und kirchliche Gesetzgebung, hagiographische Erzählliteratur u. a. Gerade letztere ist unter den Gesichtspunkt der dort geschilderten Krankheiten und Kranken in geschichtswissenschaftlichen Einzelstudien der jüngsten Dekaden verstärkt als sozialgeschichtlich aufschlussreiches Quellenmaterial erschlossen worden. Hierzu zählen: die Studie Norbert Ohlers zu den spätestens 1185 abgeschlossenen Mirakelerzählungen über den Kölner Erzbischof Anno, sodann die umfangreichen Recherchen Rudolf Hiestands über Mirakelsammlungen vom 12. bis 14. Jahrhundert wie auch die einschlägigen Erörterungen von Constanze Rendtel über hochmittelalterliche Mirakelberichte. Die Ergebnisse dieser Arbeiten, auf die hier rekurriert wird, lassen sich durch eigene Beobachtungen anhand eines bayerischen Mirakelbuchs vom ausgehenden

⁹ Vgl. zum Beispiel HERGEMÖLLER, Die ‚widernatürliche Sünde‘ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts, S. 5: „Während wir Heutigen über die Erreger beider Infektionen [d. s. die Pest und die Lepra] informiert sind, [...] erblickten die Menschen des Mittelalters in diesen virulenten und deformierenden Phänomenen die Rache Gottes für das schandbare Treiben der erbsündlich befleckten Menschen“.

neunten Jahrhundert affirmativ ergänzen¹⁰. Obgleich weitere, auch quantifizierende Untersuchungen über das reichhaltige hagiographische Material wünschenswert wären, können die vorliegenden Studien zu einer vorläufigen Beantwortung der hier interessierenden Fragen herangezogen werden, da der durch sie weit gespannte diachrone Rahmen Repräsentativität gewährleistet und die Studien zu tendenziell ähnlichen Ergebnissen kamen. Übereinstimmung herrscht vor allem in der Beurteilung der sozialen Relevanz des viel beschworenen Sündenargumentes: im Zusammenhang mit der Ursachenerklärung von Krankheiten wurde ihm für das Mittelalter nur eine sehr untergeordnete Bedeutung zugesprochen wurde. Die Frage nach dem angeblichen kausalen Konnex zwischen ‚Sündentat‘ und Krankheit hat den Düsseldorfer Mediävisten Rudolf Hiestand bei seiner Untersuchung hoch- und spätmittelalterlicher Mirakelberichte deutscher und französischer Provenienz, die zusammen einen Bestand von über 500 postumen Wunderberichten ergaben, zu dem Ergebnis geführt, dass „die Behauptung, man habe im Mittelalter Krankheit und jede Behinderung als unmittelbare Folge einer individuellen Verfehlung gesehen, nicht gehalten werden kann. Ein solcher Kausalnexus findet sich in nicht mehr als fünf bis zehn Prozent der Fälle hergestellt, wobei stets eine Lästerung oder Missachtung des Heiligen vorausgeht [...]“. Hiestand konstatierte ferner die gattungsbedingte Abhängigkeit mittelalterlicher Deutungsvorlieben: „Dass in Predigten und Erbauungsschriften moraltheologisch Krankheit mit sündiger Lebensweise verknüpft wird, liegt an der Zielvorgabe solcher Schriften“¹¹. Zu einem ähnlichen Urteil gelangte Norbert Ohler anhand der Schilderungen von Kranken und Krankheiten in den Anno-Mirakeln (12. Jahrhundert): „Nach manchem modernen Urteil wurde Krankheit im Mittelalter als Folge von Schuld eingeschätzt; im Widerspruch dazu steht die Beobachtung, dass der Autor der Annomirakel selten danach fragt, ob Erkrankung oder Unfall in ursächlichem Zusammenhang mit einer Schuld stehen könnte - mit der Ausnahme: Wer sich abschätzig zu Anno äußert, bekommt dessen Rache zu

¹⁰ NORBERT OHLER, Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des Heiligen Anno, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 48 (1984) S. 1-33; zur Datierung: ebd., S. 5. RENDTEL, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung 1, S. 69 und S. 179-190 (über Straf Wunder); Andreas Bauch, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 2: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard (Eichstätter Studien. N. F. 12) Regensburg 1979.

¹¹ HIESTAND, Kranker König - Kranker Bauer, S. 76 und 77. Zur Quellenbasis: ebd., S. 69f. HIESTAND sah an den Mirakelberichten vielmehr die gegenläufige These bestätigt, „daß der mittelalterliche Kranke kein *outcast* ist“, wollte hiervon aber - nach Ansicht der Autorin zu Unrecht - die ‚Aussätzigen‘ herausnehmen; ebd., S. 76.

spüren [...]“¹². Dass jedoch die Krankengruppe der Leprosen, die am Grab des heiligen Anno Heilung suchten - und vor allem auch: fanden, denn in den mittelalterlichen Wunderberichten wurden vorwiegend die ‚erfolgreich‘ endenden Wundertaten notiert - in den hochmittelalterlichen Annomirakeln nicht (mehr) vorkommen, ist umso aufschlussreicher im Licht des Befundes, dass gerade seit dieser Epoche die Leprosen als eine besondere Bevölkerungsgruppe verstärkt im gesellschaftlichen Wahrnehmungsfeld figurierten. Allgemein kann folglich die quantitative Verbreitung - und in diesem Fall wohl auch die soziale Relevanz - des Interpretaments einer kausal verstandenen Sündenlepra als weitaus geringer eingestuft werden, als gemeinhin in der Forschung postuliert wurde und noch immer wird. Die Befunde auf der Basis der Mirakelberichte lassen Zusammenhänge mit Wandlungen im Bereich des medizinischen Wissen vermuten: Die hochmittelalterliche Rezeption antiken medizinischen Wissens förderte eine sowohl quantitativ zunehmende als auch qualitativ systematischere Kenntnis über die Leprakrankheit und mag damit zu einer realitätsnäheren Anpassung religiöser Vorstellungen und Erwartungshaltungen gegenüber Heilungswundern gefördert haben. Konkreter formuliert: Die pessimistischen Heilungsprognosen für die Leprakranken, wie sie die medizinischen Traktaten seit dem Hochmittelalter in deutlicherer Form als zuvor äußern, mögen infolge von Verwissenschaftlichung, Rationalisierung und Zunahme eines weltimmanenten Denkens - die bisherige Glaubwürdigkeit von Berichten über wundersame Heilungen von Leprosen in Zweifel gezogen und unterminiert haben. Diese hier lediglich hypothetisch formulierte Entwicklung scheint aber nicht ausschließlich die Gruppe der Leprakranken erfasst zu haben. Eine Auswertung der Annowunder nach den dort erwähnten oder beschriebenen Kategorien von Kranken und Erkrankungen zeigt zwar eine unveränderte Dominanz derjenigen Krankengruppen, wie sie in prominenter Weise in den biblischen Schriften firmieren: die Lahmen, Blinden, Tauben, Epileptiker („Fallsüchtige“) usf. Doch legt die proportionale Verteilung dieser Krankengruppen untereinander, unter denen die Gruppe der Bewegungsbehinderten („Lahmen“) in den Annomirakeln zahlenmäßig weit vor den Blinden und anderen Körperbehinderten dominieren¹³, den Schluss nahe, dass auch hier eine Annäherung der Mira-

¹² OHLER, Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des Heiligen Anno, S. 16.

¹³ Siehe OHLER, Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des Heiligen Anno, S. 14 (Tabelle) und 15: „Die »klassischen« Wunderheilungen Jesu an Blinden, Lahmen, Tauben, Stummen bilden in den Annomirakeln etwa 40 v. H. der Fälle“. S. a. MÜLLER, Sieche, Seuchen und Spitaldienst im Spiegel der Heiltätigkeit Elisabeths von Thüringen, S. 10 (Tabelle) über die

kelschilderungen an die Vorstellungshorizonte der zeitgenössischen Medizin und insbesondere an die in der Heilungsprognostik entfalteten Wahrscheinlichkeits- und Realitätsauffassungen erfolgte. Anders gewendet: Offenbar präsentieren inhaltliche Veränderungen in den Wunderheilungsberichten hinsichtlich der Art und der Zahl der geschilderten Kranken und Krankheiten einen Reflex des hochmittelalterlichen Verwissenschaftlichungsschub im medizinischen Denken.

Im Hinblick auf die Kausalerklärungen für verschiedene Körperdefekte und Erkrankungen ist zu konstatieren, dass - sofern die Mirakelberichte überhaupt Ursachenerklärungen nennen und sie physische Devianzen nicht lediglich als objektive Gegebenheiten konstatieren¹⁴ - das Sündeninterpretament nicht nur stark unterrepräsentiert ist; vielmehr werden sowohl in den Anno- wie auch Walpurgiswundern überaus häufig pragmatische beziehungsweise rational-medizinische Ursachen angeführt. Hierzug zählen beispielsweise die Deklaration von Erkrankungen oder Verletzungen zu Unfallfolgen oder zu angeborenen Körperleiden. Dieser Befund gewinnt an Relevanz vor dem Hintergrund, dass beispielsweise Wolfhard, der Verfasser der karolingerzeitlichen Walpurgis-Mirakel im Monheimer Kloster, ein Priester war, dem als einem theologisch Geschulten das Deutungsmuster der durch Sünde verschuldeten Krankheit bekannt gewesen sein und auch nahegelegen haben dürfte. Wolfhard hat dieses Interpretament jedoch nur, so ergab eine Untersuchung, zur Erklärung von „Zweit- oder Dritterkrankungen von geheilten Personen“ herangezogen, das bedeutet: lediglich in den Fällen, in denen „(die) Erstheilung [...] zu keiner Läuterung geführt (hat)“. Aufgrund dieser spezifischen Anwendung auf Rezidiverkrankungen trägt der Gedanke der ‚Sündenkrankheit‘, wie zu Recht bemerkt wurde, mehr den Charakter einer ‚Hilfskonstruktion zur Erklärung einer erneuten Erkrankung nach erfolgter Wunderheilung‘¹⁵. Diese historische Einordnung gewinnt an Plausibilität in Anbetracht der Überlegung, dass im christlichen Mittelalter ein als pathologisch eingestuftes Phänomen unmittelbar und unwiderruflich von einer medizinisch-weltimmanen-

zahlenmäßige Verteilung der Krankheitsarten in den Elisabethwundern gemäß dem ‚Libellus de dictis de quatuor ancillarum‘.

¹⁴ So kam HUBERT ENZINGER anhand der sprachlichen Schilderungen zu dem Ergebnis, dass für den Verfasser der Monheimer Walpurgis-Wunder „Krankheiten [...] ganz einfach zur *Conditio humana*“ gehörten: DERS., Medizinhistorische Anmerkungen zu den ‚*Miracula S. Waldburgis Monheimensia*‘ des Priesters Wolfhard, in: Bauch, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 2: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit, S. 91-107, Zitat: S. 102.

¹⁵ ENZINGER, Medizinhistorische Anmerkungen zu den ‚*Miracula S. Waldburgis Monheimensia*‘ des Priesters Wolfhard, S. 103 (s. a. Anm. 14).

ten zu einer religiös-sakralen Deutungslogik überwechselte und damit eine Transformation hinsichtlich seiner Beurteilung erfuhr, sobald ein Kranker sich Hilfe suchend der ‚Fürsorge‘ und ‚Behandlung‘ durch eine heilige Person beziehungsweise Gott selbst unterstellte und ihm eine ‚von Gott gewährte‘ Heilung zuteil wurde. Mit dem genannten Deutungswechsel oder intellektuellen Transformationsvorgang war auf der logischen Ebene allen künftigen rational-medizinischen Interpretationen von Folgeerkrankungen und folglich der Rückkehr zu profanen Betrachtungsweisen zwangsläufig jede Möglichkeit genommen, da es aus christlich-theologischer Sicht an Blasphemie grenzen musste, wenn die göttliche Entscheidungsgewalt und Allmacht nachträglich von ärztlicher oder heilkundlicher Kunst gewissermaßen korrigiert, intellektuell ‚überboten‘ und hierdurch ‚demas-kiert‘ und degradiert worden wäre.

Auf die Auffassung, es bestehe ein unmittelbarer Kausalnexus zwischen einer Sündentat, einem schuldhaften Delikt und einer psychischen oder somatischen Erkrankung, lassen mittelalterliche Wundererzählungen vor allem dann schließen, wenn diese sich nicht des ambivalenten und mit Konnotationen befrachteten Begriffs der *lepra* bedienen, sondern eine - am jeweiligen zeitgenössischen Denkhorizont zu bemessende - eindeutigere medizinische Terminologie verwendeten. Diesem Sprachregister lassen sich, wie bereits gezeigt, im Mittelalter solche Krankheitsbezeichnungen wie *elephantiasis*, *elephantia* oder *morbis elephantinus* (Lepra) zuordnen, an dem einer Erzählung Gregors des Großen zufolge jene vier Mönche erkrankten, welche aus Neid das Haustier eines Eremiten, einen Bären, getötet hatten¹⁶. Gegen eine metaphorische Begriffsauslegung spricht hier die Verwendung eines medizinischen Fachterminus, welcher offenkundig dem Begriff *lepra* vorgezogen wurde, dessen Potential zu figurativer Sinngebung und -ausdeutung schon zur Zeit Papst Gregors I. geläufig war. Mit dieser offenbar bewusst getroffenen Entscheidung des päpstlichen Autors zwischen terminologischen Alternativen deutet sich - ganz unabhängig von der sich aus moderner medizinischer Perspektive erhebenden Frage, wie das von Gregor genannte „plötzliche“ (*statim*) Auftreten des *morbis elephantinus* mit modernen wissenschaftlichen Kenntnissen über die Verlaufsgeschwindigkeit der Lepra-krankheit zu vereinbaren sei - in der Erzählepisode Gregors Überzeugung an, dass

¹⁶ Gregor der Große, Dialogi III,15,7 in: Grégoire le Grand, Dialogues 2, hg. v. Adalbert de Vogüé (SC 260) Paris 1979, S. 314-319, bes. S. 318: *Nam quatuor monachi, qui eundem ursum occiderant, statim elephantino morbo percussi sunt, ut membris putrescentibus interirent.* S. a. Kap. I.2.

eine Krankheit im objektiv-materialen Sinn tatsächlich die unmittelbare Folge einer ‚Sündentat‘ bilden könne.

Der entscheidende Schritt zu einem fundamental weltimmanenten Denken, wie es die wissenschaftlich-rationale Medizin von ihren antiken Anfängen an charakterisierte, war dem mittelalterlichen Katholizismus offenbar aus dogmatischen Gründen nicht möglich. Trotz der Annäherung, Adaption und Tradierung wissenschaftlich-medizinischen Wissens gerade auch durch die christliche Religion und Theologie vertraten diese über die Jahrhunderte hinweg mit wechselnder Emphase die Möglichkeit, dass Krankheit aus einer Sündentat resultieren könne. Allerdings führt eine Untersuchung entsprechender Quellenhinweise zu der Hypothese, dass Argumentationen auf der Basis des Interpretamentes der ‚Sündenlepra‘ keinen Selbstzweck darstellten: dort, wo es verwendet wurden, dienten es vorrangig als intellektuelles und rhetorisches Hilfsinstrument zur Erlangung inhaltsübergreifender Zielsetzungen. Die Perspektive entsprechender Argumentationen ruhte dabei nicht ausschließlich auf dem erkrankten Individuum und dessen Situation; sie konturierte auch überindividuelle, ‚gesellschaftliche‘ Belange. Auf dem religions- oder kirchenpolitischen Gebiet beispielsweise konnte es sich um die Verteidigung christlicher Fundamentaldogmen handeln und deren Abgrenzung gegenüber konkurrierenden Deutungssystemen: Der vom 4. Laterankonzil von 1215 erlassenen, medizinhistorisch bedeutsamen Kanon 22 beispielsweise thematisierte gleich zwei dogmatische Grundanschauungen der christlichen Kirche, welche durch des Arguments einer hier real verstandenen ‚Sündenkrankheit‘ verteidigt wurden: a) die Behauptung der Superiorität der ‚Seele‘ und ihrer Lebensäußerungen gegenüber denen des Körpers und b) die Vorrangstellung der Kleriker gegenüber den (laikalen) Medizinern und Heilkundigen im Bereich der Krankenversorgung. Gerade aus der Perspektive, dass die Humoralmedizin den Versuch eines kohärenten, plausiblen Menschen- und Weltbildes behauptete und bereitstellte, mussten die Vertreter einer rational-naturwissenschaftlich begründeten Heilkunde eine an gesellschaftlicher Bedeutung zunehmende Konkurrenzmacht zu Kirche und Klerus darstellen.

Ganz im Zeichen dieser Konkurrenz um Weltdeutungen hatten im Jahr 1215 die Teilnehmer des 4. Laterankonzils offiziell, wenngleich in einer vorsichtigen Formulierung die Anschauung verabschiedet, dass „eine körperliche Krankheit manchmal [!] aus einer Sünde hervorgehe“ (*Cum infirmitas corporalis nonnum-*

quam ex peccato proveniat), um mit diesem Argument die Hauptthese zu stärken, dass nämlich die Sicherung des Seelenheils der Kranken Vorrang vor der medizinischen Therapie des Körpers und somit die seelsorgerische Betreuung durch die Priester Priorität vor jeglichem ärztlichen Handeln genieße. Unter Androhung des Kirchenbanns verpflichtete das Konzil die „Ärzte des Körpers“ (*medicis corporum*), zuerst die „Ärzte der Seelen“ (*medicos animarum*) zum Krankenbett zu rufen und dorthin vorzulassen, damit diese Vorsorge treffen könnten für das Seelenheil der Patienten, denn, so lautete die apodiktische Begründung, „die Seele sei viel wertvoller als der Körper“ (*cum anima sit multo pretiosior corpore*)¹⁷. Geradezu beispielhaft verweist der Lateranbeschluss des frühen 13. Jahrhunderts auf die Konkurrenzsituation und die Interessendivergenzen zwischen Religion und naturwissenschaftlich-rationaler Medizin ab und damit auf jene Fundamentalloposition beider Wertsphären¹⁸. Deutlich erkennbar nimmt im Rahmen des Lateranbeschlusses die ätiologische Vorstellung von der ‚Sündenkrankheit‘ nur den nachgeordneten Stellenwert eines instrumentellen Hilfsarguments ein, das vor allem ein christlich-theologisches Grunddogma unterstützen und verteidigen sollte: das vom besonderen Wert der Seele und des individuellen Seelenheils. Damit könnte im 22. Kanon des vierten Laterankonzils in paradigmatischer Weise eine Etappe manifest werden in der von Klaus Schreiner und Norbert Schnitzler skizzierten historischen Entwicklung, wonach die Deutung, dass Krankheit eine Folge der Erbsünde beziehungsweise einer Sündentat darstelle, gerade in jener Zeit zurückging, „als sich die Heilberufe verwissenschaftlichen“ und die Fürsorge für Kranke in den Verfügungs- und Handlungsbereich weltlicher Administrationsorgane übergang¹⁹. Immerhin zeigt Kanon 22 auch, dass die Amtskirche zur Zeit des 4. Laterankonzils noch einen sozialen, ethischen und rechtlichen Herrschaftsanspruch über die Ärzteschaft und deren beruflich-fachliche Tätigkeit ausübte oder zumindest einen solchen geltend machte und darüber hinaus mit einer Anerkennung dieses Anspruchs und des damit verbundenen Subordinationsverhältnisses unter den Ärzten und Heilkundigen selbst rechnete. Diese kirchliche Erwartungshaltung bestand im übrigen offenbar zu Recht, wenn man

¹⁷ Alle Zitate: Mansi 22, Venedig 1778, ND Paris-Leipzig 1903, Kan. 22 Sp. 1010-1011.

¹⁸ Zum Gegensatz ‚Religion‘ und ‚Wissenschaft‘: WEBER, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, hg. v. SCHMIDT-GLINTZER / KOLONKO, S. 227ff.

¹⁹ KLAUS SCHREINER / NORBERT SCHNITZLER, Historisierung des Körpers. Vorbemerkungen zur Thematik, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. DENS., München 1992, S. 5-22, dort S. 12.

der Ansicht von Christina Vanja folgt, dass auf Seiten der gelehrten Mediziner erst im 15. Jahrhundert bei Marsilio Ficino (1433-1499) „eine Trennung zwischen der Sorge für die Seele (Theologie und Priester) und der Sorge für den Körper (Medizin und Ärzte) vorgenommen“ worden sei²⁰.

Allem Anschein nach handelte es sich bei der im Realsinn verstandenen ‚Sündenkrankheit‘ nicht um jene Sichtweise, die im Mittelalter am weitesten verbreitet gewesen wäre; um so deutlicher sind daher Vorbehalte gegenüber einem in seiner Komplexität reduzierten Verständnis des in der Forschung vielzitierten Kausalnexus von ‚Krankheit‘ und ‚Sünde‘ zu unterstreichen²¹. Auch wenn, wie in nachfolgenden Darlegungen noch ausführlicher erörtert werden wird, die *lepra* als Repräsentations- und zugleich Interpretationsmittel mit Tatbeständen wie „Hochmut, Häresie und anderen Verfehlungen“ (Waltraut F. Dube) in Verbindung gebracht wurde²², so bestand die Art einer solchen Verknüpfung nicht notwendigerweise darin, dass jede reale Erkrankung als unmittelbare Manifestation und Folge von ‚Sünde‘ und göttlicher Strafe betrachtet wurde. Die Verbindung zwischen ‚Sünde‘ und ‚Lepra‘ konnte auch in der Form einer vergleichenden Analogiebildung vorliegen, die nicht unbedingt kausal verstanden wurde und die dann tendenziell stärker analytisch-explikatorischen Zwecken verpflichtet war. Dies bildete die weitaus häufigere Variante des Konzepts der ‚Sündenlepra‘ und ‚Straflepra‘.

Eine besondere Unterart des Interpretaments der ‚Sünden-, oder ‚Straflepra‘ kann jedoch nicht unerwähnt bleiben, da sie eine der seltenen Deutungsspielarten darstellt, in denen die Krankheitsätiologie offenkundig im Realsinn aufgefasst wurde. Es handelt sich um die schon in spätantiker Zeit von Theologen entwickelte und bis in das Frühmittelalter hinein wiederholt geäußerte Ansicht, dass der Sexualverkehr zwischen Mann und Frau zu bestimmten Zeiten, die kirchlichen

²⁰ CHRISTINA VANJA, Art. ‚Krankheit. Mittelalter‘, in: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hg. v. PETER DINZELBACHER, Stuttgart 1993, S. 195-200, dort S. 198. Auf den Einfluss, den die mentalitätsgeschichtlich wirkmächtige, christliche Denkfigur des *Christus medicus* („Christus als Arzt“) auf die soziale Stellung gegenüber den Ärzten gehabt hat, kann hier nur als ein möglicher Faktor hingewiesen werden. Zu Entstehung, Deutung und Verwendungskontexten des Motivs: HONECKER, *Christus Medicus*; RUDOLPH ARBESMANN, The Concept of ‚Christus medicus‘ in St. Augustine, in: *Traditio* 10 (1954), S. 1-28.

²¹ Gleichartige Forschungskritik auf der Basis frühneuzeitlicher und neuzeitlicher Leprosendarstellungen bei der Kunsthistorikerin SYLVIA HAHN: *DIES.*, *Lepra in der neueren Kunst (1400 bis heute)*, in: *ALHK* 2, S. 285-307, dort S. 287. Vgl. indessen die in Anm. 1 zitierten Positionen.

²² Ebd.

Anschauungen zufolge als ‚unpassend‘ oder gar als verboten galten, zur Zeugung von leprösen oder körperbehinderten Kindern führen könne. In diesem Vorstellungsgefüge vermischten sich theologische Ansichten und Einstellungen zur menschlichen Sexualität mit überlieferten Anschauungen aus der antiken Humoralmedizin²³. Galt hier das Menstrualblut der Frau als unausgewogen, weil überwiegend ‚schwarzgallig‘ in seiner Zusammensetzung (*complexio*), was es gemäß antik-mittelalterlicher Zeugungslehren zu einem pathogenen Faktor machte, so hatte die christliche Theologie die alttestamentliche Vorstellung von der kultischen Unreinheit der menstruierenden Frau rezipiert. In den antiken humoralmedizinischen Vorstellungen bewandert zeigte sich der lateinische Kirchenvater Hieronymus (gest. 419) in seinem Kommentar zum Buch des Propheten Hesekiel, in denen er das Gebot der sexuellen Enthaltensamkeit während der Menstruationsphase der Frau erläuterte: Erfolge eine Empfängnis während dieser Zeit, so bestünde die Gefahr, dass die Kinder - Jungen wie Mädchen - später leprös (*leprosi et elephantiaci*) werden oder Verkrüppelungen an den Körpergliedern entwickeln könnten²⁴. Hieronymus bewegte sich mit seiner Erklärung durchaus auf dem Boden christlich-orthodoxer Lehre, war sie doch zuvor schon im Jahr 325 von den Konzilsväter zu Nikäa aufgegriffen und promulgiert worden. Deren Beschluss bildet den bislang ältesten Beleg für die Rezeption dieser Zeugungslehre im christlich-theologischen Denken. Mit variierenden Kombinationen der Krankenkategorien (Leprosen, Epileptiker, ‚Besessene‘ u. a.) ist sie sodann bei Hieronymus’ Zeitgenossen wie bei frühmittelalterlichen Theologen zu finden. Zu nennen sind Isidor von Pelusium (gest. 435), Cäsarius von Arles (gest. 542) und Jonas von Orléans (gest. 843). Cäsarius hat auf dieser ätiologischen Ansicht sogar eine von klerikalem Standesdünkel getragene Sozialtheorie aufgebaut, indem er behauptete, dass unter „gebildeten Menschen, die sowohl an Feiertagen wie auch an anderen Tagen Keuschheit wahren“, keine Lepraerkrankungen aufträten, umso häufiger aber bei den „Landleuten (*rustici*), die sich [sexuell] nicht zu zügeln wis-

²³ Dazu die exemplarische Wortanalyse anhand eines spätantiken Autors bei: GLÄSER, Die Lepra nach den Texten der altchristlichen Literatur, S. 25.

²⁴ Hieronymus, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, hg. v. Glorie, VI,18,5-9 S. 231-242, bes. S. 235: *Per singulos menses grauius atque torpentia mulierum corpora immundi sanguinis effusione releuantur, quo tempore si uir coierit cum muliere, dicuntur concepti foetus uitium seminis trahere, ita ut leprosi et elephantiaci ex hac conceptione nascantur et foeda in utroque sexu corpora, paruitate uel enormitate membrorum, sanies corrupta degeneret.*

sen“²⁵. Den im Zusammenhang mit dieser Fortpflanzungstheorie aufgezählten Krankengruppen wie Leprosen, Epileptikern und ‚Besessenen‘, die uns zuvor bereits im Zusammenhang mit der Scheidungsthematik im ‚Edictus Rothari‘ begegneten, ist gemein, dass es sich jeweils um chronische, aber nicht traumatisch bedingte Leibesdefekte handelte. Ihre Entstehung entzog sich daher evidenten Begründungen und stellte, zumal in Fällen angeborener Körperbehinderungen, die frühmittelalterlichen Menschen offenbar vor große Erklärungsschwierigkeiten. Dass die Theorie von der Zeugung kranker und gebrechlicher Kinder durch den Beischlaf mit einer menstruierenden Frau ebenfalls den arabischen Medizinschriftstellern des 11. Jahrhunderts bekannt war, schließt einen originär christlichen Ursprung dieses Gedankenkomplexes eher aus und weist zurück auf den gemeinsamen antiken Ursprung des Gedankens²⁶.

Die christlichen Theologen, welche in Spätantike und Frühmittelalter die ursprünglich antike Reproduktionstheorie aufgriffen, instrumentalisieren diese Vorstellung für ihre Lehrzwecke und wiesen ihr - nicht anders, als es sehr viel später die Konzilsteilnehmer auf dem 4. Lateranense mit der Vorstellung von der ‚Krankheit aus Sünde‘ tun sollten - einen funktionellen Platz im Denkhorizont christlicher Dogmatik zu²⁷. Der Gedanke, dass bestimmte situative Umstände die Gefahr der Zeugung lepröser oder anderer körperlich geschädigter Kinder bargen, stand dort maßgeblich im Zusammenhang mit der Einführung und Durchsetzung der Sonntags- und Feiertagsruhe und des damit verbundenen Postulats der Heiligkeit von Sonn-, Feier- und Festtagen. Der Mentalitätenwandel hinsichtlich des Sonn- und Feiertagsverständnisses sowie der Einstellung zu Arbeits- und Ruhezeiten setzte gemäß der älteren, aber offenbar noch nicht überholten Forschungs-

²⁵ Diese und weitere Belege (zur jüdisch-rabbinischen und christlich Theologie) bei GLÄSER, Die Lepra nach den Texten der altchristlichen Literatur, S. 24-26. Das Zitat bei Caesarius von Arles, Sermo 44,7, in: ders., Sermones, hg. v. Germain Morin, Bd. 1 (CCSL 103) Turnhout ²1953, S. 195-200, dort S. 199: *Nam qui uxorem suam in profluvio positam agnoverit, aut in die dominico aut in alia qualibet sollemnitate se continere noluerit, qui tunc concepti fuerint, aut leprosi aut epileptici aut forte etiam daemoniosi nascuntur. Denique quicumque leprosi sunt, non de sapientibus hominibus, qui et in aliis diebus et in festivitibus castitatem custodiunt, sed maxime de rusticis, qui se continere non sapiunt, nasci solent.* S. a. Jonas von Orléans, De institutione laicali II,10 (Migne PL 106, Sp. 186f. Zum Konzil von Nikäa: KLAUS SCHREINER, ‚Si homo non pecasset...‘. Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. DEMS. / NORBERT SCHNITZLER, München 1992, S. 41-84, dort S. 77 Anm. 60.

²⁶ STETTLER-SCHÄR, Leprologie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, S. 61. S. a. Kap. I.2.

²⁷ Zum 4. Laterankonzil (1215) s. o. S. 444.

meinung im späten sechsten Jahrhundert ein. In den Schriftzeugnissen erstmalig greifbar wird diese Entwicklung, als im Jahr 583 die Synode von Orléans erstmalig ein Verbot der Feldarbeit an Sonntagen beschloß; die Forderung nach Einhaltung der Sonntagsruhe erreichte ihren Höhepunkt - zumindest innerhalb der kirchlichen und weltlichen Gesetzgebung - in karolingischer Zeit²⁸. Im hiesigen Kontext trifft sich diese spezielle Deutungsvariante der ‚Sünden-, oder ‚Straflepra‘, die hier als ein Instrument der Drohung und Furchterzeugung zur Regulierung des Geschlechtslebens fungierte, in funktionaler wie erzähltechnischer Hinsicht mit jenen Berichten über Strafwunder, die Schädigungen der menschlichen Physis zu Resultaten einer vorangegangenen Missachtung des sonn- und feiertäglichen Arbeitsverbots erklärten²⁹. Die besondere sakrale Qualität bestimmter Tage oder Zeitabschnitte im Unterschied zu den übrigen ‚alltäglichen‘, profanen Werktagen und Zeitspannen wurde nämlich nicht nur in der Abhaltung besonderer liturgischer Zeremonien sichtbar zum Ausdruck gebracht, sondern auch in der Arbeitsruhe oder - wie es in einer allgemeineren Formulierung Papst Gregors I. heißt - im ‚Fernhalten von weltlicher Arbeit[smühe]“ (*a labore terreno cessando est*)³⁰. Arbeitsruhe war ebenso sehr das Resultat wie die symbolische Repräsentationsform selbst für die als ‚heilig‘ deklarierten Zeitspannen. Sie war nicht zuletzt eine notwendige Voraussetzung, dem Gläubigen die Evokation eines besonderen Zustands kultischer ‚Reinheit‘ in mentaler, emotionaler und physischer Hinsicht zu ermöglichen, der eine aufmerksame Teilnahme an sakralen Handlungen gestattete. Zu den religionsgeschichtlich bekanntesten Methoden, jene ‚Reinheit‘ der Gedanken und des Körpers zu erzeugen, zählen das Fasten - das heißt: die partielle oder vollständige Abstinenz von Nahrungs- und Genussmitteln über einen bestimmten Zeitraum -, die Waschung des Körpers oder einzelner Körperteile und ferner die Regulierung des Sexuallebens durch eine temporäre oder permanente geschlechtliche Enthaltensamkeit erfolgte. Für die Laienbevölkerung propagierten christliche Theologen die Auffassung, dass der Beischlaf während

²⁸ Thesen und Beispiel bei: RAYMUND KOTTJE, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert) (Bonner Historische Forschungen 23) Bonn ²1970, S. 44, 47. Zur Formulierung *a labore terreno cessandum est* Papst Gregors I.: ebd., S. 46. Zur Genese der Sonntagsruhe und des sonn- und feiertäglichen Arbeitsverbotes in Theologie und Recht: HUBER, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe.

²⁹ Zu den merowingerzeitlichen Strafwundern bei Sonntagsarbeit: GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger in Reich der Merowinger, S. 481-484. GRAUS hat dort die hier interessierende Sexualregulierung nicht erwähnt und den dogmatischen Zusammenhang mit dem Gebot der Sonntagsruhe offenbar nicht erkannt.

bestimmter kirchlich festgelegter Zeiten einen Akt der Desakralisierung und Blasphemie und damit (in religiös-moraltheologischer Diktion) eine ‚Sünde‘ darstelle³¹. Die Zeiten, an denen die Kirche den Sexualverkehr verbot, waren der Sonntag (*dies dominica* ‚Tag des Herrn‘), die Feiertage und die Zeit der Menstruation der Frau, während der die Frau als ‚unrein‘ galt. Für das letztgenannte Verbot hatte die Kirche auf alttestamentliche Vorschriften zur Regelung der sexuellen Reinheit (Lv 20,11-21, bes. 20,18) rekurriert, die man in diametraler Abweichung zum üblichen Verfahren in der Theologie nicht den Interpretationsmethoden der Allegorese und Typologie unterzog, sondern ihrem Wortsinn nach adaptierte³². Der instrumentelle Gebrauch der Ideen der ‚Sündenlepra‘ und der ‚Sündenkrankheit‘ bildet eine Parallele zwischen die hier zitierten Beispielen und dem zuvor erörterten Lateranbeschluss von 1215 und verweist auf eine langanhaltende Kontinuität rhetorischer Mechanismen.

Besonderes sozial- und mentalitätengeschichtliches Augenmerk verdient der Vorstellungskomplex der sexuell konnotierten ‚Sündenlepra‘ aufgrund der ihm inhärenten Idee der Generationenfolge, die der Vorstellung der ‚Sündenlepra‘ als Folge sexueller Devianz zusätzliche Komplexität verlieh. Bereits in der alttestamentlichen Gehasi-Erzählung (IV Reges 5,20ff.) sind die sozialen und ethischen Implikationen des Denkmodells fassbar, die hier besonderes Interesse verdienen. So vermochte die Annahme, Krankheiten könnten in der Generationenfolge vererbt werden, in ihrer logischen Konsequenz die Kranken vom Vorwurf eines persönlichen Verschuldens freisprechen und ein solches den Eltern als den ‚wahren‘ Urhebern einer ‚Sündentat‘ zuschreiben. Für die Kranken und Behinderten selbst konnte der Generationengedanke nachgerade eine Möglichkeit der Gewissensentlastung und der moralischen Absolution bieten: einer religiös motivierten Stigmatisierung von Leprosen zu ‚Sündern‘, einer Diffamierung der Leprakrankheit als einer persönlich verschuldeten und damit ‚verdienten‘ Strafe für begangene Delikte, überhaupt einer jeglichen an die erkrankten Personen gerichteten Schuldzu-

³⁰ Zur Formulierung Gregors I.: KOTTJE, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert), S. 46.

³¹ Siehe z. B. den Beschluss des Concilium Baiuvaricum, in: Bonifatii epistulae, hg. und übers. v. Rau, Nr. f S. 438-445, dort S. 440/442 can. 6: *Ut sanctum sacrificium sumere non tardent, sed ante aliquantos se dies ad hoc praeparare conentur, abstinentes se a fornicatione necnon et licentia coniugali, ut dignos se exhibeant per paenitentiam et confessionem ipsius domini nostri Jesu Christi corpus et sanguinem percipere [...]*.

³² Dazu WENDEBOURG, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, bes. S. 155f. und 157ff.

weisung war jede empirisch überprüfbare und damit sichere Evaluationsgrundlage entzogen - Schuld wurde im Rahmen dieser Vorstellung den Eltern und ihrem sündhaften Verhalten zugewiesen.

Zu den negativen sozialen Folgen, die gleichwohl kranken, gebrechlichen oder verkrüppelten Personen selbst durch das Argumentationsmuster der Generationenfolge nicht zwingend erspart blieben, zählen gesellschaftliche Verachtung, Verspottung und Meidung. Im Bericht eines postumen Martinswunders hat Gregor von Tours im sechsten Jahrhundert diese und alle vorgenannten Aspekte der sexualisierenden Argumentationsform der Sündenlepra vereint in dem vom Autor selbst explizierten Ansinnen, die Ehepaare unter seiner Zuhörerschaft vor dem Frevel der Desakralisierung des Sonntags durch sexuellen Verkehr zu warnen, indem er ausdrücklich auf die drohenden pathologischen Folgen für die Kindergeneration in Gestalt von Verkrüppelung, Epilepsie und ‚Lepra‘ hinwies: *ca-vete, o viri, quibus sunt coniuncta coniugia! Sat est aliis diebus voluptati operam dare; hunc autem diem in laudibus Dei inpolluti deducite. Quia, cum evenerit, exinde aut contracti aut ephilentici [sic!] aut leprosi nascuntur*³³. Diese Warnung bildet Gregors Schlussfazit der Erzählung über die Wunderheilung eines körperlich im Höchstmaß entstellten Jungen am Grab des heiligen Martin von Tours. Obgleich Gregors Erzählung nicht die Lebensereignisse eines Leprakranken schildert, verdient sie wegen der Darstellung unterschiedlicher Formen des sozialen Umgangs mit einem Körperbehinderten eine nähere Betrachtung. Der genannte Junge war Gregor zufolge nicht nur von Geburt an blind, sondern besaß zudem eine hochgradig deformierte Körpergestalt: die Kniekehlen waren zum Bauch hin verwachsen, die Fersen zu den Unterschenkeln hin verdreht, die Hände zudem direkt am Brustkorb angewachsen. Drei Formen sozialer Einstellungen und des Umgangs mit dem Schwerbehinderten lässt Gregors Erzählung erkennen: zuerst die Kategorie der anonymen Anderen, die den Jungen als ein nicht-menschenartiges Untier (*monstrum*) wahrnahmen und zudem verlachten; sodann die ob ihres missgestalteten Sohns mit Fremdvorwürfen konfrontierte Mutter, die unter Tränen eine Kindeszeugung während einer Sonntagsnacht gebeichtet haben soll und die es aber später aus Mutterliebe nicht vermochte, ihren verunstalteten Sohn zu töten, sondern die ihn wie ein gesundes Kind großzog; schließlich eine Truppe vagierender Bettlern, die den Behinderten im Jungenalter zu sich und mit

³³ Gregor von Tours, Libri IV de virtutibus sancti Martini episcopi II,24, hg. v. Krusch (MGH SSRM 1,2²) S. 134-211, dort S. 167.

sich nehmen. Bei Letzteren zeigt sich eine von ökonomisch-zweckrationalen Erwägungen geleitete Einstellung zu dem Körpergeschädigten, die sich in der Vermarktung des Knabens als eines Schauobjektes zur Befriedigung der Sensationslust Dritter äußert und damit dessen Instrumentalisierung zu einer Einnahmequelle zeigt, die dem Erwerb des Lebensunterhalts für die gesamte Bettlergruppe diene³⁴. Ein solch eindeutig materiales und kausales Verständnis der ‚Sündenlepra‘ beziehungsweise der ‚Sündenkrankheit‘, wie es sich nochmals hier in der Gregor-Erzählung manifestiert, erweist sich für das Mittelalter indessen eher als Ausnahme denn als Regel und wurde mit geringerer Entschiedenheit propagiert, als die Forschung es gemeinhin angenommen hat.

V.2. DIE ‚SÜNDENLEPRA‘ ALS INSTRUMENT ZUR KONSTRUKTION UND DEUTUNG SPIRITUELLER SINNGEHALTE IN DER CHRISTLICHEN THEOLOGIE: ‚SÜNDHAFTIGKEIT‘ - ‚SÜNDENTATEN‘ - ‚HÄRESIE‘

Wiewohl der Kirche und ihren Vertretern mit den alttestamentlichen ‚Aussätzigen‘ (Mirjam, Naaman, Gehasi, Usija u. a.) ein festes Repertoire mit ebenso prominenten wie thematisch eindeutigen Erzählvorlagen zum Thema ‚Aussatz‘ als Strafe und Zeichen der Sünde zur Verfügung stand, blieb im mittelalterlichen Schrifttum kirchlicher beziehungsweise theologischer Provenienz eine spiritualisierte Deutung der ‚Sünden-‘, und ‚Straflepra‘ vorherrschend. Sie bildete ihrerseits eine Grundlage und ein Instrument für politische Zwecke. Hierbei fungierten die zur ‚Lepra‘krankheit entwickelten medizinischen wie sozialen Vorstellungen als Mittel zur intellektuellen Erfassung, zur symbolischen Darstellung wie auch zur kritischen und mitunter diffamierenden Erörterung von abstrakten Sachverhalten theologischer oder sozialer Natur. Zu diesen zählten beispielsweise die Fundamentallehren von der menschlichen Erbsünde, den Todsünden und anderen Charakter- und Verhaltensdevianzen. Letztere hatte bereits in der Bibel u. a. in den Zehn Geboten, in Laster- und Sündenkatalogen, Strafexempeln und lehrhaften Gleichnisreden konkrete Gestalt angenommen³⁵. Ein zweiter großer Vorstellungskomplex, der mittels der Leprametaphorik vor allem durch die Theologen intel-

³⁴ Ebd.

³⁵ Siehe u. a. Sprüche 6,16-19; Gal 5,19-21; Röm 1,28-31; 13,12-14.

lektuell aufgearbeitet wurde, umfasste jegliche Formen der Abweichung von orthodox-christlichen Glaubensvorstellungen: die jüdische Religion, die paganen Religionen sowie die innerchristlichen ‚Häresien‘³⁶. Beide Ideenkomplexe - die theologische ‚Sündenlepra‘ wie auch die ‚Lepra der Häresie‘ - sollen im folgenden näher dargelegt werden.

A.) *‚Lepra‘ als Symbol menschlicher Sündhaftigkeit und Sünden*

Eine quantitativ und qualitativ reichhaltige Entfaltung des Interpretaments der ‚Sündenlepra‘ entwickelte das dogmatische und moraltheologische Schrifttum auf zwei Feldern: zum einem hinsichtlich der Anschauungen über die grundsätzliche Sündhaftigkeit der menschlichen Existenz, zum anderen in den Auffassungen zu konkreten Verhaltensformen und charakterlichen Eigenschaften, die als ‚sündhaft‘ oder ‚sündig‘ betrachtet und bewertet wurden. Beiden Deutungsvarianten von ‚Sünde‘ (*peccatum*) - zum einen verstanden als die nahezu wesenhafte, nach-paradiesische Schlechtigkeit der Menschen; zum anderen gedeutet als mehr oder minder klar definierte, in jedem Fall aber moralisch negativ beurteilte, menschliche Handlung, Äußerung oder Eigenschaft - eignet ein gemeinsamer Sinngehalt, der sich aus der Perspektive einer religiösen Anthropologie als ein spirituelles ‚Fernsein des Menschen von Gott‘ bestimmen lässt. Offenkundiger noch tritt diese Auffassung am Beispiel der als ‚Unglaube‘ oder ‚Häresie‘ diffamierten Glaubensformen hervor. In all diesen Fällen beruhte die intellektuelle Verfahrensweise der Leprametaphorik stets auf einem Vergleich zweier Phänomene beziehungsweise zweier semantischer Felder: zwischen der ‚Sünde‘, der ‚Sündhaftigkeit‘ oder der ‚Häresie‘ als den jeweils zu deutenden Sachverhalten auf der einen Seite und dem als Deutungsinstrumentarium eingesetzten Wissensbestand über die ‚Lepra‘ auf der anderen Seite. Das Ziel bildete die intellektuelle Analyse und Erörterung von ‚Sünde‘ oder ‚Häresie‘, wobei der gedankliche Vergleich mit der ‚Lepra‘ bis zur Gleichsetzung und Identifikation beider Phänomene gesteigert werden konnte. An dieser Beobachtung zeichnet sich der hier zunächst nur als Möglichkeit zu apostrophierende Sachverhalt ab, dass das Ziel einer Auslegung

³⁶ Die islamische Glaubensrichtung wurde augenscheinlich nicht im Mittel einer metaphorischen Erörterung der ‚Sündenlepra‘ kritisiert und diffamiert. Hierfür fehlte offenbar - anders als im Verhältnis zwischen christlicher und jüdischer Religion, zwischen Christentum und Judentum - eine gemeinsame Schriftbasis, die den Ausgangs- und Angelpunkt für eine derart gestaltete Glaubenskritik aus den Reihen des Christentums hätte bilden können.

der ‚Sündenlepra‘ nicht immer in der Suche oder in der Konstituierung wertneutraler, sachbezogener Erkenntnis lag, sondern eine manipulativ-suggestive Beeinflussung von Meinungen und Handlungen verfolgen konnte. Dabei lassen die Vorgänge der Spiritualisierung oder Metaphorisierung der ‚Lepra‘-Krankheit ihrerseits oftmals Rückschlüsse auf medizinische Anschauungen zu und besitzen daher ein medizinhistorisch interessantes Potential³⁷.

Schwierig gestaltet sich die medizin-, mentalitäten- und sozialhistorische Analyse der Leprametaphorik dort, wo die jeweilige Grenzbestimmung zwischen Begriffsfeldern, Sinngehalten und Sprachregistern von dem Autor selbst so weit verunklart wurde, dass denotative und figurative Sinnebenen kaum (noch) eindeutig differenziert werden können. Aus einer mentalitätengeschichtlichen Perspektive lässt sich eine Gleichsetzung von Sinnsphären, die nach Maßstäben westlich-moderner Wissenschaft als inkompatibel oder inkommensurabel gelten wie beispielsweise ‚Religion‘ und ‚Naturwissenschaft‘, interpretieren als ein Indikator für eine Auffassung, die die Welt und alle Erscheinungen und Vorgänge in ihr primär als eine von einer göttlichen Macht inspirierten und durchdrungenen Sphäre betrachtete. Im Rahmen dieser Auffassung konnten die je verfügbaren weltimmanenten Erklärungsmöglichkeiten lediglich einen sekundären Rang einnehmen. In einem ähnlichen Sinn hat Geneviève Berruyer-Pichon die religiöse Basis in der ‚Lepra‘-Repräsentationen in patristischen und frühmittelalterlichen Texten herausgestellt, wobei die Autorin ihr Augenmerk auf das Interpretament der ‚Sündenlepra‘ konzentrierte. Einige der von Berruyer-Pichon ausgewählten Passagen aus dem Lukas-Kommentar des Kirchenvaters und Bischofs Ambrosius von Mailand (374-397) lässt die schon erwähnte, enge Verschränkung von medizinischem und religiösem Gedanken- und Wortgut deutlich erkennen³⁸. Ambrosius von Mailand spricht in seiner Exegese der lukanischen Aussätzigenerzählungen (Lc 5,12-14) gleichberechtigt vom Vorgang des *mundare* (‚reinigen‘) wie des *sanare* und *curare* (‚heilen‘). Berruyer-Pichon hat diesen unbefangenen, gleichzeitigen Gebrauch von medizinischen und religiösen Sprachregistern auf eine

³⁷ Eine Untersuchung des theologischen Quellenfundus dürfte gerade für die im engeren Sinn medizinhistorischen Erkenntnisinteressen wie z. B. für die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung der frühmittelalterlichen ‚Lepra‘-Terminologie zu einer Bereicherung führen. Für einen solchen Zugriff sprechen die Ergebnisse der Studie PETER PAUL GLÄSERS zum Leprabegriff in der Patristik: DERS., Der Lepra-Begriff in der patristischen Literatur.

³⁸ PICHON, Essai sur la lèpre du Haut Moyen Age, *passim*. Zu Ambrosius von Mailand: ebd., S. 331ff.

Denkweise zurückgeführt, wonach „die Seele und der Körper die Seiten einer einzigen Wirklichkeit bilden: des Menschen“³⁹. Diese Denkweise muss indessen als eine religiöse und spezifisch christliche angesprochen werden, bildet doch die ausgeprägte und zudem auf ein Jenseitsreich ausgerichtete Sorge um die Seele und das Seelenheil des Menschen das Spezifikum der christlichen Religion.

Geneviève Berruyer-Pichon konnte des weiteren das Auftreten epochenspezifischer Schwerpunktsetzungen in den patristischen und frühmittelalterlichen Ausdeutungen zur ‚Lepra‘ aufzeigen, die sie zur These führten, dass sich etwa im neunten Jahrhundert das Verständnis von *peccatum* und damit des zentralen Reflexionsobjektes der ‚Sündenlepra‘ veränderte: von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschheit hin zu einzelnen, spezifischen Sündentaten. Das zentrale Thema bildete im Frühmittelalter nach Auffassung Berruyer-Pichons die durch den biblischen Sündenfall herbeigeführte Erbsünde der Menschheit, wobei das dominierende theologische Erzählschema - das sogenannte *master narrative* - dem dynamischen Modell von ‚Sündenfall und Erlösung‘ (*chute et rachet*) folgte⁴⁰. Dies wurde, wie sich hinzufügen lässt, auf im Kontext individueller Biographien, hauptsächlich aber - und damit in logischer Entsprechung zur biblischen Sündenfall-Erzählung - im Zusammenhang mit der christlich perspektivierten Menschheitsgeschichte angewandt.

Letztere Variante tritt in prägnanter Klarheit in Isidor von Sevillas kompandienhaftem Werk ‚*Allegoriae quaedam Sacrae Scripture*‘ hervor, das sein interpretatorisches Programm - die Allegorese - bereits im Titel trägt. Zu der jesuanischen Aussätzigenheilung nach Mt 8,1-4 heißt es dort konzis, dass der Leprose als Symbolfigur für die „sündenbefleckte Menschheit“ im allgemeinen zu verstehen sei, welche - wie Isidor offenbar nicht näher erläutern musste - durch Leben und Tod Jesus Christus erlöst wird⁴¹. Diese Deutung des Matthäus-Textes vertrat im in elaborierterer Form noch Christian von Stabulo in seiner wohl um 865 verfassten

³⁹ Ebd., S. 332: „Le balancement entre les deux registres est présent tout au long du texte [i. e. des Ambrosius]. Il reflète une mentalité pour laquelle l’âme et le corps sont les parties d’une réalité unique: l’homme“.

⁴⁰ Ebd., S. 338.

⁴¹ Isidor von Sevilla, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, in: Migne PL 83, Paris 1862, Sp. 97-130, dort Sp. 118 Nr. 150: *Leprosus, quem Christus descendens de monte primum curavit* (Matth. VIII), *humanum indicat genus delicti contagio maculosum*.

‚Expositio in Matthaëum‘⁴². Darin erhob der Priester und Autor gemäß dem allegoretischen Interpretationsverfahren den Leprosen zur Sinnfigur für das *genus humanum*, „das vor der Fleischwerdung des Herrn voll von allen Sünden war“⁴³. Damit war die nach christlichem Glauben sündenerlösende, göttliche Heilstat der Menschwerdung Gottes angesprochen, die in dem stellvertretenden Opfertod Christi gipfelt und die nach christlich-theologischer Lehre die Erbsünde und damit die grundsätzliche Verworfenheit der Menschheit vor Gott negierte und aufhob. Christian von Stablo spielte auf diesen Gedanken an, indem er dem Leprosen in Mt 8,1-4 neue Worte der Selbstdeutung in den Mund legte. In der Ich-Perspektive wird die Erbsünde, die spirituelle Verworfenheit der Menschheit zur Folge der *mea peccata* und manifestiert sich in der ‚Lepra‘erkrankung, von der es heißt: *voluisti ut haec immundissima lepra super me veniret, ut correptus poenituisssem*. In den Deutungen des Isidor von Sevilla und Christian von Stablo erhielt die Figur des ‚Leprosen‘ und das mit dem Terminus *lepra* bezeichnete Krankheitsbild einen globalen, menscheitsgeschichtlichen Bezug, der unterschiedslos alle Menschen - Gesunde wie Kranke - erfasste und damit ein egalisierendes Moment in sich barg.

Ein letztes Beispiel für das allegorisierende Deutungsverfahren der Theologen im Zusammenhang mit der ‚Sündenlepra‘ sei mit einer Homilie gegeben, die lange Zeit Haimo von Halberstadt (gest. 853) zugeschrieben wurde und als deren Verfasser der Historiker Henri Barré schließlich Haimo von Auxerre bestimmen konnte. Wie in den vorangehenden Beispielen wird zunächst auch hier der Aussätziige in Mt 8,1-4 aus der Perspektive der kollektiven Heilsgeschichte zum Stellvertreter des Menschengeschlechts, das durch den paradiesischen Sündenfall verworfen und erst durch Fleischwerdung und Tod Jesu erlöst wurde⁴⁴. Im Rahmen einer individual-ethischen Sichtweise repräsentiert der Aussätziige sodann aber jeden einzelnen Gläubigen, der durch unterschiedlichste Delikte zum ‚Sünder‘

⁴² Christian von Stablo, *Expositio in Matthaëum evangelistam XV* (‚De leproso mundato‘), in: Migne PL 106 (Paris 1864), Sp. 1261-1504, darin Sp. 1325-1326.

⁴³ Ebd., Sp. 1325: *Typice homo iste qui plenus lepra fuisse dicitur genus designat humanum, quod plenum omnibus peccatis erat ante incarnationem Domini*. Nachfolgendes Zitat: ebd.

⁴⁴ Haimo von Halberstadt, *Homiliae de tempore*, in: Migne PL 118, Paris 1880, Sp. 11-746, dort Nr. 19 (‚Dominica III post Epiphaniam‘) Sp. 137-147, Zitat: Sp. 138. Ebd.: *Allegorice autem leprosus iste genus designat humanum, quod tunc lepram peccati incurrit, quando praeceptum Domini in paradiso contempsit*. Ebd., Sp. 139: *Quasi enim leprosum tangendo curavit, quando per hoc, quod nostrae carnis similitudinem assumpsit, a peccatis animae nos liberavit*. Die Autorschaft Haimo von Halberstadts vieler theologischer Schriften ist inzwischen angezweifelt beziehungsweise widerlegt worden: BIRGIT GANSWEIDT, Art. ‚Haimo von Halberstadt‘, in: LexMA 4 (1989) Sp. 1864, HENRI BARRÉ, *Les Homéliers carolingiens de l’École d’Auxerre. Authenticité - Inventaire - Tableaux comparatifs - Initia* (Studi e Testi 225), Rom-Vatikanstadt 1962, bes. S. 34-35.

geworden ist. In der inhaltlichen Bestimmung der Sündentaten bleibt Haimo konventionell und der biblischen Tradition verhaftet: „So wie sich die Lepra durch unterschiedliche Hautverfärbung zeigen kann, so habe der Sünder verschiedene Arten der Sünde auf der Seele. Wer nämlich Ehebruch, Totschlag, Diebstahl, Raub, ein Sakrileg oder etwas Ähnliches begehe, zeige gewissermaßen eine lepröse Haut auf der Seele“. Das ‚Heilmittel‘ für diese spirituellen Kranken bestand für den Autor in tränenreicher Reue und in der Anrufung Gottes mit der Bitte um Erbarmen für die Vergehen⁴⁵.

Aufgrund biblischer Vorprägungen mittelalterlicher Gedankenfiguren blieben in den theologischen Traktaten, wie Berruyer-Pichon ausführlich darzustellen vermochte, die Interpretamente von ‚Sünde‘, ‚Fall und Erlösung‘ nicht allein auf die *lepra* beschränkt, sondern wurden auch in Verbindung mit anderen - motorischen wie sensuellen - Körperdefekten thematisiert, wenngleich sich die mittelalterliche Exegese stark auf jene Krankengruppen konzentrierte, die vorrangig in der Bibel thematisiert werden: Blinde, Taube, Stumme, Gelähmte usw.⁴⁶ Dieser Befund Berruyer-Pichons muss, da er hier nur durch wenige Beispiele gestützt und nicht weiter ausgeführt werden kann, in seiner mentalitätengeschichtlichen Relevanz in aller Deutlichkeit unterstrichen werden, um die Notwendigkeit anzuzeigen, mit der es die in der Forschung vereinseitigte und vereinseitigende Fokussierung auf den Aspekt der ‚Sündenlepra‘ zu relativieren und differenzieren gilt. Zu verweisen ist exemplarisch auf jenen Lasterkatalog, den Gregor der Große auf der Basis der alttestamentlichen Aufzählung körperlicher Mängel bei Priestern erstellte und als eine Zusammenstellung negativer Auswahlkriterien für christliche Seelsorger gedachte⁴⁷. Ein weiteres Beispiel stellen die nahezu satzenartigen, moralisierenden Exegesevorschläge dar, die der Fuldaer Mönch, Lehrer und spätere Abt Hrabanus Maurus (um 780-856) in seinem enzyklopädischen Werk ‚De universo‘ (richtiger: ‚De rerum naturis‘) für die im Alten und Neuen Testa-

⁴⁵ Haimo von Halberstadt, *Homiliae de tempore* 19, in: Migne PL 118, Sp. 140: *Moraliter autem leprosus iste qui Domino de monte descendente occurrit, unumquemque significat peccatorem. Sicut enim lepra varium exprimit colorem in cute, sic peccatum varias habet species in mente. Qui enim adulterium, homicidium, furtum, rapinam, sacrilegium, et his similia perpetrat, quasi leprosam in anima cutem demonstrat. Talis si vult mundationem recipere, debet Domino occurrere, id est, cum lacrymis et gemitibus se peccatorem cognoscere, et Domini misericordiam compuncto corde exorare [...]. Vgl. Mt 15,19-20; Mc 7,20-23.*

⁴⁶ Dazu BERRUYER-PICHON, *La Mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la lèpre* 1, S. 22ff.

⁴⁷ Siehe Kap. IV.3.1, S. 270 zur ‚Pastoralregel‘ Gregors des Großen.

ment genannten Krankheiten gab. Die allgemeine Kategorie *infirmitas* habe ihm zufolge im Neuen Testament das Unvermögen des Verstandes (*impossibilitatem mentis*) bezeichnet, während das ‚Fieber‘ (*febris*) für das sexuelle Begehren (*carnalis cupiditas*) stehe. Den Gelähmten (*paralyticus*) in Mc 2 deutete Hrabanus als die durch Laster verwahrloste Seele (*animam vitiis dissolutam*) und den Wassersüchtigen (*hydropicus*) in Lc 14 als symbolhaften Repräsentanten für den Typus des geizigen Menschen (*avarum hominem*). In analoger Weise werden ‚Lepra‘, Blindheit, Blutfluss, Taubheit, Stummheit, Gehlähmung, Triefäugigkeit und andere körperliche Gebrechen zu Sinnbildern für moralisch-charakterliche Fehler umgedeutet⁴⁸.

Die von Geneviève Berruyer-Pichon aufgestellte Entwicklungsthese, die von ihr gleichwohl für die hoch- und spätmittelalterlichen Jahrhundert empirisch nicht fortgeführt wurde, lässt sich auf der Basis stichprobenartiger Textanalysen untermauern. Quellenbeispiele aus dieser Zeit bestätigen die Tendenz, im Medium der ‚Sündenlepra‘ konkrete Formen der menschlicher ‚Sünde‘ und weniger die ‚gattungsspezifische‘ Qualität der Sündhaftigkeit der Menschheit an sich zu kritisieren und diffamieren.

In seiner berühmten ‚*Historia occidentalis*‘, einer Darstellung zur Religions- und Kirchengeschichte des zeitgenössischen christlichen Okzidents, übte Anfang des 13. Jahrhunderts der Geschichtsschreiber, Kleriker und Prediger Jakob von Vitry (1160/ 1170-1249) zornige Kritik an dem seiner Meinung nach einstmals moralisch und insbesondere sexualmoralisch verwahrlosten Zustand der Pariser Bevölkerung. Besonders das „schmutzige und verabscheuungswürdige Übel“ (*fedum et abhominabile vitium*) der Sodomie sei dort so verbreitet gewesen, dass, wer in Abgrenzung dazu als ehrbar gelten wollte, öffentlich eine oder mehr Konkubinen unterhalten habe. Seine rigide Distanzierung zu und die vehemente Verurteilung von nicht-heterosexuellen Sexualpraktiken brachte der Autor unmissverständlich durch eine Charakterisierung als „unheilbare Lepra und ein tödliches Gift“ (*quasi lepra incurabilis et uenenum insanabile*) zum Ausdruck⁴⁹.

⁴⁸ Alle Beispiele in: Hrabanus Maurus, *De universo* XVIII,5, in: Migne PL 111, Paris 1864, Sp. 9-614, darin Sp. 500-504, Zitate: Sp. 501-502.

⁴⁹ Jakob von Vitry, *Historia Occidentalis* VII, in: *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry*, hg. v. John F. Hinnebusch (Spicilegium Friburgense 17) Fribourg 1972, S. 90-93, bes. S. 91.

Ein weiteres Beispiel liefert ein Brief vom März 1217, den Jakob von Vitry in seiner Funktion als Bischof von Akkon aus dem ‚Heiligen Land‘ an vier Pariser Magister adressierte und in dem er berichtete, wie er sich in einer Predigt an die arabisch sprechenden Jakobiten zu Akkon gerichtet habe. Ihnen, die, obgleich Christen, ihre männlichen Kinder „nach Art der Juden“ (*more Iudeorum*) beschneiden ließen, habe er die heilstechnische Belanglosigkeit dieses Rituals erklärt. Um sie zur Abkehr beziehungsweise - mit den Worten des Bischofs - zur ‚Heilung‘ (*curare*) von dieser „Sündenlepra“ (*lepra peccatorum*) und von dem - Vitry zufolge - irrigen Denken und Handeln zu bewegen, habe er die Jakobiten an die Priester verwiesen, „deren Aufgabe es sei, zwischen der einen und der anderen Form der Lepra zu unterscheiden“⁵⁰. Das Zitat aus dem Brief des Jakob von Vitry belegt, wie die Kritik im Medium der Leprametaphorik, die hier durch den Bezug zur jesuanischen Aussätzigenheilung nach Mt 8,1-4 ein biblisch-religiöses Gepräge erhielt, nicht zwingend gegen spezifische Personengruppen als solche gerichtet war, sondern auf die Erfassung, Aufdeckung und Diffamierung inkriminierter Denk- und Handlungsweisen abzielte. Die Kritik war folglich nicht weniger personenorientiert, sondern verhaltens- beziehungsweise sachgebunden. Dabei konnte die ‚Sündenlepra‘ zur Zeit des Jakob von Vitry der Bezeichnung und Verurteilung beliebiger und sehr spezieller Verhaltensformen dienen, sofern sie nur den Theologen als verwerflich erschienen.

Allerdings zeigt sich am figurativen Gebrauch des Lepraterminus die unmissverständliche Absicht, die individuelle wie soziale Bedeutung von ‚Sünde‘ und ‚Delikt‘ darzulegen und dadurch verhaltensformend zu wirken. Religiös definierte ‚Sündentaten‘ definieren und bewirken - strukturell nicht anders als profane Delikte - eine Andersartigkeit des ‚sündigen‘ Menschens, eine spirituelle wie soziale Devianz des ‚Delinquenten‘ zu einer genannten oder bloß gedachten Vergleichsgruppe, die (angeblich) die positive Norm repräsentiert. Entwickelt sich die betreffende Devianz in der sozialen Wahrnehmung zu einem persistierenden Zustand, so wird dieser nicht nur negativ beurteilt und als unerwünscht deklariert: vielmehr stehen die Devianten in Gefahr, dass temporäre Duldung in offene soziale Ablehnung durch frühere Glaubensgenossen oder durch die kirchlichen Amts-

⁵⁰ Lettres de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque de Saint-Jean-d’Acre, hg. v. Robert B. C. Huygens, Leiden 1960, Nr. II S. 79-97, darin S. 83: *Feci autem sermonem ad eos in ecclesia sua per interpretem qui sciebat loqui lingua Sarracenorum, ostendens eis quod, si circumcidebantur, Christus eis nichil proficiebat, et quod a lepra peccatorum per sacerdotes, quorum officium est inter lepram et lepram discernere, curandi essent [...]*.

träger umschlägt. Das bedeutet: die dauerhafte religiös-spirituelle Devianz wirkt stigmatisierend und ausgrenzend. Die medizinische Sprache verwendend, hat der französische Prediger, Lehrer und spätere Kanzler der Pariser Universität, Odo von Châteauroux (gest. 1273), die sozialen Folgewirkungen religiöser ‚Sündenhandlungen‘ auf den ‚Sünder‘ am Beispiel des ‚leprösen‘ Naaman beschrieben: „Die Lepra der Sünde, die den inneren Menschen verunstaltet, macht ihn abscheulich und stinkend und ansteckend für andere; und sie macht den Menschen [kultisch] unrein gemäß dem Gesetz [sc. des Mose]“⁵¹. Gerade der weitere Kontext dieser Passage bei Odo, eine aktualisierende Exegese der alttestamentlichen Naaman-Erzählung, exemplifiziert den von Geneviève Berruyer-Pichon angesprochenen Paradigmenwechsel in der Biblexegese vom Früh- zum Hochmittelalter. Galt der geheilte Naaman frühmittelalterlichen Autoren noch als Repräsentationsfigur für die Ungläubigen, die durch die Taufe zum Christentum bekehrt und dadurch spirituell gerettet werden, so steht Naaman bei Odo für den ehemals von Gott begabten, dann sündig gewordenen und ‚gefallenen‘ Menschen, der Hilfe in der mönchischen Lebensweise des Klostergründers Benedikt von Nursia - seinerseits präfiguriert durch den Propheten Elias - Hilfe findet. Das Untertauchen Naamans im Jordan steht bei Odo nicht mehr symbolisch für den Vorgang der Bekehrung der ‚Heiden‘ zum Christentum durch die Taufe; der Fluss steht nun für die christliche ‚Religion‘ und Religiosität schlechthin, dem siebenmaligen Untertauchen werden *en detail* je sieben religiöse Verhaltensformen beziehungsweise Gebote zugeordnet, die als ‚Heilmittel‘ gegen die sieben Todsünden (Völlerei, Wollust, Hass, Trägheit, Habgier, Stolz, Ruhmsucht) erachtet werden: Enthaltensamkeit, Keuschheit, gegenseitiger Dienst, Aufrechterhaltung des Gottesdienstes, Almosenspenden und gemeinsame Kommunion, Gehorsamsversprechen und Selbstreflexion über die eigenen Mängel⁵². Die ‚innere‘, geistig-seelische Deformation des Menschen, wie es bei Odo heißt, ist nun keine *per se* überzeitliche mehr, die erst und einzig durch hochsignifikante heilsgeschichtliche Ereig-

⁵¹ Odo von Châteauroux, *Sermones de tempore et sanctis*, in: *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis altera continuatio* 2, hg. v. Jean Baptiste Pitra, Paris 1888, S. 188-343, dort Nr. LXXVII (‘In II feria post Dominica III Quadragesimae’) S. 188-343, dort S. 230-236, bes. S. 235: *Lepra peccatum, quod deformat hominem interiorem, reddit eum abominabilem, et fetentem et alios inficientem, et reddebat hominum immundum secundum legem [...]*.

⁵² Ebd., S. 236: *Et dicit [sc. der Prophet Elias zu Naaman] septies, propter septem quae in religione sunt, per qua lavatur homo a septem immunditiis, id est ab universis peccatis, vel a septem peccatis capitalibus: per abstinentiam [...]; per castitatem [...]; per mutuum servitium [...]; [...] per continuationem divini officii; [...] per eleemosynarum largitionem et omnium communionem; [...] per servitutis professionem; [...] per considerationem [sic!] defectuum suorum [...]*.

nisse ‚aufgehoben‘ werden könnte, wie dies noch die frühmittelalterlichen Theologen im Hinblick auf den biblischen Sündenfall und seine menscheitsgeschichtliche Bedeutung betonten.

Im Denkhorizont hoch- und spätmittelalterlicher Moralthologen dominierten indessen Ansichten über eine permanente Bedrohung der geistig-seelischen Verfassung des Individuums durch äußere ‚Anfechtungen‘ wie durch ‚falsche‘ innere Einstellungen, Ansichten oder Verhaltensweisen. Demzufolge bestand eine permanente Notwendigkeit zur wiederkehrenden Einübung und Anwendung von Abwehr- und Schutzmaßnahmen, den sogenannten Tugenden, wie sie zuvor bereits teilweise aufgelistet worden waren. Dass sich an dem zitierten Beispiel das Tugend-Laster-Denken Odos inhaltlich als sehr allgemein wie traditionell erweist, findet eine naheliegende Erklärung in dem Anlass zu jener Predigt Odos: Diese wurde nämlich für den Namenstag des Klostergründers und Ordensvaters Benedikt von Nursia verfasst, auf den auch in der Exegese explizit Bezug genommen wird⁵³, und richtete sich demgemäß wohl eher an ein monastisches, nicht aber an ein laikal-städtisches Publikum.

Ein besonders klares Beispiel für die Verflechtung von medizinischen und theologischen Begrifflichkeiten, Sachverhalten und Denkweisen im Zusammenhang mit der ‚Sündenlepra‘ hat Caesarius von Heisterbach, Zisterziensermönch und nachmaliger Prior des gleichnamigen rheinischen Klosters, in einem Exkurs über die „Medizin der Buße“ (*De medicina confessionis*) in seinen der religiösen Erbauung dienenden ‚Acht Bücher über Wunder‘ (1225/27) ausgestaltet⁵⁴. Den Priestern, so argumentierte Caesarius von Heisterbach einleitend in dem betreffenden Kapitel, stehe eine „zweifache Medizin“ (*duplex medicina*) für die Heilung von Sündern zur Verfügung: die Kommunion (*communio*) und die Beichte (*confessio*), auf deren Basis sie die „Lepra der Sünden“ (*lepra peccatorum*) zu beurteilen hätten⁵⁵. Die Einkleidung der Aussagen in die medizinische Bildsprache der Medizin wird sodann intensiviert und elaboriert. Die Rolle des Priesters wird der Funktion eines Arztes gleichgesetzt (*medicum, id est [...] sacerdotem*). Dessen

⁵³ Ebd., S. 233 u.ff. Vgl. hingegen die detailreichere Interpretation bei Haimo von Auxerre: S. 456.

⁵⁴ Caesarius von Heisterbach, Libri VIII miraculorum I,23, in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach 3, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43,3) Bonn 1937, S. 5*-27*, 1-222, dort S. 47.

⁵⁵ Ebd.: *Christi sacerdotibus duplex medicina commissa est: sacre, ut supra dictum est, communionis necnon et confessionis. Ipsis data est potestas confessiones recipere, de lepra peccatorum iudicare, peccati penam temperare.*

Repertoire an Handlungsmöglichkeiten und -instrumenten, die hauptsächlich mit den Therapeutika aus dem Bereich der medizinischen Diätetik (*dieta*) verglichen werden, umfasst „die Reue und die Beichte“ (*contritio et confessio*) als vorbereitende Heilmitteln (*preparatoria spiritualia*), sodann „Gebete, Fasten, Almosen, Nachtwachen und dergleichen gute Werke“ (*orationes, ieiunia, elemosine, vigilie atque huiusmodi opera bona*) als die eigentlichen Therapiemaßnahmen für reuige Sünder. In der aufsteigenden Reihe der spirituellen ‚Heilmittel‘ stellt bei Caesarius von Heisterbach die Eucharistie aufgrund ihres sündentilgenden Effekts schließlich das wirkungsvollste dar⁵⁶.

Caesarius von Heisterbach bietet schließlich einen weiteren Beleg für den zuvor benannten Sachverhalt, dass nicht allein die ‚Lepra‘ als Repräsentationsmedium für Sünden und Sündhaftigkeit fungierte, sondern dass auch andere Krankheiten und körperliche Gebrechen in diesem Sinne instrumentalisiert werden konnten und wurden. In einer ihm zugeschriebenen Homilie hat Caesarius nahezu glossarartig eine Liste von Zuordnungen zwischen Krankheiten und Sündentaten eingefügt, die neben der unspezifischen Kategorie der schwachen Kranken (*aegri*) auch Personengruppen mit so spezifischen pathologischen Tatbeständen wie Blindheit, Taubheit, Stummheit, Handgicht, Fußgicht, Wassersucht, Lepra, Tertiana- und Quartanfieber umfasst. Caesarius hat diese Körperdefekte als spirituelle Fehler ausgedeutet und als *tertium comparationis* zwischen beiden Sachverhalten die organische Funktion der jeweiligen Körperteile zugrunde gelegt. So bezeichnet bei Caesarius die Blindheit denjenigen, „dem das Licht des wahren Glaubens mangelt“; Taubheit steht für das wirkungslose Hören des Gotteswortes; die Handgicht repräsentiert das unterlassene Almosenspenden, während die Lepra die Sünde der Wollust, der sexuellen Ausschweifung versinnbildlicht. Zweck dieser moralisierenden Interpretation von Körperdefekten war nach Caesarius’ eigener Aussage, eine Interpretationshilfe für die Evangelienexegese zu liefern⁵⁷.

⁵⁶ Ebd.: *Accedat [d. i. der sündige Mensch] ad medicum, id est ad sacerdotem [...]. Preparatoria hec spiritualia sunt: contritio et confessio, quibus peccatorum virus male digestum dividitur. Et hoc quantum ad culpam. Dieta vero sunt orationes, ieiunia, elemosine, vigilie atque huiusmodi opera bona. Medicina fortis et efficax est corpus Christi et sanguis, cuius virtute pena peccati remittitur et in caritate spiritus roboratur.*

⁵⁷ Die Homilie liegt vor in einer alten Druckausgabe in: Johannes Andreas Copenstein, *Fasciculus mortalitatis venerabilis Caesarii Heisterbacensis homilias de infantia servatoris Jesu Christi*, Köln 1615, darin S. 112b-123a, bes. S. 122b: *Caecus est, qui lumine caret verae fidei: surdus, qui inuitus audit verbum Dei. Chiragricus est, qui non dat eleemosynam: [...] leprosus, qui operibus foedatur luxuriae. [...] Haec moraliter dicta sufficiant de lectione euangelica.*

Neben Caesarius von Heisterbach bedienten sich weitere Prediger des 13. Jahrhunderts der medizinalisierenden Bildsprache, um Themen wie ‚Sünde‘ und die rituellen Formen der Sündentilgung darzustellen und zu erörtern. Sie findet sich sowohl in dem Hauptwerk ‚De summo bono‘ des Dominikanermönchs Ulrich Engelberti von Straßburg (um 1220-1277) wie auch in den ‚volkstümlich‘ wirkenden Predigten des im gesamten süddeutschen Raum wirkenden Franziskaners Berthold von Regensburg (um 1210-1272). Gerade Letzterer hat in seinen beiden Predigten ‚Von der ūzsetzikeit‘ („Vom Aussatz“), mit denen er jungen und noch unerfahrenen Priester eine Praxiseinführung in die Seelsorge bieten wollte, die Idee von den Priestern als den geistlichen ‚Ärzten‘ ausgebaut, welche - in funktionaler Analogie zu ihren medizinischen Berufsgenossen - für die Begutachtung und den praktischen Umgang mit ‚Sündern‘ zuständig seien⁵⁸. Bertholds Ausführungen basieren auf der Grundidee der priesterlichen Verantwortlichkeit für Dritte gegenüber Gott, wie sie sich bereits aus der Aufgabe der Beichtabnahme ergebe und daher umfassende Menschen- und Lebenskenntnis erfordere. Bertholds Ausdeutungen der levitischen Bestimmungen über den ‚Aussatz‘ an Haar und Bart, an Haut und Kleidung weisen keine logische Stringenz, sondern eine allem Anschein am aktuellen Erklärungsinteresse orientierte, assoziative Nähe zum Ausgangsobjekt, der Leprakrankheit, auf. Die zitierten Sündentaten, die mittels der Krankheitsmetaphorik thematisiert und kritisiert werden, bilden sehr konkrete und ‚alltäglich‘ anmutende Verhaltensweisen. So repräsentierte der Aussatz am Haar für den Prediger das als ‚sündhaft‘ empfundene Tragen langer Haare bei Klerikern beziehungsweise den übermäßigen und aufwendigen Haarschmuck bei Laien. Der ‚Aussatz auf der Haut‘ stand für die Sünde des Gebrauchs von Kosmetika; der Aussatzbefall an der Kleidung wiederum symbolisierte prunkvolle Gewandung,

⁵⁸ Berthold von Regensburg, Von der Ūzsetzikeit [I], in: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten 1, hg. v. Franz Pfeiffer (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1862, ND Berlin 1965, Nr. VIII S. 110-123; ders., ‚Von der Ūzsetzikeit‘ [II], in: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten 2, hg. v. Franz Pfeiffer / Joseph Strobl (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1880, ND Berlin 1965, Nr. XLVIII S. 114-123. Ulrich Engelberti von Straßburg auszugsweise zitiert bei: Friedrich Wilhelm Oediger, über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter (Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters 2) Leiden-Köln 1953, S. 56. Im Unterschied zu Berthold von Regensburg betonte Ulrich Engelberti die Gutachterfunktion der Priester, die er mit dem Bild des Richters illustrierte: ebd. Technisch ähnlich wie zuvor schon Caesarius von Heisterbach verarbeitete auch Berthold von Regensburg die Medizin- und Heilmetaphorik in einer Predigt ‚Über die sieben Arzneien‘ (*Von den sibem erzenien*), doch stand sie hier ganz im Dienst der Sakramentenfrömmigkeit: hinter den gepriesenen Heilmitteln verbargen sich die Kulthandlungen der sieben kirchlichen Sakramente (Taufe, Firmung, Eucharistie / Hostie, Buße, Ölung, Priesterweihe und Ehe). Siehe: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten 2, hg. v. Pfeiffer / Strobl, Nr. XLV, S. 81-93.

das offene Zur-Schau-Tragen von Kleidung und deren unrechten Erwerb. Vielfältig zeigt sich ferner die Interpretation des ‚Aussatzes am Bart‘, worin Berthold eine Metapher für verschiedene Formen der üblen Rede wie Meineid, schlechten Rat, Lüge, christliche Irrlehren, Ablasspredigt und Schelten sah⁵⁹.

Die seelsorgerische Tätigkeit erforderte nach Bertholds Auffassung in erster Linie die Kunst der Beobachtungs-, Auffassungs- und Differenzierungsgabe, denn der Priester müsse zwischen Todsünden und lässlichen Sünden unterscheiden können. Zur Illustration dieses Sachverhalts verwendete Berthold, in die medizinische Metaphorik verfallend, das nosologische Kategorienpaar ‚Lepra‘ (*ûzsetzikeit*) und ‚Hautausschlag‘ (*ûzgebrosen*): *Ir jungen priester [...], ir sullet wizzen, wie ir einen ieglichen menschen berihten sullet in der bihte, ob ez ûzsetzic oder ûzgebrosen sî, wâ [= wo] ez ûzgebrosen sî oder wâ ez ûzsetzic sî*⁶⁰. Die geistigen Fertigkeiten der Priester bei der Beurteilung einer Beichte sind deshalb von großer Relevanz, da kirchliche Sanktionen für Todsünden von erheblicher sozialer Tragweite für das Individuum waren. Berthold zählte hierzu die Verweigerung der Eucharistie einerseits und der Bestattung in geweihter Erde andererseits⁶¹. Parallelbezüge zur zeitgenössischen sozialen Gegenwart unterstreichen die Drastik der geforderten und von Berthold legitimierten Kirchenstrafen: Mit einer unkritisch-affirmativen Haltung vergleicht Berthold das Verfahren gegenüber

⁵⁹ Alle paraphrasierten Zitate: Berthold von Regensburg, ‚Von der Ûzsetzikeit‘ [I], in: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten 1, hg. v. Pfeiffer, Nr. VIII S. 114-118. Über Bertolds zweite Predigt zum selben Thema, die keine gravierenden Abweichungen in ihren Kernaussagen zur ersten aufweist, fällt BERND-ULRICH HERGEMÖLLER das Urteil, dass der Franziskanerprediger dort „den *Leprosus* ohne jeden Anflug von Mitleid [sic!] als homiletisches Stilmittel (einsetzt)“: DERS., Die ‚widernatürliche Sünde‘ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts, S. 9. In Anbetracht der allegoretischen Tradition, in der die Leprametaphorik bei Berthold von Regensburg zu verorten ist, und der dort sichtbar gewordenen Differenz zwischen der ‚Lepra‘ als eines medizinischen ‚Gegenstands‘ einerseits und als einer Interpretationsmedium andererseits sind Zweifel anzumelden an HERGEMÖLLERS apodiktischer Wertung in einer sachlich korrekten Aussage, die allerdings unterschlägt, dass der von Berthold zitierte ‚Leprosus‘ sich nicht auf zeitgenössische Leprakranke bezieht, sondern auf die alttestamentlichen ‚Aussätzigen‘ nach Lv 13-14. Der Sprachgebrauch bei Berthold von Regensburg lässt recht deutlich den Schluss zu, dass der Prediger die levitischen Aussatzbestimmungen eher wie historische oder gar fiktionale Texte behandelte und vorrangig deren allegoretisches Deutungspotential wahrnahm.

⁶⁰ Berthold von Regensburg, ‚Von der Ûzsetzikeit‘ [I], in: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten 1, hg. v. Pfeiffer, Nr. VIII S. 111. Offenbar in Verkennung der propädeutischen Ausrichtung der Bertholdschen Predigten über den ‚Aussatz‘ mutmaßte BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, dass Berthold mit der Beschreibung der Lepraschau einen „Gruseffekt“ evozieren wollte: DERS., Die ‚widernatürliche Sünde‘ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts, S. 9. Stärker noch als Berthold betonte Ulrich Engelberti von Regensburg die priesterliche Gutachterfunktion bei der Beichte und illustrierte sie mit Hilfe des Bildes vom Richter; s. S. 463f. mit Anm. 58.

⁶¹ Berthold von Regensburg, ‚Von der Ûzsetzikeit‘ [I], in: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten 1, hg. v. Pfeiffer, Nr. VIII S. 119.

einem Todsünder mit der notwendigen Absonderung eines ansteckend kranken Rindes von der Herde; ergänzt wird dieser Vergleich durch die strenge Aufforderung, dass selbst Kinder - analog zur Trennung von leprakranken Verwandten - ihre sündig gewordenen Eltern meiden sollten⁶². Diese Analogiebildung wirft ein Schlaglicht auf den sozialen Umgang mit Leprakranken zur Zeit Bertholds von Regensburg. Ob es sich bei der Trennung zwischen leprösen und gesunden Anverwandten bereits um eine Folge offizieller, städtischer Zwangsanordnungen handelt oder um einen Vorgang, der eher aus der Macht des Faktischen - das heißt: aus der Existenz städtischer und stadtnaher Leprosenhäuser und ihrer Versorgungsmöglichkeiten - resultierte, hat der Franziskanerprediger nicht expliziert. Ersteres erscheint unwahrscheinlich, da die bisher ältesten Belege für städtisch-kommunale Aufenthaltsreglementierungen für Leprakranke im Regnum erst aus dem späten 14. Jahrhundert datieren⁶³.

Der Blick auf die sozialgeschichtliche Realität der Leprakranken zeigt, dass das von Berthold so dezidiert geforderte Meidungsverhalten der Gesunden gegenüber den Kranken durch zwei Umstände relativiert wurde: Zum einen gilt Berthold zufolge das Meidungsgebot gegenüber *allen* Personen mit Hautausschlag (*die vinnigen liute*). Zum anderen scheint die läuternde Wirkung, die der somatischen Leprakrankheit im Hinblick auf den Seelenzustand der kranken Person zugeschrieben wird, zu einer Aufwertung des sozialen Ansehens der Leprosen in Vergleich zu Mitmenschen mit charakterlich-moralischen Defekten und Defiziten geführt zu haben: Im Negativbereich seiner Werteskala verortete Berthold von Regensburg nämlich die Habgier beziehungsweise Geldgier (*dîu gîtikeit*) noch weit hinter der körperlichen Leprakrankheit⁶⁴. Als Darstellungseffekte werden an der Bertholdschen Verwendung der Lepra- und Medizinmetaphorik Dramatik und Emotionalität greifbar. Dennoch überbrückt die Bildsprache nur unvollkommenen

⁶² Ebd., S. 119-120.

⁶³ Als eine der ältesten kommunalen Ordnungen dieser Art gilt eine in das späte 14. Jh. datierte Nürnberger Verordnung. Neuhochdeutsche Textwiedergabe in: CHRISTOPH SACHSSE / FLORIAN TENNSTEDT, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland [1]: Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart u. a. 1980, S. 63f. Eine ausführliche Besprechung der spätmittelalterlichen Bettelreglementierungen für Leprosen muss einer weiteren Studie vorbehalten bleiben.

⁶⁴ Berthold von Regensburg, ‚Von der Ūzsetzikeit‘ [I], in: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten 1, hg. v. Pfeiffer, Nr. VIII, dort S. 120: *Und alle die in der selben ūzsetzikeit sint* [gemeint sind hiermit die Geizigen], *die sol man fliehen als man von rehte tuot die vinnigen liute alle*. Ebd.: [...] *wan des lîbes ūzsetzikeit diu wert niwan eine wîle ūf ertrîche, die wîle der mensche lebet; aber sô er gestirbet, sô ist diu sêle als lieht und alse schoen, sam des aller tiwersten keisers sêle, der ie krône getruoc, ist eht sie ane tôtsünde*. Zitat im Text: ebd.

die Inkonsistenzen auf der Ebene der Argumentation. So stehen die angedrohten, kirchlichen Sanktionen für Sünder, das heißt: für die Personen mit ‚Seelenlepra‘, offenbar in keinem kommensurablen Verhältnis zu den auf der Basis von Lv 13-14 erarbeiteten Sündendelikten wie Schelten, üppiger Kleidungsaufwand, Zur-Schau-Tragen der Kleidung usf. Das Missverhältnis zwischen Sanktion und Anlass beziehungsweise zwischen Strafmaß und Straftat erscheint um so eklatanter im Vergleich mit der Funktion, die die frühmittelalterliche Leprametaphorik als Darstellungs- und Repräsentationsmedium für Konzepte wie ‚Häresie‘ und ‚Ersünde‘ einnahm. Will man die Schärfe der in Bertholds Predigt angedrohten Sanktionen gegen die inkriminierten Verhaltensweisen nicht auf einen Persönlichkeitszug des Verfassers zurückführen, so ließe sie sich im weiter gespannten Kontext städtisch-sozialer Ordnung einordnen.

Forschungen zur spätmittelalterlichen Stadtgeschichte haben darauf hingewiesen, dass sich der soziale Friede (*pax*) und die Eintracht (*concordia*) beziehungsweise die *caritas* („Nächstenliebe“) zu Grundideen im städtisch-kommunalen Selbstverständnis entwickelten und die städtischen Regierungen seit dem 14. Jahrhundert zunehmend das ursprünglich aus der scholastischen Herrschertheorie stammende Konzept des *bonum commune* („gemeiner Nutzen“) als kommunale *raison d'être* requirierten⁶⁵. Dieses Konzept war (noch) nicht ökonomistisch verengt, sondern beinhaltete gleichfalls den Anspruch auf Wahrung der ‚sittlichen‘ Ordnung. Der Erzeugung, praktischen Umsetzung und Aufrechterhaltung der genannten Wertvorstellungen dienten entsprechende normative Anordnungen, die soziale, juristische und ökonomische Unterschiede der Stadtbevölkerung in den unterschiedlichsten Belangen des Lebens - von Hochzeiten, Kleidung, öffentlichem Betragen bis zu Gewerbebefragen - regulieren sollten⁶⁶. Keineswegs geht es hier darum, Berthold von Regensburg zu einem unmittelbaren Vorläufer oder Vorarbeiter städtisch-kommunaler Ordnungsvorstellungen und -instrumentarien des Spätmittelalters zu stilisieren. Gleichwohl weisen seine Predigten bereits eine Perspektive auf, die die Stadtbevölkerung, wenn nicht unbedingt als Gesamtheit,

⁶⁵ Siehe dazu S. 424 mit Anm. 597. Ferner: EBERHARD ISENMANN, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (1250-1500). Stadtgestalt, Recht, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Stuttgart 1988, S. 74-76.

⁶⁶ Paradigmatisch sei hier auf die spätmittelalterlichen Kleiderordnungen verwiesen. Siehe dazu: LIESELOTTE-CONSTANZE EISENBART, Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 32) Göttingen u. a. 1962. Als regionales Beispiel: Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII. bis XV. Jahrhundert, hg. v. Joseph Baader (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 63) Stuttgart 1861.

so doch als ein größeres soziales Gebilde in den Blick nimmt und sie einem Geflecht christlicher Norm- und Wertvorstellungen unterzieht, die später auch obrigkeitlichen Vorstellungen und inhaltliche Ausgestaltung sozialer Ordnung speisen sollten. In der Verbindung dieser zwei Elemente - der Stadtbevölkerung als Zielgruppe und der Gründung gesellschaftlicher Ordnung in christlichen Moralvorstellungen - lässt sich das moraldidaktische Einwirken des Berthold von Regensburg als eine Frühform der späteren städtischen Obrigkeitpolitik verstehen.

B.) *Lepra und Häresie*

Die Konstruktion und Ausdeutung von religiöser Devianz in Gestalt von ‚Häresien‘ oder ‚paganen‘, nicht-christlichen Glaubenslehren im Medium der Lepra-metaphorik kann als ein Spezialfall der christlichen Idee der ‚Sündenlepra‘ betrachtet werden, insofern eine Glaubensabweichung aus der Perspektive orthodoxer oder sich orthodox wählender Theologen einen seiner Qualität oder zeitlichen Dauer nach ganz außerordentlichen Zustand der ‚Gottesferne‘ darstellen konnte⁶⁷. Die Erörterung der Häresiethematik mithilfe der Krankheitsmetaphorik im allgemeinen und der ‚Leprametaphorik‘ im besonderen reicht auf die patristische Theologie zurück, die mit elaborierten Ausgestaltungen dieses Gedankengefüges langfristig prägende Deutungs- und Argumentationsmuster schuf. Wenn bei den Kirchenvätern und den nachfolgenden, frühmittelalterlichen Autoren die sogenannten Häresien oder paganen Religionen häufig mit stigmatisierender und denunziatorischer Stoßrichtung als ‚krankhaft‘ und somit in mehr oder minder expliziter Weise als gesellschaftlich ‚gemeingefährliche‘ Erscheinungen kategorisiert wurden, dann lässt sich dies mit zwei historischen Entwicklungsphasen des Christentums in Beziehung setzen: mit den interkonfessionellen Kämpfen um ‚wahre‘ und allgemeinverbindliche Glaubensgrundsätze im frühen Christentum einerseits und sodann mit der Verbreitung des christkatholischen Religion im Okzident in frühmittelalterlicher Zeit andererseits⁶⁸. Quasi auf der Schwelle von der einen zur anderen Phase steht der große Enzyklopädikler und Überlieferer älterer Wissensvorräte: Isidor von Sevilla.

⁶⁷ S. o. S. 453.

⁶⁸ Diesen Zusammenhang deutete auch GENEVIÈVE PICHON an: *DIES.*, *Essai sur la lèpre du haut Moyen Age*, S. 338. S. a. S. 455.

Ogleich wenig elaboriert und eher Lehrkonventionen folgend, sind Isidor von Sevillas Lepra-Häresie-Vergleiche in den bereits zitierten ‚Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae‘ geeignet, die Arbeitsweise der Allegorese mit ihrer Tendenz zu assoziativer Offenheit, ja Beliebigkeit und ihrem großen Aussagepotential zu veranschaulichen und darüber hinaus die übergreifende heilsgeschichtliche Grundorientierung der frühmittelalterlichen ‚Sündenlepra‘-Thematik zu dokumentieren. Demnach scheint es kein Zufall zu bilden, dass Isidor von Sevilla, wie bereits erwähnt, den Aussätzigen in Mt 8,1-4 als Sinnbild für die durch den Opfertod Christi von der Erbsünde erlöste Menschheit (*humanum genus*) deutete und nicht verkürzend für die *ecclesia* (ab dem Hochmittelalter: die *christianitas*) als der Gemeinschaft aller Christgläubigen. Im Rekurs auf das *humanum genus* als der von Isidor gedachten sozialen Totalität wird ein programmatischer, globaler Hegemonieanspruch der christkatholischen Religion zum Ausdruck gebracht, dem letztlich alle denkbaren menschlichen Lebensformen unterzuordnen sind und gegenüber dem alle ‚devianten‘ religiösen Lebensformen und Glaubenauffassungen nur als temporäre, unvollkommene oder noch nicht ‚auf den rechten Bewusstseinsstand‘ geführte ‚Irrwege‘ erscheinen mussten.

Dass in Isidors Auslegungen alle anderen biblischen Aussätzigen,figuren‘ ebenfalls verschiedene Formen des nicht-katholischen Unglaubens verkörperten, unterstützt diese Lesart⁶⁹. Der durch den Propheten Elias vom ‚Aussatz‘ geheilte Syrer Naaman gerät so bei dem spanischen Enzyklopädiiker zur Repräsentationsfigur für die durch die christliche Taufe ‚erlösten‘ Heiden, während die widergesetzliche Mirjam, die Schwester Mose und Aarons, zur Sinnfigur für das Judentum stilisiert wird, welches sich - aus christlich-heilsgeschichtlicher Sicht - der Erlösung durch den Messias verweigert habe. Isidor von Sevilla hat das Judentum zusätzlich im Mittel symbolischer Personifikation als *species synagogae* („Gestalt der Synagoge“) apostrophiert und sogar in zweifacher Form gegen das Christentum abgesetzt⁷⁰: Stellen aus der christlichen Perspektive die alttestamentlichen Aussätzigen folglich die ‚ganz Anderen‘ dar, die außerhalb des Christentums ste-

⁶⁹ Zu Isidors Deutung von Mt 8,1-4 s. o. S. 455. Die Apostrophierung in dem Begriff »Aussätzigen,figuren‘ soll darauf hindeuten, dass im Unterschied zur modernen Bibelexegese, die biblischen Personen im Mittelalter nicht notwendigerweise als fiktive, sondern vielmehr als historische Personen aufgefaßt wurden.

⁷⁰ Isidor von Sevilla, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, in: Migne PL 83, Sp. 114 (*Naaman Syrus significat populum ex gentibus, maculis delictorum pollutum, atque a Christo per sacramentum baptismi purificatum*) und Sp. 109 (*Maria, soror Moysi* (Num. XII), *Synagogae speciem praetulit, quae leprosa propter detractionem et murmurationem contra Christum exstitit*).

hen, so interpretierte Isidor von Sevilla die zehn Aussätzigen im Neuen Testament, die von Jesus geheilt werden (Lc 17,11-19), als Sinnfiguren für die „Häretiker“ (*haeretici*), das heißt: für die innerchristlichen ‚Anderen‘, wobei die verschiedenartige Färbung der Krankheitsmale als metaphorischer Verweis auf unterschiedliche Irrlehren verstanden wurde⁷¹. Gleichwohl existierte weder in der patristischen und frühmittelalterlichen Theologie noch innerhalb der isidorischen Schriften selbst eine feste Zuordnung zwischen biblischen ‚Aussätzigen‘-erzählungen einerseits und den als ‚häretisch‘ etikettierten Glaubensorientierungen andererseits. Eine feste Systematik und Tradition von Zuweisungen hat die Theologie in diesem Sektor der Leprametaphorik nicht entwickelt. Hingegen zeigen so viele Häresie-Lepra-Interpretationen einen hohen Grad ‚innerer‘, argumentativer Ausgestaltung.

Eine minutiöse Ausdeutung der ‚Häretikerlepra‘ präsentierte Isidor von Sevilla in seinen ‚*Quaestiones in Vetus Testamentum*‘ über die levitischen ‚Ausatz‘bestimmungen, wobei jedem von der Krankheit betroffenen Körperteil und jedem pathologischem Merkmal - Kopf, Bart, kahlköpfiger Schädel und Stirn, Haut und Fleisch, Narben, Geschwüre und Brandmale - jeweils eine spezifische Glaubensabweichung zugeordnet wurde, da sich nach Isidors Begründung auch der ‚Ausatz‘ variable Erscheinungsformen am menschlichen Körper annehme: *Proinde leprosi non absurde intelliguntur haeretici, qui, unitatem verae fidei non habentes, varias doctrinas profitentur erroris, veraque falsis admiscunt, sicut et lepra veris falsisque locis humana corpora variando commaculat*⁷². Die Zuordnung zwischen härestischen Lehren oder Bewegungen auf der einen Seite und bestimmten Körperpartien beziehungsweise Krankheitsmalen auf der anderen Seite basierte jeweils auf dem physiologisch-organischen oder religiösen Wert, wie ihn Isidor mehr oder weniger explizit, sinnhaft und plausibel einem Körperteil oder Krankheitssymptom zusprach. Dem ‚Ausatz am Kopf‘ entsprach demnach derjenige Häretiker, der in seinen dogmatischen Auffassungen „an der Göttlichkeit des Vaters oder an seinem Haupt, das Christus ist, sündigte“ (*qui in divinitatem Patris, vel in ipso capite, quod Christus est, peccat*). Hierzu zählten Isidors Ansicht nach die Juden, aber auch sektiererische Gruppierungen der spätantiken Zeit wie die Valentinianer, die Marcionisten, Manichäer, Arianer, Donatisten,

⁷¹ Ebd., Sp. 127: *Decem leprosi, qui mundantur a Domino (Luc. XVIII), haeretici significantur, qui in varietate colorum diversitatem habent schismatum [...]*.

Nestorianer u. a. m.⁷³ Der ‚Aussatz am Bart‘ repräsentierte hingegen heterodoxe Aussagen über die Apostel Christi und die Heiligen sowie deren Verleumdung als Irrlehrer. Isidor begründete diese Analogie mit der Erläuterung, dass „so wie der Bart die Zierde des Mannes ist, so seien die Apostel und Gelehrten die Zier des Leibes Christi“, wobei der ‚Leib Christi‘ seinerseits als metaphorischer Ausdruck für die ‚Kirche‘ zu verstehen sei⁷⁴. Isidors häresiekritische Einlassungen zielten indessen nicht nur auf spezifische Irrlehren, sondern auch auf Glaubensschwäche in einem allgemeinen Sinn (*imbecillum et fragilem fidem animae*) und auf solche Charaktereigenschaften und Taten, die als moralisch verwerflich galten: Habgier (*avaritia*), Zorn (*ira*), Lüge (*mentiens lingua*) u. a.⁷⁵ Die Handlungskonsequenzen, die sich hieraus für die orthodoxe Kirche im Hinblick auf die Häretiker ergeben sollten, wareb nach Isidors Lesart von Lv 13,45-46 weniger symbolisch denn analog und sehr konkret zu verstehen: entsprechend dem Vorbild der Ausweisung der ‚Aussätzigen‘ aus dem Lager der Israeliten „müßten auch Häretiker aus der Kirche ausgestoßen werden, bis sie von ihrem Irrtum gereinigt seien und sich wieder Gott zuwenden würden“ (*haereticos projici debere ab Ecclesia, donec a proprio errore purgentur, et sic revertantur ad Dominum*)⁷⁶.

Strukturell und inhaltlich ähnlich hat etwa anderthalb Jahrhunderte später Hrabanus Maurus denselben alttestamentlichen Abschnitt gedeutet. In seiner Enzyklopädie ‚De universo‘ repräsentiert der ‚Aussatz‘ die „falsche und veränderliche Lehre der Häretiker ebenso wie den Unglauben der Juden oder die Befleckung durch Sünden“, die Aussätzigen versinnbildlichen entsprechend die Häretiker beziehungsweise die Sünder⁷⁷. Im Unterschied zu Isidor von Sevilla, der noch den allegoretischen Auslegungsvorgang und damit den Konstruktcharakter seiner Aussagen durch Verben wie *significare* und *indicare* anzeigte, zeigt sich hingegen bei Hrabanus eine nachdrückliche Tendenz zur Gleichsetzung von Re-

⁷² Isidor von Sevilla, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, in: Migne PL 83, Paris 1862, Sp. 207-444, darin Sp. 321-340 (‚In Leviticum‘), bes. Sp. 327-330. Zitat: ebd., Sp. 327.

⁷³ Ebd., Sp. 328. Zitat: ebd.

⁷⁴ Ebd., Sp. 328: *In barba lepram gerunt, qui de apostolis et sanctis Christi perverse aliquid sentiunt, atque eos falsum quidlibet praedicasse confingunt. Sicuti enim barba ornamentum est viri, ita sancti apostoli et doctores ornamentum praestant corpori Christi.*

⁷⁵ Ebd., Sp. 328 u.f.

⁷⁶ Ebd., Sp. 329 (mit explizitem Verweis auf Lv 13,45-46).

⁷⁷ Hrabanus Maurus, *De universo* XVIII,5, in: Migne PL 111, Sp. 502: *Lepra est doctrina haereticorum falsa atque varia, vel Judaeorum infidelitas, sive contaminatio peccatorum [...]. Leprosi sunt haeretici Dominum Jesum Christum blasphemantes.*

präsentiertem und Repräsentierendem, zwischen Bedeutetem und Bedeutendem durch die Verwendung des Verbuns *esse* („sein“) in seinen verschiedenen Ableitungen. Die hieraus resultierenden Effekte können zum einen in einem verstärkten Geltungs- und Wahrheitsanspruch des behaupteten Lehren bestimmt werden, zum anderen in der potentiellen Gefahr, das medizinische Handlungsrepertoire als ein Vorbild zu betrachten und zu instrumentalisieren, aus dem sich praktische Anweisungen für den gesellschaftlichen Umgang mit moralischen Verfehlungen beziehungsweise den Delinquenten ableiten ließen. Auch der Gedanke der Sünde wird bei Hrabanus prononcierter und differenzierter aufgefächert, als es Isidor tat. „Stolz“ (*superbia*), „Verstellung des Herzens“ (*simulatio cordis*) und „versteckte Blasphemie“ (*latens blasphemia*), „Herzszorn“ (Wut? *iracundia cordis*), „Heuchelei“ (*hypocrisis*), „Unglaube einer ganzen Bevölkerung“ (*infidelitas tota in plebe*), „fleischliche Sünden“ (*vitia carnis*) und „Sünden der Seele“ (*peccata in anima*) fand Hrabanus in den levitischen Beschreibungen unterschiedlicher Ausatzmerkmale versinnbildlicht. Selbst eine Kategorie des „beliebigen Fehltritts“ (*vitium quodlibet*) vermochte er anhand der Form der *lepra volatica*, des „flüchtigen“ oder „wandelbaren ‚Ausatzes‘“ zu konstruieren⁷⁸, als habe er Kritikern oder Gegnern christlicher Lebensformen noch die letzte Möglichkeit für eine Ausflucht vor einer christlichen Lebensführung versperren wollen.

Bis in das Spätmittelalter lässt sich das Verfahren der Diffamierung und Diskreditierung dessen, was die Amtskirche oder Teile ihrer Vertreter als Abweichung von offiziellen Glaubenslehren beurteilten und verurteilten, mit dem Mittel der Krankheits- oder Leprametaphorik nachweisen. Diese rhetorische Tradition, die in Krisenzeiten und Konfliktfällen immer wieder aktualisiert wurde, reicht bis in das 14. und 15. Jahrhundert hinein. Häufiges Ziel solcher Kritik bildete das in der kirchlichen Reformbewegung seit der Mitte des 11. Jahrhunderts vieldiskutierte Problem der ‚Simonie‘: des Delikts des (käuflichen) Handels mit „geistlichen Ämtern, Gütern und Sakramenten“⁷⁹. In der Ämterfrage wurden insbesondere die praktischen Modalitäten, nach denen im kirchlichen Bereich eine rechtmäßige Amtsvergabe und -einsetzung erfolgen sollte, diskutiert. Für die Kanonisten ergab

⁷⁸ Alle Zitate: ebd., Sp. 502.

⁷⁹ Dazu UTA-RENATE BLUMENTHAL, *Der Investiturstreit*, Stuttgart u. a. 1982, S. 84ff.; Zitat: ebd., S. 85. S. a. HORST FUHRMANN, *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter*, in: JOSEF FLECKENSTEIN u. a., *Deutsche Geschichte 1: Mittelalter*, Göttingen 1985, S. 185-356, dort S. 228ff.

sich die Problematik der Ämtervergabe und deren Rechtmäßigkeit (beziehungsweise Unrechtmäßigkeit) aus der Auffassung, dass kirchliche Ämter - und später auch weltliche Ämter mit *jurisdictio* - geistlicher Natur waren beziehungsweise Elemente geistlicher Natur beinhalten. Diese Ämter stellten letztlich Gottesgaben dar, die zwar zu verwalten waren, aber als unveräußerlich galten. Eine nicht regelkonforme Ämtervergabe, die kirchliche Ämter und andere Gottesgaben merkantilisierte und sie wie käufliche Ware behandelte, musste dieser Auffassung zufolge einem Sakrileg und einem Akt der Blasphemie gleichkommen⁸⁰. So hatte bereits der Kardinalbischof Humbert von Silva Candida (gest. 1061) argumentiert, als er 1057/58 mit seinem Traktat ‚Adversus Simoniacos‘ (‚Gegen die Simonisten‘) eine der frühesten Schriften vorlegte, welche die späteren zentralen Themen und Anliegen der innerkirchlichen Reformbewegung - Simonie, Laieninvestitur, Priesterehe beziehungsweise Priesterzölibat - in radikaler Weise formulierte. Um auf die Existenz rechtmäßiger wie unrechtmäßiger Formen der Amtsvergabe hinzuweisen, hielt Humbertus den Befürwortern bisheriger Usancen bei der Vergabepaxis schon in seinem Vorwort entgegen, dass nicht zu Unrecht zwischen ‚profan‘ und ‚sakral‘ zu differenzieren sei und dass bereits „das göttliche Recht [*sc.* des Alten Testaments] deutlich zwischen dieser und jener Lepra unterscheidet“⁸¹. In locker geflochtener Form findet sich bereits in diesem reformistischen Frühwerk eine gedankliche Verbindung zwischen der Idee der ‚Lepra‘ und dem inkriminierten ‚simonistischen‘ Handeln.

In diesen Problemhorizont kirchlicher Reformanliegen - in Sonderheit der Simoniefrage - ordnet sich ebenfalls jenes Schreiben Papst Gregors VII. ein, welches er am 03. September 1076 an alle geistlichen und weltlichen Großen im deutschen Königreich gerichtet hatte. Darin verdammt der Papst die schlechten Ratgeber König Heinrichs IV. und empfahl deren Entfernung, „die wegen der Häresie der Simonie exkommuniziert wurden und sich nicht schämen, ihren Herrn

⁸⁰ Zur Ausbildung des Simonie-Gedankens im kirchlichen Ämterwesen und Ämterrecht sowie zur späteren Übertragung auf den weltlichen Bereich: BRIGIDE SCHWARZ, Ämterkäuflichkeit - eine Institution des Absolutismus und ihre mittelalterlichen Wurzeln, in: Staat und Gesellschaft in Mittelalter und Früher Neuzeit. Gedenkschrift für Joachim Leuschner, hg. v. Historischen Seminar der Universität Hannover, Göttingen 1983, S. 176-196, bes. S. 178ff.

⁸¹ Humbertus von Silva Candida, *Adversus Simoniacos*, in: *Der Investiturstreit. Quellen und Materialien*, hg. v. Johannes Laudage, Köln-Wien 1989, Nr. 7 S. 30-38 [Auszüge], dort S. 31-33, bes. S. 32: *Et quandoquidem inter lepram et lepram lex divina nonnullam faciat distanciam* (dt. Übersetzung im Text: ebd., S. 33).

mit ihrem eigenen Aussatz anzustecken⁸². Die Verhängung des Kirchenbanns gegen einige königliche Ratgeber in der Umgebung Heinrichs IV., auf die die Bemerkung des Papstes anspielt, war noch unter Gregors Amtsvorgänger Alexander II. (1061-1073) im Jahr 1073 erfolgt und zwei Jahre später durch Gregor VII. erneut worden. Während der konkrete Anlass hierfür in der Forschung ungeklärt ist, können die näheren historischen Umstände für diesen Vorgang in jenen Simonievorwürfen gesehen werden, die beim päpstlichen Stuhl gegen mehrere, vom König eingesetzte Reichsbischöfe erhoben worden waren. Zudem war es im selben Jahr zum Konflikt zwischen König und Papst über die Besetzungsfrage des Bistums Mailand gekommen, in der sich die Mailänder Klerikerbewegung der Pataria, unterstützt von Alexander II., mit ihrem Favoriten gegen den vom König aufgebotenen und investierten Kandidaten durchzusetzen vermochte⁸³. Auch bei diesen, hier nur knapp umrissenen Vorgängen bildeten Konzept und Vorwurf der ‚Simonie‘, wie Studien bereits gezeigt haben, einen Kampfbegriff und ein Kampfmittel in Auseinandersetzungen, die sowohl im innerkirchlichen Bereich wie auch zwischen geistlichen und weltlichen Machträgern um Kompetenz- und Einflusssphären ausgetragen wurden⁸⁴. Die polemisierende Beteiligung an der Simoniedebatte mittels der Leprametaphorik unterstreicht - zumal vor dem Hintergrund der obigen Darlegungen zur Leprarhetorik - jene agonale Funktion des Simoniebegriffs. Auch im Schreiben Gregors bezieht sich das Bild der ‚Leprakrankheit‘ auf eine als ‚Simonie‘ kriminalisierte Praxis der Amtsvergabe, die von den königlichen Ratgebern auf den König selbst überzugehen drohe. Auf welche konkreten Modalitäten einer Investitur der bildliche Vergleich mit dem ‚Aussatz‘ abhob - ob auf die königliche Einflussnahme im allgemeinen oder auf die Leistung eines Entgeltes durch den Amtskandidaten im speziellen - und welche Ver-

⁸² Fontes litem de investitura illustrantes. Quellen zum Investiturstreit 1: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII., hg. und übers. v. Franz-Josef Schmale (FSGA 12A) Darmstadt 1978, Nr. 74 S. 232-237, dort S. 232: *Procul ab eo pravi removeantur consilarii, qui pro symoniaca heresi excommunicati non erubuerunt dominum suum propria lepra contaminare et per diversa crimina eum seducendo ad scindendum sanctam ecclesiam provocare et in iram Dei et sancti Petri impellere* (Übersetzung nach: Rau, ebd. S. 233).

⁸³ Zum den faßbaren Ereignissen des Jahres 1073 u. ff.: EGON BOSHOF, Heinrich IV. Herrscher an einer Zeitenwende (Persönlichkeit und Geschichte 108/109) Göttingen-Zürich-Frankfurt/M 1979, S. 54ff. und S. 62ff.; FUHRMANN, Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter, S. 244; RUDOLF SCHIEFFER, Spirituales Latrones. Zu den Hintergründen der Simonieprozesse in Deutschland zwischen 1069 und 1075, in: Historisches Jb. 92 (1972), S. 19-60 (unter Berücksichtigung der lokal- und diözesanpolitischen Bedingungen der Simonieprozesse im Regnum unter Heinrich IV.)

⁸⁴ Ebd., S. 56-58. Schon SCHIEFFER bezeichnete die Simonieklage als eine „neuartige »Waffe«“: ebd., S. 56.

fahrensweisen nach Gregors Vorstellung dementsprechend als ‚gesund‘ gelten sollte, bleibt hingegen unklar. Die Absicht des Schreibens lag weniger in sachlich-informativer Aufklärung denn in gesellschaftlicher Meinungsbildung, indem Gregor die adressierten weltlichen und geistlichen Adligen zur Loyalität gegenüber der päpstlichen Politik verpflichtete und sie aufforderte, gegen die exkommunizierten Königsratgeber Partei zu ergreifen und den König im Sinne Gregors VII. kirchlicher Reform- und Unabhängigkeitspolitik zu beeinflussen⁸⁵.

Auch in bibelexegetischen Erörterungen des Zisterziensermönchs und Predigers Caesarius von Heisterbach firmiert die Leprametaphorik als Instrument der Kritik an der zeitgenössischen Simoniefrage. Auf den levitischen ‚Aussatz‘formen aufbauend, schied Caesarius drei Grundformen der ‚Sündenlepra‘: die des Kopfes, des Bartes und der Haut. Die ‚Lepra am Kopf‘ repräsentierte die Häresie, weil Christus als das „Haupt der Kirche“ (*caput ecclesie*) sei; die ‚Lepra am Bart‘ versinnbildlichte das Schisma der Kirche, während die ‚Lepra an der Haut‘ schließlich zum Sinnbild für die Simonie, den unredlichen Ämterkauf oder der ‚Amtser-schleichung‘ geriet. Dabei akzentuierte Caesarius’ Simoniekritik die Unsichtbarkeit und Heimlichkeit der Vorgänge bei unredlicher Vergabepaxis, indem die Analogiebildung zwischen inkriminiertem Sachverhalt und Leprakrankheit über ein biologisches Spezifikum erfolgte: das in der Regel sehr langsame, oft kaum wahrnehmbare und doch den gesamten Körper schädigende Fortschreiten der Leprakrankheit. Die geringe Dynamik und Wahrnehmbarkeit dieses Vorgangs inspirierte den Zisterziensermönch zu weiteren Vergleichen mit der Bewegung eines Krebses und mit der Wirkung eines den menschlichen Körper penetrierenden Giftes⁸⁶. Diese bildhaften Charakterisierungen geben nicht nur Aufschluss über die Vorstellungen, unter welchen konkreten Bedingungen eine Amtsvergabe legitim oder unrechtmäßig erschien - hier: ‚Öffentlichkeit‘ und ‚Transparenz‘ ver-

⁸⁵ So der Tenor des betreffenden Schreibens: ebd.

⁸⁶ Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach 1, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43,1) Bonn 1933, Nr. 279 S. 175-179, bes. 175f.: *Triplicem lepram in homine lex distinguit, hoc est capitis, barbe, cutis. Lepra capitis heresis est, que Christum, qui caput ecclesie est, invadit. Lepra barbe scisma est, que tunicam inconsutilem, id est ecclesie unitatem, scindit. Lepra cutis simonia est, que ut cancer serpit, ut lepra corrumpit et quasi venenum totum corpus inficit.* Möglich ist, dass der Ausdruck *cancer* hier im medizinischen Sinn als ‚Krebsgeschwür‘ zu verstehen ist, wie die medizinische Literatur des Mittelalters das Leproleiden häufig mit dem Krebsleiden verglichen worden ist, so z. B. bei: Avicenna, *Liber canonis IV*, fen. III,1, Venedig 1507, S. 442B; Theodorich von Cervia, *Chirurgia III*,55, in: *Ars chirurgica Guidonis Chauliaci*, Venedig 1546, Bl. 178A. Eindeutig ist hingegen, dass Caesarius von Heisterbachs Vergleich die geringe Dynamik des Bewegungsvorgangs akzentuiert.

sus ‚Heimlichkeit‘. Indem Caesarius in seiner körpermetaphorischen Sprache den menschlichen Leib in seiner Totalität zum Referenzpunkt erhob, signalisierte er zugleich die ‚gesamtgesellschaftliche‘ Tragweite der destruktiven oder korrumpierenden Wirkung des Ämterhandels, bildete doch der Körper oder Leib das traditionelle Sinnbild, mit dem im Mittelalter die Idee einer ‚Gesamtgesellschaft‘ konzipiert und über sie reflektiert wurde⁸⁷. Darüber hinaus hat Caesarius von Heisterbach in derselben Predigt zu einer für das mittelalterliche Schrifttum seltenen Allegorisierung und Moralisierung derjenigen vier Lepraformen angehoben, die die Humoralmedizin vor allem seit dem Hochmittelalter den vier Körpersäften zuwies: die *allopecia* (Blut), die *leonina* (gelbe Galle), die *elephantina* (schwarze Galle) und die *tyria* (Schleim). Caesarius instrumentalisierte die Lepraarten zu Sinnbildern, die eine Verkehrung der vier Gemütsbewegungen Hoffnung, Furcht, Freude und Trauer in ihre Gegenteile beziehungsweise deren schädliche Degeneration signalisierten. Leider hat Caesarius diese spiritualisierende Ausdeutung der vier medizinischen Lepraformen nicht weiter elaboriert⁸⁸. Im Spätmittelalter sprach schließlich noch der dominikanische Moralprediger und Konzilstheologe Johannes Nider (um 1380-1438) pauschalisierend von der „Lepra der häretischen Verderbtheit“ (*in lepram pravitatis haereticae*), bezog dies aber in moralisierender Wendung ebenso auf das Laster der ‚Wollust‘ (*luxuria*)⁸⁹, und der humanistisch beeinflusste Abt und Chronist Johann Trithemius (1462-1516) grenzte sich in einem Chronikvermerk über die Hussitenkriege der Jahre 1419-1436 mit dem Ausdruck *virī leprā Hussitarum infecti* deutlich gegen die böhmischen Hussitenanhänger ab⁹⁰.

Die Diffamierung und Diskreditierung von Einzelpersonen oder sozialen Gruppierungen, die von Theologen als ‚Häretiker‘ oder als ‚Sünder‘ eingestuft und verworfen wurden, im Mittel der literarischen Leprametaphorik lässt deutlich eine

⁸⁷ Es war schon neutestamentlich angelegt; siehe Röm 12,4-5 und 1 Kor 12,12ff.

⁸⁸ Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach 1, hg. v. Hilka, S. 176: *Hii [d. s. die allopicia, leonina, elephantina und tyria] sunt quatuor animi affectus, id est spes, timor, gaudium et dolor in contrarium versi vicisique deformati. Quia sermo iam claudendus est, de hac quadruplici lepra diu tractare non possumus [...]*.

⁸⁹ Johannes Nider, *De visionibus ac revelationibus* III,6, in: *Johannis Nideri Theologi olim clarissimi de visionibus ac revelationibus* [Straßburg 1517], hg. v. Hermann von der Hardt, Helmstedt 1692, dort S. 341-351, Zitate: S. 343.

⁹⁰ Johannes Trithemius, *Chronicon Hirsaugiense*, in: *Joannis Trithemii, Spanheimensis, et postea Divi Jacobi apud Herbipolim abbatis, viri suo aevo doctissimi, Tomus I-II. Annalium Hirsaugiensium*, St. Gallen ²1690, Bd. 2, S. 362.

intellektuelle Verfahrensweise erkennen, die hier als ‚Medizinalisierung‘ sozialer Sachverhalten angesprochen werden soll. Betont werden muss, dass diese Begriffsprägung auf dem mittelalterlichen, über somatische Aspekte weit hinausreichende Verständnis von ‚Medizin‘ beziehungsweise ‚Heilkunde‘ basiert, welches bereits der Medizinhistoriker Heinrich Schipperges als Konzept einer umfassenden Lebenskunde und Lebensführung gekennzeichnet und dargestellt hat⁹¹. Eine derart verstandene ‚Medizinalisierung‘ des Denkens und der Perspektivenbildung über nicht-medizinische soziale Phänomene, wie sie mittels der Lepra-metaphorik erfolgte, vermochte gleich in zweifacher Weise die Funktion einer pragmatischen Handlungsorientierung für die Adressaten christlicher Traktate, Predigten usw. zu erfüllen. In erster Linie konnten soziale Differenzen und Distanzen zwischen den ‚Gesunden‘ oder ‚Normalen‘ einerseits und den beschuldigten Delinquenten aufgebaut werden. Das heißt: die Medizinalisierung sozialer und anderer Tatbestände bewirkte zunächst einmal der Konstruktion von sozialer ‚Devianz‘ und ‚Normalität‘. Diese primäre Funktion ist darin zu erkennen, dass sie aus einem Mitmenschen aufgrund besonderer Charakteristika einen ‚Anderen‘ macht, ihn zu einem *alius* verfremdet. Darüber hinaus schließt das medizinische Denken seiner eigenen Logik zufolge die - wie auch immer historisch definierten - komplementären Konzepte der ‚Gesundheit‘, der ‚Heilung‘ und der ‚Therapie‘

⁹¹ Zur Besonderheit des mittelalterlichen Heilkundekonzepts als einer ‚Diätetik‘ oder *ars vivendi*, die wichtige Lebensregungen wie der Umgang mit Licht und Luft, Bewegen und Ruhen, Schlafen und Wachen, Essen und Trinken, Ausscheidungen, Leidenschaften und Empfindungen zu regulieren, ja ‚kultivieren‘ sucht: SCHIPPERGES, Der Garten der Gesundheit, S. 140-148 und bes. S. 221-261. Aufgrund dieses umfassenden mittelalterlichen Medizinerverständnisses wurde im hier angesprochenen Zusammenhang der Begriff ‚Medizinalisierung‘ dem Gebrauch des geläufiger wirkenden, aber perspektivisch und inhaltlich verengten Begriffs ‚Pathologisierung‘ vorgezogen. Der Entwurf einer ‚Medizinalisierung‘ und deren Funktionsweise ist inspiriert durch die Metaphernlehre, im weiteren Sinn auch durch die Ideen der ‚Diskursformation‘ und ‚-veränderung‘ von MICHEL FOUCAULT, Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1994, S. 61ff., bes. 65f. und S. 236ff. Abgelehnt wird hier der in Foucaults Arbeiten entstehende Eindruck, ‚Diskurse‘ seien oder verhielten sich wie autonome, von den menschlichen Subjekten unabhängige Entitäten. Hier wird vielmehr die Vorstellung vertreten, dass Bedeutungspotentiale geschaffen, tradiert und situationsspezifisch aktualisiert werden. Der Begriff der ‚Medizinalisierung‘ wird zudem jenem in der Geschichtswissenschaft bereits eingeführten Schlagwort der ‚Medikalisierung‘ vorgezogen, da sich Letzteres konzeptuell stärker auf die i. e. S. sozialgeschichtlichen Phänomene der Genese, Entwicklung und gesellschaftlichen Einflussnahme medizinischer Versorgungsinstitutionen (Ärzte, medizinisches Pflegepersonal, Hebammen, Hospitäler, Kliniken, etc.) bezieht. Zudem hat das Medizinalisierungskonzept aufgrund bisheriger Forschungspräferenzen eine Epochenfestlegung auf das Spätmittelalter und die Neuzeit erfahren. Die überdies gesellschafts- wie medizinkritische Ausrichtung des Medikalisierungskonzeptes tritt deutlich hervor in IVAN ILLICHs zeittypischen Großessay von 1976: DERS., Limits of Medicine. Medical Nemesis: the expropriation of health, London 1976, ND 2002. Im Gegensatz hierzu soll der wertneutral zu verstehende Begriff der ‚Medizinalisierung‘ zudem stärker auf soziale Vorstellungsgehalte und ihre sprachlichen Ausdruck abheben.

ein. Eine Medizinalisierung von sozialen Sachverhalten oder von Personen impliziert infolgedessen immer auch a) die Möglichkeit, wenn nicht die Notwendigkeit zur Beendigung und Verbesserung eines als ‚Störung‘ klassifizierten Zustandes oder Vorgangs - mithin die Restitution eines ‚Normalzustandes‘ - und b) die Möglichkeit zur offiziellen oder informellen Ernennung von Personen zu vorgeblich oder tatsächlich begabten Entscheidungs- und Handlungsträgern in der betreffenden Problemlage⁹². Diese Potenz ist der medizinalisierenden Denkweise und Logik inhärent - unabhängig davon, ob sie unausgesprochen bleibt oder sich in einer expliziten Aufforderung zu einer aktiv herbeigeführten Situations- oder Zustandsänderung (‚Therapie‘) manifestiert. Hierbei konnte, wie beispielsweise im Fall der Diffamierung einer tatsächlichen oder vermeintlichen Gefahr durch ‚Häresien‘ gezeigt wurde, der Bestand des medizinisch-therapeutischen Wissens gedankliche Modelle liefern, von denen *qua* Analogiebildung soziale Umgangsformen mit religiös Devianten abgeleitet wurden. Im Rahmen christlich-theologischen Denkens lief dies auf die Möglichkeit einer Reintegration von ‚Sündern‘ hinaus.

Bezogen auf den Einsatz der Krankheits- und Leprametaphorik als Argumentationshilfe bei den mittelalterlichen Moraltheologen bedeutete dies konkret: Sofern Letztere nicht der Vorstellung anhängen, dass eine gesellschaftliche Ächtung von Personen mit religiösen Devianzen eine selbsttätig einsetzende und sich vollziehende Gesinnungs- und Verhaltensänderung bei den Diffamierten bewirken würde, verstand man vor allem die kultischen und geistlichen Instrumente der christlichen Religion als logische Äquivalente zu medizinischen Therapieformen und Heilmitteln. Konkret verstand man darunter Konversion und Taufe, Beichte und Buße. In ihrer Untersuchung über die Leprametaphorik in der theologischen Literatur konnte Geneviève Berruyer-Pichon zeigen, dass sich in der Ausdeutung der Leprametaphorik von der Spätantike und dem Frühmittelalter zum Hochmittelalter hin ein Wandel in der Bevorzugung des einen oder anderen Interpretaments vollzog. War bis in das Frühmittelalter hinein die Konversion vom paganen ‚Unglauben‘ zum Christentum, die in der Taufe im ‚rechten‘ Glauben gipfelte, der bevorzugte Diskussionsgegenstand, so thematisierte der theologische Diskurs seit dem neunten Jahrhundert mit Hilfe der Leprametaphorik zunehmend die Institute

⁹² Zum hier vertretenen Konzept der Medizinalisierung nicht-medizinischer Sachverhalte oder Personen zählt auch die Denkfigur des *Christus medicus*: s. o. Anm. 20.

der Beichte und Buße⁹³. Diese inhaltliche Schwerpunktverlagerung verlief offenbar parallel zu einer weit umfassenderen Prioritätenverschiebung in den theologischen Grundthematiken vom Früh- zum Hochmittelalter. Ordnen sich die in der Spätantike und im Frühmittelalter dominierenden Themen der Konversion und Taufe sinnhaft in die historischen Vorgänge der christlichen Missionierung und Glaubensverbreitung im Okzident ein, so intensivierte sich mit der Durchsetzung und der Adaption christlich-religiöser Lehren das Interesse der Moraltheologie für Fragen der präzisen Ausgestaltung eines frommen Lebenswandels und damit für das Thema der ‚Sündentat‘: ihre Definition, Exemplifizierung, aber auch ihre Prävention und Bestrafung. Hierbei bewiesen die hoch- und spätmittelalterlichen Kleriker und Theologen ein Augenmerk für die unterschiedlichsten praktischen Belange und Probleme, die in der alltäglichen Lebensführung christlicher Individuen und Kollektiva auftraten oder erwartet wurden und als regelungsbedürftig galten.

Für die frühmittelalterlichen Geistlichen hingegen, die mit dem Entwurf und der Formulierung christlicher Grundlehren, dem Aufbau kirchlicher und sozialer Ordnungsstrukturen und der Missionierung befasst waren, stellte sich die Sündenproblematik - nach Ausweis der Arbeiten von Berruyer-Pichon - in einer viel grundlegenderen Form dar. Im Vordergrund dogmatischer und moraltheologischer Überlegungen dominierte nicht die Diskussion über einzelne Sündentaten im alltäglichen Leben, sondern die Grundfrage der Konversion: der Abkehr vom ‚falschen‘ Glauben und der Ausrichtung der gesamten Lebensführung auf die ‚rechte‘ Religionslehre des Christentums. Die medikalisierende Interpretation des Konversionsgeschehens, das als ein Vorgang spiritueller ‚Heilung‘ oder ‚Gesundung‘ mit dem vorläufigen Höhepunkt der Taufe des Konvertiten gedeutet wurde, haben frühmittelalterliche Mirakelerzählungen am sinnfälligsten verarbeitet und dargestellt. Neben Einzelpersonen konnten ganze Bevölkerungsgruppen oder ‚Völker‘ (*gentes*) die Protagonisten solcher Bekehrungsberichte bilden, wie eine von Gregor von Tours notierte Wundererzählung belegt. Demzufolge war der Sohn des in der spanischen Provinz Galizien herrschenden Suebenkönigs Chararich (550-559) durch schwere Erkrankung dem Tode nahe, was Gregor in indirekter Weise mit dem Umstand in Verbindung gebracht wurde, dass der Vater des Kranken, der

⁹³ BERRUYER-PICHON, *La Mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la l pre*, S. 85ff. (mit Beispielen) u.  . Die gleichartige Beobachtung auch bei: HAHN, *Lepra in der neueren Kunst (1400-heute)*, S. 302 Anm. 9.

Suebenherrscher, dem arianischen Glauben anhing. Diese Glaubensorientierung bezeichnete Gregor abwertend als *lepra*, mit der „die [gesamte] Region mehr als andere Provinzen verunreinigt war“⁹⁴. Erst die Hinwendung zum katholischen Glauben, die zur Translation von Reliquien des heiligen Martin von Tours nach Galizien und ihrer dortigen Elevation geführt habe, habe die Heilung des kranken Königssohnes bewirken können, woraufhin sich der König zur katholischen Trinitätslehre bekannt und seine Konversion zusammen mit dem gesamten Königshaus durch die Taufe bekräftigt habe. Die Auswirkungen dieses Bekehrungsvorgangs im Herrscherhaus auf die Bevölkerung der Sueben hat Gregor wiederum im Medium der Leprametaphorik umschrieben: „Der Schmutz der Lepra wird von dem Volk vertrieben, alle Kranken werden gerettet, so dass bis heute bei keinem mehr die Leprakrankheit aufgetreten ist“. Die sozialgeschichtliche Realität, auf die diese Episode verweist, ist das historisch belegte Folgeprinzip in der Religionszugehörigkeit, demzufolge das religiöse Bekenntnis des Herrschers oder Herrschaftsträgers über die offizielle Glaubensorientierung der Untertanen in ihrer Gesamtheit entschied⁹⁵. Zu den bekanntesten und historisch folgenreichsten Beispielen für das Prinzip der Religionsfolge zählt die Bekehrung des merowingischen Frankenkönigs Chlodwigs (481/482-511) zum Katholizismus, die Gregor von Tours in seinen ‚Zehn Büchern Geschichte‘ schilderte⁹⁶. Auch diese Taufe und die geistige Verwandlung Chlodwigs beschrieb Gregor in der bereits angezeigten Vermischung medizinischer und religiöser Terminologie in gleicher Weise als den Heilungsprozess einer ‚Lepra‘erkrankung wie auch als spirituellen Läuterungsvorgang (‚Reinigung‘). Am figurativen und metaphorischen Verständnis der medizinischen Begrifflichkeiten hat der Autor jedoch keinen Zweifel gelassen, zumal er zur Beschreibung Chlodwigs und dessen Konversion auf die Bekehrung und Taufe des spätrömischen Kaisers Konstantins rekurrierte, indem

⁹⁴ Gregor von Tours, Libri IV de virtutibus sancti Martini episcopi I,11, hg. v. Krusch (MGH SSRM 1,2²), S. 144-146, bes. S. 145: *Pater autem eius faetidae se illius Arrianae sectae una cum incolis loci subdiderat. Sed et regio illa plus solito, quam aliae provinciae, a lepra sordebat.*

⁹⁵ Zitat: ebd., S. 145f., bes. S. 146: *Nam filius regis, amissa omni aegritudine, sanus properat ad occursum. [...] Rex unitatem Patris et Filii et Spiritus sancti confessus, cum omni domo sua crismatus est. Squalor leprae a populo pellitur, et omnes infirmi salvantur, nec unquam ibi usque nunc super aliquem leprae morbus apparuit.*

⁹⁶ Gregor von Tours, Libri historiarum X, hg. v. Bruno Krusch / Wilhelm Levison (MGH SSRM 1,1²) Hannover ²1951, darin lib. II,31 S. 76-78, bes. S. 77.

er Chlodwig zu einem „neuen Konstantin“ (*novus Constantinus*) stilisierte⁹⁷.

Neben den biblischen Modellen bildete die Legende von der Bekehrung Konstantins zur christlichen Religion das im Mittelalter bekannteste Beispiel für die Glaubenskonversion einer (zudem herrscherlichen) Einzelperson, die im Mittel der Leprametaphorik gestaltet und beschrieben wurde. Dem mittelalterlichen Verständnis nach stellte jedoch das Moment der ‚Lepra‘erkrankung des Kaisers keinen bloß figurativen Ausdruck zur Charakterisierung der religiös-spirituellen Verfassung Konstantins dar; man hat sie vielmehr als ein realhistorisches Faktum begriffen. Die Legende, die medizinische Vorstellungen von körperlicher Heilung mit dem religiösen Konversionsgedanken kombinierte, zeitigte im politischen Bereich folgenreiche Auswirkungen, indem sie unter anderem die zwischen 750 und 850 erfolgte Abfassung des ‚Constitutum Constantini‘ motivierte, jenes Schenkungsprivilegs, welches den Primat des römischen Bischofs im Okzident begründete und das erst in viel späterer Zeit als Fälschung angezweifelt und entlarvt wurde. Die kirchlichen Vorrechte im lateinischen Westen der Christenheit, so legte die ‚Konstantinische Schenkung‘ fest, habe nämlich seinerzeit der Kaiser dem Papst Silvester II. aus Dankbarkeit über seine wundersame, von Gott bewirkte Heilung von der *valida lepra squaloris* („der wahrhaftigen Lepra der Unreinheit“) vermacht⁹⁸. Von der Erkrankung, gegen die auch die Therapien der Ärzte machtlos gewesen seien, habe sich der heidnische Kaiser, so die Legende, auf Anraten römischer Priester (*sacerdotes Capitolii*) durch ein Bad im warmen Blut von Kleinkindern heilen wollen (*innocentium infantum sanguine et calente in eo loto me posse mundari*), dann aber aus Mitleid mit den wehklagenden Müttern von dem Plan abgesehen. Für diesen Akt des Erbarmens habe Gott den Beschluss gefasst, dem Kaiser, der bis dahin als Christenverfolger aufgetreten war, die Heilung von der Krankheit zu gewähren - gleichwohl unter der Bedingung, sich als Katechumene unter Papst Silvester II. im christlichen Glauben unterweisen zu lassen und sich zu bekehren. Im Vorgang der Taufe sei schließlich beides erfolgt: die

⁹⁷ Ebd.: *Rex ergo prior proposcit, se pontifici baptizare. Procedit novos [sic!] Constantinus ad lavacrum, deleturus leprae veteris morbum sordentesque maculas gestas antiquitus recentilattice deleturus*. Der Vergleich mit Konstantin signalisiert die historische Bedeutsamkeit von Chlodwigs Bekehrungs- und Taufakt Chlodwigs in den Augen des Gregor von Tours.

⁹⁸ Der Wortlaut des ‚Constitutum Constantini‘, das den Bekehrungsprozeß als Erlebnisbericht aus der (fingierten) Ich-Perspektive des Kaisers schildert, in: Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung). Text, hg. v. Horst Fuhrmann (MGH Font.iur.Germ.ant. 10) Hannover 1968, darin bes. Abs. 6-7 S. 67-71 und Abs. 10 S. 77-82. Zur Rezeptionsgeschichte des ‚Constitutum Constantini‘: HORST FUHRMANN, Art. ‚Konstantinische Schenkung‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 1385-1387 (mit Literaturhinweisen).

körperliche Heilung von der Krankheit und die Konversion Konstantins zum christlich-katholischen Glauben (*post curationem corporis mei a leprae squalore agnovi, non esse alium deum nisi patrem et filium et spiritum sanctum, [...] trinitatem in unitate, unitatem in trinitate*)⁹⁹. Die Konstantin-Erzählung im ‚Constitutum Constantini‘ demonstriert erneut, wie fließend im (frühen) Mittelalter die Übergänge von einem medizinisch konzipierten Sachverhalt zu einem spirituellen Wirklichkeitsverständnis sein konnten: Im Verlauf der Erzählung nimmt die Erkrankung des Kaisers, zu Beginn noch als ein medizinisches Problem dargestellt, zunehmend den Charakter einer figurativ verstandenen Repräsentationsfigur für Konstantins Unglauben an. In der geradezu paradigmatisch zu nennenden Darstellung der Bekehrung und Taufe Konstantins, die als geistliche ‚Heilmittel‘ auch die körperliche Genesung des Kranken herbeizuführen vermögen, erweist sich die hohe religiöse Spiritualisierung der mittelalterlichen Leprametaphorik mit ihrer Fähigkeit und Tendenz, eher abstrakte religiöse Sachverhalte denn das konkrete medizinische Phänomen im Medium der ‚Körper-Sprache‘ zu thematisieren.

In der Grundstruktur, die einige formale Parallelen zur biblischen Naaman-Erzählung aufweist, blieb die Konstantin-Silvester-Legende bis in das späte Mittelalter hinein wiederholt Gegenstand hagiographischen Erzählens, wie die um die Mitte des 12. Jahrhundert von einem Regensburger Geistlichen verfasste ‚Kaiserchronik‘ und die mehr als hundert Jahre jüngere ‚Legenda aurea‘ (um 1270) des Dominikanerpredigers Jacobus von Voragine dokumentieren. Lange erhalten blieb auch die Vorstellung, dass Konstantins Aussatzerkrankung eine von Gott verhängte Strafe für die von ihm propagierte Christenverfolgung gewesen sei¹⁰⁰. Das Element der versuchten Heilung durch ein Bad in Kinderblut hingegen, wie es Konstantin nachgesagt wurde, bildet eine Variante autonomen, antiken Gedan-

⁹⁹ Constitutum Constantini 10, hg. v. Fuhrmann, S. 78. Weitere Beispiele für die gedankliche Verbindung zwischen Kranken- beziehungsweise ‚Aussätzigen‘heilung einerseits und religiöser Bekehrung und Taufe andererseits in der frühmittelalterlichen Hagiographie: Eugippius, Vita s. Severini 34, hg. v. Nüßlein, S. 79-80; Vita s. Arnulfi episcopi Mettensis 11, in: Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 2) Hannover 1888, S. 426-446, dort S. 436; Vita Gaugerici episcopi Camaracensis 5, in: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 3) Hannover 1896, S. 649-658, dort S. 653.

¹⁰⁰ Jakob von Voragine, Legenda Aurea XII: De sancto Silvestro, in: Iacopo da Varazze, Legenda aurea, hg. v. Giovanni Paolo Maggioni, Florenz 1998, S. 108-119, bes. S. 110-112. Ebd., S. 110: *Ipse autem Constantinus merito persecutionis tyrannice in incurabilem cecidit plagam lepre*. Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, hg. v. Edward Schröder (MGH Dt. Chron. 1,1) Hannover 1892, S. 1-441, bes. S. 224-227 (274) Vv. 7806-7969 (10510). Die Ursachendeutung zeigt in der ‚Kaiserchronik‘ eine mildere Ausprägung des Strafgedankens, indem dort die Lepraerkrankung als göttliches Mittel zur Bekehrung aufgefaßt wird.

ken- und Erzählguts, dessen Entstehungsgeschichte zunächst in keinem originären Zusammenhang mit dem christlichen Gedanken der ‚Straflepra‘ steht. Das Bad in warmen Menschenblut hatten gemäß der Ansicht Plinius’ des Älteren bereits ägyptische Könige als Mittel gegen die Lepra (*elephantiasis*) angewandt, und um 400 empfahl der antike Autor Marcellus Empiricus das Bad in Wieselblut als ein Heilmittel gegen eben diese Krankheit¹⁰¹. Die Anschauung vom heilenden Bad im Blut zählt zu den raren, außer-christlichen beziehungsweise von Christentum nicht unterstützten Vorstellungen über die Krankheit, die - wie sich allgemein konstatieren lässt - im Okzident von mythischen, ‚magischen‘ der ‚abergläubischen‘ Auffassungen weitestgehend unberührt blieb¹⁰². Auch von Hexen-, Zauber- und Dämonenglaube waren die mittelalterlichen Vorstellungen über die ‚Lepra‘ und die ‚Leprosen‘ nahezu völlig frei und unbeeinflusst¹⁰³. Desgleichen kann von der

¹⁰¹ Plinius, *Historia naturalis* 26,v,8, hg. v. Jones, Bd. 7², S. 270; Marcellus Empiricus, *De medicamentis liber XIX*,18, hg. v. Maximilian Niedermann (CML 5) Leipzig-Berlin 1916, dort S. 142.

¹⁰² Ein Blick in einschlägige volkskundliche Lexika zeigt, dass die Leprakrankheit oder der ‚Aussatz‘ nur sehr geringfügig mit sogenannten mythischen oder ‚magischen‘ - d. h. mit religiösen - Vorstellungen außer-christlicher Provenienz konnotiert ist: KURT SCHIER / HANS-JÖRG UTHNER, Art. ‚Aussatz‘, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 1, hg. v. KURT RANKE, Berlin-New York 1977, Sp. 1033-1040, bes. S. 1034: „(Doch) ist es auffallend, daß in Volkssagen der Aussatz - ganz im Gegensatz etwa zur Pest - nur wenig in Erscheinung tritt“. EDUARD STUMPLINGER, Art. ‚Aussatz‘, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglauben* 1, hg. v. HANNS BÄCHTOLD-STÄUBLI, Berlin-Leipzig 1927, Sp. 728. Das hier vertretene Verständnis von ‚Magie‘, ‚Aberglaube‘ und ähnlichen Konzepten folgt der historisierenden Auffassung von JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Les ‚Superstitutions‘*, in: *Histoire de la France religieuse* 1, hg. v. JACQUES LE GOFF / RENÉ RÉMOND, Paris 1988, S. 417-551, dort bes. 420f.: „La période médiévale [...] nous aidera donc à comprendre qu’il n’y a pas de »superstitutions« en soi, mais un mot très anciens qui, traversant les siècles et même les religions (païennes, catholiques, protestantes), a changé de sens, désigné d’autres objets, justifiés d’autres contraintes, servi à révérer d’autres légitimés culturelles“. Auch der nur in Protokollform publizierte, volkskundlich-,sittengeschichtliche‘ Vortrag von LUDWIG FREYTAG, *Über die Folklore des Aussatzes*, in: *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 7 (1908) S. 450-455 konnte - im Unterschied zu Pest und Tierkrankheiten - weder Segens- oder Heilungsformel noch Personifikationen für die Leprakrankheit feststellen; am bedeutsamsten beurteilte FREYTAG das Blutmotiv (ebd., S. 450 und 451). Hervorgehoben zu werden verdient in diesem Kontext noch die von der antiken und mittelalterlichen Humoralmedizin vertretene Auffassung, dass der Verzehr von Schlangenfleisch oder -gift eine Lepraerkrankung (*elephantiasis*) heilen könne. So z. B. schon bei Aretaios II,13, übers. v. Mann, S. 119, später z. B. bei Albertus Magnus, *Quaestiones de animalibus* VII,31, hg. v. Filthaut, S. 185f., bes. S. 185.

¹⁰³ Siehe dazu SCHIER / UTHNER, Art. ‚Aussatz‘, *passim*. Die Frage nach der Verbreitung des Dämonenglaubens in der mittelalterlichen Bevölkerung wird von der modernen Mediävistik ohnehin mit Skepsis behandelt. Dazu: WOLFRAM SCHMITT, Art. ‚Besessenheit, Besessene [1-2]‘, in: *LexMA* 1(1980), Sp. 2063-2064; CHRISTOPH DAXELMÜLLER, Art. ‚Dämonen, Dämonologie. B. Lateinisches Mittelalter [I-II]‘, in: *LexMA* 3 (1986), Sp. 477-478. Im Zusammenhang mit dem Hexenglauben verwies FREYTAG, *Über die Folklore des Aussatzes*, S. 452 auf Fälle des ‚Anhexens‘ von ‚Aussatzes‘. Es handelt sich um Berichte, die in den sogenannten ‚Hexenhammer‘ (*Malleus maleficarum*) des Heinrich Institoris und Jakob Sprenger (publ. 1487) aufgenommen wurden. Dort wird die Möglichkeit, ‚Aussatz‘ und Epilepsie anzuhexen, von den Verfassern skeptisch und zugunsten einer biologisch-

Idee der Blutheilung, die auf dem Glauben basiert, es gebe die Möglichkeit einer lebensspendenden Kraftübertragung aus bestimmten, als besonders ‚rein‘ und ‚revitalisierend‘ geltenden Substanzen auf kranke Personen, gesagt werden, dass sie im Mittelalter in gesellschaftlicher Hinsicht praktisch irrelevant war. Ihren sinnfälligsten Beleg findet diese Behauptung in dem Umstand, dass die Variationen des ‚Motivs‘ der Blutheilung von Leprakranken erst in den Werken der höfischen Epik und damit in der fiktiven mittelalterlichen Literatur wieder aufgegriffen wurde, die im nachstehenden Abschnitt thematisiert wird: in Hartmann von Aues ‚Der Arme Heinrich‘, Konrad von Würzburgs ‚Engelhard‘, der allgemein dem Kreis der Amicus- und Amelius-Legenden mit ihrer Freundschaftsthematik zuzuordnen ist.

Überblickt man in diachroner Perspektive die Veränderungen in den theologischen Leprarepräsentationen von den Poen- und Fluchformeln bis zu den Predigten und theologischen Traktaten, lässt sich nicht nur die von Berruyer-Pichon angemerkte Verschiebung in den dominierenden Interpretationen erkennen (Bekehrung und Taufe versus Beichte und Buße). Auch die hiermit eng verbunde-

medizinischen Ätiologie beurteilt, jedoch nicht völlig ausgeschlossen und anhand dreier ‚Fallbeispiele‘ aus dem alemannischen Raum dokumentiert. Siehe: Malleus Maleficarum. Der Hexenhammer von Jakob Sprenger und Heinrich Institoris 2, hg. v. Johann W. R. Schmidt, Berlin 1906, darin lib. I,11 S. 119-127, bes. S. 125-127. Die Angaben zur Krankheitsmanifestation zeigen ein diffuses ‚Ausatz‘-Verständnis, dessen nähere inhaltliche Bestimmung sich auf pusteligen Hautausschlag und Schwellungen in Gesicht und am Körper beschränkt und das somit weit hinter dem Stand der zeitgenössischen medizinischen Definition der Leprakrankheit zurückbleibt, wie sie selbst in Laienkreisen verbreitet war (s. Kap. I.2, S. 64 und 70ff.). Im Sachregister des älteren Standardwerks über den mittelalterlichen Hexenglauben von JOHANNES HANSEN, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901, ND Hildesheim 1963 zwar die Lemmata ‚Besessenheit‘, ‚Fallsucht‘, ‚Veitstanz‘ u. a., nicht aber ‚Lepra‘ und ‚Ausatz‘. Über den sogenannten ‚bösen Blick‘ als Ursache für Lepraerkrankungen liegen disparate Befunde vor, die eine eingehendere, quellenkritische Spezialstudie wünschenswert erscheinen lassen. Nach KEIL, Der Ausatz im Mittelalter, S. 87 fürchtete man sich vor dem ‚bösen Blick‘ der Leprosen. Gleiches berichtete schon SIEGFRIED SELIGMANN, Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker 1, Berlin 1910, S. 90 über die bretonischen Cagots, eine Bevölkerungsgruppe, die man im Mittelalter irrtümlicherweise für Leprakranke hielt. Seligmann nannte auch einen undatierten und unkommentierten Beleg für die umgekehrte Anschauung, dass der ‚böse Blick‘ (Wessen? A. S.) eine Lepraerkrankung hervorrufen könne (ebd., S. 189). Es bleibt, vor der Gefahr der Überinterpretation zu warnen, wie sie der Anglizist STEVEN MULLANEY, The Place of the Stage. License, Play, and Power in Renaissance England, Chicago-London 1988, S. 34 vornahm, als er in William Shakespeares ‚Heinrich IV. (Teil 2)‘ einen Beleg zu erkennen glaubte für die Auffassung, dass der Blick eines Leprosen ansteckend wirke. Der Inhalt der betreffenden Zeilen *Why dost thou turn away and hide thy face? I am no loathsome leper, look on me!* (III.ii.74) ließe sich ebenso plausibel vor dem Hintergrund der als abstossend empfundenen Wirkung verstehen, die die Physiognomie eines schwerkranken Leprosen ausüben konnte. Keine Hinweise auf den bösen Blick im Zusammenhang mit der Lepra fanden sich in: THOMAS HAUSCHILD, Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen (Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie 7) Berlin ²1982.

nen Vorstellungen über Form, Maß und Funktion von Sanktionierung zeigen eine Tendenz zu epochenspezifischer Wandlung, die hier nur knapp und in sehr verallgemeinerter Form angezeigt werden kann. Akzentuierte die frühmittelalterliche Idee der Strafausübung den Zweck der Vergeltung und Rache für ein begangenes Delikt - worin sie dem Grundmuster der alttestamentlichen Vorlagen wie der Mirjam- oder Naaman/Gehasi-Geschichten folgte -, so wandelte sich im Hochmittelalter der Strafgedanke stärker in einen Erziehungsgedanken, dessen Ziel in der ‚inneren‘, geistig-moralischen Läuterung und Besserung des Individuums durch die subjektive Krankheits- und Leidenserfahrung bestand und der den erzieherischen Ideen der *correctio* und *disciplina* („Zucht“) folgte¹⁰⁴. Hochmittelalterliche Schriftbeispiele dokumentieren in diesem Zusammenhang drei Besonderheiten: zum einen dass es sich bei der pädagogisierenden Interpretation von Sinn und Zweck einer Lepraerkrankung um einen sehr bewussten Reflexions- und Deutungsprozess handelte; zum anderen dass sie nicht von einem figurativen Verständnis, sondern auf einem medizinischen Realsinn des Begriffs ‚Lepra‘ basierte; und dass sie, zum dritten, neben den ‚gesunden‘ bewusst auch die leprösen Menschen adressierte und darin geeignet war, ein neues Bild von den Lepraerkranken in der Selbst- und Fremdwahrnehmung zu prägen.

¹⁰⁴ Mehr als über die Krankheit selbst lässt die Deutung der Lepra als ein (von Gott gesandtes) Mittel körperlicher Züchtigung mittelalterliche Vorstellungen über Erziehungsmethoden erkennen (Erziehung durch Leiden). Basierend auf einer dualistischen Leib-Seele-Vorstellung glaubte man, insbesondere über die Einwirkung auf den Körper die geistig-seelische Verfassung eines Menschen - dauerhaft oder temporär - beeinflussen zu können. Das Repertoire der Praktiken kannte neben Fasten, Schmerzzufügung und anderen Formen der physischen Kasteiung auch angenehme Übungen zur Körperbeherrschung und Verhaltenskontrolle. Siehe dazu RICHARD TOELLNER, Der Körper des Menschen in der philosophischen und theologischen Anthropologie des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. KLAUS SCHREINER / NORBERT SCHNITZLER, München 1992, S. 131-146, bes. S. 138ff. (über den Schmerz). Komplementär zu jener Erziehungsauffassung verhielt sich die Überzeugung, dass im Körperausdruck („Benehmen“ oder „Gebärde“ im weitesten Sinn, also: Mimik, Gestik, Körperhaltung, Bewegung etc.) die innere Gemüthsart und Gesinnung eines Menschen sichtbar zum Ausdruck komme und kommen sollte, wie es z. B. Hugo von St. Viktor in seinem pädagogischen Kurztraktat über die monastische Novizenausbildung lehrte (ders., De institutione novitiorum, in: Migne PL 176, Paris 1852, Sp. 925-952).

V.3. **„LEPRA“ ALS WAFFE: DIE REPRÄSENTATION VON „SÜNDE“ DURCH KRANKHEIT IM DIENST VON VERBRECHENSPRÄVENTION UND POLITISCHER DIFFAMIERUNG**

Gewissermaßen einen graduell gesteigerten Spezialfall des Interpretaments der ‚Sündenlepra‘ stellt dessen bewusste Funktionalisierung zu einer ‚Waffe‘ der politischen Rhetorik dar. Diese stärker auf die soziale und politische Interaktion ausgerichtete Verwendung der Leprametaphorik trat bereits in vielen der vorangehend erörterten Textbeispielen hervor. Gleichwohl kam es hierbei nicht zur Ausprägung einer eigenen Textgattung. Außer einer häufig zu beobachtenden Anwendung in den früh- und hochmittelalterlichen Poen- und Fluchformeln, in denen die Rhetorik der ‚Sünden-, oder ‚Straflepra‘ indessen niemals den Stellenwert eines allein konstitutiven Merkmals gewann, fand dieses ‚Kampfinstrument‘ Eingang in vielerlei Schriften, deren historische Entstehungsumstände sich in der Regel durch eine inkonziliante Opposition von Meinungen, Dogmen und Gegnerschaften und damit durch eine ungewöhnlich hohe, konfliktuelle Anspannung auszeichneten.

A.) *Mittelalterliche Poen- und Fluchformeln*

Bei den sogenannten Poen- und Fluchformeln, wie sie häufig am Ende rechtsdispositiver Urkundentexte angefügt wurden und ihrem Inhalt nach potentiellen Rechtsbrechern weltliche, geistliche oder ewige Strafen androhten, handelt es sich um eine spezifische rechtssichernde Maßnahme des früheren Mittelalters, die seit dem hohen Mittelalter durch andere Formen der Rechtswahrung und Sanktionierung abgelöst wurde. Die Redeformel des Fluchs hat man in der Mediävistik treffend als ein ins Negative gewendetes Pendant zu den Sprechformen des Gebetes und des Segens erkannt. Wie diese gehören die Fluch- oder Poenformeln zum rhetorischen ‚Waffenarsenal‘ derjenigen Rechtssubjekte, die aufgrund besonderer Umstände in ihren rechtlichen Handlungsmöglichkeiten und -fähigkeiten eingeschränkt waren und weder persönlich oder physisch für die Wahrung ihrer Rechte einzutreten vermochten. Zu diesem Personenkreis zählten im Mittelalter beispielsweise die Angehörigen des geistlichen Standes, die den weltlichen Gesetzen nicht länger unterstanden, aber auch nicht länger auf diese zum eigenen Nutzen

zurückgreifen konnten, ebenso wie die Toten¹⁰⁵. Aus diesem Grund finden sich Poen- und Fluchformeln zur präventiven Abschreckung von Übeltätern häufig in Grabinschriften, Testamenten und anderen Rechtsverfügungen. Bereits Geneviève Berruyer-Pichon registrierte, dass frühmittelalterliche Fluchsprüche mit der Androhung einer ‚Lepra‘krankheit operierten¹⁰⁶. Ihre Einschätzung, dass es sich hier um eine „curieuse application“ des Interpretaments der ‚Sündenlepra‘ handelt, verkennt den ernsten sozialen Sinn der Poen- und Fluchformeln: den Schutz der sozial oder physisch Wehrlosen in einer Welt ohne dicht bestückten, juristischen Instanzen- und Sanktionsapparat wie in modernen Rechtsstaaten. Sie verkennt auch die Orientierung an jenem autoritativen Modell, wie es in der alttestamentlichen Elisa-Gehasi-Erzählung angelegt war. Bereits dort waren die Komponenten ‚Fluch‘ und ‚Aussatz‘ mit den Momenten des Unglaubens einerseits und des Gottesfrevels, des Verstoßes wider göttliches göttliche Recht, andererseits verknüpft worden. Zusätzlich fügte die Gehasi-Episode die Unterthemen des Ungehorsams und vor allem der Habgier hinzu. In logischer Kongruenz thematisieren die frühchristlichen und frühmittelalterlichen Verwünschungen mit der ‚Lepra‘krankheit diese inkriminierten Rechtsverletzungen beziehungsweise ‚Sündentaten‘: Durchweg handelt es sich durchweg um Delikte der Beugung, Brechung oder Verfälschung von rechtlichen Anweisungen und Übereinkünften, die Angelegenheiten mit religiös-spirituellen Dimensionen regeln sollten. Krankheitsflüche - das heißt hier speziell: die Androhung einer Erkrankung an der *lepra*, die unter Rekurs auf biblische Negativ-Vorbilder wie Gehasi und Naaman potentielle Delinquenten von kriminellen Taten abschrecken sollte - nannten daher bereits frühchristliche Grabinschriften in der Absicht, Grabschändung und Störung der Totenruhe zu verhindern¹⁰⁷. Im siebten bis neunten Jahrhundert finden sich Lepraflüche häufig als Bestandteile der vielgestaltigen Poenformeln in den Schlussprotokollen letztwilliger Verfügungen. So bestimmte die aus austrasischem Adel stammende Burgundofara, die erste Äbtissin des nach ihr benannten Klosters Faremoutiers (*Evoriacum*), in ihrem Testament von 633/634 gegen jeden,

¹⁰⁵ Zum Verhältnis ‚Fluch‘ und ‚Segen‘: CHRISTOPH DAXELMÜLLER, Art. ‚Fluch‘, in: LexMA 4 (1989), Sp. 596-597; GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, S. 95, der den Fluch aus als einen charakteristischen Schutzmechanismus monastischer Kommunitäten gegenüber Laien beurteilte.

¹⁰⁶ PICHON, *Essai sur la lèpre du haut Moyen Age*, S. 343, der auch die Hinweise auf das Irmina-Testament und das Karlsprivileg entnommen sind. Nachfolgendes Zitat: ebd.

¹⁰⁷ Beispiele in: FRIEDRICH-WILHELM BAYER, Art. ‚Aussatz‘, in: RAC 1 (1950) Sp. 1023-1028, dort Sp. 1028.

der gegen ihren letzten Willen verstoße, dass „er aus allen Kirchen Gottes verstoßen werden und die Lepra des Syrers Naaman auf ihn herabkommen solle“¹⁰⁸. Auf dieses alttestamentliche Vorbild griff am Ende des siebten Jahrhunderts auch die Äbtissin im Trierer Kloster St. Marien, die adlige Irmina von Oeren, in der Formulierung ihrer testamentarischen Poenformel zurück, während Herzog Heden der Jüngere von Thüringen in einer Schenkungsurkunde von 704 jedem potentiellen Widersacher aus dem Kreis der Erben den Ausschluss aus der Gemeinschaft der Kirche und der Heiligen, die *lepra* des Gehasi, den Tod des betrügerischen und besitzveruntreuenden Paares Ananias und Saphira [Act 5,1-11] wie auch des verräterischen Judas androhte¹⁰⁹.

Nicht nur herrschaftliche oder letztwillige Verfügungen über persönliches Eigentum wurden mit dem Schutzinstrument der Poenformel versehen, sondern auch Gebäude, die sich im Besitz von Körperschaften befanden und damit oft auch ‚öffentlichen‘ Zwecken dienten wie zum Beispiel Sakralgebäude. Kaiser Karl der Große, dem militärische und andere Machtinstrumente zur Verfügung standen, ließ seine Immunitätsbestätigung für die Kirche von Paris mit einer umfangreichen Poenformel absichern, in der Gesetzesbrecher unter anderem mit der Verwünschung belegt wurden, sie mögen von der *lepra* „zerfleischt werden“¹¹⁰.

¹⁰⁸ JEAN GUEROT, Le Testament de Sainte Fare. Matériaux pour l'étude et l'édition critique de ce document, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 60,3 (1965), S. 761-821, dort S. 820: (*habeatur*) *extraneus a limine omnium ecclesiarum Dei et lepra Naaman Syri super eum descendat*. S. a. die Poenformel (*lepra Naaman percussus*) eines fränkischen Bischofstestaments: MARGARETE WEIDEMANN, Das Testament des Bischofs Berthramn von Le Mans vom 27. März 616. Untersuchungen zu Besitz und Geschichte einer fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien 9) Mainz 1986, dort S. 48. Allgemein: ULRICH NONN, Merowingische Testamente. Studien zum Fortleben einer römischen Urkundenform im Frankenreich, in: *Archiv für Diplomatik* 18 (1972), S. 1-129, bes. S. 100-104; HANS VOLTELINI, Die Fluch- und Strafklauseln mittelalterlicher Urkunden und ihr antiker Vorläufer, in: *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichte. Erg.bd.* 11 (1929), S. 64-75.

¹⁰⁹ Edition des Irmina-Testaments in: CAMILLE WAMPACH, *Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter* 1,2, Luxemburg 1930, Nr. 4 S. 20-23, dort S. 22: *Nam si quis contra hoc meum testamentum venire temptaverit, aut aliquid irrumperere voluerit, sit anathema maranatha, indissolubili vinculo in eternum dampnatus, et sit lepra percussus Naaman Siri, et insuper inferat fisco auri libram unam, argenti pondo duo, et nichilominus presens testamentum firma stabilitate permaneat*. Die Schenkungsurkunde Herzog Hedens d. J. von 704 in: UB der Stadt Arnstadt 704-1495, hg. v. Carl A. H. Burkhardt, Jena 1883, Nr. 1 S. 1-2, dort S. 2: [...] *primitus iram omnipotentis Dei incurrat et sanctorum angelorum et a liminibus ecclesiae dei vel communionem sanctorum extraneus efficiatur et lepra Gyezi, vel percussionem Ananie et Saphyre consequatur, partemque habeat cum Juda Schariothe, qui dominum tradidit* [...].

¹¹⁰ Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen (Pippini, Carlomanni, Caroli Magni Diplomata), hg. v. Engelbert Mühlbacher (MGH Dipl. Karol. 1) Hannover 1906, Nr. 193 S. 258-259, dort S. 259: *sit anathe(matiza)tus atque divina ultione perfossus animum exs(piret) vindicationis lepre laniatus*.

Bereits das wahrscheinlich im späten siebten Jahrhundert zu Lehrzwecken verfasste ‚Marculfische Formelbuch‘ hatte für die inhaltliche Ausgestaltung einer Poenformel, mit der neu errichtete Herbergen und Klöster (*exsinodochia et monasterio*) geschützt werden sollten, den aussätzigen Gehasi als Negativtypus eines Betrügers vorgeschlagen. Sogar an einer Kapelle im spanischen Asturien hat man eine auf das Jahr 893 datierte Wandinschrift entdeckt, die potentiellen Plünderern des Gotteshauses die *lepra*-Krankheit androhte¹¹¹.

Noch im frühen 13. Jahrhundert griff Eike von Repgow in der Reimvorrede zu seinem ‚Sachsenspiegel‘ auf das Schutzinstrument des Fluchs zurück, um sein Besitzgut - in diesem Fall: sein geistiges Eigentum seiner juristischen Kompilation - vor Fälschern und Plagiatoren zu schützen: „Große Angst hat mich befallen; ich fürchte, dass so mancher Mann den Inhalt dieses Buchs vermehren, dabei das Recht verkehren und mir das zuschreiben will; so wisse mich Gott unschuldig [...]. Alle, die Unrecht begehen und sich an diesem Buch zu schaffen machen und Falsches hinzufügen, schicke ich diesen Fluch: Die Lepra soll ihm anhaften, die Gehasi von Elias geschickt und von der Naaman erlöst worden war“¹¹². Bereits einige Dekaden zuvor, im ausgehenden 12. Jahrhundert, war im sogenannten Erfurter Judeneid, einem der ältesten seiner Art in mittelhochdeutscher Sprache, die Gattung der Fluchformel mit der Metaphorik der Sündenlepra eine Verbindung eingegangen und in den Händen der Christen zu einem Instrument der Sozialkontrolle über die Juden in Rechtsangelegenheiten geraten: *Vnde ob du unrechte sveris. daz dich di muselsucht biste. die naamannen liz. vnde iezi bestunt. [...] Dit ist der iuden heit den di biscof Cuonrat dirre stat gegeben hat*¹¹³. Neuartig war die-

¹¹¹ Marculfi formularum libri duo I,ii, hg. v. Alf Uddholm, Uppsala-Lund 1962, S. 162-175, dort S. 172. Hinweis auf die asturische Kapelleninschrift aus: JACQUES ROVINSKI, L'isolement du lépreux au Moyen Age (genèse et réalisation), in: Razo 4 (1984), S. 75-94, dort S. 92 Anm. 3.

¹¹² Eike von Repgow, Sachsenspiegel. Reimvorrede, in: Sachsenspiegel. Landrecht, hg. v. Eckhardt, S. 38-50, bes. S. 46f. Vv. 221-237: *Grot angest geit mek an; / ek vorchte, dat manich man / Dit buk wille meren / unde beginne recht verkeren / Unde te des an mich; / so wet mek Got unsculdich, / [...] alle de unrechte varen / Unde werven an disseme buke, / den sende ek disse vluke, / Unde de valsch hir to scriven: / diu meselsucht mut en bekliven, / Alse siu Jezi gedede / van Helisius gebede, / Dar ave Naaman wart irlost*. Eine Übernahme und ausführlichere Nachahmung dieser Reimvorrede findet sich in der Vorrede des ‚Deutschenspiegel‘ von 1274/75: Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel, hg. v. Eckhardt / Hübner, S. 78-79.

¹¹³ Corpus der altdeutschen Originalurkunden bis zum Jahr 1300, hg. v. Friedrich Wilhelm, Bd. 1, Lahr 1932, Nr. 1 S. 1. Zu den mittelalterlichen Judeneiden s. die einschlägigen und ausführlichen Darlegungen in dem jüngst erschienenen Werk von CHRISTINE MAGIN, ‚Wie es umb der iuden recht stet‘. Der Status der Juden in spätmittelalterlichen deutschen Rechtsbüchern, Göttingen 1999, S. 275-332 (mit vielen weiteren Beispielen). Ebd., S. 278 Anm. 583 zum zitierten Erfurter Judeneid. Siehe hierzu ebenfalls die Erläuterungen in der

ser Judeneid gleichwohl nicht, hatten doch bereits fränkische Kapitulare inhaltlich gleichlautende und funktional gleichartige Eid- und Fluchformeln für Juden promulgiert, die die Unschuldsbekundungen eines Juden im Fall einer Anklage durch Christen beglaubigen und rechtlich absichern konnten und sollten¹¹⁴. Wie ist der Charakter dieser im Alten Testament gründenden Eidesformel zu bewerten; wie wurde sie im Mittelalter bewertet? Folgte sie pragmatischen Zwecksetzungen, oder verbanden sich mit ihr auch antijüdische polemische Absichten? Diese Frage ist im vorliegenden Fall schwer zu beantworten. Zum einen stellte (und stellt) aus jüdischer Perspektive die Tora den gewichtigsten autoritativen Sakraltext dar, auf den Angehörige des Judentums sich im Mittelalter eidlich verpflichten und rechtlich binden konnten beziehungsweise: mussten¹¹⁵. Zudem bildete die Tora, das Alte Testament für das Christentum, eine gemeinsame Schrift- und Normengrundlage mit den Christen. Dennoch scheint die Fluchformel auch das Potential einer bewusst polemisierenden, antijüdischen Stoßrichtung getragen zu haben: Eine soziale Schärfe erwuchs zunächst aus dem Umstand, dass es sich bei den Judeneiden um ebenso erzwungene wie radikale Akte der Selbstverfluchung und Selbsterniedrigung handelt. Eine solche Form und Wirkung war zunächst keineswegs an die religiöse Zugehörigkeit des Betroffenen gebunden. Aus der herrschenden, christlichen Perspektive standen indessen Altes und Neues Testament nicht gleichrangig nebeneinander. Vielmehr war der dogmatische Stellenwert der alttestamentlichen Schriften gegenüber den neutestamentlichen Offenbarungstexten abgewertet worden, insofern erstere lediglich den Status von Berichten über vergangene Ereignisse zugebilligt bekamen, deren vornehmste Funktion in der Vorkündigung auf eine mit dem irdischen Erscheinen des Gottessohnes neu anbrechende und sich erfüllende Heilszeit gesehen wurde. Da das Christentum diese Prophezeiung eines zukünftigen Messias in der Person Jesu erfüllt sah, konnten die alttestamentlichen Schriften aus heilsgeschichtlicher Perspektive als ‚überholt‘ oder ‚überlebt‘ gelten und mit neuen Bedeutungen aufgeladen werden.

geographisch-chronologischen Studie von VOLKER ZIMMERMANN, Die Entwicklung des Judeneides. Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter, Frankfurt/M 1973, S. 48-51, der den im Eid genannten Bischof als den Erzbischof Konrad von Mainz (1161-1165; 1183-1200) identifizierte, dem auch das Bistum Erfurt unterstand (ebd., S. 48).

¹¹⁴ Siehe dazu die fränkischen ‚Capitula de Iudaeis‘ in: MGH Capitularia 1, hg. v. Boretius, Nr. 131 S. 258-259 §4-5.

¹¹⁵ Der Schwur auf die Tora stellt in den spätmittelalterlichen, städtischen Judeneiden eine häufig wiederkehrende Komponente dar: MAGIN, ‚Wie es umb der iuden recht stet‘ (wie Anm. 114).

Hierdurch waren die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass die theologisch-exegetische Literatur beispielsweise in dem ‚aussätzigen‘ syrischen Feldherrn Naaman nicht bloß eine ‚historische‘ Person sah, sondern - im Sinne des mittelalterlichen typologischen Denkens - eine Vorausdeutung (Typus) auf die noch zum christlichen Glauben zu bekehrenden, nicht-christlichen Völker (Antitypus). Auf diesem Weg konnten alttestamentliche Personen zu Symbolen umgedeutet werden, die auch den christlichen Anspruch auf eine noch ausstehende Bekehrung der Juden zur christlichen Lehre darzustellen vermochten.

Diese heilsgeschichtliche Perspektive hatte bereits Bischof Caesarius von Arles in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts mittels der Leprametaphorik prägnant und - in seiner antijüdischen Haltung - überaus scharf zum Ausdruck gebracht. In seiner 129. Predigt interpretierte er Naaman als Symbol für die zum Christentum bekehrten und von ihrem ‚Unglauben‘ erlösten Heiden. Der Prophetengehilfe Gehasi hingegen figuriert in Caesarius’ Deutung als Repräsentant für das Judentum, das wegen seiner Weigerung, Jesus als Messias und Gottessohn anzuerkennen, „mit der Sündenlepra geschlagen“ sei, „von der die heidnische Bevölkerung befreit“ wurde¹¹⁶. In einer Übertragung dieser Gedanken auf das Passionsgeschehen Christi erweitert Caesarius seine Interpretation, die schließlich in der antithetischen Gegenüberstellung von der ‚Lepra‘ der Juden und der ‚Gnade‘ der Christen kulminiert: „Damals“, so Caesarius über die Ablehnung Jesu durch die Juden vor Pontius Pilatus, „sei die *lepra* bei jenen geblieben, während auf uns [*sc.* die Christen] die Gnade [*sc.* der jesuanischen Heilslehre] überging“¹¹⁷.

B.) Politische Auseinandersetzungen zwischen geistlichen und weltlichen Herrschaftsträgern

Sieht man von den Straf- und Fluchformeln ab, so hat die denunziatorisch gewendete Leprametaphorik keine eigene literarische Gattung ausgebildet, sondern tritt als Baustein in unterschiedlichen Textarten und Kontexten hervor. Ein diachroner Blick auf die historischen Schriften zeigt, dass eine negativ wertende ‚Leprametaphorik‘ oder ‚Leprarhetorik‘, die die gesellschaftliche Diffamierung und Ausgren-

¹¹⁶ Caesarius von Arles, Sermo 129,2, in: ders., Sermones 1, hg. v. Morin, S. 531-535, dort S. 531: *Naaman vero princeps militiae, qui leprosus erat [...], populum gentium figuravit.*

¹¹⁷ Ebd., 129,3, S. 532: *Ergo eo tempore in illis remansit lepra, quo ad nos transit gratia. [...] Quando doctrina apostolorum ad gentes transit, tunc in miseris Iudaeis peccati lepra remansit.*

zung von politischen oder religiös-weltanschaulichen Gegnern zu bezwecken suchte, und die Nutzung des stigmatisierenden Potentials der ‚Lepra‘krankheit eine lange Tradition aufweisen. Ihr Einsatz folgte indessen mehr den jeweiligen situativen Umständen denn anderen Faktoren.

Bereits in antiker Zeit findet sich die politische Instrumentalisierung der *lepra* in antijüdischen Polemiken römischer Autoren. Der jüdische Autor Josephus Flavius (ca. 30-110 n. Chr.), Verfasser des berühmten ‚Bellum Iudaicum‘, berichtete in seiner Streitschrift ‚Contra Apionem‘ (I,26-27), dass schon ältere Autoren den Grund für den Auszug der Juden aus Ägypten darin erkannt hätten, dass diese Religionsgruppe wegen ihrer λεπρα (‚lepra‘) bei den Ägyptern in Verruf geraten und nicht länger im Land geduldet worden sei¹¹⁸. Der Mangel an zusätzlichen Informationen macht es unmöglich zu entscheiden, wie Josephus Flavius den griechischen Leprabegriff inhaltlich definierte und ob er hierin dem hippokratischen Verständnis folgte oder Bezug nahm auf den hebräischen Terminus *sara^ct*, den auch Hieronymus in seiner Bibelübersetzung mit dem Terminus *lepra* wiedergeben sollte. Sicher ist, dass die als λεπρα (‚lepra‘) betitelte - und wie auch immer konzipierte - Körpersymptomatik ihren sozial stigmatisierenden Effekt bei den Römern beibehielt. Josephus war offenkundig nicht der Einzige, der antijüdischen Ressentiments der Römer gegenüber den von ihnen nicht tolerierten Lebensformen mit Hilfe der Krankheitsmetaphorik Ausdruck verlieh. Dass Josephus Flavius hierin auf tatsächlich bestehende Denk- und Sprachgewohnheiten der Römer rekurrierte, legt ein Vergleich mit seinem Zeitgenossen Tacitus (ca. 55-ca. 120 n. Chr.) nahe. Tacitus berief sich in seinen ‚Historien‘ auf andere Autoritäten, die die Israeliten unter Moses als Träger und potentielle Überträger einer Krankheit verunglimpft hätten, die bei Tacitus ‚die ägyptische Krankheit‘ heißt und seiner Meinung nach den erzwungenen Auszug der Juden aus Ägypten auslöste¹¹⁹. Die pejorative Bezeichnung von Bewohnern ‚fremder‘ Länder als leprös

¹¹⁸ Dazu ausführlicher: ebd., S. 52-53, dem sich der Hinweis auf die Josephus-Stelle verdankt.

¹¹⁹ Tacitus, *Historiae* V,3, in: Tacite. *Histoires. Livres IV et V*, hg. v. Henri Le Bonniec / Joseph Hellegouarc’h, Paris 1992, S. 77: *Plurimi auctores consentiunt orta Aegyptum tabe quae corpora foedaret, regem Bocchorim adito Hammonis oraculo remedium petentem purgare regnum et id genus hominum [d. s. die Juden] ut inuisum deis alias in terras auerere iussum*. Quellenhinweise: EMIL SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3, Leipzig 1909, ND Hildesheim 1964, S. 529f. Bereits die Römer der römische Naturkundler Plinius d. Ä. und, ihm folgend, der Arzt Marcellus vermuten den Ursprung der Leprakrankheit in Ägypten, wobei auch hier polemische Intentionen nicht auszuschließen sind. Siehe dazu Plinius, *Historia naturalis* XXVI,v,8, hg. v. Jones, Bd. 7, 2. Aufl., S. 270; Marcellus, *De medicamentis* 19,18, hg. v. Niedermann, S. 142.

oder ‚aussätzig‘, macht die intendierte Konstruktion von sozialer Devianz und Fremdheit mittels der Leprametaphorik in besonderer Weise offenkundig. Zwei weitere Beispiele aus dem frühen Mittelalter sollen die Methode solcher Polemik im Rahmen politischer Machtkämpfe erhellen.

In einem wohl um das Jahr 770 verfassten Brief versuchte Papst Stephan III. (768-772), die beiden fränkischen Könige Karl (den Großen) und Karlmann von einer beabsichtigten Eheverbindung Karls mit einer langobardischen Prinzessin abzuhalten, indem Stephan seine eigenen politischen Gegner, die Langobarden, in verleumderischer Absicht bezichtigte, quasi den sozialen Ursprungsort der Leprakrankheit zu bilden. Zusätzlich entwarf er das Bild eines unvereinbar wirkenden Kontrastes zwischen den (angeblich) herausragenden Qualitäten des fränkischen Volkes und der adligen Karolingerdynastie auf der einen Seite und den (angeblich) sozial niedrigstehenderen Langobarden auf der anderen Seite. Den zu befürchtenden negativen Effekt einer Heiratsverbindung zwischen beiden Völkern evozierte der Papst mit der Vorstellung der ‚Verunreinigung‘ (*polluere*) der Franken beziehungsweise der Karolingerherrscher durch die als inakzeptabel für die internationale politische Bühne erachteten Langobarden: *Quae est enim, praecllentissimi filii magni reges, talis desipientia, ut penitus vel dici liceat: quod vestra praeclara Francorum gens, quae super omnes gentes enitet, et tam splendiflua ac nobilissima regalis vestrae potentiae proles perfidae - quod absit - ac foetentissimae Langobardorum gente polluatur, quae in numero gentium nequaquam computetur, de cuius natione et leprosum genus oriri certum est*¹²⁰.

Für eine Interpretation des Ausdrucks *leprosum genus* bieten sich zwei Grundmöglichkeiten dar: der Literalsinn und die figurative Bedeutungsgebung. Eine Feststellung des Wortsinns und der mit ihm verbundenen Wirklichkeitsqualität wird dadurch erschwert, dass der Papst selbst keine weitere(n) sinnspendende(n) Bedeutungsebene(n) in den Brief einführte. Während die Wendung *leprosum genus* stark suggeriert, dass der Papst - im Sinne einer historisch-medizinischen Theoriebildung - in den Langobarden tatsächlich den epidemiologischen Herkunfts,ort‘ der Leprakrankheit sah, kann sich eine Interpretation, die eine figurative Deutung des Ausdrucks *leprosum genus* favorisiert, nicht völlig ausgeschlossen werden. Zwar kann sie sich nicht auf textinterne Anhaltspunkte im Schreiben Papst Stefans III. beziehen; sie ist aber in der Lage, einen außertext-

¹²⁰ Monumenta Carolina, hg. v. Philippe Jaffé (Bibliotheca rerum Germanicarum 4) Berlin 1867, Nr. 47 S. 158-164, Zitat: S. 159.

lichen Umstand in Rechnung zu stellen: nämlich den Befund, dass die Ausdeutung der levitischen Aussatzbestimmungen des Alten Testaments als sinnbildhafte Denkfiguren für die Erfassung und Diskussion von den als ‚häretisch‘ und heterodox (später: nicht-katholisch) erachteten Glaubenslehren im achten Jahrhundert einen Gemeinplatz unter den Geistlichen bildete¹²¹. Möglich ist, dass hier Papst Stefan III., der sich mit seinen verbalen Angriffen gegen die Langobarden die in bereits etablierte Tradition der politischen Gegnerschaft und Machtkämpfe zwischen dem Papsttum und den Langobarden einreichte, bewusst auf die frühere Zugehörigkeit der Langobarden zur arianischen Glaubensrichtung anspielte, obwohl sie unter König Liutprand (712-744) offiziell zum Katholizismus übergetreten war¹²².

Trotz unterschiedlicher Interpretationsmöglichkeiten bleibt die Schlussfolgerung über die politische Intention und Zielrichtung der Verbalattacken Stefans III. die gleiche: eine interdynastische Verbindung zwischen fränkischem und langobardischem Hochadel zu unterbinden und damit eine potentielle Verschiebung der politischen Machtverhältnisse in Italien zu Ungunsten der römischen Kurie zu verhindern. Der bereits lange währende Machtkampf zwischen dem Papsttum und den Langobarden, der hauptsächlich um die Oberhoheit über oberitalische Territorien geführt wurde, sollte in jenem Ruf um militärische Unterstützung kulminieren, den schließlich der sich von den Langobarden bedrängt sehende Papst Hadrian I. (772-795) im Jahr 773 an den inzwischen allein regierenden Karl den Großen richtete. Der hierauf folgende Heerzug der Franken beendete die langobardische Vorherrschaft in Oberitalien, konstituierte den Kirchenstaat in seinen wesentlichen territorialen Umrissen und festigte jenes wechselseitige, fränkisch-römische Beziehungsverhältnis, in dem die päpstliche Kurie - ähnlich wie bereits zuvor in den Jahren 750/751 - als sakrale Legitimationsinstanz für das fränkische Königtum und das karolingische Herrscherhaus auftrat und dieses seinerseits als weltlich-militärische Schutzmacht für die päpstliche Kurie agierte¹²³.

¹²¹ S. o. S. 467ff.

¹²² Wie Anm. 121. Schon PICHON, *Essai sur la lèpre du haut Moyen Age*, S. 341, beurteilte den Vorwurf Papst Stephans gegen die Langobarden als den Versuch, eine vergangene Wirklichkeit zu aktualisieren.

¹²³ Zu den Vorgängen in den Jahren 771-774 siehe die knappe, einführende Darstellung bei: ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, S. 292f.

Funktional ähnlich, doch radikaler und offensichtlicher in ihrer Aussage ist die diffamatorische Rhetorik eines Beschwerdebriefs, den 871 Erzbischof Liutbert von Mainz an Papst Hadrian II. (867-872) adressierte und in dem er einige seiner weltlichen politischen Gegner (*potentiores*) anzeigte. Diese - darunter zwei Männer, die offensichtlich Nonnen zu ihren Ehefrauen genommen hatten - bezichtigte Liutbert der Missachtung von Glaubenslehren und der erzbischöflichen Autorität¹²⁴. Unter Rekurs auf Leviticus 14,40 und 14,44-45 verglich Liutbert seine politischen Opponenten mit ‚aussatzbefallenen‘ Steinen, die eine Gefahr und einen drohenden Schaden für das ganze Haus darstellten und deswegen entfernt werden mußten. Bilden die Menschen die einzelnen ‚Bausteine‘ eines Hauses, so repräsentiert die Metapher des Hauses als Gesamtgebilde die Vorstellung der in sich geordneten Gesamtgesellschaft als einer Totalität, deren schützenswerte ‚Konstruktion‘ - die soziale Ordnung - der Mainzer Erzbischof gefährdet durch das Verhalten jener *potentiores* sah. Mit dem Rekurs auf die levitischen Bestimmungen für die von ‚Aussatz‘ befallenen Häuser, die bei den Israeliten auszubessern und im schlimmsten Fall abzureißen waren, schuf sich Liutbert, dessen Hauptsorge nach Meinung der Forschung der Klosterzucht galt¹²⁵, ein metaphorisches Potential von hoher Allgemeinverständlichkeit und Plastizität, um Legitimationsmuster und Formmodelle für (korrektes) kirchenpolitisches und ethisches Verhalten zu entwerfen. Durch die ‚Aussatz‘-Argumentation bleiben die erzbischöflichen Kontrahenten bleiben nicht auf den bloßen Status persönlicher Feinde reduziert, sondern werden in den Rahmen einer gesamtgesellschaftlichen Ordnung hineingestellt, um den lokalen Konflikt zu einem Problem von gesamtgesellschaftlicher, ‚öffentlicher‘ Relevanz zu erheben. Die handlungsleitende Funktion der ‚Lepra‘-metaphorik und der ‚Pathologisierung‘ eines gesellschaftlichen Problems treten hier augenfällig hervor, zumal die alttestamentlichen Bestimmungen bereits modellhaft Handlungsanweisungen enthielten: Probleme mit einem ‚aussatzbefallenen‘ Haus, das als lebensnotwendige und schützenswertes Objekt hohe Priorität genoß, waren durch Reparatur oder Demontage, mithin durch Entfernung der Störungsursache zu beheben. Übertragen auf Liutberts Konflikt und den Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung bildete das konkrete und sehr

¹²⁴ Monumenta Moguntina, hg. v. Philippe Jaffé (Bibliotheca Rerum Germanicarum 3) Berlin 1866, ND Aalen 1964, dort ‚Epistolae Moguntinae‘ Nr. 11 S. 332-334, bes. S. 333 (*segregamus eos [d. s. die gegnerischen potentiores] de coetu fidelium; ne lapides, in quibus lepra perseverans est, si eruti non fuerint, totam faciant domum destrui et in loco immundo iactari*).

¹²⁵ So ALOIS GERLICH, Art. ‚Liutbert‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 2039-2040, bes. 2039.

reale Mittel der Konfliktlösung „der Ausschluß [i. e. der Gegner] aus der Gemeinschaft der Gläubigen“: die Exkommunikation¹²⁶. Diesen Vorschlag unterbreitete Liutbert persönlich in seinem Appell an den Papst als der übergeordneten kirchenrechtlichen Instanz.

Das handlungsleitende Potential der Krankheitsmetaphorik im allgemeinen und der Leprametaphorik im besonderen resultiert nicht zuletzt aus dem Umstand, dass die Vorstellungen über ‚Krankheit‘ und ‚Kranksein‘ nicht isoliert für sich existieren, sondern ihr gedankliches Pendant in den mit vorwiegend positiven Wertungen besetzten Vorstellungen von ‚Gesundheit‘ und ‚Heilung‘ finden und sich mit diesen in die weitere Sphäre des medizinischen Diagnose, Prognose und Therapie einordnen. Mit dem Praxisbezug des theoretischen Wissens auf Gesunderhaltung wie Therapie und Heilung körperliche Störungen geht das Gebiet der Medizin über andere Disziplinen rein intellektuellen Orientierungswissens hinaus. Dieses Potential spiegelt sich wiederum in der Popularität metaphorischer Verwendung und Ausgestaltung von medizinischen Wissensgehalte wider, impliziert doch die Qualifizierung sozialer Tatbestände als ‚Krankheit‘ und ‚krankhafter‘ Erscheinung in seiner logischen Konsequenz nahezu zwingend den Appell zur Veränderung und Verbesserung des derart inkriminierten Zustandes - gegebenenfalls sogar unter Einsatz gewaltsamer Mittel. Hierfür hielt die Chirurgie, eine besonders seit dem Hochmittelalter theoretisch wie medizintechnisch gepflegte Teildisziplin der Medizin¹²⁷, mit ihrer Vielfalt an operativen Eingriffsmöglichkeiten und -instrumenten - unabhängig von der Frage nach deren Praktikabilität und Effektivität - einen Fundus für die Bildung analoger Modelle im Bereich der politischen Rhetorik bereit. Wie bereits erwähnt, war die rhetorische ‚Pathologisierung‘ oder ‚Medizinalisierung‘ sozialer Phänomene keineswegs auf die Metaphorisierung der ‚Lepra‘ beschränkt; ebenso wurden hiervon andere Krankheitsbilder und medizinische Allgemeinkonzepte und Oberbegriffe wie ‚Krankheit‘ und ‚Kranksein‘ erfasst. Für die Zeit Papst Gregors IX. (1227-1241) konstatierte beispielsweise Agostino Paravicini Bagliani in seiner facettenreichen Studie über mittelalterliche Anschauungen zur Körperlichkeit des Papstes:

¹²⁶ Siehe Anm. 124. Es muss hier die Frage, ob hier die Metaphorik des ‚Hauses‘ für den vormaligen Reichenauer Abt einen besonderen Sinngelhalt und Stellenwert zukam, zurück gestellt werden. Zur frühmittelalterlichen Hausmetaphorik: MEYER, Soziales Handeln im Zeichen des Hauses, bes. S. 242ff.

¹²⁷ SCHIPPERGES, Der Garten der Gesundheit, S. 100-107 und 116-123; MCVAUGH, Therapeutische Strategien: die Chirurgie, S. 293-311.

„»Fäulnis« wird geradezu geradezu ein literarischer Gemeinplatz: Der Kampf gegen Aufrührer etwa [...] wird mit der Notwendigkeit verglichen, eine faulende und eiternde Wunde zu heilen, und auch die Ketzerei ist eine »ansteckende Krankheit«¹²⁸. Doch bereits vor dem 13. Jahrhundert hatte die Metaphorisierung von Krankheitskonzepten Anwendung gefunden in den politischen Konflikten zwischen Papsttum und Kaisertum wie auch in innerkirchlichen Auseinandersetzungen um eine Reform der Amtskirche. Briefe Papst Gregors VII., zeigen, dass die metaphorische Stilisierung und Umformung von sozialen wie moralischen Tatbeständen zu ‚Krankheiten‘, die der ‚Heilung‘ bedurften, ein geläufiges politisches Instrument zur gesellschaftlichen Diffamierung von und zur Handlungsmotivierung gegen Opponenten war. In bezug auf die Konsequenzen für das politische Handeln noch vage und milde präsentiert sich die Krankheits- und Heilmethaphorik in einem Brief, den Gregor VII. im Jahr 1080 während des sogenannten Investiturstreits mit Kaiser Heinrich IV. an die päpstlichen Parteigänger im Regnum richtete. Darin empfahl der Papst seinen Getreuen zur eigenen moralischen Besserung das „Heilmittel der Buße“ (*penitentia medicamen*), um sich gegen die zur „Tollwut“ (*rabies*) stilisierte Opposition der feindlichen Kaiserpartei zu wappnen¹²⁹.

Beliebte Angriffsziele für die Anwendung der Krankheitsmetaphorik bildeten in den theologischen Diskursen inkriminierte religiöse Sachverhalte wie: Heterodoxie, Simonie (Ämterhandel) und sexuelle Verfehlungen bei Klerikern. So appellierte Gregor VII. in einem noch in Zeiten des politischen Einvernehmens verfassten Schreiben vom 07. Dezember 1074 an Kaiser Heinrich IV., dass er die *symoniacam scilicet heresim funditus de regno tuo extirpare et inveteratum morbum fornicationis clericorum toto adnisu corrigere möge*¹³⁰. Eine geläufige Art der ‚Therapie‘, die in Betracht gezogen wurde, ist in dem Vorschlag der gesell-

¹²⁸ PARAVICINI BAGLIANI, Der Leib des Papstes, S. 175.

¹²⁹ Fontes litem de investitura illustrantes. Quellen zum Investiturstreit 1, übers. v. Schmale, Nr. 112 S. 352-355, dort S. 352 (mit Übersetzung S. 353): *Quodsi culparum moris penitentia medicamen adhibuerimus et excessus ac negligentias nostras ipsi districte corrigendo ad iustitie formam mores nostros instituerimus, profecto superna virtute auxiliante [sic!] et inimicorum rabies cito peribit et diu desideratam pacem atque securitatem ecclesia sancta recipiet* („Wenn wir der Krankheit der Schuld das Heilmittel der Buße reichen und unsere Lebensführung entsprechend dem Gesetz ausrichten, indem wir unsere Übertretungen und Nachlässigkeiten entschieden bessern, dann wird in der Tat mit Hilfe der Kraft Gottes die [Toll-] Wut der Feinde bald vergehen und die heilige Kirche den lang ersehnten Frieden und Sicherheit erlangen.“)

¹³⁰ Ebd., Nr. 38 S. 120-125, Zitat: S. 120 mit Übersetzung S. 121: „[...] daß Du nämlich die simonistische Irrlehre in deinem Reich völlig ausrotten und mit aller Kraft die alte Krankheit der Unzucht unter den Klerikern bessern willst“.

schaftlichen Augrenzung zu sehen, wofür die Autoren häufig eine entsprechend aggressive Diktion und Bildlichkeit verwendeten. In dem entbrannten Konflikt zwischen Kaiser und Papst um die Investiturrechte im Ravennater Bistum drohte Gregor VII. am 26. November 1078 den Einwohnern Ravennas, diejenigen kirchenfeindlichen Opponenten unter ihnen, die mit den Exkommunizierten der Gegenpartei Umgang pflegten (*excommunicationis contagione vulnerati*), wie „faule Glieder aus dem ganzen Leib - der die katholische Kirche ist - durch das Schwert des Anathems“ herauszutrennen¹³¹. Umgekehrt geriet Gregor VII. selbst zum Ziel, objekt' beißender Kritik, die mit gleichen Mitteln von kaisertreuer Seite geführt wurde. Benzo von Alba (gest. 1089/90), Parteigänger Heinrichs IV. im Investiturstreit, ereiferte sich in seinem panegyrischen Gedicht ‚Ad Henricum imperatorem‘ gegen Papst Gregor VII. Nicht allein, dass Benzo Gregors ursprünglichen Taufnamen Hildebrand zu ‚Prandellus‘ verballhornte - er beschimpfte ihn zudem mit dem Vorwurf, dass der Papst durch Fehlerhaftigkeit quasi wie durch „lepröses Fleisch“ entstellt sei, um daraus die Konsequenz abzuleiten, dass „solch ein Übel von der einen Kirche zu entfernen sei“¹³². Eine derartig radikale antipäpstliche Kritik hatte zuvor, folgt man einem Bericht Liudprands von Cremona (ca. 920-970/973), im zehnten Jahrhundert eine kaisertreue Synode (963) an Johannes XII. geübt, indem sie die päpstlichen Gegner des Kaisers mit einem „Geschwür“ (*vulnus*) verglich, welches es mit dem Brenneisen (*cauterium*) zu entfernen gelte. Die hier angezeigte gewaltsame Vorgehensweise nach dem Modell der Chirurgie legitimierten die Synodalen mit dem Argument und der Überzeugung, dass außergewöhnliche Umstände außerordentliche Maßnahmen erforderten - mithin, dass Maßnahmen den Ursachen beziehungsweise dem Ausmaß der Probleme anzupassen seien¹³³.

¹³¹ Ebd., Nr. 85 S. 294-297, dort S. 294 (mit Übersetzung S. 295): *Si qui vero excommunicationis contagione vulnerati his salutiferis ausi fuerint repugnare preceptis, eos velut putrida membra a toto corpore Christi, quod est ecclesia catholica, anathematis gladio resecamus atque proicimus* („Diejenigen aber, die verwundet durch die Ansteckung der Exkommunikation diesen heilsamen Vorschriften sich zu widersetzen wagen, schneiden wir als faule Glieder aus dem ganzen Leib - der die katholische Kirche ist - durch das Schwert des Anathems heraus und verwerfen sie“).

¹³² Benzo von Alba, Sieben Bücher an Kaiser Heinrich IV. (Ad Henricum IV. imperatorem libri VII), hg. v. Hans Seyffert (MGH SSRG 65) Hannover 1996, dort VI,2 S. 526 (mit dt. Übersetzung S. 527).

¹³³ Liudprand von Cremona, De Ottone rege 15, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. Widukinds Sachsengeschichte, Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, Liudprands Werke, hg. v. Albert Bauer / Reinhard Rau (FSGA 8) Darmstadt 1977, S. 496-523, dort S. 516: *Ad haec Romani pontifices reliquique clerus et cunctus populus responderunt: »Inauditum vulnus inaudito est cauterio exurendum. Si corruptis moribus soli sibi et non*

Implizierte die metaphorische Verwendung von allgemeinen wie spezifischen Krankheitskonzepten immer auch den Gedanken der ‚Heilung‘, der der Situationsverbesserung und sogar der Wiederherstellung des früheren Zustandes durch qualitativen Wandel, so wurde die ‚Leprametaphorik‘ offenbar bevorzugt zur Qualifizierung solcher Problemkonstellationen eingesetzt, in denen augenscheinlich eine solche Möglichkeit zu einer qualitativen Zustandsverbesserung nicht bestand oder nicht erkannt wurde und der inkriminierte Missstand infolgedessen nur durch dessen Verdrängung oder physische Vernichtung ‚aufgelöst‘ werden konnte. Verkürzt formuliert: ‚Leprös‘ waren im Rahmen politischer Rhetorik diejenigen beschuldigten Täter oder inkriminierten Sachverhalte, die nur durch soziale Ausgrenzung und Ausblendung aus dem gesellschaftlichen Wahrnehmungsfeld als ‚bezwingbar‘ erschienen. Der Grund für diese Abweichung ist im Stand der mittelalterlichen medizinischen Kenntnisse über die *lepra* zu suchen, die im allgemeinen als völlig unheilbar und somit als ‚irreparabel‘ eingestuft wurde¹³⁴. Zwei zeitlich wie inhaltlich divergente Beispiele mögen diese Beobachtungen verdeutlichen.

Im 11. Jahrhundert polemisierte der italienische Kirchenlehrer und Prior Petrus von Damiani (1002-1072) gegen die seiner Ansicht nach ausschweifende ‚Sodomie‘ unter den Klerikern. Petrus Damiani verengte die Bedeutung des Begriffs, der im Mittelalter verschiedene Formen nicht-heterosexueller Sexualität bezeichnete, auf das Phänomen männlicher Homosexualität. Indem er den von ihm konstatierten Missstand als *lepra* denunzierte, qualifizierte er ihn als ein gravierendes, nicht-reformierbares Übel, das nur durch radikale Maßnahmen behoben werden könne. Zentrales Dokument für Petrus Damianis Glaubenseifer wie auch für seine tief sitzende Abscheu gegen Homosexualität bildet der sogenannte ‚Liber Gomorrhianus‘ des Petrus Damiani, ein an Papst Leo IX. gerichteter Brief von 1049¹³⁵. Auch in diesem traktatartigen Schreiben wurden Vorstellungen über die *lepra* zur Qualifizierung der Homosexualität aktiviert - nicht jedoch etwa, weil Homosexualität allgemein im Mittelalter oder bei Petrus Damiani im besonderen als ‚Krankheit‘ und damit als ein medizinisches Problem verstanden und definiert

cunctis obsesset, quoquo modo tolerandus esset [...]«. Eine ähnlich lautende Formulierung mit antihäretischer Stoßrichtung findet sich nochmals in Liudprands ‚Legatio‘ 22: *Cui inquam: »In quo membro regnat infirmitas, illud est cauterio exurendum*« (ebd., S. 542).

¹³⁴ Zur mittelalterlichen Medizin siehe Kap. I.2.

¹³⁵ Die Briefe des Petrus Damiani 1, hg. v. Kurt Reindel (MGH. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4) München 1983, Nr. 31 S. 284-330.

worden wäre, sondern aus einem anderen Grund heraus, wie Helmut Puff in seinen erhellenden Erörterungen zum ‚Liber Gomorrhianus‘ treffend feststellte: „Ganz anders als in der Medizin des 19. Jahrhundert »ist« homosexuelles Verhalten nicht per se Krankheit. Für die mittelalterliche Theologie »ist« Homosexualität Sünde, und damit betrifft sie ganz real nicht nur den Menschen, sondern dessen Beziehung zu Gott“¹³⁶. Hieraus zog Petrus Damiani die Motivation für seine Verdammungsrede, in der er die Sünder, die im ‚Liber Gomorrhianus‘ unter dem Substantivbegriff der ‚Sodomiten‘ (*sodomitae*) sogar den Status eines sozialen Typus beziehungsweise einer sozialen Gruppe annahmen¹³⁷, persönlich adressiert. Petrus imaginiert hier, wie er die Sünder mit Hilfe der Krankheitsmetaphorik direkt mit ihrer ‚Sünde‘ der Homosexualität konfrontiert. Die aktivierten Krankheitsvorstellungen oder -konzepte kaprizierten sich nicht indessen allein auf die ‚Lepra‘: Petrus Damiani spricht unter anderem auch vom „Krebsgeschwür der sodomitischen Unreinheit“, welches „durch den Klerikerstand schleiche“ (*Sodomiticae igitur immunditiae cancer ita per clericalem ordinem serpit*), und ebenso von „jener gomorrhianischen Seuche“ (*pestis illa Gomorian*)¹³⁸. Allen zitierten Krankheitsarten gemeinsam ist im Mittelalter das prognostische Urteil der medizinischen Unheilbarkeit und dementsprechend eine pessimistische Einstufung, die der Schwere des betreffenden Delikts, der sündhaften Homosexualität, adäquaten Ausdruck verleihen soll: „Mit der Lepra übersät ist, wer mit dem Makel einer schweren Sünde verunreinigt ist“¹³⁹. Die Sünde der Homosexualität liegt dabei nicht allein im äusseren Verhalten der Kleriker. Sie ist bei Petrus Damiani ganz wesentlich als eine *lepra in anima* konzipiert und wirft daher Konsequenzen von großer Tragweite auf: ganz so wie der mit ‚Aussatz‘ bestrafte, überhebliche König Usija von den Priestern aus dem Tempel, dem Allerheiligsten des Israeliten, verwiesen wurde und dieser Ausweisung Folge leistete, so legt Petrus Damiani den wegen ihrer homosexuellen Neigungen religiös und kultisch ‚unrein‘ gewordenen

¹³⁶ HELMUT PUFF, Die Sünde und ihre Metaphern. Zum Liber Gomorrhianus des Petrus Damiani, in: Forum Homosexualität und Literatur 1 (1987) S. 45-78, Zitat: S. 49. S. a. HERGEMÖLLER, Die ‚widernatürliche Sünde‘ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts, *passim*. Den Hinweis auf den Brief des Petrus Damiani sowie die Artikel von HELMUT PUFF und BERND-ULRICH HERGEMÖLLER (s. a. unten Anm. 141) verdankt die Autorin Frau Dr. Christine Reinle (Mannheim).

¹³⁷ PUFF, Die Sünde und ihre Metaphern, S. 68 sprach von der Genese einer „Sünderpersönlichkeit“.

¹³⁸ Petrus Damiani, Liber Gomorrhianus, in: Die Briefe des Petrus Damiani 1, hg. v. Reindel, Nr. 31 S. 287 und 314.

¹³⁹ Petrus Damiani, Liber Gomorrhianus (Die Briefe des Petrus Damiani 1, hg. v. Reindel, S. 315): *Lepra quippe perfunditur, qui gravis peccati labe foedatur*.

Klerikern die freiwillige Amtsniederlegung nahe¹⁴⁰. Hier wird ein weiteres Potential der Leprametaphorik im Hinblick auf ihre handlungsorientierende Funktion deutlich: aufgrund ihrer gedanklichen Rückbindung an alttestamentliche Erzählungen war sie mehr als andere Krankheitsvorstellungen geeignet, Ausgrenzungsvorhaben als irreversibel zu begründen und diese zudem mit einem Anspruch göttlicher, ja sogar von Gott gewollter Legitimation zu überziehen. Die Betonung der nahezu völligen Unumkehrbarkeit sozialer Exklusionshandlungen unterschied offenbar auch die Verwendung der Usija-Erzählung gegenüber der motivlich ähnlichen Konstantin-Legende, deren Handlungsgang jedoch aufgrund der Elemente der Reue, der Konversion und der schließlichen Annahme des christlichen Glaubens in der Taufe eine Kehrtwende zum Positiven in sich trägt und darum eine weniger rigide Akzentuierung des Gedankens göttlicher Strafe aufweist und die Idee der geistig-moralischen Läuterung durch Krankheit integriert.

C.) *Die alttestamentliche Usija-Erzählung*

Die bisher zitierten, divergenten Textbeispiele aus verschiedenen Jahrhunderten lassen einen weiteren Befund erkennen: Die Verwendung der Leprametaphorik in mittelalterlichen Schriften lässt weder die Ausbildung thematischer Präferenzen noch ein spezifische Zuordnung zu biblischen Vorlagen erkennen. Die Diffamierung und Diskreditierung von unerwünschten sozialen Phänomenen, Entwicklungen oder Personen mittels einer stigmatisierenden Etikettierung als ‚leprös‘ erfasste die unterschiedlichsten Delikte, die sich am ehesten noch unter dem Oberbegriff der religiösen ‚Blasphemie‘ oder des ‚Sakrilegs‘ subsumieren lassen. Unter den alttestamentlichen ‚Aussätzigen‘erzählungen, welche den mittelalterlichen Schriften als Referenzpunkte und Diskussionsvorlagen dienten, eignet lediglich der Usija-Erzählung (2 Chron 26,16-23 bzw. II Par 26,16-23) ein spezieller Grundkonflikt: das Thema der Grenzziehung zwischen der profan-herrschaftlichen und der sakralen Sphäre. Mit diesem Potential erwies sich die Usija-Erzählung den mittelalterlichen Theologen als passende Kontrastfolie und Legiti-

¹⁴⁰ Ebd.: *Si ergo, o indigne sacerdos, post fluxum seminis leprosus factus praeceptio legis extra castra manere compelleris, cur adhuc in eisdem castris etiam honoris primatum obtinere contendis? Nunquid non Ozias rex [...], postquam se plaga leprae celitus percussus agnovit, non modo a sacerdotibus de templo expelli patienter tulit, sed et ipse celeriter egredi festinavit? [...] Si rex corporali lepra percussus a sacerdotibus de templo eici non contempsit, tu leprosus in anima cur tot sanctorum patrum iudicio a sacris altaribus removeri non pateris?* S. u. Kap. V.4.C. zur weiteren argumentativen Verwendung der Erzählung über den ‚aussätzigen‘ Usija.

mationsbasis nicht nur für Laienkritik im allgemeinen, sondern auch für Herrscher- und Königskritik im besonderen. Diese spezielle Deutung und Verwendung der Usija-Erzählung im Sinne kirchlich-theologischer Herrschaftskritik wird allerdings erst zu einem Zeitpunkt greifbar, als sich die Einflussbereiche weltlicher und kirchlicher Machttträger im höheren Maße als zuvor ineinander verschränkt hatten. Ein Vergleich zwischen den Erzbischöfen Lucifer von Cagliari (gest. 371) und Hinkmar von Reims (neuntes Jahrhundert) verdeutlicht die jeweilige zeitgeschichtliche Bedingtheit abweichender Auslegungen der Usija-Geschichte.

In seinem Traktat ‚De regibus apostaticis‘ hatte Lucifer von Cagliari die Usija-Erzählung mit einer Interpretationsrichtung der Leprametaphorik konvergieren lassen, wie sie bereits erörtert wurde: der Häresiekritik. Der Rekurs auf die Usija-Erzählung vereinte damit zwei Absichten: die Kritik am Arianismus, den Lucifer als heterodoxe Irrlehre verwarf, und die mahnende Herrscherkritik beziehungsweise das Herrscherlob für den Adressaten der Schrift, Kaiser Konstans (337-350)¹⁴¹. Die arianische Glaubenslehre, die unter anderem die Wesensgleichheit zwischen Gott und Gottessohn bestritt, bildete das hauptsächliche Zielobjekt der Kritik Lucifers. Der für seine Kompetenzanmaßungen, ja -überschreitungen von Gott gestrafte Usija wird bei dem Erzbischof von Cagliari zum Sinnbild eines religiösen, sich zur arianischen Lehre bekennenden Apostaten, die in ihren destruktiven somatischen Folgen eindringlich geschilderte Leprakrankheit (*elefantia*) hingegen zu einer Repräsentationsform für die seelisch wie geistlich zerstörerischen Folgen des Apostatentums. Den Hintergrund für Lucifers Einlassungen bildete die aktuelle kaiserliche Kirchenpolitik im römischen Reich. Im Gegensatz zu seinem Bruder und Mitkaiser Konstantius II. (337-361), der den von Lucifer bekämpften arianischen Glauben unterstützte, förderte Kaiser Konstans die vom Konzil von Nizäa im Jahr 325 als orthodox anerkannte christliche Glaubensrichtung. Lucifers diametraler Gegensatz zur arianerfreundlichen Religionspolitik des Konstantius, der diese nach Konstans' Tod konsequenter als zuvor durchsetzen sollte, hatte sogar zur Verbannung des Erzbischofs geführt¹⁴². Dass dieser sein Schreiben an den orthodox gläubigen Kaiser Konstans richtete, lässt darauf schließen, dass er nicht nur einen Protégé für die eigenen religiös-dogmatischen

¹⁴¹ Lucifer von Cagliari, De regibus apostaticis 8, in: Luciferi Calaritani opera quae supersunt, hg. v. Gerardus Frederik Diercks (CCSL 8) Turnhout 1978, S. 133-161, darin S. 151-154.

¹⁴² Nach KARL SUSO FRANK, Art. ‚Lucifer v. Cagliari‘, in: LexMA 5 (1991) Sp. 2162. RICHARD KLEIN, Art. ‚Constans‘, in: LexMA 3 (1986) Sp. 167-168; DERS., Art. ‚Constantius II.‘, in: LexMA 3 (1896) Sp. 172-173.

Überzeugungen suchte, sondern möglicherweise auch einen Förderer, der eine Verbesserung der persönlichen Exilsituation herbeiführen konnte: „Aber Du [sc. Kaiser Konstans] bist würdiger als König Usija, weil Du nicht die Leprakrankheit hast, die [...] alle Glieder verzehren kann, noch die, welche die Seele zu beflecken vermag. Trauere mit uns und vergieße Tränen um Dich; betrachte, wie das, was wie eine Leprakrankheit erscheint, den Leib befleckt, wie der giftige Schleim der Lepra die Glieder verzehrt. Erkenne, dass so die arianische Häresie, eure Leprakrankheit, all Dein Inneres befleckt; wende Dich ebenso ab von dem, was auf diese Weise Deinem inneren Menschen [schädigend] zusetzt, wie von dem, was diejenigen ergreift, die Du von der Leprakrankheit vollkommen erfasst siehst“¹⁴³.

Unmissverständlich fordert der Autor hier zu einem in Gedanken vollzogenen visuellen Vergleich zweier Gegebenheiten auf: auf der einen Seite das Erscheinungsbild lepröser Menschen mit ihren Hautverfärbungen und körperlichen Deformierungen, auf der anderen Seite hingegen der abstrakte Sachverhalt einer religiösen Lehre, die hier aufgrund ihres vermuteten schädlichen Effekts auf die seelische Befindlichkeit des Gläubigen im negativen Urteil des Autors erscheint. Im Hinblick auf die bei Lucifer von Cagliari hervor tretenden ätiologischen Vorstellungen über die Leprakrankheit (*elefantia*) ist festzuhalten, dass lat. *virus* - entgegen der modernen biologischen Definition - keinen autonomen Kleinstorganismus bezeichnete, sondern ‚Gift‘ und ‚Schleim‘ bedeutete. Begriff und bezeichneter Sachverhalt waren damit ganz in das Gedankengebäude der Humoralmedizin integriert und lassen historische Vorstellungen über die Verlaufsform von Krankheitsprozessen erkennen. Worauf Lucifer mit seiner Warnung, dasjenige zu meiden, was die Leprakranken ‚im Griff halte‘, konkret anspielte - sofern man die Passage überhaupt im medizinischen Literalsinn interpretieren möchte -, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Ihr Inhalt zeigt gleichwohl an, dass zu Lucifers Zeit der medizinische Wissensbestand über die pathogenen Faktoren der Leprakrankheit teilweise über den Kreis der gelehrten Medizin hinaus

¹⁴³ Lucifer von Cagliari, *De regibus apostaticis* 8, hg. v. Diercks, S. 152f.: *Sed tu in eo potior Oziae regi, quia tu non elephantiam habebas, quae cum temet omnes consumere possit artus, sed illam quae animam ualeat penitus maculare. Dole tibi nobiscum et mitte lacrimas pro te; conspice quomodo maculet corpus haec (quae) uidetur elephantia, quomodo consumat membra leprae uirus. Intellege quod sic Arriana haeresis, elephantia uestra, interna illa omnia tua maculet; aduerte quod enim sic efficiat hominem tuum interiorem, sicuti et haec, quae comprehenderit hos quos uideas elephantiam infusos.*

allgemeinere Verbreitung gefunden hatte¹⁴⁴.

Die von Lucifer empfohlene Präventionsmethode - der Rat, krankheitsfördernde ‚Stoffe‘ oder Faktoren zu meiden - wird ebenfalls zum Modell für den Umgang mit den Anhängern des Arianismus erhoben und deutet darin auf eine möglicherweise pessimistische Einschätzung Lucifers zu Ausgleichsmöglichkeiten zwischen orthodoxen und arianischen Dogmen. Dass der Autor von „eurer Leprakrankheit“ spricht, kann als Anspielung auf die Religionspolitik von Konstans' Bruder Konstantius und dessen Parteigänger verstanden werden. Wenn gleich die Figur des König Usija im hier erörterten Kontext von Lucifers anti-arianischer Polemik nur einen untergeordneten Stellenwert einnimmt, insofern das volle Potential der alttestamentlichen Erzählung nicht ausgeschöpft wird, so lässt die Instrumentalisierung der vom Autor zitierten und interpretierten Figur dennoch erkennen, dass Usija in seiner Kompetenzüberschreitung als Negativbeispiel einer aus eitler Ruhmsucht erfolgten Apostasie fungierte¹⁴⁵.

Andere Akzente setzte fünf Jahrhunderte später, im neunten Jahrhundert, Erzbischof Hinkmar von Reims in seiner Auslegung und Verwendung der Usija-Erzählung. In seinen ‚Synodenkapiteln‘, die kirchliche Rechtsanschauungen und -verfahren konstituierten, rekurrierte Hinkmar auf die Figur des für sein Sakrileg gestraften Usija, um durch dieses Antibeispiel königlicher Machtausübung die bischöflichen Kompetenz- und Einflussbereiche gegenüber dem höchsten weltlichen Herrschaftsträger abzustecken. Die hohe Bedeutung dieser Problematik, die Hinkmar als den qualitativen Unterschied zwischen königlicher Gewalt (*potestas regia*) und bischöflicher Autorität (*auctoritas pontificum*) definierte, erweist sich formal bereits darin, dass sie im ersten Kapitel der ‚Synodenkapitel‘ eingeführt und eingehend reflektiert wird. Demnach sei, so Hinkmar, die *dignitas* der Bischöfe größer als die Macht der Könige, was der Autor auf zweierlei Art begründet sah: zum einem durch die bischöfliche Weihegewalt, die zwar die Könige als Weiheempfänger umgreife, ihnen selbst jedoch ermangele; zum anderen durch die seelsorgerliche Verantwortung des Episkopats für die Könige, über die die Bischöfe zum Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts Rechenschaft abzuleisten hätten. Die Sphäre der Könige zeichne sich hingegen aus durch die von Christus

¹⁴⁴ Ob Lucifer hier dingliche Faktoren wie Klima, Nahrungsmittel u. ä. im Sinn hatte, kann nicht beantwortet werden. Siehe dazu Kap. I.2 zur antik-mittelalterlichen Humoralmedizin.

¹⁴⁵ Lucifer von Cagliari, *De regibus apostaticis* 8, hg. v. Diercks, S. 152 (*propterea quod non recesserit [d. i. Usija] a superuacis*).

auferlegte Bürde der Verteidigung der Kirche und ihrer Amtsträger, ferner durch die Gesetzgebung und den militärischen Kampf¹⁴⁶. Das Schicksal des alttestamentlichen Königs Usija diente Hinkmar als abschreckendes Beispiel, mit dem Könige vor der Übertretung ihrer ebenfalls als von Gott gewollt verstandenen Aufgabensphäre gewarnt werden sollen¹⁴⁷. Durch ihre situative Metaphorisierung geriet bei Hinkmar die Idee der ‚Lepra‘ zum synonymen Ausdruck für religiöse Devianz in Form der ‚Blasphemie‘. Jene Abgrenzung zwischen weltlicher und kirchlicher Einflussphäre, bei der es nicht zuletzt auch um die Durchsetzung handfester, materieller Interessen ging¹⁴⁸, blieb auch in den folgenden Jahrhunderten die dominierende Problemstellung, die mittels der alttestamentlichen Usija-Erzählung thematisiert werden konnte. Volle Entfaltung ihres Potentials als politisch-rhetorische Waffe und Legitimationsquelle erfuhr sie, als im 13. Jahrhundert die Auseinandersetzungen zwischen Kaisertum und Papsttum um die von beiden Seiten beanspruchte universale Vorherrschaft einen neuen Kulminationspunkt erreichte: im Widerstreit zwischen dem Stauferkönig und Kaiser Friedrich II. (1212/1220-1250) und Papst Gregor IX. (1227-1241).

Von dem Konzil zu Lyon im Jahr 1245, welches schließlich den kirchlichen Bannspruch über den Kaiser verhängen sollte, ist eine von päpstlichen Anhängern verfertigte Klageschrift über das Verhalten Friedrichs II. überliefert. Darin wurde ihm der Vorwurf des Hochmuts gemacht (*in superbiam nimiam efferatus*), der sich im Verweis auf einen herrschaftlich-autoritären Umgang Friedrichs mit den Kirchenggeistlichen konkretisierte. Veranschaulicht und in ihrem polemischen

¹⁴⁶ Hinkmar von Reims, *Capitula in synodo apud S. Macram I* (‚Quod distinctae sint potestas regia et auctoritas pontificium‘), in: ders., *Capitula synodica*, in: Migne PL 125, Paris 1879, Sp. 1069-1086, dort Sp. 1071: *Et tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt: et tanto gravius pondus est sacerdotum, quam regum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem: et tanto in humanis rebus regum cura est propensior, quam sacerdotum, quanto pro honore et defensione ac quiete sanctae Ecclesiae, ac rectorum et ministrorum ipsius, et leges promulgando, ac militando, a Rege regum est eis curae onus impositum.*

¹⁴⁷ Ebd.: *Legimus etiam in sacra historia quia Ozias rex praesumpsit incensum ponere quod non regii, sed sacerdotalis erat ministerii: lepra est a Deo percussus, et de templo a sacerdotibus ejectus, et in domo sua est usque ad mortem reclusus [...].*

¹⁴⁸ Siehe hierzu die fast anekdotenhafte Episode in der um 1165 verfaßten Lebensbeschreibung des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009-1036). Während eines Gottesdienstes soll dieser mit dem Argument, dass zwischen ‚Herrschergewalt‘ (*imperii potestas*) und ‚Würde des Priesteramtes‘ (*sacerdotii dignitas*) zu unterscheiden sei und nach kirchlichem Besitzrecht die Dinge innerhalb der sakralen Sphäre dieser angehörten, den vom König aufgebotenen Altarschmuck der Paderborner Kirche einverleibt haben: Das Leben des Bischofs Meinwerk von Paderborn (*Vita Meinwerki episcopi Patherbrunnensis*), hg. v. Franz Tenckhoff (MGH SSRG 59) Hannover 1921, Kap. 185 S. 106.

Impetus verschärft wurden diese Bezeichnungen durch eine Gleichsetzung der Person des Kaisers mit König Usija, der sich herrscherliche wie priesterliche Befugnisse angemäht habe.

Auch hier diente die Figur des alttestamentlichen Königs als kirchliches Legitimationsmittel und - vom Standpunkt mittelalterlicher Theologen aus betrachtet - als historisches Argument für eine aktuelle Herrschaftskritik. Die handlungsleitende Schlussfolgerung, die das Konzil aus diesem Vorgang der Identifikation von Personen und inkriminierten Handlungen ableitete, konkretisierte sich in der affirmativen Haltung der geistlichen Verfasser gegenüber dem Fakt, dass Friedrich II. durch die Exkommunikation aus der Kirche im Sinne der „Gemeinschaft aller Gläubigen“ (*communio fidelium*) ausgeschlossen wurde, und fand in dem Umstand, dass seinerzeit auch König Usija ob seines Frevels von den Priestern verbannt worden sei, ihr bestätigendes Vorbild. Die Aktualisierung der biblischen Erzählvorlage verdichtete sich und kulminierte in der sprachlichen Wendung, dass der Kaiser *excommunicationis lepra percussus* sei¹⁴⁹. Hiermit wurde nicht mehr (nur) das Delikt oder die ‚Sünde‘ durch die Leprakrankheit repräsentiert, sondern die Resultat des höchsten kirchenrechtlichen Zwangsmittels: der Exkommunikation und der Zustand der sozialen und religiösen Ausgeschlossenheit des Delinquenten. Zieht man in Betracht, dass zur Zeit des Konzils zu Lyon die Annahme, dass die Leprakrankheit biologisch übertragbar sei, zum medizinischen Allgemeinwissen gehörte, kann man der Gleichsetzung von ‚Lepra‘ und ‚Exkommunikation‘ des Lyoner Konzilsbeschlusses sogar eine tiefere Sinnhaftigkeit unterstellen: Entsprechend theologischer Auffassung galten auch die mit dem Kirchenbann belegten Personen aufgrund ihrer schweren ‚Sündhaftigkeit‘ als im übertragenen Sinn ‚ansteckend‘ und gefährlich für Dritte, aus welchem Grund sie der gesellschaftlichen Isolation unterliegen sollten. Ferner war die Strafmaßnahme der Exkommunikation selbst ‚übertragbar‘, insofern ihre strafende und abschreckende Wirkung in dem Prinzip gründete, dass eine Missachtung der Isolierungsregel durch Dritte, die widerrechtlichen Umgang mit

¹⁴⁹ Acta imperii inedita seculi XIII et XIV. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königsreichs Sicilien in den Jahren 1198-1400, hg. v. Eduard Winkelmann, Bd. 2, Innsbruck 1885, Nr. 1037/II S. 717-721, Zitat: S. 719: *Unde ad instar Ozie regis Iuda, qui dum uti vellet sacerdotali et regia functione, lepra percussus in fronte fuit a regno depulsus, ita iste disponere voluit de sanctuario domini, clero pontificibus et prelati, dissipans ecclesiarum bona fere omnia et invadens, ita quod excommunicationis domini Gregorii tempore plus quam quinquaginta vacabant in suo regno cathedrales ecclesie et inferioris gradus quamplures. Cumque super hiis diu monitus non cessaret, excommunicationis lepra percussus a communione fuit fidelium segregatus.*

exkommunizierten Personen pflegten, eine Ausweitung des Bannes auf die Missetäter nach zog. Mit großer begrifflicher Prägnanz hatte bereits 150 Jahre zuvor Gregor VII. diese Analogien in dem Ausdruck *excommunicationis contagione vulnerati* konzis zum Ausdruck gebracht¹⁵⁰.

Anschaulich zeigt die Theologenklage gegen Friedrich II., wie die Partei des papsttreuen Klerus in der Usija-Erzählung ein Identifikations- und Legitimationsmodell erkannte und für sich nutzbar machte, um eigene Souveränitäts- und Machtansprüche gegenüber der höchsten weltlichen Autorität im Mittelalter zu behaupten. Offenbar aufgrund konkreter Detailangaben wie der individualisierenden Eigennamengebung (Usija) und der Benennung des sozialen Status (König; weltlicher Herrscher) eignete sich die alttestamentliche Usija-Erzählung im besonderen Maß für eine aktualisierende, personenzentrierte Kritik: eine Kritik, die gegebenenfalls auch an individuell benennbare Adressaten gerichtet werden konnte, die mit dem König der alttestamentlichen Erzählung sozial vergleichbar waren und die sich - zumindest der theoretischen Möglichkeit nach - mit der Figur des Usija zu identifizieren vermochten. Die aktuellen Anlässen verpflichtete Situationsgebundenheit, die den polemisch-rhetorischen Rekurs auf die Usija-Geschichte kennzeichnet, erhellt sich zusätzlich durch den komplementären Befund, dass bildkünstlerische Deutungen der Usija-Erzählung, die schon vom Medium des Bildes her auf größere zeitliche Dauer angelegt waren, in ihren allegorisierenden Interpretationen seltener politische denn moralische Ideen von größerer Allgemeingültigkeit thematisierten wie zum Beispiel ‚Reumütigkeit‘ oder ‚Wechselhaftigkeit des Glücks‘¹⁵¹.

Eine solche ‚entindividualisierende‘, sozial typisierende Art, einen Grundkonflikt zwischen säkularer und sakraler Sphäre zu thematisieren, wird durch ein letztes Fallbeispiel demonstriert. Hier verfolgte die Usija-Erzählung den Zweck, auf theoretischer Ebene eine antithetische Differenzierung zwischen Laien und Klerus, auf der praktischen Ebene hingegen eine Umsetzung dieser Dichotomie in eine konkrete Raumordnung in Sakralgebäuden zu konstruieren und zu legitimieren. Noch im frühen 14. Jahrhundert, im Jahr 1310, berief sich das Trierer Provin-

¹⁵⁰ Zur Entwicklung der Kirchenstrafe der Exkommunikation: WILHELM REES, Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht - dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte (Kanonistische Studien und Texte 41) Berlin 1993, S. 130f. Zu Gregor VII. s. o. S. 497.

¹⁵¹ Hinweise auf Bilddarstellungen bei: JÜRGEN PAUL / WERNER BUSCH, Art. ‚Ozias‘, in: LCI 3 (1971) Sp. 362.

zialkonzil auf die als rechtmäßig erachtete Bestrafung König Usijas für dessen Amtsüberschreitungen, um striktere Maßnahmen für eine Entfernung der Laien aus den geistlich-klerikalen Wirkungsbereichen zu fordern. Konkret richtete sich die Kritik gegen ein im ländlichen Bereich offenbar verbreitetes, von den Synodalen als ‚Gewohnheit‘ (*consuetudo*) dargestelltes Verhalten, wonach sich illiterate Laien während der Gottesdienste sitzend oder stehend im sakrosankten Altarbereich, der grundsätzlich nur dem Zutritt des Klerus vorbehalten sein sollte, aufhielten und dort - so die Klage im Konzilsbeschluss - den Vollzug liturgischer Zeremonien behinderten¹⁵². Indirekt forderte die klerikale Kritik die striktere Wahrung einer ins Räumliche übertragenen sozialen Distinktion und Grenzziehung zwischen Laien und Klerus, wofür zu Illustrationszwecken Usija als Anti-Beispiel zitiert wurde, um auch hier kirchliche Grunddogmen (wie die Heiligkeit des Altarbereichs) und Vorrechte der Kleriker gegenüber Laien zu verteidigen.

Allem Anschein nach hat man die Figur des König Usija indessen nur selten in unpolitischen Kontexten zitiert. Eine Erklärung kann unter anderem darin gesehen werden, dass die alttestamentlichen Schriften eine Vielzahl von ‚konkurrierenden‘ Beispielerzählungen bot, die hinsichtlich ihrer Interpretationsmöglichkeiten für eine Erörterung moralischer Themenkomplexe wie ‚Sünde‘ und deren (gottgewollte) Bestrafung geeigneter waren.

Auf ein allgemeinverständliches Modell für die Idee strafenswürdiger Sündhaftigkeit reduziert, findet der an ‚Aussatz‘ erkrankte Usija in der ‚Gemma ecclesiastica‘ des walisischen Klerikers Giraldus Cambrensis (ca. 1146-1223) Erwähnung. Den Kontext bildet hier das Gebot der Ehrerbietung gegenüber der geweihten Hostie, aus dem Gerald die an Priester gerichtete Forderung ableitete, sexuelle Enthaltbarkeit zu üben, um sich geistig auf die spirituelle Bedeutung und die Heiligkeit der liturgischen Eucharistiefeyer einzustellen und ihr durch körperliche ‚Reinheit‘ adäquate Reverenz zu erweisen. Den Maßstab für priesterliche Verhaltensstandards bildete bei Gerald die kirchenrechtliche Auflage für verheiratete Eheleute, die zur Wahrung einer dreitägigen, sexuellen Abstinenz vor der

¹⁵² J. J. Scotti, Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem vormaligen Churfürstenthum Trier über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind, vom Jahre 1310 bis zur Reichs-Deputations-Schlussmäßigen Auflösung des Churstaates Trier am Ende des Jahres 1802, Bd. 1, Düsseldorf 1832, Nr. 1 S. 1-79, dort S. 13: [...] *consuetudine* [...], *per quam in quam pluribus locis agricola, et alii puri laici litteras penitus ignorantes, qui secus altare, dum sacra Mysteria celebrantur, stare, vel sedere non debent, per quos potius impedire plerumque consueverat altaris ministerium, quam ipse decenter in eodem ministerio deservirent. Scriptum namque est, quod Osias leprae percussus est a Domino; eo quod usurpare voluerit Officium Sacerdotis.*

Eucharistiefeier verpflichtet waren. Der Verweis auf die gottesdienstlichen Übertretungen des Usija fungiert hier neben anderen Abschreckungsbeispielen als ein Instrument, um vor einer Missachtung des Gebotes der Sonntags- und Feiertagsheiligung zu warnen und auf diesem Weg den hohen liturgischen Stellenwert der Forderung nach priesterlicher Keuschheit zu verdeutlichen¹⁵³. Unberücksichtigt ließ der Waliser den für die Usija-Erzählung ebenso zentralen wie charakteristischen politischen Grundkonflikt: den Widerstreit zwischen den Ansprüchen sakraler und profaner Amtsgewalt und die damit einhergehende Frage der politischen Gewaltenteilung. Gerald's Textstelle belegt darüber hinaus die intellektuelle Kreativität der in der mittelalterlichen Moralthologie im Bereich der Krankheitsmetaphorik: So verglich Giraldus in Fortführung seines Gedankenganges die verheirateten Paare, die nicht nach dem Ideal absoluter Keuschheit lebten, mit einseitig Hinkenden, da sie, die *conjugati*, Gott zwar mit geistiger, nicht aber mit körperlicher Vollkommenheit verehrten. Verglichen dazu seien unkeusch lebende Priester wie beidseitig Gehbehinderte, insofern sie durch ihre Unkeuschheit gleich zweifach gegen religiöse Gebote sündigten: körperlich und geistig¹⁵⁴. ‚Gesundheit‘ als Gegenentwurf würde sich diesem Vorstellungen zufolge für Priester erst in der praktischen Befolgung des traditionellen kirchlichen Lebensideal sexueller Askese verwirklicht sehen. Hier zeigt sich ein weiteres Mal die Funktionalisierung der Körpermetaphorik zur Konzeption und Erklärung einer fundamentalen sozialen Distinktion zwischen zwei Gruppen, den Laien und den Klerikern, denen unterschiedliche soziale Lebensformen und ethische Verhaltensweisen zugestanden wie abgefordert wurden.

D.) ‚Lepra‘ als Repräsentationsfigur für das ‚Böse‘

Wenngleich mittelalterliche Autoren und unter ihnen vor allem die Moralthologen zu Zwecken des Vergleichs, der Illustration und intellektuellen Erörterung,

¹⁵³ Gerald von Wales, *Gemma ecclesiastica* II,7, in: *Giraldi Cambrensis opera* 2, hg. v. John Sherren Brewer (RS 21,2) London 1862, ND London 1964, S. 3-364, dort S. 192-199, bes. S. 195: *Item exemplum de Ozia, qui praesumpsit indebite incensum offerre, lepro [sic!] percusso*. Zur Verehrung der Hostie siehe: ebd. I,9, hg. v. Brewer, S. 29-34, bes. S. 29: *Quod si conjugati fuerint ad minus tribus diebus antea ab uxoribus abstineant*.

¹⁵⁴ Ebd. I,7, hg. v. Brewer, S. 195. Gerald's Metaphorik des Hinkens ist wegen seiner einfachen Logik ein plastisches Beispiel, das die geschichtswissenschaftliche Annahme, die Metapher der ‚Sündenlepra‘ sei im Realsinn zu verstehen, *ad absurdum* führt: Aus Gerards offenkundig figurativem Vergleich würde die Forschung gewiss keineswegs pauschalisierend auf einen unkeuschen Lebenswandel aller Gehbehinderten im Mittelalter schließen.

ferner zur Diffamierung und Diskreditierung von Gegnern die ‚Leprametaphorik‘ mit moralischen Delikten in Verbindung gebracht haben, so hat man im Mittelalter die Form der Verleumdungsrhetorik nur selten dahingehend zugespitzt, dass man die Leprosen oder die medizinischen, sozialen wie ästhetischen Ansichten über die ‚Lepra‘ mit Dämonen- oder Teufelsvorstellungen verknüpft oder gar identifiziert hätte. Eine Erklärung hierfür kann in dem kontrafaktischen Befund vermutet werden, dass die biblischen Schriften, wiewohl sie vielfache Belege für einen Konnex zwischen Krankheit und Sünde bereithielten, keine Rezeptionsvorlage boten, in der dämonische oder teuflische Einflüsse mit dem Phänomen des ‚Aussatzes‘ verbunden wäre. Materialrecherchen und -analysen für die vorliegende Arbeit konnten eine gedankliche Verbindung zwischen der ‚Lepra‘-krankheit beziehungsweise Leprosen einerseits und der Idee des Bösen in der mittelalterlichen politischen Rhetorik bisher nicht, in hagiographischen und moraltheologischen Schriften lediglich in zwei Fällen eruieren. Wenn bereits dieser quantitative Befund eine nur geringe soziale Relevanz des besagten Denkmusters andeutet, so bestätigt sich diese Annahme zusätzlich durch das Verhältnis dieser absoluten Zahl zu jenem jenem weitaus umfangreicheren Vorkommen, welches die Metaphorik der ‚Sündenlepra‘ allgemein in der theologischen Literatur aufweist¹⁵⁵. In den beiden angesprochenen Beispielen, die vorerst als Ausnahmefälle apostrophiert werden können, ist das Motiv der ‚Lepra‘-krankheit als Attribut der Teufelsgestalt in unterschiedlicher Weise und Intensität verarbeitet worden. Es handelt sich hierbei zum einen um die ‚*Conversio et passio Afrae*‘, der im siebten oder achten Jahrhundert verfassten Märtyrerlegende der Augsburger Heiligen Afra und zum anderen um die in den 880er Jahren abgefassten ‚*Gesta Karoli*‘ (‚Die Taten Karls‘) des St. Gallener Mönchs Notker Balbulus (um 840-912).

In der Afra-Legende kommt die Darstellung eines mit Lepramalen gekennzeichneten ‚Dämon‘ in jenem Abschnitt zum Einsatz, die die Bekehrungsphase der Afra und ihrer Mutter Hilaria, Dienerinnen eines nicht-christlichen Ägypters, vor ihrer Befreiung thematisiert. Darin bilden ein von „Geschwüren der Lepra“ (*vulneribus elephantiae*) übersäter Körper, eine tiefschwarze Hautfarbe, die völlige

¹⁵⁵ Für sich genommen lässt die Quantität mittelalterlicher Belege selbstverständlich kaum Schlüsse auf die Verbreitung des Teufelsglaubens im Mittelalter zu. Der Akzent der im Text entfalteten Argumentation ruht auf dem überaus seltenen Vorkommen jener besonderen Darstellungsweise, die den Teufel mit Merkmalen der Leprakrankheit ausstattete, im Vergleich zu anderen Repräsentationszwecken der Lepramedizin im Mittelalter.

Nacktheit und eine tierartige Stimme (*mugitum* ‚Brüllen‘!) gemeinsam jene vier physischen Eigenschaften, mit denen der Hagiograph den Ägypter (*aegyptius*), den die Erzählung überdies als Christenhasser, Teufelsanhänger und schließlich als „Unhold“ (*demon*) zu beschreibt, stigmatisiert und diffamiert¹⁵⁶. Die Auswahl und Kombination der Stigmaattribute - ‚Nationalität‘ / geographische Herkunft; fehlende Zugehörigkeit zur christlichen Religion (Paganismus); dunkle, ja schwarze Hautfarbe; fehlende Bekleidung; Krankheit beziehungsweise hässliches Aussehen - überraschen kaum, zählen sie doch zu jenen stereotypen Elementen zur Darstellung körperlicher ‚Hässlichkeit‘, wie sie im christlichen Okzident in Literatur und bildender Kunst eine lange Tradition entfaltet haben und nicht zuletzt in Repräsentationen der Teufelsgestalt verwendet wurden¹⁵⁷. Mit letztgenanntem Befund korrespondiert die Beobachtung Brigitte Kastens, dass in der hochmittelalterlichen Literatur Tierähnlichkeit, ‚verkehrte‘ Körperlichkeit oder andere physische ‚Devianzen‘ wie zum Beispiel eine schwarze Hautfarbe und das mit diesen Mitteln ausgestaltete Konzept von ‚Hässlichkeit‘ nicht allein ästhetisch, sondern vor allem ethisch gefasst war: körperliche Hässlichkeit bedeutete moralische ‚Hässlichkeit. Kastens Befunde entsprechen damit den Ergebnissen aus Studien zur mittelalterlichen Literatur in England, Frankreich und Spanien¹⁵⁸. Einschränkung ist im Hinblick auf die mittelalterlichen Teufelsikonographie gleichwohl hinzuzufügen, dass sich zwar die mit Beulen und Wunden übersäte Haut als eines der physischen Attribute der Teufelsgestalt ‚einbürgerte‘, speziell die Leprakrankheit als solche jedoch niemals den Rang eines spezifischen Erkennungszeichens des Teufels erlangte.

In diesem Sinn besitzt jene Erzählepisode in Notkers ‚Gesta Karoli‘, in der der Teufel die Gestalt eines Leprösen annimmt, eine gewisse Ausnahmestellung. In der Erzählung, die als wahre Begebenheit dargeboten wird, verführt der Teufel einen asketisch lebenden, fränkischen Bischof zum Fleischgenuss, woraufhin der verführte Geistliche in Verzweiflung, Niedergeschlagenheit und Lebensüberdruß verfällt. Zur Wiedererlangung seines Seelenheils und Seelenfriedens entschließt sich der Bischof zu strenger Buße und Selbstkasteiung mit den Mitteln des Fasten

¹⁵⁶ *Conversio et passio Aefrae* 6, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot*, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 3) Hannover 1896, S. 41-64, dort S. 58-60, bes. S. 58 (*apparuit Aegyptius quidam nigrior corvo, nudus et vulneribus elephantiae toto corpore plenus et dare coepit mugitum*).

¹⁵⁷ S. a. Kap. IV.2-3.

¹⁵⁸ KASTEN, Häßliche Frauenfiguren in der Literatur des Mittelalters, S. 261f. und S. 259.

und der Armenpflege. Letztere konkretisierte sich in unterschiedlichen Handlungen, wie sie für das christliche Programm der *caritas* typisch waren: in der Fußwaschung für die Armen, in deren Ausstattung mit Kleidung und Geld sowie im Baden und in der Körperpflege der Armen und Kranken. Doch auch hier habe der Teufel versucht, den Bischof von seiner Tugendhaftigkeit abzubringen, indem er, so der Erzähler, die „Gestalt eines überaus häßlichen und leichenblassen Aussätzigen“ angenommen habe, der „von Eiter triefend, in schmutzstarrende Lumpen gehüllt, mit unsicherem Schritt einherwankend, Mitleid heischend durch das arge Krächzen seiner Stimme“ dem Bischof entgegentrat, welcher sich nichtsahnend auch sogleich des „Elenden“ (*misellus*) angenommen habe¹⁵⁹. Beim Baden wuchs dem Kranken allerdings nicht nur der Bart unverzüglich nach, sobald der Bischof ihn geschoren hatte; nach mehrmaligen Rasur habe sich durch die Erscheinung eines über-großen Auges mitten am Hals des Leprosen, welches den Bischof anblickte, der Teufel schließlich zu erkennen gegeben. Aber auch hier halfen dem reuigen Bischof (Selbst-?)Bekreuzigung und die Anrufung Jesu Christi, um den Teufel in die Flucht zu jagen. Das Erscheinungsbild des Leprosen ist in dieser Erzählung Notkers lediglich ein Mittel der ‚Verhüllung‘, Verkleidung und Verstellung des Teufels, um unerkant in den Wirkungskreis des Bischofs zu treten und diesen listenreich an seiner heiligmäßigen Lebensführung zu hindern. Die Gestalt eines Leprosen oder präziser: die Simulation eines Leprosen durch den Teufel - wird eindeutig als ein ‚technisches‘ Mittel und Instrument dargestellt, dessen Wahl sich dem Handlungsgang (der Art der bischöflichen Bußübungen) anpasst, nicht aber als ein Standardattribut des Teufels bezeichnet werden kann. Durch keinerlei Anzeichen zeigt die Erzählung an, dass die Leserschaft sich hier einen Leprosen vorzustellen habe, der vom Teufel ‚gepackt‘ und ‚besessen‘ sei. Dadurch bleibt der Leprose der Erzählung - als Individualgestalt wie auch als sozialer Typus - frei von jeglicher Konnotation der Dämonie oder von anderen Vorstellungen wie ‚Hexerei‘ und ‚Zauberei‘. Daher kann der These Jürgen Belkers, dem der Hinweis auf die besagte Notker-Episode entstammt, dass jene „diabolische Travestie wiederum [...] ein farbiges Beispiel für die weitverbreitete [sic!] gesellschaftliche Vorstellung (bildet), dass eine besondere Affinität zwischen dem Reich des Bösen und den entstellten Menschen bestehen müsse“, hier

¹⁵⁹ Notker, *Gesta Karoli I*, 21, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 3*, hg. und übers. v. Reinhold Rau (FSGA 7) Darmstadt 1960, S. 321-427, darin S. 350/352, bes. 352: [...] *callidus adversarius [...], assumpta specie foedissimi luridissimique leprosi, sanie fluvidi, pannis tabo rigentibus amicti, gressu tremente nutabundi, nimia raucedine miserandi, ante limen ecclesiae se illi obvium tulit* (Übersetzung im Text nach: Rau, ebd., S. 353).

keineswegs im vollen Umfang zugestimmt werden. Zwar belegt die Erzählung die Erkenntnis, dass man sich im (frühen) Mittelalter ‚das Böse‘ oder der Teufel ausschließlich in hässlicher Gestalt und (noch) nicht aber als ästhetisch schöne Erscheinung vorzustellen vermochte¹⁶⁰. Diese Feststellung erlaubt indessen nicht den Umkehrschluss, dass generalisierend allen als ‚krank‘, ‚hässlich‘ und ‚abstoßend‘ klassifizierten Menschen im Mittelalter ein diabolischer Charakter zugesprochen wurde.

E.) Die reale Krankheit als ‚Waffe‘

Im Unterschied zur Leprametaphorik, deren Gebrauch weitgehend im Rahmen theologischer Erörterungszusammenhänge verblieb, hat die Leprakrankheit als ein biologisch-medizinischer Sachverhalt anscheinend erst seit dem 14. Jahrhundert absichtsvoll als ein Instrument zur gesellschaftlichen Bedrohung, zur leiblich-gesundheitlichen Bedrohung von Anderen Verwendung gefunden. Hier ist ein Zusammenhang mit der allmählichen Durchsetzung des medizinischen Infektionsgedankens, der sich zu einem Bestandteil des Allgemeinwissens über die Leprakrankheit entwickelte, zu vermuten. Es war dieses Element, so zeigen die wenigen Belege, welches die Krankheit einerseits zu einem Mittel der Denunziation von vermeintlich oder tatsächlich leprösen Menschen machte und andererseits zu einem Instrument erpresserischer Drohung durch die Kranken selbst. Letzteres nahm beispielsweise die Form an, dass ein beabsichtigter Akt der willentlichen Ansteckung von Gesunden öffentlich bekundet oder angekündigt wurde. Angsterzeugung, die Verbreitung von Schrecken und damit die Ausübung sozialer Macht durch psychologischen Terror können allgemein als intendierte Effekte angenommen werden. Die Zahl historischer Beispiele für solche Handlungsweisen ist gleichwohl im Gegensatz zum Ausmaß der Ansteckungsfurcht im Mittelalter, wie es von der Forschung zuweilen angenommen und postuliert wird¹⁶¹, weitaus geringer und die konkreten historischen Umstände, innerhalb der die Nachrichten zu verorten sind, vielfach ominös und unklar - nicht zuletzt deshalb, weil die

¹⁶⁰ Vgl. BELKER, Aussätzige – ‚Tückischer Feind‘ und ‚Armer Lazarus‘, S. 201, dem auch der Hinweis auf die Notker-Erzählung entnommen ist. Darstellungen von äußerlich schönen Teufelsgestalten wie die z. B. der Teufel in Verstellung als schöner Frau oder als ‚Fürst der Welt‘ mit hässlicher Rückseite treten erst im späten Mittelalter auf; so HANNELORE SACHS / ERNST BADSTÜBNER / HELGA NAUMANN, Christliche Ikonographie in Stichworten, München-Berlin⁴1998, s. v. ‚Teufel‘, S. 339f; HEINZ-MOHR, Lexikon der Symbole, S. 288f.

¹⁶¹ Vgl. z. B. KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 91.

Berichte über solche Ansteckungsdrohungen nur durch nachträgliche Aufzeichnung durch ‚Gesunde‘ überliefert, wenn nicht sogar von diesen selbst kolportiert oder sogar fingiert wurden.

Vergleichsweise auskunftsfreudig zeigt sich eine Nachricht aus Hildesheim. Im Jahr 1439 erreichte die Hildesheimer Stadtregierung ein anonymer Warnbrief, in dem eine im Nicolai-Leprosorium wohnende Frau namens Elisabeth bezichtigt wurde, Pläne zur willentlichen Infizierung der gesamten Stadt zu hegen, damit sie gesund werde. Als Mittel, die sie dabei anwenden wollte, wurden genannt: die Waschung mit geweihtem Wasser aus den Weihwasserkesseln der Kirchen sowie die Berührung (*hantwalken*) von Gegenständen, die sie unter anderem kaufen und verkaufen wolle¹⁶². Ob die beschuldigte Elisabeth tatsächlich derartige Pläne hegte oder ob es sich hier um ein fingiertes Warnschreiben zum Zweck der Diffamierung der genannten Kranken handelt, lässt sich auf der Basis des Schreibens allein nicht ermitteln. Der Grundgedanke indessen birgt die Vorstellung, dass ein Mensch einer Krankheit vollständig ledig werden könne, indem oder wenn er sie auf andere Personen überträgt. In dem Hildesheimer Warnschreiben deutet sich an, dass diese Vorstellung innerhalb der Stadtbevölkerung, bei den Gesunden wie vermutlich auch bei den Kranken, eine gewisse Verbreitung erfahren hatte. Dabei sind die geäußerten Auffassungen über die Übertragungsmodi (Berührung und Kontamination von Wasser) in keiner Weise außergewöhnlich. Bereits in dem früheren Kapitel über die medizinischen Vorstellungen des Mittelalters zur ‚Lepra‘ wurde auf die im späten Mittelalter gesteigerte Achtsamkeit hingewiesen, die der Reinhaltung ‚öffentlicher‘ Wasserläufe, Wasserquellen und -stellen im und um das Stadtterritorium zuteil wurde. Interessant ist hier, dass der Verfasser des Warnschreibens auch Weihwasser für kontaminierbar hielt, worin sich möglicherweise ein fundamentaler Wandel in den religiösen Ansichten im Vergleich zu frühmittelalterlichen Anschauungen andeutet¹⁶³. Möglicherweise aber überwog bei dem Verfasser der Wunsch, eine glaubwürdige Form einer topographisch und sozial weitreichenden Krankheitsverbreitung zu präsentieren, gegenüber dem Kriterium der Stringenz religiöser Anschauungen.

¹⁶² UB der Stadt Hildesheim 4, hg. v. Richard Doebner, Hildesheim 1890, ND Aalen 1980, Nr. 352 S. 260-261.

¹⁶³ S. o. Kap. I.2. zu mittelalterlichen Infektionsvorstellungen im Zusammenhang mit der Lepra.¹⁶⁴ A.-G. VARRON, Der Lepra verdächtig - aus Geschäftsneid, in: Ciba-Zeitschrift 7 (Wehr, 1955-57) Nr. 74 S. 2467 [ohne weitere Quellenangaben].

Die Komplementärseite der Instrumentalisierung des Infektionsgedankens bildete die Denunziation von vermeintlichen oder tatsächlichen Leprösen durch ihre (gesunden) Mitmenschen. So sei einer unbelegten Forschungsmeinung zufolge in Avignon im Jahr 1494 der Gastwirt Jean Bienfait durch einen neidischen Konkurrenten als leprös denunziert worden. Medizinische Untersuchungen in Avignon und Montpellier hätten aber die Gesundheit des Beschuldigten erwiesen, woraufhin die allgemeine Publikation dieses Untersuchungsergebnisses erfolgt sei¹⁶⁴. Auch im Hinblick auf Denunziationsverhalten im Spätmittelalter erstaunt die zahlenmäßige Seltenheit, mit der solche historischen Nachrichten von der Forschung, in Opposition zu ihrer angeblichen Verbreitung und Bedeutsamkeit, empirisch belegt werden. Über die näheren Ursachen für die geringe Anzahl empirischer Belege können gegenwärtig nur Mutmaßungen geäußert werden: eine fehlende oder mangelhafte Überlieferung solcher Fälle lässt sich hypothetisch ebenso veranschlagen wie ein möglicher Mangel an einschlägigen Studien aus geschichtswissenschaftlichen Disziplinen wie der Stadt- und Kriminalitätsgeschichte. Beim derzeitigen Stand der historischen Forschung spricht der Umfang des empirischen Befundes vorerst gegen Ansichten, wonach im Spätmittelalter Beliebigkeit und Skrupellosigkeit denunziatorischen Verhaltens geherrscht hätten. Die naheliegende gegenteilige Schlussfolgerung könnte sich demgegenüber aus jener das Sozialverhalten reglementierenden, ja restringierenden Wirkung erklären, wie sie beispielsweise der Existenz eines institutionalisierten und damit sozial kontrollierten Lepraschauverfahrens zugeschrieben werden kann: Potentielle Verleumder und Ränkeschmiede mussten damit rechnen, dass eine (wie auch immer konstituierte) Lepraschaukommission eine eingehendere Untersuchung der lepraverdächtigen Person durchführen, eine negative Diagnose die Haltlosigkeit der Verdächtigungen erweisen und folglich eine beabsichtigte soziale Diskreditierung und Vernichtung eines Kontrahenten vereiteln würde. Doch auch zu dieser Hypothese kann eine eingehendere Überprüfung anhand bereits vorliegender oder noch durchzuführender lokal- und regionalgeschichtlicher Studien nur als Forschungsdesiderat vermerkt werden.

F.) Verfahrensweise und Adressatenkreis der Leprametaphorik - diskursive Strategien der Entstigmatisierung von Leprosen

Wie die vorangehenden Erörterungen andeuten, sind erst im späteren Mittelalter der Infektionsgedanke und das psychologische Manipulation mit der Anstek-

kungsfurcht als reale Mittel der Drohung und Bedrohung neben die Leprameta-
phorik als argumentativer Strategie getreten. Worin nun lag im Früh- und Hoch-
mittelalter die besondere Attraktivität der ‚Leprakrankheit‘ begründet, diese in
metaphorisierender Form als Darstellungsmittel und Diskussionsstrategie zu ver-
wenden?

Zwei Hauptargumente lassen sich anführen. Zum einen ist auf den mentali-
tätenprägenden Einfluss biblischer Vorlagen hinzuweisen, mit denen sowohl in
Quantität als auch in Qualität - das heißt: aufgrund ihres zahlenmäßigen Vor-
kommens wie auch hinsichtlich der inhaltlichen Diversität und polyvalenten
Sinnpotentiale - ein vergleichsweise großes Spektrum an Rezeptionsvorlagen und
Interpretamenten bereit stand. Hierin ist ein gewichtiger Unterschied zu vielen
anderen Arten von Krankheiten und körperlichen Gebrechen zu sehen, wie sie
beispielsweise unter den Begriffen ‚Pest‘, ‚Epilepsie‘, ‚Wahnsinn‘ u. a. themati-
siert werden¹⁶⁵. Zum anderen eignete dem Konzept der *lepra* - sowohl in dem, was
seit Hieronymus’ Übersetzung als das biblische Bild der Krankheit galt, als auch
in den naturwissenschaftlich-medizinischen Vorstellungen - aufgrund der jeweilig
zugeschriebenen biologischen Eigenarten besondere Qualitäten, die auf intellektu-
eller Ebene die Umwandlung der *lepra* zu einem Erkenntnis-, Interpretations- und
Argumentationsinstrument eigener Art besonders attraktiv machten. Entscheidend
war hierbei nicht allein die prognostische Einstufung der Krankheit, die als kaum
oder nicht heilbar und auch aufgrund ihrer Symptomatik als besonders schwer-
wiegend beurteilt wurde. Diese Bewertung teilten auch andere Krankheitsarten,
die deshalb ebenfalls zur wertenden Charakterisierung sozialer Phänomene, die
als ‚gefährlich‘ galten, Verwendung fanden¹⁶⁶.

Zu den Besonderheiten der *lepra* zählte stattdessen, dass ihr - im Unter-
schied zu ‚unsichtbaren‘ Organerkrankungen im Leibesinneren - als einer Erkran-

¹⁶⁵ Ein erschöpfender Überblick über die teilweise unübersehbar gewordene, historische For-
schungsliteratur zu diesen Phänomenen, insbesondere zur ‚Pest‘, kann hier nicht gegeben
werden. Genannt seien lediglich zur ‚Pest‘: KLAUS BERGDOLT, *Der Schwarze Tod in Europa.
Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*, München 1994; zur ‚Epilepsie‘: HANSJÖRG
SCHNEBLE, *Krankheit der ungezählten Namen. Ein Beitrag zur Sozial-, Kultur- und Medizin-
geschichte der Epilepsie anhand ihrer Benennungen vom Altertum bis zur Gegenwart*, Bern
u. a. 1987; über den ‚Wahnsinn‘ im Hochmittelalter: JEAN-MARIE FRITZ, *Le discours du fou
aux XIIe et XIIIe siècles. Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et
théologique de la folie*, Diss. Paris IV, 1990.

¹⁶⁶ Siehe z. B. den Befund HERGEMÖLLERS über einen Papstbrief von 1223 zur Ketzerverurtei-
lung: „Die denkbar größten Sünden - Apostasie, Idolatrie und Sodomie - wurden mit den
denkbar schrecklichsten Krankheiten verglichen. Die Ketzerei sei nicht minder tückisch,
todbringend und verabscheuungswürdig als die Pest“; DERS., *Die ‚widernatürliche Sünde‘ in
der theologischen Pest- und Leprameta-
phorik des 13. Jahrhunderts*, S. 7f.

kung, die sich gerade auch sehr stark im äußeren Erscheinungsbild eines Menschen manifestierte, ein hoher Grad an visueller Plastizität eignete und aus diesem Grund Anknüpfungspunkte für unterschiedliche Betrachtungsweisen und Perspektivenbildungen aufwies. Sie konnte einerseits als Ganzkörperkrankheit betrachtet werden, bot andererseits auch die Möglichkeit, das Augenmerk auf Einzelsymptome beziehungsweise auf einzelne Körperpartien zu lenken. Zusätzlich bot der Sachverhalt, dass die vielfältigen Krankheitsmanifestationen der ‚Lepra‘ - im Unterschied zu partiellen organischen Funktionsstörungen wie Blindheit oder Taubheit - nicht lokal auf ein Körperorgan beschränkt waren, eine weitere Möglichkeit zu großer Variabilität in der intellektuellen Entfaltung der Leprametaphorik¹⁶⁷. Dennoch blieb, wohl auch unterstützt durch das zahlenmäßig geringe, nicht-epidemische Auftreten von Lepraerkrankungen, immer der menschliche Leib als Ganzes und damit der individuelle Mensch, nicht aber ein soziales Kollektivum der Bezugspunkt der Leprametaphorik. Hierin näherte sich die Leprabildlichkeit - unter dem Aspekt ihrer intellektuellen Funktionalisierung - der allgemeinen Körpermetaphorik an. Wie die Körpermetaphorik, die als Mittel zur Reflexion über ‚Gesellschaft‘ - das bedeutet: für den gedanklichen Vergleich zwischen menschlichem Leib und Gesellschaftsgefüge - bereits neutestamentlich vorgeprägt und legitimiert war (1 Kor 12,12ff.)¹⁶⁸, eignete sich auch die Leprametaphorik dazu, eine gedachte und wie auch immer definierte ‚Totalität‘ oder Entität zu konstruieren, darzustellen, zu reflektieren und zu kommentieren. Eine solche ‚Totalität‘ konnte ihrer Art nach ebenso sehr ein gesellschaftliches Gebilde wie zum Beispiel ‚die‘ Kirche (*ecclesia*) oder ‚die‘ Christenheit (*christianitas*), aber auch andere Größen wie ‚die‘ Seele umfassen. Dieses Potential, das die Leprametaphorik mit der Körpermetaphorik teilte, unterschied sie indessen grundlegend von der Sprachbildlichkeit der ‚Pest‘. Betonte noch Bernd-Ulrich Hergemöller die Gemeinsamkeit beider in der Möglichkeit, einen hohen Gefährlichkeitsgrad sozi-

¹⁶⁷ Zu denken ist allein an die Bezugnahme der Leprametaphorik auf ‚Flecken‘ oder ‚Geschwüre‘ der *lepra*. Hingegen konnte bislang noch kein historisches Beispiel eruiert werden für eine metaphorische Interpretation jener pathologischen Merkmale, die seit dem hohen Mittelalter als die äußerlichen Hauptkennzeichen der Knotenlepra galten: die Deformationen des Gesichtsfeldes.

¹⁶⁸ OTTO GERHARD OEXLE, Art. ‚Stand, Klasse (Antike und Mittelalter)‘, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. OTTO BRUNNER / WERNER CONZE / REINHART KOSELLECK 6 (Stuttgart 1990), S. 156-200, bes. S. 171ff.

aler Phänomene zu markieren und zu propagieren¹⁶⁹, so ist dennoch stärker die qualitative Differenz im rhetorischen Gebrauch herauszustellen: Während die Verwendung der Pestmetaphorik das (tatsächliche oder bloß vorgestellte) dynamische und massenhafte Auftreten eines kritisierten Phänomens akzentuierte¹⁷⁰, eignete der Leprametaphorik vielmehr das Potential zu einer qualitativen *Zustands*-beschreibung und *Zustands*kritik. Verkürzt formuliert: Die Sprache der Pestmetaphorik thematisierte *Quantität*, die der Leprametaphorik hingegen *Qualität*.

Schließlich war der Leprametaphorik wie jeder Spielart einer krankheitsbezogenen Sprachbildlichkeit durch die Verbindungen zum medizinischen Denken die Gedanken der ‚Gesundheit‘ und des ‚Gesundseins‘ inhärent. Sie barg damit einen impliziten Appell zur ‚Therapie‘, das heißt: zur Veränderung der als ‚Störung‘ bezeichneten Sachverhalte in Richtung auf einen als bekannt vorausgesetzten ‚Normalzustand‘. Dieser normative Soll-Zustand galt als Richtmaß. Wie sich die Heilkunde nicht nur auf die Diagnose und damit die Feststellung von Gegebenheiten auf der Objektebene beschränkte, sondern auch die Gesunderhaltung beziehungsweise die heiltherapeutische Behandlung von Kranken umfasste, so war die Leprametaphorik nicht nur als sinnstiftende Erkenntnishilfe zweckdienlich. Ihr aus den medizinischen und biblischen Modellen gespeistes Potential zur Handlungsorientierung verlieh der Leprametaphorik einen besonderen Wert als Argumentations- und Evaluationsstrategie, mit deren Hilfe Einfluss auf soziale und mentale Einstellungen wie auch Verhaltensweisen gegenüber den als ‚leprös‘ bezeichneten Personen oder Sachverhalten ausgeübt werden sollte. Ein vergleichender Blick auf sogenannte chronische Körperdefekte wie Stummheit, das bedeutet: auf physische Gebrechen, die als in der Zeit unveränderlich und stabil erachtet wurden und damit sozial ‚berechenbar‘ waren oder schienen, vermag das besondere Potential der Leprametaphorik zusätzlich zu erhellen. Beeinflusst durch die Absonderungsbestimmung in Lv 13,45-46 und später zunehmend durch die Annahme eines infektiösen Charakters der Leprakrankheit lag im Hinblick auf den gesellschaftlichen Umgang, wie ihn die Leprarhetorik für die als ‚leprös‘ diffamierten Personen forderte, der Akzent stärker auf Ausgrenzung durch räumliche Distanzierung und Isolierung. Der Strenge in den hieraus resultierenden,

¹⁶⁹ HERGEMÖLLER, Die ‚widernatürliche Sünde‘ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts, S. 7f.

¹⁷⁰ Charakteristisch hierfür und diesem Kontext zugehörig ist die spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Deutung von Pestepidemien als göttlicher Kollektivstrafe. Dazu BERGDOLT, Der Schwarze Tod in Europa, S. 162.

sozialen Konsequenzen konnte zumindest theoretisch die Möglichkeit der sozialen Reintegration und Rehabilitation entgegenwirken, wie sie modellhaft schon in den levitischen Bestimmungen verankert war. Bereits diese hatten eindeutig festgelegt, dass (und wie) geheilte ‚Aussätzige‘ wieder in das Lager der Israeliten und damit in die Kultgemeinschaft aufgenommen werden konnten (Lv 14).

Wie sich bei der näheren Untersuchung der Leprametaphorik in theologischen und anderen Schriften wie beispielsweise den Poenformeln wiederholt gezeigt hat, ist es auffällig, dass das Potential zu politischer, religiöser oder sozialer Diffamierung nicht *gegen* die Leprosen, die ‚realen‘ Kranken, gerichtet wurde. Den Adressatenkreis der Leprametaphorik bildeten gerade nicht die Merkmalsgruppe der Leprosen, sondern die komplementäre Bezugsgruppe der ‚Nicht-Leprosen‘ oder ‚Gesunden‘¹⁷¹. Aus eben diesem Grund ist - wie bereits in den vorangegangenen Darlegungen praktiziert - zu Recht von einer *Leprametaphorik* oder *Leprarhetorik* und nicht von einer *Leprosenmetaphorik* zu sprechen. Doch nicht nur ist der Personenkreis auf der Inhalts- und Darstellungsebene mit dem Adressatenkreis der historischen Texte auf der Kommunikationsebene *nicht* identisch. Auch in analytisch-methodischer Hinsicht ist der Begriff der Leprametaphorik gerechtfertigt, handelt es sich doch, wie die Untersuchungsergebnisse selbst bestätigen, bei den Kategorien ‚Krankheit‘ (*lepra*) und ‚Adressatenkreis‘ (Nicht-Leprosen) um zwei in epistemologischer Hinsicht grundverschiedene Ordnungskategorien: ‚Ding‘ (‚Objekt‘) versus ‚Person‘.

Unausweichlich bleibt die Frage nach Auftreten, Art und Grad des gesellschaftlichen Einflusses, den die vor allem auf moraltheologischer Seite zum Einsatz gebrachte Leprametaphorik auf den sozialen Status der Leprakranken ausübte, auch wenn sie diese Personengruppe nicht direkt ansprach noch in den Blick nahm. Die Hypothese, dass das soziale Ansehen der Leprosen durch den Diskurs der ‚Sündenlepra‘ negativ beeinflusst und beeinträchtigt wurde, erscheint naheliegend. Mit welcher logischen Schärfe vermochten die Menschen im Mittelalter

¹⁷¹ Aus diesem Grund kann auch der von HERGEMÖLLER, Die ‚widernatürliche Sünde‘ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts, S. 17 konstatierte „Prozeß der Transformation von der Analogie zur Realität“ für die Leprametaphorik bezweifelt werden. Des weiteren erweist sich auch von diesem Befund aus, d. h. wegen des starken Auseinanderfallens von literarischer (Leprametaphorik) und sozialer Realität (Umgang mit Leprakranken), der von HERGEMÖLLERS an Berthold von Regensburg gerichtete Vorwurf der Empathielosigkeit als unhaltbare Spekulation, die der empirischen Überprüfung bedarf; vgl. Anm. 59.

zwischen den beiden zuvor benannten epistemologischen Kategorien zu unterscheiden: zwischen der Ebene der sach- und nicht personengebundenen Sinngehalte der Leprametaphorik einerseits und der Ebene der Personen - den realen Kranken und dem diffamierten, ‚gesunden‘ Adressatenkreis - andererseits? In welchem Maße waren sie sich die Hörer oder Leser dieser logischen Unterschiede bewusst, wenn die Leprametaphorik in Reden und Schriften eingesetzt wurde? Eine zufriedenstellende Beantwortung dieser Fragen gestaltet sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt als schwierig, insofern es zunächst einmal an mittelalterlichen Quellenaussagen mangelt, die eindeutig gegen Leprosen gerichtete, denunziatorische Absichten aufweisen. Dieser kontrafaktische Befund bietet in sich gleichwohl eine erste Antwort auf die gestellten Fragen: offenbar nur selten wurde den Leprosen direkt ein persönliches Verschulden an ihrer Erkrankung vorgeworfen. Darüber hinausgehend sieht sich die mediävistische Forschung jedoch vor große methodische Probleme in den hier interessierenden Fragen gestellt, da deren weiterführende Beantwortung minutiöse Feinuntersuchungen sozialer Geflechte wie zum Beispiel zwischen Autor und dessen sozialem Umfeld sowie die Anwendung individualbiographischer, prosopographischer und lokalgeschichtlicher Ansätze erforderlich machen würde, wie sie auf dem Forschungsgebiet der Geschichte der Lepra und der Leprakranken bisher noch wenig Anwendung erfahren haben. Im Hinblick auf mentalitäten- und verhaltensprägende Einflüsse der Leprametaphorik kann vorerst nur auf die empirische Evidenz zurückverwiesen werden, die bereits ergab, dass sich kritische bis polemische Auslassungen auf der Basis der ‚Lepra der Sünde‘, der ‚Lepra der Häresie‘ oder der ‚Lepra der Simonie‘ etc. ausdrücklich gegen Nicht-Leprosen richteten, zu denen durchaus die geistlichen Berufs- und Standesgenossen der federführenden Theologen und Kleriker selbst zählten¹⁷².

Zu den Einflussfaktoren, die zur Entstehung des auf den ersten Blick paradox und unstimmig erscheinenden Verhältnisses zwischen der ‚Leprarhetorik‘ einerseits und dem tatsächlichen sozialen Umgang mit den realen Leprakranken andererseits führten oder beitrugen, zählt zu einem gewissen Maß sicherlich die Eigentümlichkeiten der mittelalterlichen Bibelexegese selbst. In der Suche nach dem *sensus spiritualis*, im Prozess allegorisierender Auslegung wurden alt- wie neutestamentliche Aussagen über *lepra* oder *leprosi* vielfach gerade nicht in ihrem historischen oder Literalsinn interpretiert, sondern als sublimierte, sinnbildliche

¹⁷² S. o. S. 452ff., 467ff. und 471ff.

Ausdrücke einer tieferen göttlichen ‚Wahrheit‘ verstanden und mit neuen Sinnbezügen verknüpft (so in weiten Teilen Lv 13-14). Die ursprünglich als reale Personen verstandenen ‚Aussätzigen‘ beispielsweise des Alten Testaments (Mirjam, Usija, Naaman etc.) wurden somit durch das Verfahren der Allegorese in gewisser Weise veruneiglicht und ihres Realbezugs enthoben. Geradezu komplementär hierzu haben die christliche Religion und Theologie poetische Texte und fiktionale Erzählungen über Kranke in der Bibel wiederholt als historische Berichte realer Begebenheiten aufgefasst. Dies traf beispielsweise auf die Ijob-Erzählung ebenso zu wie auf die als Jesus-Wort deklarierte Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lc 16,19-31), deren Bedeutung und Bedeutsamkeit für die Geschichte der Leprakranken im Mittelalter im Rahmen der vorliegenden Arbeit leider nicht gebührend berücksichtigt und dargestellt werden konnten¹⁷³.

Noch ein weiteres, bislang nicht erwähntes Faktorenbündel ist zu nennen. Ohne dass dieser Komplex im Rahmen der vorliegenden Arbeit seiner Bedeutung gemäß gebührend dargestellt werden konnte, gilt es auf die Existenz und die soziale Wirksamkeit von mittelalterlichen Denk- und Deutungsalternativen einerseits und von normativen Denkgeboten und -verboten andererseits hinzuweisen, die in ihren inhaltlichen und wertenden Ausrichtungen jenem Gedankenkonglomerat der ‚Sündenlepra‘ diametral entgegenstanden. Verallgemeinernd gesprochen, können den positiven Vorstellungen gegenüber der Leprakrankheit und den Leprosen dezidiert destigmatisierende Intentionen unterstellt werden, die - sowohl mit Blick auf die ‚gesunden‘ Bevölkerungskreise als auch auf die Kranken selbst - Einstellungen und Verhaltensweisen regulieren sollten.

Zu jenen alternativen Deutungs- und Bewertungsweisen von ‚Krankheit‘, ‚Lepra‘, ‚Kranksein‘ usf., die fast ausschließlich ihren Ursprung im christlichen Gedankengut besitzen und mit denen gerade auch die Kranken beziehungsweise die Leprosen direkt adressiert wurden, zählen unter anderem: die Idee von der Leprakrankheit als eines ‚Zeichens göttlicher Gnade‘, als der Form einer von Gott auferlegten ‚Prüfung‘, deren Zweck und Effekt häufig in einer geistig-emotionalen ‚Läuterung‘ und ‚Befreiung von Sünden‘ gesehen wurde¹⁷⁴. Diese positiv besetzten Interpretamente sind im weiteren Kontext einer generellen Verschie-

¹⁷³ Die Frage, inwiefern Ijob im Mittelalter als Leprakranker und als Patron der Leprakranken galt, wird die Autorin kritisch in einer eigenständigen Studie nachgehen, da hierfür der Rekurs und die extensive Besprechung von Bildzeugnissen unumgänglich ist.

¹⁷⁴ S. a. Kap. I.1.

bung zu sehen, die sich verstärkt seit dem Hochmittelalter in der theologischen Perspektivenbildung hinsichtlich der biologischen Phänomene von ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ abzeichnet und die zu einer Relativierung in der Wertschätzung von ‚Gesundsein‘ und ‚Kranksein‘ führte. Dies geschah, indem die christlichen Theologen körperliche Befindlichkeiten weder als absolute Werte konstruierten noch ihnen einen absolut gesetzten positiven (‚Gesundheit‘) beziehungsweise negativen Wert (‚Kranksein‘) zuordneten. Vielmehr machten sie die soziale Wertschätzung der Physis und ihrer Verfassung von Zusatzbedingungen abhängig. Zu diesen Zusatzqualifikationen gehörten in entscheidendem Maße die Frage nach der persönlichen geistigen Einstellung des betreffenden Menschen zu seiner körperlichen Verfassung. Neben der Überlegungen zum ‚Woher‘ und ‚Warum‘ gewann folglich die Frage nach dem ‚Wozu‘ wachsende Bedeutung: die Erkundung des sozialen Sinns und ‚Verwendungszwecks‘, den ein gläubiger Mensch - ob gesund oder krank - seiner eigenen Leiblichkeit und physischen Konstitution zusprach.

Unter diesen Prämissen waren ‚Gesundsein‘ und ‚Kranksein‘ in ihrer sozialen Wertschätzung nicht länger im Sinne säkular-rationaler Tauglichkeits- und Nützlichkeitskriterien eindeutig festgelegt, sondern nach religiösen Maßgaben ‚relative‘ Konstrukte. Gleichwohl war hierdurch der Maßstab für eine Beurteilung nicht individuell frei wählbar geworden; Leitbild blieb aus Sicht der autoritativen Theologie eine fromme Lebensführung, die sich an den je geltenden christlich-religiösen Wertvorstellungen orientierte. Im konkreten folgte hieraus, dass ein nach christlichen Anschauungen ‚tugendhaft‘ lebender Leprakranker höhere soziale Wertschätzung genießen, ja beanspruchen konnte als ein Gesunder, der nach christlichen Wertsetzungen ‚sündig‘ lebte und seine Gesundheit weder als Voraussetzung noch als Mittel für eine dem Seelenheil förderliche Lebensführung begriff und in diesem Sinne ‚gebrauchte‘. Offenkundig ist der gedankliche Zusammenhang mit zwei weiteren Fundamentallehren, die das Denken der christlichen Religion charakterisieren: einer Höherwertung der Seele gegenüber dem Körper sowie einer allgemeinen Aufwertung der geistig-spirituellen Sphäre gegenüber der weltlichen Sphäre beziehungsweise der ‚Dingwelt‘. Bei der Erhebung der Zweckbindung zu einem Bewertungskriterium im Hinblick auf ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ und der daraus resultierenden Werterelativierung handelt es sich um sehr altes christliches Gedankengut, das bereits bei den Kirchen-

vätern wie Gregor von Nazianz erkennbar ist¹⁷⁵. Im lateinischsprachigen Okzident baute Papst Gregor der Große in seiner ‚Pastoralregel‘ auf der funktionalistisch zu nennenden Anschauung, dass ‚Gesundheit‘ keinen positiven Wert *per se* darstelle, sondern nach ihrer Nutzenanwendung für eine christliche Lebensführung zu beurteilen sei, seine propädeutische Anweisung für Prediger auf: „Die Gesunden muss man ermahnen, die Gesundheit des Leibes zum Heile der Seele zu gebrauchen, damit sie nicht durch den Missbrauch der Gnade der Gesundheit sündigen [...]“¹⁷⁶. Eine Hochphase dieses spezifisch christlichen Gesundheitsverständnisses kann man mit der sich intensivierenden Laienfrömmigkeit seit dem Hochmittelalter ansetzen, als sich die Kleriker verstärkt an ein Laienpublikum zu richten hatten¹⁷⁷. Im späteren Mittelalter findet sich die spezifisch christliche Wahrnehmung und Wertschätzung von ‚Gesundheit‘ beziehungsweise ‚Krankheit‘ noch in so komprimierten, doch in ihrem Urteil höchst unmissverständlichen Aussagen wie die des Jakob von Vitry, dass - auf die menschliche Sündhaftigkeit anspielend - die ‚Lepra der Seele‘ (*lepra animae*) noch viel schlimmer als die somatische Lepra (*lepra corporis*) sei¹⁷⁸. Dieser Logik zufolge war - zumindest theoretisch - dem Aufkommen von Hoffart und Selbstüberhebung bei den Gesunden gegenüber Kranken und physisch Schwachen im allgemeinen wie auch gegenüber Leprakranken im besonderen ein Riegel vorgeschoben. Der soziale Sinn und mögliche Gewinn einer solchen eschatologischen Sinn- und Wertungsperspektive ist in der Möglichkeit zu sehen, bei eventuell auftretenden sozialen Konflikten und Spannungen zwischen Angehörigen beider Bevölkerungsgruppen, der ‚Kranken‘ und der ‚Gesunden‘, gesellschaftliche Kohäsion zu wahren. Daher ist in ihrer Bedeutung für den sozialen Konsens und Frieden wohl auch die Metapher vom ‚Spital der Welt‘, wie sie von einigen Theologen im frühen 16. Jahrhundert verwendet wurde, kaum zu überschätzen. Aufgrund der ihr inhärenten Strategie einer generalisierenden Stigmatisierung aller Menschen war diese Metapher geeignet, bestehende soziale Status- und Prestigeunterschiede zwischen Gesunden und

¹⁷⁵ Gregor von Nazianz, Or. XIV,34, übers. v. Häuser, S. 302f. S. a. Kap. III, S. 174.

¹⁷⁶ Gregor der Große, Liber regulae pastoralis III,12: *Admoniendi sunt incolumes, ut salutem corporis exerceant ad salutem mentis; ne si acceptae incolumitatis gratiam ad usum nequitiae inclinent, dono deteriores fiant [...]* (Migne PL 77, Sp. 66-69, bes. Sp. 66; Übersetzung nach: Funk, S. 160).

¹⁷⁷ Welche konkreten Formen dies im Denken und sozialen Handeln in bezug auf die Leprakranken im Hoch- und Spätmittelalter annahm, kann an dieser Stelle nicht dargestellt werden und soll Gegenstand weiterer Studien der Autorin bleiben.

¹⁷⁸ BÉRIOU / TOUATI, *Voluntate Dei Leprosus*, darin: Jaques de Vitry: Sermo 2, S. 117-128, bes. S. 122f.: *Quis igitur dubitat quin longe sit melior lepra corporis quam lepra anime?*

Kranken nach den ‚profanen‘ Kriterien von Vermögen, sozialer Herkunft, Familienstand u. a. argumentativ zu relativieren oder gar zu negieren, indem die gesamte Welt zu einem einzigen ‚Krankenhaus‘ und alle Erdenbewohner - gesunde wie kranke - ob ihres Verhaftetseins mit der ‚Sünde‘ zu heilungsbedürftigen Hospitalbewohnern und -bewohnerinnen im spirituellen Sinn deklarierte. Jenes Sprachbild vom ‚Spital der Welt‘ findet sich beispielsweise bei dem in Straßburg wirkenden Prediger Johannes Geiler von Kaysersberg ebenso wie bei Martin Luther. Wollte ersterer Nutzen und Notwendigkeit des Fürbittengebetes propagieren, so zürnte letzterer speziell gegen das Laster der Unkeuschheit, gegen das er die Ehe als ‚Heilmittel‘ empfahl¹⁷⁹. Noch der auf individuelle Handlungen oder Charakteristika bezogenen Metapher der ‚Sündenlepra‘ kann wie dem Sprachbild des ‚Spital der Welt‘ ein zwischen Gesunden und Kranken egalisierend wirkender Impetus zugeschrieben werden, wie er *in nuce* bereits in der Menschheitsidee der ‚globalisierenden‘ Variante der ‚Sündenlepra‘ (‚Lepra‘ als Repräsentation für Erbsünde) angelegt war. Damit war im Mittelalter nicht nur die gesellschaftliche Wahrnehmung und Deutung der Leprosen von einer „Doppelgesichtigkeit“ geprägt, wie Gundolf Keil befand¹⁸⁰. Ebenso janusköpfig und polyvalent war die Metaphorik der ‚Sündenlepra‘ selbst und die Vorstellungen, die sich an sie hefteten.

Eine argumentationsstrategische Besonderheit in der christlichen Relativierung körperlicher Befindlichkeiten wie ‚Gesundsein‘ und ‚Kranksein‘ ist darin zu sehen, dass gerade nicht mit moralischen Appellen und herablassenden Belehrungen dahingehend argumentiert wurde, dass sich Gesunde der Verachtung für Kranke enthalten sollten, weil sie selbst einmal der Gefahr einer Erkrankung anheimfallen könnten. Diese Argumentationsweise, die bereits Gregor von Nazianz im vierten Jahrhundert angewandt hatte mit dem Ziel, Empathie für die Kranken und physisch Schwachen zu wecken¹⁸¹, bezweckte, bei den Rezipienten Selbstreflexion und Reflexion über soziale Normen und Werte auf dem Weg einer angstbesetzten Zukunftsimagination zu ‚erzwingen‘. Demgegenüber operierte das Argument, dass die Gesunden selbst bereits hier und jetzt ‚krank‘ seien - wenn

¹⁷⁹ Johannes Geiler von Kaysersberg, ‚Deutsche Predigten‘ (1508): Ain ander Frag, in: Johannes Geiler von Kaysersberg, Sämtliche Werke, hg. v. Gerhard Bauer, 1. Abt. Bd. 2, Berlin-New York 1991, S. 117-120, hier S. 118. Das Bild vom ‚Spital der Welt‘ bei Luther zitiert bei: SCHILD, Art. ‚Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII. Reformationszeit‘, S. 338.

¹⁸⁰ KEIL, Der Aussatz im Mittelalter, S. 92.

¹⁸¹ Gregor von Nazianz, Or. XIV,8, übers. v. Häuser, S. 279.

auch ‚bloß‘ in einem spirituellen, psychologischen oder ethischen Sinn - und darum keinen Anlass hätten, sich negativ wertend über somatische Erkrankungen und Kranke im medizinischen Sinn zu äußern, mit einer Gegenwartsbestimmung im apodiktischen ‚Ist‘-Modus. In sehr viel dezidierterer Weise wurden hiermit Selbstreflexion eingefordert, Denk- oder Redeverbote in bezug auf Kranke und Kranksein aufgestellt und vor allem eine religiös-moralische Abwertung physischer Gesundheit beziehungsweise eine Aufwertung des Krankseins gegenüber dem Gesundsein begründet. Die Grundlagen für diese Umkehrung von Wertehierarchien sind in der Existenz zweier Wertesphären zu sehen, wie sie bereits einleitend charakterisiert wurden: der weltlich-profanen einerseits und der religiös-christlichen andererseits, die zugleich unabhängig nebeneinander bestanden und bestehen konnten, wie sie doch auch inhaltlich aufeinander bezogen waren¹⁸².

Spezielle Formen von Denkgeboten und Denkverboten - korrekter: von *Re-de*geboten und -verboten -, denen verhaltensregulierende Funktionen zur Stiftung und Wahrung des sozialen Friedens zuzurechnen sind, bilden jene sprachliche Ausdrucksformen, die eine bewusste Zurückhaltung auf seiten des Sprechers oder Schreibers bei der Benennung und Zuschreibung von Krankheitsursachen erkennen lassen oder aber Dritte zu einer solchen Zurückhaltung gegenüber kranken Personen aufrufen. Hierzu zählt beispielsweise die in chronikalischen wie urkundlichen und anderen Schriftzeugnissen überaus häufig genannte Sprachformel des *iudicium (occultum) Dei*, wie sie zuweilen schon in zitierten Texten auftrat¹⁸³. In dieser formelhaften Wendung komprimierte sich die Anschauung, dass es sich bei einer Erkrankung - und insbesondere bei einer in ihren physischen Folgen so gravierenden, dazu schwer erklärbaren wie schwer heilbaren Krankheit wie der Lepra - um das Resultat eines „göttlichen Ratschlusses“ handle, dessen Ergründung sich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit entziehe, ja geradezu verbiete. Die Wirkung als Denkverbot oder Denktabu beruhte darauf, dass das besagte Konzept die Leprakrankheit wie die Leprosen in radikaler Weise einer gesellschaftlichen Beurteilung nach bekannten ‚irdischen‘ Kriterien sozialer Ordnung entzog und jegliche Spekulationen über die ‚pathogenen‘ Ursachen zu Akten menschlicher Anmaßung und Hybris und der religiösen Blasphemie deklarierte¹⁸⁴.

¹⁸² Zu den ‚Wertsphären‘ s. a. Kap. I.1 dieser Arbeit.

¹⁸³ Siehe hierzu auch Kap. IV.3.

¹⁸⁴ So auch die Interpretation des *iudicium Dei* in mittelalterlichen Mirakelberichten bei HIE-
STAND, Kranker König - Kranker Bauer, S. 77: „Krankheit ist Teil der menschlichen Exi-

Die Tabuisierung von Spekulationen über Krankheitsursachen und Krankheitssinn beziehungsweise der Rückgriff auf diplomatische Zurückhaltung in diesen Fragen lagen wohl auch begründet in der Existenz von unterschiedlichen, zum Teil diametral widersprüchlichen Erklärungsmöglichkeiten. Für Folcwin von Lobbes (ca. 935-980) war das vermehrte Auftreten von Lepraerkrankungen im Kloster Sithiu-St. Bertin zwar ein unzweideutig transzendent begründetes Ereignis, dessen Entstehung letztlich göttlichem Einwirken zuzuschreiben war; der Chronist zog es aber - möglicherweise aus Rücksichtnahme auf seinen kranken Abt Reginald - vor, keine weitere kausale Festlegung vorzunehmen: „Ich weiß nicht, ob in jenen Tagen [die Erkrankungen] infolge von Sündentaten [auftraten] oder gemäß dem Schriftwort: »Wen der Herr liebt, den züchtigt er; er schlägt mit der Rute den Sohn, den er annimmt« [Hebr 12,6]“¹⁸⁵. Auch der Chronist des englischen Klosters Ramsey wählte eine neutrale, diplomatische Haltung gegenüber dem Gerücht, dass die Lepraerkrankung des Londonder Bischofs Ælfward eine Gottesstrafe für einen früheren Reliquienraub darstelle (*aliquas inde reliquias auferre praesumeret*), und begründete seine Entscheidung mit dem Verweis auf die Pluralität möglicher Kausalfaktoren, die zu gesundheitlichen Beeinträchtigungen führen könnten (*multiformes sunt accidentium causae quibus vana hominum corrumpitur salus*). Der sich anschliessende Verweis auf alternative Erklärungsmöglichkeiten durch die humoralmedizinische Ätiologie, die Krankheitserscheinungen aus einem Ungleichgewicht oder einer schädigenden Qualität der Körpersäfte herleite (*aut nimii sanguinis pondus exaestuans, aut superfluous calor, aut ultra naturalem modum humor exundans*), unterstreicht den Anschein, dass der Chronist hier große Anstrengungen unternahm, um sowohl offenkundig wertbesetzte oder wertende und somit konfliktträchtige Aussagen seinerseits zu vermeiden und solche Lesarten auf Rezipientenseite im voraus zu konterkarieren und neutralisieren¹⁸⁶.

stanz, aber nicht in der Gleichung: diese Sünde , also als Strafe diese Krankheit. *Judicium Dei* ist der allgemein göttliche Weltplan, nicht die individuelle Abrechnung“.

¹⁸⁵ Folcwin von Lobbes, *Gesta abbatum s. Bertini Sithiensium* 110, hg. v. Holder-Egger, S. 631 (*nescio utrum peccatis exigentibus, an secundum quod legitur scriptum: »Quem diligit Dominus corripit; flagellat autem omnem filium quem recipit«*). Die Unergründlichkeit metaphysischer Krankheitsursachen führte schon Gregor von Nazianz in das Feld, um ebenfalls hiermit ein Urteilsverbot gegenüber Kranken, insbesondere den Leprakranken zu begründen: ders., *Or. XIV*, 30-31, übers. v. Häuser, S. 298-300.

¹⁸⁶ *Chronicon abbatiae Ramesiensis* 93, hg. v. Macray, S. 157. Zu Ælfward s. a. Kap. IV.3.1.

Neben solchen, krankheitsbezogenen Argumentationsformen, die restriktiv auf Schuldzuweisungen wirkten, sei abschließend auf christliche Grunddogmata von weit allgemeinerer Art und größerer sozialer Tragweite hingewiesen wie das Gebot der *caritas* („Nächstenliebe“) gegenüber allen Schwachen und das der *hospitalitas*¹⁸⁷. Beide Leitkonzepte verweisen auf die Komplementärseite der hier erörterten Fragestellungen - die Thematik der Leprosen*fürsorge* und der gesellschaftlichen *Integration* dieser Kranken im Mittelalter -, deren Facetten- und Formenreichtum und soziale Relevanz in den vorangehenden Kapitel nur punktuell oder in angedeuteten Zügen zum Ausdruck kommen konnte. Sie bilden gewissermaßen das Pendant zu Ausgrenzungserscheinungen gegenüber Leprosen; jenen diametral, ja antithetisch entgegenstehend, sind Integrationsbemühungen und -leistungen gegenüber und von Leprakranken im Mittelalter auf das Engste mit Ausgrenzungsvorgängen verbunden. Die Analyse und Darlegung dieser Verflechtungen ist Aufgabe und Ziel einer noch harrenden Studie.

VI. SCHLUSSBETRACHTUNGEN

„Ausgrenzung“, „Ansteckungsfurcht“ und „Sündenlepra“ stellen seit den Anfängen der historisch orientierten wissenschaftlichen Beschäftigung mit Leprakranken, die sich bis in das späte 18. Jahrhundert zurück verfolgen lässt, die drei wichtigsten Leitkonzepte dar, mit denen die geschichtswissenschaftliche Forschung die gesellschaftliche Stellung von Leprosen im Mittelalter zu erfassen, charakterisieren und erklären sucht. Die Präponderanz dieser Vorstellungen, die noch immer das allgemeine und geschichtswissenschaftliche Bild der Leprakranken prägen, lässt sich von unterschiedlichen Richtungen und Ansätzen her in Frage stellen. In der vorliegenden Arbeit wurde der Ansatz gewählt, diese Forschungsansichten einer Prüfung und Revision zu unterziehen, indem die theoretischen, vor allem aber die empirischen Grundlagen einer eingehenden Betrachtung und Kontextualisierung unterzogen werden. Dabei ergibt eine Untersuchung der historischen

¹⁸⁷ Es steht im weiteren Kontext von Denkgeboten und -verbieten auch zu vermuten, ob nicht jene „wertneutrale“, nicht nationalistisch gefärbte Auffassung vom Fremden, wie sie ERNST SCHUBERT für das Früh- und Hochmittelalter konstatierte, auf Einflüsse eines entsprechenden, christlichen Erziehungsprogramms zur Xenophilie zurückzuführen ist: DERS., Der Fremde im mittelalterlichen Deutschland, in: IMIS-Beiträge 7 (1998), S. 7-33.

Quellen ein sehr differenzierteres ‚Bild‘, das sich nicht mit einfachen Aussagen umreißen lässt.

Bereits die Einführung in die terminologischen Probleme zeugte von den grundlegenden Schwierigkeiten, den Erkenntnisgegenstand der historischen Forschung zur Geschichte der ‚Lepra‘ und ‚Leprosen‘ präzise ein- und abzugrenzen. Wie sehr Gegenwartsvorstellungen in der geschichtswissenschaftlichen Arbeit eben nur als ihrerseits historisierungsbedürftige Leithilfen fungieren und keineswegs feste, überzeitlich gültige Größen darstellen, zeigt sich in dem Befund, dass eine heute so selbstverständlich wirkende Kenntnis vom infektiösen Charakter dieser oder jener Krankheit ihrerseits ein Resultat geschichtlicher Prozesse ist und keineswegs als konstantes Element im gesellschaftlichen Wissensbestand früherer Epochen verankert oder vorherrschend war. Solange sich diese Idee noch nicht als bestimmendes Element im Leprakonzept der gelehrten Medizin herausgebildet hatte, bestimmten und bedingten andere Vorstellungen die Exklusionserscheinungen im Spektrum sozialer Wahrnehmungen, Haltungen und Verhaltensweisen gegenüber den Leprosen. Neben alttestamentlichen Denkformen ist für die Zeit des Frühmittelalters die Bedeutung des physischen Erscheinungsbildes der Leprakranken höher einzustufen als in den späteren Jahrhunderten. Der Einfluss dieser pragmatisch wirkenden Erklärung lässt sich am Beispiel der drei ausgewählten Institutionen ‚Arbeit‘, ‚Ehe‘ sowie ‚Amt, Herrschaft, Besitz‘ eindeutig nachweisen, in denen Leprosen wie andere körperlich Behinderte oder Gebrechliche ob ihrer physischen Defekte Benachteiligungen erfahren konnten. Der Ausschluss von der Realisierung bestimmter Lebenschancen und Lebensläufe wurde bestärkt durch die ästhetische Wirkung der physischen Schäden. Dass die Leprakranken als derartig abstoßend empfunden wurden, mag auch mit der ‚Tierartigkeit‘ des physischen Aussehens, die von antiken wie mittelalterlichen Autoren in Krankheitsbeschreibungen explizit oder indirekt angemerkt wurde¹. Diese spezielle Art der Charakterisierung von Menschenunähnlichkeit und Fremdheit, wie sie im Vergleich mit der Tiergestalt ihren Ausdruck findet, ist Demonstration und Hinweis auf eine in den Menschen tief verwurzelte Furcht vor dem mit menschlichen Maßstäben und Vernunftgründen nicht Erklärlichen und Unkontrollierbaren.

¹ Siehe z. B. die Symptombeschreibung der Lepra bei Aretaios in Kapitel I.2., S. 57.

Demgegenüber lassen sich über die Jahrhundert hinweg erfolgreiche Bemühungen insbesondere auf seiten der Kirche erkennen, die soziale und rechtliche Situation der Leprosen zu verbessern und diese geraden gegen drohende Ausgrenzungsgefahren zu schützen. Wenn gerade seit dem Hochmittelalter solche Schutzvorkehrungen im kanonischen und weltlichen Recht fixiert wurden, dann müssen - trotz aller nachweisbaren Benachteiligungen von Leprosen - größte Zweifel angemeldet werden an der von Robert Ian Moore aufgeworfenen These, dass im Okzident seit dem 11./12. Jahrhundert eine *persecuting society* („Verfolgungsgesellschaft“) entstand, die in radikalisierten Formen gegen gesellschaftlich Deviante wie unter anderem ‚Häretiker‘, Juden, Aussätzige oder Homosexuelle vorgegangen sei². Bereits die bei Moore und vielen anderen Historikern erkennbare Zusammenstellung und Zusammenschau von sogenannten ‚Randgruppen‘ erscheint fragwürdig: Die Leprosen wurden im Mittelalter nicht ausgegrenzt, weil sie generell und *per se* als eine im Vergleich zur übrigen christlichen Gesellschaft historisch und kulturell völlig andere Personengruppe betrachtet worden wären wie beispielsweise Juden oder andere Glaubensdeviante. Sah man die rechtliche und soziale Benachteiligung, Herabwürdigung, Ausgrenzung und sogar Verfolgung dieser Personen im Mittelalter als theologisch-heilsgeschichtlich legitimiert, so wurden Leprakranke gewissermassen ‚situationsbedingt‘ benachteiligt, da sie aufgrund ihrer mehr oder minder stark ausgeprägten physischen Beeinträchtigungen in bestimmten sozialen Situationen gesellschaftlichen Wert- und Normsetzungen nicht entsprechen konnten. Die Erörterungen dieser Arbeit werfen zudem die Frage auf, inwiefern die Leprosen eine gesellschaftliche ‚Randgruppe‘ im Mittelalter gebildet haben und ob man diese in der Geschichtswissenschaft weit verbreitete Vorstellung nicht in ein dynamischeres und vielschichtigeres Konzept umwandeln muss. Ebenfalls an die überwiegend medizinisch-epidemiologischen Fragen zugewandte Forschung zur Geschichte der Leprakranken ist die Frage zu richten, ob und inwiefern man, überspitzt formuliert, überhaupt und sinnvoll von einer Partikulargeschichte der Leprosen im Mittelalter sprechen kann, ob es tatsächlich eine ‚lepraspezifische‘ Sondergeschichte der Leprosen im Mittelalter und in anderen Epochen gab und, wenn ja, in welchem Sinn. Die Forschung ist zur

² Robert Ian Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford 1987, bes. S. 45ff zu den Leprosen. Ebd., S. 4f: „(The) eleventh and twelfth centuries saw what has turned out to be a permanent change in Western society. Persecution became habitual“. Ebd. S. 5 zu den im Text genannten Bevölkerungsgruppen. S. a. *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, hg. v. Bernd-Ulrich Hergemöller, Warendorf 1990, S. 200-231.

Selbstreflexion aufgerufen. Dies betrifft unter anderem die Frage, ob man sich in weiten Teilen der Forschung bei ihrer Perspektiven- und Urteilsbildung nicht zu sehr von dem wiederkehrenden Befund der *räumlichen* Distanzierung oder Trennung zwischen leprösen und nicht-leprösen Bevölkerungsteilen hat leiten lassen, die in den Einrichtungen der vor den hoch- und spätmittelalterlichen Städten gelegenen Leprosenhäuser ihren scheinbar augenfälligsten, dauerhaftesten und materiell greifbarsten Ausdruck gefunden haben. Ohne Zweifel kann man sagen, dass das räumliche Getrenntsein eine für die Dauer der Trennung qualitative Veränderung, ja Beeinträchtigung der sozialen Beziehungen zwischen Personen bewirkt, nicht aber zwangsläufig deren Ende bedeuten muss. Die Forschungen zur Geschichte der Leprakranken sollten sich darum nicht länger, wie sie es getan haben, in ihren Untersuchungen und Erkenntnissen von dem Genannten *factum brutum* und dessen plaktiver Qualität leiten lassen, sondern es selbst, seine historischen Anlässe, Bedingungen und Auswirkungen zum Gegenstand weiterer Studien machen. Dabei sollte das Augenmerk auch stärker der Erfassung und Betrachtung von Maßnahmen gelten, die möglicherweise in subtilerer, weniger offensichtlicher Form der Aufrechterhaltung oder Neukonstituierung von sozialen Beziehungen ungeachtet der räumlichen Distanz dienten. Wenn auch die Leprakranken freiwillig oder in erzwungener Weise in Leprosenhäuser übersiedelten, so waren sie dennoch nicht einfach von der Gesellschaft im Mittelalter ‚ausgesetzt‘, sondern blieben, wie beispielsweise die Darlegungen über den Status der Leprosen im herrschaftlichen und städtischen Kontext zeigten, im sozialen, rechtlichen und auch religiösen Sinn weiterhin Mitglieder der mittelalterlichen Gesellschaft. Auch eine Untersuchung über die Art und Weise, wie im Mittelalter die Lepra und die Leprosen thematisiert wurden, erbrachte den Befund, dass man deutlich zwischen der Krankheit und den Kranken unterschied und dass die Forschung diesem mittelalterlichen Standard folgen sollte. In diesem Kontext zeichnete sich ferner ab, dass mit der Einführung von Redegeboten und -verboten sprachliche Regulierungsmechanismen in der christlichen Gesellschaft wirksam wurden, die für die betroffenen Kranken ebenfalls eher ausgrenzungsmindernd und integrationsfördernd wirkten. Künftige Arbeiten mit anderen Zugängen und Perspektiven, die nicht bereits von ihren eigenen Prämissen her die Leprakranken in einer forschungstheoretischen und -praktischen ‚Marginalität‘ belassen, könnten die historische Bedingtheit traditioneller Forschungsansichten erweisen und die Erkenntnisse über die Komplexität der mittelalterlichen Lebenswirklichkeiten von Leprosen weiter erweitern.

VII. QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen und Siglen

AASS	Acta sanctorum quotquo tot urbe coluntur, hg. v. JEAN BOLLAND u. a., 68 Bde., Antwerpen u. a. 1643-1940
AA SS OSB	Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti, hg. v. Jean Mabillon u. a., 9 Bde., Paris 1668-1701, 2. Aufl. Venedig 1733-1738
Abb.	Abbildung
Abt.	Abteilung
A. F.	Alte Folge
ALHK 1-2	Aussatz - Lepra - Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, Tl. 1 [Ausst.kat.], bearb. v. CHRISTA HABRICH u. a., Ingolstadt 1982; Tl. 2 [Aufsätze], hg. v. JÖRN HENNING WOLF, Würzburg 1986
ATB	Altdeutsche Textbibliothek, Halle-Tübingen 1882ff.
Ausst.kat.	Ausstellungskatalog
Bd(e).	Band (Bände)
Beih(e).	Beiheft(e)
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BS	Biblioteca Sanctorum, hg. v. FILIPPO CARAFFA u. a., 12 Bde., Rom 1961-1969
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 1ff., Turnhout 1954ff.
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Bd. 1ff., Turnhout 1966ff.
CIC	Corpus iuris canonici, hg. v. Emil Friedberg, 2 Bde., Leipzig ² 1879-1881, ND Graz 1955
CMG	Corpus Medicorum Graecorum, hg. v. den Akademien der Wissenschaften zu Berlin, Kopenhagen, Leipzig, Bd. 1, 1ff., Leipzig-Berlin 1927 [1908]ff.
CML	Corpus Medicorum Latinorum, Bd. 1ff, Leipzig-Berlin 1915ff.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, hg. v. FERNAND CABROL, 15 Doppelbde., Paris 1907-1953
DMA	Dictionary of the Middle Ages, hg. v. JOSEPH R. STRAYER, 13 Bde., New York 1982-1989
DSB	Dictionary of Scientific Biography, hg. v. CHARLES COULSTON GILLISPIE, 10 Bde., New York 1981
EDG	Enzyklopädie deutscher Geschichte, hg. v. LOTHAR GALL, München 1988ff.
Erg.bd(e).	Ergänzungsband (-bände)
Erg.h(e).	Ergänzungsheft(e)
FmalStud	Frühmittelalterliche Studien
FS	Festschrift für
FSGA	Freiherr vom Stein-Gesamtausgabe, hg. v. RUDOLF BUCHNER u. a., Darmstadt 1955ff.
HRG	Handwörterbuch der deutschen Rechtsgeschichte, hg. v. ADALBERT ERLER / EKKEHARD KAUFMANN, Bd. 1ff., Berlin 1964ff.
HStA	Hauptstaatsarchiv
Jb.	Jahrbuch
Kat.Nr.	Katalognummer
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. v. ENGELBERT KIRSCHBAUM / WOLFGANG BRAUNFELS, 8 Bde., Freiburg/Br u. a. 1968-1976
Lepra - Gestern und Heute	Lepra - Gestern und Heute. 15 wissenschaftliche Essays zur Geschichte und Gegenwart einer Menschheitsseuche. Gedenkschrift zum

- 650jährigen Bestehen des Rektorats Münster-Kinderhaus, hg. v. RICHARD TOELLNER, Münster 1992
- LexMA Lexikon des Mittelalters, hg. v. ROBERT AUTRY u. a., 10 Bde., München-Zürich 1980-1998
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. hg. v. JOSEPH HÖFER / KARL RAHNER, 10 Bde., Freiburg/Br 1957-1965; 3. Aufl. hg. v. WALTER KASPER u. a., Freiburg/Br u. a. 1994ff.
- Mansi GIOVANNI DOMENICO MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde., Florenz-Venedig 1759-1798
- MGH Monumenta Germaniae Historica
 AA Auctores antiquissimi
 Briefe Kaiserzeit Die Briefe der deutschen Kaiserzeit
 Capit. Capitularia regum Fancorum
 Conc. Concilia
 Const. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum
 Dipl. Karl. Diplomata Karolinorum
 Dt. Chron. Deutsche Chroniken
 Font.iur. Germ. N. S. Fontes iuris Germanici antiqui. Nova series
 LNG Leges nationum Germanicarum
 Poet. Poetae Latini medii aevi
 Qu. Geisteszg. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters
 SS Scriptores
 SSRG N. S. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series
 SSRG Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum
 SSRL Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saeculi VI-IX
 SSRM Scriptores rerum Merovingicarum
- Migne PG JACQUES PAUL MIGNE, Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Series Graeca, 167 Bde., Paris 1857-1876 u. ö.
- Migne PL JACQUES PAUL MIGNE, Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Series Latina, 222 Bde., Paris 1844-1865
- ND Nach-, Neudruck
- N. F. / N. R. / N. S. Neue Folge / Reihe / Serie
- Oldenbourg GG Oldenbourg Grundriß der Geschichte, München 1980ff.
- Pauly-Wissowa RE Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften, hg. v. GEORG WISSOWA u. a., Reihe 1: 24 Bde., Reihe 2: 10 Bde., Stuttgart 1893-1972
- RAC Reallexikon für Antike und Christentum, hg. v. ERNST DASSMANN, Stuttgart 1950ff.
- RGA Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 2. Aufl., hg. v. HEINRICH BECK u. a., Bd. 1ff., Berlin-New York 1973ff.
- RS Rolls Series
- SC Sources Chrétiennes, Bd. 1ff., Paris 1941ff.
- StaatsA Staatsarchiv
- StadtA Stadtarchiv
- TRE Theologische Realenzyklopädie, hg. v. GERHARD MÜLLER / HORST BALZ / GERHARD KRAUSE, Berlin-New York 1977ff.
- UB Urkundenbuch
- VL Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hg. v. KURT RUH u. a., Bd. 1ff., Berlin-New York ²1978ff.
- WA D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe], Abt. 1-4, Bd. 1ff. Weimar 1883ff.
- ZSRG KA Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. Zeitschrift

VII.1. UNGEDRUCKTE QUELLEN

- Bamberg, StaatsA: A 149, L. 454 / Nr. 1177 a
 Lindau, StadtA: Reichsstädtische Akten 61/1
 München, Bayerisches HStA: KU Regensburg-Niedermünster 245
 Überlingen, StadtA: Lade 1 / Nr. 1
 Worms, StadtA: 1 A / Nr. 364.
 1 B / Nr. 23

VII.2. GEDRUCKTE QUELLEN

- Abbo von Fleury, *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, in:
 Migne PL 139, Paris 1880, Sp. 461-472
 Abbo von Fleury, *Epistolae*, in: Migne PL 139, Paris 1880, Sp. 419-462
Acta imperii inedita seculi XIII. et XIV. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königsreichs Sicilien in den Jahren 1198-1400, hg. v. Eduard Winkelmann, 2 Bde., Innsbruck 1880-1885
Acta s. Petri in Augia, hg. v. Ludwig Baumann, in : *Zs. für die Geschichte des Oberrheins* 29 (1877), S. 1-128
 Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, in: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches*, hg. v. Werner Trillmich / Rudolf Buchner (FSGA 11) Darmstadt 1961, S. 137-503
 Ado von Vienne, *Passio s. Desiderii Viennensis episcopi*, in: Migne PL 123, Paris 1879, Sp. 435-442
 Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, hg. v. Hieronymus Samaritanus, Rom 1607, ND Aalen 1967
De aegritudinum curatione tractatus, in: *Collectio Salernitana ossia documenti inediti, et trattati di medicina appartenenti alla scuola medica Salernitana 2*, hg. v. Salvatore de Renzi, Neapel 1853, S. 81-386
 Aelfric, *Homiliae*] *The Homilies of the Anglo-Saxon Church. The First Part containing the Sermones Catholici, or Homilies of Aelfric*, hg.v. Benjamin Thorpe, London 1844, ND New York-London 1971
 Aëtios von Amida, *Tetrabiblon*] *Aetii Amideni libri medicinales*, hg. v. Alexander Olivieri, 2 Bde. (CMG 8,1-8,2) Leipzig 1935-1950. - Lateinische Übers.: Jan Cornarius, *Aetii medici graeci contractae ex veteribus medicinae Tetrabiblos, hoc est quaternio, siue libri uniuersales quatuor, singuli quatuor ser-*

mones complectentes, ut sint in summa quatuor sermonum quaterniones, id est Sermones sedecim, Lyon 1549

Albert von Metz, De diversitate temporum] Alpertus van Metz. Gebeurtenissen van deze tijd & Een fragment over bisschop Diederik I van Metz. De diversitate temporum & Fragmentum de Deoderico primo episcopo Mettensi, hg. v. Hans van Rij / Anna Sapir Abulafia, Amsterdam 1980

Albertus Magnus. Quaestiones super de animalibus, hg. v. Ephrem Filthaut (Alberti Magni opera omnia 12) Münster 1955, S. 77-360

Alkuin, Vita Richarii confessoris Centulensis, in: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 4) Hannover 1902, S. 381-401

Ambrosius von Mailand, Expositio in Evangelii secundam Lucam, in: Sancti Ambrosii Mediolanensis opera 4, hg. v. Marcus Adriaen (CCSL 14) Turnhout 1957, S. 1-400

Annales Bertiniani, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 2: Jahrbücher von St. Bertin, Jahrbücher von St. Vaast, Xantener Jahrbücher, hg. v. Reinhold Rau (FSGA 6), Darmstadt 1969, ND 1972, S. 11-287

Annales Mellicenses. Continuatio Zwetlensis Altera, hg. v. Wilhem Wattenbach, in: MGH SS 9, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1851, S. 541-544

Annales Montis s. Georgii, in: MGH SS 30,1, hg. v. Oswald Holder-Egger, Hannover 1896, S. 721-722

Annalista Saxo, hg. v. Georg Waitz / P. Kilon, in: MGH SS 6, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1844, S. 542-777

Antoninus von Piacenza, Itinerarium, in: Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII, hg. v. Paul Geyer (CSEL 39) Prag-Wien-Leipzig 1889, S. 157-191

Anweisung zur Bekämpfung des Aussatzes (Lepra). Festgestellt in der Sitzung des Bundesrats vom 28. Januar 1904. Amtliche Ausgabe (Veröffentlichungen des Kaiserlichen Gesundheitsamtes. Besondere Beilage 1904, Nr. 15) Berlin 1904

Aretaios] Aretaeus, hg. v. Karl Hude (CMG 2) Berlin ²1958. - Übers.: A. Mann, Die auf uns gekommenen Schriften des Kappadocier Aretaeus, Halle 1858, ND Wiesbaden 1969

Arnaldi de Villanova opera medica omnia, hg. v. Luis Garcia Ballester / Juan A. Paniagua / Michael R. McVaugh, Bd. 1ff., Granada-Barcelona, 1975ff.

Asen, Johannes, Eine Leprosenordnung von Melaten bei Köln aus dem 16. Jahrhundert, in: Lepra. Bibliotheca Internationalis 14 (1913), S. 70-72

Auctor vetus de beneficiis, hg. v. Karl August Eckhardt (MGH Font.iur.Germ.ant. N. S. 2) Hannover 1964

Augustinus, De Genesi ad litteram libri duodecim, in: Sancti Aureli Augustini De Genesi ad litteram duodecim. Eiusdem libri capitula de Genesi ad litteram imperfec-

- tus liber. Locutionum in heptateuchum libri septem, hg. v. Joseph Zycha (CSEL 28,1) Prag-Wien-Leipzig 1894, S. 1-435
- Ders., Quaestiones Evangeliorum cum appendice Quaestionum XCI in Matthaëum, hg. v. Almut Mutzenbecher (CCSL 44B) Turnhout 1980, S. 1-118
- Aurelius de acutis passionibus. Texte publié pour la première fois d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Bourgogne à Bruxelles, corrigé et accompagné de notes critiques par Charles Daremberg, in: *Janus. Zs. für Geschichte und Literatur der Medizin* 2 (1847), S. 468-499, 690-731
- Avicenna, Liber Canonis, Venedig 1507, ND Hildesheim 1964
- B[], Der älteste Güterbesitz des ehemaligen Reichsstiftes Salmansweiler. Von 1251 bis 1280, in: *Zs. für die Geschichte des Oberrheins* 3 (1852), S. 66-93
- Bartholomäus Anglicus, De rerum proprietatibus, Frankfurt/M 1601
- Bauch, Andreas, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 2: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard (Eichstätter Studien. N. F. 12) Regensburg 1979
- Die Benediktus-Regel. Lateinisch-deutsch, hg. v. Basilius Steidle, Beuron ⁴1980
- Benzo von Alba, Sieben Bücher an Kaiser Heinrich IV. (Ad Heinrichum IV. imperatorem libri VII), hg. v. Hans Seyffert (MGH SSRG 65) Hannover 1996
- Berthold, Annales a. 1054-1080, hg. v. Georg Heinrich Pertz, in: MGH SS 5, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1844, S. 264-326
- Berthold von Regensburg, Deutsche Predigten, hg. v. Franz Pfeiffer / Joseph Strobl, 2 Bde. (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1862-1880, ND Berlin 1965
- Ders., Sermones ad religiosos XX, hg. v. Petrus Hoetzi, München 1882
- Berthramn von Le Mans, Testament] Margarete Weidemann, Das Testament des Bischofs Berthramn von Le Mans vom 27. März 616. Untersuchungen zu Besitz und Geschichte einer fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien 9) Mainz 1986
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, hg. v. Robert Weber, 2 Bde., Stuttgart ²1975
- Bibliotheca rerum Germanicarum 4, hg. v. Philippe Jaffé, Berlin 1867
- Bonifatii epistulae. Willibaldi vita Bonifatii - Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, hg. v. Reinhold Rau (FSGA 46) Darmstadt 1968, S. 1-156
- Braekman, Willy Louis, Tekenen en Behandeling van Melaatsheid. Een Gents Traktaatje uit de Vijftiende Eeuw, in: *Volkskunde* 81 ([Antwerpen] 1980), S. 269-279
- Die Briefe des Petrus Damiani 1, hg. v. Kurt Reindel (MGH Briefe Kaiserzeit 4), München 1983
- Brucker, Jean Charles, Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, Straßburg 1889

- Bruschius, Kaspar, *Chronologia monasteriorum Germaniae praecipuorum ac maxime illustrium*, Sulzbach 1682
- Bucer, Martin, *De regno Christi libri duo* (1550), hg. v. François Wendel (Martini Buceri Opera Latina 15) Paris-Gütersloh 1955
- Burchard von Ursberg, *Chronicon*] *Die Chronik des Propstes Burchard von Ursberg* (Burchardi praepositi Urspergensis Chronicon), hg. v. Oswald Holder-Egger / Bernhard von Simson (MGH SSRG [16]) Hannover-Leipzig 1916
- Burchard von Worms, *Wormser Hofrecht*, in: *Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250. Diplomata et acta publica statum regni et imperii usque ad annum MCCL illustrantia*, hg. v. Lorenz Weinrich (FSGA 32) Darmstadt 1977, Nr. 23 S. 88-105
- Caelius Aurelianus. *On Acute Diseases and On Chronic Diseases*, hg. v. Israel E. Drabkin, Chicago u. a. 1950
- Caesarius von Arles, *Sermones*, hg. v. Germain Morin, Bd. 1 (CCSL 103) Turnhout²1953
- Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, hg. v. Joseph Strange, 2 Bde., Köln-Bonn-Brüssel 1851
- Ders., *Homilien*] Johannes Andreas Coppenstein, *Fasciculus mortalitatis venerabilis Caesarii Heisterbacensis homilias de infantia seruatoris Jesu Christi*, Köln 1615
- Ders., *Libri VIII miraculorum*] *Die Wundergeschichte des Caesarius von Heisterbach* 3, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43,3) Bonn 1937, S. 1-122
- Carlowitz, Hans, *Der Lepraabschnitt aus Bernhard von Gordons 'Lilium medicinae' in mittelalterlicher deutscher Übersetzung*, Diss. Leipzig 1913
- Cartularium monasterii de Rameseia* 3, hg. v. William Henry Hart (RS 79,3) London 1893
- Celsus, *De medicina*, hg. v. W. G. Spencer, 3 Bde., London 1935-1938, ND London-Cambridge/Mass. 1960-1961. - Übers.: Eduard Scheller, *Aulus Cornelius Celsus. Über die Arzneiwissenschaft*, Braunschweig²1906, ND Hildesheim 1967
- Chaucer] *The Works of Geoffrey Chaucer*, hg. v. Fred N. Robinson, London²1957
- Christian von Stablo, *Expositio in Matthaeeum evangelistam*, in: Migne PL 106, Paris 1864, Sp. 1261-1504
- Christine de Pizan] *The 'Livre de la Cité des Dames' of Christine de Pisan. A critical edition*, hg. v. Maureen C. Curnow, 4 Bde., Ann Arbor 1994. - Übers.: Margarete Zimmermann, *Christine de Pizan. Das Buch von der Stadt der Frauen*, Berlin²1987
- Chronicon abbatiae de Evesham, ad annum 1418*, hg. v. William Dunn Macray (RS 29) London 1863, S. 1-310

- Chronicon abbatiae de Rameseiensis, a saec. X. usque ad an. circiter 1200: in quatuor partibus, hg. v. William Dunn Macray (RS 83) London 1886, S. 1-336
- Chronicon ex chronici] Florentii Wigorniensis monachi Chronicon ex chronicis 1, hg. v. Benjamin Thorpe (RS 7,1) London 1848
- Chronicon de Lanercost MCCI-MCCCXLVI, hg. v. Joseph Stevenson, Edinburgh 1839
- Chronicon Montis Sereni, hg. v. Ernst Ehrenfeuchter, in: MGH SS 23, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1874, S. 130-226. - Übers.: Wolfgang Kirsch, Chronik vom Petersberg (Cronica Montis Sereni) nebst der Genealogie der Wettiner (Genealogia Wettinensis), Halle 1996, S. 9-220
- Chronicon Novaliciense usque ad a. 1048, hg. v. Ludwig C. Bethmann, in: MGH SS 7, hg. v. Georg Heinrich Pertz u. a., Hannover 1846, S. 73-133
- Chronologia monasteriorum Germaniae praecipuorum ac maxime illustrium, hg. v. Kaspar Brusch, Sulzbach² 1682
- Cicero, De oratore] M. Tulli Ciceronis Rhetorica I: Libros de oratore tres, hg. v. Augustus S. Wilkins, Oxford 1902, ND 1979
- Clemens VI, Briefe] Clementis VI. litterae de facto Nicolai Laurentii populo Romano directe, hg. v. Karl Zeumer / Richard Salomon (MGH Const. 8) Hannover 1910-1926
- Collectio Salernitana ossia documenti inediti, et trattati di medicina appartenenti alla scuola medica Salernitana, hg. v. Salvatore de Renzi, 5 Bde., Neapel 1852-1859
- Concilia Galliae a. 314-a. 506, hg. v. Charles Munier (CCSL 148) Turnhout 1963
- Concilia Galliae a. 511-a. 695, hg. v. Charles de Clercq (CCSL 148A) Turnhout 1963
- Concilia Germaniae 5, hg. v. Johann Friedrich Schannat / Joseph Hartzheim, Köln 1763, ND Aalen 1970
- Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung). Text, hg. v. Horst Fuhrmann (MGH Font.iur.Germ.ant. 10) Hannover 1968
- Conversio et passio Aerae, in: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 3) Hannover 1896, S. 41-64
- Copland, Robert, The Hye Way to the Spytell Hous, in: Arthur Valentine Judges, The Elizabethan Underworld, London 1930, S. 1-25
- Corpus der altdeutschen Originalurkunden bis zum Jahr 1300, hg. v. Friedrich Wilhelm, Bd. 1, Lahr 1932
- Corpus Consuetudinum monasticarum, hg. v. Kassius Hallinger, Bd. 1ff., Siegburg 1963ff.
- Councils & Synods with other documents relating to the English Church 1: 1205-1265, hg. v. Frederick M. Powicke / Christopher R. Cheney (Councils & Synods with other documents relating to the English Church 2,1) Oxford 1964

- Cronica s. Petri Erfordensis moderna a. 1072-1335, hg. v. Oswald Holder-Egger, in:
 MGH SS 30,1, hg. v. Oswald Holder-Egger, Hannover 1896, S. 335-457
- Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie 1: Die Hölle. Italienisch und Deutsch, übers. v.
 Hermann Gmelin, Stuttgart 1949
- Decretum magistri Gratiani, hg. v. Emil Friedberg (CIC 1) Leipzig ²1879, ND Graz 1955
- Deutsche Predigten des XIII. und XIV. Jahrhunderts, hg. v. Hermann Leyser (Bibliothek
 der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die
 neuere Zeit 11,2) Quedlinburg-Leipzig 1838
- Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel, hg. v. Karl August Eckhardt / Alfred
 Hübner (MGH Font.iur.Germ.ant. N. S. 3) Hannover 1933
- Dhuoda, Manuel pour mon fils, hg. v. Pierre Riché (SC 225) Paris 1975
- Donizo, Vita Mathildis] Vita Mathildis celeberrimae principis Italiae. Carmine scripta
 a Donizone presbytero qui in Arce Canusa vixit, hg. v. Luigi Simeoni u. a.
 (Rerum Italicarum Scriptores 5,2) Città die Castello 1940
- Dragendorff, Ernst, Zwei Lübische Leprosen-Ordnungen, in: Zs. des Vereins für Lübek-
 kische Geschichte und Altertumskunde 8 (1900), S. 255-261
- Dynamidia Hippocratis, in: Scriptores de rebus Alexandri Magni. Commentarii in Virgi-
 lium, dynamidia, historica et grammaticalia quaedam, hg. v. Angelo Mai,
 Rom 1835 (Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum 7), S.
 399-458
- Ebbell, Bendix, The Papyrus Ebers. The greatest Egyptian medical document, Kopenha-
 gen 1937. - Übers.: Heinrich Joachim, Papyros Ebers. Das älteste Buch über
 Heilkunde, Berlin 1890, ND Berlin-New York 1973
- Edictus Rothari, in: Leges Langobardorum 643-866, hg. v. Franz Beyerle (Germanen-
 rechte. N. F. - Westgermanisches Recht 3) Witzhausen ²1962, S. 16-94
- Eisenacher Stadtrechtsbuch, hg. v. Peter Rondi (Germanenrechte. N. F. - Stadtrechts-
 bücher 3) Weimar 1950
- Ekkehard IV., Casuum S. Galli continuatio I, hg. v. Ildefons von Arx, in: in: MGH SS 2,
 hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1837, S. 75-147
- Ekkehard von Aura, Chronicon [Recensio IV], in: Frutolfi et Ekkehardi Chronica necnon
 anonymi chronica imperatorum. Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die
 anonyme Kaiserchronik, hg. v. Franz-Josef Schmale / Irene Schmale-Ott
 (FSGA 15) Darmstadt 1972, S. 334-377
- Engelbert von Admont, De regimine principum hg. v. J. Georg Theophil Huffnagl, Re-
 gensburg 1725
- Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext,
 hg. v. Joseph Klapper (Wort und Brauch 12) Breslau 1914
- Eugippius, Vita sancti Severini, hg. v. Theodor Nüßlein, Bamberg 1985

- Fallopio, De morbo gallico] Gabrielis Fallopii Mutinensis physici, et chirurgici nostrorum temporum eximii, De morbo gallico liber absolutissimus, hg. v. Petrus Angelus Agathus Materatus, Passau 1564
- Firmicus Maternus, Matheseos libri VIII, hg. v. Wilhelm Kroll / Franz Skutsch / Konrat Ziegler, 2 Bde. (Bibliotheca Teubneriana 121p) Leipzig 1897-1913. - Übers.: Jean Rhys Bram, Ancient Astrology - Theory and Practice. Matheseos Libri VIII by Firmicus Maternus, Park Ridge 1975
- Fleta, hg. v. Henry Gerald Richardson / George Osborne Sayles, 3 Bde. (The Publications of the Seldon Society 72.89.99) London 1955-1984
- Flodoard, Annales] Les annales de Flodoard, hg. v. Philippe Lauer (Collection de Textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire [39]) Paris 1905
- Folwin von Lobbes, Chartularium] Chartularium Sithiense. Pars prima: Folquini Chartularium, in: Collection des Cartulaires de France 3, hg. v. Benjamin Edmé Charles Guérard (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. 1er Série 17) Paris 1840, S. 3-168
- Ders., Gesta abbatum s. Bertini Sithiensium, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 13, hg. v. Georg Waitz u. a., Hannover 1881, S. 600-635
- Fontes litem de investitura illustrantes. Quellen zum Investiturstreit 1: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII., hg. und übers. v. Franz-Josef Schmale (FSGA 12A) Darmstadt 1978
- Fontes litem de investitura illustrantes. Quellen zum Investiturstreit 2: Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium, hg. v. Irene Ott-Schmale (FSGA 12B) Darmstadt 1984
- Frankfurter Amts- und Zunfturkunden, hg. v. Karl Bücher / Benno Schmidt (Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Stadt Frankfurt a.M. 6) Frankfurt/M 1915
- Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800-1500, hg. v. Walter Haug / Benedikt Konrad Vollmann (Bibliothek des Mittelalters 1) Frankfurt/M 1991
- Galen, De causis morborum, in: Claudii Galeni opera omnia 7, hg. v. Carl Gottlob Kühn, Leipzig 1824, ND Hildesheim 1965, S. 1-41
- Gerald von Wales, Gemma ecclesiastica, in: Giraldi Cambrensis opera 2, hg. v. John Sherren Brewer (RS 21,2) London 1862, ND 1964, S. 3-364
- Gerhoh von Reichersberg, Liber de aedificio Dei, in: Migne PL 194, Paris 1855, Sp. 1187-1336
- Gersdorff, Hans von, Feldtbuch der Wundartzney, Straßburg 1517, ND Lindau/B 1976
- Die Gesta Romanorum. Nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342, hg. v. Wilhelm Dieck (Erlanger Beiträge zur Englischen Philologie 7) Erlangen-Leipzig 1890

- Die Gesetze des Karolingerreiches 714-911, hg. v. Karl August Eckhardt, Bd. 2: Aleman-
nen und Bayern (Germanenrechte. Texte und Übersetzungen 2) Weimar
1934
- Gilbertus Anglicus, *Compendium medicinae*, Lyon 1510
- Glossae medicinales, hg. v. Johan Ludvig Heiberg (Det Kgl. Danske Videnskabernes
Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser 9, 1) Kopenhagen 1924
- Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi, in: *Collectio Saler-
nitana ossia documenti inediti, et trattati di medicina appartenenti alla scuola
medica Salernitana 2*, hg. v. Salvatore de Renzi, Neapel 1853, S. 497-724
- Goerz, Adam, *Regesten der Erzbischöfe von Trier von Hetti bis Johann II. 814-1503*,
Trier 1861
- Göttinger Statuten. Akten zur Geschichte der Verwaltung und des Gildewesens der Stadt
Göttingen bis zum Ausgang des Mittelalters, bearb. v. Goswin von der Ropp
(Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 25) Hannover-
Leipzig 1907
- Gregor der Große, *Dialogi*] Grégoire le Grand, *Dialogues*, hg. v. Adalbert de
Vogüé / Paul Antin, 3 Bde. (SC 251. 260. 265) Paris 1978-1980
- Ders., *Liber regulae pastoralis*, in: Migne PL 77, Paris 1896, Sp. 13-128. - Teilübers.: Jo-
seph Funk, *Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen
Buch der Pastoralregel* (BKV. 2. Reihe, 4,1) München 1933. Georg Kubis,
Gregor der Große, *Regula Pastoralis*. Wie der Seelsorger, der ein untadeliges
Leben führt, die ihm anvertrauten Gläubigen belehren und anleiten soll, Graz
u. a. 1986
- Gregor der Große, *Moralia in Iob libri I-X. XI-XXII*, 2 Bde., hg. v. Marcus Adriaen
(CCSL 143-143A) Turnhout 1979
- Gregor der Große, *Homiliae*] Gregorius Magnus *Homiliae in Evangelia*. *Evangelienho-
milien*, hg. v. Michael Fiedrowicz, 2 Bde. (Fontes Christiani 28,1-2) Frei-
burg/Br u. a. 1997-1998
- Gregor von Nazianz, *Orationes*, in: Migne PG 35, Paris 1857, Sp. 395-1252. Migne PG
36, Paris 1858, Sp. 9-623. - Teilübers.: Philipp Häuser, *Des heiligen Bi-
schofs Gregor von Nazianz Reden*. Rede 1-20 (BKV 59) München 1928. -
Übers.: Leo P. McCauley, *On St. Basil the Great, Bishop of Caesarea*, in:
ders. / John J. Sullivan / Martin R. P. McGuire / Roy J. Deferrari, *Funeral
Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose* (The Fathers of the
Church. A New Translation 22) Washington 1953, S. 27-99. Grégoire de
Nazianze, *Discours Funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile
de Césarée*, hg. v. Fernand Boulenger, Paris 1908, S. 58-231
- Gregor von Nazianz] *Ein ser cristliche predigt des heiligen Bischoffs sant Gregorius von
Nazanz*. Das man die armen lewt soll lieb haben. Durch Doctor Ecolampa-

- dius auß der Kriechischen sprach in die lateinische / vnnd volgend durch ein anderñ in die Teütsche gezogen, Mainz: Johannes Schoeffer, 1521
- Gregor von Nyssa, De pauperibus amandis orationes duo, hg. v. Arie van Heck, Diss. Leiden 1964. - Lat. Übers.: Migne PG 46, Paris 1863, Sp. 453-490
- Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum, in: Gregor von Tours, Miracula et opera minora, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 1,2²) Hannover ²1969, S. 294-370
- Ders., Liber in gloria martyrum, in: Gregor von Tours, Miracula et opera minora, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 1,2²) Hannover ²1969, S. 34-111
- Ders., Liber vitae patrum, in: Gregor von Tours, Miracula et opera minora, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 1,2²) Hannover ²1969, S. 211-294
- Ders., Libri historiarum X, hg. v. Bruno Krusch / Wilhelm Levison (MGH SSRM 1,1²) Hannover ²1951
- Ders., Libri IV de virtutibus sancti Martini episcopi, hg. v. Bruno Krusch, in: Gregor von Tours, Miracula et oper minora, hg. v. Wilhelm Arndt / Bruno Krusch (MGH SSRM 1,2²) Hannover ²1969, S. 134-211
- Guerot, Jean, Le Testament de Sainte Fare. Matériaux pour l'étude et l'édition critique de ce document, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 60,3 (1965), S. 761-821
- Guido von Chauliac, Chirurgia magna, hg. v. Laurent Joubert / Gundolf Keil, Lyon 1585, ND Darmstadt 1976. - Übers.: Guy de Chauliac, La grande chirurgie, hg. v. Édouard Nicaise, Paris 1890
- Haimo von Halberstadt, Homiliae de tempore, in: Migne PL 113, Paris 1880, Sp. 11-746
- Hanauer, Charles Auguste / Joseph Klélé, Das alte Statutenbuch der Stadt Hagenau, Hagenau 1900
- Hansen, Johannes, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901, ND Hildesheim 1963
- Hariulf, Chronicon Centulense] Hariulf, Chronique de l'Abbaye de Saint-Riquier (Ve siècle-1104), hg. v. Ferdinand Lot (Collection de Textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire [17]) Paris 1894
- Hartmann von Aue, Der arme Heinrich, hg. v. Hermann Paul / Gesa Bonath (ATB 3) Tübingen ¹⁵1984
- Heinrich von Mondeville, Chirurgia] Die Chirurgie des Heinrich von Mondeville (Hermondaville). Nach Berliner, Erfurter und Pariser Codices, hg. v. Julius Leopold Pagel, Berlin 1982
- Henning Brandis' Diarium. Hildesheimsche Geschichten aus den Jahren 1471-1528, hg. v. Ludwig Hänselmann, Hildesheim 1896
- Henryson, Robert, Testament of Cresseid, hg. v. Denton Fox, London-Edinburgh 1968
- Hermann von Niederaltaich, Annales a. 1137-1273, hg. v. Philippe Jaffé, in: MGH SS 17, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1861, S. 381-407

- Hermannus quondam Judaeus Opusculum de conversione sua, hg. v. Gerlinde Niemeyer
(MGH Qu. Geistesg. 4) Weimar 1963
- Herodot, Geschichten und Geschichte I, 138, übers. v. Walter Marg, 2 Bde., Stuttgart
1973
- Ders., Historien, hg. v. Josef Feix, 2 Bde., München 1963
- Herrand von Wildonie, Vier Erzählungen, hg. v. Hanns Fischer / Paul Sappler (ATB 51²)
Tübingen ²1969
- Hieronymus, Commentariorum in Hiezechielem libri XIV, hg. v. Franziskus Glorie
(CCSL 75) Turnhout 1964
- Ders., Epistulae] Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, hg. v. Isidor Hilberg, 3 Bde. (CSEL
54-56) Wien-Leipzig 1910-1918, ND New York-London 1961
- Hildegard von Bingen, Causae et curae, hg. v. Paul Kaiser, Leipzig 1903
- Ders., Physica] S. Hildegardis abbatissae subtilitatum diversarum naturam creaturam libri
novem, hg. v. Charles Daremberg, in: Migne PL 197, Paris 1855, Sp. 1117-
1352
- Hillebrandt, Philipp Jacob, Sammlung Stadt-Hildesheimischer Verordnungen, Circulare,
Confirmationen, Constitutionen, Declarationen, Edicte, gemeinen Bescheide,
Patente, Raths-Schluesse, Recesse, Reductionen, Regulativen, Statuten und
Verbothen, Hildesheim 1791
- Hinkmar von Reims, Capitula ad presbyteros parochiae suae, in: Mansi 15, Venedig
1770, Sp. 475-499
- Ders., Capitula synodica, in: Migne PL 125, Paris 1879, Sp. 1069-1086
- Hippokrates, Werke] Oeuvres complètes d'Hippocrate, hg. v. Emile Littré, 10 Bde., Paris
1839-1861, ND Amsterdam 1961-1962. - Übers.: Die Werke des Hippokra-
tes, hg. v. Richard Kapferer / Georg Sticker, 25 Bde., Stuttgart-Leipzig,
1934-1939
- Ders., Die heilige Krankheit] Die hippokratische Schrift ‚Über die heilige Krankheit‘,
hg. v. Hermann Grensemann (Ars medica. 2. Abt. 1) Berlin 1968
- Historia Welforum, hg. v. Erich König (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 1) Stutt-
gart-Berlin 1938
- Hrabanus Maurus, De universo, in: Migne PL 111, Paris 1864, Sp. 9-614
- Hrotsvith von Gandersheim, Conversio Gallicani principis militiae I-II, in: Hrotsvithae
opera, hg. v. Helene Homeyer, München-Paderborn-Wien 1970, S. 238-263
- Hugo von Sankt Viktor, Didascalicon de studio legendi. Studienbuch, übers. v. Thilo Of-
fergeld (Fontes Christiani. 2. Folge 27) Freiburg/Br u. a. 1997
- Ders., De institutione novitiorum, in: Migne PL 176, Paris 1852, Sp. 925-952
- Ders., Miscellanea, in: Migne PL 177, Paris ²1854, Sp. 469-900
- Ders., De vanitate mundi et rerum transeuntium usu libri quatuor, in: Migne PL 176, Paris
²1854, Sp. 703-740

- Humbert von Romans, *De eruditione praedicatorum libri duo*, in: *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum, et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum*, hg. v. Marguerin de LaBigne, Bd. 25, Lyon 1677, S. 424-567
- Ders., *Materia sermonis I-II*, hg. v. Nicole Bériou, in: *Nicole Bériou / François-Olivier Touati, Voluntate Dei Leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIème et XIIIème siècles (Testi, Studi, Strumenti 4)* Spoleto 1991, S. 156-159, 160-163
- Huyskens, Albert, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, Marburg 1908
- Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, hg. v. Ernst Diehl, 3 Bde., ND Berlin 1961
- Introductio seu medicus*, in: *Claudii Galeni opera omnia 14*, hg. v. Carl Gottlob Kühn, Leipzig 1827, S. 674-797
- Der Investiturstreit. Quellen und Materialien*, hg. v. Johannes Laudage, Köln-Wien 1989
- Irmina von Oeren, Testament] Wampach, Camille, *Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter 1,2*, Luxemburg 1930, Nr. 4 S. 20-23
- Isidor von Sevilla, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, in: *Migne PL 83*, Paris 1862, Sp. 97-130
- Ders., *De ecclesiasticis officiis] Sancti Isidori episcopi Hispalensis de ecclesiasticis officiis*, hg. v. Christopher M. Lawson (CCSL 113) Turnhout 1989
- Ders., *Etymologiarum sive originum libri XX*, hg. v. Wallace Martin Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911, ND 1957. - Engl. Übers.: *Isidore of Seville. The Medical Writings*, hg. v. William D. Sharpe (Transactions of the American Philosophical Society 54,2) Philadelphia 1964
- Ders., *Quaestiones in Vetus Testamentum*, in: *Migne PL 83*, Paris 1862, Sp. 207-444
- Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII*, hg. v. Paul Geyer (CSEL 39) Prag-Wien-Leipzig 1898
- Jakob von Guise, *Annales] Iacobi de Guisia Annales historiae illustrium principum Hanoniae*, hg. v. Ernst Sackur, in: *MGH SS 30,1*, hg. v. Oswald Holder-Egger, Hannover 1896, S. 44-334
- Jakob von Vitry, *Briefe] Lettres de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre*, hg. v. Robert B. C. Huygens, Leiden 1960
- Ders., *Exempla] The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, hg. v. Thomas Frederick Crane (Publications of the Folk-Lore Society 26) London 1890
- Ders., *Historia occidentalis] The Historia occidentalis of Jacques de Vitry*, hg. v. John F. Hinnebusch (Spicilegium Friburgense 17) Fribourg 1972
- Ders., *Sermones vulgares*, in: *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio 2*, hg. v. Jean Baptiste Pitra, Paris 1888, S. 344-461
- Ders., *Vita s. Mariae Oigniacensis]*, in: *AA SS Juni 5*, Paris-Rom³ 1867, S. 542-583

- Jakob von Voragine, *Legenda Aurea*] Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, hg. v. Giovanni Paolo Maggioni, Florenz 1998
- Johannes Chrysostomos, *Homiliae*] Jean Chrysostome. *Homélie sur Ozias* (In illud, *Vidi Dominum*), hg. v. Jean Dumortier (SC 277) Paris 1981
- Johannes Chrysostomos, *Oratio ad Stagirium ascetam a daemone vexatum libri III*, in: Migne PG 47, Paris 1863, Sp. 423-472
- Johannes Geiler von Kaysersberg, *Postille*] *Doctor keiserßbergs Postill: Vber die fyer Euangelia durchs jor, sampt dem Quadragesimal, vnd von ettlichen Heyligen, newlich ußgangen* [Straßburg 1522]
- Ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. Gerhard Bauer, 1. Abt. Bd. 2, Berlin-New York 1991
- Ders., *Seelenparadies* (1510), hg. v. Gerhard Bauer (Johannes Geiler von Kaysersberg, *Sämtliche Werke*, 1. Abt.; 3) Berlin-New York 1995
- Johannes Rothes *Ratsgedichte*, hg. v. Herbert Wolf (*Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* 25) Berlin 1971
- Johanniter-Regel] *Die Ordensregel der Johanniter/Malteser*, hg. v. Gerhard Tonque Lagleder, St. Ottilien 1983
- John of Gaddesden, *Rosa Anglica*, Pavia 1492
- Jonas von Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo*, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 4) Hannover 1902, S. 1-156
- Jonas von Orléans, *De institutione laicali*, in: Migne PL 106, Paris 1864, Sp. 121-278
- Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, hg. v. Edward Schröder (MGH Dt. Chron. 1,1) Hannover 1892, S. 1-441
- Keussen, Hermann, *Beiträge zur Geschichte der Kölner Lepra-Untersuchungen* (1. Teil), in: *Lepra. Bibliotheca Internationalis* 14 (1914), S. 80-112
- Keutgen, Friedrich, *Urkunden zu Städtischen Verfassungsgeschichte* (Ausgewählte Urkunden zur Deutschen Verfassungsgeschichte 1) Berlin 1901
- Kölner Schreinsurkunden des zwölften Jahrhunderts. Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Köln*, hg. v. Robert Hoeniger, 2 Bde. (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 1,1-1,2) Bonn 1884/1888-1893/1894
- Konrad von Würzburg, *Engelhard*, hg. v. Paul Gereke / Ingo Reiffenstein (ATB 17) Tübingen³1982
- Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien. Nach einer lateinischen Handschrift*, hg. v. Hermann Conrad / Thea von der Lieck-Buyken / Wolfgang Wagner (*Studien und Quellen zur Welt Kaiser Friedrichs II.* 2) Köln-Wien 1973
- Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwig des Frommen von Thüringen*, hg. v. Hans Naumann (MGH Dt. Chron. 4,2) Berlin 1923

- Lampert von Hersfeld, *Annales*, hg. v. Wolfgang Dietrich Fritz / Adolf Schmidt (FSGA 13) Darmstadt 1973
- Laux, Rudolf, *Ars medicinae*. Ein frühmittelalterliches Kompendium der Medizin, in: *Kyklos* 3 (1930), S. 417-434
- The Laws of Hywel Dda (The Book of Blegywryd), übers. v. Melville Richards, Liverpool 1954
- Leges Alamannorum 2, hg. v. Karl August Eckhardt (Germanenrechte. N. F. - Westgermanisches Recht [6]) Witzzenhausen 1962
- Leges Baiwariorum, hg. v. Ernst von Schwind (MGH LNG 5,2) Hannover 1926, S. 177-492
- Leges Langobardorum 643-866, hg. v. Franz Beyerle (Germanenrechte N. F. - Westgermanisches Recht 3) Witzzenhausen ²1962
- Lex Salica. 100-Titel-Text, hg. v. Karl August Eckhardt (Germanenrechte N. F. - Westgermanisches Recht [3]) Weimar 1953
- Libellus de dictis quatuor ancillarum] Der sogenannte Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus, hg. v. Albert Huyskens, Kempten-München 1911
- Liber Extra] *Decretalium D. Gregorii papae IX. compilatio*, in: *Decretalium Collectiones* 2, hg. v. Emil Friedberg (CIC 2), Leipzig ²1881, ND Graz 1955, Sp. 1-928
- Lichtenthaeler, Charles, *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*. XII. Hippokratische Studie, Köln-Lövenich 1984
- Das Liegnitzer Stadtrechtsbuch des Nikolaus Wurm. Hintergrund, Überlieferung und Edition eines schlesischen Rechtsdenkmals, hg. v. Hans-Jörg Leuchte (Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte 25) Sigmaringen 1990
- Lisch, Georg C. F., *Die doberaner und die parchimsche Genealogie*, in: *Jahrbücher des Vereins für Meklenburgische Geschichte und Alterthumskunde* 11 (1846), S. 1-35
- Liudprand von Cremona, *Antapodosis*, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. Widukinds Sachsengeschichte, Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, Liudprands Werke*, hg. v. Albert Bauer / Reinhard Rau (FSGA 8) Darmstadt 1977, S. 244-495
- Ders., *De Ottone rege*, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. Widukinds Sachsengeschichte, Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, Liudprands Werke*, hg. v. Albert Bauer / Reinhard Rau (FSGA 8) Darmstadt 1977, S. 496-523
- Das ‚Lorscher Arzneibuch‘. Ein medizinisches Kompendium des 8. Jahrhunderts (Codex Bambergensis Medicinalis 1). Text, Übersetzung und Fachglossar, hg. v. Ulrich Stoll (Sudhoffs Archiv. Beihefte 28) Stuttgart 1992
- Lukrez, *De rerum natura*, hg. v. Karl Büchner, Wiesbaden 1969

- Macer Floridus, *De viribus herbarum*, hg. v. Ludwig Choulant, Leipzig 1832, S. 28-123
- Malleus Maleficarum 1487. Von Heinrich Kramer (Institoris). ND des Erstdruckes von 1487 mit Bulle und Approbatio, hg. v. Günter Jerouschek (Rechtsgeschichte, Zivilisationsprozeß, Psychohistorie. Quellen und Studien 1) Hildesheim-Zürich-New York 1992
- Marcellus Empiricus, *De medicamentis liber*, hg. v. Maximilian Niedermann (CML 5) Leipzig-Berlin 1916
- Marculfi formularum libri duo, hg. v. Alf Uddholm, Uppsala-Lund 1962
- Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens (Defensor pacis)*, hg. v. Horst Kusch, 2 Bde., Darmstadt 1958
- Martène, Edmond, *De antiquis ecclesiae ritibus 2*, Antwerpen ²1736
- Matthäus Paris, *Chronica Majora 4*, hg. v. Henry R. Luard (RS 57,4) London 1877
- Mecklenburgische Reimchronik des Ernst von Kirchberg, hg. v. Christa Cordshagen / Roderich Schmidt, Köln-Weimar-Wien 1997
- Memorials of London and London Life, in the XIIIth, XIVth, and XVth centuries, hg. v. Henry Thomas Riley, 2 Bde., London 1868
- MGH Capitularia 1, hg. v. Alfred Boretius, Hannover 1883, ND 1984
- MGH Capitularia 2, hg. v. Alfred Boretius / Viktor Krause, Hannover 1892, ND 1980-84
- MGH Concilia aevi Merovingici, hg. v. Friedrich Maassen (MGH Conc. 1), Hannover 1893
- MGH Concilia aevi Karolini, hg. v. Albert Werminghoff, 2 Bde. (MGH Conc. 2,1-2,2) Hannover-Leipzig 1906-1908
- Miracula Nynie episcopi, hg. v. Karl Strecker (MGH Poet. 4,3) Berlin 1923, S. 943-961
- Miracula s. Antonini abbatis Surrentini, in: AA SS Februar 2, Paris-Rom ³1864, S. 784-795
- Monumenta Carolina, hg. v. Philippe Jaffé (Bibliotheca rerum Germanicarum 4) Berlin 1867
- Monumenta Moguntina, hg. v. Philippe Jaffé (Bibliotheca Rerum Germanicarum 3) Berlin 1866, ND Aalen 1964
- Müller, Anneliese, *Das Engener Siechenurbar*, in: Hegau 13 (1968), S. 211-219
- Müri, Walter, *Der Arzt im Altertum. Griechische und lateinische Quellenstücke von Hippokrates bis Galen mit der Übertragung ins Deutsche*, München ⁴1979
- Nider, Johannes, *Sermones de tempore et de sanctis cum quadragesimali*, Speyer 1479
- Ders., *De visionibus] Johannis Nideri Theologi olim clarissimi De Visionibus ac revelationibus (Straßburg 1517)*, hg. v. Hermann von der Hardt, Helmstedt 1692
- Notker, *Gesta Karoli*, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 3*, bearb. v. Reinhold Rau (FSGA 7) Darmstadt 1960, S. 321-427

- Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII. bis XV. Jahrhundert, hg. v. Joseph Baader
(Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 63) Stuttgart 1861
- Odo von Châteauroux, *Sermones de tempore et sanctis*, in: *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio 2*, hg. v. Jean Baptiste Pitra, Paris 1888, S. 188-343
- Odo von Cluny, *Vita s. Geraldi Auriliacensis comitis*, in: Migne PL 133, Paris 1881, Sp. 639-704
- Otto von Freising, *Chronik oder Die Geschichte der zwei Staaten. Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, hg. v. Walther Lammer / Adolf Schmidt (FSGA 16³) Darmstadt ³1974
- Ordericus Vitalis, *Historia aecclesiastica. The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, hg. v. Majorie Chibnall, 6 Bde., Oxford 1968-1980
- Oreibasios, *Iatrikai synagôgai] Oribasii Collectionum medicarum reliquiae*, hg. v. Johannes Raeder, 4 Bde. (CMG 6,1,1-6,2,2) Leipzig 1928-1933. - Frz. Übers.: *Oeuvres d'Oribase. Texte grec, en grande partie inédit, collationé sur les manuscrits, traduit pour la première fois en français*, hg. v. U. Cats Bussemaker / Charles Daremberg, 6 Bde., Paris 1851-1876
- Origenes, *Contra Celsum] Origenes Werke zweiter Band (Buch v-viii gegen Celsus. Die Schriften vom Gebet)*, hg. v. Paul Koetschau (GCS 3) Leipzig 1899. - Origène. *Contre Celse*, hg. v. Michel Borret, 5 Bde. (SC 132. 136. 147. 150. 227) Paris 1967-76
- Otfrid von Weissenburg] *Otfrids Evangelienbuch*, hg. v. Oskar Erdmann / Ludwig Wolff, Tübingen (ATB 49) ³1957
- Papal Decretals Relating to the Diocese of Lincoln in the Twelfth Century, hg. v. Walther Holtzmann / Eric Waldram Kemp (The Publications of the Lincoln Record Society 47) Hereford 1954
- Papsturkunden für Templer und Johanniter. *Archivberichte und Texte*, hg. v. Rudolf Hiestand (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge 77) Göttingen 1972
- Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch / Wilhelm Levison (MGH SSRM 5) Hannover-Leipzig 1910
- Paulos von Aigina, *Pragmateia] Paulus Aegineta*, hg. v. Johan Ludvig Heiberg, 2 Bde. (CMG 9,1. 9,2) Leipzig 1921-1924. - Übers.: Julius Dominikus Berendes, *Paulos' von Aegina Des besten Arztes sieben Bücher*, Leiden 1914
- Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum] Pauli Historia Langobardorum*, hg. v. Ludwig C. Bethmann / Georg Waitz, in: MGH SSRL, hg. v. Georg Waitz u. a., Hannover 1878, S. 12-187
- Ders., *Historia Langobardorum (Cont. III)] Pauli continuatio tertia*, hg. v. Georg Waitz, in: MGH SSRL, hg. v. Georg Waitz u. a., Hannover 1878, S. 203-216

- Paweletz, Alois, Lepradiagnostik im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau, Diss. Leipzig 1915
- Petrus Damiani] De Gallica Domni Petri Damiani profectio et eius ultramontano itinere, hg. v. Gerhard Schwartz / Adolf Hofmeister, in: MGH SS 30,2, hg. v. Adolf Hofmeister, Leipzig 1934, S. 1034-1046
- Platon, Politeia] Apelt, Otto, Platon. Der Staat, Hamburg 1961
- Platter, Felix, De Vitiis] Felicis Plateri quondam archiatri et profess. Basil ord. Praxeos seu de cognoscendis, prædicendis, præcavendis, curandisque affectibus homini incommodantibus, Tomus tertius et ultimus: De Vitiis. Editio Quarta, Basel ⁴1736
- Platter, Felix, Observationes in hominis affectibus] Felicis Plateri archiatri et prof. Basil. Observationum, in hominibus affectibus plerisque corpori & animo, functionum laesione, dolore, aliave molestia & vito incommodantibus, libri tres, Basel 1614
- Plinius, Historia naturalis] Pliny, Natural History 7, hg. v. William H. S. Jones, Cambridge/Mass.-London ²1980
- Priscianus, Euporista] Theodori Prisciani Euporiston libri III. Cum physicorum fragmento et additamentis Pseudo-Theodoreis, hg. v. Valentin Rose (Bibliotheca Teubneriana 154b) Leipzig 1894, S. XXIII-XXVII, 1-257. - Übers.: Theodor Meyer, Theodorus Priscianus und die römische Medizin, Jena 1909
- Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250. Diplomata et acta publica statum regni et imperii usque ad annum MCCL illustrantia, hg. v. Lorenz Weinrich (FSGA 32) Darmstadt 1977
- Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, hg. v. Leonard Ennen / Gottfried Eckertz, 2 Bde., Köln 1860-1863, ND Aalen 1970
- Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinischen Städte. Jülische Städte 1: Düren, hg. v. August Schoop (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 29. Jülische Städte 1) Bonn 1920
- Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinischen Städte. Kurkölnische Städte 1: Neuss, hg. v. Friedrich Lau (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 29. Kurkölnische Städte 1) Bonn 1911
- Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinischen Städte. Kurtrierische Städte 1: Trier, hg. v. Friedrich Rudolph / Gottfried Kentenich (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 29. Kurtrierische Städte 1) Bonn 1915
- Quinque compilationes antiquae, hg. v. Emil Friedberg, Leipzig 1882, ND Graz 1956
- Regesta Episcoporum Constantiensium. Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Constanz 3, hg. v. Karl Rieder, Innsbruck 1913

- Regesta Pontificum Romanorum, hg. v. Philippe Jaffé / Wilhelm Wattenbach / Samuel Löwenfeld / Friedrich Kaltenbrunner / Paul Ewald, 2 Bde., Leipzig ²1885-1888
- Regesta sive Rerum boicarum Autographa 7, hg. v. Carl H. von Lang / Maximilian Prokop von Freyberg, München 1836
- Regesten der Lübecker Bürgertestamente des Mittelalters, hg. v. Ahasver von Brandt, 2 Bde. (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck 18. 24) Lübeck 1964-1973
- Regula Augustini] La Règle de Saint Augustin, hg. v. Luc Verheijen, 2 Bde., Paris 1967
- Regula Benedicti] Die Benediktusregel. Lateinisch-deutsch, hg. v. Basilius Steidle, Beuron ⁴1980
- Regula Magistri] La Règle du Maître, hg. v. Adalbert de Vogüé, 3 Bde (SC 105-107) Paris 1964-1965
- Regino von Prüm, Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis II,128, hg. v. Friedrich Wilhelm August Wasserschleben, Leipzig 1840
- Reinecke, Wilhelm, Eine niederdeutsche Aufzeichnung über die Kennzeichen der Lepra (ca. 1400), in: (Virchows) Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin 156 (1899), S. 190-194
- Reinhardsbrunner Chronik] Cronica Reinhardsbrunnensis, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 30,1, hg. v. Oswald Holder-Egger, Hannover 1896, S. 490-656
- Richard von St. Viktor, Allegoriae in Novum Testamentum, in: Migne PL 175, Paris 1879, Sp. 751-924
- Richer, Historiae] Richer, Histoire de France (888-995), hg. v. Robert Latouche, 2 Bde. (Les classiques de l'histoire de France au moyen age 12. 17) Paris 1930-1937
- Robert von Torigny, Cronica a. 1100-1186, in: Migne PL 160, Paris 1880, Sp. 411-546
- Roger von Howden, Gesta regis Henrici secundi] Gesta regis Henrici secundi abbatis Benedicti. The Chronicle of the reigns of Henry II and Richard I, hg. v. William Stubbs (RS 49,1) London 1867
- Roger von Wendover, Flores Historiarum] Rogeri de Wendover liber qui dicitur flores historiarum. The Flowers of History, hg. v. Henry G. Hewlett (RS 84,1) London u. a. 1886
- Rückert, Georg, Hausordnung der Sondersiechen zu Lauingen aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts, in: Jb. des historischen Vereins Dillingen 15 (1902), S. 150-152
- Rudolf von St. Trond, Gesta abbatum Trudonensium, hg. v. Rudolf Köpke, in: MGH SS 10, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1852, S. 213-448
- Rufinus, Historia ecclesiastica, in: Eusebius, Die Kirchengeschichte, hg. v. Eduard Schwartz / Die lateinische Übersetzung des Rufinus, bearb.v. Theodor

- Mommsen, 3 Bde. (GCS 9,1-9,3) Leipzig 1903-1909
- Rufus von Ephesos] Oeuvres de Rufus d'Éphèse. Texte collationné sur les manuscrits, traduit pour la première fois en français, hg. v. Charles Daremberg / Charles Émile Ruelle (Collection des Médecins Grecs et Latins) Paris 1879
- Ruodlieb, in: Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800-1500, hg. v. Walter Haug / Benedikt Konrad Vollmann (Bibliothek des Mittelalters 1) Frankfurt/M 1991, S. 388-551
- Sachsenspiegel. Landrecht, hg. v. Karl August Eckhardt (MGH Font.iur.Germ.Ant. N. S. 1,1) Göttingen-Frankfurt/M²1973. - Übers.: Sachsenspiegel: Landrecht in hochdeutscher Übertragung, übers. v. Karl August Eckhardt (Germanenrechte. N. F. - Land- und Lehnrechtsbücher [1]) Hannover 1967
- Sachsenspiegel. Lehnrecht, hg. v. Karl August Eckhardt (MGH Font.iur.Germ.Ant. N. S. 1,2) Göttingen-Berlin-Frankfurt/M 1956
- Schedelsche Weltchronik] Schedel, Hartmann, Buch der Croniken und Geschichten, Nürnberg 1493, Faksimile-ND Leipzig 1933
- Schmidt, J. W. Richard, Malleus Maleficarum. Der Hexenhammer von Jakob Sprenger / Heinrich Institoris 2, Berlin 1906
- Schwabenspiegel. Kurzform I-II, hg. v. Karl August Eckhardt (MGH Font.iur.Germ.ant. N. S. 4,1-4,2²) Hannover²1960
- Schwarz, Ignaz, Zur Geschichte der Lepraschau, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 4 (1911), S. 383-384
- Scotti, J. J., Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem vormaligen Churfürstenthum Trier über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind, vom Jahre 1310 bis zur Reichs-Deputations-Schlussmäßigen Auflösung des Churstaates Trier am Ende des Jahres 1802, Bd. 1, Düsseldorf 1832
- Scribonius Largus, Compositiones, hg. v. Sergio Sconocchia (Bibliotheca Teubneriana) Leipzig 1983. - Übers.: Wilhelm Schonack, Die Rezepte des Scribonius Largus, Jena 1913
- Sigerist, Henry E., Studien und Texte zur frühmittelalterlichen Rezeptliteratur (Studien zur Geschichte der Medizin 13) Leipzig 1923, ND Vaduz 1977
- Singer, Charles, A Thirteenth Century Clinical Description of Leprosy, in: Journal of the History of Medicine 4 (1949), S. 237-239
- Sisebut, Vita vel passio sancti Desiderii, in: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 3) Hannover 1896, S. 630-637
- Smaragd von St. Mihiel, Commentaria in regulam sancti Benedicti, in: Migne PL 102, Paris 1865, Sp. 689-932

- Soester Recht. Quellen-Sammlung, 3. Lieferung (Ältere Ordnungen), hg. v. Wolf-Dieter Deus, Soest 1971
- Sophronius von Jerusalem] Sophroni monachi sophistae narratio miraculorum ss. Cyri et Joannis sapientium anagyrorum, in: Migne PG 87,3, Paris 1865, Sp. 3423-3676
- Das Stadtbuch von Augsburg, insbesondere das Stadtrecht vom Jahre 1276, hg. v. Christian Meyer, Augsburg 1872
- Die Stadtrechte von Eisenach, Gotha und Waltershausen, hg. v. Karl Friedrich von Strenge / Ernst Devrient (Thüringische Geschichtsquellen. N. F. 6) Jena 1909
- Die Stadtrechte der Grafschaft Mark 2: Hamm, hg. v. Alfred Overmann (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen. Rechtsquellen. Westfälische Stadtrechte 1,2) Münster 1903
- Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1176 ad annum 1786, hg. v. Josephus-Maria Canivez, 8 Bde., Louvain 1933-1941
- Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioecesis Trevirensis, hg. v. Johann Jakob Blattau, 8 Bde., Trier 1844-1849
- Statuts d'hôtels-Dieu et de léproseries, hg. v. Léon LeGrand (Collection de Textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 32) Paris 1901
- Stein, Walther, Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im 14. und 15. Jahrhundert, 2 Bde. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 10,1-10,2) Bonn 1893-1895
- Stepelinus, Miracula s. Trudonis confessoris in Hasbania, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: MGH SS 15,2, hg. v. Oswald Holder-Egger, Hannover 1888, S. 821-830
- Sticker, Georg, Vier Begutachtungen Aussatzverdächtiger durch das Nürnberger Medizinalkollegium zu Ende des 16. Jahrhunderts, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 4 (1911), S. 384-385
- Sudhoff, Karl, Eine Blutprobe zur Erkennung der Lepra, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 6 (1912), S. 159
- Ders., Dokumente zur Ausübung der Lepraschau in Frankfurt a./Main im XV. Jahrhundert, in: Lepra. Bibliotheca Internationalis 13 (1913), S. 141-170
- Ders., Lepraschaubriefe aus dem 15. Jahrhundert, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 4 (1911), S. 370-379
- Ders., Lepraschaubriefe aus Italien, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 5 (1912), S. 434-435
- Ders., Mittelalterliche Aussatzproben, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 3 (1910), S. 80
- Ders., Neue Aussatzproben aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 8 (1915), S. 71

- Ders., Originale von Lepraschaubriefen aus dem 16. und 17. Jahrhundert, in: *Lepra*.
Bibliotheca Internationalis 12 (1912), S. 15-20
- Ders., Vier Schemata für Lepraschau-Atteste der Wiener medizinischen Fakultät,
in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 6 (1913), S. 392-393
- Ders., Weitere Lepraschaubriefe aus dem 14.-17. Jahrhundert, in: *Sudhoffs Archiv für
Geschichte der Medizin* 5 (1912), S. 154-156
- Ders., Wurzacher Lepraschaubriefe aus den Jahren 1674-1807, in: *Sudhoffs Archiv für
Geschichte der Medizin* 5 (1912), S. 424-434
- Sulpicius Severus, *Vita s. Martini*] Sulpice Sévère. *Vie de Saint Martin*, hg. v. Jacques
Fontaine, 3 Bde. (SC 133-135) Paris 1967-1969
- Synodi Brixinenses saeculi XV, hg. v. Gustav Bickell, Innsbruck 1880
- Tacitus, *Historiae*] Tacite, *Histoires*. Livres IV et V, hg. v. Henri Le Bonniec / Joseph
Hellegouarc'h, Paris 1992
- Theodorich von Cervia, *Chirurgia*, in: *Ars chirurgia Guidonis Chauliaci*, Venedig 1546,
Bl. 134-184. - Engl. Übers.: Eldridge Campbell / James Colton, *The Surgery
of Theodoric*, 2 Bde., New York 1955-1960
- Theoderich von Trier, *Translatio s. Celsi*, in: *MGH SS 8*, hg. v. Georg Waitz, Hannover
1848, S. 204-208
- Thietmar von Merseburg, *Chronicon*] Thietmari Merseburgensis episcopi *Chronicon*.
Thietmar von Merseburg, *Chronik*, hg. v. Werner Trillmich (FSGA 94)
Darmstadt ⁴1970
- Thomas von Walsingham, *Gesta abbatum monasterii sancti Albani*, hg. v. Henry Thomas
Riley, Bd. 2 (RS 28,4:2) London 1867
- Trithemius, *Chronicon Hirsaugiense*] Joannis Trithemii, *Spanheimensis, et postea Divi
Jacobi apud Herbipolim abbatis, viri suo aevo doctissimi, Tomus I.II. Anna-
lium Hirsaugiensium*, 2 Bde., St. Gallen ²1690
- Udalrich von Cluny, *Antiquiores consuetudines Cluniacenses*, in: *Migne PL 149*,
Paris 1882, Sp. 633-778
- Ulrich von Liechtenstein, *Frauendienst*, hg. v. Franz Viktor Spechtler (*Göppinger Arbei-
ten zur Germanistik 485*) Göppingen 1987
- Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen (Pippini, Carlomanni, Caroli
Magni Diplomata), hg. v. Engelbert Mühlbacher (*MGH Dipl. Karol. 1*) Han-
nover 1906
- van S., H. D. J., Een Geldersch Melatengild (1554), in: *Gelre. Bijdragen en Mededeelin-
gen* 13 (1909), S. 380-382
- Vegetius, *Mulomedicina*] Vegeti Renati *Digestorum artis mulomedicinae libri*, hg. v.
Ernst Lommatzsch, Leipzig 1903
- Venantius Fortunatus, *Vita s. Martini*, in: *Venanti Honori Clementiani Fortunati presby-
teri Italici opera poetica*, hg. v. Friedrich Leo (*MGH AA 4,1*) Berlin 1881, S.

293-370

- Ders., *Vita s. Radegundis*, in: *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici opera pedestria*, hg. v. Bruno Krusch (MGH AA 4,2) Berlin 1885, S. 38-49
- Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* 12,2, hg. v. Roger Gryson, Freiburg/Br 1996
- Vinzenz von Beauvais, *Speculum doctrinale*, Douai 1624, ND Graz 1965
- Ders., *Speculum historiale*, Douai 1624, ND Graz 1965
- Vita Amandis episcopi Traiectensis prima*, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch / Wilhelm Levison (MGH SSRM 5) Hannover-Leipzig 1910, S. 395-485
- Vita Ansberti episcopi Rotomagensis*, hg. v. Wilhelm Levison, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch / Wilhelm Levison (MGH SSRM 5) Hannover-Leipzig 1910, S. 613-641
- Vita Audoini episcopi Rotomagensis prima*, hg. v. Wilhelm Levison, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch / Wilhelm Levison (MGH SSRM 5) Hannover-Leipzig 1910, S. 536-567
- Vita prima sanctae Brigidae virginis*, in: *AA SS Februar 1*, Antwerpen 1658, ND Brüssel 1966, S. 118-135
- Vita Gaugerici episcopi Cameracensis*, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot*, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 3) Hannover 1896, S. 649-658
- Vita Gudilae virginis*, in: *AA SS Januar 1*, Paris-Rom³1866, S. 513-530
- Vita Odae Praemonstratensis in Hannonia*, in: *AA SS April 2*, Paris-Rom³1866, S. 770-778
- Vita Richarii sacerdotis Centulensis primigenia*, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch, in: *MGH SSRM 7*, hg. v. Bruno Krusch / Wilhelm Levison, Hannover-Leipzig 1919-1920, S. 438-453
- Vita s. Arigii*, in: *AA SS Mai 1*, Paris-Rom³1866, S. 110-114
- Vita s. Arnulfi episcopi Mettensis*, in: *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 2) Hannover 1888, S. 426-446
- Vita vel passio Desiderii Viennensis episcopi altera*, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot*, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 3) Hannover 1896, S. 638-645
- Vita s. Eligii episcopi Noviomagensis*, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, hg. v. Bruno Krusch (MGH SSRM 4) Hannover 1902, S. 634-741
- Vita s. Licinii episcopi Andegavensis*, in: *AA SS Februar 2*, Paris-Rom³1864, S. 675-682
- Vita s. Maximini episcopi Trevirensis per anonymum Sanmaximianensem, seculo VIII scripta*, in: *AA SS Mai 7*, Paris-Rom³1866, S. 19-36

- Vita Meinwerchi] Das Leben des Bischofs Meinwerk von Paderborn (Vita Meinwerchi episcopi Patherbrunnensis), hg. v. Franz Tenckhoff (MGH SSRG 59) Hannover 1921
- Vitae sororum] Ancelet-Hustache, Jeanne, Les 'Vitae sororum' d'Unterlinden. Edition critique du manuscrit 508 de la Bibliothèque de Colmar, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 5 (1930), S. 317-513
- Vulgata] Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam, hg. v. Bonifatius Fischer, 51 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1977
- Walahfrid Strabo, Vita s. Otmari, hg. v. Ildefons von Arx (MGH SS 2) Hannover 1829, S. 40-47
- Walter Map, De nugis curialium. Courtiers' Trifles, hg. v. Montague R. James / Christopher N. L. Brooke / Roger A. B. Mynors, Oxford 1983
- Wickersheimer, Ernest, Eine Költnische Lepraschau vom Jahre 1357, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 2 (1909), S. 434
- Wilhelm von Tyrus, Chronicon] Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon. Guillaume de Tyr, Chronique, hg. v. Robert B. C. Huygens, 2 Bde. (CCCM 63-63A) Turnhout 1986
- Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach 1. 3, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43,1. 43,3) Bonn 1933-1937

Urkundenbücher

- Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII et XIIIe secolo, hg. v. Annamaria Rossi Saccomani / Giuseppina de Sandre Gasparini (Fonti per la storia della Terraferma Veneta 4) Padua 1989
- Cartulaire de Notre-Dame de Chartres 1, hg. v. Eugène de Lépinos / Lucien Merlet, Chartres 1865
- Eichsfeldisches Urkundenbuch nebst einer Abhandlung von dem Eichsfeldischen Adel, bearb. v. Johann Wolf, Göttingen 1818
- Hamburgisches Urkundenbuch, hg. v. Johann Martin Lappenberg u. a., 4 Bde., Hamburg 1842-1967
- Landshuter Urkundenbuch, bearb. v. Theo Herzog (Bibliothek familiengeschichtlicher Quellen 13) Neustadt a. d. Aisch 1959
- Meklenburgisches UB, hg. v. Verein für Mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde, 25 Bde., Schwerin 1863-1936
- Regensburger Urkundenbuch 1, hg. v. Josef Widemann (Monumenta Boica 53) München 1912
- Schlesisches Urkundenbuch, hg. v. Heinrich Appelt, 6 Bde., Köln-Wien u. a. 1971-1998

- Thurgauisches Urkundenbuch, bearb. v. Friedrich Schaltegger u. a., 8 Bde., Frauenfeld 1917-1967
- Die Traditionen des Hochstifts Passau, hg. v. Max Heuwieser (Quellen und Erörterungen zur Bayerischen Geschichte. N. F. 6) München 1930, ND Aalen 1969
- Ulmisches Urkundenbuch, hg. v. Friedrich Pressel, 2 Bde., Stuttgart 1873-1900
- Die Urkunden des Heiliggeistspitals zu Freiburg im Breisgau 2, hg. v. Leonard Korth / Peter P. Albert / Eduard Intlekofer (Veröffentlichungen aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Breisgau 3) Freiburg/Br 1900
- Die Urkunden des Heiliggeistspitals zu Freiburg im Breisgau, bearb. v. Adolf Poinignon u. a., 3 Bde. (Veröffentlichungen aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Breisgau 1.3.5) Freiburg/Br 1890-1927
- Urkunden zur Geschichte des Städtewesens in Mittel- und Niederdeutschland bis 1350, hg. v. Heinz Stoob (Städteforschung. Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Städtegeschichte in Münster. Reihe C: Quellen 1) Köln-Wien 1985
- Urkundenbuch des Bisthums Lübeck 1, hg. v. Wilhelm Leverkus (Codex diplomaticus Lubecensis. Lübeckisches Urkundenbuch. Abt. 1, 1) Oldenburg 1856
- Urkundenbuch des Erzstiftes Magdeburg 1, bearb. v. Friedrich Israël / Walter Möllenberg (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt, N. R. 18) Magdeburg 1937
- Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe, hg. v. Gustav Schmidt, 4 Bde. (Publikationen aus den Königlich Preussischen Staatsarchiven 17. 21. 27. 40) Leipzig 1883-1889
- Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim und seiner Bischöfe, hg. v. Karl Janicke / Hermann Hoogeweg, 6 Bde. (Publikationen aus den Königlich-Preußischen Staatsarchiven 65. Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 6. 11. 22. 24. 28) Leipzig 1896-1911
- Urkundenbuch des Landes ob der Enns, hg. v. Verwaltungsausschuss des Museums Francisco-Carolinum zu Linz, 10 Bde., Wien-Linz 1852-1950
- Urkundenbuch der Stadt Arnstadt 704-1495, hg. v. Carl A. H. Burckhardt, Jena 1883
- Urkundenbuch der Stadt Braunschweig, hg. v. Ludwig Hänselmann u. a., 7 Bde., Hannover u. a. 1873-2003
- Urkundenbuch der Stadt Erfurt, hg. v. Thüringisch-Sächsischem Alterthumsverein zu Halle u. a., bearb. v. Carl Speyer, 49 Bde., Halle 1870-1923
- Urkundenbuch der Stadt Frankfurt/M] Codex diplomaticus Moenofrancofurtanus. Urkundenbuch der Reichsstadt Frankfurt, hg. v. Johann Friedrich Boehmer / Friedrich Lau, 2 Bde., Frankfurt/M 21901-1905
- Urkundenbuch der Stadt Goslar und der in und bei Goslar belegenen geistlichen Stiftungen 2, bearb. v. Georg Bode (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und

- angrenzender Gebiete 30) Halle 1896
- Urkundenbuch der Stadt Halberstadt, bearb. v. Karl G. Schmidt, 4 Bde. (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 7,1-7,4) Halle 1878-1879
- Urkundenbuch der Stadt Halle, ihrer Stifter und Klöster 1, bearb. v. Arthur Bierbach (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt. N. R. 10) Magdeburg 1930
- Urkundenbuch der Stadt Hildesheim, hg. v. Richard Doebner / Herman Brandes, 8 Bde., Hildesheim 1881-1901, ND Aalen 1980
- Urkundenbuch der Stadt Lübeck, hg. v. Verein für Lübeckische Geschichte und Alterthumskunde, 11 Bde. (Codex diplomaticus Lubecensis. Lübeckisches Urkundenbuch. Abt. 2, 1-11) Lübeck 1843-1905
- Urkundenbuch der Stadt Lüneburg, hg. v. Wilhelm F. Volger, 3 Bde. (Urkundenbuch des Historischen Vereins für Niedersachsen 8-10) Hannover 1872-1877
- Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark, bearb. v. Joseph Zahn u. a., 4 Bde., Graz 1875-1975
- Urkundenbuch der Stadt Stuttgart, hg. v. Adolf Rapp (Württembergische Geschichtsquellen 13) Stuttgart 1912
- Urkundenbuch der Stadt Wetzlar, bearb. v. Goswin von der Ropp u. a., 3 Bde. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 8,1-8,3) Marburg 1911-1969
- Urkundenbuch der Stadt und Landschaft Zürich, hg. v. Jakob Escher / Paul Schweizer, Reihe 1, 11 Bde., Zürich 1888-1925
- Urkundenbuch zur Geschichte der Babenberger in Österreich, bearb. v. Heinrich Fichtenau / Heide Dienst u. a., 4 Bde. (Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. 3. Reihe 4,1) Wien 1950-1997
- Urkundenbuch zur Geschichte der, jetzt die Preussischen Regierungsbezirke Coblenz und Trier bildenden, mittelrheinischen Territorien, hg. v. Heinrich Beyer, 3 Bde., Koblenz 1860-1874
- Urkunden-Regesten der Soester Wohlfahrtsanstalten 3, hg. v. Friedrich von Klocke, Münster-Soest 1953-1964
- Westfälisches Urkundenbuch, hg. v. Verein für Geschichte und Alterthumskunde Westfalens u. a., 11 Bde., Münster 1871-2000

VII.3. FORSCHUNGLITERATUR

- [Anonym], Die Leproserie - Ort der Leprosenisolierung, Stätte der Aussätzigenbetreuung - Rechtsstatus - Wirtschaftsform - Baugestalt, in: ALHK 1, S. 86-89
- AFFELDT, WERNER, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, in: FmalStud 14 (1980), S. 95-187
- AGRIMI, JOLE / CHIARA CRISCIANI, Wohltätigkeit und Beistand in der mittelalterlichen christlichen Kultur, in: Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter, hg. v. MIRKO D. GRMEK, München 1996, S. 183-215
- ALBERZ, RAINER, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (Grundrisse zum Alten Testament. Altes Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 8,2), Göttingen 1992
- ALFÖLDY, GÉZA, Römisches Staats- und Gesellschaftsdenken bei Sueton, in: DERS., Die römische Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 1) Wiesbaden 1986, S. 396-432, 432-433
- ALY, GÖTZ, Macht - Geist - Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens, Berlin 1997, S. 121-151
- AMUNDSEN, DARREL W., The Medieval Catholic Tradition, in: Caring and Curing, S. 65-107
- DERS. / GARY B. FERNGREN, The Early Christian Tradition, in: Caring and Curing, S. 40-64
- ANDERSEN, JOHANNES GERHARD, Studies in the Medieval Diagnosis of Leprosy in Denmark (Danish Medical Bulletin 16 (1969). Supplement) Diss. Kopenhagen 1969
- ANDRÉ, JACQUES, Être médecin à Rome, Paris 1987
- ANGENENDT, ARNOLD, Buße und liturgisches Gedenken, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. v. KARL SCHMID, Freiburg/Br 1985, S. 39-50
- DERS., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart-Berlin-Köln 1990
- DERS., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997
- DERS., Art. ‚Gregor II.‘, in: LThK 4 (³1995), Sp. 1013-1014
- DERS., Art. ‚Reliquien I. Allgemeiner Begriff. Abendland‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 702-703
- ANTON, HANS H., Art. ‚2. Jonas von Orléans‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 625
- ANZ, CHRISTOPH, Gilden im mittelalterlichen Skandinavien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 139) Göttingen 1998
- ARBESMANN, RUDOLPH, The Concept of ‚Christus medicus‘ in St. Augustine, in: Traditio 10 (1954), S. 1-28

- ARENS, FRANZ, Das Essener Siechenhaus und seine Kapelle, in: Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen 18 (1898), S. 44- 95
- ARLT, ANNETTE, Zur Geschichte der Seuchengesetzgebung in Deutschland von 1815-1933, Diss. Erfurt 1980
- ARLT, GERHARD, Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners, München 1996
- ARMON-JONES, CLAIRE, The social function of emotion, in: The Social Construction of Emotions, S. 57-82
- ARTELT, WALTER, Art. ‚Aussatz, Aussätzige‘, in: LCI 1 (1968), Sp. 228-231
- ÅSDAHL-HOLMBERG, MÄRTA, Die deutsche Synonymik für ‚aussätzig‘ und ‚Aussatz‘, in: Niederdeutsche Mitteilungen 26 (1970), S. 25-71
- ASEN, JOHANNES, Das Leprosenhaus Melaten bei Köln, Diss. Bonn 1908
- ASHMEAD, ALBERT S., Leprosy Overcome by Isolation in the Middle Ages, in: Janus. Archives Internationales pour l’Histoire de la Médecine et pour la Géographie 1 (1896), S. 558; 2 (1896), S. 70
- ASSION, PETER, Altdeutsche Fachliteratur (Grundlagen der Germanistik 13) Berlin 1974
- Aussatz - Lepra - Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel 1 [Ausst.kat.], bearb. v. CHRISTA HABRICH u. a., Ingolstadt 1982
- Aussatz - Lepra - Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel 2 [Aufsätze], hg. v. JÖRN HENNING WOLF, Würzburg 1986
- Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. FS Hans-Jürgen Goertz, hg. v. NORBERT FISCHER / MARION KOBELT-GROCH (Studies in Medieval and Reformation Thought 61) Leiden 1997
- AVRIL, JOSEPH, Le troisième concile du Latran et les communautés de lépreux, in: Revue Mabillon 60 (1981), S. 21-76
- BADER, [JOSEPH?], Der älteste Güterbesitz des ehemaligen Reichsstiftes Salmansweiler. Von 1251 bis 1280, in: Zs. für die Geschichte des Oberrheins 3 (1852), S. 66-93
- BALDWIN, MARSHALL W., Alexander III and the Twelfth Century (The Popes Through History 3) Glen Rock-New York 1968
- BARBER, MALCOLM, Lepers, Jews, and Moslems: The plot to overthrow Christendom in 1321, in: History 66 (1981), S. 1-17
- BARLOW, FRANK, The English Church 1000-1066, London ²1979
- BARRÉ, HENRI, Les Homéliers carolingiens de l’École d’Auxerre. Authenticité - Inventaire - Tableaux comparatifs - Initia (Studi e Testi 225) Rom-Vatikanstadt 1962
- BARTON, R. P. E., Ear, Nose and Throat Involvement in Leprosy, in: Leprosy, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 243-252

- Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, hg. v. PAUL JONATHAN FEDWICK, 2 Bde., Toronto 1981
- BAYER, FRIEDRICH-WILHELM, Art. ‚Aussatz‘, in: RAC 1 (1950), Sp. 1023-1028
- BAYLISS, JOHN, Domus leprosaie - Community care in medieval England, in: Nursing Times 75 (1979), S. 62-67
- BECK, WALBURGA, Untersuchungen über die frühere Verbreitung des Aussatzes im heutigen Hessen, Ober-Roden 1993
- BECKER, ERNST, Die Geschichte der Medizin in Hildesheim während des Mittelalters, in: Zs. für klinische Medizin 38 (1899), S. 306-349
- BELKER, JÜRGEN, Aussätzi-ge - ‚Tückischer Feind‘ und ‚Armer Lazarus‘, in: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch, hg. v. BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, Warendorf 1990, S. 200-231
- DERS., Lepra und Leprösenhäuser - Ein historischer Überblick, in: FRED KASPAR / BARBARA KRUG / JÜRGEN BELKER, Zum funktionalen Wandel karitativer Einrichtungen. Interdisziplinäre Studien zum Leprosorium in Münster-Kinderhaus, in: Wandel der Volkskultur in Europa. FS Günter Wiegmann 2, hg. v. NILS-ARVID BRINGÉUS u. a. (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 60,2) Münster 1988, S. 669-695
- BENSON, ROBERT L., The Bishop-Elect. A study in medieval ecclesiastical office, Princeton-New Jersey 1968
- BERGDOLT, KLAUS, Art. ‚Reliquien III. Medizin; Volkskunde‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 704
- DERS., Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters, München 1994
- BERGER, PETER L. / THOMAS LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M 1980
- BERGER, WOLFGANG, Das St.-Georgs-Hospital zu Hamburg. Die Wirtschaftsführung eines mittelalterlichen Großhaushalts, Hamburg 1972
- BÉRIAC, FRANÇOISE, Connaissances médicales sur la lèpre et protection contre cette maladie au moyen age, in: Maladies et Société, S. 145-163
- DIES., Les fraternités de lépreux et lépreuses, in: Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter, hg. v. KASPAR ELM / MICHEL PARISSÉ (Berliner Historische Studien 18. Ordensstudien 8) Berlin 1992, S. 203-211
- DIES., Histoire des Lépreux au Moyen Age. Une Société d'Exclus, Paris 1988
- DIES., Des lépreux aux cagots: recherches sur les sociétés marginales en Aquitaine médiévale (Recherches et Travaux d'Histoire sur le Sud-Ouest de la France 5) Bordeaux 1990

- DIES., Lépreux ou léproseries. Repérage critique et origine des maladreries en Aquitaine, in: Santé, Médecine et Assistance au Moyen Age, hg. v. Ministère de l'Education Nationale, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (Actes du 110e Congrès National des Sociétés Savantes, Montpellier 1985 1) Paris 1987 S. 365-380
- DIES., ‚Mourir au monde‘. Les *ordines* de séparation des lépreux en France aux XVe et XVIe siècles, in: Journal of Medical History 11,3 (1985), S. 245-269
- DIES., La persécution des lépreux dans le France Méridionale en 1321, in: Le Moyen Age 93 [5. Folge 1,2] (1987), S. 203-221
- DIES., Le vocabulaire de la lèpre dans l'ouest des pays de langue d'oc, in: Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de France méridionale 96 (1984), S. 331-356
- BÉRIOU, NICOLE / FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI, Voluntate Dei Leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIème et XIIIème siècles (Testi, Studi, Strumenti 4) Spoleto 1991
- BERRUYER-PICHON, GENEVIÈVE -> PICHON, GENEVIÈVE
- DIES., La Mutité, la surdité, la claudication, la cécité et la lèpre. Étude de représentations médiévales, Lille 1992
- BERSCHIN, WALTER, Die Schönheit des Heiligen, in: Schöne Frauen - Schöne Männer, S. 69-76
- BETZ, OTTO, Der Aussatz in der Bibel, in: ALHK 2, S. 45-62
- DERS., Art. ‚Heilung/Heilungen I. Neues Testament‘, in: TRE 14 (1985), S. 763-768
- BIELER, LUDWIG, Art. ‚Richarius‘, in: LThK 8 (21963), Sp. 1296
- BIELING, [o. V.], Das Paderborner Siechenhaus, in: Zs. für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 28 (1869), S. 365-371
- BINGENER, ANDREAS / ULF DIRLMEIER, Öffentliche Sauberkeit in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadt. Wasserversorgung - Abwässer - Abfälle, in: SOWI. Sozialwissenschaftliche Informationen 26 (1997), S. 6-14
- BIRABEN, JEAN-NOËL, Essai sur les réactions des sociétés éprouvées par de grands fléaux épidémiques, in: Maladies et Société, S. 367-374
- BITTNER, FRANZ, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Volkach 1962
- BLOCH, IWAN, Die neunzehntausend Leprosorien im XIII. Jahrhundert. Eine kritisch-methodologische Bemerkung über Professor Polotebnoff's Entdeckung, in: Allgemeine Medicinische Central-Zeitung 68 (1899), S. 837-838
- BLOCH, MARC, Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien, hg. v. LUCIEN FEBVRE, Paris 1949
- DERS., Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Paris 1961

- DERS., *La Société Féodale*, 2 Bde. (L'Évolution de l'Humanité. Synthèse collective 34,1-2) Paris 1939-1940
- BLONDIAUX, JOËL, *Anthropologie du cimetière de Neuville-sur-Escaut (Nord)* in: GASTON HANTUTE, *Le Cimetière Mérovingien de Neuville-sur-Escaut (Nord)* (Septentrion 12-13) Saint-Martin-lès-Boulogne 1989, S. 119-153
- BLUMENTHAL, UTA-RENATE, *Der Investiturstreit*, Stuttgart u. a. 1982
- BOLKESTEIN, HENDRIK, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem ‚Moral und Gesellschaft‘*, Utrecht 1939
- BOLTANSKI, LUC, *Die soziale Verwendung des Körpers*, in: *Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie*, hg. v. DIETMAR KAMPER / VOLKER RITNER, München-Wien 1976, S. 138-171
- BONIS, KONSTANTINOS G., *Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im Vierten Jahrhundert*, in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, hg. v. PAUL JONATHAN FEDWICK, Bd. 1., Toronto 1981, S. 281-335
- BOOCKMANN, HARTMUT, *Das Mittelalter. Ein Lesebuch aus Texten und Zeugnissen des 6. bis 16. Jahrhunderts*, München ³1997
- BOOS, HEINRICH, *Geschichte der rheinischen Städtkultur von den Anfängen bis zur Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung von Worms 3*, Berlin ²1899
- BORGOLTE, MICHAEL, ‚Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit‘. *Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Bertrams von Le Mans (616)*, in: *FS Berent Schweineköper. Zu seinem siebzigsten Geburtstag*, hg. v. HELMUT MAURER / HANS PATZE, Sigmaringen 1982, S. 5-18
- DERS., *Die mittelalterliche Kirche* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 17) München 1992
- BORRADORI, PIERA, *Mourir au Monde. Les Lépreux dans le Pays de Vaud (XIIIe-XVIIe siècle)* (Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale 7) Lausanne 1992
- BORST, ARNO, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M-Berlin-Wien 1979
- BOSHOF, EGON, *Armenfürsorge im Frühmittelalter: Xenodochium, matricula, hospitale pauperum*, in: *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 71 (1984), S. 153-174
- DERS., *Heinrich IV. Herrscher an einer Zeitenwende (Persönlichkeit und Geschichte 108/109)* Göttingen-Zürich-Frankfurt/M 1979
- DERS., *Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 58 (1976), S. 265-339
- BOSL, KARL, *Armut Christi - Ideal der Mönche und Ketzer. Ideologie der aufsteigenden Gesellschaftsschichten vom 11. bis 13. Jahrhundert* (Sitzungsberichte der Bayrische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse 1981/1) München 1981

- DERS., ‚Potens‘ und ‚Pauper‘. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum ‚Pauperismus‘ des Hochmittelalters, in: *Alteuropa und die moderne Gesellschaft*. FS Otto Brunner, hg. v. HISTORISCHEN SEMINAR DER UNIVERSITÄT HAMBURG, Göttingen 1963, S. 60-87
- BRUSATIN, MANLIO, *A History of Colors*, Boston-London 1991
- BOURGEOIS, ALBERT, *Lépreux et maladreries du Pas-de-Calais (Xe-XVIIIe siècles)* (Mémoires de la Commission Départementale des Monuments Historiques du Pas-de-Calais 14,2) Arras 1972
- BRANDT, FELIX, Die Erblindung des Leprösen, in: *ALHK* 2, S. 395-400
- BRINK, LEENDERT, Art. ‚Ehe/Eherecht/Ehescheidung VI. Mittelalter‘, in: *TRE* 9 (1982), S. 330-336
- BROCK, SEBASTIAN P., Art. ‚Bibelübersetzungen I.2. Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische‘, in: *TRE* 6 (1980), S. 163-172
- DERS., Art. ‚Bibelübersetzungen I.3.2. Die altlateinischen Übersetzungen des Alten Testaments‘, in: *TRE* 6 (1980), S. 177-178
- BROCKMEYER, NORBERT, *Antike Sklaverei (Beiträge der Forschung 116)* Darmstadt 1979
- BRODY, SAUL NATHANIEL, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca-London 1974
- BROOKS, NICHOLAS P., Art. ‚Evesham‘, in: *LexMA* 4 (1989), Sp. 143-144
- BROTHWELL, DON R., Evidence of Leprosy in British Archaeological Material, in: *Medical History* 2 (1958), S. 287-291
- BROWN, M. WEBSTER, Two ancient descriptions of lepers, in: *Medical Journal and Record* 137 (1933), S. 299
- BROWNE, STANLEY G., The History of Leprosy, in: *Leprosy*, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 1-14
- DERS., *Leprosy in the Bible*, London 1970
- DERS., Some Aspects of the History of Leprosy: The Leprosy of Yesterday, in: *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 68 (1975), S. 485-493
- DERS., The World Picture of Leprosy Since World War I, in: *ALHK* 2, S. 321-326
- BRUHNS, HINNERK, Armut und Gesellschaft in Rom, in: *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung*, hg. v. HANS MOMMSEN / WINFRIED SCHULZE (*Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien* 24) Stuttgart 1981, S. 27-49
- BRUNHÖLZL, FRANZ, Art. ‚Brigid‘, in: *LThK* 1 (³1994), Sp. 692-693
- BÜHLER, FRIEDRICH, *Der Aussatz in der Schweiz*, 3 Bde., Zürich 1902-1905
- BULLOUGH, VERN L., Art. ‚Henry of Mondeville‘, in: *DSB* 6 (1981), S. 276-277

- BULST, NEITHARD, Krankheit und Gesellschaft in der Vormoderne. Das Beispiel der Pest, in: *Maladies et société*, S. 17-47
- BUMKE, JOACHIM, Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter (Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter 2) München ³1996
- DERS., Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, 2 Bde., München 1986
- DERS., Höfische Kultur. Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 114 (1992), S. 414-492
- DERS., Höfischer Körper - Höfische Kultur, in: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hg. v. JOACHIM HEINZLE, Frankfurt/M-Leipzig 1994, S. 67-102
- BUR, MICHEL, Art. ‚Reims‘, in: *LexMA* 7 (1995), Sp. 657-663
- BUSCHMANN, ERNA, Ministerium Dei - Idoneitas. Um ihre Deutung aus den mittelalterlichen Fürstenspiegeln, in: *Historisches Jb.* 82 (1963), S. 70-102
- BUSSE, INGRID, Der Siechkobel St. Johannis vor Nürnberg (1234 bis 1807) (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 12) Nürnberg 1974
- CANDILLE, MARCEL, Pour un précis d'histoire générale des institutions charitables. Quelques données des XIIe-XIVe siècles, in: *Bulletin philologique et historique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* 1972 ([1975]), S. 117-131
- Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions, hg. v. RONALD L. NUMBERS / DARREL W. AMUNDSEN, New York-London 1986
- CARLIN, MARTHA, Medieval English Hospitals, in: *The Hospital in History*, hg. v. Lindsay Granshaw / Roy Porter, London-New York 1989, S. 21-39
- CHOLMELEY, HENRY PATRICK, John of Gaddesden and the Rosa Medicinae, Oxford 1912
- CHRIST, KARL, Grundfragen der römischen Sozialstruktur, in: *Studien zur antiken Sozialgeschichte*. FS Friedrich Vittinghoff, hg. v. WERNER ECK / HARTMUT GALSTERER / HARTMUT WOLFF (Kölnische Historische Abhandlungen 28) Köln-Wien 1980, S. 197-228
- DERS., Die Römer, München ²1984
- CLAY, ROTHAMARY, The Medieval Hospitals of England, London 1909, ND 1966
- CONRAD, LAWRENCE I. u. a., The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800, Cambridge 1995, ND 1996
- CROSSGROVE, WILLIAM C., Art. ‚Macer Floridus‘, in: *VL* 5 (²1985), Sp. 1109-1116
- CULE, JOHN, The Diagnosis, Care and Treatment of Leprosy in Wales and the Border in the Middle Ages, in: *Transactions of the British Society for the History of Pharmacy* 1 (1970), S. 29-58

- Culture, Disease, and Healing. Studies in Medical Anthropology, hg. v. DAVID LANDY,
New York-London 1977
- Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. v. JOSEF
FLECKENSTEIN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
100) Göttingen 1990
- DAHLHEIM, WERNER, Geschichte der römischen Kaiserzeit (Oldenbourg-Grundriß der
Geschichte 3) München ²1989
- DERS., Die griechisch-römische Antike 2: Stadt und Imperium. Die Geschichte Roms und
seines Weltreiches, Paderborn u. a. 1992
- DANIELSSEN, DANIEL CORNELIUS / CARL WILHELM BOECK, Om Spédalskhed, Bergen
1847
- DAXELMÜLLER, CHRISTOPH, Art. ‚Dämonen, Dämonologie. B. Lateinisches Mittelalter
[I-II]‘, in: LexMA 3 (1986), Sp. 477-478
- DERS., CHRISTIOPH, Art. ‚Fluch‘, in: LexMA 4 (1989), Sp. 596-597
- DE GAIFFIER, BAUDOIN, Sainte Angadrisma (VIIIe siècle). A propos de son culte, in:
Pietas. FS Bernhard Kötting, hg. v. ERNST DASSMANN / KARL SUSO FRANK
(Jb. für Antike und Christentum. Erg.bd. 8) Münster 1980, S. 280-283
- DE KEYZER, WALTER, La léproserie Saint-Ladre de Mons et ses statuts de 1202, in: An-
nales de la Société Belge d'Histoire des Hôpitaux 12 (1976), S. 3-18
- DERS. / FORRIER, MARLEEN / VAN DER EYCKEN, MICHEL, Leprozen: Het onderzoek. Het
leven van de leproos, in: Lepra in de Nederlanden, S. 97-104, 105-126
- DERS. / FORRIER, MARLEEN / VAN DER EYCKEN, MICHEL, Leprozerieën: Het uitzicht. De
evolutie van de georganiseerde leprozerieën. Organisaties voor akkerzieken,
in: Lepra in de Nederlanden, S. 48-56, 57-75, 76-78
- DEICHGRÄBER, KARL, Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eides [1933], in:
Antike Medizin, hg. v. HELLMUT FLASHAR, Darmstadt 1971, S. 94-120
- DERS., Professio medici. Zum Vorwort des Scribonius Largus, in: Akademie der Wissen-
schaften und Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwis-
senschaftlichen Klasse 1950/9, 1950, S. 853-879
- DE JAUCOURT, LOUIS, Art. ‚Léproserie‘, in: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des
sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres, hg. v.
DENIS DIDEROT / JEAN BAPTISTE D'ALEMBERT, Bd. 9, Neuchâtel 1765, ND
Stuttgart - Bad Cannstadt 1966, S. 395-396
- DELAVEAU, PIERRE, Lèpre du corps et lèpre de l'âme: recherches thérapeutiques ancien-
nes, in: Revue d'Histoire de la Pharmacie 22 (1974), S. 155-169
- DELMARE, BERNARD, Art. ‚Ponthieu‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 93
- DEMAITRE, LUKE, The Description and Diagnosis of Leprosy by Fourteenth-Century
Physicians, in: Bulletin of the History of Medicine 59,3 (1985), S. 327-344

- DEMANDT, ALEXANDER, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978
- DERS., Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 (Handbuch der Altertumswissenschaften. 3. Abt., 6) München 1989
- DEMM, EBERHARD, Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters, in: Archiv für Kulturgeschichte 57 (1975), S. 300-344
- DEMURGER, ALAIN, Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120-1314, München 1991
- DIEMER, ALWIN / HELMUT SEIFFERT, Art. ‚Wissenschaft‘, in: Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, hg. v. HELMUT SEIFFERT / GERHARD RADNITZKY, München 1989, S. 391-399
- Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance, hg. v. PETER WUNDERLI (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 5) Düsseldorf 1986
- DETHLEFS, GERD, Pest und Lepra: Seuchenbekämpfung in Mittelalter und früher Neuzeit. Dokumente, Fragen, Erläuterungen, Darstellungen (Geschichte original - am Beispiel der Stadt Münster 16) Münster 1989
- DERS., 650 Jahre Kinderhaus, in: Lepra - Gestern und Heute. 15 wissenschaftliche Essays zur Geschichte und Gegenwart einer Menschheitsseuche, hg. v. RICHARD TOELLNER, Münster 1992, S. 14-28
- DE VOGÜÉ, ADALBERT, Art. ‚Regula Magistri‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 605-606
- DIRLMEIER, ULF, Die kommunalpolitischen Zuständigkeiten und Leistungen süddeutscher Städte im Spätmittelalter, in: Städtische Versorgung und Entsorgung im Wandel der Geschichte. 18. Arbeitstagung in Villingen, 3.-5. November 1979, hg. v. Jürgen Sydow (Stadt in der Geschichte 8) Sigmaringen 1981, S. 113-150
- Diseases in Antiquity. A Survey of the Diseases, Injuries and Surgery of Early Populations, hg. v. DON R. BROTHWELL / ANDREW T. SANDISON, Springfield 1967
- DOERR, WILHELM, Über den Aussatz im Altertum und in der Gegenwart (Heidelberger Vorträge 9) Heidelberg 1948
- DOLLINGER, PHILIPPE, Menschen in Unfreiheit - Tagelöhner oder ‚servi cottidiani‘, in: DERS., Der bayerische Bauernstand vom 9. bis zum 13. Jahrhundert, hg. v. FRANZ IRSIGLER, München 1982, S. 245-264
- DOLS, MICHAEL W., The Leper in Medieval Islamic Society, in: Speculum 58,4 (1983), S. 891-916
- DERS., Leprosy in Medieval Arabic Medicine, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 34 (1979), S. 314-333
- DOMBART, THEODOR, Das München-Schwabinger Leprosenhaus und seine Nikolaikirche, in: Oberbayerisches Archiv 85 (1962), S. 5-41

- DONAHUE, CHARLES, JR., The Dating of Alexander the Third's Marriage Decretals, in: ZSRG KA 68 (1982)
- DOPSCH, HEINZ, Die steirischen Otakare, in: Das Werden der Steiermark. Die Zeit der Traungauer, hg. v. GERHARD PFERSCHY (Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchives 10) Graz-Wien-Köln 1980, S. 75-139
- DORF, ELLIOT N., The Jewish Tradition, in: Caring and Curing, S. 5-39
- DOUGLAS, MARY, Witchcraft and leprosy: two strategies of exclusion, in: Man. N. S. 26 (1991), S. 723-736
- DRABEK, ANNA MARIA, Reisen und Reisezeremoniell der römisch-deutschen Herrscher im Spätmittelalter, Diss. Wien 1964
- DREITZEL, HANS PETER, Der Körper als Medium der Kommunikation, in: Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute, hg. v. ARTHUR E. IMHOF, München 1983, S. 179-196
- DREW, KATHERINE F., The Barbarian Kings as Lawgivers and Judges [1967], in: DIES., Law and Society in Early Medieval Europe. Studies in Legal History (Collected Studies Series 271) London 1988, Nr. II S. 7-29
- DIES., The Family in Frankish Law [1988], in: DIES., Law and Society in Early Medieval Europe. Studies in Legal History (Collected Studies Series 271) London 1988, Nr. VI S. 1-11
- DIES., The Law of the Family in the Germanic Barbarian Kingdoms: a synthesis [1977], in: DIES., Law and Society in Early Medieval Europe. Studies in Legal History (Collected Studies Series 271) London 1988, Nr. VIII S. 17-26
- DIES., Law and Society in Early Medieval Europe. Studies in Legal History (Collected Studies Series 271) London 1988
- DIES., Notes on Lombard Institutions [1956], in: DIES., Law and Society in Early Medieval Europe. Studies in Legal History (Collected Studies Series 271) London 1988, Nr. IV S. vii-viii und 3-100
- DRÜPPEL, HUBERT, Iudex Civitatis. Zur Stellung des Richters in der hoch- und spätmittelalterlichen Stadt deutschen Rechts, Köln-Wien 1981
- DUBE, WALTRAUT F., Medieval Medicine in Middle High German Epics, Ann Arbor 1981
- DUBY, GEORGES / MICHELLE PERROT, Geschichte der Frauen 2: Mittelalter, hg. v. Christiane Klapisch-Zuber, Frankfurt/M.-New York 1993
- DUERR, HANS PETER, Der Mythos vom Zivilisationsprozeß 1: Nacktheit und Scham, Frankfurt/M ²1988
- DZIERZYKRAY-ROGALSKI, Tadeus, Paleopathology of the Ptolemaic Inhabitants of Dakhleh Oasis (Egypt), in: Journal of Human Evolution 9 (1980), S. 71-74
- EBBINGE WUBBEN, SUSAN, Leven als doodverklarden. Leproenzorg in Europa (500-1800) Zeist 1993

- EBNER, HERWIG, Art. ‚Otakar III.‘, in: LexMA 6 (1993), Sp. 1554-1555
- DERS., Art. ‚Otakar IV. (I.)‘, in: LexMA 6 (1993), Sp. 1555
- ECKART, WOLFGANG U., Geschichte der Medizin, Berlin u. a. ²1994
- DERS., ‚Oder soll der Krankenwärter auf die Kokospalmen klettern?‘ - Deutsche Kolonialmedizin und Lepra auf den pazifischen Marshall-Inseln, in: Lepra - Gestern und Heute, S. 102-116
- EHLERS, JOACHIM, Art. ‚Alexander III.‘, in: TRE 2 (1978), S. 237-242
- EHRING, FRANZ, Zur Ikonographie der Lepra, in: Lepra - Gestern und Heute, S. 74-87
- EHRISMANN, OTFRID, Ehre und Mut, Aventure und Minne. Höfische Wortgeschichte aus dem Mittelalter, München 1995
- EINSLER, [o.V.], Beobachtungen über den Aussatz im Heiligen Lande, Herrnhut 1898
- EISENBART, LISELOTTE CONSTANZE, Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 32) Göttingen-Berlin-Frankfurt/M 1962
- ELIAS, NORBERT, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde. (Norbert Elias. Gesammelte Schriften 3,1-2) Frankfurt/M 1997
- ELL, STEPHEN R., Blood and Sexuality in Medieval Leprosy, in: Janus. Revue internationale de l'histoire de sciences, de la médecine, de la pharmacie et de la technique 71 (1984), S. 153-164
- DERS., Diet and Leprosy in the Medieval West: The Noble Leper, in: Janus. Revue internationale de l'histoire de sciences, de la médecine, de la pharmacie et de la technique 72 (1985), S. 113-129
- DERS., Art. ‚Leprosy‘, in: Dictionary of the Middle Ages 7 (1986), S. 549-552
- DERS., Plague and Leprosy in the Middle Ages: A Paradoxical Cross-Immunity?, in: International Journal of Leprosy and other Mycobacterial Diseases 55 (1987), S. 345-350
- DERS., Reconstructing the Epidemiology of Medieval Leprosy: Preliminary Efforts with Regard to Scandinavia, in: Perspectives in Biology and Medicine 31,4 (1988), S. 496-506
- EMMERICK, RONALD E., Die Lepra in Indien, in: ALHK 2, S. 185-199
- ENGEL, EVAMARIA, Die deutsche Stadt des Mittelalters, München 1993
- Das Entstehen der einen Christenheit (250-430), hg. v. CHARLES PIÉTRI / LUCE PIÉTRI (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 2) Freiburg/Br u. a. 1996
- ENZINGER, HUBERT, Medizinhistorische Anmerkungen zu den ‚Miracula S. Waldburgis Monheimensia‘ des Priesters Wolfhard, in: ANDREAS BAUCH, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 2: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der

- Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard (Eichstätter Studien. N. F. 12) Regensburg 1979, S. 91-107
- ERLER, ADALBERT, Art. ‚Klostertod‘, in: HRG 2 (1978), Sp. 890-893
- DERS., Art. ‚Körperkraft‘, in: HRG 2 (1978), Sp. 1145-1147
- DERS., Art. ‚Scandalum‘, in: HRG 4 (1990), Sp. 1332-1334
- Etudes sur l'Histoire de la Pauvreté, hg. v. MICHEL MOLLAT, 2 Bde. (Publications de la Sorbonne. Série ‚Etudes‘ 8,1-2) Paris 1974
- EWIG, EUGEN, Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart u. a. ²1993
- FAHNE, ANTON, Das Ende der Siechenhäuser im Westlichen Deutschland, in: Zs. des Bergischen Geschichtsvereins 10 (1874), S. 81-115
- FALKENSTEIN, LUDWIG, Art. ‚Massimino‘, in: BS 9 (1967), Sp. 33-34
- FARLEY, MICHAEL / MANCHESTER, KEITH, The Cemetery of the Leper Hospitals of St Margaret, High Wycombe, Buckinghamshire, in: Medieval Archaeology 33 (1989), S. 82-89
- FELDMEIER, HERMANN, Lepra, in: Die Rückkehr der Seuchen. Ist die Medizin machtlos?, hg. v. HANS SCHADEWALDT, Köln 1994, S. 43-71
- FENSKE, LUTZ, Der Knappe: Erziehung und Funktion, in: Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. v. JOSEF FLECKENSTEIN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100) Göttingen 1990, S. 55-127
- FICHTENAU, HEINRICH, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich, 2 Bde. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30,1-2) Stuttgart 1984
- FICHTNER, GERHARD, Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs, in: FmalStud 16 (1982), S. 1-18
- FINE, PAUL, Leprosy and Tuberculosis - An Epidemiological Comparison, in: Tubercle. The international journal of tuberculosis 65 (1984), S. 137-153
- FINLEY, MOSES I., Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme, München 1981
- FISCHEDIEK, TERESA KARIN, Das Gehorsamsverständnis der ‚Regula Benedicti‘: Der Gehorsam als Grundlage für ein exemplarisch christliches Gemeinschaftsleben (Regula Benedicti Studia. Supplementa 13) St. Ottilien 1993
- FISCHER, THOMAS, Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Sozialgeschichtliche Untersuchungen am Beispiel der Städte Basel, Freiburg/Br und Straßburg (Göttinger Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 4) Göttingen 1979
- FLECKENSTEIN, JOSEF, Grundlagen und Beginn der deutschen Geschichte (Deutsche Geschichte 1) Göttingen 1985
- FLOOD, DAVID, Art. ‚Armut VI. Mittelalter‘, in: TRE 4 (1979), S. 88-98
- FLORISTÁN, CASIANO, Art. ‚Liturgie III. Pastoral‘, in: LThK 6 (³1997), Sp. 970-971

- Food in the Middle Ages, hg. v. MELITTA WEISS ADAMSON (Garland Reference Library of the Humanities 1744 / Garland Medieval Casebooks 12) New York 1995
- FORRIER, MARLEEN, Lepra: Verspreiding in tijd en ruimte, in: Lepra in de Nederlanden, S. 15-22
- FORSTNER, DOROTHEA / RENATE BECKER, Neues Lexikon christlicher Symbole, Innsbruck-Wien 1991
- FOUCAULT, MICHEL, Archäologie des Wissens, Frankfurt/M ⁶1994
- FOWLER, LINDA, Innocent Uselessness in Civilian and Canonist Thought, in: ZSRG KA 58 (1972), S. 107-165
- Fragments for a History of the Human Body, hg. v. MICHAEL FEHER / RAMONA NADDAFF / NADIA TAZI, 3 Bde., New York 1989
- FRANK, KARL SUSO, Art. ‚Lucifer v. Cagliari‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 2162
- FREY, ANDREAS BERTHOLD, Die Vorstellungen zur Ätiologie der Lepra im 19. Jahrhundert, Diss. Tübingen 1988
- FREY, PETER, Pest, in: Die Rückkehr der Seuchen. Ist die Medizin machtlos?, hg. v. HANS SCHADEWALDT, Köln 1994, S. 21-42
- FREYTAG, LUDWIG, Über die Folklore des Aussatzes, in: Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 7 (1908), S. 450-455
- FRITZ, JEAN-MARIE, Le discours du fou aux XIIe et XIIIe siècles. Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie, Paris, 1990
- FROHN, WILHELM, Der Aussatz im Rheinland. Sein Vorkommen und seine Bekämpfung (Arbeiten zur Kenntnis der Geschichte der Medizin im Rheinland und in Westfalen 11) Jena 1933
- DERS., Lepradarstellungen in der Kunst des Rheinlandes, Berlin 1936
- DERS., Siechenhäuser und Verkehrsstraßen im Rheinland, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 2 (1932), S. 143-164
- FUHRMANN, HORST, Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter, in: JOSEF FLECKENSTEIN u. a., Deutsche Geschichte 1: Mittelalter, Göttingen 1985, S. 185-356
- DERS., Art. ‚Konstantinische Schenkung‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 1385-1387
- FUHRMANN, MANFRED, Rom in der Spätantike, München-Zürich 1994
- GALBRAITH, VIVIAN H., The Abbey of St. Albans from 1300 to the Dissolution of the Monasteries, Oxford-London 1911
- GANSWEIDT, BIRGIT, Art. ‚Haimo von Halberstadt‘, in: LexMA 4 (1989), Sp. 1864
- Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, hg. v. HANS CONRAD PEYER / ELISABETH MÜLLER-LUCKNER (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 3) Wien 1983
- GEARY, PATRICK J., Living with the Dead in the Middle Ages, Ithaca-London 1994
- DERS., Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen, München 1996

- GEBHARDT, WINFRIED, Charisma und Ordnung. Formen des institutionalisierten Charisma - Überlegungen in Anschluß an Max Weber, in: Charisma. Theorie - Religion - Politik, hg. v. DEMS. (Materiale Soziologie. TB 3) Berlin-New York 1993, S. 47-68
- Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. v. KARL SCHMID, Freiburg/Br 1985
- GEHLEN, ARNOLD, Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, Frankfurt/M-Bonn ⁷1962
- Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts, hg. v. RAINER C. SCHWINGES (Zs. für Historische Forschung. Beihefte 18) Berlin 1996
- Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. KLAUS SCHREINER / NORBERT SCHNITZLER, München 1992
- GEREMEK, BRONISLAW, Der Außenseiter, in: Der Mensch des Mittelalters, hg. v. JACQUES LEGOFF, Frankfurt/M-New York 1989, S. 374-401
- GERLICH, ALOIS, Art. ‚Liutbert‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 2039-2040
- GERSTENBERGER, ERHARD S., Das Dritte Buch Mose: Leviticus (Das Alte Testament Deutsch 6) Göttingen ⁶1993
- Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter, hg. v. MIRKO D. GRMEK, München 1996
- GETZ, FAYE M., Western Medieval Medicine, in: Trends in History 4 (1988), S. 37-54
- GILLMANN, FRANZ, Zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke ‚irregularis‘ und ‚irregularitas‘, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 91 (1911), S. 49-86
- GIRARD, RENÉ, Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks, Frankfurt/M 1992
- GIULIANI, LUCA, Die seligen Krüppel. Zur Deutung von Missgestalteten in der hellenistischen Kleinkunst, in: Archäologischer Anzeiger 1987/4, S. 701-721
- GLASER, HUBERT / FRANZ BRUNHÖLZL / SIGMUND BENKER, Vita Corbiniani. Bischof Argeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian, München-Zürich 1983
- GLÄSER, PETER PAUL, Der Lepra-Begriff in der patristischen Literatur, in: ALHK 2, S. 63-67
- DERS., Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, Diss. Kiel 1986
- GODDING, PHILIPPE, Leprozen: Het juridisch statuut, in: Lepra in de Nederlanden, S. 89-96
- GOERKE, HEINZ, Das ‚Møller-Christensen-Syndrom‘ - eine für die klinische Leprologie bedeutsame osteoarchäologische Entdeckung, in: ALHK 1, S. 146-151
- GOETZ, HANS-WERNER, Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Weimar-Köln-Wien 1995

- DERS., *Leben im Mittelalter. Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*, München ⁶1996
- DERS., ‚Unterschichten‘ im Gesellschaftsbild karolingischer Geschichtsschreiber und Historiographen, in: *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung*, hg. v. HANS MOMMSEN / WINFRIED SCHULZE (*Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien* 24) Stuttgart 1981, S. 108-135
- GOFFMAN, ERVING, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt/M ¹²1996
- GRASSL, HERBERT, *Behinderte in der Antike. Bemerkungen zur sozialen Stellung und Integration*, in: *Sozialmaßnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik*, hg. v. HANS KLOFT (*Grazer Beiträge. Zs. für die Klassische Altertumswissenschaft. Supplementbd.* 3) Graz-Horn 1988, S. 35-44
- DERS., *Grundsätzliches und Methodisches zur Randgruppenforschung*, in: *Soziale Randgruppen und Außenseiter*, S. 41-46
- GRAUS, FRANTIŠEK, *Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen*, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. PETER DINZELBACHER / DIETER R. BAUER, Ostfildern 1990, S. 86-102
- DERS., *Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter*, in: *Zs. für Historische Forschung* 8 (1981), S. 385-437
- DERS., *Die Randständigen*, in: *Unterwegssein im Spätmittelalter*, hg. v. PETER MORAW (*Zs. für Historische Forschung. Beiheft* 1) Berlin 1985, S. 93-104
- DERS., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prag 1965
- GRIMM, WERNER / KURT DITTERT, *Deuterojesaja. Deutung - Wirkung - Gegenwart*, Stuttgart 1990
- GRMEK, MIRKO D., *Einführung*, in: *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, hg. v. dems., München 1996, S. 9-27
- DERS., *Das Krankheitskonzept*, in: *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, hg. v. dems., München 1996, S. 260-277
- DERS., *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans la monde grec historique, archaïque et classique*, Paris 1983, ND 1994
- GRÖN, KRISTIAN, *Leprosy in Literature and Art*, in: *Handbuch der Haut- und Geschlechtskrankheiten* 10,2, hg. v. JOSEF JADASSOHN, Berlin 1930, S. 806-842 [= DERS., *Leprosy in Literature and Art*, übers. v. Georg R. Salisbury / Olaf K. Skinsnes, in: *International Journal of Leprosy* 41 (1973), S. 249-283]
- Das große Sterben. Seuchen machen Geschichte*, hg. v. HANS WILDEROTTER, Berlin 1995
- GRUNDMANN, HERBERT, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchung über die*

geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin 1935, ND Darmstadt ⁴1977

GUSSOW, ZACHARY / GEORGE S. TRACY, Status, Ideology, and Adaptation to Stigmatized Illness: A Study of Leprosy, in: Culture, Disease, and Healing. Studies in Medical Anthropology, hg. v. DAVID LANDY, New York-London 1977, S. 394-402

DIES., The Use of Archival Materials in the Analysis and Interpretation of Field Data: a case study in the institutionalization of the myth of leprosy as ‚leper‘, in: American Anthropologist 73,3 (1971), S. 695-709

GUYOTJEANNIN, OLIVIER, Art. ‚Vermandois‘, in: LexMA 8 (1997), Sp. 1549-1553

HABRICH, CHRISTA, Die Arzneimitteltherapie des Aussatzes in der abendländischen Medizin, in : Lepra - Gestern und Heute, S. 57-72

HAFERLACH, TORSTEN, Die Darstellungen von Verletzungen und Krankheiten und ihrer Therapie in mittelalterlicher deutscher Literatur unter gattungsspezifischen Aspekten (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte) Heidelberg 1990

HAHN, ALOIS, Kann der Körper ehrlich sein?, in: Materialität der Kommunikation, hg. v. HANS ULRICH GUMBRECHT / K. LUDWIG PFEIFFER, Frankfurt/M ²1995, S. 666-679

HAHN, SYLVIA, Lepra in der neueren Kunst (1400 bis heute), in: ALHK 2, S. 285-307

HALE, DAVID GEORGE, The Body Politic. A political metaphor in Renaissance English Literature (De proprietatibus litterarum. Series maior 9) Den Haag 1971

HAMILTON, BERNARD, The Leper King and his Heirs. Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem, Cambridge 2000

HANNIG, JÜRGEN, Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter, in: Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, hg. v. RICHARD VAN DÜLMEN, Frankfurt/M 1988, S. 11-37

HÄNSELMANN, LUDWIG, Das Siechenhaus zu St. Leonhard, in: Braunschweigisches Magazin. N. F. 6 (1900), S. 1-7

HANSEN, GERHARD HENRIK ARMAUER / H. P. LIE, Die Geschichte der Lepra in Norwegen, in: Lepra. Bibliotheca internationalis 8 (1909). Supplement (Communications et Débats. Deuxième Conférence Internationale de la Lèpre), S. 52-78

HANSEN, JOHANNES, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901, ND Hildesheim 1963

HARBOE, MORTEN, Immunological Aspects of Leprosy, in: ALHK 2, S. 377-379

HARIG, GEORG, Zum Problem ‚Krankenhaus‘ in der Antike, in: Klio 53 (1971), S. 179-195

- DERS. / KOLLESCH, JUTTA, Arzt, Kranker und Krankenpflege in der griechisch-römischen Antike und im byzantinischen Mittelalter, in: *Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica dell'università di Messina* 13 (1973), S. 256-292
- HARTMANN, WILFRIED, Zur Autorität des Papsttums im karolingischen Frankenreich, in: *Mönchtum - Kirche - Herrschaft 750-1000*, hg. v. DIETER R. BAUER u. a., Sigmaringen 1998, S. 113-132
- DERS., Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen) Paderborn u. a. 1989
- HAUSCHILD, THOMAS, Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen (Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie 7) Berlin ²1982
- HÄUSSLING, ANGELUS A., Art. ‚Liturgie I. Begriff‘, in: *LThK* 6 (³1997), Sp. 969-970
- HEIDER, PLACIDUS, Art. ‚Folwin‘, in: *LThK* 3 (1995), Sp. 1342
- HEINZELMANN, MARTIN, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte (*Francia. Beihefte* 5) München-Zürich 1976
- DERS., Art. ‚Gregor I. d. Gr. [I-III]‘, in: *LexMA* 4 (1989), Sp. 1663-1666
- HEINZ-MOHR, GERD, *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, München ¹⁰1988
- HENGEL, RUDOLF / MARTIN HENGEL, Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken, in: *Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks*, hg. v. PAUL CHRISTIAN / DIETRICH RÖSSLER, Tübingen-Stuttgart 1959, S. 331-361
- HENGELER, RUDOLF, Art. ‚Reginlinde‘, in: *LThK* 8 (²1963), Sp. 1099
- HENNING, FRIEDRICH-WILHELM, *Das vorindustrielle Deutschland 800-1800*, Paderborn u. a. ⁴1985
- HENRICH, LEOPOLD, *Das alte Geldern. Gesammelte Schriften zur Stadtgeschichte*, red. v. Gregor Hövelmann, Geldern 1971
- HENSLER, PHILIPP GABRIEL, *Vom abendländischen Aussatze im Mittelalter, nebst einem Beitrage zur Kenntniß und Geschichte des Aussatzes*, Hamburg 1790
- HENTSCHEL, GEORG, Art. ‚Asarja‘, in: *LThK* 1 (1993), Sp. 1054-1055
- HERBERS, KLAUS, Art. ‚Oblaten‘, in: *Sachwörterbuch der Mediävistik*, hg. v. PETER DINZELBACHER, Stuttgart 1992, S. 593
- HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH, Die ‚widernatürliche Sünde‘ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts, in: *Forum Homosexualität und Literatur* 21 (1994), S. 5-19
- HERMANN, FRITZ, *Die Protokolle des Mainzer Domkapitels 3*, Paderborn 1932
- HERZLICH, CLAUDINE / PIERRET, JANINE, *Kranke gestern - Kranke heute. Die Gesellschaft und das Leiden*, München 1991

- HEYNE, MORIZ, Körperpflege und Kleidung bei den Deutschen von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert (Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis zum 16. Jahrhundert 3) Leipzig 1903
- HIBST, PETER, *Utilitas Publica - Gemeiner Nutz - Gemeinwohl*. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum Spätmittelalter, Frankfurt/M 1991
- HIESTAND, RUDOLF, Chronologisches zur Geschichte des Königreiches Jerusalem im 12. Jahrhundert [2], in: *Deutsches Archiv* 35 (1979), S. 542-555
- DERS., Kranker König - kranker Bauer, in: *Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance*, hg. v. PETER WUNDERLI (*Studia humaniora*. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 5) Düsseldorf 1986, S. 61-77
- HILTBRUNNER, OTTO, Art. ‚Humanitas (φιλανθρωπία)‘, in: *RAC* 16 (1994), Sp. 711-752
- HOHLWEG, ARMIN, Zur Geschichte der Lepra in Byzanz, in: *ALHK* 2, S. 69-78
- HOLLINGSWORTH, PAUL A. / ANTHONY CUTLER, Art. 'Michael III.', in: *The Oxford Dictionary of Byzantium* 2, hg. v. ALEXANDER P. KATZDAHN, Oxford 1991, S. 1364
- HOLTZMANN, WALTHER, La ‚Collectio Seguntina‘ et les décrétales de Clément III et de Célestin III, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 50 (1955), S. 400-453
- HOMOLKA, ANITA, Die Lebensgewohnheiten der Leprakranken im Spätmittelalter, in: *ALHK* 2, S. 151-161
- HONECKER, MARTIN, Christus Medicus, in: *Der kranke Mensch in Mittelalter und Renaissance*, hg. v. PETER WUNDERLI (*Studia humaniora*. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 5) Düsseldorf 1986, S. 27-43
- HONEYBOURNE, MAJORIE B., The Leper Hospitals of the London Area (with an appendix of some other mediaeval hospitals of Middlesex), in: *Transactions of the London & Middlesex Archaeological Society* 21,1 (1963), S. 1-61
- HÖRGER, HERMANN, Krankheit und religiöses Tabu: Die Lepra in der mittelalterlich-frühneuzeitlichen Gesellschaft, in: *Gesnerus* 39 (1982), S. 53-70
- HUOVINEN, ANJA, Zwischen Zölibat, Familie und Unzucht. Katholische Geistliche in Andalusien am Ende des Ancien Régime, in: *L'Homme. Zs. für Feministische Geschichtswissenschaft* 9,1 (1998), S. 7-25
- HUBER, HANS, Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin (*Studia Theologiae Moralis et Pastoralis* 4) Salzburg 1958
- HUGELMANN, KARL GOTTFRIED, Die deutsche Königswahl im *corpus iuris canonici* (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. A. F. 98)

Breslau 1909, ND Aalen 1966

HULSE, E. V., Leprosy and Ancient Egypt, in: *Lancet* 1972,2, S. 659 (23. Sept. 1972), S. 1024-1025 (11. Nov. 1972)

DERS., The Nature of Biblical ‚Leprosy‘ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible, in: *Palestine Exploration Quarterly* 107 (1975), S. 87-105

HÜRTEN, HEINZ, Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt als Problem in der Amtsführung des mittelalterlichen Bischofs, in: *Zs. f. Kirchengeschichte* 82 (1971), S. 16-28

ILLICH, IVAN, *Limits of Medicine. Medical Nemesis: the expropriation of health*, London 1976, ND London 2002

IMBAULT-HUART, MARIE-JOSÉ, *La médecine au moyen âge à travers les manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1983

ISENMANN, EBERHARD, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (1250-1500). Stadtgestalt, Recht, Stadtreigement, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988

ISRAËLS, ABRAHAM HARTOG, Bijdragen tot de geschiedenis der lepra in de noordelijke Nederlanden, in: *Nederlandsch Tijdschrift voor Geneeskunde* 1 (1857), S. 161-175

JACOBS, UWE KAI, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 16)* Köln-Wien 1987

JACOBSEN, PETER CHRISTIAN, Art. ‚Flodoard von Reims‘, in: *LexMA* 4 (1989), Sp. 549-550

JACQUART, DANIELLE, Die Rationalisierung des Menschen und der Welt in der Medizin des Mittelalters, in: *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, hg. v. KURT FLASCH / UDO REINHOLD JECK, München 1997, S. 84-99

DIES., Die scholastische Medizin, in: *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, hg. v. MIRKO D. GRMEK, München 1996, S. 216-259

DIES. / CLAUDE THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au moyen âge*, Paris 1985

JAEGER, C. STEPHEN, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals 939-1210*, Philadelphia 1985

JANKRIFT, KAY PETER, *Krankheit und Heilkunde im Mittelalter*, Darmstadt 2003

DERS., Leprose als Streiter Gottes. Institutionalisierung und Organisation des Ordens vom heiligen Lazarus zu Jerusalem von seinen Anfängen bis zum Jahre 1350 (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 4) Münster 1996

JANSEN, JÜRGEN, Medizinische Kasuistik in den ‚Miracula sancte Elyzabet‘. Medizin-historische Analyse und Übersetzung der Wunderprotokolle am Grab der

- Elisabeth von Thüringen (1207-1231) (Marburger Schriften zur Medizingeschichte 15) Frankfurt/M-Bern-New York 1985, Diss. Marburg 1984
- JANSEN-SIEBEN, RIA, Lepra: De Middelnederlandse terminologie, in: Lepra in de Nederlanden, S. 27-33
- JAPHET, SARA, I & II Chronicles. A Commentary, London 1993
- JARCHO, SAUL, Lazar Houses and the Dissemination of Leprosy, in: Medical History 15 (1971), S. 401
- JARNUT, JÖRG, Geschichte der Langobarden, Stuttgart u. a. 1982
- JEANNE, DAMIEN, La société rurale face à la lèpre à travers le registre de l'officialité de Cerisy de 1314 à 1377, in: Annales de Normandie 43 (1993), S. 91-106
- JEANSELME, EDOUARD, Comment l'Europe, au Moyen Age, se protégea contre la lèpre. Rapport présenté au VIIIe congrès international d'histoire de la médecine (Rome, 22-27 septembre 1930), in: Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine 25 (1931), S. 1-155
- JENAL, GEORG, Art. ‚Richarius‘, in: LThK 8 (31999), Sp. 1175-1176
- JETTER, DIETER, Geschichte des Hospitals 1: Westdeutschland von den Anfängen bis 1850 (Sudhoffs Archiv. Beihefte 5) Wiesbaden 1966
- DERS., Hospitäler aus der Zeit der Merowinger und Karolinger (481-751-987), in: Sudhoffs Archiv 55 (1971), S. 225-246
- JOETZE, FRANZ, Die Entwicklung der Stadt Lindau bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, in: Geschichte der Stadt Lindau am Bodensee 1,1, hg. v. KARL WOLFART, Lindau 1909, S. 43-89
- JOHRENDT, JOHANN, ‚Milites‘ und ‚Militia‘ im 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland, Diss. Erlangen-Nürnberg 1971
- JOHANEK, PETER, Stadt und Lepra, in: Lepra - Gestern und Heute, S. 42-47
- JUST, IVO, Moderne Arzneimitteltherapie der Lepra, in: Lepra-Gestern und Heute, S. 128-133
- JUST, THOMAS / SUSANNE CLAUDINE PILS, Die Entstehung der Unbarmherzigkeit. Randgruppen und Außenseiter in Wien vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Wiener Stadt- und Landesarchivs. Reihe B: Ausstellungskataloge 50) Wien 1997
- JÜTTE, ROBERT, Lepra-Simulanten. ‚De iis qui morbum simulant‘, in: Neue Wege in der Seuchengeschichte, hg. v. MARTIN DINGES / THOMAS SCHLICH (Medizin, Gesellschaft und Geschichte. Beiheft 6) Stuttgart 1995, S. 25-42
- DERS., Poverty and Deviance in Early Modern Europe, Cambridge 1994
- DERS., Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätziges, Bettler), in: Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen

- Gesellschaft, hg. v. NEITHARD BULST / ROBERT JÜTTE (Saeculum 44,1)
Freiburg-München 1993, S. 65-89
- KALISCH, PHILIP A., An overview of research on the history of leprosy, in: International Journal of Leprosy and other Mycobacterial Diseases 43 (1975), S. 129-135
- KARAYANNOPOULOS, IOANNES, St. Basil's Social Activity: Principles and Praxis, in: Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, hg. v. PAUL JONATHAN FEDWICK, Bd. 1, Toronto 1981, S. 375-391
- KASTEN, INGRID, Häßliche Frauenfiguren in der Literatur des Mittelalters, in: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten, hg. v. BEA LUNDT, München 1991, S. 255-276
- KAUFMANN, EKKEHARD, Art. ‚Körperverletzung‘, in: HRG 2 (1978), Sp. 1159-1163
- DERS., Art. ‚Spiegelnde Strafen‘, in: HRG 4 (1990), Sp. 1761-1763
- KEIL, GUNDOLF, Der Aussatz im Mittelalter, in: ALHK 2, S. 85-102
- DERS., Art. ‚Konsilium‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 1370-1371
- DERS., Die medizinische Literatur des Mittelalters, in: Artes mechanicae en Europe médiévale / in meddeleeuws Europa. Actes du colloque du 15 octobre 1987 / Handelingen van het colloquium van 15 oktober 1987, hg. v. RIA JANSEN-SIEBEN (Archives et Bibliothèques de Belgique / Archief- en Bibliotheekwezen in België. Numéros spéciaux / Extranummers 34) Brüssel 1989, S. 73-111
- DERS., Rezension: Konrad von Würzburg. Engelhard, hg. v. Paul Gereke / Ingo Reifenstein, Tübingen ²1963, in: Leuvense Bijdragen 57 (1968), S. 127-129
- DERS., Seuchenzüge des Mittelalters, in: Mensch und Umwelt im Mittelalter, hg. v. BERND HERRMANN, Frankfurt/M 1989, S. 109-128
- DERS. / FRIEDRICH LENHARDT, Art. ‚Lepraschau-Texte‘, in: VL 5 (²1985), Sp. 723-726
- DERS. / CLAUDIA SCHOTT-VOLM / AXEL-HINRICH MURKEN / GÜNTHER BINDING, Art. ‚Aussatz‘, in: LexMA 1 (1980), Sp. 1249-1257
- KELLY, WILLIAM, Pope Gregory II on Divorce and Remarriage. A canonical-historical investigation of the letter *Desiderabilem mihi*, with special reference to the response *Quod proposuisti* (Analecta Gregoriana 203) Rom 1976
- KERNER, MAX, Art. ‚Burchard I.‘, in: LexMA 2 (1983), Sp. 946-951
- KESSLER, HERBERT L., Pictorial Narrative and Church Mission in Sixth-Century Gaul, in: Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages, hg. v. DEMS. / MARIANNA SHREVE SIMPSON (Studies in the History of Art 16. Symposium Series 4) Washington 1985, S. 75-91
- KIECKHEFER, RICHARD, Magie im Mittelalter, München 1995
- KLEE, ERNST, Auschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer, Frankfurt/M 1997

- DERS., Was sie taten - was sie wurden: Ärzte, Juristen und andere Beteiligte am Kranken- oder Judenmord, Frankfurt/M 1995
- KLEIN, RICHARD, Art. ‚Constans‘, in: LexMA 3 (1986), Sp. 167-168
- DERS., Art. ‚Constantius II.‘, in: LexMA 3 (1896), Sp. 172-173
- KLINGMÜLLER, VIKTOR, Die Lepra, in: Handbuch der Haut- und Geschlechtskrankheiten 10,2, hg. v. JOSEF JADASSOHN, Berlin 1930, S. IV-XVIII u. 1-805
- KLOFT, HANS, Sozialpolitik der römischen Kaiserzeit, in: Jb. der Wittheit zu Bremen 24 (1980), S. 153-187
- KLÖVEKORN, GREGOR HEINRICH, Der Aussatz in Köln, München 1966
- KNOCH, OTTO B. / KLAUS SCHOLTISSEK, Art. ‚Bibel VIII. Bibelübersetzungen 1.‘, in: LThK 2 (³1994), Sp. 382-385
- KNOWLES, DAVID / R. NEVILLE HADCOCK, Medieval Religious Houses. England and Wales, London 1971
- KÖBLER, GERHARD, Art. ‚Vormund, -schaft II.‘, in: LexMA 8 (1997), Sp. 1854-1855
- KOCH, WILFRIED M., Archäologischer Bericht für das Jahr 1988/89: Das Leprosorium Aachen-Melaten. Vorbericht der Ausgrabungen 1988/89, in: Zs. des Aachener Geschichtsvereins 96 (1989), S. 409-435
- KÖCHER, FRANZ, *Saharšubbû* - zur Frage nach der Lepra im Alten Zweistromland, in: ALHK 2, S. 27-34
- KOCKS, DIRK, Art. ‚Barmherzigkeit IV. Bildliche Darstellungen der Werke der Barmherzigkeit‘, in: LexMA 1(1980), Sp. 1473
- KOELBING, HULDRYCH M., Arzt und Patient in der antiken Welt, Zürich-München 1977
- DERS., Seuchen und Seuchenbekämpfung im Mittelalter, in: Mensch - Medizin - Gesellschaft, hg. v. KARL HINTEREGGER, Thaur 1988, S. 19-29
- DERS., u. a., Beiträge zur Geschichte der Lepra (Zürcher Medizingeschichtliche Abhandlungen. N. R. 93) Zürich 1972
- DERS. / ANTOINETTE STETTLER-SCHÄR, Aussatz, Lepra, Elephantiasis Graecorum - zur Geschichte der Lepra im Altertum, in: HULDRYCH M. KOELBING u. a., Beiträge zur Geschichte der Lepra (Zürcher Medizingeschichtliche Abhandlungen. N. R. 93) Zürich 1972, S. 34-54
- KÖHLER, OSKAR, Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 77) Berlin 1935
- KÖHLER, WALTHER, Die Anfänge des protestantischen Eherechtes, in: ZSRG KA 30 (1941), S. 271-310
- DERS., Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte 7), 2 Bde., Leipzig 1932-1942
- KOLBE, WILHELM, Die Sehenswürdigkeiten Marburgs und seiner Umgebungen in geschichtlicher, kunst- und kulturhistorischer Beziehung, Marburg 1884

- KOLTA, KAMAL SABRI, Die Lepra im Alten Ägypten in der koptischen Zeit, in: ALHK 1, S. 58-63
- KÖRTGEN, ANDREAS, Die Gesundheit des Fürsten. Diätetische Vorschriften für eine herausgehobene Menschengruppe von der Antike bis zum Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts (Marburger Schriften zur Medizingeschichte 3) Frankfurt/M-Bern 1982
- KORTÜM, HANS-HENNING, Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters, Berlin 1996
- KOSELLEK, REINHART, Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten, in: Theorie der modernen Geschichtsschreibung, hg. v. PIETRO ROSSI, Frankfurt/M 1987, S. 173-190
- KÖSTER-LÖSCHE, KARI, Die sieben Todesseuchen. Von Pest bis Aids, vom Altertum bis heute, Husum 1989 [= DIES., Die großen Seuchen. Von der Pest bis Aids, Frankfurt/M 1995]
- KOSTRZEWA, CLAUDIA, Die Entwicklung der Lepratherapie im 20. Jahrhundert, Diss. Kiel 1991
- KOTTJE, RAYMUND, Eherechtliche Bestimmungen der germanischen Volksrechte (5.-8. Jahrhundert), in: Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen - Lebensnormen - Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin (18.-21. Februar 1987), hg. v. WERNER AFFELDT, Sigmaringen 1990, S. 211-220.
- DERS., Die Lex Baiuvariorum - das Recht der Baiern, in: Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters, hg. v. HUBERT MORDEK (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 4) Sigmaringen 1986, S. 9-24
- DERS., Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert) (Bonner Historische Forschungen 23) Bonn 1970
- KRAMER, KARL-SIGISMUND, Art. ‚Mahl und Trunk‘, in: HRG 3 (1984), Sp. 154-156
- Krankheit, Heilkunst, Heilung, hg. v. HEINRICH SCHIPPERGES / EDUARD SEIDLER (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V. 1) Freiburg/Br 1978
- KRAUSE, [o.V.], Art. ‚Nicolaus II. von Werle‘, in: Allgemeine Deutsche Biographie 23 (1886), S. 619
- KREMER, ANDREAS, Die ‚Facies Antonina‘ bei Lepra. Eine klinische, medizin- und kunsthistorische Studie, Diss. Bonn 1981
- KRIEGER, KARL-FRIEDRICH, König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter (EDG 14) München 1992

- KROESCHELL, KARL, Deutsche Rechtsgeschichte 1: Bis 1250 (WV Studium 8) Opladen
¹¹1999
- KRUG, ANTJE, Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike, München 1985
- KRÜGER, SABINE, ‚Verhöflichter Krieger‘ und *miles illiteratus*, in: Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. v. JOSEF FLECKENSTEIN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100) Göttingen 1990, S. 326-349
- KRUMBACH, HELMUT, Zur Frage der Lepra im prä- und postkolumbischen Amerika, in: ALHK 2, S. 201-209
- KRUSE, BRITTA-JULIANE, Verborgene Heilkünste. Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 5 (239)) Berlin-New York 1996
- KUDER, ULRICH, Aussatz und christlicher Glaube, in: ALHK 1, S. 26-27
- DERS., Der Aussätzige in der mittelalterliche Kunst, in: ALHK 2, S. 223-271
- DERS., Lebensform der Aussätzigen, Leprosenpflege durch Kirche, Adel und Bürgertum - Die Lepraklapper: Signal und Wahrzeichen, in: ALHK 1, S. 127-128
- KUDLIEN, FRIDOLF, Art. ‚Aëtius of Amida‘, in: DSB 1 (1981), S. 68-69
- DERS., Art. ‚Galen‘, in: DSB 5 (1981), S. 227-233
- DERS., Art. ‚Gesundheit‘, in: RAC 10 (1978), Sp. 902-945
- DERS., ‚Krankensicherung‘ in der griechisch-römischen Antike, in: Sozialmaßnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, hg. v. HANS KLOFT (Grazer Beiträge. Zs. für die Klassische Altertumswissenschaft. Supplement 3) Graz-Horn 1988, S. 75-102
- DERS., Lepra in der Antike, in: ALHK 2, S. 39-43
- DERS., Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome, in: Clio Medica 5 (1970), S. 91-121
- DERS., Art. ‚Oribasius‘, in: DSB 10 (1981), S. 230-231
- KUHLEMANN, FRANK-MICHAEL, Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Kulturgeschichte heute, hg. v. WOLFGANG HARDTWIG / HANS-ULRICH WEHLER (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16) Göttingen 1996, S. 182-211
- KÜHNEL, HARRY, Städtische Gesundheitspflege, in: Alltag im Spätmittelalter, hg. v. DEMS., Graz-Wien-Köln ³1986, S. 83-92
- KULLY, ROLF MAX, Der Schönheitskatalog. Ein übersehenes literarisches Motiv, in: *Gottes und der werlde hulde*. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. FS Heinz Rupp, hg. v. RÜDIGER SCHNELL, Bern-Stuttgart 1989, S. 288-311
- KURSAWA, WILHELM, *Impotentia coeundi* als Ehenichtigkeitsgrund. Eine kanonistische Untersuchung zur Auslegung und Anwendung von Canon 1084 des Codes

- Iuris Canonici 1983 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 22) Würzburg 1995
- KURTH, GODEFROID JOSEPH FRANÇOIS, La lèpre en Occident avant les croisades, in: Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques (avril 1891). Ve section: Sciences historiques, Paris 1891, S. 125-147
- La femme au moyen age, hg. v. MICHEL ROUCHE / JEAN HEUCLIN, Maubeuge 1990
- LABANDE-MAILFERT, YVONNE, Pauvreté et paix dans l'iconographie romane (XIe-XIIe siècle) in: Etudes sur l'Histoire de la Pauvreté 1 (Publications de la Sorbonne. Série 'Etudes' 8,1), hg. v. MICHEL MOLLAT, Paris 1974, S. 318-343, Fig. 1-19
- LABISCH, ALFONS, Homo Hygienicus. Gesundheit und Medizin in der Neuzeit, Frankfurt/M-New York 1992
- LANDAU, PETER, Art. ‚Gratian‘, in: TRE 14 (1985), S. 124-130
- DERS., Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht, in: Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft, FS Paul Mikat, hg. v. DIETER SCHWAB / DIETER GIESEN / JOSEPH LISTE / HANS-WOLFGANG STRÄTZ, Berlin 1989, S. 565-578
- LAPPE, JOSEF, Stadtgründung und Stadtverfassung im Gebiete der Einzelhöfe (Werne im Münsterland) in: Westfälische Zs. 89 (1932), S. 1-148
- LAQUEUR, THOMAS, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/M-New York 1992
- LATTE, KURT, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft. 5. Abt., 4) München 1960
- LAUDAGE, JOHANNES, Art. ‚Regino‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 579-580
- LAUER, PHILIPPE, Le Règne de Louis IV d'Outre-Mer (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 127) Paris 1900
- LAY, STEPHEN, A Leper in Purple: The Coronation of Baldwin IV of Jerusalem, in: Journal of Medieval History 23 (1997), S. 317-334
- LECLERCQ, HENRI, Art. ‚Lèpre‘, in: DACL 8,2, Paris 1929, Sp. 2578-2590
- LEE, FRANCES / MAGILTON, JOHN, The Cemetery of the Hospital of St James and St Mary Magdalene, Chichester - A Case Study, in: World Archaeology 21,2 (1989), S. 273-282
- LEE, GERARD A., Leper Hospitals in Medieval Ireland. With a Short Account of the Military and Hospitaller Order of St. Lazarus of Jerusalem, Blackrock 1996
- LEIBBRAND, WERNER, Art. ‚Aussatz‘, in: LThK 1 (1957), Sp. 1115-1116
- LEIKER, D. L., Differential diagnosis, in: Leprosy, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 177-192
- LEISTIKOW, DANKWART, Bauformen der Leproserie im Abendland, in: ALHK 2, S. 103-149

- DERS., Die Leprosie als Sonderform des mittelalterlichen Hospitals, in: *Architectura* 16 (1986), S. 114-129
- DERS., Mittelalterliche Hospitalbauten Norddeutschlands, in: *Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150-1650 [Ausst.kat.]*, hg. v. CORD MECKSEPER, Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstadt 1985, S. 223-249
- LENZEN, DIETER, Krankheit und Gesundheit, in: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, hg. v. Christoph Wulf, Weinheim-Basel 1997, S. 885-891
- Lepra in de Nederlanden (12de-18de eeuw) [Ausst.kat.], hg. v. Algemeen Rijksarchief Brussel (Algemeen Rijksarchief en Rijksarchief in de Provinciën: Dossiers. 2de reeks 3) Brüssel 1989
- LICHTENTHAELER, CHARLES, Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung. XII. Hippokratische Studie, Köln-Lövenich 1984
- LINCKE, INGRID, Die Gutleuthäuser in Südbaden mit besonderer Berücksichtigung der Freiburger Verhältnisse, München 1967
- LINDBERG, DAVID C., *The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago 1992
- LINDGREN, UTA, Art. ‚Armut und Armenfürsorge B. Armenfürsorge‘, in: *LexMA* 1 (1980), Sp. 988-990
- LONGÈRE, JEAN, L'influence de Latran III sur quelques ouvrages de théologie morale, in: *Le Troisième Concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire. Communications présentées à la Table Ronde du C. N. R. S., le 26 avril 1980*, hg. v. DEMS., Paris 1982, S. 91-110
- LORENZ, GÜNTHER, Antike Krankenbehandlung in historisch-vergleichender Sicht. Studien zum konkret-anschaulichen Denken (Bibliothek des klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge. 2. Reihe 81) Heidelberg 1990
- LORENZ, RUDOLF, Das vierte Jahrhundert (Osten) (Die Kirche in ihrer Geschichte 1/C2) Göttingen 1992
- DERS., Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) (Die Kirche in ihrer Geschichte 1/C1) Göttingen 1970
- LOTTER, FRIEDRICH, Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, in: *Historische Zeitschrift* 229 (1979), S. 298-356
- MACARTHUR, WILLIAM, Leprosy in the British Isles, in: *Leprosy Review* 24 (1953), S. 8-19
- MAGER, WOLFGANG, Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1968 Nr. 9) Wiesbaden 1968
- MAGIN, CHRISTINE, ‚Wie es umb der iuden recht stet‘. Der Status der Juden in spätmittelalterlichen deutschen Rechtsbüchern, Göttingen 1999

- Maladies et Société (XIIe-XVIIIe siècles). Actes du Colloque de Bielefeld novembre 1986, hg. v. NEITHARD BULST / ROBERT DELORT, Paris 1989
- MALET, CHRISTIAN, La lèpre au Moyen Age en Occident, in: *Image Roche* 57 (1973), S. 7-15
- MALOUIN, [o.V.], Art. ‚Lèpre‘, in: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une Société de gens de lettres*, hg. v. DENIS DIDEROT / JEAN BAPTISTE D'ALEMBERT, Bd. 9, Neuchâtel 1765, ND Stuttgart - Bad Cannstadt 1966, S. 393-395
- MANCHESTER, KEITH, *The Archaeology of Disease*, Bradford 1983
- DERS., *Leprosy: The Origin and Development of the Disease in Antiquity*, in: *Maladie et Maladies. Histoire et conceptualisation. Mélanges en l'honneur de MIRKO D. GRMEK (École Pratique des Hautes Études - IVe section (Sciences historiques et philologiques). V: Hautes Études Médiévales et Modernes 70)*, hg. v. DANIELLE GOUREVITCH, Genf 1992, S. 31-49
- DERS., *A Leprous Skeleton of the 7th Century from Eccles, Kent, and the Present Evidence of Leprosy in Early Britain*, in: *Journal of Archaeological Science* 8 (1981), S. 205-209
- DERS. / CHARLOTTE ROBERTS, *The Palaeopathology of Leprosy in Britain: A Review*, in: *World Archaeology* 21,2 (1989), S. 265-272
- MARTH, REGINE, *Mittelalter: Die Altargeräte (Hannover, Kestner-Museum - Abteilung Kunsthandwerk. [Informationsblatt])* Hannover 1989
- MARTIN, ALFRED, *Beiträge zur Geschichte des Aussatzes, der Syphilis, des Antoniusfeuers, der Pest und der an diesen Erkrankten in Deutschland*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 11 (1919), S. 189-199
- DERS., *Beiträge zur Kulturgeschichte des Aussatzes*, in: *Fortschritte der Medizin* 50 (1932), S. 788-794
- Materialität der Kommunikation*, hg. v. HANS ULRICH GUMBRECHT / K. LUDWIG PFEIFFER, Frankfurt/M ²1995
- MAUSS, MARCEL, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften [1925]*, in : DERS., *Soziologie und Anthropologie* 2, übers. v. EVA MOLDENHAUER u. a., München-Wien 1975, S. 9-144
- MAYER, HANS EBERHARD, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart u. a. ⁸1995
- MCKITTERICK, ROSAMUND, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*, London-New York 1983
- MCNAMARA, JO-ANN / WEMPLE, SUZANNE FONAY, *Marriage and Divorce in the Frankish Kingdom*, in: *Women in Medieval Society*, hg. v. SUSAN MOSHER STUARD, Philadelphia 1976, ND 1977, S. 95-124
- MCNEILL, WILLIAM H., *Plagues and Peoples*, Oxford 1976

- MCVAUGH, MICHAEL, Therapeutische Strategien: die Chirurgie, in: Die Geschichte des medizinischen Denken. Antike und Mittelalter, hg. v. MIRKO D. GRMEK, München 1996, S. 297-311
- Medicine in Society, hg. v. ANDREW WEAR, Cambridge u. a. 1992
- Medizin im Abendland, hg. v. GERHARD BAADER / GUNDOLF KEIL (Wege der Forschung 363) Darmstadt 1982
- Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven, hg. v. NORBERT PAUL / THOMAS SCHLICH, Frankfurt/M-NewYork 1998
- MEFFERT, FRANZ, Caritas und Volksepidemien (Schriften zur Caritaswissenschaft 1) Freiburg/Br 1925
- MEHL, JÜRGEN CHRISTOF, Aussatz in Rottweil. Das Leprosenhaus Allerheiligen der Siechen im Feld (1298-1810), Diss. Tübingen 1993
- MEISELS-NAVON, LIORA, Psychosoziale Aspekte der Lepra-Krankheit in unserer Zeit, in: ALHK 2, S. 339-343
- MERTENS, DIETER, Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter, in: Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart, hg. v. HANS FENSKE / DIETER MERTENS / WOLFGANG REINHARD / KLAUS ROSEN, Königstein/Ts. 1981, S. 121-200
- MERZBACHER, FRIEDRICH, Art. ‚Leprosen‘, in: HRG 2 (1978), Sp. 1852-1855
- DERS., Die Leprosen im alten kanonischen Recht, in: ZSRG KA 53 (1967), S. 27-45
- MEYER, MATTHAUS, Die Pönitentiarie-Formularsammlung des Walter Murner von Strassburg. Beitrag zur Geschichte und Diplomatik der päpstlichen Pönitentiarie im 14. Jahrhundert (Spicilegium Friburgense 25) Fribourg (Schweiz) 1979
- MEYER, ULRICH, Soziales Handeln im Zeichen des ‚Hauses‘. Zur Ökonomik in der Spätantike und im früheren Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 140) Göttingen 1998
- MEYER-GEBEL, MARLENE, Bischofsabsetzungen in der deutschen Reichskirche vom Wormser Konkordat (1122) bis zum Ausbruch des Alexandrinischen Schismas (1159) (Bonner Historische Forschungen 55) Siegburg 1992
- MEYERS, FRITZ, Lepra am Niederrhein. Kulturgeschichtliches Erbe als aktuelle Aufgabe, hg. v. Deutschen Aussätzigen-Hilfswerk (D.A.H.W.) e.V., Würzburg 1985
- MICAUD, MAX, Die ansteckenden Krankheiten, in: Illustrierte Geschichte der Medizin 4, hg. v. RICHARD TOELLNER, Vaduz-Erlangen 1992, S. 2185-2235
- MIETHKE, JÜRGEN, Art. ‚Marsilius von Padua‘, in: LexMA 6 (1993), Sp. 332-334
- MIKAT, PAUL, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511-626/27) (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. 74) Paderborn u. a. 1994

- MISCHLEWSKI, ADALBERT, Das Antoniusfeuer in Mittelalter und früher Neuzeit in Westeuropa, in: *Maladies et Société*, S. 249-268
- DERS., Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 8) Köln-Wien 1976
- MITCHELL, PIERS, Appendix: An Evaluation of the Leprosy of King Baldwin IV of Jerusalem in the Context of the Medieval World, in: BERNARD HAMILTON, *The Leper King and his Heirs. Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 2000, S. 245-258
- DERS., The Archaeological Approach to the Study of Disease in the Crusader States, as Employed at Le Petit Gerin, in: *The Military Orders 2: Welfare and Warfare*, hg. v. HELEN NICHOLSON, Aldershot u. a. 1998, S. 43-50
- MOLLAT, MICHEL, *Die Armen im Mittelalter*, München ²1987
- MØLLER-CHRISTENSEN, VILHELM, *Bone Changes in Leprosy*, Kopenhagen 1961
- DERS., *Bone Changes of the Skull*, Odense 1978
- DERS., Evidence of Leprosy in Earlier Peoples, in: *Diseases in Antiquity*, S. 295-306
- DERS., Evidence of Tuberculosis, Leprosy and Syphilis in Antiquity and the Middle Ages, in: *Aktuelle Probleme aus der Geschichte der Medizin. Verhandlungen des XIX. Internationalen Kongresses für Geschichte der Medizin*, Basel, 7.-11. September 1964, hg. v. ROBERT BLASER / HEINRICH BUSS, Basel 1966, S. 229-237
- DERS., Osteoarchaeology as a Medico-Historical Auxiliary Science, in: *Medical History* 17 (1973), S. 411-418
- DERS., Persönliche Mitteilungen über seine Ausgrabungen auf Leprosen-Friedhöfen und die Anfänge der Lepra-Osteoarchäologie, in: *ALHK* 1, S. 152-153
- DERS., Ten Lepers from Næstved in Denmark, Kopenhagen 1953
- DERS., Umwelt im Spiegel der Skelettreste vom Kloster Æbelholt, in: *Mensch und Umwelt im Mittelalter*, hg. v. BERND HERRMANN, Frankfurt/M 1989, S. 129-139
- DERS. / DAVID R. HUGHES, An Early Case of Leprosy from Nubia, in: *Man N. S.* 1 (London 1966), S. 242-243 mit Tf. 3a-b, 4a-b
- DERS. / DAVID R. HUGHES, Two Early Cases of Leprosy in Great Britain, in: *Man* 62 (London 1962), S. 177-179
- DERS. / R. G. INKSTER, Cases of Leprosy and Syphilis in the Osteological Collection of the Department of Anatomy, University of Edinburgh. With a note on the skull of King Robert the Bruce, in: *Danish Medical Bulletin* 12 (1965), S. 11-18
- DERS. / WILLIAM HENRY JOPLING, An examination of the skulls in the catacombs of Paris, in: *Medical History* 8 (1964), S. 187-188 mit Abb. 1-5

- MONE, FRANZ JOSEF, Armen- und Krankenpflege vom 13. bis 16. Jahrhundert, in: Zs. für die Geschichte des Oberrheins 12 (1861), S. 5-53, 142-194
- MOORE, ROBERT IAN, The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250, Oxford 1987
- MORITZ, WERNER, Die bürgerlichen Fürsorgeanstalten der Reichsstadt Frankfurt a.M. im späten Mittelalter (Studien zur Frankfurter Geschichte 14) Frankfurt/M 1981
- DERS., Das Hospital der heiligen Elisabeth in seinem Verhältnis zum Hospitalwesen des frühen 13. Jahrhunderts, in: St. Elisabeth. Fürstin - Dienerin - Heilige, hg. v. der PHILIPPS-UNIVERSITÄT MARBURG, Sigmaringen 1981, S. 101-116
- DERS., Das Hospital im Mittelalter (700 Jahre Elisabethkirche in Marburg 1283-1982, 6) Marburg 1983
- MULLANEY, STEVEN, The Place of the Stage. License, Play, and Power in Renaissance England, Chicago-London 1988
- MÜLLER, IRMGARD, Darstellung eines Leprakranken, in: Sankt Elisabeth. Fürstin - Dienerin - Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog, hg. v. der PHILIPPS-UNIVERSITÄT MARBURG, Sigmaringen 1981, Kat.Nr. 77 S. 429-431
- DIES., Sieche, Seuchen und Spitaldienst im Spiegel der Heiltätigkeit Elisabeths von Thüringen. Heilserwartung und Heilungserfolge im Mittelalter, in: Hessisches Jb. für Landesgeschichte 32 (1982), S. 1-17
- MÜLLER, ULRICH B., Art. ‚Krankheit III. Neues Testament‘, in: TRE 19 (1990), S. 684-686
- MÜLLER-BÜTOW, HORST, Lepra in der arabischen Medizin, in: ALHK 2, S. 79-84
- DERS., Lepra. Ein medizinhistorischer Überblick unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen arabischen Medizin (Europäische Hochschulschriften. Reihe 7, Abt. B: Geschichte der Medizin 3) Frankfurt/M- Bern 1981
- MÜLLER-LINDENLAUF, HANS GÜNTHER, Germanische und spätrömisch-christliche Eheauffassung in fränkischen Volksrechten und Kapitularien, Diss. Freiburg/Br 1969
- NAVON, LIORA, Beggars, Metaphors, and Stigma: A Missing Link in the Social History of Leprosy, in: Social History of Medicine 1 (1998), S. 89-105
- NEHLSSEN, HERMANN, Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen 1: Ostgoten, Westgoten, Franken, Langobarden (Göttinger Studien zur Rechtsgeschichte 7) Göttingen-Frankfurt/M-Zürich 1972
- Neue Wege in der Seuchengeschichte, hg. v. MARTIN DINGES / THOMAS SCHLICH (Medizin, Gesellschaft und Geschichte. Beiheft 6) Stuttgart 1995
- NICHOLSON, RANALD, Scotland. The Later Middle Ages (The Edinburgh History of Scotland 2) Edinburgh 1974

- NIEDERMEIER, HANS, Soziale und rechtliche Behandlung der Leprosen, in: ALHK 1, S. 76-85
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, Vom Nutzen und Nachteil der Historie, in: DERS., Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873, hg. v. GIORGIO COLLI / MAZZINO MONTINARI, München u. a. ²1988, S. 243-334
- NIRENBERG, DAVID, Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages, Princeton 1996
- NONN, ULRICH, Merowingische Testamente. Studien zum Fortleben einer römischen Urkundenform im Frankenreich, in: Archiv für Diplomatik 18 (1972), S. 1-129
- NOORDEEN, S. K., The Epidemiology of Leprosy, in: Leprosy, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 15-30
- NORTH, JOHN DAVID, Richard of Wallingford. An edition of his writings, 2 Bde., Oxford 1976
- NUTTON, VIVIAN, Medicine in the Greek World. 800-50 BC, in: LAWRENCE I. CONRAD u. a., The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800, Cambridge 1995, ND 1996, S. 11-38
- DIES., Medicine in Medieval Western Europe, 1000-1500, in: LAWRENCE I. CONRAD u. a., The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800, Cambridge 1995, ND 1996, S. 139-205
- DIES., The Seeds of Disease. An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance, in: Medical History 27 (1983), S. 1-34
- Ó CRÓINÍN, DÁIBHÍ, Art. ‚Cogitosus ua Aédo‘, in: LexMA 3 (1986), Sp. 21
- OEDIGER, FRIEDRICH WILHELM, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter (Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters 2) Leiden-Köln 1953
- OEXLE, OTTO GERHARD, Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter, in: Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung, hg. v. CHRISTOPH SACHSSE / FLORIAN TENNSTEDT, Frankfurt/M 1986, S. 73-100
- DERS., Art. ‚Stand, Klasse (Antike und Mittelalter)‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 6, hg. v. OTTO BRUNNER / WERNER CONZE / REINHART KOSELLECK, Stuttgart 1990, S. 156-200
- DERS., Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung, in: FmalStud 24 (1990), S. 1-22
- DERS., Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hg. v. FRANTIŠEK GRAUS (Vorträge und Forschungen 35) Sigmaringen 1987, S. 65-117

- DERS., Geschichte als Historische Kulturwissenschaft, in: Kulturgeschichte heute, hg. v. WOLFGANG HARDTWIG / HANS-ULRICH WEHLER, Göttingen 1996 (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16), S. 14-40
- DERS., Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult, in: FmalStud 18 (1984), S. 401-420
- DERS., Potens und Pauper im Frühmittelalter, in: Bildhafte Rede in Mittelalter und Früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, hg. v. WOLFGANG HARMS / KLAUS SPECKENBACH, Tübingen 1992, S. 131-149
- OGÉE, JEAN, Dictionnaire Historique et Géographique, de la Province de Bretagne, dédié à la nation bretonne, 4 Bde., Nantes 1778-1780
- OGRIS, WERNER, Art. ‚Freiteil‘, in: HRG 1 (1971), Sp. 1249-1251
- DERS., Art. ‚Mündigkeit‘, in: HRG 3 (1984), Sp. 738-742
- DERS., Art. ‚Munt, Muntwalt‘, in: HRG 3 (1984), Sp. 750-761
- OHLER, NORBERT, Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des Heiligen Anno, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 48 (1984), S. 1-33
- OHLY, FRIEDRICH, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 1-31
- DERS., Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung, in: Typologie, hg. v. VOLKER BOHN, Frankfurt/M 1988, S. 22-63
- OPITZ, CLAUDIA, Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts (Ergebnisse der Frauenforschung 5) Weinheim-Basel 1985
- OPPITZ, ULRICH-DIETER, Deutsche Rechtsbücher des Mittelalters 1, Köln-Wien 1990
- OTIS, LEAH LYDIA, Prostitution and Repentance in Late Medieval Perpignan, in: Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy, hg. v. JULIUS KIRSHNER / SUZANNE FONAY WEMPLE, Oxford 1985, S. 137-160
- OTT, NORBERT H., Der Körper als konkrete Hülle des Abstrakten. Zum Wandel der Rechtsgebärde im Spätmittelalter, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen, S. 223-241
- OTT, NORBERT H., Miselsuht - Die Lepra als Thema erzählender Literatur des Mittelalters, in: ALHK 2, S. 273-283
- PACAUT, MARCEL, Alexandre III et le concile oecuménique de 1179, in: Le Troisième Concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire (Communications présentées à la Table ronde du C.N.R.S., le 26 avril 1980), hg. v. JEAN LONGÈRE, Paris 1982, S. 19-22
- PÁLFI, GYÖRGY, The First Osteoarchaeological Evidence of Leprosy in Hungary, in: International Journal of Osteoarchaeology 1 (1991), S. 99-102
- PALMER, RICHARD, The Church, Leprosy and Plague in Medieval and Early Modern Europe, in: Church and Healing, hg. v. WILLIAM J. SHEILS, Oxford 1982, S. 79-99

- PARAVICINI, WERNER, Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 32) München 1994
- PARAVICINI BAGLIANI, AGOSTINO, Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfalligkeit, München 1997
- PARK, KATHERINE, Medicine and Society in Medieval Europe. 500-1500, in: *Medicine in Society*, hg. v. ANDREW WEAR, Cambridge 1992, S. 59-90
- The Past and Present of Leprosy. Archaeological, Historical, Palaeopathological and Clinical Approaches, hg. v. CHARLOTTE ROBERTS (Proceedings of the International Congress on the Evolution and Palaeoepidemiology of Infectious Diseases 3 (University Bradford, July 26-31, 1999)) Oxford 2002
- PAUL, JÜRGEN / WERNER BUSCH, Art. 'Ozias', in: *LCI* 3 (1971), Sp. 362
- PAWELETZ, ALOIS, Lepradiagnostik im Mittelalter und Anweisungen zur Lepraschau, Diss. Leipzig 1915
- PEARSON, KARL, The Skull of Robert the Bruce, King of Scotland, 1274-1329, in: *Biometrika* 16 (1924), S. 253-272 (mit Tf. I-XVI)
- PEASE, ARTHUR STANLEY, Medical Allusions in the Works of St Jerome, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 25 (1914), S. 73-86
- PEGG, MARK GREGORY, Le corps et l'autorité: la lèpre de Baudouin IV, in: *Annales E.S.C.* 45 (1990), S. 265-287
- PELLISTRANDI, CHRISTINE, La pauvreté spirituelle à travers les textes de la fin du XIIe siècle (Essai de recherche sémantique) in: *Etudes sur l'Histoire de la Pauvreté* 1 (Publications de la Sorbonne. Série 'Etudes' 8,1), hg. v. MICHEL MOLLAT, Paris 1974, S. 275-291
- PETERS, EDWARD, The Shadow King. 'Rex inutilis' in medieval law and literature 751-1327, New Haven-London 1970
- PÉTOURAUD, CHARLES, Les léproseries lyonnaises au Moyen Age et à la Renaissance, in: *Cahiers d'Histoire* 7 (1962), S. 425-464
- PEYER, HANS CONRAD, Das Reisekönigtum des Mittelalters, in: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 51 (1964), S. 1-21
- PFALTZGRAFF, ROY E. / BRYCESON, ANTHONY, Clinical leprosy, in: *Leprosy*, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 134-176
- PFEFFER, MARINA ELISABETH, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike unter besonderer Berücksichtigung der Sicherung bei Krankheit (Versicherungsforschung 5) Berlin 1969
- PICHON, GENEVIÈVE, Essai sur la lèpre du Haut Moyen Age, in: *Le Moyen Age* 90 [4. Folge, 39] (1984), S. 331-356
- DIES., Quelques réflexions sur l'affaire des lépreux de 1321, in: *Sources. Travaux historiques* 13 (1988), S. 25-30

- PIÉTRI, CHARLES, Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft, in: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430), hg. v. DEMS. / LUCE PIÉTRI (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 2) Freiburg/Br-Basel-Wien 1996, S. 193-241
- DERS., Die Erfolge: Unterdrückung des Heidentums und Sieg des Staatskirchentums, in: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430), hg. v. DEMS. / LUCE PIÉTRI (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 2) Freiburg/Br-Basel-Wien 1996, S. 462-506
- PITON, ERNEST, La lèpre en Hesbaye, in: Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège 32 (1946), S. 13-53
- PITZ, ERNST, Europa im Früh- und Hochmittelalter, Stuttgart 1982
- PLESSNER, HELLMUTH, Die Frage nach der *Conditio humana* (1961) in: DERS., Gesammelte Schriften 8, hg. v. GÜNTER DUX u. a., Frankfurt/M 1983, S. 136-217
- DERS., Der Mensch als Lebewesen (1967), in: DERS., Gesammelte Schriften 8, hg. v. GÜNTER DUX u. a., Frankfurt/M 1983, S. 315-327
- PLÖCHL, WILLIBALD M., Geschichte des Kirchenrechts, 5 Bde., Wien-München 1959-1968
- PLOOG, DETLEV / BRANDT, FELIX, Die Zerstörung des Antlitzes - eine ethologische Betrachtung, in: ALHK 2, S. 331-337
- PODELLA, THOMAS, Art. ‚Reinheit II. Altes Testament‘, in: TRE 28 (1997), S. 477-483
- Policey im Europa der Frühen Neuzeit, hg. v. MICHAEL STOLLEIS (Ius Commune. Sonderhefte: Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 83) Frankfurt/M 1996
- PONTAL, ODETTE, Die Synoden im Merowingerreich (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen) Paderborn u. a. 1986
- PORTMANN, MARIE-LOUISE, Der Schaffhausener Stadtarzt Johann Cosmas Holzach (1518-1595) und seine Schrift ‚Prob des Uszatzes‘, in: Gesnerus 28 (1971), S. 147-153
- POUCHELLE, MARIE-CHRISTINE, Corps et Chirurgie à l'apogée du moyen age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel, Paris 1983
- PRELL, MARCUS, Sozialökonomische Untersuchungen zur Armut im antiken Rom. Von den Gracchen bis Kaiser Diokletian (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 77) Stuttgart 1997
- PREUSS, JULIUS, Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunst und der Kultur überhaupt, Berlin 1911, ND Dreieich-Wiesbaden 1992
- PREVENIER, WALTER / DE HEMPTINNE, THÉRÈSE, Art. ‚Ehe. C. Ehe in der Gesellschaft des Mittelalters‘, in: LexMA 3 (1986), Sp. 1635-1640

- PRINZ, FRIEDRICH, Gesellschaftliche Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie, in: Zs. für Literaturwissenschaft und Linguistik 11 (1973) (= Soziologie mittelalterlicher Literatur, hg. v. WOLFGANG HAUBRICH), S. 17-36
- PROBST, CHRISTIAN, Das Hospitalwesen im hohen und späten Mittelalter und die geistliche und gesellschaftliche Stellung des Kranken, in: Sudhoffs Archiv 50 (1966), S. 246-258
- PUFF, HELMUT, Die Sünde und ihre Metaphern. Zum *Liber Gomorrhianus* des Petrus Damiani, in: Forum Homosexualität und Literatur 1 (1987), S. 45-78
- PUZA, RICHARD, Art. ‚Irregularität‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 663-664
- RAFF, THOMAS, Die Sprache der Materialien. Anleitung zu einer Ikonologie der Werkstoffe (Kunstwissenschaftliche Studien 61) München 1994
- RAULFF, ULRICH, Vorwort: Mentalitäten-Geschichte, in: Mentalitäten-Geschichte, hg. v. DEMS., Berlin 1989, S. 7-15
- RAWCLIFFE, CAROLE, The Hospitals of Later Medieval London, in: Medical History 28 (1984), S. 1-21
- RAYMOND, FRANÇOIS, Histoire de l'Elephantiasis, contenant aussi l'origine du scorbut, du feu St. Antoine, de la verole, &c., Lausanne 1767
- READER, RACHEL, New Evidence for the Antiquity of Leprosy in Early Britain, in: Journal of Archaeological Science 1 (1974), S. 205-207
- REES, WILHELM, Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht - dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte (Kanonistische Studien und Texte 41) Berlin 1993
- REGNIER-BOHLER, DANIELLE, Der Körper, in: Die Geschichte des privaten Lebens 2, hg. v. PHILIPPE ARIÈS / GEORGES DUBY, Frankfurt/M 1990, S. 341-355
- REHN, RUDOLF, Art. 'Philanthropie' [1], in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 7, hg. v. JOACHIM RITTER / KARLFRIED GRÜNDER, Basel 1989, Sp. 543-548
- REICHMANN, VIKTOR, Art. ‚Bibelübersetzungen I.3.1. Die altlateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments‘, in: TRE 6 (1980), S. 172-176
- DERS., Art. ‚Bibelübersetzungen I.3.3. Zur Geschichte der Vulgata‘, in: TRE 6 (1980), S. 178-181
- REICKE, SIEGFRIED, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter, 2 Bde. (Kirchenrechtliche Abhandlungen 111/112. 113/114) Stuttgart 1932, ND Amsterdam 1970
- REINECKE, KARL, Hammaburgensis sive Bremensis ecclesia (Hamburg-Bremen), in: Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis ab initio usque ad annum MCXCVIII. Abteilung V: Germania 2, hg. v. STEFAN WEINFURTER / ODILO ENGELS, Stuttgart 1984, S. 4-52
- RENDTEL, CONSTANZE, Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung, 2 Bde.,

Düsseldorf 1985

- REXROTH, FRANK, Mediävistische Randgruppenforschung in Deutschland, in: *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* (HZ. Beiheft 20), hg. v. MICHAEL BORGOLTE, München 1995, S. 427-451
- REYNOLDS, PHILIP LYNDON, Marriage in the Western Church. The christianization of marriage during the patristic and early medieval periods (*Vigiliae Christianae. Supplements 24*), dort S. 274-311
- RICHARDS, PETER, Leprosy in Scandinavia. A discussion of its origins, its survival, and its effect on Scandinavian life over the course of nine centuries, in: *Centaurus. International Magazine of the History of Science and Medicine 7,1* (1960), S. 101-133
- DERS., *The Medieval Leper and his Northern Heirs*, Cambridge-Totowa 1977, ND 1978
- DERS., Leprosy: Myth, Melodrama and Mediaevalism, in: *Journal of the Royal College of Physicians of London 24* (1990), S. 55-62
- RICHTER, PAUL, Beiträge zur Geschichte des Aussatzes, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 4* (1911), S. 232-352
- RIDLEY, DENNIS S., The Pathology of Leprosy as a Reflection of the Host Parasite relationship, in: *ALHK 2*, S. 345-352
- DERS. / JOB, CHARLES K., The Pathology of Leprosy, in: *Leprosy*, hg. v. ROBERT C. HASTINGS, Edinburgh u. a. 1985, S. 100-133
- RIEWALD, PAUL, Art. 'Sacerdotes', in: *Pauly-Wissowa RE. 2. Reihe: 2* (1920), Sp. 1631-1653
- RIHA, ORTRUN, Wenn das Denken das Sein bestimmt... Überlegungen zum Realitätsgehalt der deutschsprachigen Medizinliteratur des Mittelalters, in: *Mediaevistik 7* (1994), S. 203-221.
- RISDON, D. L., A Study of the Cranial and other Human Remains from Palestine Excavated at Tell Duweir (Lachish) by the Wellcome-Marston Archaeological Research Expedition, in: *Biometrika 31* (1939), S. 99-166, Tf. I-XXIII
- ROBERT, ULYSSE, Signe d'infamie au moyen age, in: *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France. 5. Folge 9* [49] (1888), S. 57-172
- ROBERTS, CHARLOTTE, Leprosy and Leprosaria in Medieval Britain, in: *Museum Applied Science Centre for Archaeology Journal 4,1* (1986), S. 15-21
- ROECK, BERND, Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit, Göttingen 1993
- RÖCKELEIN, HEDWIG, Zur Pragmatik hagiographischer Schriften im Frühmittelalter, in: *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter. FS Hagen Keller*, hg. v. THOMAS SCHARFF / THOMAS BEHRMANN, Münster u. a. 1997, S. 225-238

- Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, hg. v. ROMAN SCHNUR,
Berlin 1986
- RÖSENER, WERNER, Agrarwirtschaft, Agrarverfassung und ländliche Gesellschaft im
Mittelalter (EDG 13) München 1992
- ROSS INNES, JAMES, Betrachtungen zur Geschichte der Lepra, in: Ciba-Symposium 7
(1959), S. 117-123
- ROTH, GUNDHILD, Art. ‚Spiegelliteratur‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 2102-2105
- ROUCHE, MICHEL, Leib und Seele, in: Die Geschichte des privaten Lebens 1, hg. v. PAUL
VEYNE, Frankfurt/M 1989, S. 428-454
- DERS., Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France, in:
Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles. Actes du colloque orga-
nisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), hg. v. Centre de recherches sur
l'antiquité tardive et le haut moyen âge, Nanterre, Paris 1981, S. 319-337
- ROVINSKI, JACQUES, L'isolement du lépreux au Moyen Age (genèse et réalisation) in:
Razo 4 (1984), S. 75-94
- RUFFIÉ, JACQUES / JEAN-CHARLES SOURNIA, Die Seuchen in der Geschichte der
Menschheit, Stuttgart ²1987
- SACHS, HANNELORE / ERNST BADSTÜBNER / HELGA NAUMANN, Christliche Iko-
nographie in Stichworten, München-Berlin ⁴1998
- SACHSSE, CHRISTOPH / FLORIAN TENNSTEDT, Geschichte der Armenfürsorge in
Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart u. a.
1980
- Sankt Elisabeth. Fürstin - Dienerin - Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog, hg. v.
der PHILIPPS-UNIVERSITÄT MARBURG, Sigmaringen 1981
- SATTLER, DOROTHEA, Art. ‚Charakter‘, in: LThK 2 (³1994), Sp. 1009-1013
- SCAGLIONE, ALDO, Knights at Court. Courtliness, Chivalry, & Courtesy from Ottonian
Germany to the Italian Renaissance, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991
- SCHADEWALDT, HANS, Die wissenschaftliche Erforschung der Lepra in der Medizin des
18. bis frühen 20. Jahrhunderts, in: ALHK 1, S. 193-197
- DERS., Zur Geschichte der Lepra, in: Der Hautarzt 20 (1969), S. 124-130
- SCHALLER, KARL FRIEDRICH, Die Klinik der Lepra, in: ALHK 2, S. 17-26
- SCHARBERT, JOSEF, Art. ‚Krankheit II. Altes Testament‘, in: TRE 19 (1990), S. 680-683
- SCHATZ, KLAUS, Der päpstliche Primat, Würzburg 1990
- SCHEIBELREITER, GEORG, Der Bischof in merowingischer Zeit (Veröffentlichungen des
Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 27) Wien-Köln-Graz 1983
- DERS., Art. ‚Georgenberg, Vertrag v.‘, in: LexMA 4 (1989), Sp. 1282
- SHELL, OTTO, Zur Geschichte des Aussatzes am Niederrhein, in: Sudhoffs Archiv für
Geschichte der Medizin 3 (1910), S. 335- 346
- SCHENKER, LUKAS, Art. ‚Hariulf‘, in: LThK 4 (³1995), Sp. 1193-1194

- SCHIEFFER, RUDOLF, Der Bischof zwischen Civitas und Königshof (4. bis 9. Jahrhundert), in: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. FS Joseph Kardinal Höffner, hg. v. PETER BERGLAR / ODILO ENGELS, Köln 1986, S. 17-39
- DERS., Art. ‚Reichskirche‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 626-628
- DERS., Spirituales Latrones. Zu den Hintergründen der Simonieprozesse in Deutschland zwischen 1069 und 1075, in: Historisches Jb. 92 (1972), S. 19-60
- DERS., Art. ‚10. Stephan II.‘, in: LexMA 8 (1996), Sp. 116-117
- SCHIER, KURT, Art. ‚Aussatz‘, in: RGA 1 (²1973), S. 505-508
- DERS. / UTHER, HANS-JÖRG, Art. ‚Aussatz‘, in: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung 1, hg. v. KURT RANKE, Berlin-New York 1977, Sp. 1033-1040
- SCHILD, MAURICE E., Art. ‚Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII. Reformationszeit‘, in: TRE 9 (1982), S. 336-346
- SCHILD, WOLFGANG, Verwissenschaftlichung als Entleiblichung des Rechtsverständnisses, in: Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte, hg. v. NORBERT BRIESKORN / PAUL MIKAT / DANIELA MÜLLER / DIETMAR WILLOWEIT (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N. F. 72) Paderborn u. a. 1994, S. 247-260
- SCHIMMELPFENNIG, BERNHARD, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance, Darmstadt 1984
- SCHIPPERGES, HEINRICH, Der Garten der Gesundheit. Medizin im Mittelalter, München 1990
- DERS., Die Kranken im Mittelalter, München-Zürich ³1993
- DERS., Art. ‚Krankheit IV. Alte Kirche‘, in: TRE 19 (1990), S. 686-689
- DERS., Art. ‚Krankheit V. Mittelalter‘, in: TRE 19 (1990), S. 689-694
- SCHLEUSENER-EICHHOLZ, GUDRUN, Art. ‚Auge‘, in: LexMA 1 (1980), Sp. 1207-1209
- SCHLICH, THOMAS, ‚Wichtiger als der Gegenstand selbst‘ - die Bedeutung des fotografischen Bildes in der Begründung der bakteriologischen Krankheitsauffassung durch Robert Koch, in: Neue Wege in der Seuchengeschichte (Medizin, Gesellschaft und Geschichte. Beiheft 6), hg. v. MARTIN DINGES / THOMAS SCHLICH, Stuttgart 1995, S. 143-174
- SCHLOTTER, OSKAR, Die Geschichte der Lepra und Pocken in Europa, Diss. München 1966
- SCHMIDT, OTTO, Die Betreuung der Aussätzigen in Amberg, in: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 117 (1977), S. 7-29
- SCHMIDT, WERNER H., Einführung in das Alte Testament, Berlin-New York ⁵1995
- SCHMIDT-WIEGAND, RUTH, Art. ‚Gebärden‘, in: HRG 2 (1971), Sp. 1411-1419

- DIES., Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht, in: *FmalStud* 16 (1982), S. 363-379
- DIES., Sprachgebärden aus dem mittelalterlichen Rechtsleben. Versuch einer Begriffsbestimmung, in: *Das Andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte. FS August Nitschke*, hg. v. MARTIN KINTZINGER u. a., Köln u. a. 1991, S. 233-249
- SCHMITT, GÜNTER, Grundlinien der Lepraforschung in der deutschen medizinischen Literatur des 19. Jahrhunderts, Diss. Berlin 1969
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE, L'Historien et les images, in: *Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch*, hg. v. Otto Gerhard Oexle (*Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft* 4) Göttingen 1997, S. 7-51
- DERS., Les 'Superstitions', in: *Histoire de la France religieuse* 1, hg. v. JACQUES LEGOFF / RENÉ RÉMOND, Paris 1988, S. 417-551
- SCHMITT, WOLFRAM, Art. 'Besessenheit, Besessene [1-2]', in: *LexMA* 1 (1980), Sp. 2063-2064
- SCHMITZ, RUDOLF, Seuchen im Mittelalter, in: *Mittelalterforschung (Forschung und Information. Schriftenreihe der RIAS-Funkuniversität*, hg. v. RUPRECHT KURZROCK, 29) Berlin 1981, S. 134-142
- SCHMITZ-CLIEVER, EGON, Die medizinhistorische Deutung des Namens 'Rosstraße' in Aachen, in: *Fachliteratur des Mittelalters. FS Gerhard Eis*, hg. v. GUNDOLF KEIL / RAINER RUDOLF / WOLFRAM SCHMITT / HANS J. VERMEER, Stuttgart 1968, S. 385-393
- DERS., Das mittelalterliche Leprosorium Melaten bei Aachen in der Diözese Lüttich (1230-1550) in: *Clio Medica* 7,1/2 (1972), S. 13-34
- DERS., Repertorium medicohistoricum Aquense. Ein Beitrag zur medizinhistorischen Topographie [I], in: *Aachener Kunstblätter* 34 (1967), S. 194- 251
- DERS., St. Jakobspilger-Muscheln in einem mittelalterlichen Leprosengrab, in: *Aachener Kunstblätter* 44 (1973), S. 317-322
- DERS., Zur Osteoarchäologie der mittelalterlichen Lepra. Ergebnis einer Probegrabung in Melaten bei Aachen, in: *Medizinhistorisches Journal* 6 (1971), S. 249-263
- DERS., Zur Osteoarchäologie der mittelalterlichen Lepra [II], in: *Medizinhistorisches Journal* 8 (1973), S. 182-200
- SCHMUGGE, LUDWIG, Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter, in: *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus*, S. 37-60
- DERS. / HERSPERGER, PATRICK / WIGGENHAUSER, BÉATRICE, Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458-1464) (*Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom* 84) Tübingen 1996
- SCHNEBLE, HANSJÖRG, Krankheit der ungezählten Namen. Ein Beitrag zur Sozial-, Kultur- und Medizingeschichte der Epilepsie anhand ihrer Benennungen vom

Altertum bis zur Gegenwart, Bern u. a. 1987

- SCHNEIDER, REINHARD, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 3) Stuttgart 1972
- SCHNITH, KARL, Art. ‚Florentius von Worcester‘, in: LexMA 4 (1989), Sp. 553-554
- DERS., Art. ‚Walsingham, Thomas‘, in: LexMA 8 (1997), Sp. 1991-1992
- Schöne Frauen - Schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen. 2. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Literatur des Mittelalters (Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Literatur des Mittelalters 2), hg. v. THEO STEMMLER, Mannheim-Tübingen 1988
- SCHRAMM, PERCY ERNST, Das Alte und Neue Testament in der Staatslehre und Staatsymbolik des Mittelalters, in: DERS., Kaiser, Könige und Päpste 4,1, Stuttgart 1970, S. 123-140
- SCHREIBER, WERNER / FRIEDRICH KARL MATHYS, Infectio. Ansteckende Krankheiten in der Geschichte der Medizin, Basel ²1987
- SCHREINER, KLAUS, ‚Hof‘ (curia) und ‚höfische Lebensführung‘ (curialitas) als Herausforderung an die christliche Theologie und Frömmigkeit, in: Höfische Literatur - Hofgesellschaft - Höfische Lebensformen um 1200. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (3. bis 5. November 1983) hg. v. GERT KAISER / JAN-DIRK MÜLLER (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 6), Düsseldorf 1986, S. 67-139
- DERS., ‚Si homo non pecasset...‘. Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen, S. 41-84
- DERS. / NORBERT SCHNITZLER, Historisierung des Körpers. Vorbemerkungen zur Thematik, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen, S. 5-22
- DERS. / GERD SCHWERHOFF, Verletzte Ehre - Überlegungen zu einem Forschungskonzept, in: Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 5), hg. v. DERS., Köln u. a. 1995, S. 1-28
- SCHUBERT, ERNST, Der Fremde im mittelalterlichen Deutschland, in: IMIS-Beiträge 7 (1998), S. 7-33
- DERS., Geschichte Niedersachsens vom 9. bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert, in: Geschichte Niedersachsens 2,1, hg. v. DEMS. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen) Hannover 1997, S. 138-143
- DERS., König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 63)

Göttingen 1979

- DERS., Soziale Randgruppen und Bevölkerungsentwicklung im Mittelalter, in: *Saeculum* 39 (1988), S. 294-339
- DERS., Die Stellung der Kurfürsten in der spätmittelalterlichen Reichsverfassung, in: *Jb. für westdeutsche Landesgeschichte* 1 (1975), S. 97-128
- SCHULTE-HERBRÜGGEN, TAMARA, Die Bedeutung der Medizin bei den ‚großen Kappadokiern‘ Basileios von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, Diss. Düsseldorf 1986
- SCHULZ, KNUT, Mittelalterliche Vorstellungen von der Körperlichkeit, in: *Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute*, hg. v. ARTHUR E. IMHOF, München 1983, S. 46-64
- SCHULZE, URSULA, Art. ‚Fürstenspiegel B. Volkssprachliche Literaturen III. Deutsche Literatur‘, in: *LexMA* 4 (1989), Sp. 105
- SCHULZE, WILHELM, Leprastationen - St.-Jürgen-Hospitäler in Schleswig-Holstein, in: *Die Heimat* 93 ([Neumünster] 1985), S. 158-159
- DERS., St. Jürgen. Lepra in Schleswig-Holstein und Hamburg, Hamburg [1993]
- SCHÜRER, EMIL, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3, Leipzig 1909, ND Hildesheim 1964
- SCHWAIGER, GEORG, Art. ‚Alexander III.‘, in: *LexMA* 1 (1986), Sp. 372-373
- DERS., Der päpstliche Primat in der Geschichte der Kirche, in: *Zs. für Kirchengeschichte* 82 (1971), S. 1-15
- SCHWANITZ, HANS JOACHIM, Klinik der Lepra Heute, in: *Lepra- Gestern und Heute*, S. 122-127
- SCHWARZ, BRIGIDE, Ämterkäufllichkeit - eine Institution des Absolutismus und ihre mittelalterlichen Wurzeln, in: *Staat und Gesellschaft in Mittelalter und Früher Neuzeit. Gedenkschrift für Joachim Leuschner*, hg. v. Historischen Seminar der Universität Hannover, Göttingen 1983, S. 176-196
- SCHWEICHER, CURT, Art. ‚Barmherzigkeit, Werke der‘, in: *LCI* 1 (1968), Sp. 245-251
- SCOTT, RONALD MCNAIR, Robert the Bruce. King of Scots, London u. a. 1982
- SEIDL, THEODOR, Art. ‚Aussatz‘, in: *LThK* 1 (³1993), Sp. 1269-1270
- SEIDL, THEODOR, Tora für den ‚Aussatz‘-Fall. Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 18) St. Ottilien 1982.
- SELIGMANN, SIEGFRIED, Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker, 2 Bde., Berlin 1910
- SEYBOLD, KLAUS / ULRICH MÜLLER, Krankheit und Heilung, Stuttgart u. a. 1978
- SHAHAR, SHULAMITH, Die Frau im Mittelalter, Frankfurt/M 1988
- DIES., Des lépreux pas comme les autres: L'ordre de Saint-Lazare dans le royaume latin de Jérusalem, in: *Revue historique* 267 (1982), S. 19-41

- SHARPE, RICHARD, Vitae S. Brigidae: The oldest texts, in: Peritia 1 (1982), S. 81-106
- SIBER, JOHANN MICHAEL, Grundzüge einer Geschichte des älteren Medizinalwesens der Stadt Kitzingen, Diss. Würzburg 1838
- SIEDER, REINHARD, Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?, in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), S. 445-468
- SIMMEL, GEORG, Soziologie der Mahlzeit, in: DERS., Brücke und Tür, Stuttgart 1957, S. 243-250
- SIMPSON, JAMES Y., Antiquarian Notices of Leprosy and Leper Hospitals in Scotland and England (1-3), in: The Edinburgh Medical and Surgical Journal 56 (1841), S. 301-330; 57 (1842), S. 121-156, 394-429
- SKINSNES, OLAF K., Leprosy in Society I: Leprosy has appeared on the face, in: Leprosy Review 34 (1964), S. 21-35
- SMITH, JULIA M. H., The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe ca. 780-920, in: Past & Present 146 (1995), S. 3-37
- SONTAG, SUSAN, Krankheit als Metapher, Frankfurt/M 1987
- SOURNIA, JEAN-CHARLES, Discipline du diagnostic rétrospectif, in: Maladies et Société, S. 57-64
- Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposium ‚Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik‘, Graz, 21. bis 23. September 1987, hg. v. INGOMAR WEILER, Graz 1988
- Sozialmaßnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, hg. v. HANS KLOFT (Grazer Beiträge. Zs. für die Klassische Altertumswissenschaft. Supplement 3) Graz-Horn 1988
- SPÄTLING, LUCHESIUS G., Art. ‚Zacharias‘, in: LThK 10 (²1965), Sp. 1298-1299
- SPREITZHOFFER, KARL, Georgenberger Handfeste. Entstehung und Folgen der ersten Verfassungsurkunde der Steiermark (Steiermärkisches Landesarchiv. Styriaca. N. R. 3) Graz-Wien-Köln 1986
- STAAB, FRANZ, Art. ‚Licinius‘, in: LThK 6 (³1997), Sp. 906
- Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150-1650 [Ausst.kat.], hg. v. CORD MECKSEPER, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1985
- STAGL, JUSTIN, Kulturanthropologie und Kulturosoziologie: ein Vergleich, in: Kultur und Gesellschaft. FS René König, hg. v. FRIEDHELM NEIDHARDT / M. RAINER LEPSIUS / JOHANNES WEISS (Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 27) Opladen 1986, S. 75-91
- STAHLMANN, INES, Art. ‚Krankheit: Antike‘, in: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hg. v. PETER DINZELBACHER, Stuttgart 1993, S. 187-195
- STETTLER-SCHÄR, ANTOINETTE, Leprologie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: HULDRYCH M. KOELBING u. a., Beiträge, S. 55-83

- STOLZ, SUSANNA, Die Handwerke des Körpers. Bader, Barbier, Perückenmacher, Friseur: Folge und Ausdruck historischen Körperverständnisses, Marburg 1992
- STRASBURGER, HERMANN, Zum antiken Gesellschaftsideal, in: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse 1976/4, Heidelberg 1976
- STRÄTZ, HANS-WOLFGANG, Art. ‚Ehe V. Historisch-theologisch - VIII. Rechtshistorisch‘, in: LThK 3 (31995), Sp. 471-479
- DERS., Art. ‚Kuß‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 1590-1591
- STUDTMANN, JOACHIM, Die Poenformel der mittelalterlichen Urkunden, in: Archiv für Urkundenforschung 12 (1931), S. 251-374
- STUPLINGER, EDUARD, Art. ‚Aussatz‘, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglauben 1, hg. v. HANNS BÄCHTOLD-STÄUBLI, Berlin-Leipzig 1927, Sp. 728
- SUDHOFF, KARL, Aus der Geschichte des Krankenhauswesens im früheren Mittelalter in Morgenland und Abendland, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 21 (1929), S. 164-203
- DERS., Hat das Konzil von Ankyra (314) Absonderungsvorschriften für Leprakranke erlassen?, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 4 (1911), S. 379-383
- DERS., Infektion und Infektionsverhütung im Wandel der Zeiten und Anschauungen, in: Jahreskurse für ärztliche Fortbildung 5,9 (1914), S. 42-50
- DERS., Seuchenschutzmaßregeln in der Vergangenheit, in: Zs. für ärztliche Fortbildung 17 (1920), S. 53-56
- DERS., Was geschah mit den (nach erneuter Schau) als ‚leprafrei‘ Erklärten und aus den Leprosorien wieder Entlassenen von behördlicher und ärztlicher Seite?, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 6 (1913), S. 149-154
- SUNTRUP, RUDOLF, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 6. bis 13. Jahrhunderts (Münstersche Mittelalter-Schriften 37) Münster 1978
- SZEMLER, GEORGE J., Art. ‚Pontifex‘, in: Pauly-Wissowa RE. Supplement 15 (1978), Sp. 331-396
- DERS., The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies, Brüssel 1972
- TABACCO, GIOVANNI, Art. ‚Langobarden, -reich‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 1688-1698
- TABUTEAU, BRUNO, Combien de lépreux au Moyen Age? Essai d'étude quantitative appliquée à la lèpre. Les exemples de Rouen et de Bellencombe au XIIIe siècle, in: Sources. Travaux historiques 13 (1988), S. 19-23
- TELLENBACH, HUBERT, Schwermut, Wahn und Fallsucht in der abendländischen Dichtung, Hürtgenwald 1992

- TERVOOREN, HELMUT, Schönheitsbeschreibung und Gattungsethik in der mittelhochdeutschen Lyrik, in: *Schöne Frauen - Schöne Männer*, S. 171-198
- The Social Construction of Emotion*, hg. v. ROM HARRÉ, Oxford 1986
- The Social Construction of Illness. Illness and Medical Knowledge in Past and Present*, hg. v. JENS LACHMUND / GUNNAR STOLLBERG (Medizin, Gesellschaft und Geschichte. Beiheft 1) Stuttgart 1992
- THOMAS, ALOIS, Art. ‚Sankt Maximin‘, in: *LThK* 9 (1964), Sp. 161
- THURNBURG, SABINE, Besondere Fürsorgegruppen im 19. Jahrhundert: Blinde, Taubstumme und Geistesranke in der Rheinprovinz 1822-1891, Köln 1992
- TOELLNER, RICHARD, Art. ‚Heilkunde/Medizin II. Historisch‘, in: *TRE* 14 (1985), S. 743-752
- DERS., Der Körper des Menschen in der philosophischen und theologischen Anthropologie des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, in: *Gepeinigt, begehrt, vergessen*, S. 131-146
- DERS., Zur Einführung: Lepra ist anders, in: *Lepra - Gestern und Heute*, S. 1-6
- TOLIVAR FAES, JOSÉ, Hospitales de Leprosos en Asturias durante las Edades Media y Moderna, Oviedo 1966
- TOUATI, FRANÇOIS-OLIVIER, L'Apparition des léproseries dans la province ecclésiastique de Sens: fondations et répartition aux XIIe et XIIIe siècles, in: *Santé, Médecine et Assistance au moyen âge*, hg. v. Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (Actes du 110e Congrès national des sociétés savantes, Montpellier 1985, 1) Paris 1987, S. 381-398
- DERS., Archives de la lèpre. Atlas des léproseries entre Loire et Marne au Moyen Âge (Comité des Travaux Historiques et Scientifiques. Mémoires et documents d'histoire médiévale et de philologie 7) Paris 1996
- DERS., Facies leprosum: réflexions sur le diagnostic facial de la lèpre au Moyen Age, in: *Histoire des Sciences Médicales* 20,1 (1986), S. 57-66
- DERS., François d'Assise et la diffusion d'un modèle thérapeutique au XIIIe siècle, in: *Histoire des Sciences Médicales* 16 (1982), S. 175-184
- DERS., Histoire des maladies, histoire totale? L'Exemple de la lèpre et de la société au Moyen Age, in: *Sources. Travaux historiques* 13 (1988), S. 3-14
- DERS., Les léproseries aux XIIème et XIIIème siècles, lieux de conversion?, in: NICOLE BÉRIOU / FRANÇOIS-OLIVIER TOUATI, *Voluntate Dei Leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XIIème et XIIIème siècles* (Testi, Studi, Strumenti 4) Spoleto 1991, S. 1-32
- DERS., *Maladie et Société au Moyen Age. La lèpre, les lèpreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Paris-Brüssel 1998

- DERS., Pharmacopée et thérapeutique contre la lèpre au moyen age: quelques réflexions méthodologiques, in: Questions d'histoire de la médecine, hg. v. Ministère de l'Éducation Nationale. Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (Actes du 113e Congrès National des Sociétés Savantes. Strasbourg, 5-9 avril 1988. Section d'Histoire des Sciences et des Techniques) Paris 1991, S. 17-26
- TRÜMPY, HANS, Die Aussätzigen in der mittelalterlichen Gesellschaft, in: HULDRYCH M. KOELBING u. a, Beiträge, S. 84-93
- UHLHORN, GERHARD, Die christliche Liebeshätigkeit 2: Das Mittelalter, Stuttgart 1884
- ULLMANN, WALTER, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte, Graz u. a. 1960
- UNSCHULD, PAUL U., Lepra in China, in: ALHK 2, S. 163-184
- VAN BAVEL, TARSICIUS J., Art. ‚Augustinusregel‘, in: LThK 1 (31998), Sp. 1250-1251
- VARRON, A.-G., Der Lepra verdächtigt - aus Geschäftsneid, in: Ciba-Zs. 7 (Wehr, 1955-57) Nr. 74 S. 2467
- VAN GENNEP, ARNOLD, Les rites de passage. Étude systématique des rites (Maison des Sciences de l'Homme. Rééditions 5) Paris 1909, ND New York 1969
- VAN HOUTTE, JAN A., Europäische Wirtschaft und Gesellschaft von den großen Wanderungen bis zum Schwarzen Tod, in: Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Mittelalter, hg. v. DEMS. (Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte 2) Stuttgart 1980, S. 1-149
- VAN SCHEVENSTEEN, A. F. C., De Leprozen in de Stadsrekeningen van Antwerpen tot het Einde van het Oud Regiem, in: Bijdragen tot de Geschiedenis 18 (1927), S. 22-69
- DERS., De Reglementeering der Leproosdij te Antwerpen, in: Antwerpsch Archievenblad. Tweede reeks 2 (1927), S. 116-136
- VANJA, CHRISTINA, Vom Gottesdienst zur Fürsorge - Die mittelalterlichen Hospitäler, in: Vergessene Zeiten. Mittelalter im Ruhrgebiet 2 [Ausst.kat.], hg. v. Ferdinand Seibt u. a., Essen 1990, S. 192-196
- DIES., Art. ‚Krankheit: Mittelalter‘, in: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hg. v. PETER DINZELBACHER, Stuttgart 1993, S. 195-200
- DIES., Art. ‚Krankheit: Neuzeit‘, in: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hg. v. PETER DINZELBACHER, Stuttgart 1993, S. 200-207
- VARANINI, GIAN MARIA / GUISEPPINA DE SANDRE GASPARINI, GIUSEPPINA, Gli ospedali dei 'malsani' nella società veneta del XII-XIII secolo. Tra assistenza e disciplinamento urbano, in: Città e servizi sociali nell'Italia dei Secoli XII-XV. Atti del XII convegno di studi del Centro italiano di storia e d'arte di Pistoia

9-12 ottobre 1987, Pistoia 1989, S. 141-200

VASOLD, MANFRED, Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute, München 1991

VEBLEN, THORSTEIN BUNDE, Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, Frankfurt/M 1986

Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. v. KLAUS SCHREINER / GERD SCHWERHOFF (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 5) Köln u. a. 1995

VIRCHOW, RUDOLF, Über Hospitäler und Lazarette (Vortrag vom Dezember 1866) Berlin 1869

DERS., Zur Geschichte des Aussatzes und der Spitäler, besonders in Deutschland (1-5) in: Virchows Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und klinische Medizin 18 (1860), S. 138-162, 273-329; 19 (1860), S. 43-93; 20 (1861), S. 166-198, 459-512

VOLTELINI, HANS, Die Fluch- und Strafklauseln mittelalterlicher Urkunden und ihr anti-ker Vorläufer, in: Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichte. Erg.bd. 11 (1929), S. 64-75

VOLTZ, [o. V.], Der Aussatz und die Leprosenhäuser, in: Tagblatt der 36. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Speyer 1861 [o. O., o. J.], S. 78-83

VON ENGELHARDT, DIETRICH, Darstellung und Deutung der Lepra in der neueren Literatur, in: ALHK 2, S. 309-320

DERS., Medizin in der Literatur 1: Darstellung und Deutung, Hürtgenwald 1991

VONES-LIEBENSTEIN, URSULA, Art. ‚Centula‘, in: LThK 2 (1994), Sp. 991

VON HEFNER, OTTO TITAN, Originalbilder aus der Vorzeit Münchens, in: Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte 13 (1852), S. 3-101

VON KURNATOWSKI, WOLF-DIETRICH, St. Leonhard vor Braunschweig. Geschichte des Siechenhospitals, der Kirche und des Wirtschaftshofes (Braunschweiger Werkstücke 23) Braunschweig 1958

VON OLBERG, GABRIELE, Aspekte der rechtlich-sozialen Stellung der Frauen in den frühmittelalterlichen Leges, in: Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen - Lebensnormen - Lebensformen (Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 18.-21. Februar 1987), hg. v. WERNER AFFELDT, Sigmaringen 1990, S. 221-235

VON SIEBENTHAL, WOLF, Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung (Heilkunde und Geisteswelt 2) Hannover 1950

WALF, KURT, Art. ‚Bonum commune‘, in: LexMA 2 (1983), Sp. 435

WALLACE, WILLIAM A., Art. ‚Borgognoni of Lucca, Theodoric‘, in: DSB 2 (1981), S. 314-315

- WEBER, MAX, Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: DERS., Schriften zur Wissenschaftslehre, hg. v. MICHAEL SUKALE, Stuttgart 1991, S. 21-101
- DERS., Soziologische Grundbegriffe [1921], Tübingen ⁶1986
- DERS., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe, hg. v. JOHANNES WINCKELMANN, Tübingen ⁵1980
- DERS., Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, hg. v. HELWIG SCHMIDT-GLINTZER / PETRA KOLONKO (Max-Weber-Studienausgabe I,19) Tübingen 1991
- WEIDEMANN, MARGARETE, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, 2 Bde. (Römisch-Germanisches Zentralmuseum [Mainz]. Monographien 3,1-2) Mainz 1982
- DIES., Das Testament des Bischofs Berthramn von Le Mans vom 27. März 616. Untersuchungen zu Besitz und Geschichte einer fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien 9) Mainz 1986
- WEIGAND, RUDOLF, Liebe und Ehe im Mittelalter (Bibliotheca Eruditorum 7) Goldbach 1993
- WEINGÄRTNER, ELKE, Das Medizinal- und Fürsorgewesen der Stadt Trier im Mittelalter und der frühen Neuzeit, Trier 1981
- WEISS, KARL, Geschichte der öffentlichen Anstalten, Fonde und Stiftungen für die Armenversorgung in Wien, Wien 1867
- WEISS ADAMSON, MELITTA, Medieval Dietetics. Food and drink in ‚Regimen sanitatis‘ literature from 800 to 1400, Frankfurt/M 1995
- WEITZEL, JÜRGEN, Art. ‚Ding (Thing) I. Fränkisch-deutscher Bereich‘, in: LexMA 3 (1986), Sp. 1058
- DERS. / MARC BOONE, Art. ‚Schöffe, -ngericht, -nbank I-II‘, in: LexMA 7 (1995), Sp. 1514-1516, 1516-1517
- WELLS, CALVIN, A Leper Cemetery at South Acre, Norfolk, in: Medieval Archaeology 11.1967 (1968), S. 242-248
- DERS., A Possible Case of Leprosy from a Saxon Cemetery at Beckford, in: Medical History 6 (1962), S. 383-386
- WELLSCHMIED, KARL, Die Hospitäler der Stadt Göttingen. Ihre Entwicklung, Verwaltung und Wirtschaft von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der Stadt Göttingen 4) Göttingen 1963
- WEMPLE, SUZANNE FONAY, Frauen im frühen Mittelalter, in: GEORGES DUBY / MICHELLE PERROT, Geschichte der Frauen 2: Mittelalter, hg. v. CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER, Frankfurt/M-New York 1993, S. 185-211

- DIES., *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500 to 900*, Philadelphia 1981
- WENDEBOURG, DOROTHEA, *Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche*, in: *Zs. für Kirchengeschichte* 95 (1984), S. 149-170
- WENDEHORST, ALFRED, *Das Bistum Würzburg 1* (*Germania Sacra. N. F. 1*) Berlin 1962
- WENZEL, HORST, *Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur*, in: *Materialität der Kommunikation*, hg. v. HANS ULRICH GUMBRECHT / K. LUDWIG PFEIFFER, Frankfurt/M 1988, S. 178-202
- WESEL, UWE, *Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht*, München 1997
- WESTENDORF, WOLFHART, *Die Lepra im pharaonischen Ägypten*, in: *ALHK* 2, S. 35-37
- WEYAND, UTE, *Neue Untersuchungen über Lepra- und Pesthäuser in Westfalen und Lippe: Versuch eines Katasters*, Diss. Bochum 1984
- WEYMOUTH, ANTHONY, *Through the Leper Squint. A study of leprosy from Pre-Christian times to the present day*, London 1938
- WHYBRAY, ROGER NORMAN, *The Second Isaiah*, Sheffield 1983, ND 1995
- WICKERSHEIMER, ERNEST, *Beiträge zur Geschichte des Aussatzes in Frankreich und in den benachbarten Ländern*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 5 (1912), S. 144-153
- WIDENGREN, GEO, *Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit 14)*, Stuttgart 1965
- WIELAND, GEORG, *Seelsorge im Zeichen des Doppelkreuzes. Die Pfarreien des Stifts Weißenau*, in: *850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau 1145-1195*, hg. v. HELMUT BINDER, Sigmaringen 1995, S. 235-275
- WINKLE, STEFAN, *Geißeln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen*, Düsseldorf-Zürich ²1997
- WINZ, H. RICHARD, *Lepra in Deutschland seit der Jahrhundertwende*, in: *Lepra - Gestern und Heute*, S. 118-121
- WITTMER-BUTSCH, MARIA, *Pilgern zu himmlischen Ärzten: Historische und psychologische Aspekte früh- und hochmittelalterlicher Mirakelberichte*, in: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems a. d. Donau (8. Oktober 1990)*, hg. v. GERHARD JARITZ / BARBARA SCHUH (*Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 14 - Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse: Sitzungsberichte 592*) Wien 1992, S. 237-254
- WOLF, ARMIN, *Von den Königswahlen zum Kurfürstenkolleg. Bilddenkmale als unbekannte Dokumente der Verfassungsgeschichte*, in: *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, hg. v. REINHARD SCHNEIDER / HARALD ZIMMERMANN (*Vorträge*

- und Forschungen 37) Sigmaringen 1990, S. 15-78
- WOLF, JÖRN HENNING, Einführung, in: ALHK 2, S. 1-15
- DERS., Richtungen und Wege künftiger Leprageschichtsforschung, in: Lepra - Gestern und Heute, S. 135-142
- DERS., Zur historischen Epidemiologie der Lepra, in: Maladies et Société, S. 99-120
- DERS., Zur Quellen- und Forschungslage der Leprageschichte. Ergebnisse einer internationalen Recherche, in: Nachrichtenblatt der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaft und Technik 33 (1983), S. 69-70
- WOLLASCH, JOACHIM, Toten- und Armensorge, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. v. KARL SCHMID, Freiburg/Br 1985, S. 9-38
- WUKETITS, FRANZ M., Eine kurze Kulturgeschichte der Biologie. Mythen, Darwinismus, Gentechnik, Darmstadt 1998
- ZENGER, ERICH, Die Tora / der Pentateuch als Ganzes, in: DERS. u. a. , Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u. a. ³1998, S. 66-86
- ZERON, ALEXANDER, Die Anmaßung des Königs Usia im Lichte von Jesajas Berufung, in: Theologische Zeitschrift 33 (1977), S. 65-68
- ZIEGLER, JOSEF GEORG, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 4) Regensburg 1956
- ZIELINSKI, HERBERT, Art. ‚Ludwig der Blinde‘, in: LexMA 5 (1991), Sp. 2177-2178
- ZIMMERMANN, GERD, Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 32) Münster 1973
- ZIMMERMANN, HARALD, Papstabsetzungen des Mittelalters, Graz-Wien-Köln 1968
- DERS., Das Papsttum im Mittelalter, Stuttgart 1981
- ZIMMERMANN, VOLKER, Die Entwicklung des Judeneides. Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter, Frankfurt/M 1973
- ZOTZ, THOMAS, Urbanitas. Zur Bedeutung und Funktion einer antiken Wertvorstellung innerhalb der höfischen Kultur des hohen Mittelalters, in: Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur, hg. v. Josef Fleckenstein (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100) Göttingen 1990, S. 392-452

VII.4. HILFSMITTEL

- BLAISE, ALBERT, Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens, Strasbourg 1954, ND Turnhout 1993
- DERS., Lexicon latinitatis medii aevi (CCCM) Turnhout 1975

- CAPELLI, ADRIANO, *Lexicon abbreviatarum. Dizionario di abbreviature latine ed italiane*, Mailand ⁶1961
- GAMS, PIUS BONIFATIUS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Regensburg 1873-1886, ND Graz 1957
- GEORGES, KARL ERNST / HERINRICH GEORGES, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, 9. Aufl., Hannover-Leipzig o. J.
- GRAESSE, JOHANN GEORG THEODOR, *Orbis Latinus oder Verzeichnis lateinischer Benennungen der bekanntesten Städte*, hg. v. Helmut Plechl, 3 Bde., Braunschweig 1972
- HATCH, EDWIN / HENRY REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament 2*, Oxford 1897
- Lexikon der Kunst. Architektur, Bildende Kunst, Angewandte Kunst, Industriegestaltung, Kunsttheorie 4*, hg. v. HARALD OLBRICH u. a., Leipzig 1992
- MEYER, OTTO / RENATE KLAUSER, *Clavis Mediaevalis. Kleines Wörterbuch der Mittelalterforschung*, Wiesbaden 1966
- POTTHAST, AUGUST, *Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500*, Bd. 1, Berlin ²1896, ND Graz 1954
- Rheinisches Wörterbuch 5*, hg. v. JÖRG MÜLLER, Berlin 1941
- SCHILLER, KARL / AUGUST LÜBBEN, *Mittelniederdeutsches Wörterbuch 2*, Bremen 1876, ND Münster o. J.
- Thesaurus Linguae Latinae*, hg. v. den Akademien der Wissenschaften zu Berlin, Göttingen, Leipzig, München, Wien, Leipzig, Bd. 1ff., Leipzig 1900ff.