

Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät I
Institut für Geschichtswissenschaften

**Der mittelalterliche Sündenlepradiskurs
zwischen medizinischer und moralischer
Wirklichkeitsdeutung**

Magisterarbeit
vorgelegt von Katharina Koitz

Matrikelnummer 166836

Berlin, 31.12.2013

Note 1,3

Erstgutachter: Prof. Dr. Johannes Helmrath
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Barbara Schlieben

Inhaltsverzeichnis

1 EINLEITUNG.....	2
2 ZUR LEPRA IM FOKUS VON MEDIZIN UND HEIL/-KUNDE.....	13
3 WISSEN, ERINNERN, ORDNEN - KÖRPERWAHRHEIT UND KRANKHEITSMETAPHORIK.....	25
3.1 Zur Bedingtheit von Erkenntnisprozessen.....	28
3.2 Die Kulturalität und Historizität des Körpers und seiner Phänomene.....	30
3.3 Krankheitsmetaphorik als Definitions- und Legitimationsmacht.....	34
4 KRANKHEITSERFAHRUNG, -METAPHORISIERUNG UND HEILSPOLITIK.....	41
4.1 Von der Sünde zur Krankheit.....	44
4.2 Vom kranken Sünder zu Gott.....	47
5 LEVITIKUS, NAAMAN, GEHASI UND USIJA - MOTIVISCHE QUELLEN, RÜCKKOPPLUNGEN UND SYSTEMATISIERUNGEN.....	56
5.1 Innere Ordnungen.....	56
5.2 Äußere Ordnungen.....	71
6 VON AUSSÄTZIGEN, DIE AUSSÄTZIGE ERSCHAFFEN, EINEM PRIESTER, DER AUSSÄTZIG WIRD, ALS ER SICH VON DEN AUSSÄTZIGEN ABKEHRT UND EINER FROMMEN EHEFRAU, DIE EINEN AUSSÄTZIGEN IN IHR BETT LEGT - LEPRAMETAPHORIK UND EXEMPELLITERATUR.....	75
7 FAZIT.....	90
8 LITERATURVERZEICHNIS.....	94
8.1 Quellen.....	94
8.2 Sekundärliteratur.....	96

1 Einleitung

„De quo dominus talem accepit vindictam, quod sacerdos ille ex media parte corporis sui leprosus effectus est, scilicet ex illa parte, quam avertibat a leproso“ schreibt Petrus Cantor (um 1150-1197) in seinem 'Liber miraculorum sui temporis'.¹ Der Text berichtet vom Fall eines Priesters, der, zuständig für die geistliche Versorgung seiner Gemeinde, einen Teil jener, nämlich die Leprosen ausklammert und nur widerwillig und mit Abscheu seiner Pflicht nachkommt. Lediglich ein Loch oder Fenster in der Kirchenmauer ermöglicht den Kranken das Ablegen der Beichte und den Empfang der Sakramente. Für Petrus Cantor ergibt sich hierin ein Widerspruch zum göttlichen Gesetz und so greift Gott in dieser Geschichte ganz unmittelbar ein und macht den Priester, zumindest halbseitig, zu einem Teil von jenen, über die sich dieser erhoben hatte.

Die Geschichte handelt von den christlichen Idealen der Nächstenliebe und der Demut, von der Hinwendung Gottes zu den Kranken und sozial Marginalisierten aber auch von seiner Strenge gegenüber denen, die sich von seiner Lehre abwenden oder sie nicht angemessen repräsentieren. Das Bild der Leprosen und ihrer Krankheit erscheint in dieser Hinsicht als doppelt paradox: Einerseits gehören sie zur Gruppe der sozial Randständigen, um deren Fürsorge sich die Kirche traditionell bemüht, andererseits fungiert ihr Leiden aber auch als Strafe und Markierung religiös geächteten, sündhaften Verhaltens. Wagt man nun einen kurzen Abweg in die moderne Ideenwelt der Tiefenpsychologie, so entsteht der Eindruck, es handle sich um ein sogenanntes 'Double Bind' - die Gleichzeitigkeit paradox ausgesendeter Signale wie Verbundenheit und Ablehnung.² Bleibt man sodann im Bereich des Klinisch-Pathologischen und berücksichtigt, dass es sich bei der Lepra um eine Krankheit handelt, die die Betroffenen, zumindest bei starker Symptomausprägung, nicht nur entstellt, sondern die im medizinischen Horizont des 12. Jahrhunderts auch als kontagiös galt, so verwundert es wiederum umso mehr, daß sich da einer gerade dort ansteckt, wo eben

¹ „Deshalb nahm der Herr derart Rache, dass dem Priester der Teil des Körpers aussätzig wurde, [nämlich jener Teil], den er von den Aussätzigen abkehrte.“, in: PETRUS CANTOR: Exemplum XX, in: Aegidius Aurifaber: Magnum speculum exemplorum ex plus quam 70 auctoribus pietate, doctrina et antiquitate venerandis variisque historiis, tractatibus et libellis excerptum ab anonymo quodam, qui circiter anno Domini 1480 vixisse deprehenditur [...], Coloniae Agrippina 1684, S. 385.

² Zur Problematik der Anwendung tiefenpsychologischer oder psychoanalytischer Kategorien auf historische Ereignisse, Prozesse oder Strukturen, sei es bezüglich ihrer Epochenspezifität oder aber aufgrund der Widersprüchlichkeit individueller und kollektiver Phänomene, vgl.: RAPHAEL, LUTZ: Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945-1980, S. 340-344; RAULFF, ULRICH: Die Annales E.S.C. und die Geschichte der Mentalitäten, in: Die Geschichte des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie, hg. v. Gerd Jüttemann, Weinheim 1986, S. 145-66.

kein Kontakt zu den Erkrankten bestand. Cantors Text, dessen Ausführungen sich keineswegs als Exotismen seiner Zeit gerieren, präsentiert hier das Bild einer sich vergleichsweise diffus und widersprüchlich darstellenden Erkrankung. Er versetzt zunächst einmal in Staunen ob dieser Synthese von Gefordertem und Bestraftem, an den Rand Gedrängtem und zurück in die Mitte Manövriertem, Theologischem und Medizinischem.

In ihrer Studie über das Wunderbare würdigen Lorraine Daston und Katherine Park gerade solcherart Irritation und Staunen als Stimulus und Träger wissenschaftlichen Arbeitens. Die darin wohnende Neugier und das damit verbundene Vergnügen kontrastieren hier nicht den Anspruch verifizierbarer Erkenntnis, sondern erscheinen vielmehr als dessen Baustein.³ Beide betrachten Wissenschaftsgeschichte als eine Geschichte der Bewertung des Wunders und damit der voneinander abweichenden Empfindungsweisen. Im Kern ihrer Aussage durchbrechen die Autorinnen damit das Klischee eines Dualismus objektiver verstandener Ordnung und subjektiv abgewerteten Empfindens.⁴ Die Grenzen zwischen ontologisch Seiendem und semantisch seiend Sollendem fangen an zu verschwimmen. Ähnlich verhält es sich auch im Fall des erkrankten Priesters. Berichtet dort doch die Natur seines Körpers von der Moral jener Geschichte und unterstellt vice versa die Moral der Geschichte die Naturalität seines Körpers. Die Ehrlichkeit des Leibes, seiner Gesundheit und deren Kehrseite im Kranken erscheint hier eher axiomatisch. Ebenso Konsens wie Unterstellung und Interpretation. Wie in einer Ellipse beschreiben die Vorstellungen des Körpers und der Körper selbst das Spannungsgefüge von Natur, Biologie und Medizin auf der einen und Moral, Glaube und sozialer Norm auf der anderen Seite.

Dabei betrifft diese immer wechselseitig stattfindende Normierung und Moralisierung des Körperlichen nicht nur dessen Pathologien, sondern verortet die kranken Leiber auch als hyponymen Teil jener Gemeinschaft der 'unordentlichen Körper'. Diese versammelt neben den tierhaften, monströsen Mischwesen,⁵ unter ihnen die hunds-köpfigen Kynocephalen oder einbeinigen Sciapoden, auch die obszön-heiligen Körper der maskulinisierten

³ DASTON, LORRAINE/PARK, KATHERINE: Wunder und die Ordnung der Natur, Frankfurt a.M. 2002, z.B. S. 9 (orig.: Wonders and the Order of Nature 1150-1750, N.Y. 1998).

⁴ Ebd.: S. 14.

⁵ SCHELBERG, ANTJE: Die Häßlichkeit des Kranken. Zur psychosozialen Bedeutung mittelalterlicher Schönheitsvorstellungen am Beispiel der Leprakranken, in: Perspicuitas. Internet-Periodicum für Mediävistische Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft, S. 6-10 (<http://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/schelberg.pdf> zuletzt eingesehen am 21.10.2013); vgl. auch DASTON, LORRAINE/PARK, KATHERINE: Wunder und die Ordnung der Natur, S. 30-45, 205-37; KUGLER, HARTMUT: Hochmittelalterliche Weltkarten als Geschichtsbilder, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichtstoriographischer Quellen, hg. v. Hans-Werner Goetz, Berlin 1998, S. 179-98; SCHADE, HERBERT: Dämonen und Monstren. Gestaltung des Bösen in der Kunst frühen Mittelalters, Regensburg 1962, S. 50-53.

Mönchsjungfrauen und ähnlicher Heiliger aus der Legendenliteratur.⁶ Allesamt zu lokalisieren in den geographischen oder ethischen Peripherien jenseits der gesellschaftlichen und normativen Zentren beziehungsweise Standards. Immer dient ihre Physis der Projektion und Chiffrierung normativer Vorstellungen, vor allem mit Blick auf deren Abweichung.

Befindet sich der menschliche oder zumindest anthropomorphe Körper nun derart außer sich, also jenseits des in der vermeintlichen Biologie seines Selbst Angelegten, so wird er zur Metapher. Als solche versteht man gemeinhin die rhetorische Übertragung eines Begriffs oder Phänomens, seine Verwendung in uneigentlicher Bedeutung. Die Metapher ist das sinnbildliche Sein von etwas als oder wie etwas anderes, das es streng genommen nicht gewohnt ist zu sein.⁷ Entsprechend handelt es sich bei der mittelalterlichen Kirche, obgleich ihrer Personifizierung als weibliche 'Ecclesia', auch selbstverständlich nicht um ein Subjekt im engeren Sinn und erst recht nicht um eines, dem - zumindest im historischen Verständnis - mit modernen tiefenpsychologischen Kategorien wie jener des 'Double Bind' beizukommen wäre. Metaphern im allgemeinen und damit auch jene des Körpers und seiner Erkrankungen - das Gleiche gilt für die der Psyche - helfen dabei, das Abstrakte greifbarer zu gestalten. Sie zeigen auf, wie etwas gedacht wird. Sei es in Bezug auf die Durchsetzung einer Gesellschaftsordnung und ihres Wertekanons oder aber hinsichtlich deren Analyse in einem wissenschaftlichen Text. Dabei verhält sich die Metapher gleichermaßen abbildend wie konstruktiv.⁸ Sie beruft sich auf das Konkrete - mit Bezug auf den Körper also auf das, was wir uns grundsätzlich unter ihm vorstellen - definiert und legitimiert damit aber gleichermaßen das mit ihr Illustrierte wie auch jene herangezogenen Körpervor-

⁶ Vgl. hierzu BENNEWITZ, INGRID/TERVOOREN, HELMUT (Hg.): *Manlichiu wîp, wîplich man: Zur Konstruktion der Kategorien „Körper“ und „Geschlecht“ in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin 1999; GAUNT, SIMON: *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995; GÖSSMANN, ELISABETH: *Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen theologischen Tradition*, in: *Concilium* 27 (1991), S. 483-488; HOTCHKISS, VALERIE R.: *Clothes Make The Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, New York, London 1996; KASTEN, INGRID: *Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers*, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur* (Bamberger Studien zum Mittelalter, 1), Münster 2002, S. 199-219; LUNDT, BEA: „Narrating Gender“. *Das erzählte Geschlecht im späten Mittelalter am Beispiel von „Genovefa“ und „Griselda“*, in: *Zwischen Politik und Kultur*, hg. v. Wolfgang Hasberg u. Manfred Seidenfuß, Neuried 2003, S. 199-247; WALKER BYNUM, CAROLINE: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, N.Y. 1992.

⁷ SONTAG, SUSAN: *Krankheit als Metapher/Aids und seine Metaphern*, Frankfurt a.M. 2003, S. 79 (orig.: *Illness as Metaphor*, N.Y. 1977; *AIDS and Its Metaphors*, N.Y. 1988).

⁸ DOUGLAS, MARY: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Berlin 1985, S. 165 (orig.: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, N.Y. 1966); OHLHOFF, DÖRTE: *Das freundliche Selbst und der angreifende Feind. Politische Metaphern und Körperkonzepte in der Wissensvermittlung der Biologie*, in: *metaphorik.de* 03/2002, S. 75-99, hier S. 78f (<http://www.metaphorik.de/en/journal/03/das-freundliche-selbst-und-der-angreifende-feind-politische-metaphern-und-koerperkonzepte-der.html>, zuletzt eingesehen am 10.10.13).

stellungen. Wird die Institution der Kirche also als 'Ecclesia' imaginiert, dann erfahren wir im Rahmen von Geschlechtsidentität und Anatomie etwas über deren moralisches und strukturelles Selbstverständnis.⁹ Die Berufung auf einen Körper, auf seine Komposition als funktionstüchtiges Ganzes mit fixer und symmetrischer Gliederzahl beschreibt und manifestiert dabei ebenso die Idee eines innerkirchlichen Gefüges von hierarchisch oder egalitär angeordneten Funktionsträgern als auch die grundsätzliche Auffassung normgerechter Körperlichkeit.¹⁰ In funktionalem Gleichklang vermittelt die Metapher also das Bild einer Ordnung, deren Prinzip sie wiederum stützt, verwaltet und erneuert.

Diese Art der Generierung von Körperwissen begrenzt sich dabei nicht nur auf metaphorische Rhetoriken, sondern steht pars pro toto für viel grundsätzlichere Vorgänge der Wissensproduktion. Geht es um die Belange des menschlichen Körpers, so steht dieser immer im Spannungsfeld von 'kultürlicher' Fremd- und 'natürlicher' Selbstbestimmung beziehungsweise 'natürlicher' Fremd- und 'kultürlicher' Selbstbestimmtheit. Unter dem Einfluss von Umweltfaktoren, Wahrnehmungsphänomenen und genetischer Disposition markiert der menschliche Körper eine Art 'Kulturclash' zwischen seiner subjektiven Unmittelbarkeit und kulturellen Unantastbarkeit einerseits sowie Prozessen der Sozialisierung, Versprachlichung und Verwissenschaftlichung andererseits. Im Zirkelschluss entstehen Beschreibungen von Körperwahrheiten, welche im nächsten Schritt lebensweltlich bestätigt und perzeptiv verankert werden, um dann wiederum in entsprechend aufbereiteter Formen erneut in den Bestand der Wissensordnungen einzugehen, welche auf ihre je eigene Art, so im Kontext religiöser Glaubenswahrheiten oder naturwissenschaftlich konstituierter Weltbilder, die anfängliche Beschreibbarkeit des Körpers unterfüttern.¹¹ Wirklichkeit als Verortung und damit Ordnung von Wissen, als Konglomerat theoretischer Konzeption wie auch praktischer Erfahrung muss somit immer als „doppelt konstituiert“ betrachtet werden.¹²

Als besonders fähige Aktanten solcher Vorgänge erweisen sich dabei Biologie und Medi-

⁹ LE GOFF, JACQUES/TRUONG, NICOLAS: Die Geschichte des Körpers im Mittelalter, Stuttgart 2007, S. 179.

¹⁰ Zur diesbezüglichen Vorstellung von Schönheit und Häßlichkeit vgl. SCHELBERG, ANTJE: Die Häßlichkeit des Kranken, S. 1-19, hier S. 1, 3, 5; SPECHT, HENRIK: The Beautiful, the Handsome, and the Ugly. Some Aspects of the Art of Character Portrayal in Medieval Literature, in: *Studia Neophilologica* 86 (1984), S. 129-46, bes. S. 128.

¹¹ Vgl. die Berger-Luckmannsche Wissenssoziologie mit ihrem Konzept des gleichermaßen theoretisch konzipierten wie erfahrungsgenerierten Wissens als Produzent objektiver Wirklichkeiten, die wiederum auf den 'anfänglichen' Wissensbestand einwirken: BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 1980, S. 64f, 112, 139.

¹² SIEDER, REINHARD: Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 20 (1994), S. 445-68, hier S. 448.

zin. Vorgeblich unhintergebar prägen, stabilisieren und fixieren sie die Wahrnehmung des individuellen wie kollektiven Selbst. Mit ihrer Hilfe trennen wir nicht nur Leben von Tod oder Gesundheit von Krankheit, sondern unterscheiden auch Ordnung und Unordnung, Vertrautheit und Fremdheit, Attraktivität und Hässlichkeit oder moralisch Erhabenes und entsprechend Verwerfliches. Die Darstellung und Verwendung naturwissenschaftlicher Annahmen verhält sich damit weniger objektiv denn selektiv und wertend, immer enthalten sie auch einen Verweis auf ihre kulturellen und sozialen Umfelder. Will man seine Wahrnehmung der Welt, ihre Beschaffenheit und Machtverhältnisse untersuchen, so scheint eine Analyse biologisch-medizinischer Vorstellungen und Denkweisen unumgänglich. Entsprechend schreibt Foucault, man müsse „die Krankheiten des Körpers, seine Schwächen und Stärken, seine Risse und Widerstände diagnostizieren können, [...] was ein philosophischer Diskurs ist.“¹³ Medizin und Moral verwehren sich in gegenseitiger Ergänzung einem Wahrheitspostulat: Die Medizin authentifiziert die Moral durch ihren Objektivitätsanspruch, wobei die Moral einen solchen überhaupt erst bedingt und der Medizin zuweist. Objektivität und Wahrheit sind damit keine überzeitlichen Kategorien, sondern historische Erscheinungen und unterliegen einem „genealogischen Wandel“.¹⁴ Die „Diagnose“ innerhalb des von ihm veranschlagten „philosophischen Diskurses“ überantwortet Foucault dann auch entsprechend dem „genealogischen Handwerk“ der Historiker.¹⁵ Gerade die Untersuchung der medizinischen Sprache, wobei Sprache im weitesten Sinn nicht nur grammatikalisierendes Vokabular, sondern eben auch Artikulationen des Denkens in seinen Bildern und Modellen umfasst, scheint hierfür besonders nahe liegend.

Dass sich das Sprechen und Denken über Krankheitsphänomene so besonders gut zur kulturellen Aufladung eignen, hängt auch damit zusammen, dass Krankheit und Tod als un- oder zumindest schwer kontrollierbare Ereignisse erscheinen. Die Konfrontation mit der Endlichkeit - und darum geht es in beiden Fällen - birgt einen fundamentalen Deutungsnotstand gegenüber dem Unerklärlichen und Kontingenten. Die Betrachtung des Leidens und Sterbens als etwas aus sich selbst heraus und unabhängig von jedem Sinn Seienden stellt sich als Herausforderung dar. Ihre Aufladung mit Bedeutsamkeit in Form einer moralisch oder psychologisch höheren Wahrheit erscheint dabei als Möglichkeit der Beherrschung

¹³ FOUCAULT, MICHEL: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens, hg. v. Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1993, S. 69-90, hier S. 73.

¹⁴ Ebd.: S. 72.

¹⁵ Ebd.: S. 73.

des Unschematischen, Chaotischen und letztlich Furchterregenden.¹⁶ Als Form der Diskursivierung von Krankheit erscheint deren Vertextlichung und Metaphorisierung somit als Ausdruck und Wirkmechanismus gesellschaftlicher Ordnungsstrategien - und dies nicht nur in Bezug auf die Definition und Legitimation biologischer und ethischer Normen, sondern auch hinsichtlich der Bewältigung kontingenter Strukturen.

Als spezifische Eigenart der Krankheitsmetaphorik erweist sich - zusätzlich zu ihrem formalen Dualismus wirklichkeitsspiegelnder und -konstituierender Elemente - eine weitere Strukturverdopplung auf semantischer Ebene. Mit der Darstellung von etwas als 'krank' oder 'krankhaft' lässt sich nicht nur dessen Abweichung von als akzeptiert betrachteten Zuständen, sei dies der gesunde Körper oder aber ein sozial anerkannter Wertekanon, darlegen. Zusätzlich birgt die Krankheitsmetapher auch immer schon die Möglichkeit zur Wiederherstellung oder Angleichung an jene 'Normalzustände'. Zwar besteht nicht für jede Krankheit die gleiche Heilungschance, doch eine Form der beschwerdelindernden Behandlung existiert im Wesentlichen immer. Und so muss auch eine soziale Abweichung nicht zwangsläufig abgestraft und eliminiert werden, sondern kann eben entsprechend 'therapiert' und gegebenenfalls 'kuriert' werden.¹⁷ Neben dem Anteil exkludierender, Devianz aufzeigender und verankernder Mechanismen eignet der Krankheitsmetapher somit immer auch das Vermögen zu Restitution und Inklusion.

Der mittelalterliche Aussatz als Krankheit beziehungsweise Bild dieser Krankheit geriert sich in diesem Sinn als „sozialer Text“ mit der Kompetenz zur Vermittlung legitimer wie illegitimer Handlungsmuster.¹⁸ Er erhellt sich als normativer Code und exkludierender wie inkludierender Reflex eines moralisch-sozialen Wertesystems. Die eingangs im Exempel Cantors aufgezeigte inhaltliche Diversität aus demütiger Erniedrigung und praktizierter Nächstenliebe einerseits und Versündigung und Brandmarkung andererseits hängen genau damit zusammen. Als Schnittstelle unterschiedlicher Deutungsmuster verbindet der Text verschiedene Krankheitsdiskurse, die einmal mehr das inkludierende und ein andermal verstärkt das exkludierende Moment betonen.

Dabei beschränkt sich diese strukturelle Gegenläufigkeit nicht nur auf die konkreten zeitgenössischen Krankheitssignifikate, sondern verstärkt sich zusätzlich in Hinblick auf deren erkenntnisgegenständliche Dimension. So wie Cantors Text theologische und medi-

¹⁶ SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 49-52.

¹⁷ Ebd.: S. 50f.

¹⁸ Ebd.: S. 51f.

zinische Interpretationen bündelt, so vereint die moderne Leprageschichtsschreibung im Rahmen ihrer Analysen sowohl sozial- und kulturgeschichtliche als auch epidemiologische Zugänge und Positionen.¹⁹ Formwandlerisch erscheint das Phänomen 'Lepra' synchron wie diachron als Sammelpunkt unterschiedlichster und vielfach gegenläufiger Konstrukte, Methoden und Metaphern. Überblickt man gerade seine historische Vielzahl von Benennungen, Kategorisierungen und Ausdeutungen, kontrastiert dem gegenüber immer noch jene, durch osteoarchäologische Verfahren ermittelte Invarianz der Symptomausprägung.²⁰ Auch fügt sich das semantische Gewicht der Krankheit zunächst nur schwer zur Behauptung der „demographischen Irrelevanz“.²¹ So verzeichnet die endemisch auftretende Lepra deutlich geringere Opferzahlen als eher 'klassische' Seuchen wie Pest oder Cholera.

Es wirkt, als erhöhe sich mit zunehmendem Untersuchungsradius, mit der vermehrten Einbeziehung beteiligter Disziplinen und Diskurse sukzessive die Polymorphie des Krankheitsbildes. So betrachtet, ergibt sich seine Vielgestaltigkeit geradewegs aus der Vielzahl wie auch Perspektivität der an der Krankheitsdiskursivierung beteiligten Parteien. Mit Blick auf den gesamten Lepradiskurs erscheinen dann auch die mittelalterlichen Theologen oder Mediziner und die modernen Historiker, die die Anschauungen der Vorgenannten als Quellenmaterial interpretieren, weniger als gegenläufige, sondern vielmehr als ebenbürtige Akteure. Alle eint die jeweils spezifische Ausdeutung und Vereinnahmung der Lepra beziehungsweise die ihrer Geschichte als Erkenntnisgegenstand.

Begibt man sich auf die Spuren dieser Perspektivität, besticht sogleich der Mangel an unmittelbaren individuell-persönlichen Selbstzeugnissen Betroffener.²² Alles verfügbare Quellenmaterial, seien es Sachquellen als Überreste von Leprosenhäusern, bildliche Darstellungen, Gebrauchsgegenstände oder Knochenfunde oder aber Textquellen aus medizinischen oder religiösen Kontexten, historiographische und biographische Werke, juristisch-administratives Material oder aber höfische Literatur, stammt aus nichtleproser Perspektive.²³ Ähnliches gilt für die angewandten Forschungsmethoden. Zwar reduzieren pa-

¹⁹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen, Diss., Göttingen 2000, S. 12-15.

²⁰ Ebd.: S. 51f.

²¹ Ebd.: S. 13.

²² Vgl. dem entgegen die aktive Teilhabe AIDS-Erkrankter am öffentlichen Diskurs ihrer Erkrankung: KÄSER, RUDOLF: Wie und zu welchem Ende werden Seuchen erzählt? Zur kulturellen Funktion literarischer Seuchendarstellung, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 29 (2004), S. 200-27, hier S. 222.

²³ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 32f, S. 47f.

läobiologische Bestimmungen an sich den Interpretationsspielraum auf ein Minimum, mit der Festlegung und Einengung auf bestimmte Fragestellungen als Voraussetzung ihres Erkenntnis- und Definitionsgewinns nähern diese sich dann aber doch der potentiellen Variabilität philologisch-medizinhistorischer Textinterpretationen.

Im Zentrum der Forschung steht zum einen das Bemühen um eine epidemiologische Rekonstruktion des historisch-biologischen Seuchengeschehens. Hierfür sind vor allem Überlegungen bezüglich der Übertragbarkeit des modernen Krankheitsbildes auf historische Darstellungen von Belang.²⁴ Dem gegenüber stehen Fragestellungen, die die Krankheit eher als soziales Phänomen verorten und auf eine Wechselwirkung zwischen 'Seuche' und Gesellschaft zielen. Vor allem die Bewertung der Krankheit als inkludierendes oder exkludierendes Phänomen steht hier im Vordergrund.²⁵ Zusätzlich lassen sich grob vereinfacht zwei Forschungsstränge unterscheiden: Erstens eine eher konservative Richtung mit den Disziplinen Medizingeschichte, Epidemiologie und zu Teilen auch Vertretern der neueren historischen Forschung²⁶ und zweitens die sogenannte „postrevolutionäre Leprageschichtsschreibung“.²⁷ Nach den Befunden der ersten Gruppe zu urteilen, besteht ein unmittelbarer Verweisungszusammenhang von Lepra, Kontagiosität und Ansteckungsangst, der sozialen

²⁴ Sehr ausführlich hierzu z.B. LIEBER, ELINOR: Old Testament 'Leprosy', Contagion and Sin, in: Contagion: perspectives from pre-modern societies, hg. v. Lawrence I. Conrad, Aldershot u.a. 2000, S. 99-136.

²⁵ siehe Anm. 27.

²⁶ VIRCHOW, RUDOLF: Zur Geschichte des Aussatzes und der Spitäler, besonders in Deutschland, in: Rudolph Virchows Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin 18 (1860), S. 138-62, 273-329; REICKE, SIEGFRIED: Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter, 2 Bde., Stuttgart 1932, hier Bd., 2 S. 238-40; BORST, ARNO: Lebensformen des Mittelalters Frankfurt a. M./Berlin, 1989, S. 576-80; UHRMACHER, MARTIN: Leprosorien in Mittelalter und früher Neuzeit (Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Beiheft VIII/5), Köln 2000, S. 3, 6-11; BELKER-VAN DEN HEUVEL, JÜRGEN: Aussätzige. „Tückischer Feind“ und „Armer Lazarus“, in: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch, hg. v. Bernd-Ulrich Hergemöller, Warendorf 2001, S. 270-99.

²⁷ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor? Ein neuer Ort für Melaten bei Köln und der „Paradigmenwechsel“ in der Leprageschichtsschreibung, in: Geschichte in Köln 57 (2010), S. 11-37, hier S. 12; vor allem die frz. Forschung übernimmt in diesem Zusammenhang eine tragende Rolle, vgl. bspw. zu leprosen Netzwerken, Bruderschaften u. Leprosorien: JEANNE, DAMIEN: Un monde ouvert. Les interfaces spatiales, religieuses et économiques des léproseries en Normandie centrale et occidentale, XIe-XVIe siècles, in: Histoire médiévale et archéologie 17 (2004), S. 131-44; TABUTEAU, BRUNO: La Léproserie, un marqueur d'identité dans l'espace périurbain médiéval. Le cas d'Évreux en Normandie, in: Histoire médiévale et archéologie 17 (2004), S. 131-44; TOUATI, FRANÇOIS-OLIVIER: Contagion and Leprosy: Myth, Ideas and Evolution in Medieval Minds and Societies, in: Contagion. Perspectives from pre-modern societies, hg. v. Lawrence I. Conrad, Aldershot u.a. 2000, S. 179-202; Gründe für diese 'Rückständigkeit' der deutschen Medizingeschichte können eine vergleichsweise späte Akzeptanz sozialgeschichtlicher Fragestellungen und Methoden in Zusammenhang mit der Beharrlichkeit 'objektiv'-naturwissenschaftlicher Zugänge sein: DINGES, MARTIN: Neue Wege in der Seuchengeschichte? in: Neue Wege in der Seuchengeschichte, hg. v. Dems., Stuttgart 1995, S. 7-24, hier S. 7f; Als besonders kritisch gegenüber einer ideologischen und teleologischen Aufladung der Lepraforschung: SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, z.B. S. 32-50; DEMAITRE, LUKE E.: Leprosy in Premodern Medicine. A Malady of the Whole Body, Baltimore 2007.

Ablehnung Leproser als auch ihrer Unterbringung in entsprechenden Einrichtungen, den Leprosorien zum Schutz der gesunden Bevölkerung.²⁸ Die Segregation der Kranken wird hier verstanden als mittelalterlich-rüde Seuchenprophylaxe, als Etappe einer Gesellschaft auf dem Weg der Gesundung und des zivilisatorischen Fortschritts.²⁹ Gerechtfertigte Kritik erhält dieser Zugang durch folgende Einwände:

Zum einen offenbaren solcherart Großthesen einen zu verallgemeinernden und auch einseitigen Blick auf historische Ereignisse und Prozesse. Unter der Voraussetzung einer per se angenommenen Ansteckungsangst können zeitliche und räumliche Einzelfälle vor-schnell als epochale Zustände erscheinen. Bedenkt man nun erneut die Variabilität und Historizität von Wissen, so ergeben sich schon auf der Basis der für die Lepraforschung relevanten Quellenbestände hinreichende Einwände gegen solcherart Vorgehen. So steht für die Zeit vor dem 12. Jahrhundert lediglich eine punktuelle Quellenauswahl zu Verfügung, während für die darauffolgenden Jahrhunderte zwar deutlich mehr, aber dafür auch disparates Material zugänglich ist.³⁰ Dies betrifft nicht nur die Gattungsdiversität medizinischer Traktate, juristischer Urkunden oder theologischer Schriften, sondern auch die Diskurse innerhalb der jeweiligen Genres. Entsprechend unterscheiden sich beispielsweise alttestamentliche von neutestamentlichen theologischen Auslegungen oder aber die Zielsetzungen zur juristischen Verankerung der Leprosensequestrierung. Neben Maßnahmen zur Unterbindung einer Krankheitsübertragung behaupten sich so etwa bereits seit dem frühen Mittelalter auch solche zur Normierung sexuell devianten Verhaltens³¹ oder des lokalen Bettelwesens.³²

Die Verortung der Lepra als gefürchtet-infektiöse Seuche spiegelt im Rahmen einer „retrospektiven Diagnose“ somit zuallererst die Maßgabe gegenwärtiger medizinischer Konzeptionen und berücksichtigt weniger zeitgenössische Wissensbestände.³³ Dies unterschlägt dann auch die Konjunkturalität von Krankheiten und ihrer Ansteckung. So lassen sich je

²⁸ TOUATI, FRANÇOIS-OLIVIER: Contagion and Leprosy, S. 182f.

²⁹ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 11.

³⁰ Ebd.: S. 15.

³¹ Vgl. bspw. zur Normierung des sexuellen Umgangs mit Tieren: SYNODE VON ANKYRA (314), Kan. 17, in: Mansi, Giovanni Domenico: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 2, Florenz/Venedig 1759, S. 520; zit. nach: GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, Kiel 1986, S. 51.

³² So etwa Kanon 6 der Synode von Lyon (583), in: TOUATI, FRANÇOIS-OLIVIER: 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, S. 757, 766.

³³ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 35.

nach Skandalwert etwa „laute“ von „leisen“ Seuchen unterscheiden³⁴ und es gibt neben krisenhaften Perioden dezidierter 'Ansteckungsangst' auch solche - für gewöhnlich zu Zeiten gesellschaftlicher Stabilität - des 'Ansteckungsbewußtseins', ohne dass sich daran jedoch ein Gefühl der Bedrohung koppeln müsste.³⁵

Nicht zuletzt spiegeln sich in solcherart Vorstellungen, die die Zeit des Mittelalters als angstgetriebene und grausam-roh aussondierende Epoche umschreiben, teleologisch-prozesshafte Geschichtskonstrukte, wie sie sich in den grundsätzlich richtungsweisenden, aber methodisch längst überholten Arbeiten Huizingas oder Elias' darstellen.³⁶

Ein kritisches Pendant erhält dieser eher traditionelle Zweig der Lepraforschung mit der sogenannten „postrevolutionären Leprageschichtsschreibung“.³⁷ Entgegen der beschriebenen Tendenzen zu Verallgemeinerung, Einseitigkeit, Anachronismus und Entwicklungsmodelage bilden hier historiographische Selbstverortung, mikrohistorische Perspektivierung und gegen-den-Strich-Lektüre normativer Texte, vor allem die diesbezügliche Einbeziehung neuer, sowohl die Patientensicht als auch integrative Momente berücksichtigende Fragestellungen den methodischen Grundstock der Forschungsarbeit. Darüber hinaus wird auch eine grundsätzliche Erweiterung des Quellenspektrums zugunsten nichtmedizinischer Textbestände aus theologischen und literarischen Umfeldern angestrebt. Eine Vermehrung der beteiligten Aktanten auf Ärzte, Heilpraktiker, herrschaftliche Obrigkeit und religiöse Autorität ergibt sich damit fast automatisch.³⁸

Unter Beachtung dieser Vorgaben besteht das Ziel dieser Arbeit dann auch weniger in der Rekonstruktion einer vormodernen Seuchenprophylaxe als vielmehr in der Herausarbeitung aussatzspezifischer Semantiken. Dabei erscheint eine Untersuchung des Sündenlepradiskurses, wie er sich vor allem in den institutionalisierten Kontexten kirchenpolitisch-polemischer wie auch homiletisch-katechetischer Darstellungen des 12. und 13. Jahrhunderts darstellt,³⁹ als besonders geeignet. Schließlich vermitteln jene Texte nicht nur ver-

³⁴ DINGES, MARTIN: Seuchen in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: "Gotts verhengnis und seine straffe": Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Petra Feuerstein-Herz, Wiesbaden, 2005, S. 15-26, hier S. 17f; Sontag, Susan: Krankheit als Metapher, S. 140, 148.

³⁵ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 17.

³⁶ Ebd.: S. 12; vgl. ELIAS, NORBERT: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt a.M. 1976; HUIZINGA, JOHAN: Der Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesform des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, München 1924.

³⁷ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 13.

³⁸ DINGES, MARTIN: Neue Wege in der Seuchengeschichte?, S. 7f; FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 13; KÄSER, RUDOLF: Wie und zu welchem Ende werden Seuchen erzählt?, S. 203f.

³⁹ Hierneben begegnet das Motiv auch im Kontext der höfischen Literatur, wo es einerseits in Abgrenzung

stärkt hochmittelalterliche Perspektiven und Auffassungen, sondern markieren auch die praxisrelevante Umschmelzung theoretisch-theologischen Wissens im Sinne klerikaler Anforderungen wie auch laikaler Bedürfnisse.

Verortet der Arbeitstitel dabei die Sündenlepra als Diskursträger zwischen medizinischer und moralischer Wirklichkeitsdeutung, so sollen Medizin und Moral, wie mehrfach betont, keineswegs als rein gegenpolig erscheinen. Vielmehr begegnen sie als relationale, sich wechselseitig durchdringende Aspekte des Umgangs mit Krankheit, ihrer Deutung und Bewertung. Gerade die Bilder des mittelalterlichen Aussatzes veranschaulichen sehr plastisch die gegenseitige Bedingtheit beider Kategorien. Die Diskursivierung der Krankheit erscheint hierbei als steter Prozess neu zu verhandelnder Zugriffsrechte und zuzuweisender Deutungshoheiten gegenüber dem menschlichen Körper als Objekt und Instrument machtpolitischer Interessen. Untersucht man die Geschichte einer Krankheit vom Standpunkt ihrer Metaphorisierung, so meint dies weiterhin, nicht nur die Ordnung des Körpers zu denaturalisieren, sondern ebenso über die Frage nach der jeweiligen Beschaffenheit und Funktion solcher Körperordnungen auch das Antworten und Erkennen selbst, also das 'Wissen' als Synthese seiner Inhalte, Formen und Prinzipien offenzulegen und zu hinterfragen.

Bemerkenswert ideologiekritisch, ausführlich und quellenstark setzt sich vor allem Antje Schelberg mit dem Konzept der Sündenlepra auseinander.⁴⁰ Vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Frage mittelalterlicher In- oder Exklusion von Leprosen bemüht sie sich dabei im Wesentlichen um eine Einordnung des Sündenlepradiskurses hinsichtlich seines metaphorischen oder medizinischen 'Realsinns'.⁴¹ Dabei erscheint gerade dieser Versuch einer Unterscheidung zwischen symbolischen und 'tatsächlichen' Inhalten problematisch.

zum abstoßend-fremden des Aussätzigen der Konstituierung eines aristokratischen Selbstverständnisses dient und andererseits als Bewährungsmoment die innere Dynamik des Erzählten stimuliert; vgl. MERZBACHER, DIETER: "Die gschwind krankheit der pestilenz" - Pest, Blattern, Aussatz, "miselsuht". Erzählmotive in Meisterliedern und weiteren deutschsprachigen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: "Gotts verhengnis und seine straffe". Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Petra Feuerstein-Herz, Wiesbaden 2005, S. 113-26; OSWALD, MARION: Aussatz und Erwählung. Beobachtungen zu Konstitution und Kodierung sozialer Räume in mittelalterlichen Aussatzgeschichten, in: Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters, hg. v. Burkhard Hasebrink u.a., Tübingen 2008, S. 23-44; OTT, N.H.: Miselsuht – Die Lepra als Thema erzählender Literatur des Mittelalters, in: Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1986, S. 273-83; SCHELBERG, ANTJE: Die Hässlichkeit des Kranken, S. 1-19; STANGE, CARMEN: "Galle, libes smerzen" und "leit" - Aussatz und Melancholie bei Hartmann von Aue und Konrad von Würzburg, in: Melancholie - zwischen Attitüde und Diskurs. Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Andrea Sieber, Göttingen 2009, S. 41-75.

⁴⁰ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 434-526.

⁴¹ Ebd.: beispielsweise S. 439, 443, 475, 501; ebenso bei HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Die „widernatürliche Sünde“ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jh., in: Forum Homosexualität und Literatur Heft 21 (1994), S. 5-19, hier S. 10, 17.

Gründen sich doch Wissens- und Wirklichkeitskonstituierung - und damit auch Metaphorisierungsvorgänge - gerade auf eine Verschränkung beider Sphären. Deutlich sinnvoller als die Frage nach dem Realitätsgehalt des Sündenlepra-Interpretaments erscheint in diesem Zusammenhang dann auch eine Verschiebung der Fragestellung hinsichtlich der Wirkweise des Konzepts 'Sündenlepra' als Beglaubigungsstrategie moralisch-sozialer Sachverhalte.⁴²

In der Folge erweisen sich dann auch gerade solche Arbeiten als besonders fruchtbar, die auf einen Zusammenhang von Krankheitswahrnehmung, Sündenkonzeption und Erlösungsgeschehen eingehen.⁴³ Gerade die Perspektivierung hamartologischer, eschatologischer und soteriologischer Deutungen verortet den Sündenlepradiskurs dann auch im Spannungsfeld mittelalterlicher Bedürftigkeitsvorstellungen und vermag damit zum Verständnis der Polymorphie der Aussatzmetaphorik beitragen.⁴⁴

2 Zur Lepra im Fokus von Medizin und Heil/-kunde

Die ersten Nachrichten über die Verbreitung der Lepra stammen aus Ägypten zur Zeit des zweiten vorchristlichen Jahrtausends. Verengt man das Krankheitsbild jedoch auf jenes der 'Hansen-Krankheit', wie sie Ende des 19. Jahrhunderts durch Gerhard Armauer Hansen als Folge eines Befalls durch das 'Mycobacterium leprae' nachgewiesen wurde, so ist sie osteoarchäologisch, also unter Rückschluss auf charakteristische Veränderungen der Knochensubstanz, zu dieser Zeit im arabischen Raum nachweisbar.⁴⁵ Von dort aus gelangt sie

⁴² Vgl. Mary Douglas' Konzept der sozialen Determiniertheit von Reinheits-/Unreinheitsvorstellungen im Sinne eines Verhaltensregulativs: DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 12-14, 58, 141, 146, 207.

⁴³ Vgl. BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, in: Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1982, S. 45-61; BÜTTNER, JAN ULRICH: Sünde als Krankheit – Buße als Heilung in den Bußbüchern des frühen Mittelalters, in: Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. Cordula Nolte, Korb 2009, S. 57-78; FICHTNER, GERHARD: Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs, in: Frühmittelalterliche Studien Bd. 16 (1982), S. 1-18; 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; VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-“väterliche Züchtigung“. Sünden als Ursache von Krankheiten vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit, in: Religion und Gesundheit: Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert, hg. v. Albrecht Classen, Berlin u.a. 2011, S. 261-86; TOELLNER, RICHARD: 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 u. Norbert Schnitzler, München 1992, S. 131-46.

⁴⁴ Vgl. HIESTAND, RUDOLF: 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; KUDER, ULRICH: Aussatz und christlicher Glaube, in: Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil 1: Katalog, Würzburg 1982, S. 26f; OHLER, NORBERT: Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des Heiligen Anno, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 48 (1984), S. 1-33.

⁴⁵ JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde im Mittelalter, Darmstadt 2003, S. 114f.

zur Zeit des frühen Mittelalters nach Mittel- und Nordeuropa.⁴⁶ In der Folge wird von zwei großen 'Leprawellen' ausgegangen, die erste datiert dabei zwischen 1200 und 1300, die zweite in der Mitte des 16. Jahrhunderts.⁴⁷ Das für das deutschsprachige Reichsgebiet angenommene Durchseuchungsmaximum während des 13. Jahrhunderts sollte in diesem Zusammenhang jedoch weitestgehend hinterfragt werden. Reflektiert die Einschätzung doch zunächst einmal nur den Grad rechtlicher Verfügungen sowie das Ausmaß entstehender Unterbringungen und berücksichtigt weniger die Befunde eines quantitativ breiteren Quellspektrums.⁴⁸ Aufgrund der Relevanz hygienischer Bedingungen für das Auftreten und die Verbreitung der Krankheit lässt sich die Lepra im europäischen Raum gegenwärtig nicht mehr nachweisen. Für einige Schwellenländer und Regionen der Dritten Welt, wie Indien und Teile Afrikas oder Brasiliens, erweist sie sich jedoch noch immer als Problem.

Die Bestimmung dessen, worum es sich im Kern bei der Erkrankung handelt, welche Symptome, Entstehungs- und Übertragungsformen sie definieren, wie sie diagnostiziert und therapiert wird, obliegt ganz wesentlich der Autorität der jeweils etablierten medizinischen oder heilkundlichen Instanzen. Für die Vormoderne sind das die antik vorgebildete Humoralpathologie⁴⁹ sowie eine christliche religiös-theurgisch motivierte Heilkunde⁵⁰, in der Moderne die zellbiologisch ausgerichtete Schulmedizin mit ihren mikroskopisch-photographischen und chemotechnischen Verfahren.⁵¹

Im Rahmen ihrer methodisch-erkenntnisleitenden Grenzen und Möglichkeiten unterscheidet die moderne Medizin zwischen je drei Haupt- und Mischformen der Erkrankung. Zwar gilt eine Merkmalskombination aus Haut- und Nervenstörungen als typisch, infolge variierenden Bakterienbefalls als auch einer individuell unterschiedlichen Immunkonstitution erweist sich die Lepra jedoch auch hier als grundsätzlich polymorph. Im Prinzip kann das Bakterium den gesamten Körper schädigen. Verläuft die indeterminierte Lepra als 'spontanheilfähige' Frühform der Erkrankung weitestgehend symptomlos, so manifestiert sich der Befund einer lepromatösen Lepra oder 'Knotenlepra' vor allem im Bereich von Gesicht und Kopf. Dabei bilden sich in früheren Stadien subkutane Knoten und taube Verfärbungen, während im weiteren Verlauf zunächst das gesamte Gesicht löwenartig zusammenschmelzen scheint, bis es schließlich mit der Zerstörung der Knochensubstanz zum Ein-

⁴⁶ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 35, 38f.

⁴⁷ STANGE, CARMEN: "Galle, lîbes smerzen" und "leit", S. 50.

⁴⁸ BÉRIAC, FRANÇOISE: Histoire des Lépreux au Moyen Age. Une Société d'Exclus, Paris 1988, S. 168.

⁴⁹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 55f.

⁵⁰ Ebd.: S. 110-12.

⁵¹ Ebd.: S. 37, 56.

fallen der Nase kommt. Zusätzliche Veränderungen im Bereich des Nasen-Rachen-Raums und Kehlkopfs erzeugen ein rau-kratziges Stimmgepräge. Gelangt der Erreger darüber hinaus auch in die Blutbahn des Betroffenen, zieht dies eine Beeinträchtigung der inneren Organe nach sich. Im Fall des dritten Typus, der tuberculoiden Lepra oder 'Fleckenlepra', zeigen sich zwar vergleichbare De- oder Hyperpigmentierungen der Haut als auch knotenartige Verdickungen im Bereich der Nervenstränge, betroffen sind hier aber vor allem der Bereich des Nackens und die Gliedmaßen. Die Mischformen der borderline-borderline, der borderline-lepromatösen als auch der borderline-tuberculoiden Lepra verstehen sich als Variationen der drei Haupttypen. Mit Ausnahme der indeterminierten Lepra erfolgt der Verlauf immer chronisch, was paradoxerweise zu einer Erhöhung des Sterblichkeitsrisikos führt, ohne dass dabei jedoch die Krankheit selbst den Tod herbeiführen würde. Ursächlich hierfür ist eine Verkettung krankheitsbedingter und krankheitsbedingender Faktoren. Zwar gilt der Erreger an sich als nur schwach virulent, findet aber im Rahmen seiner Übertragung als Tröpfchen- oder Schmutzinfektion gerade in den dichter besiedelten und hygienisch schlechter gestellten Verhältnissen armer Regionen einen adäquaten Nährboden. Darüber hinaus erhöhen wiederum die häufige Angewiesenheit der Betroffenen auf manuelle Tätigkeiten, typische Taubheitssymptome im Bereich der Extremitäten als auch eine mangelnde medizinische Versorgung sowohl die Gefahr möglicher Verletzungen als auch das Risiko sich anschließender Entzündungen und weiterer Folgeschäden. Ein weiterer Aspekt dieser Art Kettenreaktion besteht in dem Gegensatz guter Behandlungsfähigkeit einerseits und Erschwertheit einer rechtzeitigen Diagnose andererseits. So gilt ein Befund per Bakteriennachweis als grundsätzlich zuverlässig, wird aber erheblich durch potenziell mehrjährige Inkubationszeiten und einen langsamen Krankheitsfortschritt beeinträchtigt.⁵²

Verwendet man nun die moderne Lepranosologie als Maßstab für eine historisch-'retrospektive' Krankheitsrekonstruktion, so lässt sich etwa ab dem 12. Jahrhundert eine Übereinstimmung der Krankheitsbilder nachvollziehen. So liefern zeitgenössische Merkmalskataloge aus dem Umfeld der Lepraschauuntersuchungen eine ganze Reihe von Kriterien, die die typische Kombination von Nervenstörungen und Schädigungen des Gesichts und der Extremitäten widerspiegeln.⁵³ Summiert man also das Spreizen der Nasengänge, das Punktieren der Haut mittels einer Nadel, die Überprüfung der Stimme durch die 'Singprobe' und

⁵² JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 114f; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 39-47.

⁵³ ELL, STEPHEN R.: Art. 'Leprosy', in: Dictionary of the Middle Ages, Vol. 7, hg. v. Joseph R. Strayer u.a., N.Y. 1986, S. 549-52, hier S. 550.

die der Muskulatur durch die 'Daumenprobe', dann resultiert bei einem positiven Ergebnis ein der 'Knotenlepra' vergleichbarer Befund. Und auch ein Blick auf die theoretischen Bestände medizinischen Wissens, wie es gut ein Jahrhundert später die Kompendien Arnalds von Villanova (um 1240-1311) oder Bernhards von Gordon (* um 1283) darstellen, belegt eine Störung der Hautsensibilität als Leitsymptom.⁵⁴

Bemüht man sich um eine Krankheitsdefinition für die zurückliegenden Jahrhunderte, dann zeigen sich zwar bereits in den Schriften der Spätantike terminologische und symptombezogene Analogien. Darüber hinaus versammelt das dortige Krankheitsbild jedoch auch eine ganze Reihe weiterer, mit Bezug auf den Textbestand als Ganzem auch zusätzlich variierender Benennungen und Beschwerden. Für die Zeit vor dem 12. Jahrhundert muss das Phänomen der Lepra deshalb eher als Kollektivum unterschiedlicher, wenngleich vor allem hautbezogener Anomalien verstanden werden.⁵⁵ Begrifflich am verbreitetsten ist dabei neben dem älteren hebräischen 'zaraath' des alttestamentlichen Pentateuch das griechische 'lepra', wie es die Septuaginta führt und auch von den Lateinern weiterhin rezipiert wird. Beide Bezeichnungen verweisen auf den Umstand der 'Weißheit', entweder im Sinn eines 'staubig bedeckt seins' wie im ersten Fall oder aber als 'Schuppigkeit' wie im zweiten.⁵⁶ Hierneben begegnen aber auch bis in die Zeit des Hochmittelalters Begriffe, die entweder als vergleichbare Hyperonyme oder aber als hyponyme Elemente einer Subklassifizierung verwendet werden, so etwa 'elephantiasis', 'tyria' oder 'leonia'.⁵⁷ Die Breite und Variabilität der Terminologie lässt sich dabei gleichermaßen in religiösen wie auch medizinischen Kontexten nachweisen. Begibt man sich auf die Inhaltsseite der eben genannten Bezeichnungen, dann ist auch hier die Rede von hellen oder dunklen, mitunter rötlichen Hautmalen, von knotigen Schwellungen, Geschwüren und von Gliederfraß, aber auch von rauher und schuppiger Haut sowie einem cholерischen Charakterwandel. Für die Geschichte der Krankheit ungewöhnlich homogen erweist sich die Einschätzung eines chronischen Verlaufs mit durchweg tödlichem Ausgang.⁵⁸

⁵⁴ Der Untersuchung auf „sichere“ und „unsichere“ Anzeichen folgte die Ausstellung eines Schaubriefs auf „mundus“, 'rein' oder „immundus et leprosus“, also 'unrein'. In unsicheren Fällen musste sich der Betroffene nach spätestens anderthalb Jahren erneut einer Untersuchung unterziehen, in: KEIL, GUNDOLF: Art. „Aussatz VI. Diagnostik“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a. München/Zürich 1980, Sp. 1253f.

⁵⁵ BROWNE, STANLEY G.: Leprosy in the Bible, London 1979, S. 8f.

⁵⁶ LIEBER, ELINOR: Old Testament 'Leprosy', Contagion and Sin, S. 100.

⁵⁷ Eine großzügige Überblicksdarstellung zum Begriffsfeld findet sich bei: GLÄSER, PETER PAUL: Der Lepra-Begriff in der patristischen Literatur, in: Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1986, S. 63-67.

⁵⁸ GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der alchristlichen Literatur, S. 31-39; JANKRIFT, KAY PETER:

Neben den vorrangig griechischsprachigen Krankheitsnamen existiert im Mittelalter noch eine Anzahl landessprachlicher Begriffe. Mit Ausnahme des unmittelbar krankheitsreferierenden 'malat' oder 'siech' verweisen diese vor allem auf den sozialen Status der Betroffenen. Dabei zeigt sich auch hier die semantische Spannweite der Krankheitsbewertung. Einerseits finden sich Wortfelder wie 'miser', 'miselsuht' oder 'miselsiech', die auf das lateinische 'miser' oder 'misellus' für 'arm', 'elend' oder 'erbarmungswürdig' zurückgeführt werden, oder auch 'sondersieche', 'veltsiech' und 'aussetzig', stellvertretend für den Umstand der gesellschaftlichen Absonderung. Daneben gibt es aber auch wohlwollendere Bezeichnungen wie 'guoter man' oder 'guote liute', welche eher inkludierende Aspekte betonen.⁵⁹

In der Summe kann behauptet werden, dass sich die Lepra, ausgehend von der Antike, mit dem Hochmittelalter phänomenologisch wie begrifflich entschlackt und vereinheitlicht. Für die Vorstellung ihrer Entstehung und Übertragung gilt dies allerdings noch längst nicht. Grundsätzlich scheint hier ein Neben- und Miteinander von humoralpathologischen Denkweisen, hereditär sowie kontagiös geprägten Konzepten als auch christlich-moralisierenden Vorstellungen bestimmend.⁶⁰

Die Humoralpathologie, als Summe der Konzepte des 'Corpus Hippocraticum' (5./4. Jahrhundert v. Chr.) und jener Galens' (129-199/216 n. Chr.), der arabischsprachigen Medizin sowie Erkenntnissen der klassischen Philosophie, wird dabei weit über ihre Entstehungszeit hinaus bis an die Grenze des 19. Jahrhunderts rezipiert.⁶¹ Zunächst sind es jedoch die mittelalterlichen Klöster, ab dem 10. Jahrhundert dann die Schule von Salerno und ein Jahrhundert später das sich ausbreitende Universitätswesen, welche die antiken Wissensbestände und -methoden nicht nur bewahren, sondern auch anwenden und weiterentwickeln.⁶² Den Kern der Annahmen bildet die Vorstellung von Eukrasie und Dyskrasie, von Gesundheit als Gleichgewichtszustand und Krankheit als dessen Gegenteil. Das menschliche Befinden steht dabei in Abhängigkeit zu den vier organisch zirkulierenden Kardinalflüssigkeiten schwarze Galle, gelbe Galle, Schleim und Blut. Diese 'Säfte' verstehen sich als Entsprechungen der Elemente Erde, Feuer, Wasser, Luft und den ihnen zugewiesenen Eigenschaften kalt-trocken, warm-trocken, kalt-feucht, warm-feucht. Verfügen diese Flüs-

Krankheit und Heilkunde, S. 8f; MÜLLER-BÜTOW, HORST: Lepra. Ein medizinhistorischer Überblick unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen arabischen Medizin, Frankfurt a.M. u.a. 1981, S. 119f.

⁵⁹ KEIL, GUNDOLF: Art. „Aussatz VIII. Terminologie“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1980, Sp. 1255-57.

⁶⁰ JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 115f.

⁶¹ DUIN, NANCY/SUTCLIFFE, JENNY: Geschichte der Medizin, Köln 1993, S. 39.

⁶² JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 11-13, 41-49.

sigkeiten über eine gute Beschaffenheit und befinden sich in einem ausgeglichenen Verhältnis, gedeiht der Mensch. Ist dies nicht der Fall, erkrankt er. Je nach dominierender Flüssigkeit kommt es zur Ausbildung unterschiedlicher 'Temperamente': dem Melancholiker, dem Choleriker, dem Phlegmatiker und dem Sanguiniker. Charakter wie Moral erscheinen hier als Folge physischer Verfasstheit.⁶³ Ob ein 'Saft' von minderer oder höherwertiger Qualität ist und wie sich das jeweilige Mischungsverhältnis gestaltet, bestimmen dabei einerseits ererbte Konstitution oder klimatische, geographische und atmosphärische Bedingungen.⁶⁴ Aber auch das individuelle Verhalten in Form von Diätik oder Affektregulierung nimmt hierauf Einfluss. Die Lepra, in der mittelalterlichen Rezeption als 'kalt-trocken' definiert, resultiert innerhalb dieses Systems - wie auch das melancholische Temperament⁶⁵ - aus einer Überproduktion schwarzer Galle. Damit erweisen sich die einzelnen Temperamenttypen nicht nur als unterschiedlich anfällig gegenüber bestimmten Erkrankungen, sondern auch Symptomzuschreibungen wie Übellaunigkeit oder Hinterhältigkeit werden im Zusammenspiel von Analogisierung und Charakterisierung nachvollziehbar.⁶⁶

Parallel zu und in Durchmischung mit dem humoralpathologischen Konzept zeigt sich ein Niederschlag christlich-moralisierender Anschauungen, die sich schon vergleichsweise früh an Vorstellungen von Erblichkeit und Ansteckung binden. Der Charakter erscheint hier nicht mehr primär als Resultat körperlicher Mischungsverhältnisse und auch dessen moralischer Zustand - nicht gleichzusetzen mit der Lage der Affekte oder Temperamente - vermag den des Leibes zu beeinflussen. Gesundheit und Krankheit unterliegen damit nicht mehr nur einem körperlichen Primat, sondern werden gleichfalls durch normativen Konformismus, durch 'richtiges' im Gegensatz zu 'falschem' Verhalten, beeinflussbar.⁶⁷ Beispielhaft hierfür sind frühchristliche Ansichten über die Entstehung lepros-dyskratischer, also körperlich schlecht durchmischter Kinder, durch den Beischlaf mit einer menstruieren-

⁶³ TOELLNER, RICHARD: Der Körper des Menschen, S. 135.

⁶⁴ ZIMMERMANN, VOLKER: Gesundheit und Krankheit. Zur Rolle der Umwelt in der Geschichte der Medizin, in: Medizin in Geschichte, Philologie und Ethnologie. Festschrift für Gundolf Keil, hg. v. Dominik Groß u. Monika Reininger, Würzburg 2003, S. 187-202, hier 187-91.

⁶⁵ Zur Analogie von Aussatz und Melancholie vgl. STANGE, CARMEN: "Galle, lübes smerzen", S. 41-75.

⁶⁶ JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 8f.

⁶⁷ DUIN, NANCY/ SUTCLIFFE, JENNY: Geschichte der Medizin, S. 39; vgl. demgegenüber Galen: „die Menschen kommen alle weder als Feinde noch als Freunde der Gerechtigkeit zur Welt, sondern infolge der Mischung des Körpers werden sie so oder so, gut oder schlecht.“, in: TOELLNER, RICHARD: Der Körper des Menschen, S. 135.

den Frau⁶⁸ oder aber Auffassungen, nach denen der Samen erkrankter Eltern⁶⁹ zu einer Zeugung 'schwarzgalliger' Nachkommen führt⁷⁰. Auch die ab dem 12. Jahrhundert in medizinischen Schriften zirkulierende Idee einer vorrangig Männer gefährdenden sexuellen Übertragbarkeit der Lepra gehört in diesen Bereich.⁷¹ Zwar rekurrieren solche Herleitungen grundsätzlich eher auf ein humoralpathologisches Verständnis. Mit Blick auf einen christlichen Hintergrund begünstigt die Annahme eines erblichen oder genitalen Übertragungswegs allerdings auch Anschuldigungen hinsichtlich außerehelicher oder anderweitig als deviant bewerteter sexueller Kontakte.⁷² Erscheint die Krankheit so infolge eines Bruchs der göttlichen Gebote als Sanktion für unchristliche Handlungsweisen, dann unterwirft das den Betroffenen einer unmittelbaren Verantwortlichkeit für sein Leiden.

Neben derart erblich-sexuell ausgerichteten Übertragungskonzepten existieren weiterhin noch solche, wie sie später die sogenannte 'Miasmentheorie' fokussiert. Ursprünglich stammen diese frühen Kontagiositätsvorstellungen aus dem arabischen Raum, gelangen von dort in den griechischen Osten und verbreiten sich ab dem 6. Jahrhundert auch im lateinischen Westen.⁷³ Im Wesentlichen wird hierbei von einer Art 'toxischer' Belastung des Kranken, besonders seiner Atemwege und Wunden aber auch seines Umfeldes, also der Luft, des Bodens oder stehender Wassermengen, ausgegangen.⁷⁴ Im Unterschied zu modernen Infektionsvorstellungen bewirkt eine Inhalation dieser 'Dampf-Materie' jedoch keine zellbiologischen Reaktionen, sondern verursacht jene beschriebenen humoralpathologisch-dyskratischen Gleichgewichtsstörungen.⁷⁵

⁶⁸ So bei Hieronymus (347-420), Isidor von Pelusium († um 435), Caesarius von Arles (470-542), Aeneas von Gaza († nach 518) oder Gregor von Tours († 593/594), in: GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, Kiel 1986, S. 24-26.

⁶⁹ Vgl. pagane Vorstellungen einer geschlechterübergreifend spiegelverkehrt-identischen Anatomie, durch die Männer wie Frauen gleichermaßen Menstruationsblut, Milch und Sperma produzieren: LAQUEUR, THOMAS: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt a.M. u.a. 1992, S. 39-58 (orig.: Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud, Cambridge (Mass.) u.a. 1990).

⁷⁰ Vgl. Haly Abbas († 994), Constantinus Africanus (1010/1015-1087): STETTLER-SCHÄR, ANTOINETTE: Leprologie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Zürcher medizingeschichtliche Abhandlungen, Neue Reihe 93 (1972), S. 55-83, hier S. 57f.

⁷¹ BÉRIAC, FRANÇOISE: Histoire des Lépreux au Moyen Age. Une Société d'Exclus, Paris 1988, S. 21, 53; Vgl. ELL, STEPHEN R.: Blood and Sexuality in Medieval Leprosy, in: Janus 71 (1984), S. 153-64, hier S. 158-61.

⁷² KEIL, GUNDOLF: Art. „Aussatz III. Ätiologische Deutung“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/ Zürich 1980, Sp. 1250.

⁷³ GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 22-30.

⁷⁴ Vgl. Gregor von Nazianz († 390), Haly Abbas († 994), in: GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 22; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 88.

⁷⁵ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 82f, 88.

Bis zur Zeit des Hochmittelalters sind es dabei in erster Linie Texte aus religiös-kirchenpolitischen Zusammenhängen, die auf eine Verbindung von Lepra und Kontagiosität hinweisen.⁷⁶ Terminologisch eindeutig, die konkreten Ansteckungsmechanismen jedoch außer Acht lassend, finden sich rund um das Lemma 'contagiare' Vorstellungen des Aussatzes als „schorfiger Kontamination des Fleisches“,⁷⁷ als „Verunreinigung“ häretischer Sünde⁷⁸ oder aber - dem entgegen - als Zeichen jesuanischer Messianität im Kontext der neutestamentlichen Aussätzigenreinigung und -heilung.⁷⁹ In eine vergleichbare Richtung zielen auch Begriffe wie 'virus' oder 'inficio'. So spricht Lucifer von Cagliari († 371), Erzbischof der namensgleichen sardischen Stadt, von der „arianischen Häresie“ als alle Glieder verzehrendem „leprae virus“.⁸⁰ Oder Odo von Châteauroux (†1273), Kanzler der Pariser Universität, beschreibt den syrischen Feldherrn Naaman als Träger der „Lepra der Sünde“, welche ihn „abscheulich“, „stinkend“, „unrein“ und „alios inficientem“, also „ansteckend für andere“ mache.⁸¹ Dass dem Priester aus dem Exempel Petrus Cantors (um 1150-1197) ausgerechnet jener Teil des Körpers lepros wird, „quam avertibat a leproso“, „den er von den Aussätzigen

⁷⁶ DEMAITRE, LUKE E.: Leprosy in Premodern Medicine, S. 134, SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 505; Dabei zeigt sich vor allem in der älteren Forschungsliteratur die Tendenz zur Generalisierung der Befunde theologischer Provenienz zugunsten einer diskursübergreifenden Allgemeingültigkeit, hierfür beispielhaft: ELL, STEPHEN R.: Blood and Sexuality, S. 153; SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzer im hochmittelalterlichen Häresiediskurs, in: Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung, hg. v. Clemens Wischermann u. Stefan Haas, Stuttgart 2000, S. 133-49, hier S. 141.

⁷⁷ So bei Tertullian († nach 220), siehe LIENHARD, JOSEPH T. (HG.): Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy (Ancient Christian commentary on scripture: Old Testament, 3), hg. v. Thomas D. Oden, Downers Grove 2007, S. 183.

⁷⁸ „Lepra est doctrina haeticorum falsa atque varia, vel Judaeorum infidelitas, sive contaminatio peccatorum [...]. Leprosi sunt haetici Dominum Jesum Christum blasphemantes.“, in: Hrabanus Maurus: De universo, in: Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, Series Latina, Bd 111, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1864, Sp. 9-614, hier Sp. 502; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 458, 470f.

⁷⁹ Mit Bezug auf Luk 5,11-16: „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.“, in: AMBROSIUS VON MAILAND: Expositio Evangelii secundum Lucam V,1, in: Sancti Ambrosii Mediolanensis opera IV, hg. v. Marcus Adriaen (Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 14) Turnhout 1957, S. 1-400, hier S. 137; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 88f; vgl. BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 57.

⁸⁰ „[...] conspice quomodo maculet corpus haec [quae] uidetur elephantia, quomodo consumat membra leprae virus. Intellege quod sic Arriana haeresis, elephantia uestra, interna illa omnia tua maculet [...]“, in: LUCIFER VON CAGLIARI: De regibus apostaticis 8, in: Luciferi Calaritani opera quae supersunt, hg. v. Gerardus Frederik Diercks (Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 8) Turnhout 1978, S. 133-61, hier S. 152; GLÄSER, PETER PAUL: Der Lepra-Begriff in der patristischen Literatur, S. 64.

⁸¹ Mit Bezug auf 2 Kön 5,1-19: „Lepra peccatum, quod deformat hominem interiorem, reddit eum abominabilem, et fetentem et alios inficientem, et reddebat hominum immundum secundum legem [...]“, in: ODO VON CHÂTEAUROUX: Sermones de tempore et sanctis, in: Analecta novissima Spicilegii Solesmensis altera continuatio 2, hg. v. Jean Baptiste Pitra, Paris 1888, dort Nr. LXXVII ('In II feria post Dominica III Quadragesimae') S. 188-343, hier S. 235f; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 460f.

gen abkehrte“, scheint diese Ansichten auf den ersten Blick komplett zu verdrehen. Trotzdem, so meine ich, widerspricht der Text hier nicht zwangsläufig. Cantor versteht die Lepra als Ausdruck göttlichen, wenngleich sanktionierenden Wirkens, und mit Blick auf die eben erwähnten Aussätzigenheilungen des Neuen Testaments⁸² wirkt der Beweis sakraler Exzeptionalität und Wirkmächtigkeit gerade auch über die bewusste Aufhebung einer umso mehr als typisch verstandenen Pathogenität. Der Bruch mit dem 'profan' Regulären legitimiert vor diesem Hintergrund und unter der Voraussetzung seiner Anerkennung die Sakralität und, wenn man so will, die Irregularität des Göttlichen.⁸³

Trotz dieser deutlichen Präsenz ansteckungsorientierter Annahmen im Kontext religiösen Denkens gilt die Lepra im medizinischen Allgemeinwissen noch bis zum 12. und 13. Jahrhundert als vorrangig humoralpathologisch-dyskratisch verursacht. Erst ab der Zeit des 14. Jahrhunderts, mit Aufkommen der Pest, entstehen dezidierte Ansteckungsmodelle wie die genannte Miasmentheorie.⁸⁴

Entsprechend vielseitig wie die Konzeption der Entstehungs- und Übertragungssituation gestaltet sich jene der Therapie- und Heilungsmöglichkeiten. Folgt man der traditionellen Lepraforschung, dann dominieren hier weniger Maßnahmen der Behandlung als vielmehr solche der vermeintlichen Eindämmung und Prävention durch Sequestrierungsbemühungen.⁸⁵ Im Sinne der anfänglich formulierten Einwände mangelt es jedoch für weite Strecken an der Verdichtung eindeutiger Hinweise zugunsten einer kontaminationsbedingten und angstforcierten Internierung.⁸⁶ Unmissverständliche Warnungen vor dem Umgang mit Leprosen finden sich an erster Stelle in religiös-moralisierenden Quellen. Tertullian († nach 220) empfiehlt die Vertreibung der Kranken an einen entfernten „unreinen Ort“, ihre Überantwortung „an Satan, zur Zerstörung des Fleisches“.⁸⁷ Ähnlich verfährt auch Isidor von Sevilla (um 560-636). Zumindest bis zum Zeitpunkt ihrer „Reinigung“ sollen die mit der Sündenlepra Behafteten von der Kirche geächtet werden.⁸⁸ Auch Berthold von Regensburg

⁸² Vgl. Anm. 81.

⁸³ Vgl. äquivalent die Heilung unheilbarer Krankheiten als Bestätigung des 'Wunderbaren' unter der zwingenden Prämisse angenommener Unheilbarkeit, siehe GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 39; einen pointierten Überblick zur Vergegenständlichung, Beglaubigung und Institutionalisierung des Heiligen liefert nach wie vor JOLLES, ANDRÉ: Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Tübingen 1974⁵, S. 26-55.

⁸⁴ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 16f.

⁸⁵ Beispielsweise KEIL, GUNDOLF: Art. „Aussatz IV. Therapie“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1980, Sp. 1250f; vgl. auch Anm. 26.

⁸⁶ Vgl. Anm. 30-36.

⁸⁷ GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 23; siehe Anm. 79.

⁸⁸ „[...] haereticos projici debere ab Ecclesia, donec a proprio errore purgentur, et sic revertantur ad Dominum.“, in: ISIDOR VON SEVILLA: Questiones in Vetus Testamentum, in: Patrologiae cursus completus sive

(1210-1272), Prediger der Franziskaner, forciert einen Ausschluss aus der Gemeinde und argumentiert dabei mit der Absonderung eines kranken Rindes vom Rest seiner Herde.⁸⁹

Eine auch in weltlichen Kontexten unzweideutig verpflichtende Sequestrationsverfügung ergibt sich erst mit dem III. Lateranum von 1179.⁹⁰ Dort formuliertes Ziel ist es, die Kranken in sogenannten Leprosorien unterzubringen, wobei diese aber weniger, wie lange Zeit behauptet, als dezidierte 'Isolationsinseln' zu verstehen sind. Vielmehr handelt es sich um mehr oder weniger durchlässige monastisch-brüderlich organisierte Lebensbereiche mit eigenen Kirchen, Friedhöfen sowie einer durchaus privilegiert-abgesicherten medizinischen und materiellen Versorgungssituation.⁹¹ Als Orte institutionalisierter Pflege folgen die Einrichtungen einem Weg, wie ihn bereits seit der Spätantike Pilgerhäuser oder allgemeinere Krankenpflegestätten wie das mythische 'Xenodochium' Basilios des Großen (329-379) bereiteten.⁹² Zwar liegen die Leprosorien tatsächlich außerhalb der Stadt und scheinen so Ablehnungs- und Ausschlussthesen zu bestätigen, gleichzeitig befinden sich diese Orte aber auch oftmals an zentralen Verkehrs- und Kommunikationsachsen und verfügen, wie Sebastian Felten anhand der Einrichtung des Kölner 'Melaten' nachweisen konnte, zusätzlich über bemerkenswerte ökonomische Bilanzen.⁹³

Darüber hinaus existiert sehr wohl ein weites Spektrum an therapeutischen Maßnahmen und Versprechen. Der Annahme einer Unheilbarkeit begegnet man ebenso mit lindernden Maßnahmen humoralpathologischer Abkunft wie auch mit spirituell verstandenen Mitteln. Neben einer unmittelbaren Reinigung und medikamentösen Versorgung der Wunden finden sich auch Anordnungen zu Bädern, Aderlässen, Tätowierungen, Kauterisierungen oder des Schröpfens, Erbrechen, Abführens und der Diätik.⁹⁴ Analog zu galenischen Vorstellungen, wonach der Verzehr 'melancholisch-vergällter' Nahrungsmittel wie Schnecken- und Eselsfleisch oder Linsen krankheitsfördernd wäre,⁹⁵ empfiehlt Hildegard von Bingen (1098-1179) Präparate, die die 'kalt-trockene' Natur der Krankheit ausgleichen. Hierzu zählt bei-

bibliotheca universalis, Series Latina, Bd 83, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1862, Sp. 207-444, hier Sp. 329; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 469f.

⁸⁹ BERTHOLD VON REGENSBURG: Von der Üzsetzikeit [I], in: Berthold von Regensburg. Vollst. Ausgabe seiner Predigten 1, hg. v. Franz Pfeiffer (Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1862, ND Berlin 1965, S. 110-23, hier S. 119; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 463-465.

⁹⁰ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 16f.

⁹¹ JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 118-24.

⁹² GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 43-49.

⁹³ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 22-37.

⁹⁴ MÜLLER-BÜTOW, HORST: Lepra, S. 121-28.

⁹⁵ Ebd.: S. 116.

spielsweise eine Salbe aus 'warm'-temperiertem Schwalbenkot, Storchenfett und Schwefel in Kombination mit entsprechend 'kaltem' Klettenkraut und Geierfett.⁹⁶

Hatte dabei nicht nur Hildegard die Voraussetzung göttlichen Einverständnisses für die Wirksamkeit ihrer Arznei betont, so isoliert sich diese Annahme im Konzept der Wunderheilung. Entsprechend der Heiltätigkeit Jesu dienen auch die Heiligen im Rahmen der 'imitatio Christi' der menschlichen Gesundheit und damit Christi selbst.⁹⁷ Gerade die Heilung schwer oder unheilbar Kranker, zu Lebzeiten wie nach dem Tod der Heiligen, erscheint als zentrales Moment hagiographischer Texte oder der Kanonisierungsakten. Dabei gilt auch hier wiederholt: Die charismatische Situation des Sakralen muss die routinierten Abläufe des Alltäglichen durchbrechen, um dessen Charisma überhaupt erst behaupten und legitimieren zu können. Heilt ein Heiliger eine unheilbare Krankheit, dann verbürgt das ebenso seine Heiligkeit, wie es die Unheilbarkeit der Erkrankung voraussetzt.⁹⁸

Als sich Zeit ihres Lebens der Leprosenversorgung annehmende Heilige gelten der Abt Otmar von Sankt Gallen (*759) oder Elisabeth von Thüringen (1207-1231). Neben der Versorgung mit Nahrungsmitteln küssten und reinigten beide die versehrten Hände, Füße oder andere 'ulzeröse' Stellen der Betroffenen.⁹⁹ Von expliziten Lepraheilungen berichtet hingegen Venantius Fortunatus (um 540-600/10) in Zusammenhang mit einem Kuss des Martin von Tours (um 316/17-397) oder in Verbindung mit einer 'Reinigung' mittels Staub vom Grab des Hilarius von Poitiers (um 315-367).¹⁰⁰

Folgt man auf einer weiteren Spur dem Verständnis von Krankheit als göttlich verursachter Folge individueller Verfehlung, dann lässt sich vice versa auch ein Zusammenhang von Gesundheit und rechtmäßigem Handeln, von Therapie und regulierendem Handeln sowie von Heilung und korrigiertem Handeln herstellen. Dabei sind für den Verlauf vom frühen zum hohen Mittelalter zwei unterschiedliche Formen der 'Regulierung' unterscheidbar. Dies sind zum einen, mit der Durchsetzung und Mission christlicher Glaubenssätze, Konversion und Taufe und zum anderen, mit der Konkretisierung und Ausgestaltung eines bereits etablierten Lehrgebäudes, speziell die Sakramente Beichte, Buße und Eucharistie.¹⁰¹

Bereits Origenes (185-254) nennt den Aussatz nicht nur eine Krankheit der Seele, son-

⁹⁶ JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 28-30.

⁹⁷ HONECKER, MARTIN: Christus Medicus, S. 27f, 30-37.

⁹⁸ Vgl. Anm. 83.

⁹⁹ KUDER, ULRICH: Aussatz und christlicher Glaube, S. 26f.

¹⁰⁰ NIE, GISELLE DE: „Contagium“ and images of self in the late sixth-century Gaul, in: Purity and holiness. - The heritage of Leviticus, hg. v. Marcel Poorthuis u. J. Schwartz, Leiden 2000, S. 247-61, hier S. 257f.

¹⁰¹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 484.

dem verweist auch unmittelbar auf dessen Überwindbarkeit. Eine Heilung versteht er an dieser Stelle als fünfstufiges Reinigungsritual, bei dem noch vor einer Verhaltensänderung zuallererst die Bekehrung zum christlichen Glauben steht.¹⁰² Vergleichbares berichtet auch Gregor von Tours (538/39-594) in Bezug auf die Genesung der vermeintlich leprosen Herrscher Chlodwig I. (481/482-511)¹⁰³ und Chararich (550-559).¹⁰⁴ Dabei betrafen Konversion und Taufe nicht nur die Machthaber, sondern auch alle ihnen Untergebenen. Als das hierfür wohl populärste Beispiel gelten jedoch die Erkrankung und Heilung Konstantins I. (†337), wie sie das 'Constitutum Constantini' (um 800) darstellt. Infolge seiner Christenfeindlichkeit erkrankt dieser an der „valida lepra squaloris“, der „wahrhaftigen Lepra der Unreinheit“. Statt sich, der Empfehlung seiner Priester folgend, einem Bad in Kinderblut zu unterziehen, erbarmt sich der Kaiser gegenüber den Müttern und lässt sich schließlich heilsam durch Papst Silvester I. (314-335) taufen.¹⁰⁵ Auch hier er- und bezeugen Krankheit und Heilung weniger persönliche christlich-normative Konformität, sondern beglaubigen repräsentativ die kollektive Religionszugehörigkeit des Reichs und bekräftigen nicht zuletzt die Macht- und Territorialansprüche der römischen Kirche.¹⁰⁶

Subsumiert man die Heilungsmetaphern der folgenden Jahrhunderte, so vollzieht sich ab dem Neunten eine schwerpunktmäßige Verschiebung und Erweiterung weg von Konversion und Taufe hin zu Beichte, Buße und Eucharistie. Der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach (um 1180-1240) rät mit Beichte und Kommunion zu einer „duplex medicina“. Dabei bedürfe die „lepra peccatorum“ ähnlich wie bei Origenes eines mehrstufigen Be-

¹⁰² TZVETKOVA-GLASER, ANNA: Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinern, Frankfurt a.M. 2010, S. 379-81, 384-87.

¹⁰³ „Rex ergo prior proposcit, se pontifici baptizare. Procedit novos [sic] Constantinus ad lavacrum, deleturus leprae veteris morbum sordentesque maculas gestas antiquitus recenti latice deleturus.“, in: GREGOR VON TOURS: Libri historiarum X, hg. v. Bruno Kusch u. Wilhelm Levison (Monumenta Germaniae Historica Scriptorum rerum Merovingicarum 1,1) Hannover 1951, darin lib. II,31, S. 76-78, hier S. 77; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 479f.

¹⁰⁴ „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 umquam ibi usque nunc super aliquem leprae morbus apparuit.“, in: GREGOR VON TOURS: Libri IV de virtutibus sancti Martini episcopi, in: Gregor von Tours, Miracula et oper minora, hg. v. Wilhelm Arndt u. Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica Scriptorum rerum Merovingicarum 1,2) Hannover 1969, S. 134-211, hier S. 145f; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 478f.

¹⁰⁵ „[...] curationem corporis mei a leprae squalore agnovi, non esse alium deum nisi patrem et filium et spiritum sanctum, [...] trinitatem in unitate, unitatem in trinitate [...]“, in: DAS CONSTITUTUM CONSTANTINI (Konstantinische Schenkung), hg. v. Horst Fuhrmann (Monumenta Germaniae Historica Fontes iuris Germanici antiqui, Nova series 10) Hannover 1968, bes. Abs. 6-7, S. 67-71, Abs. 10, S. 77-82; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 480f.

¹⁰⁶ FUHRMANN, HORST: Art. „Konstantinische Schenkung“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1991, Sp. 1385-87.

handlungssysteme: Reue und Beichte wirken vorbereitend. Gebete, Fasten, Almosen und Nachtwachen fungieren als weiterführende Maßnahmen und die Eucharistie betrachtet er als effektivstes Heilmittel.¹⁰⁷ Zwar empfiehlt Berthold von Regensburg (um 1210-1272) in seiner Predigt „Von der Üszetzikeit“¹⁰⁸ eine Aussonderung der sündigen Kranken, verweist mit den „siben erzenen“ Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Ölung, Priesterweihe und Ehe aber ebenso auf die Heilsamkeit aller Sakramente.¹⁰⁹

Mit Perspektive auf die terminologischen, ätiologischen und therapeutischen Konzepte der Lepra lässt sich ab dem Hochmittelalter zusammenfassend zwar eine zunehmende Vereinheitlichung des Krankheitsbildes nachvollziehen, dennoch versammelt die Krankheit auch danach eine Vielzahl unterschiedlicher Auffassungen und Ausdeutungen. Hinsichtlich der Vorstellungen von Krankheitsursache und -heilung zeigt sich dieser Pluralismus in einem Neben- und Miteinander dyskratischer, hereditärer, kontagiöser wie auch moralisierender Konzepte. Auf eine dezidierte Interpretation der Krankheit als Ausdruck von Schuld und Sünde verweisen allerdings vorrangig Quellen aus religiösen beziehungsweise kirchenpolitischen Kontexten.¹¹⁰ Nichts desto weniger sollte auch an dieser Stelle von einer wechselseitigen Verflechtung „anatomisch-morphologischer“ wie auch „religiös-theurgischer“ Wissensbestände ausgegangen werden.¹¹¹ Gerade mit Blick auf wirklichkeitsgenerierende Prozesse und die darin eingebundenen Ordnungs- und Legitimationstechniken erscheint die Idee der Lepra als Synkretismus sowohl biologisch-medizinischer als auch moralisierender Denkart und erweist sich damit nicht zuletzt als sozio-kulturelles Phänomen.

3 Wissen, Erinnern, Ordnen - Körperwahrheit und Krankheitsmetaphorik

Die Soziabilität von Krankheit gründet sich auch auf jener des Körpers - als Konglomerat des Denkens über ihn und der Erfahrung durch ihn als auch im Verständnis von Wirklichkeit ganz allgemein. Wirklichkeit steht an dieser Stelle für die Organisation von Wissen,

¹⁰⁷ CAESARIUS VON HEISTERBACH: Libri VIII miracolorum I, 23, in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43,3), Bd. 3, Bonn 1937, S. 5-27, 1-222, hier S. 47; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 461f.

¹⁰⁸ Siehe Anm. 88.

¹⁰⁹ BERTHOLD VON REGENSBURG: „Von den siben erzenen“, in: Berhold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten, Bd. 2, hg. v. Franz Pfeiffer u. Joseph Strobl, Wien 1988 (ND Berlin 1965), Nr. XLV, S. 81-93; VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 274.

¹¹⁰ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 446.

¹¹¹ Vgl. ebd.: S. 55, 110.

für die Strukturierung und Systematisierung seiner inhaltlichen Bestände und formalen Kategorien. Die Art dieser Wirklichkeitsentstehung muss dabei als doppelt oder 'zirkelschlüssig' gedacht werden: Theoretisch konzipiert, praktisch angewandt, erneut durchdacht und wiederum die theoretischen Wissensbestände erzeugend und bestätigend.¹¹² Als Aktanten dieser Prozesse wirken die Wissenschaften Biologie und Medizin als geordnete und ordnende Formen institutionalisierten Wissens, die Erfahrung des menschlichen Körpers als Gradwanderung zwischen biologischer und kultureller Verfasstheit und nicht zuletzt die Metaphern des Körpers und seiner Krankheiten.

Mit der Verknüpfung unterschiedlicher Vorstellungsbereiche verstärkt die Metapher zunächst einmal die Plastizität des Gemeinten, verfügt darüber hinaus aber auch über ein hohes Maß an „kognitiver“ und „heuristischer“ Relevanz: Sie selektiert, vereinfacht das Komplexe und fördert damit ebenso Fehldeutungen wie Perspektivwechsel.¹¹³ Wirklichkeit, als Wahrnehmung von Welt, wird mit der Metapher nicht nur abgebildet, sondern gleichfalls konstruiert. Dass der menschliche Körper selbst so gut als Metapher taugt, liegt im Wesentlichen an seiner komplexen Struktur wie auch an seinem hohen Wiedererkennungswert. Die Funktionen der einzelnen Körperteile, ihr Verhältnis zueinander oder aber seine Stoffwechsel- und Zeugungsprozesse eignen sich hervorragend als Symbol für die ebenso komplexe Gestalt sozialer Organisationsgefüge.¹¹⁴

Bereits Platon (428/27-348/47) beschreibt in der „Politeia“ den idealen 'Staat' als organisches Gebilde mit dem Kopf als Führungsinstanz, den „Wächtern“ als Brust oder Gliedern und den Bauern als Bauch.¹¹⁵ Unter Verwendung dieses klassischen Schemas von Kopf-Brust-Bauch-(Gliedern) etablieren sich im Mittelalter kirchenpolitische und staatsphilosophische Darstellungen, wobei gerade zentrale Organe wie Kopf und Herz eine besondere Aufladung erfahren. Im Sinne der eingangs besprochenen 'Ecclesia' erscheint damit die Gemeinschaft der Gläubigen beziehungsweise die Kirche als Körper mit Jesus Christus als ihrem Haupt. Dabei steht der Kopf als Sitz des Gehirns nicht nur symbolisch für Lebenskraft, Führung und Zusammenhalt, sondern pars pro toto auch als Ausdruck für die Erscheinung des Ganzen, sei es formal oder aber identitätsbezogen.¹¹⁶ An anderer Stelle zeigt sich diese Exponiertheit des Kopfes beispielsweise in Zusammenhang mit der Hinrich-

¹¹² Siehe Anm. 11, 12.

¹¹³ OHLHOFF, DÖRTE: Das freundliche Selbst, S. 78f.

¹¹⁴ DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 152, 165.

¹¹⁵ LE GOFF, JACQUES/TRUONG, NICOLAS: Die Geschichte des Körpers im Mittelalter, S. 171.

¹¹⁶ Ebd.: S. 175, 179.

tungsform der Enthauptung, die nicht nur das Leben eines Menschen beendet, sondern eben auch als Symbol der Enteignung seiner Macht zu deuten ist.¹¹⁷ Andersherum, aber im Zuge der gleichen Kausalität verzichten wiederum selbst die Darstellungen von aufs Äußerste gemarterten Heiligenkörpern auf eine Entstellung von deren Gesichtern.¹¹⁸

Betont die metaphorische Prominenz des Kopfes dabei eher hierarchische Strukturen, so illustriert die des Herzens verstärkt zentralistische Vorstellungen. Eine Konzeption des politischen Organismus unter zweiteiliger Führung von Kopf und Herz respektive Papst und Kaiser - oder König - findet sich etwa in Johannes von Salisburys „Policraticus“ (1159).¹¹⁹ Wie eng hegemoniale Strukturen und medizinische Erkenntnisse dabei auch an dieser Stelle verknüpft sind, zeigt sich in der Arbeit Jacques Le Goffs zur politisch-anatomisch-symbolischen Rivalität beider Organe im Spiegel der hoch- und spätmittelalterlichen Machtansprüche geistlicher und weltlicher Herrschaftsträger.¹²⁰ Weiterhin in diesen Zusammenhang gehört die von Ernst Kantorowicz formulierte These des zweifachen Körpers der französischen und englischen Könige in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Mit Bezug auf die im hoheitlichen Trauerzeremoniell verwendeten 'Effigies' geht dieser davon aus, die Könige verfügten über einen 'doppelten', nämlich einen natürlich-sterblichen als auch einen politisch-unsterblichen Leib.¹²¹

Dabei versammelt nicht nur das Königtum aus Kantorowicz' Darstellung zwei unterschiedliche Körper, sondern übergeordnet gilt dies auch für die Körpermetapher im Allgemeinen. Stets kontrastiert dort das Physische, Bekannte und Vertraute mit seinem ideologisch-politischen Pendant. Dabei repräsentiert Ersteres die Materialität des Letzteren und beide zusammen ergänzen sich zur Metapher, so wie diese wiederum die jeweilige Beschaffenheit beider prägt.¹²² Alternativ zum Bild des Körpers und im Verlauf der Herausbildung neuerer „Denkstile“¹²³ etablieren sich noch andere Formen sozialer Imagination. Be-

¹¹⁷ Vgl. MERGENTHALER, VOLKER: *Medusa meets Holofernes. Poetologische, semiologische und intertextuelle Diskursivierung von Enthauptung*, Bern 1997; STAHL, HENRI-PAUL: *Histoire de la décapitation*, Paris 1986.

¹¹⁸ SONTAG, SUSAN: *Krankheit als Metapher*, S. 105-07, 110; vgl. Groebner, Valentin: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München 2003, S. 71-82.

¹¹⁹ LE GOFF, JACQUES/TRUONG, NICOLAS: *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*, S. 181.

¹²⁰ LE GOFF, JACQUES: *Head or Heart? The political Use of Body Metaphor in the Middle Ages*, in: *Zone 5: Fragments for a History of the Human Body*, Teil 3, New York 1989, S. 13-26.

¹²¹ KANTOROWICZ, ERNST H.: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957; Kritik an Kantorowicz' These und eine Erweiterung seines Dualismus um den 'heiligen Körper bei MAREK, KRISTIN: *Die Körper des Königs. Effigies, Bildpolitik und Heiligkeit*, Paderborn 2009.

¹²² SMITH-ROSENBERG, CAROLL: *Körper-Politik oder der Körper als Politikum*, in: *Geschichte schreiben in der Postmoderne*, hg. v. Christoph Conrad u. Martina Kessel, Stuttgart 1994, S. 310-50, hier S. 312.

¹²³ FLECK, LUDWIK: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, hrsg. v. Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt a.M. 1980, S.

ginnend mit dem konzeptionellen Einfluss von René Descartes (1596-1650) gewinnt so die Idee der uhrwerkgleichen Mensch-Maschine an Einfluss. Aktuell sind es vermehrt entmaterialisierte, fluide und informationsbezogene Netzwerktheorien, mit denen wir Gesellschaft beschreiben.¹²⁴ Allen Darstellungsschemen gemein ist ihr metaphorisches Potential zur Abbildung, Definition und Legitimation sozialer Strukturen.¹²⁵ Das Bezeichnende der organischen Metapher besteht dabei in ihrem Naturalisierungsvermögen. Das bedeutet, neben der Analogisierung von Körper und Gesellschaft auf formaler Ebene überträgt sich hier die Idee einer genuin 'natürlichen' Konstitution auf Wissensbestände, moralische Werte und machtpolitische Ansprüche. Also auf all das, was vordergründig erst einmal nur illustriert wird. Die Verfasstheiten des Sozialen erfahren damit jene Authentizität, welche zunächst einmal dem menschlichen Körper unterstellt wird.¹²⁶

Geht man also davon aus, dass Wirklichkeit einer bestimmten Art geordneten Wissens entspricht und die Generierung dieser Wirklichkeit durch die anteiligen Akteure Biologie und Medizin, den Menschen mit seiner Körpererfahrung als auch das Sprechen und Denken in organischen Bildern bestimmt wird, dann ergeben sich daraus folgende Konsequenzen: 1. Erkenntnisprozesse greifen keineswegs objektiv auf ein fix bestehendes Repertoire faktischer Gegebenheiten zurück, sie selbst unterliegen immer bestimmten Vorbedingungen. 2. Die Wahrnehmung des Körper ist Teil dieser Vorgänge, und als entsprechend kulturell geprägt und historisch wandelbar müssen er und seine Phänomene betrachtet werden. 3. Medizinisch-biologisches Denken - und damit auch die Artikulation der Krankheitsmetaphorik - wirkt nicht wertfrei illustrativ, sondern immer auch definierend, legitimierend und ermächtigend.

3.1 Zur Bedingtheit von Erkenntnisprozessen

Wissen als Organisation seiner Bestände ist diskursiv erzeugt. Es steht immer in Abhängigkeit zu seinen Denk- und Repräsentationsformen und diese wiederum bestimmen wechselseitig die 'wissentliche' Substanz. Wissen - das heißt Wissensbestände und Wissensformen - divergiert historisch aber auch kulturell oder institutionell. Solche voneinander abweichenden Formationen lassen sich im Sinne des Immunologen und Erkenntnistheoretikers

53f; siehe auch Kap. 3.1.

¹²⁴ OHLHOFF, DÖRTE: Das freundliche Selbst, S. 80; vgl. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Rhizom, Berlin 1977.

¹²⁵ DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 165.

¹²⁶ LE GOFF, JACQUES/TRUONG, NICOLAS: Die Geschichte des Körpers im Mittelalter, S. 187.

Ludwik Fleck auch als „Denkstile“ bezeichnen. Denken findet dabei zwar immer individuell statt, synthetisiert aber stets eigene wie fremde Annahmen als auch Denkstrukturen. Das Denken des Einzelnen steht immer im Verhältnis zum Denken der Anderen, dem des so genannten „Denkkollektivs“. Zwischen beiden besteht ein bilateraler Austausch, der darüber hinaus nicht nur durch beider Gegenwart, sondern auch durch deren tradierte Vergangenheit geprägt wird. Der Mensch denkt in sich, beeinflusst durch das Kollektiv, und ist zugleich Teil dieses Kollektivs, das er beeinflusst. All das - die Wechselwirkung zwischen individuellen und kollektiven Denkvorgängen, kulturell und institutionell gebunden Diskursen, gegenwärtigen und überlieferten Auffassungen - vereint sich im Konzept des „Denkstils“. „Denkstile“ beschreiben Wirklichkeit, reproduzieren diese und konstituieren sie gleichermaßen. Als Ausdruck einer pluralistisch verstandenen 'Wahrheit' sind sie somit institutionell, kulturell und historisch variabel.¹²⁷

Das biologisch-medizinische Wissen über den Körper entstammt also nicht einem beliebig abrufbaren Wissensspeicher, sondern erweist sich als institutionalisierte Form komplex organisierter Wissensbestände. Eingebettet in ihr kulturelles und historisches Umfeld in Form zeitgleich zirkulierender Modelle, Texte und kultureller Praktiken geriert sich dieses Wissen als ein pluralistisches Gefüge unterschiedlicher „Fäden, Knoten und Strecken“:¹²⁸ Weder disziplinär, institutionell, sozial oder historisch isoliert, erscheint es als wechselseitige Durchdringung aller beteiligten Diskursträger, ihrer Umfeldler wie auch unter Berücksichtigung der geschichtlichen Dimension.¹²⁹ Folglich erscheinen auch Krankheit und Gesundheit keineswegs als neutrale Wirklichkeitskonzepte, sondern vielmehr als Ergebnis der konkreten Verknüpfung und Aushandlung aller anteiligen Akteure im Rahmen ihrer spezifischen Kontexte. Das Wissen um die mittelalterliche Lepra speist sich so nicht nur aus dem Wirken bestimmter Krankheitserreger, sondern auch aus der Partizipation von Kranken, Ärzten und Heilern, weltlichen und geistlichen Obrigkeiten, überhaupt allen an der Krankheit Interessierten, der beteiligten Medien als auch in Abhängigkeit zum 'technischen' Stand zeitgenössischer „Naturbeherrschung“.¹³⁰

¹²⁷ FLECK, LUDWIK: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, z.B. S. 53f.

¹²⁸ LATOUR, BRUNO: Joliot. Geschichte und Physik im Gemenge, in: Elemente einer Geschichte der Wissenschaften, Frankfurt a.M. 1994, S. 869-903, S. 876.

¹²⁹ ERHART, WALTER: Medizin-Sozialgeschichte-Literatur, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 29 (2004), S. 118-28, hier S. 119.

¹³⁰ DINGES, MARTIN: Neue Wege in der Seuchengeschichte?, S. 8-16.

3.2 Die Kulturalität und Historizität des Körpers und seiner Phänomene

Als epistemologisches Objekt geriert sich die Wahrnehmung des menschlichen Körpers als ebenso kontextgebunden und potentiell diskontinuierlich wie das Denken und Erkennen selbst. Strukturell erscheint der Leib dabei immer als Spannungsgefüge biologischer Verhaftetheit wie auch kultureller Prägung. Zwar kontrastiert die Idee eines abstrakt-diskursiv „zugerichteten“ Körpers beständig seine unmittelbare Wahrnehmung als genuiner Organismus.¹³¹ Schaut man jedoch auf die Art unserer Kommunikation, die Herausbildung von Geschlechtsidentität oder auf die Wahrnehmung des Pathogenen, dann bestätigt das die Annahme einer „natürlichen Kulturalität“ als menschlichem Gattungsspezifikum.¹³²

Einerseits sind unsere Kommunikationsvorgänge zutiefst dem Leiblichen verhaftet, nie verfügen wir über einen direkten sozialen Zugang zum Bewusstsein anderer.¹³³ Andererseits betont schon Saussure (1857-1913) mit Verweis auf das Prinzip der 'Arbitrarität' die Konventionsgebundenheit sprachlicher Rede und Zeichen.¹³⁴ Gleiches gilt für die Körpersprache als „soziales Bedeutungssystem“: Zwar vermitteln bestimmte Körperveränderungen wie Erröten oder Niesen durchaus eine historische und interkulturelle Konstanz, ihre Semantik scheint davon allerdings ausgenommen.¹³⁵ Besonders spannungsreich gestaltet sich die Frage nach einer biologischen oder kulturell-sozialen Konstituierung unserer Physis beziehungsweise ihrer Wahrnehmung in Hinblick auf Fragen der Geschlechtsidentität. Besonders Judith Butler arbeitete hierzu wegweisend und polarisierte nicht nur mit der Kategorisierung 'sex' und 'gender', sondern vielmehr mit einer Totalisierung des sozio-kulturellen gegenüber dem biologischen Geschlecht.¹³⁶ Dass die Biologie an dieser Stelle dann doch nicht ganz so rigoros aus den Körpern verdrängt werden sollte, zeigt zuletzt die Änderung des Personenstandsgesetzes zum 01.11.2013. So erschwert diese zumindest formale Anerkennung intersexueller Identität hetero-normativ operierende Eingriffe, die gerade mit der Durchführung im Kindesalter zu oftmals schwerwiegenden psychischen Folgeschäden führen. Die konstitutive Maßgabe beider Sphären, die sich in der Antithese von Natur und Kultur selbst als konstruierte idealtypische Vereinfachung darstellen, betonen 'epigeneti-

¹³¹ HAHN, ALOIS: Kann der Körper ehrlich sein?, in: Alois Hahn (Hg.): Körper und Gedächtnis, Wiesbaden 2010, S. 131-41, hier S. 136.

¹³² PLESSNER, HELMUTH: Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften 8, hg. v. Günter Dux u.a., Frankfurt a.M. 1983, S. 136-217, hier S. 191ff.

¹³³ HAHN, ALOIS: Kann der Körper ehrlich sein?, S. 135, 137f.

¹³⁴ Vgl. WUNDERLI, PETER (Hg.): Ferdinand de Saussure. *Cours de linguistique générale*, Tübingen 2013.

¹³⁵ HAHN, ALOIS: Kann der Körper ehrlich sein?, S. 131-135.

¹³⁶ Vgl. BUTLER, JUDITH: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991 (orig.: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, N.Y. u.a. 1990).

sche', die Reziprozität von Genen und Umweltfaktoren untersuchende Forschungen. Aber auch Erkenntnisse über die sogenannten 'Spiegelneurone' als 'neurologisch-empathische' Aktivitätsmuster¹³⁷ oder Theorien zur „multifaktoriellen Genese“ von Krankheiten stützen dies: Gerade chronische Erkrankungen wie Krebs, Depression oder Schizophrenie werden so auch dem Einfluss gesellschaftlicher Umstände zugeschrieben.¹³⁸ Dabei erweist sich die menschliche Befindlichkeit nicht nur als 'objektiv' soziabil, sondern auch die Frage, ob und wie etwas überhaupt erst pathogen auffällig wird, entpuppt sich als sozial oder 'subjektiv' formuliert. So kommt es, dass Susan Sontag eine ganzen Reihe von Krankheiten wie Tuberkulose, Krebs, Aids oder eben auch die mittelalterliche Lepra als weitgehendst metaphorisch-mythisch generiert betrachtet. Die Betonung, es handle sich dabei um stereotype „Straf- oder Gefühlsphantasien“, entspricht dabei dem aufklärerischen Tenor ihrer Arbeit.¹³⁹ Weniger idealistisch, aber mit Verweis auf die gleichen Zusammenhänge, ist dann auch bei Donald Beecher die Rede von einer „psychosomatic potency“ von Ansteckungsdiskursen.¹⁴⁰ In diesem Sinne hängt die Wahrnehmung von Krankheit nicht nur von den physischen Dispositionen Erkrankter oder der Verbreitung eines Erregers ab, sondern ist darüber hinaus auch stark kulturell geprägt. Je nach „Skandalwert“, dass heißt in Relation zu Erscheinungsform, Verbreitungsgeschwindigkeit oder dem Alter ihrer Opfer, lassen sich „laute“ von „leisen“ Seuchen unterscheiden.¹⁴¹ Auch die Art der medialen Diskursivierung ist hierbei von Belang. Das Bild, das wir uns von einer Krankheit machen, hängt zutiefst mit der Art ihrer Verschriftlichung zusammen, und diese wiederum ist konventionsgebunden. So orientieren sich oftmals auch historische Berichte mit Rekurs auf die Struktur der Tragödie oder der Schilderung fremdländischer Krankheitsverschuldung an narrativen Topoi.¹⁴² Als geradezu mustergültiges Beispiel einer 'ausländischen' Krankheit gilt die Syphi-

¹³⁷ Vgl. FABBRI-DESTRO, MADDDALENA/RIZZOLATTI, GIACOMO: Mirror Neurons. From Discovery to Autism, in: *Experimental Brain Research*, Bd. 200 (2010), S. 223-37.

¹³⁸ ANZ, THOMAS: Medizin und Moral. Über normierende Effekte wissenschaftlicher und literarischer Krankheitskonstrukte, in: *literaturkritik.de* 3/2005 (http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7944 zuletzt eingesehen am 09.10.2013).

¹³⁹ SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 9.

¹⁴⁰ BEECHER, DONALD: Windows on Contagion, in: *Imagining Contagion in Early Modern Europe*, hg. v. Claire L. Carlin, New York 2005, S. 32-46, hier S. 32.

¹⁴¹ SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 140, 148.

¹⁴² DINGES, MARTIN: Seuchen in Mittelalter und Früher Neuzeit, S. 17f; vgl. BRIESE, OLAF: Angst in den Zeiten der Cholera, Bd. 2, Berlin 2003; Zum Verhältnis von Sprache beziehungsweise Text und außertextlich zu rekonstruierender 'Wirklichkeit': BASSLER, MORITZ: Einleitung, in: *New Historicism - Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, hg. v. Moritz Baßler, Frankfurt a.M. 1996, S. 7-43; WHITE, HAYDEN: Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: *Geschichte schreiben in der Postmoderne*, hg. v. Christoph Conrad u. Martina Kessel, Stuttgart 1994, S. 123-57; Siehe auch zum Verhältnis mittelalterlicher Geschichtsschreibung zur Frage von Faktizität und Fiktionalität: SCHMALE, FRANZ-JOSEF: Fälschungen in der Geschichtsschreibung, in: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Ger-*

lis: Den Briten erschien sie als 'French pox', für die Pariser hieß sie 'Morbus Germanicus', den Florentinern galt sie als 'Neapolitanisches Leiden', während die Japaner sie 'chinesische Krankheit' nannten.¹⁴³

Zusammenfassend erscheint der Körper folglich als Verzahnung gleichermaßen 'natürlicher' wie 'kultureller' Effekte. Mit seiner genetischen Disposition im Anhang vereint er ebenso seine Beschreibungen, Wahrnehmungen, sozialen Realitäten wie auch die Annahme einer vermeintlichen Unhintergebarkeit. Dabei impliziert die Gebundenheit der Leiberfahrung an außerkörperliche Bedingungen schlussfolglich auch deren Historizität. Sichtbar wird solcherart Varianz ebenso in Bezug auf die Vorstellung des Leib-Seele-Verhältnisses,¹⁴⁴ hinsichtlich der physischen und damit auch geschlechtlichen Konzeption des Menschen¹⁴⁵ oder aber eben mit Blick auf die Bewertung von Krankheitszuständen.

Dass Krankheits- und Seuchenbewusstsein „konjunkturell“ schwanken,¹⁴⁶ zeigt sich nicht nur im Vergleich quantitativ verheerender Seuchen wie etwa der 'lauten' Pest und der 'leisen' Spanischen Grippe, sondern auch anhand der Lepra, die zwar quantitativ eher 'leise', dafür aber qualitativ - und das auch nur zeitweise und krisenorientiert - 'laut' auftritt.¹⁴⁷ Entsprechend dieser Wahrnehmungen ergibt sich damit für die einzelnen Krankheiten gleichzeitig ein unterschiedliches Metaphernprofil: Betonen die Bilder der Pest verstärkt die Zahl ihrer Opfer, wirken hingegen jene der Lepra primär symptomorientiert.¹⁴⁸

maniae Historica, München 16.-19. September 1986, hg. v. Wolfgang Setz (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33 I-V), Bd. 1, Hannover 1988, S. 121-32.

¹⁴³ SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, beispielsweise S. 112-16.

¹⁴⁴ Unter der Prämisse einer starken Vereinfachung kontrastieren so einerseits pagan-pluralistische und andererseits christlich-binäre Konzeptionen. Folgt man der aristotelischen Idee von 'Psyche', 'anima vegetativa', '-sensitiva' oder '-rationalis', dann fungiert zwar der Körper als seelisches Werkzeug. Mit der Auffassung des 'Geistes' als Synthese von Prinzip, Ursache und Wesen des Lebens agieren jedoch beide als faktische Wirkeinheit. Im Verlauf des christlichen Mittelalters entwickelt sich demgegenüber vielmehr die Idee eines dem Willen unterworfenen Körpers. Dabei entspricht die 'Schaffung' eines „Vollzugsortes“ der Person dem Bedürfnis nach einer sozial antastbaren Lokalisierung, Berechenbarkeit oder auch 'Disziplinierung' dieses Körpers, in: HAHN, ALOIS: Kann der Körper ehrlich sein?, S. 131-35; TOELLNER, RICHARD: Der Körper des Menschen, S. 132; VERNANT, JEAN-PIERRE: Corps obscurs, corps éclatant, in: Corps des dieux, hg. v. Charles Malamoud u. Jean-Pierre Vernant, Paris 1986, S. 19-46, hier S. 22.

¹⁴⁵ Vgl. hierzu ebenso das humoralpathologische System und seine Ablösung durch die 'Entdeckung' des Blutkreislaufs durch William Harvey (1578-1657) wie auch die These Thomas Laqueurs, der mit Rekurs auf die 'Säftelehre' für den Zeitraum von der Antike bis zur Aufklärung die Gültigkeit eines Ein-Geschlechter-Modells behauptet. Im Gegensatz zum modernen hetero-normativen System wird hierbei von einer Art Unisex-Körper in zwei spiegelverkehrten Ausführungen ausgegangen. Hinsichtlich ihrer überwie innerepochalen Verallgemeinerung, aber auch mit Blick auf mittelalterliches Quellenmaterial wie die legendarisch-monastischen 'Cross-Dressing'-Geschichten erweist sich Laqueurs These, zumindest in ihrer Totalität, jedoch als nicht haltbar. Zwar verweisen die Texte im Sinne einer 'Maskerade' auf ein dynamisches Geschlechterbild, zementieren dies aber sowohl im narrativen Handlungsverlauf als auch bezüglich ihrer Entstehungs- und Rezeptionskonventionen: Siehe Anm. 6, 71.

¹⁴⁶ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 17.

¹⁴⁷ Vgl. Anm. 21, 34, 35.

¹⁴⁸ VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 276.

Dass die Lepra damit insgesamt eigentlich gar nicht unter die Seuchen, sondern vielmehr unter die Endemien zu zählen ist, dennoch aber im Sinne ersterer bewertet wird, bemüht sich Rudolf Käser unter Zuhilfenahme des systemtheoretischen Konzepts sozialer 'Auto-poiesis' zu erklären. Im Rahmen solcher quasi-autonomen Selbsterhaltungsprozesse würde ein System bereits bei 'geringfügigen' Anlässen „selbststabilisierend auf pathogene Irritationen reagieren“ und ein Seuchengeschehen qua diskursiver Realitätserfahrung simulieren beziehungsweise stimulieren.¹⁴⁹ Dass solche Vorgänge, also die Diskursivierung von 'Seuchen' jenseits einer biologisch fixierten Seuchenrealität, über einen so langen Zeitraum nachweisbar sind - als Referenzpunkte können hier alttestamentliche Darstellungen wie die der Lepra¹⁵⁰ oder Thukydides' (vor 454-399/96) Ausführungen über die 'Athener Pest'¹⁵¹ gelten - deutet Käser als Beweis der Kontinuität systemrelevanter Kommunikationsprozesse und damit des systemtheoretischen Paradigmas selbst.

Wie tragfähig eine solche „Allianz medizinischer und moralischer Diskurse“¹⁵² sein kann, veranschaulicht umso mehr die Pathologisierung von Befindlichkeiten oder Verhaltensformen, die gegenwärtig eben nicht mehr als gesundheitliche Störung betrachtet werden. Hierzu zählen etwa die bis weit über das 13. Jahrhundert hinaus grasierende Liebeskrankheit oder aber die Onanie, wie sie im 18. und 19. Jahrhundert diskutiert wird.

Dass unerwidertes oder unglückliches Begehren im Mittelalter als behandlungsbedürftig gilt, liegt zunächst einmal an dessen humoralpathologischer Verwandtschaft mit den Zuständen Melancholie und Manie.¹⁵³ Beschrieben wird das Krankheitsbild der 'amor hereos' verstärkt in Texten der arabischsprachigen Medizin und ab dem 11. Jahrhundert entsprechend ihrer Rezeption im Umfeld der Schule von Salerno oder des prosperierenden Universitätswesens.¹⁵⁴ In Korrespondenz zur Herausbildung sowohl infektionstheoretischer Ideen¹⁵⁵ als auch der Neukonzipierung des galenschen 'Pneuma'-Modells¹⁵⁶ finden mit Ende

¹⁴⁹ KÄSER, RUDOLF: Wie und zu welchem Ende werden Seuchen erzählt?, S. 200, 208f, 227.

¹⁵⁰ Vgl. REDDITT, PAUL L.: Art. „Leviticus, Book of“, in: Dictionary for Theological Interpretation of the Bible, hg. v. Kevin J. Vanhoozer u.a., London 2005, S. 447-50, hier S. 448f.

¹⁵¹ Vgl. DINGES, MARTIN: Bedrohliche Fremdkörper in der Medizingeschichte, in: VIRUS! Mutationen einer Metapher, hg. v. Ruth Meyer und Brigitte Weingart, Bielefeld 2004, S. 79-95, hier S. 82f.

¹⁵² Anz, Thomas: Medizin und Moral, vgl. Anm. 139.

¹⁵³ BEECHER, DONALD: Windows on Contagion, S. 32-46.

¹⁵⁴ Beispielsweise bei Rhazes (865-925), Haly Abbas († 994) oder Avicenna (980-1037): JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 11-13, 41-49.

¹⁵⁵ So bei Marsilio Ficino (1433-1499), der auch auf Gemeinsamkeiten von Liebeskrankheit und Lepra verweist, in: Marsilio Ficino: Commentary on Plato's Symposium on Love, hg. v. JAYNE SEARS REYNOLDS, Dallas 1985, S. 162, 172; BEECHER, DONALD: Windows on Contagion, S. 33-37.

¹⁵⁶ Vgl. BATTISTA FREGOSO: Contramours. Anteros ou Contramour de Messire Baptiste Fulgose, jadis Duc de Gennes, Paris 1581, S. 144; BEECHER, DONALD: Windows on Contagion, S. 37f; zum Prinzip des 'Pneumas' vgl. BRAUN, KARL: Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge moderner Sexualität im 18.

des 15. Jahrhunderts aber auch solche Vorstellungen Eingang in das Krankheitsschema. Wie fatal sich ein Verlust dieser pneumatischen 'Lebensgeister' auswirken kann, bemüht sich auch noch drei Jahrhunderte später Simon-Auguste Tissot (1728-1797) nachzuweisen. Als maßgeblicher Pfeiler der Anti-Onanie-Debatte kolportiert sein „eklektischer Hippokratismus“ eine ganz außerordentliche, von der Masturbation ausgehende Gesundheitsgefährdung.¹⁵⁷ Beeinträchtigungen des Muskel- und Nervenkostüms oder des Stoffwechsels, aber auch 'Rückenmarksauszehrung', 'Hirnwut', Epilepsie, Lähmungen, Blindheit, Apathie, Depression und am Ende der Tod gelten als unausweichliche Folgen solitärer Befriedigung.¹⁵⁸ Dass solche Einschätzungen weniger durch objektive Maßgaben als vielmehr durch moralische Beweggründe gestützt werden, zeigt sich allerspätestens dann, wenn die entsprechenden Postulate trotz veränderter Körperbilder und Krankheitstheoreme weiterhin bestehen bleiben und noch einmal mehr, wenn diese Postulate dann nach wie vor strukturell mit den selben Argumentations- und Legitimationsstrategien verteidigt werden. So etwa, wenn die Masturbation auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts verdammt wird, argumentativ nun aber nicht mehr auf die 'spiritus animales' sondern auf das Wuchern eines Krebsgeschwürs zurückgegriffen wird.¹⁵⁹

3.3 Krankheitsmetaphorik als Definitions- und Legitimationsmacht

Der Körper als Bild für soziale Strukturen und Ausdruck von sozial generierten Annahmen verfügt damit über ein umfassendes Bedeutungspotential nicht nur zur Chiffrierung gesellschaftlich anerkannter, sondern eben auch von als deviant bewerteten Vorstellungen. Bereits im Kontext der beschriebenen kirchenpolitischen und staatsphilosophischen Darstellungen fungiert der Zustand körperlicher Intaktheit als Bild einer idealen Gesellschaft, der

Jahrhundert (Historische Studien Bd. 16), Frankfurt a.M./New York, 1995, S. 59-66.

¹⁵⁷ BRAUN, KARL: Die Krankheit Onania, S. 32.

¹⁵⁸ TISSOT, SIMON-AUGUSTE A. D.: Von der Onanie, oder Abhandlung über die Krankheiten, die von der Selbstbefleckung herrühren, Eisenach 1776, bes. S. 100-19; siehe hierzu: BLOCH, KARL HEINZ: Die Bekämpfung der Jugendmasturbation im 18. Jahrhundert: Ursachen – Verlauf – Nachwirkungen, Frankfurt a.M. u.a. 1998; BRAUN, KARL: Die Krankheit Onania; EDER, FRANZ X.: Diskurs und Sexualpädagogik: Der deutschsprachige Onanie-Diskurs des späten 18. Jahrhunderts, in: Paedagogica historica, 39 (2003), S. 719-35; NEUMEYER, HARALD: "Ich bin einer von denjenigen Unglückseligen [...]": Rückkopplungen und Autoreferenzen. Zur Onaniedebatte im 18. Jahrhundert, in: Die Grenzen des Menschen: Anthropologie und Ästhetik um 1800, hg. v. Maximilian Bergengruen, Würzburg 2001, S. 65-95; STOLBERG, MICHAEL: The Crime of Onan and the Laws of Nature. Religious and Medical Discourses on Masturbation in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries, in: Paedagogica historica, 39 (2003), S. 701-17; TODT, SABINE: Onanisten, Lymphgefäßmann und anatomische Venus: Körperkonstruktionen im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Historische Mitteilungen, 21, 2008(2009), S. 130-52.

¹⁵⁹ Der britische Schriftsteller D.H. Lawrence (1885-1930) bezeichnet die Masturbation als „the deepest and most dangerous cancer of our civilization“, in: SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 72.

versehrte Körper hingegen als Ausdruck ihrer Degeneration.¹⁶⁰ Damit birgt gerade das Kranke als Gegenstück zum Gesunden die Möglichkeit zu Darlegung und Definition normativer Abweichung. Wie potent solche Pathologisierung- und Metaphorisierungsvorgänge sein können, zeigt Susan Sontag in ihren beiden Essays „Illness as Metaphor“ und „AIDS and Its Metaphors“. Mit Akzentuierung der Krankheiten Tuberkulose, Krebs und Aids erarbeitet sie ein mehrgliedriges Krankheitsdispositiv, bei dem Krankheit als moralisierend-psychologisierender Ordnungsmechanismus begriffen wird, der in seiner Doppelbödigkeit ebenso exkludierende wie inkludierende Aspekte vereint.¹⁶¹

Grundsätzlich unterscheidet Sontag dabei sechs konstitutive Elemente. An oberster Stelle steht die Dämonisierung von Krankheit im Sinne ihrer Identifizierung mit Tod und Fremdheit. Dabei ist es zweitrangig, ob eine Krankheit 'tatsächlich' - wie im Fall der Lepra - zwingend tödlich verläuft oder nicht.¹⁶² Auch 'fremd' heißt hier keineswegs nur 'ausländisch', sondern bezieht sich auf ein weites, in Abhängigkeit von der jeweiligen Definitionsmacht formuliertes Spektrum von Andersartigkeit, wie etwa Armut, Häresie oder körperlicher Entstellung.¹⁶³ Als mindestens ebenso markant erscheint die Zuweisung von Verantwortung oder Schuld gegenüber den Betroffenen oder ihrer sozialen Gruppe. Dies äußert sich entweder, wie bei der vormodernen Lepra, in moralisierender Form als Versinnbildlichung von Sünde, göttlicher Strafe oder Prüfung.¹⁶⁴ Oder aber mit Blick auf modernere Krankheitsdiskurse, bei Sontag geht es vor allem um Tuberkulose, Krebs und Aids, als Psychologisierung und Selbstbestrafung.¹⁶⁵ Ein weiterer Aspekt besteht im Vorgang der Obszönisierung¹⁶⁶ oder Ästhetisierung¹⁶⁷. Sontag rekonstruiert in diesem Zusammenhang die Stilisierung unterschiedlicher Krankheitscharaktere, die nicht nur besonders abstoßend, sondern eben auch sinnlich aufgeladen sein können. So versammelt der Tuberkulose-Charakter psychologische Komplexität, Sensibilität, Kreativität und Vornehmheit,¹⁶⁸ der Krebs-Charakter hingegen steht für sexuelle Gehemmtheit, Unspontanität und Leidenschaftslosig-

¹⁶⁰ DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 15.

¹⁶¹ Zum Seuchendispositiv des Aids-Diskurses vgl. PULVER, MARCO: Tribut der Seuche oder Seuchenmythen als Quelle sozialer Kalibrierung. Eine Rekonstruktion des AIDS-Diskurses vor dem Hintergrund von Studien zur Historizität des Seuchendispositivs, Frankfurt a.M. u.a. 1999.

¹⁶² SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 11, 20, 69, 81, 94.

¹⁶³ Ebd.: bspw. S. 105-107, 110, 112-116.

¹⁶⁴ Ebd.: S. 36-39, 109.

¹⁶⁵ Ebd.: S. 16-26, 37, 109.

¹⁶⁶ Ebd.: S. 13, 110, 117.

¹⁶⁷ Ebd.: S. 27-34.

¹⁶⁸ Ebd.: z.B. S. 16-26.

keit.¹⁶⁹ Das Klischee 'Aids', belegt mit den Imperativen Konsumismus, Hedonismus, Freiheit und Risikobereitschaft, mutet hingegen wie eine Art verunglimpft-diskreditierende Rock'n'Roll-Metapher an.¹⁷⁰ Dass dies alles eine isolierende Individualisierung¹⁷¹ und Stigmatisierung¹⁷² der Erkrankten begünstigt, scheint naheliegend. Losgelöst von einer unmittelbaren Ansteckungsgefahr unterliegen Krankheit und Erkrankte - inzwischen berührt dies mit Blick auf das Erscheinungsdatum der Essays weniger Krebs denn Aids - einer Art sozialem und sprachlichem Bann.¹⁷³ Nicht nur der persönliche Kontakt, sondern auch die verbale Benennung der Krankheit erweist sich als tabubelastet und geradezu 'kontagiös'. Wie stark die soziale - und spirituelle - Kluft zwischen Gesunden und Kranken sein kann, zeigt sich auch in einem Vergleich des englischen Poeten und Klerikers John Donne (1572-1631), wenn dieser Krankheit als „Achtung“ und „Exkommunikation des Patienten“ beschreibt.¹⁷⁴ Dabei zeigt sich die Idee einer gewalthaften Ausseignungen Erkrankter schon deutlich früher im Kontext des Sündenleprainterpretaments, wie die weiter oben angeführten Aussagen Tertullians († nach 220), Isidors von Sevilla (um 560-636) oder Bertholds von Regensburg (1210-1272) Analogie des separierten Rinds darlegen.¹⁷⁵ Dass auch die Betroffenen selbst ihrem Leiden vielfach repressiv mit Scham und Geheimhaltung begegnen, erscheint dabei letztlich als kausaler Effekt „dramatisierender und gewaltermächtigender“ Krankheitsdispositivierung.¹⁷⁶

Gesundheit und vor allem Krankheit erhellen sich damit keineswegs als neutrale Wirklichkeitskonzepte, sondern vielmehr als „sozialmächtige Emblemata“ und kulturell geprägte Varianten der Subjektkonstituierung.¹⁷⁷ Dies gilt dabei ebenso für antike humoralpathologische Konzepte, deren christliche Rezeption als auch für moderne immunologisch ausgerichtete Modelle. Umso mehr die Bedrohung des Selbst jedoch nicht mehr in seinem Inneren lauert, wie es pagan-dyskratische Vorstellungen anbieten, sondern mit der Ausarbei-

¹⁶⁹ Ebd.: z.B. S. 16-26, 54-56.

¹⁷⁰ Ebd.: S. 88f, 94f., 111.

¹⁷¹ Ebd.: S. 35, 62.

¹⁷² Ebd.: S. 84.

¹⁷³ Ebd.: z.B. S. 10.

¹⁷⁴ Ebd.: S. 102; Vgl. auch AUSTIN, JOHN LANGSHAW: *How to Do Things with Words*, Cambridge (Mass.) 1962; SEARLE, JOHN R.: *Speech Acts*, Cambridge 1969, ONG, WALTER: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*, Opladen 1987, S. 37– 61 (orig.: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, New York 1982); zur Verknüpfung von Sprechakt-Fluch-Exkommunikation vgl. auch JASER, CHRISTIAN: *Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter*, Tübingen 2013.

¹⁷⁵ Siehe Anm. 88-90.

¹⁷⁶ SONTAG, SUSAN: *Krankheit als Metapher*, S. 103; DINGES, MARTIN: *Bedrohliche Fremdkörper*, S. 84f.

¹⁷⁷ DUDEN, BARBARA: *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*, Hamburg/Zürich 1991, S. 85.

tung von Ansteckungskonzepten externalisiert wird, verstärkt sich die Unterscheidung in ein Innen und Außen, in Körpereigenes und Körperfremdes. Die Grenze des Körpers liefert dem Bedrohlichen, dem Ansteckungsträger mit ihren Öffnungen, diverse Einfallstore und markiert so - biologisch wie politisch - die Trennung von Freund und Feind.¹⁷⁸ Das funktionale Spektrum solcher Metaphern reicht dabei von illustrativen über disputative bis hin zu diffamierenden Ansätzen. Krankheit erscheint weniger als medizinisches Phänomen, sondern gewinnt ethisch-moralisches Gewicht. Vor diesem Hintergrund ähneln sich dann auch die Verunglimpfungen politischer Kontrahenten als aidskrank¹⁷⁹ oder 'sidaïque',¹⁸⁰ die Kontroverse um einen 'demokratischen' oder 'autoritären' Zellaufbau¹⁸¹ oder aber die priesterliche Lepraerkrankung im eingangs angeführten Exempel. Immer sprengt das Sprechen über den Körper seine biologische Verhaftetheit und bindet sich an dessen kulturelle, religiöse oder politische Kontexte. Die Erfahrung des Körpers als vermeintlich Unhintergehbarem und die ebenso vermeintliche Autorität naturwissenschaftlichen oder eben theologischen Denkens verschleiert dabei beider Soziabilität als auch das Bemühen um eine Legitimation der jeweils proklamierten Postulate. Krankheit geriert sich damit als naturgegebene Konse-

¹⁷⁸ Zur Aktualität medizinisch-politischer Metaphorik und ihren Folgen für die Fremd- und Selbstwahrnehmung vgl.: HARAWAY, DONNA: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M. 1995; MARTIN, EMILY: Flexible Bodies. Tracking Immunity in American Culture – From the Days of Polio to the Age of AIDS, Boston 1994; MAYER, RUTH/WEINGART, BRIGITTE (Hg.): VIRUS! Mutationen einer Metapher, Bielefeld 2004; OHLHOFF, DÖRTE: Das freundliche Selbst und der angreifende Feind, S. 75-99; SARASIN, PHILIPP/TANNER, JAKOB (Hg.): Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1998; SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 56-73, 81-84; Ebenfalls bemerkenswert erscheint die Charakterisierung von Frauen als 'Hybridwesen'. Durchstoßen doch besonders Möglichkeit und Zustand der Schwangerschaft, vergleichbar dem Phänomen der Autoimmunreaktion, die kategoriale Trennung von Fremd- und Selbstzuschreibung: OHLHOFF, DÖRTE: Das freundliche Selbst und der angreifende Feind, S. 87f; Auf die Begrenztheit des Freund/Feind-Innen/Außen-Paradigmas weisen diesbezügl. auch Beschreibungen des Krebsleidens als „dämonischer Schwangerschaft“ mit einem 'fötalen' Geschwür oder wie bei Hieronymus (347-420) als Austragung des eigenen Todes. Das Ausweichen auf ergänzende Modelle wie den Parasitismus scheint dabei das Problem, also die Suche nach unideologisch-immunologischen Bildern, nur erneut zu vertagen, in: SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 16.

¹⁷⁹ Vgl. aktuell im Rahmen der Debatte um eine Pollonium-Vergiftung Jassir Arafats die israelisch generierte Kolportage dessen vermeintlicher Aids-Erkrankung.

¹⁸⁰ So durch Jean-Marie Le Pen. 'Sidaïque'/'aidsig' weckt in diesem Zusammenhang zusätzlich die Assoziation mit 'judaïque'. Weiteren Aufwind erhielt die Äußerung durch eine Empfehlung - gleichfalls durch Vertreter der Front National - HIV-Erkrankte, korrespondierend zu dem Begriff 'crematoria', in sogenannten 'sidatoria' zu internieren. Der Vorschlag, die Erkrankten mittels Tätowierungen zu markieren, vereindeutigte die Stoßrichtung des Gesagten dann gänzlich, in: BOULÉ, JEAN PIERRE: HIV Stories - The Archaeology of AIDS Writing in France 1985-1988, Liverpool 2002, Anm. 25, S. 164; SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 127; In der Politsendung 'L'Heure de vérité' des Kanals Antenne 2 vom 06.05.1987 deutet Le Pen AIDS - implizit unter Rekurs auf beider Semantiken der Desintegration und sexuellen Übertragbarkeit - außerdem als Variante der Lepra, vgl.: <http://www.youtube.com/watch?v=dhaz0vARQ2A> (Minute 03:31), zuletzt eingesehen am 10.10.13.

¹⁸¹ So zwischen Rudolph Virchow und Ernst Haeckel: DAUM, ANDREAS W.: Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit 1848-1914, Oldenburg 1998, S. 65-84.

quenz moralischen Fehlverhaltens, soziale Stigmatisierung und Illegalisierung fungieren als Spiegel biologisch oder metaphysisch funktionaler Aussonderungsprozesse.

In der ihr eigenen Spezifik grenzt die Krankheitsmetapher aber nicht nur aus, sondern artikuliert - immer unter Verweis auf die Standards der herrschenden Definitionsmacht - gleichermaßen den Anspruch einer Normierung und Integration des als 'krankhaft' gebrandmarkten Individuums oder seiner sozialen Gruppe. Geht man also davon aus, dass das Bild des Krankseins ganz allgemein Vorstellungen von Unordnung chiffriert, dann verbirgt sich dahinter auch stets der Ausdruck von Unzufriedenheit und Besorgnis über die bestehende gesellschaftliche Ordnung als auch der Anspruch auf deren Stabilisierung.¹⁸²

Die Idee der Unordnung steht hierbei immer synonym für 'Ungleichgewicht' und vermittelt so zwischen individuell wie kollektiv, medizinisch als auch politisch ausgerichteten Darstellungen. Subjektbezogen zeigt sich dies, wenn beispielsweise Tuberkulose oder Krebs als Phänomene der Energielosigkeit oder des Energieüberschusses dargestellt werden.¹⁸³ Aber auch das Konzept der 'Lebensgeister' oder humoralpathologisch-dyskratische Ansätze wie der Lepra als schwarzgallig okkupierender Dysbalance reflektieren solche Annahmen. Kollektiv-metaphorisch entsprechend zeigt sich dies im Bild staatsphilosophisch-politischer 'Störungen' als Missverhältnis innerhalb der gesetzten gesellschaftlichen Hierarchien. Das Potential eines solcherart symmetrierenden Ansatzes besteht damit in der grundsätzlichen Lokalisierbarkeit jedweder Abweichung, also alles nicht normativ Etabliertem, hegemonial Gestütztem oder 'Massenkompatiblem', als ebenso unordentlich wie unnatürlich, fremd, hässlich, moralisch verwerflich oder eben krank. Gemäß dieses Paradigmas einer aus dem Lot geratenen, aber krankheitsmetaphorisch auszutarierenden Welt verengt Sontag den Tenor ihrer Essays auf zwei sich zwillingshaft entsprechende Thesen: 1. Jede Krankheit kann psychologisch und moralisch betrachtet werden. Das bedeutet, Krankheit entsteht selbstverschuldet und kann entsprechend durch eine Mobilisierung des eigenen Willens geheilt werden. 2. Jede soziale Abweichung kann als Krankheit betrachtet werden. Auch hier gilt analog durch die metaphorische Kopplung von sozialer und medizinisch-biologischer 'Unordnung': Im Rahmen einer optimistischen Prognose muss deviantes Verhalten nicht zwingend verurteilt und abgestraft werden, sondern kann psychologisch 'verstanden' oder spirituell 'geläutert' und damit behandelt und geheilt werden.¹⁸⁴

¹⁸² SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 62-72.

¹⁸³ Ebd.: z.B. S. 16-26, 54-56.

¹⁸⁴ Ebd.: S. 50f.

Mit Blick auf die Ausführungen Tertullians († nach 220), Lucifers von Cagliari († 371), Odos von Châteauroux (†1273) und nicht zuletzt Petrus Cantors (um 1150-1197) bestätigt sich genau dies in der Leprametaphorisierung von als sündhaft interpretierten Vorstellungen wie etwa der Häresie. Auch die sakramentalen Heilungsversprechen Origenes' (185-254, Gregors von Tours (538/39-594), Caesarius' von Heisterbach (um 1180-1240) oder Bertholds von Regensburg (um 1210-1272) entsprechen diesem Schema.¹⁸⁵

Dass sich gerade die vormoderne Lepra so besonders gut als Metapher eignet, liegt an ihrer Deutungsvielfalt und dem daraus resultierenden hohen Grad an Mystifizierbarkeit. Dabei sind es gerade unklare Ätiologien und Diagnosen als auch Unheilbarkeitsprognosen, die - allesamt für den Aussatz zutreffend - dies begünstigen.¹⁸⁶ Interpretiert man nun diese Deutungsvielfalt als einen Ausdruck der Verunsicherung, wie sie sich vielfach in Zusammenhang mit den Phänomenen Krankheit und Tod darstellt, dann erhellt sich die Krankheitsmetaphorik gleichfalls als Reaktion auf die Irritation kontingenter Strukturen.¹⁸⁷ Auch Rudolf Käser, der Seuchendiskurse im Allgemeinen als eine Form ausdifferenzierter gesellschaftlicher Kommunikation begreift, verweist an dieser Stelle auf deren systemstabilisierende Wirkung.¹⁸⁸ Dabei offenbart sich gerade die Zuweisung biologischer oder metaphysischer Wahrheiten als eine Form der Konstruktion angstbewältigender Bedeutsamkeit. Für Sontag vollzieht sich dies in zwei Schritten: Zunächst werden Phänomene des Furchterregenden wie Fäulnis, Verfall, Schmutz oder Regellosigkeit mit dem Zustand von Krankheit identifiziert. Anschließend folgt ihre sprachlich-adjektivierende Verankerung im Alltag. So gehört es vielfach zum umgangssprachlichen Standard, von etwas Abzuwerten dem als 'krankhaft' zu sprechen. Auch das französische 'lépreuse' zur Bezeichnung einer erodierten Steinfassade gehört in diesen Kontext.¹⁸⁹

Entsprechend handelt es sich bei der Krankheitsmetaphorik weniger um die soziale 'Erfindung' körperbezogener Phänomene, als vielmehr um ihre sozial verbindliche, kontingenzreduzierende und absichernde Deutung.¹⁹⁰ Für Alois Hahn erschließt sich der mensch-

¹⁸⁵ Siehe Anm. 76-80, 101-108; vgl. die Hypothese einer dämonischen Verursachung und ebenso spirituellen Heilbarkeit der 'amor hereos' im 'Malleus Malleficarum'/'Hexenhammer' (1486) der Dominikaner Heinrich Kramer und Jakob Sprenger, in: BEECHER, DONALD: *Windows on Contagion*, S. 42f.

¹⁸⁶ SONTAG, SUSAN: *Krankheit als Metapher*, S. 10, 54; DINGES, MARTIN: *Bedrohliche Fremdkörper*, S. 85; FELTEN, SEBASTIAN: *Mittendrin statt außen vor?*, S. 15.

¹⁸⁷ DOUGLAS, MARY: *Reinheit und Gefährdung*, S. 15, 169; SONTAG, SUSAN: *Krankheit als Metapher*, S. 49.

¹⁸⁸ KÄSER, RUDOLF: *Wie und zu welchem Ende werden Seuchen erzählt?*, S. 209.

¹⁸⁹ SONTAG, SUSAN: *Krankheit als Metapher*, S. 49-52.

¹⁹⁰ HAHN, ALOIS: *Kann der Körper ehrlich sein?*, S. 131-35.

liche Körper durch dieses Sinnggebungsbedürfnis als „Medium der Wahrheit“.¹⁹¹ Beruft man sich ergänzend auf die Theorien Marshall McLuhans, der ja Medien grundsätzlich als körperbezogene Subjektausweitungen interpretiert,¹⁹² und folgt man seiner Auffassung ihrer Simultanität wirklichkeitsabbildender wie -konstruierender Eigenschaften,¹⁹³ dann erscheint nicht nur der Körper selbst als Medium der Wahrheit. Auch seine Metaphorik, als erstens doppelt konstituiertes Element zirkelschlüssig verstandener Wissensgenerierung und zweitens als Extension dieses Körpers, kann als eben solches verstanden werden. Vergleichbar und dem anverwandt lässt sich dann auch die Formulierung Pierre Bourdieus einordnen, wenn er sagt: „Alle Gruppen vertrauen den Körpern, die sie wie ein Gedächtnis betrachten, ihre wertvollsten Schätze an.“¹⁹⁴ Berücksichtigt man die geschichtliche Dimension wirklichkeitserzeugender Prozesse,¹⁹⁵ dann erscheinen die Imaginationen des Körpers nicht nur als Wahrheitsmedium, sondern darin eingeschlossen in der Gestalt eines kulturellen Gedächtnisses. Die „Schätze“, das sind demnach die diskursivierten beziehungsweise diskursivierenden Wissensbestände, -formen und 'Denkstile', und mit dem Begriff des „Gedächtnis“ verweist Bourdieu auf den Prozess der kulturellen Fortschreibung. Dass diese „Schätze“ als 'Erinnerungen' jenes „Gedächtnis“ keineswegs als stabil-objektive Entitäten, sondern vielmehr als Resultate eines permanenten Prozesses der Neugenerierung und Selektion von zu erinnernden Inhalten verstanden werden müssen, bringt der Biopsychologe Onur Güntürkin adäquat auf den Punkt. „Erinnerungen“, heißt es bei ihm „sind nur solange sicher, wie wir uns nicht an sie erinnern.“¹⁹⁶ Was dabei wie erinnert wird, bestimmt also auch hier ein Komplexitätsgemenge aus internen wie externen, also biologischen, psychologischen, biographischen als auch der sozialen Umwelt zugeschriebenen Faktoren.

Ergänzend zur Idee des Körpers als Medium der Wahrheit und kulturellem Gedächtnis ist an anderer Stelle von Krankheit als „*mémoire involontaire*“ die Rede.¹⁹⁷ Im Gegensatz zu Bourdieus „anvertrauen“, das eine Form des Bewusstseins und der Beeinflussbarkeit der beschriebenen Vorgänge nahe legt, rekurriert jene „Absichtslosigkeit“ allerdings weitaus

¹⁹¹ Ebd.: S. 137.

¹⁹² McLuhan, Marshall: Die magischen Kanäle, Düsseldorf 1992, S. 13-19, 29-41 (orig.: *Understanding Media. The Extensions of Man*, N.Y. 1964).

¹⁹³ Ders./Fiore, Quentin: Das Medium ist die Massage, Frankfurt a.M. 1984, beispielsweise S. 15, 29f (orig.: *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, N.Y. 1967).

¹⁹⁴ Bourdieu, Pierre: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris 1982, S. 129.

¹⁹⁵ Vgl. Anm. 130.

¹⁹⁶ Weber, Christian: Art. „Im Spiegelkabinett“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 25.09.2013, Nr. 222, S. 16.

¹⁹⁷ Herzlich, Claudine/Pierret, Janine: *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui. De la mort collective au devoir de guérison*, Paris 1984, S. 13.

treffender auf eine subjektbezogene 'Zugriffsbeschränkung' gegenüber den Dispositiven und Metaphorisierungen von Krankheit. Krankheitswahrnehmungen können damit nur insofern 'absichtlich' oder beherrschbar sein, insofern die entsprechenden Diskurse, die diese manifestieren, überhaupt zugänglich sind oder eben nicht.

4 Krankheitserfahrung, -metaphorisierung und Heilspolitik

Eine nichts desto weniger kritische Haltung gegenüber ideologisch überformten Körperbildern entwickelt nicht nur Susan Sontag, sondern auch Ludwik Fleck.¹⁹⁸ Mit Referenz auf eine populärwissenschaftliche Darstellung der Tröpfcheninfektion - ein vom Tod gezeichneter Mann verbringt hustend kleine Teufelchen in die unmittelbare Nähe eines rosig-vitalen Kindes - verweist Fleck gleichermaßen auf die Abkunft wie auch Kontinuität immunologisch-explikatorischer „Kampf- und Abwehrbilder“.¹⁹⁹ Glauben, Aberglauben als auch fachwissenschaftliche Überzeugungen, all das kulminiert in dieser Inszenierung bakteriologisch-diabolischer Bedrohung. Dass an dieser Stelle ein Verweisungszusammenhang von Ansteckung, Tod und Teufel konstruiert wird, verweist allerdings auch hier auf Sontags These vom kausalen Nexus zwischen Krankheit und schuldhaft-moralischem Fehlverhalten. Unterzieht man jedoch diese Behauptung vom Kranken als Signatur des Bösen, der Sünde und des Todes einer mediävistischen Hinterfragung, dann ergibt sich vielmehr ein differenzierteres Bild: Erstens kommt man nicht umhin, auf die grundsätzliche Ambivalenz mittelalterlicher Krankheitswahrnehmung hinzuweisen. Zweitens offenbart sich auch das umrissene Krankheits-Schuld/Straf-Paradigma als deutlich komplexer denn von Sontag angenommen. In Abhängigkeit zum jeweils untersuchten Kontext als auch mit Blick auf die Ausrichtung der auszuwertenden Quellen variiert die Wahrnehmung der Lepra - aber auch jene von Krankheit im Allgemeinen - nicht nur zwischen geistlichen und weltlichen Umfeldern, sondern auch innerhalb dieser Sphären.

Bemüht man sich zunächst um eine Rekonstruktion der Krankheitswahrnehmung außerhalb theologischer und kirchenpolitischer Kontexte, dann sind es vor allem elitär geprägte Vorstellungen von Amtswürde und deren rechtliche Verankerung, die auf einen Widerspruch von Krankheit und 'Befähigung' im Sinne eines 'Idoneitätsmangels' hinweisen. Mit dem Konzept der „Idoneität“ beschreibt Antje Schelberg das individuelle Unvermögen ge-

¹⁹⁸ Vgl. hierzu Sontags aufklärerischen Impetus und dessen Verlagerung von einer Befreiung der Metapher hin zu deren bewußtseinsüberführender Kritik: SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 64 u. 149.

¹⁹⁹ FLECK, LUDWIK: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, S. 155f.

genüber der Erfüllung sozial formulierter und ständespezifischer Anforderungen. Mit dieser immunologischen Distanzierung rückt sie die Lepra aber nicht nur in die Nähe einer körperlichen Behinderung, sondern reagiert gleichzeitig auf das Problem einer methodischen Unterscheidung von Ansteckungsangst und Ansteckungsbewusstsein.²⁰⁰ Im Sinne eines sozialen Impediments unterläuft die Lepra - neben anderen Erkrankungen oder Gebrechen - aristokratisch formulierte Ideale der Arbeits-, Ehe- und Herrschaftsfähigkeit, aber auch Ansprüche an ein klerikales 'Amtscharisma'.²⁰¹ Nach Schelberg gründet sich die Definition geistlicher „Idoneität“ mit Blick auf das eucharistische Gelingen ganz wesentlich auf die Gewährleistung 'kultischer Reinheit'. Körperlich versehrten, also in ihrer sinnlichen Wahrnehmung oder physischen Bewegungsfähigkeit eingeschränkten - und damit auch gegebenenfalls aussätzigen - Personen bleibt die Priesterweihe somit verwehrt. Erkrankt ein bereits ordinierter Geistlicher, dann behält er zwar im Sinne der sakramentalen Unlösbarkeit seinen Status, seine Tätigkeiten werden allerdings an einen sogenannten „Koadjutor“ übertragen.²⁰² Vergleichbare, gemäß der Ämterdefinition jedoch modifizierte Maßgaben gelten auch für den weltlichen Herrschaftsbereich. Zunächst einmal bestimmt die Reitfähigkeit, als militärisches Maß körperlicher Intaktheit, den individuellen Rechtsstatus. Dieser wiederum legitimiert das sich wechselseitig konstituierende Recht auf Besitz, Erbe und Veräußerung einerseits und Herrschaftsausübung im Rahmen grundherrlicher Rechte und Pflichten andererseits. Gerade die lehnsrechtlichen Bestimmungen und ihre enge Verflechtung von Gesundheit und Rechtsstatus, Besitz, Amt und Herrschaft scheinen Kranke hierbei besonders zu benachteiligen.²⁰³ Denkt man diese Interpretation von Krankheit als machteinschränkender 'Schwäche' weiter, dann erhöht die gleiche Logik zusätzlich das Risiko einer Machturpation durch Feinde oder Konkurrenten. Andererseits eröffnen solche normativen Satzungen aber auch ex negativo die Möglichkeit einer herrschaftlichen Entmachtung in Form absichtlicher Verstümmelungen - wie dem Blenden, Handabschlagen oder der Denasatio.²⁰⁴

Wie relativ diese Regulierungen gleichzeitig zu bewerten sind, zeigt sich zum einen an der Zentralität von herrschaftlichen Todesschilderungen als biographischem Element,²⁰⁵

²⁰⁰ Vgl. Anm. 23f, 37.

²⁰¹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 190-433.

²⁰² Ebd.: S. 290-309, bes. S. 305.

²⁰³ Zu den von Schelberg untersuchten Rechtsquellen zählen das 'Edictum Rothari' (643), die 'Gesetze des Liutprand' (720er), die 'Leges Alamannorum' (8. Jh.), die 'Leges Baiuvariorum' (788) und der 'Sachsenspiegel' (1221/1227), in: SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 335-70.

²⁰⁴ HIESTAND, RUDOLF: Kranker König - kranker Bauer, S. 63-67.

²⁰⁵ Ebd.: S. 65.

aber auch anhand von Fällen nicht nur kranker, sondern auch leproser Herrscher oder Kleriker. Gerade das populäre Beispiel des leprosen Balduin IV. von Jerusalem (1161-1185) betont hierbei die machtpolitische Relevanz von Erkrankungszeitpunkt, -verlauf und konkreter sozialer Einbindung und Akzeptanz. So beschreibt Wilhelm von Tyrus (um 1130-1186) Balduins Krankheitsverlauf als schrittweise, wodurch das Leiden für eine bestimmte Zeit kaschierbar und der König auch noch eine Zeit lang reitfähig blieb. Schließlich verlor er zwar mit verstärkter Symptomausprägung - vergleichbar den episkopalen Regelungen - seine Regentschaft, behielt jedoch königliche Würde, Hoheitsgebiet und Einkünfte.²⁰⁶

Dass es im Rahmen elitärer Kontexte dennoch an Krankheitsschilderungen mangelt, gründet sich vor allem auf gruppenspezifische Prestige Gründe. Zeigt sich dieses Quellendefizit in Bezug auf den bäuerlichen Bereich, dann liegt das allerdings vielmehr an Aspekten gesellschaftlicher und verschriftlichter Machtgefälle.²⁰⁷ Dem begegnet Rudolf Hiestand mit einer Gegen-den-Strich-Lektüre verschiedener Mirakelerzählungen des 12. bis 14. Jahrhunderts und schlussfolgert hier - entgegen der Tendenz elitärer Konventionen - eine ausgeprägte Akzeptanz, häusliche Versorgung und alltägliche Einbindung von kranken oder behinderten Kindern wie auch Erwachsenen.²⁰⁸ Auf einen Kausalnexus von Krankheit und Sünde verweisen in diesem Zusammenhang lediglich fünf bis zehn Prozent der untersuchten Fälle, dann allerdings immer in unmittelbarem Zusammenhang mit der Missachtung eines Heiligen oder dem Bruch eines durch diesen auferlegten Gelübdes.²⁰⁹

Dass Krankheit und Tod als Form eines „iudicio“ oder „ira Dei“,²¹⁰ also in der Art eines metaphysischen Richtspruchs erscheinen, begegnet, wie bereits festgestellt, verstärkt in theologischen Kontexten. Vor allem krankheitsübergreifende Begriffe wie 'plaga' oder für

²⁰⁶ WILHELM VON TYRUS: *Chronicon*, in: *Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon*. Guillaume de Tyr, *Chronique*, hg. v. Robert B. C. Huygens, Bd. 2 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 63A), Turnhout 1986, S. 961-1058; Antje Schelberg bemüht sich an dieser Stelle auch um die Rekonstruktion weiterer Leprafälle weltlicher und geistlicher Würdenträger jenseits metaphorisch-polemischer Kontexte. Positive Befunde vermutet sie einerseits in Bezug auf Raoul II. der Jüngere (1145-1167), Hermann von Dietenbach (um 1200), Herzog Otokar IV. (1163-1192) oder Nikolaus II. von Werle († 1316) und andererseits für Bischof Thurgot (1014-1030), Adam von Bremen (1050-1081/1085), Ekkehart von Aura (ca. 1085-ca. 1125); Bischof Erlung (†1121), in: SCHELBERG, ANTJE: *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft*, S. 286-88, 380-400; vgl. auch anderweitig erkrankte Kleriker: HIESTAND, RUDOLF: *Kranker König - kranker Bauer*, S. 61f.

²⁰⁷ Vgl. Grundmann, Herbert: *Litteratus – Illiteratus*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), S. 1-65.

²⁰⁸ Hiestand untersucht Mirakelerzählungen, die den Nachweis von Wundern noch nicht etablierter Heiliger erbringen sollen. Im Gegensatz zu Wunderheilungen kanonisierter Heiliger gelten diese nicht als 'Propaganda' einer als aristokratisch verstandenen Kirche. Hierbei handelt es sich um ca. 500 Wunderheilungen, die zu etwa zwei Dritteln dem bäuerlichen Lebensbereich zugeordnet werden können: HIESTAND, RUDOLF: *Kranker König - kranker Bauer*, S. 69-77.

²⁰⁹ Ebd.: S. 68f, 76.

²¹⁰ Ebd.: S. 62.

lange Zeit auch 'pestitis' beschreiben dies symptomatisch.²¹¹ Kontrastiert man diesen Befund jedoch dem Strafparadigma Susan Sontags, dann vermitteln gerade die Quellen zur Lepra-metaphorik ein deutlich vielschichtigeres Bild als angenommen. Kontextbezogen und historisch variierend verweist die Lepra dabei ebenso auf Topoi abgestrafter sündhafter Verhaltensweisen, besonderer Bedürftigkeit und heilspolitischer Exklusivität oder aber auch - wie im Fall des eingangs zitierten Exempels - auf beide Motive. Allerdings zeigt sich diese semantische Diversität besonders deutlich, aber nicht ausschließlich in Bezug auf die Lepra. Vielmehr entspricht sie einer generellen hamartiologischen, eschatologischen und soteriologischen Deutung von Krankheit als Ausdruck von Tod, Strafe oder aber weltlicher Erniedrigung, Bewährung und besonderer Gottesnähe.

4.1 Von der Sünde zur Krankheit

„Nur wer vor seinem Schöpfer sündigt, wird in des Arztes Hände überliefert.“, heißt es in Jesus Sirach 38,15 oder deutlich drastischer in Deuteronomium 28,21f: „Der Herr heftet die Pest an dich, bis er dich ausgemerzt hat [...], schlägt dich mit Schwindsucht, Fieber und Brand, mit Glut und Trockenheit, Versengung und Vergilbung. Sie verfolgen dich, bis du ausgetilgt bist.“. Das Alte Testament zeichnet Jahwe an vielen Stellen als strengen und alleinigen Herrn über Leben, Gesundheit, Krankheit und Tod. Zwar existieren bereits hier, wie mit Hiob, Hinweise auf einen Zusammenhang von Krankheit und Prüfung. Insgesamt überwiegen jedoch Darstellungen von Krankheit als Konsequenz sündhafter, menschlichen Ungehorsams und damit als Synonym einer gestört-distanzierten Gott-Mensch-Beziehung.²¹² Dass körperliche Beeinträchtigungen und Wunden als Ausdruck seelischer 'Verirrung' gelten, zeigt sich ebenso in der Rezeption der Kirchenväter wie in frühmittelalterlichen Bußbüchern.²¹³ Auch im IV. Laterankonzil (1215), im Zuge der Auslotung seelischer oder körperlicher Priorität und der entsprechenden Sondierung geistlich- oder weltlich-therapeutischer Zugriffsrechte, heißt es: „cum infirmitas corporalis nonnumquam ex peccato proveniat“.²¹⁴

²¹¹ HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Die „widernatürliche Sünde“, S. 5.

²¹² Vgl. Ex 15,26; Num 12,10f; Deut 32,39, in: HONECKER, MARTIN: *Christus Medicus*, S. 28f, 39f; DÖRNEMANN, MICHAEL: *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003, S. 15; Vgl. mit Dt 28,1-14 das ebenso vorhandene, aber insgesamt unterrepräsentierte Paradigma von Gottgläubigkeit und gesundheitlicher Entlohnung in Form eines guten, langen und kinderreichen Lebens: VOLLMER, MATTHIAS: *Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“*, S. 263f.

²¹³ VOLLMER, MATTHIAS: *Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“*, S. 266, 270f.

²¹⁴ „eine körperliche Krankheit manchmal aus einer Sünde hervorgehe“: LATERANKONZIL IV (1215), Kan. 22, in: Giovanni Domenico Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 22, Venedig

Seinen christlichen Ursprung findet diese Vorstellung von Krankheit als Ausdruck von Sünde und damit, wie Susan Sontag betont, von Unordnung und Todessignifikanz,²¹⁵ im generellen Verständnis von Sündhaftigkeit als disqualifizierender Ordnungsverletzung²¹⁶ sowie im Konzept des Sündenfalls und seiner Abstrafung mit Sterblichkeit und Verfall. Dass Adam und Eva, entgegen dem göttlichen Gebot, vom Baum der Erkenntnis essen, konkretisiert sich mit der Vertreibung aus dem irdischen Paradies langfristig vor allem in der Quintessenz von Scham und Tod.²¹⁷ Entsprechend beschreibt Augustinus (354-430) in „De Genesi adversus Manichaeos“ das physische Sterben nicht nur als Maßregelung der Ur-Eltern, sondern auch als Kollektivstrafe gegen ihre Nachkommen.²¹⁸ Ambrosius von Mailand (um 333-397) geht an dieser Stelle noch einen Schritt weiter und begründet hiermit alles menschliche Leiden.²¹⁹ Eine sehr plastische Legitimation dieser Vorstellung entwirft um das Jahr 1100 Honorius Augustodunensis (um 1080-1150/51), wenn er im „Elucidarium“ die etymologische Verwandtschaft von 'morsus' für 'Biss' - in den Apfel - und 'mors' für 'Tod' betont.²²⁰ Im Zuge dieser Fortpflanzung des Sterbens als Folge frühmenschlichen Ungehorsams generiert und geriert sich aber auch der sanktionierte seelische Makel selbst als erblicher Defekt. Mit Entwicklung und Ausbau der Erbsündenlehre, wie sie ganz wesentlich auf Augustinus zurückgeht, erneuert die menschliche Reproduktion fortwährend auch die Ur-Schuld Adams und Evas.²²¹ Ebenfalls auf eine 'materielle', wenngleich nicht erbliche, sondern kontagiöse Übertragung von Sünde und Verfall verweist bereits Origenes (185-254). Die in Levitikus 5,2f erörterte Tabuisierung des toten Körpers begründet er mit dem unmittelbaren Verweisungszusammenhang von Tod und Sünde, wobei die geistige Unreinheit der Sünde über den Kontakt mit dem 'physisch' kontaminierten Leichnam gleichfalls den Berührenden 'infiziert' respektive 'demoralisiert'.²²²

Zwar löst sich die Erbsünde mit Vollzug des christlich initiierten Taufrituals, aller-

1778, ND Paris/Leipzig 1903, Sp. 1010f, in: SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 444-46.

²¹⁵ Vgl. Anm. 184, 163.

²¹⁶ SITZLER-OSING, DOROTHEA: Art. „Sünde I“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 2001, Sp. 360-64.

²¹⁷ Vgl. Gen 2,16f, 3,19; Röm 5-8.

²¹⁸ BEATRICE, PIER FRANCO: Art. „Sünde V“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 2001, Sp. 389-96, hier Sp. 390-93.

²¹⁹ VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 265.

²²⁰ HAAS, ALOIS M.: Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Himmel, Hölle, Fegefeuer – Das Jenseits im Mittelalter, Ausstellungskatalog, hg. v. d. Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum, Zürich 1994, S. 69-78, S. 69.

²²¹ BEATRICE, PIER FRANCO: Art. „Sünde V“, Sp. 390f.

²²² TZVETKOVA-GLASER, ANNA: Pentateuchauslegung bei Origenes, S. 363f.

dings wird auch die persönliche oder aktuelle Form der Sünde als Schatten jener Ur-Schuld interpretiert.²²³ Dabei realisiert sich diese nahezu existentielle Korrumpierbarkeit auf zwei unterschiedliche, von der Intention des Sünders und der Schwere des Vergehens abhängige Arten. Vergeht sich ein Mensch unabsichtlich und vor allem nicht entgegen der im Dekalog verfassten Ordnung, so zählt sein Handeln unter die geringeren und lässlichen Sünden. Verstößt er jedoch gegen die Zehn Gebote und geschieht dies aus freiem Willen und bei vollem Bewusstsein,²²⁴ dann erfüllt dies den Tatbestand der sogenannten 'Todsünde'. Entsprechend ihrer Definition und im Zuge der biblischen und exegetischen Gleichsetzung von Tod und Sünde verweisen dann gerade die gefährlichsten und folgenschwersten Verfehlungen gleichermaßen auf physische wie auch moralische Degenerationsprozesse. Subsumiert man diese Vorstellungen einer wechselseitigen Verwobenheit körperlicher und geistig-moralischer Zustände, dann erhellen sie sich ganz prinzipiell in der religiös verfassten Kontinuität spiritueller und materieller Weltlichkeit. Eben diese Annahme, die sich auch in der Durchlässigkeit und engen Verflochtenheit diesseitiger und jenseitiger Zustände und Belange niederschlägt, markiert dann auch die Relevanz der Todsünden. So vollzieht der Ausschluss von der Eucharistie oder die Verweigerung der Bestattung in geweihter Erde nicht nur den sozialen Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft, sondern verwirkt auch als christliche Glaubenswahrheit die Teilhabe am göttlichen Gnadenakt des ewigen Lebens und mündet in endzeitlicher Verdammnis.²²⁵ Bezeichnenderweise begegnet in diesem Zusammenhang gerade das Bild der Lepra - als Stereotyp unabwendbarer Deformation, Vernichtung und sozialer Desintegration, als Synonym für die Todsünde schlechthin. Berthold von Regensburg (1210-1272), der in seinen zwei Predigten „Von der ũzsetzikeit“ von der Ächtung Leproser spricht, illustriert damit den kirchlichen Umgang mit besonders frevelhafter Menschen. Die Qualität eines Vergehens und damit das Maß diesseitiger als auch das jenseitiger Ausgrenzung und Sanktionierung bestimmt er mit der Unterscheidung von „ũzgebrosten“ und „ũzsetzic“. Referiert Ersteres, als Bild für die lässlichen Sünden, auf einen nicht näher definierten Hautausschlag, so identifiziert Letzteres die Krankheit als Bild der Todsünde per se.²²⁶ Noch offensichtlicher wird die bedrohliche Nähe von Lepra und Bann, wenn von der Aussätzigkeit der Exkommunizierten die Rede ist. Die päpstliche Kritik an Friedrich II. (1194-1250), wiederholt anathematisiert durch Gregor IX.

²²³ BEATRICE, PIER FRANCO: Art. „Sünde V“, Sp. 391.

²²⁴ VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 267.

²²⁵ Ebd.: S. 275.

²²⁶ BERTHOLD VON REGENSBURG: Von der ũzsetzikeit [I], S. 111; vgl. Anm. 90.

(um 1167-1241) und Innozenz IV. (um 1195-1254), kulminiert so auch in dessen Identifizierung mit dem alttestamentlichen, mit Lepra und Exil geschlagenen König Usija.²²⁷

Zusammenfassend lässt sich diese besondere Verbindung von Sünde und Lepra auf die Übereinstimmung ihrer jeweiligen Semantiken oder Topoi zurückführen. Unter der Voraussetzung eines exegetischen tradierten Verweisungszusammenhangs von Tod beziehungsweise Krankheit und Sünde beziehungsweise Strafe, speist sich die Metapher der Sündenlepra dabei einerseits aus beider Übertragungsvorstellungen, sei es in Form von Erblichkeit oder Ansteckung,²²⁸ als auch andererseits aus dem beide verbindenden Bild unabdingbarer, absoluter und leidvoller Vernichtung, sei es im Verständnis physischer, sozialer oder eschatologischer Zusammenhänge.²²⁹

4.2 Vom kranken Sünder zu Gott

Dass das Konzept der Sünde nicht grundsätzlich und zwingend als reiner Ausschlussmechanismus zu verstehen ist, zeigt sich zum einen in der universellen und geradezu wesenhaften Anfälligkeit des Menschen gegenüber den Verführungen seiner postlapsalen Schlechtigkeit. Doch auch abgesehen davon, dass es „keinen Menschen [gibt], der nicht sündigt“ (1 Kön 8,46), referiert selbst die konkrete Sündentat nicht nur auf eine unmittelbare Strafwürdigkeit. Vielmehr beinhaltet ihre Aufdeckung auch - zumindest unter der Prämisse grundsätzlicher Vergebbarkeit und im Besonderen mit Perspektive auf das Purgatorium²³⁰ - die Chance zu Läuterung und Besserung. Insofern erschließt sich das Paradigma 'Sünde' immer auch als Korrespondenz von Vorstellungen menschlichen Fehlverhaltens ei-

²²⁷ So 1245 in den Akten des I. Konzils von Lyon: „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 prelatibus, 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.“, in: 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, hier S. 719; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 504-506; Vgl. 2 Kön. 15,5 u. 2 Chron 26,16-21.

²²⁸ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 88f; vgl. hier Anm. 67-71, 75-83.

²²⁹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 461f; vgl. hier Anm. 86-88.

²³⁰ Vgl. z.B.: BÖHME, HARTMUT: Himmel und Hölle als Gefühlsräume, in: Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle, hg. v. Claudia Benthien u.a., Köln 2000, S. 60-81; DINZELBACHER, PETER: Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen, in: Epische Stoffe des Mittelalters, hg. v. Volker Mertens u.a., Stuttgart 1984, S. 61-80; HAAS, ALOIS M.: Descensus ad Inferos. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante, in: Communio 10 (1981), S. 40-56; LE GOFF, JACQUES: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, München 1990 (orig.: La naissance du purgatoire, Paris 1981); SLENCZKA, NOTGER: Der endgültige Schrecken – Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: Angst und Schrecken im Mittelalter – Ursachen, Funktionen, Bewältigungsstrategien, hg. v. Annette Gerok-Reiter u.a. (Das Mittelalter – Perspektiven mediävistischer Forschung, Bd. 12 (2007), Heft 1), S. 97-112.

nerseits und Konzepten göttlicher Vergeltung, aber auch von Vergebung andererseits. Auf welche Art eine Sünde auf dem Weg dazwischen bewertet wird, ob sie vergebbar und 'lässlich' oder unbußfertig und Verdammnis erzeugend ist, bestimmen der Grad der Verfehlung, ihre Intendiertheit und damit 'Bewusstseinsverortung', aber auch das Maß der Bereitschaft zu Reue und Besserung.²³¹

Wie eine Sünde im Einzelnen qualifiziert wird, erschließt sich jedoch nicht nur aus dem Verhältnis dieser Faktoren, sondern weit früher noch aus der erkenntnistheoretischen Relation zur jeweils urteilenden Instanz. Dabei dürfen die Systematisierung der Laster und Tugenden und damit immer auch die Klassifikation der diesseitigen wie jenseitigen Konsequenzen keinesfalls als fixe Dogmen betrachtet werden. Stattdessen aktiviert sich mit Beginn ihrer Erörterung ein fortwährendes Ringen um die Bestimmung des sündigen Wesens, sein Verhältnis zum Gottgefälligen und das vernünftige Maß von Vergeltung, Kompensation sowie Entlohnung.²³² Der besondere Stellenwert der Haltung des Sünders gegenüber seinem Handeln zeigt sich dann allerdings gerade in dessen epistemologischer Kontinuität im Rahmen dieser Erörterungen. Bereits die patristische Orthodoxie beschreibt den Nukleus der Sünde - mit Ausnahme der 'peccata hereditaria' - als willentliche Entscheidung zu 'bösem' oder irrigem Handeln. Im Zentrum dieses falschen Wollens steht dabei das Nachgeben gegenüber den Versuchungen der menschlichen Begierde. Erst im bewussten gewähren lassen des potentiell im Menschen ruhenden Schlechten ergibt sich dieser der Sünde und damit Schuld und Tod.²³³ Ganz ähnlich argumentiert Hugo von St. Viktor (um 1097-1141) mit seiner Hierarchisierung von Vergehen aus Schwäche, aus Unwissenheit und gegen die Güte. Dabei versteht er gerade Letzteres als mutwilligen Akt entgegen der göttlich gesetzten Ordnung.²³⁴ Betonen diese Vorstellungen damit das wissentliche Einschlagen eines falschen Weges, dann fußt dies aber auch auf der Grundlage einer angenommenen Optionalität und Wahlfreiheit. Eben hierauf referiert Bernhard von Clairvaux (um 1090-1153), wenn er vom 'liberum arbitrium', vom 'freien Willen' spricht. Mit dessen Verständnis als -

²³¹ BEATRICE, PIER FRANCO: Art. „Sünde V“, Sp. 391.

²³² Vgl. BÜTTNER, JAN ULRICH: Sünde als Krankheit – Buße als Heilung, S. 62; TRACEY, MARTIN J.: Art. „Tugenden und Laster, Tugend und Lasterkataloge“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, hg. v. Norbert Angermann u.a., München 1997, Sp. 1085-88, hier Sp. 1087; VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 267-72; vgl. auch die abweichenden Strukturen der Jenseitstopographien.

²³³ Vgl. Jak 1,13-15: „Niemand sage, wenn er versucht wird, dass er von Gott versucht werde. [...] ein jeder, der versucht wird, wird von seinen eigenen Begierden gereizt und gelockt. Danach, wenn die Begierde empfangen hat, gebiert sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod.“; BEATRICE, PIER FRANCO: Art. „Sünde V“, Sp. 390f.

²³⁴ SCHENK, RICHARD: Art. „Sünde VI“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 2001, Sp. 395-400, hier Sp. 395.

zeitgemäß - göttlich vermitteltem Vehikel der Gnade kann und soll der Mensch dem richtigen, also Gott wohlgefälligen Weg nicht nur folgen, sondern ihn eben auch erkennen.²³⁵ Nicht nur intentional, sondern eben auch als falsch geleitete Gangart der menschlichen Ratio, der 'Vernunft' begreift dann auch Thomas von Aquin (1224/25-1274) die Sünde.²³⁶

Infolge dieses Sündenverständnisses als Korruption des menschlichen Wollens und dessen 'Freiheit' liegt der Kern menschlicher Makelhaftigkeit damit vor allem in der geistigen Dimension des Sünders. Schlussrichtig vollzieht sich diese Auffassung allerdings nicht nur isoliert anhand der Beurteilung frevelhafter Handlungen, sondern auch mit Blick auf die Veranschlagung von Straf- oder Bußmaßnahmen und letztlich auch angesichts der Vorstellung tugendhaften Verhaltens. In einer Art mystifizierten Engführung erschließt sich sittliches Tun dann auch für Bonaventura (1221-1274) als 'itinerarium mentis in Deum', als vielschichtiger Pfad der Reflexion und Erkenntnis einer göttlich gesetzten Ordnung.²³⁷

Analog forciert dann auch das Bußsakrament nicht nur eine Abgeltung schuldhaften Handelns,²³⁸ sondern mindestens ebenso dessen Bewusstseinsüberführung. Mit der 'contritio cordis', der 'Zerknirschung des Herzens', zielt es zunächst auf die Bestrafungsangst des Sünders, stimuliert aber gleichzeitig auch dessen Schmerz über sein gestörtes Verhältnis zu Gott. Gefolgt von der Beichte als 'confessio oris', dem Bekenntnis des Mundes, schließt es mit der 'satisfactio operis', der Genugtuung des Werkes.²³⁹ So unterschiedlich jedoch die Sünderschuld bewertet wird, so verschieden gestalten sich auch Bußqualität und -quantität. Mit der kontinentalen Etablierung der Tarifbuße um das Jahr 800²⁴⁰ variieren die geforderten Leistungen in Relation zu Stand, Geschlecht, Alter, Gesundheit, seelischer Verfassung, Bildungsgrad oder Versuchungsanfälligkeit zwischen unterschiedlich bemessenen Fastenzeiten, Almosengaben, Arbeitsleistungen, Gebeten, temporärem Eucharistieausschluss oder körperlicher Züchtigung.²⁴¹ Gewinnen im Hochmittelalter Tatgesinnung, Willensfreiheit und Vernunftgebrauch an Bedeutung, dann steigert das auch die Bewertung der inneren 'Bekehrung' des Sünders, was die 'contritio' ins Zentrum der Bußvorstellungen rücken lässt.

²³⁵ LAQUÉ, STEPHAN: Führung und Freiheit in der Divina Commedia, in: Deutsches Dante-Jahrbuch 81 (2006), S. 71-93, hier S. 85-89.

²³⁶ VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 272f.

²³⁷ LOGISTER, WIEL: Die Spiritualität der Divina Comedia. Dantes Gedicht theologisch gelesen (Literatur-Medien-Religion, Bd. 5), Münster u.a. 2003, S. 181f.

²³⁸ Nichts desto weniger gilt die Sünde, insofern überhaupt verzeihlich, erst mit erlangter Unsterblichkeit als vollkommen getilgt: BEATRICE, PIER FRANCO: Art. „Sünde V“, Sp. 391.

²³⁹ SLENCZKA, NOTGER: Der endgültige Schrecken, S. 99-105.

²⁴⁰ BÜTTNER, JAN ULRICH: Sünde als Krankheit – Buße als Heilung S. 58f, 62.

²⁴¹ Ebd.: S. 62.

Das bedeutet, ist das sündige Gewissen voll ausgebildet, dann unterläuft bereits dies die Zustimmung zur Sündentat und entspricht so dem forcierten und damit vollzogenen geistigen Wandel. Zwar entbinden Schmerz und Zerknirschung den Sünder weder von Beichte noch Genugtuung, stimulieren dafür aber umso mehr dessen Begnadigung.²⁴²

Einen besonders haptischen Niederschlag erfahren diese Vorstellungen in den Imaginationen des Jenseits und dessen Straf- und Läuterungsorten.²⁴³ Viel stärker noch als das lateinische Material propagieren hier vor allem volkssprachliche Varianten - wie die 'Vision des Tnugdalus' Albers von Windberg († um 1200)²⁴⁴ oder die im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts entstandene „Urstende“ Konrads von Heimesfurt - die Relevanz von Tatgesinnung aber auch göttlicher Barmherzigkeit.²⁴⁵ In diesem Sinne wirken diese Darstellungen dann auch keineswegs so eindeutig wie mitunter vermutet als Verabsolutierungen göttlichen Zorns und als Angst generierende Straf- und Terrororte.²⁴⁶ Vielmehr dienen diese Reiseberichte, die Anwesenheit ihrer Protagonisten an jenen Orten, das Betrachten, Durchleiden und spätere Kommunizieren der dortigen Gräuel der Didaxe eines heilsprophylaktisch verantwortungsvollen Freiheits- und Willensumgangs.²⁴⁷ Demzufolge verweist dann auch Norger Slenczka auf einen unmittelbar wechselseitigen Bezug von Höllenbildern und Bußsakrament. Zum einen trägt die Konfrontation mit diesen Darstellungen, seien sie textlicher oder bildlicher Art, direkt zur 'contritio' bei. Als Teil des Bußsakraments entsteht diese schließlich ebenso durch die Reflexion begangener Taten wie auch aus der Betrachtung ihrer potentiellen Folgen. Zusätzlich kann die 'contritio' aber auch, im Sinne eines 'bösen Gewissens', als Vorbote der Hölle selbst verstanden werden. In diesem Verständnis verweist sie dann - allerdings noch mit Perspektive auf Hoffnung und Errettung im Bußver-

²⁴² SLENCZKA, NOTGER: Der endgültige Schrecken, S. 105-07.

²⁴³ Siehe Anm. 229.

²⁴⁴ Vgl. DÜWEL, KLAUS: Straf- und Lohnorte in der „Visio Tundali“ und ihre volkssprachlichen Bearbeitungen in Deutschland und Skandinavien (12./13. Jahrhundert), in: *L'immaginario letterario germanico del Medioevo*, hg. v. Adele Cipolla, Mailand 1995, S. 85-100; PFEIL, BRIGITTE: Die „Vision des Tnugdalus“ Albers von Windberg. Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jh., mit einer Edition der lateinischen „Visio Tnugdali“ aus Clm 22254 (Mikrokosmos 54), Frankfurt a.M. 1999; KREBS, REINHARD: Zu den Tundalusvisionen des Marcus und Alber, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 12 (1979), S. 164-98.

²⁴⁵ Vgl. HENKEL, NIKOLAUS: Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur. Priester Wernher, Konrad von Fußesbrunnen, Konrad von Heimesfurt, in: *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter*, internationales Symposium, Roscrea 1994, hg. v. Timothy R. Jackson u.a., Tübingen 1996, S. 1-21; HOFFMANN; WERNER J.: Konrad von Heimesfurt. Untersuchungen zu Quellen, Überlieferung und Wirkung seiner beiden Werke „Unser vrouwen hinvar“ und „Urstende“, Wiesbaden 2000.

²⁴⁶ Vgl. DINZELBACHER, PETER: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gottese Erfahrung – Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn u.a. 1996, z.B. S. 19f, 251, 257f; HAAS, ALOIS M.: *Descensus ad Inferos*, S. 56.

²⁴⁷ Vgl. LAQUÉ, STEPHAN: Führung und Freiheit in der Divina Commedia, S. 72-90.

fahren - auf die unauflösliche Angst und Scham der infernalisch Gegeißelten.²⁴⁸

Wenn Rodney J. Payton also schreibt: „Hell is that aspect of the universe that makes man's choices significant“,²⁴⁹ dann beschreibt das - auch mit Gültigkeit für das Hochmittelalter - die Signifikanz des menschlichen Willens, seines Gewissens und seine Fähigkeit, frei zu bestimmen, welchen Weg er einschlagen möchte. Mit Blick auf die Formierung dieses Sündenbewusstseins geriert sich die jenseitige Erfahrung - also das Erleben des Protagonisten wie auch das des Rezipienten - als Moment der Willensaktivierung mittels Furcht vor der Höllenstrafe wie auch durch den Schmerz über die verletzte Liebe Gottes.²⁵⁰ Dies referiert dann allerdings auch auf das Bild eines Gottes, der dem Menschen weniger vergeltend als kooperativ gegenüber tritt. Der infolge einer Verweigerung zwar auch straft, dies jedoch nie willkürlich oder ohne die vorherige Perspektivierung einer Heilchance.

Im Sinne dieses Besserungsgedankens umfasst dann auch die hochmittelalterliche Krankheitsmetaphorik nicht nur Bilder von Krankheit als Sünde, sondern birgt als ganzer Metaphernkomplex zusätzlich solche des Arztes und der Medizin.²⁵¹ Wie bereits erörtert, beschreibt auch Susan Sontag in ihrer Zwillingsthese den Wirkmechanismus der Krankheitsmetaphern als Wechselspiel von stigmatisierender Exklusion und normierender Integration.²⁵² Gilt sündhaftes Verhalten als Äquivalent von Krankheit und Tod, dann veranschaulicht das erstens in Analogie des durch den Tod bedrohten kranken Körpers die durch die Gefahr der Verdammnis bedrohte Seele und zweitens die Möglichkeit der 'Gesundung' und Notwendigkeit einer spirituell-restituierenden 'Behandlung'. In Entsprechung des ärztlichen und seelsorgerischen Wirkspektrums²⁵³ definiert so auch das IV. Lateranum (1215) eine Krankheit nicht nur als mögliche Folge sündhaften Handelns, sondern verweist den Sünder auch unmittelbar an die heilende Instanz der „medicos animarum“. ²⁵⁴ Ebenso verfährt Caesarius von Heisterbach (um 1180-1240), wenn er nicht nur von der sakramentalen „medicina confessionis“, sondern auch vom Priester als Arzt schreibt.²⁵⁵ Auch Berthold

²⁴⁸ SLENCZKA, NOTGER: Der endgültige Schrecken, S. 100-02, 108-12.

²⁴⁹ PAYTON, RODNEY J.: A modern Reader's Guide to Dante's Inferno, N.Y. u.a. 1992, S. 36; Vgl. PFEIL, BRIGITTE: Die „Vision des Tnugdalus“ Albers von Windberg, z.B. S. 184-86.

²⁵⁰ SLENCZKA, NOTGER: Der endgültige Schrecken, S. 100f.

²⁵¹ BÜTTNER, JAN ULRICH: Sünde als Krankheit – Buße als Heilung, S. 61-64, 72-74.

²⁵² Siehe Anm. 184.

²⁵³ Vgl. hierzu auch die Konkurrenz seelsorgerisch und körperorientiert ausgerichteter Krankenversorgung als auch die daraus resultierende hoch- und spätmittelalterlich synodal verfügte Trennung spiritueller und medizinischer Heilkunde: JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 30f; ERHART, WALTER: Medizin-Sozialgeschichte-Literatur, S. 122f; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 444-446; TOELLNER, RICHARD: Der Körper des Menschen, S. 136f.

²⁵⁴ Vgl. Anm. 214.

²⁵⁵ „medicum, id est [...] sacerdotem“: siehe Anm. 107.

von Regensburgs (um 1210-1272) Ausführungen zur Sündenlepra sollten, entgegen der Position Bernd-Ulrich Hergemöllers, nicht nur auf ihre Brandmarkung hin interpretiert werden.²⁵⁶ Konstituiert doch seine Predigt über die „Ûszetikeit“ gerade in Korrelation mit den Darlegungen zu den „Siben erzenen“ eben jenen von Sontag beschriebenen Doppelkursus.²⁵⁷

Beruft sich die alttestamentliche Ausdeutung von Krankheit als Chiffre von Tod und Sünde zentral auf den Ungehorsam und die Verdammung Adams, so referiert die Analogie von Gesundung und Heil - in Entsprechung von Altem und Neuem Testament - auf das Opfer, die Gerechtigkeit und Gnade Christi.²⁵⁸ Im Bild des 'Christus Medicus' kulminieren dabei gleichermaßen Vorstellungen von Arzt wie Medizin. Unheilbare, wie eben die Leprosen, berührt und heilt er ganz unmittelbar,²⁵⁹ während sein Selbstopfer universell die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur medikamentiert.²⁶⁰ Wenn Johannes der Täufer Jesus in Vorwegnahme dessen Messianität fragt: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?“, antwortet dieser: „Die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt.“ (Mt 11,3-5)²⁶¹ In Opposition wie auch eng verschränkt mit den Bildern der Sündenkrankheit illustriert die 'Christus Medicus'-Metapher das Erlösungsgeschehen und veranschaulicht so soteriologische Zusammenhänge.²⁶²

Die Rezeption dieser Motive spiegelt sich ebenso in zahlreichen patristischen Schriften als auch im Eingang vor allem der Augustinischen Vorstellungen in die theologisch-systematisierenden 'Sententiae' Petrus Lombardus' (um 1095/1100-1160). Dabei verbleibt das Bild von Christus als Arzt wirkungslos, wird ihm gegenüber nicht auch das vom Menschen als Patient aktiviert. In Analogie zum Leiden Christi kostet dieser die bittere Arznei des Lebens oder aber mit Abendmahl und Buße die nicht minder herbe „Unsterblichkeitsarznei“.²⁶³ Dass Medizin bitter oder scharf ist und Schmerzen als heilsam angesehen werden, stärkt im Besonderen die Idee vom Kranksein als Erprobung des Glaubens und damit als Etappe auf dem Weg zu Heil und Erlösung. Als geradezu exemplarisch gilt an dieser Stelle

²⁵⁶ Vgl. HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Die „widernatürliche Sünde“, S. 9.

²⁵⁷ Vgl. Anm. 89, 226 und 109.

²⁵⁸ Vgl. Röm 5,18-21.

²⁵⁹ Vgl. Mk 1,40-45 u. 14,3; Mt 8,1-4 u. 10,8 u. 26,6; Luk 5,12-16 u. 17,11-19; BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 57-60.

²⁶⁰ HONECKER, MARTIN: Christus Medicus, S. 27f, 30-37.

²⁶¹ KUDER, ULRICH: Aussatz und christlicher Glaube, S. 26; Vgl. Anm. 80.

²⁶² FICHTNER, GERHARD: Christus als Arzt, S. 10, 13.

²⁶³ Ebd..

Hiob, der im Mittelalter als lepros interpretierte, existentielle Kranke erscheint als Sinnbild - honorierter wie auch schuldlos auferlegter - Leid- und Glaubensprüfungen.²⁶⁴

Geriert sich Krankheit als besonderes Indiz der göttlichen Mission und ist dieser Gott zudem ein dem Heil des Menschen zugetaner, dann kann dieses Kranksein auch als Ausdruck besonderer Gottesnähe interpretiert werden. Gerade vor dem Hintergrund neutestamentlicher Lesarten erfährt die Gruppe der 'Armen', als Summe aller schwer Geschlagenen, Hilfs- und Erbarmungswürdigen, eine Aufwertung im Sinne besonderer heilspolitischer Exklusivität. Wenn Jesus sagt: „Ich war krank und ihr habt mich besucht.“ (Mt 25,36) oder „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40), dann erscheint er selbst nicht nur im Mantel des Retters, sondern eben auch als Kranker oder essentiell Bedürftiger.²⁶⁵ Eine erstmalige Verknüpfung von Krankheit und göttlicher Begnadung zeichnet die Prophezeiung eines kommenden 'Gottesknechts', der durch sein stellvertretend psychisches und physisches Leiden seinen Mitmenschen Erlösung bringen werde. Dabei zielt diese Verheißung nicht nur auf Christi Messianität, sondern erfährt mit der Übersetzung Hieronymus' (347-420) auch ihre Zuspitzung in der Analogie des Leprosen.²⁶⁶ Mit einer derartigen Kausalisierung und Metaphorisierung von lebensweltlicher Erniedrigung, glaubensbedingter Bewährung und posthumer Heiligung im Bild des Aussatzes erklären sich dann auch der Antagonismus vom reichen 'Pras-ser' und dem armen, leprosen Lazarus²⁶⁷, oder die Analogisierung Hiobs und Christi.²⁶⁸

In diesem Zusammenhang eignet sich der Zustand des Krankseins dann auch nicht nur zur Prüfung der Glaubensfestigkeit *durch* einen Krankheitsbefall, sondern auch anhand des Umgangs *mit* den Erkrankten.²⁶⁹ Gleichermäßen in Entsprechung zu Christi Identifikation mit den Kranken als auch seinem Dienst an ihnen geriert sich die Leprosenbetreuung als Dienst am Heiland und folglich als Form der 'imitatio Christi'. Bereits seit dem 11. Jahrhundert erscheint so gerade die Lepra als Prüfstein des Glaubens, was besonders die Leprosorien zum 'Ziel' 'werkheiliger' Schenkungen und Stiftungen werden lässt.²⁷⁰ Dabei unter-

²⁶⁴ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 135.

²⁶⁵ BÜTTNER, JAN ULRICH: Sünde als Krankheit – Buße als Heilung, S. 66.

²⁶⁶ Vgl. Is 52,13-53,12, bes. 53,4: „wir achteten ihn gleichsam als einen Aussätzigen, von Gott geschlagenen und erniedrigt“; KUDER, ULRICH: Aussatz und christlicher Glaube, S. 26; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S.137f.

²⁶⁷ Lk 16,19-31; vgl. die Rezeption Caesarius' von Arles (470-542) und die dortige Verknüpfung von Lepra und Kontagiosität, in: GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 23.

²⁶⁸ KUDER, ULRICH: Aussatz und christlicher Glaube, S. 26f.

²⁶⁹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 147.

²⁷⁰ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 18, 32.

stützen diese diesseitigen Spenden, Almosen oder Fürbitten nicht nur vordergründig das eigene Heilsgeschick, sondern verklausulieren dies auch mit Perspektive auf die Unterstützung von bereits ins Fegefeuer eingegangenen Seelen.²⁷¹ Ex negativo lässt sich die am Anfang der Arbeit zitierte exemplarische Abstrafung des Priesters dann auch genau damit begründen. Schließlich hatte dieser den Leprosen genau jenes Entgegenkommen vorenthalten und sich damit nicht nur an ihnen, sondern eben auch an Christus selbst versündigt.

Dass die Versorgung und Heilung Aussätziger, mit Blick auf die bisherigen Kapitel, nicht nur als spiritueller Reinigungsvorgang, sondern ebenso als - mitunter wunderbarer - Ausdruck weltlicher Demut gelten kann, zeigen auch Beispiele aus der Hagiographie. So engagieren sich nicht nur die Heiligen Otmar von St. Gallen (*759) oder Elisabeth (1207-1231) in der humoralpathologisch verwirkten Leprosenpflege, sondern vielerorts werden die Erkrankten auch 'gesund- und heilgeküsst'. Der heilige Martin (316/17-397), Franz von Assisi (1181-1231) oder aber auch Elisabeth, die sagt: „Wie gut wir es haben, so unseren Herren waschen und bedecken zu dürfen.“, verdingen sich so an den Kranken wie an Christus selbst und nähern sich so nicht zuletzt auch ihrer Heiligsprechung. Weiterhin zur selben Kategorie gehörig, zunächst jedoch etwas irritierender als das Küssen, erscheinen Berichte über Heilige, die die Leprosen in ihr Bett legen. Solches liest man etwa über Papst Leo IX. (1002-54) oder ebenfalls über Elisabeth, der sich der Lepra im Nachhinein ganz offen als Christus zu erkennen gibt.²⁷²

Rückblickend erhellen diese Deutungslinien so die Widersprüchlichkeit der mittelalterlichen Leprametaphorik und lokalisieren sie als schwerpunktmäßige Betonung unterschiedlicher, biblisch angelegter und exegetisch, homiletisch und hagiographisch tradierter Vorstellungen. Gerade in seiner semantischen Polarität zwischen Ächtung und Zuwendung, Ekel, Nächstenliebe und heilspolitischer Gnadensicherung zeigt sich dann aber auch erneut die inhaltliche wie funktionale und institutionell verankerte Parallelität der Phänomene Krankheit und Armut.²⁷³ Vor allem alttestamentliche Beschreibungen legen hierbei eine synonyme Bewertung nah. Passenderweise, leider jedoch ohne zeitliche Eingrenzung, verweist Martin Honecker auf den mittelalterlichen Merkspruch „Vier werden einem Toten gleichgesetzt: der Arme, der Aussätzige, der Blinde und der Kinderlose“.²⁷⁴ Andererseits, wie in

²⁷¹ Vgl. z.B. König Cormac in der Jenseitsreise Tnugdalus': *Visio Tnugdali*. Lateinisch und Altdeutsch, hg. v. Albrecht Wagner, Erlangen 1882 (ND Hildesheim 1989), S. 42-45; PFEIL, BRIGITTE: Die „Vision des Tnugdalus“ Albers von Windberg, S. 182.

²⁷² Siehe Anm. 97-100.

²⁷³ BORST, OTTO: *Alltagsleben im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1983, S. 484, 486.

²⁷⁴ HONECKER, MARTIN: *Christus Medicus*, S. 40.

Bezug auf die neutestamentlichen Darstellungen dargelegt, kann Armut aber auch als Oberkategorie für ganz unterschiedliche Formen von Bedürftigkeit verstanden werden. Mit Susan Sontag ist es im Wesentlichen beider Bildsprache einer innersozialen Fremdheit, die diese Zusammenhänge bedingt.²⁷⁵ Ergänzend beschreibt auch Mary Douglas beide Phänomene als soziale „Trennlinien“ innerhalb eines gesellschaftlichen Ordnungssystems, an denen sich „in-group“ und „out-group“, also etablierte und als deviant bewertete Personengruppen, scheiden.²⁷⁶ Unabhängig von der jeweiligen Betonung exkludierender oder inkludierender Parameter gerieren sich Krankheit wie Armut beiderseits als Ausdruck einer „religiösen Funktionalisierung“ und verweisen so auf die sozialreglementierenden und verhaltensnormierenden Ansprüche der Institution Kirche.²⁷⁷ Erst eine Verschiebung oder Konkretisierung des Vergleichsmoments weg von allgemein-ordnungsgenerierenden Aspekten hin zur Betrachtung der jeweiligen Wirkmechanismen betont dann die Unterschiede beider Phänomene. Dabei ist es besonders das Naturalisierungsvermögen körpermetaphorischer Darstellungen, das politische wie moralische Postulate oder sozialer Zustände noch einmal ganz anders legitimiert, als es die Bilder der Armut vermögen.

Im Zuge der Verquickung von einerseits sanktionierenden und stigmatisierenden als auch andererseits heilsvermittelnden und inkludierenden Aspekten empfiehlt Matthias Vollmer eine Auslotung des Krankheits-Sünde-Verhältnisses in Abhängigkeit zum jeweils veranschlagten Kausalitätsverständnis. Statt eines wirkursächlichen Zusammenhangs, bei dem Krankheit im Sinne eines medizinischen Befundes als Konsequenz und Synonym sündigen Verhaltens bewertet wird, konstatiert er, mit Verweis auf die aristotelische Kategorie der 'causa finalis', vielmehr die Zweckursächlichkeit des Erkrankens als Ausdruck eines theologischen Befundes. Das bedeutet, die Verschränkung von Sünde und Krankheit zielt keineswegs auf einen sanktionierenden Ausschluss des Sünders, sondern vollziehe an ihm stattdessen einen heilsorientierten Besserungsgedanken.²⁷⁸ Betrachtet man den Sündenleopardiskurs allerdings ganz grundsätzlich vor dem Hintergrund des doppelt generierten Sündenparadigmas, erscheint es mir deutlich sinnvoller, nicht einen Aspekt zu verabsolutieren, sondern beide, also Sanktionierung wie auch Läuterung und Heilsvermittlung, als gleichermaßen konstitutiv zu bewerten. In Übereinstimmung mit der zwillingshaften These Susan

²⁷⁵ Siehe Anm. 163.

²⁷⁶ DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 162.

²⁷⁷ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 18; VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 275, 281f.

²⁷⁸ VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 281f.

Sontags und im Fokus gesellschaftlicher Ordnungsgenerierung erzeugen die Bilder des Sünders dabei Konzepte sozialer Devianz und Delinquenz, enthalten aber immer schon untrennbar Anweisungen zu deren Überwindung, wie sie sich, auch mit Blick auf die Imaginationen des Jenseits, vor allem im Bußsakrament darlegen.

5 Levitikus, Naaman, Gehasi und Usija - Motivische Quellen, Rückkopplungen und Systematisierungen

Bemüht man sich über die Entschlüsselung der 'äußeren', funktionalen Logik des Sündenlepra-interpretaments hinaus auch um die seiner 'inneren', taxonomischen Struktur, so wird dies erhellt durch einen Blick auf die Rezeption alttestamentlicher Darstellungen wie im Buch Levitikus' oder der Aussatsschilderungen Naamans, Gehasis und Usijas. Gattungsübergreifend, also unabhängig davon, ob es sich dabei um exegetische, homiletische oder normativ-legislative Schriften handelt, dienen diese alttestamentlichen Referenzen der Veranschaulichung, Hierarchisierung und Systematisierung dessen, was als amoralisch, falsch und unchristlich verstanden wird. Die unterschiedlichen Bilder der Lepra, ihre levitisch geordneten Symptommatiken aber auch historisch-mythischen Einbindungen chiffrieren dabei einzelne, spezielle Sündentypen wie auch übergeordnet die Vielfältigkeit der Sünde als solche. Begibt man sich nach dieser Erörterung der 'inneren' Metaphernordnung zurück zu jener der 'äußeren', dann verortet speziell die Art, in der Krankheit, Krankheitsmerkmale und Sündentaten analogisiert werden, den Sündenlepradiskurs als Bestandteil der zeitgenössischen Tugend- und Lastermetaphorik.

5.1 Innere Ordnungen

Gerade die Eigenart des Aussatzes, in seiner Symptomatik so ausgesprochen vielfältig aufzutreten, wie auch die körpermetaphorische Tradition, einzelne - befallene - Körperteile unterschiedlich zu bewerten,²⁷⁹ ermöglichen es, nicht nur Sünde und Lepra als Analogien zu begreifen, sondern auch die unterschiedlichen Qualitäten der Sünde zu illustrieren. Bereits Origenes (185-254) unterscheidet in seinem Levitikus-Kommentar zwischen alten Narben der Lepra als Relikten der Sünde, einer bereits seit langer Zeit bestehenden Erkrankung als Ausdruck mangelnder Entscheidungsstärke im Sündenkampf oder aber an zentraler Stelle der Lepra des Kopfes als Verweis auf die Ablehnung Christi als oberster Autori-

²⁷⁹ Siehe Anm. 116-118.

tät.²⁸⁰ Auch in Isidors von Sevilla (um 560-636) „Questiones in Vetus Testamentum“ belegt die Lepra eine Vielzahl von Sünden. Die des Kopfes jedoch gilt ihm als Zeichen der Vergehen von Juden, Valentinianern, Marcionisten, Manichäern, Arianern, Donatisten und Nestorianern gegen Christus, dem Haupt der 'Ecclesia'.²⁸¹ Nennenswert erscheinen auch hier wiederholt einige Predigten Bertholds von Regensburg (1210-1272). Rangiert dort doch neben der Häresie auch die Sodomie als Bezeichnung vorwiegend männlicher Homosexualität an prominentester Stelle der lepros geahndeten Verfehlungen. Dabei belegt gerade bei der Analogisierung ihre jeweilige Schwere gegenüber anderen Sünden wie Lüge, Eitelkeit, Prunk- und Habsucht oder Betrug und Diebstahl.²⁸²

Ihre motivische Vorlage finden diese und vergleichbare Darstellungen immer direkt oder indirekt im 13. und 14. Abschnitt des dritten Buch Mose beziehungsweise Levitikus. Wie alle anderen Teile des Pentateuch erörtert es die mosaischen Bestimmungen, also sowohl die Ordnung von Mensch, Gott und Umwelt als auch das Verhältnis der Menschen untereinander. Die besondere Bedeutung des Volkes Israel, die Rolle der Priester und Könige, aber auch die der Geschlechter definiert es anhand der Grenzziehung zwischen rein und unrein.²⁸³ Reinheit erschließt sich hierbei ganz allgemein als Auserwähltes, Steriles und Eindeutiges. Dem gegenüber erscheint Unreinheit als das Schmutzige und Fehlplatzierte, als symbolischer Bruch von verbunden Gedachtem und vice versa als Zusammenfügung von getrennt Verstandenen.²⁸⁴ Wird etwas als unrein gekennzeichnet, dann markiert dies also immer die Übertretung innerhalb eines klar strukturierten Ordnungsbereichs. Besonders nachvollziehbar wird diese Auffassung von Unreinheit als Unordnung anhand der levitischen Speisegesetze und ihrer Disqualifizierung von Tieren, die nicht eindeutig den Lebensräumen der Schöpfung zugeordnet werden können.²⁸⁵ Innerhalb des Bezugssystems 'Verzehrbarkeit' gelten dann etwa solche Tiere als rein, die sich vierbeinig auf der Erde

²⁸⁰ Siehe Anm. 102.

²⁸¹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 469f.

²⁸² HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Die „widernatürliche Sünde“, S. 18f; BERTHOLD VON REGENSBURG: Von der Üzsetzikeit [I], S. 114-118; DERS.: Von der Üzsetzikeit [II], in: Berthold von Regensburg. Vollst. Ausgabe seiner Predigten 2, hg. v. Franz Pfeiffer u. Joseph Strobl (Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1880, ND Berlin 1965, S. 114-23, erste Liste S. 118-20, zweite Liste S. 120f; DERS.: Von der Sêle Siechtuom, in: Berthold von Regensburg. Vollst. Ausgabe seiner Predigten 2, hg. v. Franz Pfeiffer u. Joseph Strobl (Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1880, ND Berlin 1965, S. 44-53, hier S. 49f.; Vgl. SPREITZER, BRIGITTE: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter, Göppingen 1988; siehe hier Anm. 87.

²⁸³ POORTHIUS, MARCEL/SCHWARTZ, JOSHUA: Purity and holiness. An introductory survey, in: Purity and holiness. The heritage of Leviticus, hg. v. Marcel Poorthuis u. J. Schwartz, Leiden 2000, S. 3-26, hier S. 5f.

²⁸⁴ DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 210 u. 52, 149, 208.

²⁸⁵ Lev 11, vgl. Gen 1,20-25 ; PODELLA, THOMAS: Art. „Reinheit II“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 1997, Sp. 477-483, hier Sp. 479.

fortbewegen, über gespaltene Klauen verfügen und wiederkäuen oder aber solche, die sich im Wasser mittels Flossen bewegen und Schuppen besitzen. Tiere, die diesem Schema widersprechen, also solche, die beispielsweise vierbeinig aber ohne Klauen oder nicht wiederkäugend sind, oder aber im Wasser lebende Tiere ohne Flossen oder ohne Schuppen, gelten als unrein. Entsprechend dieses Vermischungstabus untersagt das Gesetz dann auch die Paarung unterschiedlicher Tierarten, die Bestellung von Feldern mit zweierlei Saatgut oder die Fertigung von Textilien aus ungleichen Garnen.²⁸⁶ Geradezu nahtlos fügt sich in diesen Zusammenhang dann auch das Verbot (männlicher) Homosexualität oder zoophiler Handlungen.²⁸⁷

Eine weitere Manifestation solcher Unreinheitszustände vollzieht das Phänomen der 'zaraath', der alttestamentlichen Entsprechung des Aussatzes. Allerdings zeigt sie sich nicht nur, gemäß der medizinischen Phänomenologie, als Veränderung der Haut, sondern gleichfalls auch als Belag, Abschälung, Schimmel oder Rost an textilen oder ledernen Gebrauchsgegenständen sowie an Gebäuden. Levitikus 13 klassifiziert dabei vor allem Symptome und Ausschlussverfahren, Levitikus 14 fokussiert hingegen die zur sozialen Reintegration der Genesenen notwendigen Restitutionsrituale. Treten an einer Person 'zaraath'-verdächtige Symptome auf, dann bedarf diese der Vorstellung bei einem Priester. Je nach Art und Ort des Befalls bewertet dieser dann den Status der 'zaraath' und spricht die betroffene Person oder das betroffene Objekt rein oder unrein.²⁸⁸ Anschließend, in Abhängigkeit vom Grad der Verunreinigung, verordnet der Priester entweder eine 'Quarantäne' mit anschließender Überprüfung des Befundes oder aber eine dauerhafte Isolation der Person beziehungsweise die Vernichtung der befallenen Objekte. Wie umfassend die Exklusion der als unrein Verurteilten verstanden wird, zeigt nicht nur ihre räumliche Separierung, sondern auch die Anweisung ihrer optischen und akustischen Kenntlichmachung. So werden sie nicht nur angewiesen, mit dem Ruf „Unrein, unrein!“ auf sich aufmerksam zu machen, sondern auch ihre Kleidung zerrissen, das Haar lose und den Bart verhüllt zu tragen. Bemerkenswerterweise entsprechen gerade die letzten Anweisungen den Regularien jüdischer Trauerriten.²⁸⁹ Auch hier, im Sinne alttestamentlicher Unreinheitsvorstellungen, verweist die Krankheit also auf die semantische Kopplung von sozialer Desintegration und physi-

²⁸⁶ Lev 19,19.

²⁸⁷ Lev 18,22 bzw. 20,13 u. 18,23 bzw. 20,15-16; vgl. auch das geschlechtsbezogene Kleidertauschverbot in Deut 22,5.

²⁸⁸ Vgl. hierzu die Urteilsfindung der mittelalterlichen Lepraschau mit ihren Befunden „rein“ und „unrein“ sowie die Unterscheidung einer Primär- und Sekundäruntersuchung, siehe Anm. 54.

²⁸⁹ BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 49f.

schem Tod. Als Anlagerung auf der Haut, Textilien, Leder oder Wänden befällt es die diversen „Grenzflächen“ zwischen Mensch und Umwelt und unterläuft so temporär oder dauerhaft seine spirituelle als auch physische Integrität.²⁹⁰ Dabei veranschaulicht gerade die Ausdehnung der gefährdeten Zone über den persönlichen Körper hinaus das Maß der gesellschaftlichen Durchdringung religiös-kultischer Anforderungen.²⁹¹ Die Separierung der Unreinen demonstriert dabei ihre Distanz zu Gott und der Gott zugewandten Gemeinschaft. Erscheinen Verunreinigung, Krankheit und Tod als zusammenhängende Zustände der Auflösung sozialer und kosmischer Ordnung, dann geriert sich der Betroffene als 'Verschleierung' des Göttlichen im Menschen. Erst die Befreiung dieses Göttlichen durch die Reinigung des 'Erkrankten' von seiner Unreinheit beziehungsweise der Gemeinschaft vom 'Erkrankten' gewährleistet die Wiederherstellung dieser kosmisch-sozialen Ordnung. Da diese 'Befreiung' jedoch nicht unmittelbar stattfindet, sondern vielmehr einer autorisierten Vermittlung bedarf, stärkt und legitimiert Levitikus im Besonderen auch die Position und Kompetenz der - an dieser Stelle zunächst jüdischen - Priester als institutionalisierte Legaten göttlicher Macht.²⁹² Aber auch die Aussätzigenheilungen durch Jesu selbst und die durch die christlichen Heiligen stehen letztlich in dieser Tradition.²⁹³ Analog verweist die Krankheit nicht nur auf die Bedrohung individueller und kollektiver Reinheit, sondern im Zuge der christlichen Rezeption eben auch auf das Risiko *moralischer* Korrumpierbarkeit. In Entsprechung zur alttestamentlichen Ausweitung des Sakralitätsbereichs auf Textilien und Gebäude kann diese Gefahrenwarnung dann außerdem auf überindividuelle Zusammenhänge wie weltliche oder religiöse Institutionen oder herrschaftliche Machtbereiche angewendet werden.²⁹⁴ Sind also, wie bei Origenes, Isodor von Sevilla oder Berthold von Regensburg, einzelne Körperteile von der Lepra betroffen und verweisen Art und Ort des Befalls auf die Beschaffenheit der angeprangerten Verfehlung und ihrer veranschlagten Sanktionierung oder Regulierung, dann referieren die Autoren mindestens implizit immer auch auf die levitischen Schriften. Die Beschreibung der leprosen Leiber beinhaltet dabei stets zwei weitere Körper, zum einen den wiederzuerkennenden Individuell-unmittelbaren und zum anderen den durch diese Wiedererkennung legitimierten und als ebenso gefährdet oder versehrt und behandelbar verstandenen Gesellschaftskörper.

²⁹⁰ PODELLA, THOMAS: Art. „Reinheit II“, Sp. 479.

²⁹¹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 128.

²⁹² NIE, GISELLE DE: „Contagium“ and images of self, S. 258f.

²⁹³ BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 57.

²⁹⁴ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 128.

Erhellte sich der Aussatz in Levitikus 13 und 14 als Ausdruck kultischer Unreinheit, ohne Indiz für eine zugrunde liegende persönliche Verfehlung, so ändert sich dies mit Blick auf die, ebenfalls für die christlich-mittelalterliche Rezeption relevanten, alttestamentlich-individuellen Erkrankungen Naamans, Gehasis und Usijas.²⁹⁵ Beide Konzepte, also Unreinheit wie Sünde, kennzeichnen in vergleichbarer Art Störungen innerhalb eines kosmisch-sozialen Ordnungssystems. Beiderseits definieren sie diese Abweichungen als Entfremdungsmoment gegenüber Gott und der Gemeinschaft und legitimieren damit gleichermaßen der Systemerhaltung dienende Verfahren.²⁹⁶ Ungeachtet dieser „konservativen Tendenz“ geriert sich das, was im Einzelnen als deviant bewertet wird, nicht als essentiell-statisch sondern als historisch und gruppenspezifisch variabel-relational.²⁹⁷ Im Unterschied zueinander bezieht sich das Paradigma Reinheit/Unreinheit allerdings auf kultische Kontexte, die Vorstellungen von Tugend und Sünde hingegen zielen auf das ritualisiert-persönliche Leben der Menschen. Kann das Unreine als oberflächlich-materielle Befleckung, als Zustand der Kultunfähigkeit verstanden werden, dann referiert die Sünde grundsätzlich auf eine innerlich-immaterielle Schuld und ein sittliches Versagen des Sünders. Analog kontrastieren auch die jeweiligen Restitutionsmaßnahmen. Das bedeutet, dort, wo die Verunreinigung durch einen rituellen Reinigungsprozess aufgehoben werden kann, bedarf die Sünde eines viel tiefer reichenden Prozesses aus innerer Umkehr, körperlich oder geistig verstandener Sühne und göttlicher Vergebung.²⁹⁸ Dabei erhellt diese Unterscheidung zwischen Unreinheit und Sünde nicht nur einen Teil der konzeptionellen Abweichungen zwischen Altem und neuem Testament oder auch zwischen rabbinischen und christlichen Rezeptionslinien,²⁹⁹ sondern beschreibt eben auch die Differenz des levitischen Aussatzparadigmas ge-

²⁹⁵ LIEBER, ELINOR: Old Testament 'Leprosy', S. 135.

²⁹⁶ MAIER, BERNHARD: Art. „Reinheit I“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 1997, Sp. 473-477, hier Sp. 474-76.

²⁹⁷ Vgl. DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 12, 16, 21, 53f, 175.

²⁹⁸ Maier, Bernhard: Art. „Reinheit I“, Sp. 476; Zur Unterscheidung beider Paradigmen im Sinne kultischer und dualistischer Reinheitskonzeptionen vgl. HARTMANN, GERT: Art. „Reinheit V“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 1997, Sp. 493-497, hier Sp. 493f.

²⁹⁹ Zum 'Nachleben' alttestamentlich-levitischer Darlegungen in der christlichen Orthodoxie und ihrer 'Rückwirkung' auf rabbinische Vorstellungen: MEENS, ROB: „A relic of superstition“: bodily impurity and the Church from Gregory the Great to the twelfth-century decretists, in: Purity and holiness. the heritage of Leviticus, hg. v. Marcel J.H.M. Poorthuis u. J. Schwartz, Leiden 2000, 281-93, hier S. 292; REDDITT, PAUL L.: Art. „Leviticus, Book of“, S. 447; TZVETKOVA-GLASER, ANNA: Pentateuchauslegung bei Origenes, S. 360, 364; zum Problem der 'Ursprungserzählung' vgl. auch HORSCH, SILVIA/TREML, MARTIN: Einleitung, in: Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Gegenwart und Geschichte der Märtyrer, hg. v. Dens., München 2011, S. 7-21, bes. 9-17; Als eine Folge der unterschiedlichen Schriftzugänge rabbinischer und christlicher Exegese erscheint die Deutungsschwierigkeit und folglich -diversität bestimmter Stellen Levitikus', wie etwa der Beschreibung des Aussatzes an Gebäuden (14,33-57), beispielhaft bei Tertullian († nach 220) als Zeichen einer erneuten Versündigung nach bereits

genüber dem durch die Erkrankungsfälle Naamans, Gehasis und Usijas beschrieben. Dass sich der Aussatz innerhalb des alttestamentlichen Textkorpus einerseits als Indikator kultischer Unreinheit und andererseits als Resultat persönlicher Vergehen darstellt, liegt sicherlich auch am rabbinischen Verständniswandel des Konzeptes 'Unreinheit' während des dritten und vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Gilt Unreinheit dort zunächst, wie in Levitikus, als ontologisch körperliches Phänomen, so ändert sich dies zugunsten der Auffassung individuell menschlichen Fehlverhaltens.³⁰⁰ Die Abfassung der hierfür relevanten Abschnitte - also die Bücher der Könige und die der Propheten als auch die Chroniken - fällt mit ihrer Datierung auf das dritte vorchristliche Jahrhundert genau in diesen Zeitraum.³⁰¹

Trotz dieser unterschiedlichen Ausrichtung der aussatzrelevanten Passagen vermitteln Levitikus und die individuellen Krankheitsbeschreibungen aber auch ganz ähnliche Vorstellungen. Unabhängig vom jeweiligen Entstehungs- oder Rezeptionshintergrund erscheint der Aussatz immer als Sinnbild einer Art von „Heilsvakuum“.³⁰² Er steht für die Entfernung des Menschen zu Gott und signalisiert die aus dieser Distanz hervorgehenden Gefahren. Aber auch die Autorisierung der priesterlichen Instanz und damit die Institutionalisierung der Aussatzbeurteilung und ihres Vollzugs im Heilungs- oder Ausschlussverfahren erscheinen äquivalent.

Kennzeichnet die Levitikus-Rezeption allerdings eine stärkere Variabilität in der Zuordnung von pathologischem Merkmal, also Art und Ort des Leprabefalls und religiöser Verfehlung, also der spezifischen Sündenzuordnung,³⁰³ so verweisen die Individualerkrankungen relativ eindeutig auf bestimmte Disqualifikationen. Besonders zentral vor allem für die frühmittelalterliche Rezeption erscheint die Erzählung des aussätzigen Syrers Naaman (2 Kön 5,1-19). Mit ihm markieren die christlichen Autoren nicht die Sündhaftigkeit der innerchristlichen, also häretischen Glaubensabweichung, sondern die Verfehlung der 'ganz Anderen', der Nichtchristen. Im Zentrum der Rezeption steht dabei jedoch nicht nur die Verschuldung Naamans im Fremdglauben, sondern auch die Heilung durch den Propheten

vollzogener Segnung oder bei Rupert von Deutz (um 1070-1129) als Synonym für 'Stamm', dessen Mitglieder leprosy sind: LIENHARD, JOSEPH T. (Hg.): Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy, S. 183; SMALLEY, BERYL: Ralph of Flaix on Leviticus, in: Ders.: Studies in Medieval Thought and Learning. From Abelard to Wyclif, London 1981, S. 49-96, bes. S. 78-80.

³⁰⁰ Zum rabbinischen Verständniswandel des Konzeptes 'Unreinheit': TZVETKOVA-GLASER, ANNA: Pentateuchauslegung bei Origenes, S. 358f, 361.

³⁰¹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 116f.

³⁰² Ebd.: S. 144.

³⁰³ Ebd.: S. 469.

Elisa als Vermittlung göttlicher Macht und ihr Vollzug im Ritus von Taufe und Bekenntnis.³⁰⁴ Eingang findet diese Erzählung etwa in die Schilderungen Gregor von Tours (538/39-594) über die Konversion der merowingischen Herrscher Chlodwig I. (481/482-511) und Chararich (550-559) aber auch in die Bekehrung Kaiser Constantins I. (†337) im 'Constitutum Constantini' (um 800).³⁰⁵ Mit dem Hochmittelalter verweist der Fall Naamans dann zwar weniger auf den Umgang mit nichtchristlichen Glaubenswahrheiten, veranschaulicht aber nach wie vor die heilspolitische Wirkkraft des priesterlichen Segens und der sakramentalen Riten. Odo von Châteauroux (um 1190-1273) etwa verdeutlicht mit seiner Exegese die Gefahren eines grundsätzlich sündhaften Lebenswandels, betont dabei aber vor allem die restitutive und heilsvermittelnde Kraft der kirchlich institutionalisierten Glaubenssätze. Das siebenmalige Untertauchen im Jordan spiegelt und bezeugt so die Wirksamkeit der sieben spirituellen Heilmittel zur Abwehr der sieben Todsünden.³⁰⁶ Enthaltensamkeit, Keuschheit, gegenseitiger Dienst, Aufrechterhaltung des Gottesdienstes, Almosenspenden und gemeinsame Kommunion, Gehorsamsversprechen und Sündenbewusstsein korrespondieren hier den Sünden Völlerei, Wollust, Hass, Trägheit, Habgier, Stolz und Ruhmsucht.

In narrativer Nähe zur Geschichte Naamans, in ihrer Semantik jedoch abweichend, geriert sich die Erzählung Gehasis (2 Kön 5,20-27). Als Zeichen seiner Erkenntlichkeit und in Anlehnung an das levitische Dankesopfer will Naaman dem Propheten Elisa einen Zentner Silber und zwei Festkleider überlassen. Elisa lehnt dies ab, sein Diener Gehasi hingegen versucht, sich beides durch eine List anzueignen. Als der Betrug aufgedeckt wird, verflucht der Prophet Gehasi und seine Nachkommen mit dem Aussatz, von dem er Naaman - Kraft seines Amtes - kurz zuvor befreit hatte. In Anlehnung an die Auffassung der Lepra als schuppiger Hautkrankheit erscheint Gehasi fortan „aussätzig wie Schnee“.³⁰⁷ Im Gegensatz zur Situation Naamans verweist der Fall Gehasis damit ausschließlich auf die sozial

³⁰⁴ BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 54f.

³⁰⁵ Vgl. Anm. 103-106.

³⁰⁶ „Et dicit [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 mutuuum servitium [...]; [...] per continuationem divini officii; [...] per eleemosynarum largitionem et omnium communionem; [...] per servitutis professionem; [...] per cosiderationem [sic] defectuum suorum [...]“, in: siehe Anm. 81.

³⁰⁷ Siehe 2 Kön 5,25-27, vgl. auch Ex 4,6f u. Num 12,9f; vgl. hierzu das levitische Paradoxon eines leprosen Totalbefalls bei gleichzeitiger Reinsprechung (13,12f) und die rabbinische Rezeption als Zeichen messianischer Ankunft oder die Interpretation Tertullians als Ausdruck wahrer Konversion und völliger Erkenntnis, in: BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 48, 54; LIENHARD, JOSEPH T. (HG.): Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy, S. 180.

desintegrierende Wirkung des Aussatzes.³⁰⁸ In der mittelalterlichen Rezeption, die sich an dieser Stelle nicht nur auf religiöse Kontexte beschränkt, gilt Gehasi als Versinnbildlichung von Habgier, Lüge und Betrug und seine Strafe als Synonym individueller wie kollektiver Totalexklusion. Als rechtssichernde Maßnahme erscheint die mit ihm verbundene anathematische Androhung der Lepra vor allem im Frühmittelalter als Teil von Grabinschriften, Urkundentexten oder letztwilligen Verfügungen.³⁰⁹ Vereinzelt begegnet diese Form der Absicherung aber auch noch zur Zeit des hohen Mittelalters. So etwa im 'Erfurter Judeneid' vom Ende des 12. Jahrhunderts. Hierbei handelt es sich um einen diskreditierenden Schwur, bei dem Juden in rechtlichen Auseinandersetzungen mit Nichtjuden ihre Aussage beglaubigen mussten.³¹⁰ Aber auch Eike von Repgow (um 1180/90-nach 1233), Verfasser des 'Sachsenspiegel' (1221/1227), verteidigt sein Werk mit dem Fluch Elisias.³¹¹

Neben Naaman und Gehasi begegnet vielfach auch die Figur des Königs Usija als Vorbild lepros sanktionierten Ungehorsams (2 Kön 15,5/2 Chron 26,16-21). Entgegen der priesterlichen Vorrechte bemüht sich Usija um die Darbringung eines Räucheropfers im Jerusalemer Tempel und wird aufgrund seines Fehltritts - wieder im Zuge einer Zurechtweisung durch den Priester - „aussätzig [...] bis an seinen Tod“.³¹² Auch hier koppelt sich der Befall durch die Krankheit, wie in Levitikus vorgegeben, an einen Ausschluss aus seinem sozialen Umfeld. Die gleichermaßen spirituelle Tragweite dieser Exilierung zeigt sich dabei nicht nur in Usijas Ausweisung aus dem Tempelbezirk, sondern auch in seiner Unterbringung in einem „besonderen Hause“ als Gegenentwurf zum „Hause des HERRN“ (2 Chron 26,21-23). Im Kontrast zu ihrer Paralleldarstellung endet die Aussätzigkeit des Königs in der zweiten Chronik dann auch nicht an der Schwelle des Todes, sondern reicht mit seiner Bestattung abseits der Gräber seiner Ahnen weit darüber hinaus.³¹³

Den mittelalterlichen Autoren gereicht Usija damit als Phänotyp von Hochmut, Blasphemie und profan-herrschaftlicher Grenzüberschreitung. Als Mittel der Laien- und Herrscher-

³⁰⁸ LIEBER, ELINOR: Old Testament 'Leprosy', S. 113f.

³⁰⁹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 485-90.

³¹⁰ „Vnde ob du unrechte sveris. daz dich di muselsucht biste. die naamannen liz. vnde iezie bestunt. [...] Dit ist der iuden heit den di biscof Cuonrat dirre stat gegeben hat.“, in: CORPUS DER ALTDEUTSCHEN ORIGINALURKUNDEN BIS ZUM JAHR 1300, hg. v. Friedrich Wilhelm, Bd. 1, Lahr 1932, S. 1; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 488f.

³¹¹ „Allen, 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“, in: SACHSENSPIEGEL. LANDRECHT IN HOCHDEUTSCHER ÜBERTRAGUNG, übers. v. Karl August Eckhardt (Germanenrechte. N. F. - Land- und Lehnrechtsbücher [1]) Hannover 1967, S. 46f; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 488.

³¹² 2 Kön 15,5.

³¹³ BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 55f.

kritik begegnet er vor allem in polemisch geprägten und kirchenpolitisch relevanten Quellen.³¹⁴ Geradezu seriell erscheinen so die Angriffe und Warnungen gegen den arianerfreundlichen Kaiser Konstantius II. (337-361) durch Lucifer von Cagliari († 371), jene des Erzbischofs Hinkmar von Reims (um 800/810-882) in seinen kirchenrechtlich relevanten 'Synodenkapiteln'³¹⁵ und sicherlich als eine Art Höhepunkt der Usija-Vergleich Kaiser Friedrichs II. während seiner Auseinandersetzung mit dem Papsttum Gregors IX. (um 1167-1241) und Innozenz' IV. (um 1195-1254).³¹⁶

Eine weniger typische Auslegung der Usija-Geschichte vermittelt der walisische Kleriker Giraldus Cambrensis (um 1146-1223) in seiner „*Gemma ecclesiastica*“.³¹⁷ Zwar illustriert der Vergleich auch in diesem Zusammenhang eine Grenzüberschreitung, hier allerdings nicht im Kontext herrschaftlicher Machtausübung, sondern hinsichtlich der Ahndung klerikaler Promiskuität. Priesterliche 'Gesundheit' geriert sich hier als Verwirklichung sexueller Askese. Für Cambrensis korrespondiert die Übertretung der Opferbestimmungen durch Usija mit der Missachtung der Sonn- und Feiertagsheiligung als mangelnder Ehrerbietung gegenüber der Hostie und damit der eucharistischen Präsenz Christi. Das Gebot sexueller Keuschheit von Priestern begründet er also mit den kultischen Reinheitsanforderungen der liturgischen Abendmahlsfeier. Bereits mit Levitikus 18,19 wurde so das Beischlafverbot während der Sonn- und Feiertage aber auch während der Menstruation gerechtfertigt. Bereits für Isidor von Pelusium († um 435) stand dieses Gebot einerseits mit der Annahme einer Zeugung leproser Kinder durch den Beischlaf mit einer menstruierenden Frau und andererseits mit dem Ausschluss Leproser von der Eucharistie in Levitikus 22,4 in Verbindung.³¹⁸ Auch der kirchenrechtlich verankerte Ausschluss Leproser von der Priesterweihe sollte vor dem Hintergrund solcher Annahmen betrachtet werden.³¹⁹ Dass Cambrensis nun also warnend zum Bild des aussätzigen Usija greift, gründet ebenso auf dessen Kompetenzüberschreitung und ihre desintegrierenden Folgen wie auch auf dem - zunächst in religiösen Kontexten verbreiteten - Bild eines heftigen und abnormen Sexualverhaltens Le-

³¹⁴ Vgl. KERN, FRITZ: Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, hg. v. Rudolf Buchner, Darmstadt 1973⁶.

³¹⁵ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 503f.

³¹⁶ Siehe Anm. 227.

³¹⁷ „Item exemplum de Ozia, qui praesumpsit indebite incensum offerre, lepro [sic] percusso“: GERALD VON WALES: *Gemma ecclesiastica* II,7, in: *Giraldi Cambrensis opera* 2, hg. v. John Sherren Brewer (Rolls Series 21,2) London 1862, ND London 1964, S. 3-363, hier S. 195; SCHELBERG, ANTJE: *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft*, S. 507f.

³¹⁸ VGL. GLÄSER, PETER PAUL: *Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur*, S. 24-26 u. hier Anm. 68.

³¹⁹ Vgl. Anm. 202.

proser.³²⁰

In einem weiteren Gedankengang vergleicht Cambrensis dann verheiratete aber unkeusch, also nicht gemäß den kirchlichen Reinheits- und Ordnungsvorstellungen, verkehrende Paare mit einseitig Hinkenden. Für ihn erschließt sich Gottergebenheit immer in der Summe ihrer geistigen wie auch körperlichen Erfüllung. Bleibt ein Aspekt, in diesem Fall der letztere, unberücksichtigt, dann erscheint auch die Ganzheit der menschlichen Physis fragmentiert und gestört. Auf dieser Idee aufbauend konstruiert Cambrensis im Anschluss das Bild einer beidseitigen Gehbehinderung unkeuscher Priester. Im Vergleich zu den Verheirateten würden sich die Kleriker ebenso geistig wie auch - unter der Voraussetzung einer ehgleichen Verbundenheit zu Gott - körperlich versündigen.³²¹

Dabei verbindet dieses Bild der körperlichen Versehrtheit als Synonym mangelnder Glaubensstärke nicht nur das Hinken und den Aussatz, sondern verweist mit seiner Durchbrechung der körperlichen Symmetrie auch auf das Idealbild einer wohlproportionierten und funktionstüchtigen Physiognomie als Abbild des Göttlichen und Reinen.³²² Eine identische Bild- und Körpersprache verwendet im Übrigen auch Petrus Cantor (um 1150-1197), wenn dem Priester in seinem Exempel „ille ex media parte corporis sui leprosus effectus est, scilicet ex illa parte, quam avertebat a leproso“.³²³ Auch hier erscheint die Krankheit als Ausdruck einer, wenn man so will, halbherzigen Gottestreue der Erkrankten. Allerdings kritisiert Cantor dort, wo Cambrensis mangelnde Keuschheit anprangert, die Vernachlässigung von Nächstenliebe und Demut.

Neben Usija, Gehasi und Naaman verweist das Alte Testament noch auf zwei weitere, innerhalb dieser Systematisierung jedoch eher beiläufig oder schwer verortbar erscheinende Aussätzige. Da ist zum einen Mirjam, die Schwägerin Moses', die diesen diffamiert und wie Gehasi „aussätzig wie Schnee“ wird (Num 12,9f). Vor allem in der jüdischen Levitikus-Exegese gilt sie als Bild mangelnden Gehorsams und als warnendes Beispiel für die Nichtbefolgung der kultischen Reinheitsbestimmungen. In der christlichen Rezeption hingegen findet sie so gut wie keine Beachtung.³²⁴ Eine Ursache hierfür ist dabei sicherlich die

³²⁰ Vgl. Anm. 71f, 76.

³²¹ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 507f.

³²² Vgl. SCHELBERG, ANTJE: Die Häßlichkeit des Kranken, S. 5.

³²³ Siehe Anm. 1.

³²⁴ BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 53f; LIEBER, ELINOR: Old Testament 'Leprosy', S. 108-111; Eine der wenigen Ausnahmen bildet Isidors von Sevilla (um 560-636) „Allegoriae quaedam Sacrae Scripture“, wo sie als Antityp zum 'erlösten' Naaman als widerspenstige Jüdin dargestellt wird: „Maria, soror Moysi, Synagogae speciem praetulit, quae leprosa propter detractionem et murmurationem contra Christum exstitit“, in: ISIDOR VON SEVILLA: Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae, in: Jacques Paul Migne, Patrologiae

besondere Präsenz der alttestamentlichen Aussatzmetapher im Bereich macht- und kirchenpolitischer Zusammenhänge, in denen Frauen aufgrund ihres Rollenverständnisses eine weniger tragende Position zugesprochen wird. Dies könnte auch erklären, weshalb der Aussatz dann gerade in belehrenden Texten mit einer breiter angelegten Zielgruppe wie der Predigtliteratur nicht zu gleichen Teilen - aber doch eben auch - Frauen befällt.³²⁵

Etwas anders verhält es sich mit Hiob, dem „von der Fußsohle [...] bis auf seinen Scheitel“ mit „Geschwüren“ Geplagten (Hi 2,7). Zum einen gilt sein Leiden im Mittelalter zwar vielerorts als Indiz einer Lepraerkrankung, entspricht dabei aber weder terminologisch noch nosologisch dem des alttestamentlichen Aussatzes.³²⁶ Zum anderen betont seine Geschichte auch weniger den Strafcharakter der Krankheit als ihre Eigenart einer - bestandenen und final entlohnten - göttlichen Gedulds- und Glaubensprobe, wie sie ganz zentral in neutestamentlichen Zusammenhängen begegnet.³²⁷ Das für die bisherigen Beispiele relevante polemische Droh- und Verleumdungspotential der Lepra fehlt somit an dieser Stelle. Lediglich der typische Zusammenhang von Krankheit und Tod lässt sich auch hier wieder, wenn auch etwas verklausuliert, feststellen. So kann der Moment, in dem sich Hiob in eine Anhäufung von Asche setzt und seinen Körper kratzend mit einer Scherbe behandelt (Hi 2,8), einerseits als Methode der Juckreizlinderung interpretiert werden. Andererseits gehört diese Geste aber auch, zusammen mit dem in Levitikus 13,45f beschriebenen Usus, die Kleidung zerrissen, das Haar lose und den Bart verhüllt zu tragen, in den Kontext jüdischer Trauerriten.³²⁸ Bemerkenswerterweise begegnet eine ähnliche Handlung noch in einem ganz anderen Moment, wenn nämlich bei Venantius Fortunatus (um 540-600/10) von einer wundersamen Aussätzigenheilung am Grab des Hilarius von Poitiers die Rede ist.³²⁹ 'Reinigen' sich die Kranken dort mittels Staub vom Grab des Heiligen, dann referiert das sicherlich zunächst einmal auf die religiöse Kraft seiner Reliquien, kann aber auch auf die Nachwirkung der levitischen Vorstellungen und ihre jüdische Verankerung hinweisen.

Insgesamt begegnet das Bild von Hiob als Aussätzigem vereinzelt bei spätantiken Autoren wie etwa Hieronymus (347-420),³³⁰ im Mittelalter jedoch vor allem in bildkünstleri-

cursus completus sive bibliotheca universalis. Series Latina 83, Paris 1862, Sp. 97-130, hier Sp. 109; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 468f.

³²⁵ Vgl. TUBACH, FREDERIC C.: Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales, Helsinki 1969, # 3018, #3026, #3028, #3030, S. 469f.

³²⁶ GLÄSER, PETER PAUL: Der Lepra-Begriff in der patristischen Literatur, S. 65f.

³²⁷ BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 56; Vgl. Anm. 264, 268.

³²⁸ BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 56.

³²⁹ Vgl. Anm. 100.

³³⁰ GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 8, 13 und S. 59 Anm. 25.

schen Darstellungen³³¹ oder seit dem 13. Jahrhundert im Patronat einiger Leprosorien.³³²

Zusammenfassend lässt sich damit feststellen, dass der exegetisch-polemische Rückgriff auf den levitischen Merkmalskatalog wie auch auf die alttestamentlichen Einzelerkrankungen nicht nur bestimmte Verhaltensweisen als sündhaft und damit als deviant und korrekturbedürftig markiert. Darüber hinaus installiert diese Art der Rezeption auch übergeordnet ein System, das die einzelnen Verfehlungen innerhalb des - als heterogen verstandenen - Paradigmas 'Sünde' strukturiert und klassifiziert. Dass Sünde und Aussatz dabei auch an dieser Stelle als synonyme Erscheinungen wahrgenommen werden, liegt - vor dem Hintergrund des weiter oben ausgearbeiteten Verweisungszusammenhangs von Krankheit, Sünde und Tod - an beider Semantik einer erstens physisch-sozialen Vernichtung und Desintegration, zweitens Kontagiosität und drittens Heil- und Erlösungschance durch die Wirkkraft der priesterlichen Instanz und damit der Institution Kirche.

Auffällig erscheint hierbei, dass die prägnanten alttestamentlichen Textstellen im Gegensatz zur spätantiken und mittelalterlichen Rezeption zunächst einmal weder direkt auf einen Zusammenhang von Lepra und Kontagiosität noch auf eine Verbindung von Lepra und sexueller Devianz eingehen.³³³ Dass diese Auslegungen verstärkt etwa ab dem dritten Jahrhundert begegnen, kann dabei zum einen auf den etwa zeitgleich stattfindenden Ausbau der Erbsündenlehre zurückgeführt werden.³³⁴ Aber auch die Ausdeutung der Krankheit im Kontext des gesamten levitischen Textkorpus mag dies erklären.³³⁵ Betrachtet man nämlich die Lepra als Unreinheitschiffre und vergleicht sie so mit anderen Unreinheitszuständen, dann begegnet das Phänomen der Kontagiosität, also der kontaktbedingten Transformation von einem hin zu einem anderen Zustand, als fester Bestandteil der hierfür relevanten Textstellen.³³⁶ Unreinheit überträgt sich demnach einerseits in schwacher Form durch die Nähe zu 'zaraath'-befallenen Häusern (Lev 14,46), aber auch ausgehend von toten Kör-

³³¹ ARTELT, WALTER: Art. ‚Aussatz, Aussätzige‘, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1, hg. v. Engelbert Kirschbaum u. Wolfgang Braunfels, Freiburg i. Br. u.a. 1968, Sp. 228-231, hier Sp. 231; HAHN, SYLVIA: Lepra in der neueren Kunst (1400 bis heute), in: Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1982, S. 285-307, hier S. 285f.

³³² REICKE, SIEGFRIED: Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter, Bd. 1, S. 319.

³³³ GLÄSER, PETER PAUL: Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur, S. 22-24.

³³⁴ ROUWHORST, GERARD: Leviticus 12-15 in Early Christianity, in: Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus, hg. v. Marcel J.H.M. Poorthuis u. J. Schwartz, Leiden 2000, S. 181-93, hier S. 188-90; vgl. Anm. 221.

³³⁵ LIEBER, ELINOR: Old Testament 'Leprosy', Contagion and Sin, S. 99f, 118.

³³⁶ Siehe 'tangere'/'berühren' als etymologische Wurzel von 'contagion', in: BEECHER, DONALD: Windows on Contagion, S. 32; vgl. auch äquivalent das Phänomen der „gutartigen Ansteckung“ im Reliquienkult durch Heilige oder ihr Grab, in: DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 36, 109.

pern (Lev 5,2f)³³⁷ oder durch einen - vor allem sexuellen - Kontakt mit menstruierenden (Lev 15,19-23; 18,19), schwangeren oder im Kindbett befindlichen Frauen (Lev 12).³³⁸

Diese Art des kultischen Krankheitsverständnisses mag dann auch erklären, weshalb gerade geistliche Autoren so viel früher als im medizinischen Kanon nachvollziehbar Vorstellungen einer kontagiösen Lepraübertragung vertreten.³³⁹ Dabei ist es besonders diese Verschmelzung levitischer Vorstellungen einer eingeschränkten weiblichen Kultfähigkeit wie auch die der leprosen Unreinheit zu Ideen wie der menstruationsbedingten Zeugung leproser Kinder,³⁴⁰ die zusätzlich auch eine Analogisierung von Lepra und sexueller Devianz ermöglichen.³⁴¹ Diese sexuelle Aufladung der Lepra erklärt dann aber auch in einem weiteren Schritt die besondere assoziative Nähe von Aussatz, Sodomie und Häresie, wie sie etwa Berthold von Regensburg (1210-1272) darstellt.³⁴² Bereits Levitikus verweist in 18,22 und 20,13 - auch hier allerdings noch ohne eine unmittelbare Verbindung zur 'zaraath' - auf die Unreinheit männlicher Homosexualität.³⁴³ Und wie den Leprosen, so wird auch den Häretikern traditionell ein abnormes Sexualverhalten, etwa in Form von 'unaussprechlichen', also sodomitischen oder orgiastischen Ausschweifungen, attestiert.³⁴⁴ Dass sich beides, also sexuelle wie religiöse Differenz, ranggleich im inkriminierenden Bild der Sündenlepra begegnet, liegt dabei an eben jener semantischen Überlappung von Aussatz, Unzucht beziehungsweise Sodomie und Häresie. Ob hierbei allerdings der zentrale Verbindungspunkt zwischen Sodomie und Häresie im Akt ihrer leprosen Bestrafung, wie es Bernd-Ulrich Hergemöller behauptet,³⁴⁵ oder aber zwischen Häresie und Lepra im beiden zugeschriebenen Merkmal der Unzucht zu finden ist, wie Thomas Scharff betont,³⁴⁶ bestimmt sicherlich vor allem die jeweils anvisierte Fragestellung und kann deshalb nicht generalisiert werden. Dass solche metaphorischen Verknüpfungen nicht nur abstrakt-hamartiologische Denkwei-

³³⁷ Siehe Anm 222.

³³⁸ ROUWHORST, GERARD: Leviticus 12-15, S. 189f, 192; abhängig vom Geschlecht des geborenen Kindes beträgt diese 'Wöchnerinnenzeit' hier jedoch 40 oder 80 Tage.

³³⁹ Vgl. Anm. 68-72, 76, 84.

³⁴⁰ Vgl. Anm. 71f, 76, 202, 319f.

³⁴¹ Siehe Anm. 68-72, 76, 84.

³⁴² Siehe Anm. 282.

³⁴³ Vgl. Anm. 287.

³⁴⁴ Der Vorwurf sexueller 'Perversion' beschränkt sich dabei nicht nur auf den Häresiediskurs, sondern erscheint vielmehr als fixés Propagandaelement im Umgang mit religiösen Abweichlern, wie auch den Juden oder frühen Christen: SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzer, S. 141-43; vgl. auch MOORE, ROBERT IAN: Heresy as Disease, in: The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th c.): Proceedings of the International Conference Louvain May 13-16, 1973, Löwen 1976, S. 1-11, hier S. 5f; HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Die „widernatürliche Sünde“, S. 12-15.

³⁴⁵ Ebd.: S. 16f.

³⁴⁶ SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzer, S. 141-43.

sen illustrieren, sondern auch, im Sinne einer 'doppelten Wirklichkeitskonstituierung',³⁴⁷ ganz 'real' den Umgang mit den inkriminierten 'Sündern' prägen, veranschaulicht besonders deutlich der orthodoxe Häresiediskurs des 12. und 13. Jahrhunderts.

Bilden sich bereits ab dem Jahr 1000 zunehmend Gruppierungen mit religiös abweichenden Ansichten, so formieren sich ab dem 12. Jahrhundert deutlich größere häretische Bewegungen. Dabei sind es etwa Strömungen wie die der Katharer oder Waldenser, die besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen und zunächst kirchliche, später aber auch weltliche juristische Reaktionen hervorrufen.³⁴⁸ Dass die Ausbreitung der Häresie dabei als besonders ungehemmt, schwer kontrollierbar und gefährlich wahrgenommen wird, findet dabei seine Entsprechung in ihrer Identifizierung mit Krankheiten wie der Pest, dem Krebs oder eben der Lepra. So beschreibt etwa Petrus Venerabilis (1092/94-1156), Abt von Cluny, um 1140 in einer Schrift an die Bischöfe 'betroffener' Diözesen, die Häresie der Petrobrusianer habe dort nach Art der Lepra viele Menschen getötet oder infiziert.³⁴⁹ Neben jenen zahlreich begegnenden Schilderungen der Häresien als ansteckend und tödlich finden sich aber auch Texte, in denen sich die kirchlichen Inquisitoren, mit Blick auf die Vorstellung des 'Christus Medicus' selbst, als heiltätige Ärzte beschreiben.³⁵⁰ Gemäß der alttestamentlich-exegetischen Rezeption legitimiert diese Art der Berufung dann aber auch gleichzeitig kirchlich institutionalisierte Maßnahmen der Sichtung und gegebenenfalls Aussonderung der betreffenden Personen. So konstatieren 1224 die durch Friedrich II. (1194-1250) erlassenen Bestimmungen zur Ketzerbekämpfung in der Lombardei eine Verletzung des „corpus ecclesiae“ durch die „befleckende“ und kontagiöse Ausbreitung der Häresie. Gemäß des levitischen Reinigungsbefehls rechtfertigt dies dann auch die Forderung nach einer obrigkeitlichen 'Säuberung' des entsprechenden Macht- oder Amtsbezirks, einzelner Menschen oder der gesamten 'christianitas'.³⁵¹ Widerruften die Angeklagten, handelt es sich

³⁴⁷ BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 64f, 112, 139; siehe Anm. 11f, 112, 123.

³⁴⁸ SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzer, S. 135, 141, 143-148.

³⁴⁹ „[...] quoniam in partibus uestris aut circa easdem stulta illa et impia heresis more pestis ualide multos interfecit, plures infecit.“, in: Petri Venerabilis Contra Petrobrusianos hereticos, hg. v. James Fearn (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Bd. X), Turnhout 1968, S. 3; SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzer, S. 138, weitere Bsp. bei MOORE, R.I.: Heresy as Disease, S. 1-11; vgl. auch IOGNA-PRAT, DOMINIQUE: Order and Exklusion, Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000-1150), Ithaca 2003.

³⁵⁰ SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzer, S. 137.

³⁵¹ CONSTITUTIONES ET ACTA PUBLICA IMPERATORUM ET REGNUM INDE AB A. MCXCVIII USQUE A. MCCLXXII (Monumenta Germaniae Historica Leges 5,2), hg. v. Ludwig Weiland, Hannover 1896, Nr. 100, S. 126, Z. 17, 25f; ganz ähnlich in den bereits im 12. Jahrhundert erlassenen Dekretalen 'Ad abolendam' (1184) und 'Vergentis in senium' (1199) aber auch in weiteren Bestimmungen des 13. Jahrhunderts wie in den Akten des IV. Lateranum (1215), kommunalen Rechtssammlungen von Städten wie Ferrara, Treviso, Vicenza,

bei ihnen also nicht um 'echte Häretiker', dann vollzieht sich der Reinigungsakt durch die Beschuldigten selbst, indem sie einen bestimmten Eid leisten, sich der Buße unterwerfen oder markierte und stigmatisierende Kleidung tragen.³⁵² Handelt es sich bei den Angeklagten hingegen um 'echte' Häretiker, also solche, die nicht widerrufen, rückfällig geworden sind oder im Zustand ihres 'Irrtums' sterben, so können sie selbst - wie die tödlich verlaufende Lepra - nicht mehr, sondern nur noch die Gemeinschaft von ihnen gereinigt werden. Korrespondierend zur levitischen 'Befreiung' des Göttlichen durch den Totalausschluss des Leprosen vollzieht sich diese Art der Reinigung mit der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert im Besonderen durch die Hinrichtung der Verurteilten auf dem Scheiterhaufen. Dass gerade dem Feuer eine besonders 'regenerierende' Kraft zugeschrieben wird, begegnet jedoch nicht nur an dieser Stelle, sondern auch in Zusammenhang mit der sich zeitgleich etablierenden Idee des Fegefeuers. Im Unterschied zur Exekution der Häretiker vollzieht sich der Reinigungsakt dort allerdings nicht an der den Delinquenten umgebenden Gemeinschaft, sondern an ihm selbst.³⁵³

Dass das Bedrohungsempfinden gegenüber den Häresien dabei temporär variiert, zeigt sich auch in den quantitativen Schwankungen ihrer Metaphorisierung. Thomas Scharff beschreibt in diesem Zusammenhang eine Kurve, in der die Krankheitsmetapher zu Beginn des 13. Jahrhunderts zunächst intensiv rezipiert wird, sich zur Mitte des Jahrhunderts abschwächt und etwa ab 1300 erneut reaktiviert wird.³⁵⁴ Dies wiederum kann sich an anderer Stelle auch in einer Art Rückkopplung auf die Wahrnehmung der Lepra als ansteinflößender und sozial desintegrierender Krankheit niederschlagen. Das bedeutet: Wird das Bild der Lepra weniger zur Illustration eines als bedrohlich empfundenen Zustandes herangezogen, erscheint sie - immer in Relation zu den entsprechenden Rezeptionskontexten - womöglich selbst als weniger bedrohlich. Dies entspricht dann auch der Vorstellung eines konjunkturgebundenen Ansteckungsbewusstseins, wie es in Bezug auf die Lepra beispielsweise von Sebastian Felten beschrieben wird.³⁵⁵

In einem weiteren Punkt verweist diese Art des Zirkelschlusses so abermals auf die Zwillingsthese Susan Sontags, wonach jede Krankheit in den Grenzen ihrer historischen

Lucca, Spoleto oder auch Ermächtigungsbriefen der Inquisition sowie zahlreichen Ketzerurteilen: SCHARFF, THOMAS: *Der Körper der Ketzer*, S. 145.

³⁵² Bspw. gelbe Kreuze in genau festgelegter Größe, gelbe Hostien oder rote Zungen, in: JÜTTE, ROBERT: *Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler)*, in: *Saeculum* 44 (1993), S. 65-89, hier S. 75-77.

³⁵³ SCHARFF, THOMAS: *Der Körper der Ketzer*, S. 147f; siehe Anm. 230.

³⁵⁴ Ebd.: S. 139f.

³⁵⁵ FELTEN, SEBASTIAN: *Mittendrin statt außen vor?*, S. 17; Vgl. Anm. 35.

und kulturellen Kontexte moralisch funktionalisiert und reziprok jede soziale Abweichung durch ihre Verbildlichung im Kranken 'behandelt' werden kann.³⁵⁶ Krankheit, Devianz und Metapher verschmelzen dabei zu einem sich immer wieder aufs neue wechselseitig konstituierenden Funktionsgefüge und ermöglichen damit auch die Hinterfragung der Dialektik eines faktischen Wirklichkeitsverständnisses mit seinen Angelpunkten Realität und Fiktion. Ist etwa in den Berichten über die Häresien des 12. und 13. Jahrhunderts von der Leprosität der Häretiker oder ihren Orgien die Rede, dann schildern diese Texte insofern 'tatsächliche' Ereignisse oder Zustände, als sie Eigenschaften der Häretiker wiedergeben, die diesen per diskursbestimmender Definition zukommen und sich wiederum im Umgang mit den Beschuldigten niederschlagen.³⁵⁷

5.2 Äußere Ordnungen

Als Ordnungselement markiert die Sündenlepra Zustände oder Verhaltensformen, die von den etablierten sozialen oder moralischen Strukturen abweichen, fördert gleichzeitig deren Überwindung und bestätigt und stabilisiert damit das (verletzte) orthodoxe Ordnungssystem mit seinen überkommenen Werten und Hierarchien.³⁵⁸ Kennzeichnet die Unterscheidung zwischen Tugend und Sünde, zwischen Gesundheit und Krankheit damit normative Konformität oder eben Differenz, dann verweist das auch auf den Verlauf innerer sozialer Trennlinien zwischen sogenannten „in-groups“ und „out-groups“.³⁵⁹ In Einklang mit der These Susan Sontags kennzeichnet das Deviante so immer eine Art der Andersartigkeit, die als Synonym des Fremden und bedrohlich Desintegrierten und Unvertrauten interpretiert werden kann.³⁶⁰

Die metaphorische Verknüpfung von Sünde und Krankheit, ihre innere Strukturierung in der Rezeption des levitischen Ordnungsschemas oder der alttestamentlichen Einzelerkrankungen, entspricht dabei nicht nur dem Bedürfnis nach Anprangerung und Unterbindung abweichend-delinquenten Verhaltens, sondern auch dem rationalisierenden Bedürfnis nach einer Klassifikation der inkriminierten Verfehlungen. Übergeordnet erscheint die Krankheitsmetaphorik dabei als nur eine von vielen Möglichkeiten der Veranschaulichung und

³⁵⁶ SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, S. 50f.

³⁵⁷ SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzler, S. 144.

³⁵⁸ DINGES, MARTIN: Bedrohliche Fremdkörper, S. 84f.; Vgl. DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung, S. 54, 58, 207.

³⁵⁹ Ebd.: S. 162.

³⁶⁰ SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher, bspw. S. 112-116; vgl. auch BIHRER, ANDREAS (Hg.): Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit, Würzburg 2000.

Systematisierung des Paradigmas Sünde/Tugend. Neben dem Bild der Jakobsleiter oder den Erzählungen vom Kampf zwischen Tugend und Laster, wie ihn etwa hagiographische Texte thematisieren, erscheinen auch die bereits besprochenen Reisen zu den jenseitigen Straf- und Läuterungsorten als Subelemente der Gattung der Laster- und Tugendkataloge.³⁶¹ Zusätzlich zur Unterscheidung zwischen 'richtigem' und 'falschen', also regelkonformem und -nonkonformem Verhalten, zielen diese verschiedenen Textformen dabei immer auch, unter Rückkopplung an das Bußsakrament, auf eine heilspolitische Aktivierung des Sünders. Im Gegensatz zu abstrakten Beschreibungen appellieren gerade die metaphorisch-plastischen Darstellungen mit ihren Drohgebärden wie auch Heilsangeboten an das Gewissen der Sünder und animieren so zu Buße und gottgefälligem, also 'korrektem' Verhalten.

Weder die innere Struktur der theoretischen Laster- und Tugendschemata noch die ihrer Metaphern oder die der Restitutionsleistungen des Bußsakraments verfügen hierbei über ein absolut statisches System. Vielmehr erscheint es als geradezu genretypisch, dass das Verständnis dessen, was in welcher Form und Qualität als sündhaft verstanden wird, bis zu einem gewissen Grad variiert. Insofern erschließt sich die Auffassung der Sünde immer als Geschichte des Fragens, Suchens und Neuauslotens ihrer Erscheinungsformen und inneren Hierarchien. Dabei schwankt die Vorstellung des reinen Bösen ebenso wie seine Abstufung hin zum weniger Schlimmen. Zeigt sich die schwerwiegendste Einzelsünde etwa für Hugo von St. Viktor (um 1097-1141) in der Blasphemie, so ersetzt Petrus Lombardus (um 1095/1100-1160) diese durch Stolz und Begehren, Thomas von Aquin (1224/25-1274) durch den Götzendienst und Wilhelm von Auxerre († 1231) findet sie in der Verzweiflung.³⁶² Auch die Art, Zahl und Rangfolge aller weiteren Verfehlungen geriert sich keineswegs als stabil. Zwar zählen die Lasterschemen der Spätantike und des Frühmittelalters vorwiegend sieben oder acht Hauptlaster, die innere Ordnung dieser 'Wurzelsünden' verfestigt sich jedoch erst im Verlauf des späten Mittelalters. Entsprechend der Reihung von 'Superbia' für Stolz, 'Avaritia' für Gier, 'Luxuria' für Wollust, 'Ira' für Zorn, 'Gula' für Völlerei, 'Invidia' für Neid und 'Acedia' für Faulheit oder die 'Trägheit des Herzens' etabliert sich ab dem Ende des 13. Jahrhunderts dann auch das Akronym 'SALIGIA' und begegnet in seiner verbalisierten Form 'saligare' als Bezeichnung für das Begehen einer Todsünde.³⁶³

Analog zu dieser qualitativen und quantitativen Wandelbarkeit des Sündenverständnisses

³⁶¹ TRACEY, MARTIN J.: Art. „Tugenden und Laster, Tugend und Lasterkataloge“, Sp. 1085f.

³⁶² SCHENK, RICHARD: Art. „Sünde VI“, Sp. 395f.

³⁶³ VOLLMER, MATTHIAS: Sünde-Krankheit-„väterliche Züchtigung“, S. 267-72.

schwankt zum einen die tarifliche Veranschlagung der Läuterungsleistungen im Bußsakrament.³⁶⁴ Zum anderen variiert aber auch die innere Struktur der das Paradigma Sünde/Tugend veranschaulichenden Metaphern - wie etwa in Bezug auf die Jenseitsreisen³⁶⁵ oder aber eben im Rahmen des Sündenlepra-interpretations.

Verweist dort etwa die Rezeption des Gehasi- und Usija-Motivs noch verhältnismäßig fix auf Habgier, Lüge und Betrug beziehungsweise Hochmut und laikal-herrschaftliche Kompetenzüberschreitung, so verliert hingegen das Bild Naamans im Verlauf des Mittelalters deutlich an Trennschärfe. Versinnbildlicht es im frühen Mittelalter vorwiegend abweichende Glaubensvorstellungen, dann kennzeichnet es danach, wie etwa im Text *Odos* von Châteauroux (um 1190-1273), die Sündhaftigkeit des Menschen im Allgemeinen³⁶⁶ oder, in Verbindung mit weiteren alttestamentlichen Leprosen, andere spezifische Einzelsünden.³⁶⁷ Noch deutlicher wird diese Wandelbarkeit anhand der Rezeption des levitischen Ordnungsschemas und seiner Zuordnung von pathologisch-leprösem und religiös-sündenbezogenem Merkmal. Zwar markieren Häresie und Sodomie, wie etwa bei Origenes (185-254), Isidor von Sevilla (um 560-636) oder Berthold von Regensburg (1210-1272), als Lepra des Kopfes vielfach die oberste Position dieser Rangordnung.³⁶⁸ Welche weiteren Sünden sich jedoch wie und an welcher Stelle des Körpers anlagern, um so ihren Wert in der Hierarchie

³⁶⁴ Vgl. allerdings als Konstante die Verordnung 'härterer' Bußleistungen für Geistliche als für Laien, in: BÜTTNER, JAN ULRICH: Sünde als Krankheit – Buße als Heilung, S. 62; vgl. Anm. 240.

³⁶⁵ So unterscheidet sich etwa die lateinische von der mittelhochdeutschen Variante des 'Tnugdalus' in Maß und Intensität der in den Straf- und Läuterungsorten dargestellten Grausamkeit. Beispielsweise die ewige Qual der immer wieder aufs neue zermalzten, verdauten und in ihrem Leiden wiedergeborenen unkeuschen Kleriker begegnet so nur in der Version Marcus': *Visio Tnugdali*. Lateinisch und Altdeutsch, S. 27-30; vgl. auch weiterführend die Darstellungen in der *Visio Pauli* (2./3. Jh.), den 'Dialogen' Gregors des Großen (Ende des 6. Jh.), der '*Navigatio Sancti Brendani*' (9./10. Jh.) oder auch Dantes '*Divina Commedia*' (1307-1321) etwa unter besonderer Berücksichtigung der im Aufenthaltsort Luzifers abgestraften Sünden als Interpretation der schwerwiegendsten Einzelsünde; vgl. Anm. 230.

³⁶⁶ Siehe Anm. 306.

³⁶⁷ So drohen etwa der 'Erfurter Judeneid' oder der 'Sachsenspiegel' im Falle einer Falschaussage beziehungsweise des Plagiatierens nicht nur mit dem Aussatz Gehasis, sondern ebenso mit dem Naamans, siehe Anm. 81 u. 311.

³⁶⁸ Siehe Anm. 280-82, vgl. auch äquivalent zwei Predigten Caesarius' von Heisterbach (um 1180-1240): „*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.*“, in: DIE WUNDERGESCHICHTEN DES CAESARIUS VON HEISTERBACH, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43,1), Bd. 1, Bonn 1933, Nr. 279, S. 175-79, hier S. 175; „*Caecus est, qui lumine caret verae fidei: surdus, qui inuitus audit verbum Dei. Chiragricus est, qui non dat eleemosynam: [...] leprosus, qui operibus foedatur luxuria. [...] Haec moraliter dicta sufficient de lectione euangelica.*“, in: JOHANNES ANDREAS COPPENSTEIN: *Fasciculus mortalitatis venerabilis Caesarii Heisterbacensis homilias de infantia seruatoris Jesu Christi*, Köln 1615, S. 112b-23a, bes. S. 122b; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 462, 474f; PALMER, RICHARD: *The Church, Leprosy, and Plague in Medieval and Early Modern Europe*, in: *The Church and Healing*, hg. v. W.J. Sheils, Oxford 1982, S. 79-101, hier S. 83.

der Sündentaxonomie zu vermitteln, erscheint deutlich unbeständiger.³⁶⁹

Entsprechend überrascht dann auch nicht die unterschiedliche Verwendung der Aussatzmetapher innerhalb des Häresiediskurses. Gilt die Lepra im hohen Mittelalter als Bild der Häresie schlechthin und betont so vor allem die Gemeinsamkeiten der verschiedenen ketzerischen Bewegungen, kennzeichnet sie im späten Mittelalter als eine von vielen metaphorisch herangezogenen Krankheiten vielmehr die jeweilige Differenz der einzelnen Strömungen.³⁷⁰

Stellt sich die innere Klassifikation des Sündhaften somit vielfach widersprüchlich und uneinheitlich dar, so vermitteln gerade die Tugend- und Lasterkataloge wie auch die metaphorischen Sündenbilder des 12. und 13. Jahrhunderts das gemeinsame Bild eines sich wandelnden Verständnisses von Sündenüberwindung und -vergebung. Nicht mehr nur der Kampf gegen die Sünde als Akt ihrer Bestrafung steht im Zentrum dieser Texte, sondern vielmehr ihre Überwindbarkeit und die Forcierung eines Willenswandels im Bewusstsein des Sünders.³⁷¹ So betont gerade der Metaphernkomplex der Krankheit eben nicht nur das exkludierende Moment des Sündenparadigmas, sondern stets auch die Möglichkeit von Behandlung und Heilung. Wie auch in Zusammenhang mit den hochmittelalterlichen Jenseitsdarstellungen begegnet dieser Aspekt des Integrativen umso mehr, desto stärker sich die geistlichen Verfasser an ein weniger theologisch versiertes weltliches Publikum wenden.³⁷² In diesem Sinn entstehen ab dem Hochmittelalter neben lateinischen ebenso landessprachliche Varianten der Tugend- und Lasterkataloge. Darüber hinaus enthalten diese Texte aber auch vermehrt Exempel oder Anekdoten und forcieren damit verstärkt eine auf die religiöse Unterweisung von Laien ausgerichtete Rezeption im Rahmen der Predigt-, Beicht- und Bußsituation.³⁷³ Besonders der englische Theologe Odo von Cheriton (um 1180-1246/47), der französische Prediger und Geschichtsschreiber Jacques de Vitry (1160/70-1230) aber auch der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach (um 1180-um 1240) erlangen hierbei besondere Bedeutung. Alle Verfasser forcieren mit ihrer Abfas-

³⁶⁹ Vgl. neben den eben genannten auch Hrabanus Maurus' (um 780-856) „De universo“, siehe Anm. 78.

³⁷⁰ SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzer, S. 139f; Zum qualitativen Wandel der Sündenleprametaphorik vgl. auch die These Geneviève Berruyer-Pichons, wonach die Figur des Leprosen bis zum 9. Jh. vorrangig die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen und in der Zeit danach seine einzelnen Sündentaten veranschaulicht. Das zumindest in dieser Arbeit herangezogene Quellenmaterial aus der Zeit des Frühmittelalters widerspricht dem jedoch: BERRUYER-PICHON, GENEVIÈVE: Essai sur la Lèpre du Haut Moyen Age, in: *Le Moyen Age* 90 (1984), S. 331-56.

³⁷¹ TRACEY, MARTIN J.: Art. „Tugenden und Laster, Tugend und Lasterkataloge“, Sp. 1087.

³⁷² Siehe Anm. 243-45, bes. 365.

³⁷³ TRACEY, MARTIN J.: Art. „Tugenden und Laster, Tugend und Lasterkataloge“, Sp. 1087f.

sung von kurzen beispielhaften und unterhaltsamen Erzählungen einen neuen, verstärkt seit dem 13. Jahrhundert anzutreffenden Typus der Predigt, der sich ebenso logisch differenziert wie auch plastisch und unterhaltsam an ein besonders breites Publikum wendet.³⁷⁴ Darüber hinaus sind es dann auch gerade solche homiletischen oder katechetischen Schriften, die erneut die Idee der Sündenlepra und ihrer heilspolitischen Überwindbarkeit propagieren.

6 Von Aussätzigen, die Aussätzige erschaffen,³⁷⁵ einem Priester, der aussätzig wird, als er sich von den Aussätzigen abkehrt³⁷⁶ und einer frommen Ehefrau, die einen Aussätzigen in ihr Bett legt³⁷⁷ - Leprametaphorik und Exempelliteratur

Im Verständnis einer Art „Wirklichkeitsprobe“ - etymologisch stammt der Begriff „Exempel“ aus dem Kaufmännischen und verweist dort auf das als Warenprobe stellvertretend Präsentierte -³⁷⁸ bezeichnet der Begriff im lateinischen Mittelalter kurze, in sich abgeschlossene und verstärkt ab dem 12. Jahrhundert anzutreffende Texte mit einer belehrenden Tendenz. Wie auch andere mittelalterliche Literaturen schmiegt sich das Exempel dabei geradezu typisch an andere literarischen Erscheinungen und ist oftmals nur schwer von diesen abzugrenzen. Folglich begegnet es nicht nur in Exempelsammlungen, sondern ebenso in Predigten, Mirakelerzählungen oder moraltheologischen Summen.³⁷⁹

Da das Exempel grundsätzlich überall dort Anwendung findet, wo prägnant und einheitlich ein bestimmter Zusammenhang erläutert und gleichzeitig legitimiert werden soll, erscheint es als praxisrelevanter und multifunktionaler Bestandteil gesellschaftlicher Kommunikationsprozesse.³⁸⁰ Entsprechend begrenzt sich seine Verbreitung auch nicht nur auf

³⁷⁴ ARIS, MARC-AEILKO U.A. (Hg.): Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum/Dialoge über die Wunder, lateinisch-deutsch (Fontes Christiani Bd. 86/1), Bd. 1, Turnhout 2009, S. 57; QUADLBAUER, FRANZ: Art. „Artes praedicandi“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1980, Sp. 1065f.

³⁷⁵ ODO VON CHERITON: De rege quodam potentissimo juvenique quodam pulcherimo et ejus uxore, in: Odonis de Ceritona. Parabolae, hg. v. Léopold Hervieux (Les Fabulistes Latins), Bd. 4, Paris 1896, #21, S. 273.

³⁷⁶ AURIFABER, AEGIDIUS: Magnum speculum exemplorum, S. 385.

³⁷⁷ THE EXEMPLA OF ILLUSTRATIVE STORIES FROM THE SERMONES VULGARES OF JACQUES DE VITRY, hg. v. Thomas Frederic Crane, London 1890, #95, S. 45f.

³⁷⁸ ASSION, PETER: Das Exempel als agitatorische Gattung. Zu Form und Funktion der kurzen Beispielgeschichte, in: Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung 19 (1978), S. 225-40, hier S. 229, 231.

³⁷⁹ RAUNER, ERWIN: Art. „Exempel, Exemplum I. Begriff, II. Mittellateinische Literatur“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1989, Sp. 161-63; vgl. WYSS, ULRICH: Legenden, in: Epische Stoffe des Mittelalters, hg. v. Volker Mertens u. Ulrich Müller, Stuttgart 1984, S. 40-60.

³⁸⁰ ASSION, PETER: Das Exempel als agitatorische Gattung, S. 227.

religiöse Zusammenhänge oder die Zeit des Mittelalters, sondern zeigt sich auch in historiographischen Werken und Fürstenspiegeln oder als werbewirksames Element in zahlreichen Arzneibüchern des 15. bis 17. Jahrhunderts.³⁸¹ Die agitative Tendenz der Exempla ergibt sich dabei einerseits aus ihrer äußeren funktionalen Einbindung, aber auch aus ihrer inneren formalen Struktur. Peter Assion unterscheidet an diese Stelle fünf zentrale Charakteristika: 1. Einfach konstruierte Handlungsketten konstituieren ein leicht nachzuvollziehendes Tat-Wirkungs-Schema. 2. Gemäß eines „dualistischen Erzählgestus“ ordnet sich die Erzählwelt in schroff kontrastierte Kategorien wie 'recht' und 'unrecht', 'tugendhaft' und 'verdorben' oder 'Lohn' und 'Strafe'. 3. Das Dargestellte neigt zu einem unterhaltsamen „motivlichen Extremismus“ 4. Die Erscheinungen des Lebens verhalten sich monokausal, berechenbar und damit „letztlich unproblematisch“. 5. Die Handlung präsentiert eine paradox-überzogene Wirklichkeit und suggeriert gleichzeitig deren problemlose Verfügbarkeit.³⁸² Das Exempel eignet sich damit besonders zur agitativen Verbreitung theoretisch-theologisch verankerten Wissens, das es vereinfacht, veranschaulicht und unterhaltsam aufarbeitet und so gegenüber einem ebenso theologisch vorgebildeten wie auch weniger versierten Publikum vermittelt und legitimiert.

Als zentrales Überblickswerk zur Erschließung solcher Texte gilt nach wie vor der Index Exemplorum von Frederic Tubach. Alphabetisch und nach Stichworten geordnet ermöglicht er den thematischen Zugriff auf 36 zentrale Exempelsammlungen. Schlägt man unter dem Lemma 'Leper', 'Lepers' oder 'Leprosy' nach, verweist er auf 26 motivlich variierende Erzählungen.³⁸³ Unmittelbar prägnant erscheint dabei das Nebeneinander der unterschiedlichen Deutungsmuster. Das heißt, innerhalb des 'Genre' Exempel, aber auch in den einzelnen Texten selbst erscheint die Metapher der Lepra mitunter ebenso als Zeichen der Sünde, als Ausdruck besonderer Gottesnähe oder aber als Summe beider Interpretationen.

Ganz unzweideutig negativ metaphorisiert Odo von Cheriton (um 1180-1246/47) den Aussatz, wenn er die Krankheit in seinen 'Parabola', einer kritischen Sammlung von Exempeln,³⁸⁴ zum Initial des Bösen und allen menschlichen Unglücks stilisiert.

Analog zur Schilderung des Sündenfalls in Genesis 2,15-25,3 erscheint Gott hier als allmächtiger König und Schöpfer eines „Gartens der Genüsse“, der Heimstatt eines jungen

³⁸¹ Ebd.: S. 230, 233 Anm. 42; vgl. ASSION, PETER: Claus von Matrei und Herzog Siegmund von Tirol, in: Medizinische Monatsschrift 31 (1977), S. 405-08.

³⁸² ASSION, PETER: Das Exempel als agitatorische Gattung, S. 234-37.

³⁸³ TUBACH, FREDERIC C.: Index Exemplorum, S. 469f.

³⁸⁴ REINHARDT, KLAUS: Art. „Odo von Cheriton“, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 6, hg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1993, Sp. 1113f.

Mannes und seiner Ehefrau. Statt ihnen unmittelbar zu verbieten, vom Baum der Erkenntnis zu essen, warnt er sie zunächst davor, Aussätzige zu beherbergen oder diese sogar zu küssen. Sollten sie dies doch tun, „werden die Aussätzigen die Aussätzigen geschaffen haben“. Als bald darauf ein Leproser den Ort betritt, sind es jedoch nicht die beiden, die gegen das Gebot verstoßen, sondern die Wächter des Gartens. Der Kuss „nahm seinen Weg“, die Delinquenten werden aussätzig und der König verbannt sie ins Exil, wo sie weitere aussätzig Söhne und Töchter zeugen. Infiziert mit dem „Aussatz der Sünde“ begegnet anschließend der Teufel als leprose Schlange und überredet Adam und Eva, entgegen des göttlichen Gebots vom Baum der Erkenntnis zu essen.³⁸⁵

Synonym für die Verführungen des Bösen zu bewusstem Handeln entgegen der göttlichen Vorgaben erscheint der Aussatz hier als Chiffre einer Ordnungsverletzung und des Nachgebens gegenüber den Versuchungen der menschlichen Begierde. Falsches Wollen, dessen kontagiöse Verheerung sowie seine Folge physischer respektive spiritueller und sozialer Vernichtung, all dies bündelt sich im Bild der Leprosen.

Besondere Beachtung erhält hierbei der verbotene Kuss. Zum einen verweist er als intimer Akt auf das den Leprosen unterstellte Element des Triebhaft-Sexuellen. Darüber hinaus erscheint er als Korruption des 'osculum', aber auch als viel weiter reichendes Symbol. Nicht nur der Ehefrau wird das Küssen untersagt, sondern auch ihrem Mann, und letztlich sind es die Wächter, die durch den Kuss ebenso sich wie das Paradies mit der Sünde infizieren, weshalb der König diese dann - ganz in levitischer Manier - aus dem Garten vertreibt, wo die nunmehr Aussätzigen, ganz in der Tradition der Erbsündenlehre, weitere aussätzig Nachkommen zeugen. Jenseits der privaten Berührung verweist die mittelalterliche Geste des Kusses als kommunikativer Akt auch auf die Integrität sozialer Bindungen. So verbildlicht der Mund- oder Wangenkuss das intakte Verhältnis zwischen Lehnherr und Vasall oder wirkt als Friedensgeste wie auch als Ausdruck einer mystischen Begegnung mit Christi. In dieser Lesart und in komplementär-positiver Verbindung mit dem Motiv des

³⁸⁵ „Rex quidam potentissimus [h]ortum deliciarum semel fecit, lignis pomiferis, herbis et fluminibus decenter ornavit. Cuidam iuveni pulcherrimo et uxori eius ortum commendavit et prohibuit quod si leprosus ortum intraret, osculum ei non darent nec persuasioni eius acquiescerent. Quod si facerent, leprosi cum leproso efficerentur. Contigit paulo post quod leprosus intravit et quedam custodibus persuasit; osculum porrexit. Custodes ei acquiescentes facti sunt leprosi. Veniens autem predictus rex, increpans custodes eo quod ex culpa sua iam facti sunt leprosi, eiecit eos de orto deliciarum. At illi genuerunt filios et filias leprosos. Rex est omnipotens qui paradisum creavit et decenter ornavit. Adam et Evam in pulcritudinem innocencie plasmavit et paradisi custodes constituit, prohibens ne de ligno sciencie boni et mali comederent. Postea diabolus, lepra peccati plenus, lignum uetitum in speciem serpentis ascendit, et ut de fructu ligni comederet Eve persuasit.“, in: ODO VON CHERITON: De rege quodam potentissimo juvenique quodam pulcherimo et ejus uxore, in: Odonis de Ceritona. Parabolae, S. 273.

Aussatzes erscheint der Kuss etwa in den Viten Franz' von Assisi (1181-1231) oder Elisabeths von Thüringen (1207-1231).³⁸⁶ Bei Cantor hingegen ist es die Unreinheit des moralisch Versehrten und gleichermaßen Desintegrierenden, deren kontagiöse Ausbreitung an dieser Stelle durch das Verbot des Aussätzigenkusses unterbunden und veranschaulicht wird.³⁸⁷ Dass sich die Gefahr an dieser Stelle zweifach darstellt, also ebenso die Linie des Paares wie auch die der Wächter bedroht, kann als besonderer Verweis auf die moralische Angreifbarkeit weltlicher Herrschaftsträger gedeutet werden.

Wird der Teufel dann am Ende selbst als Leproser gezeichnet, so erscheint dies letztlich nur konsequent, beschreibt seine Person doch den Zenit moralischer Verderbtheit. Die Kontagiosität der Krankheit, als Versinnbildlichung der todbringenden Sünde, korrespondiert dabei geradezu exemplarisch mit der von ihm ausgehenden Gefahr seiner Verführungskunst. Auch Berthold von Regensburg (1210-1272) verbindet in zwei seiner Predigten ganz unmittelbar die Vorstellung körperlichen „Siechtums“ mit der seelischer Makelhaftigkeit, indem er beides auf die paradiesische Sünde und darin auf eine Manipulation des begehrten Apfels zurückführt. Die Früchte vom Baum der Erkenntnis, das fatale Wissen um Gut und Böse beschreibt er als vom giftigen Eiter der Schlange verseuchte Begehrensobjekte.³⁸⁸ Entgegen der Annahme von Antje Schelberg, die Metaphorik der Lepra sei trotz ihrer Sündenanalogie frei von einer Dämonie-Konnotation geblieben,³⁸⁹ titulierte dann auch Berthold von Regensburg, ähnlich wie Odo von Cheriton, den Satan als „der sihtige tiufel“.³⁹⁰

³⁸⁶ Vgl. inkl. einer Vielzahl weiterer Beispiele: PEYROUX, CATHERINE: The Leper's Kiss, in: *Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religion in Medieval Society*, hg. v. Sharon Ann Farmer u. Barbara H. Rosenwein, Ithaca/N.Y. 2000, S. 172-88, hier S. 180; SCHMITT, JEAN-CLAUDE: *La raison des gestes dans l'occident médiéval*, Paris 1990, S. 297f; ZAKHARINEM, DMITRI: *Von Angesicht zu Angesicht. Der Wandel direkter Kommunikation in der ost- und westeuropäischen Neuzeit (Historische Kulturwissenschaft 7)*, Konstanz 2005, S. 516-21; Vgl. Anm. 99f.

³⁸⁷ Vgl. hierzu etwa auch, in Anklang an Levitikus 21,1 u. 11 das im Konzil von Auxerre (561-605) formulierte Verbot der Kommunion mit oder des Küssens von Toten durch Priester, in: NIE, GISELLE DE: „Contagium“ and Images of Self, S. 252.

³⁸⁸ BERTHOLD VON REGENSBURG: Predigt Nr. 10, in: *Berthold von Regensburg. Vollst. Ausgabe seiner Predigten 1*, hg. v. Franz Pfeiffer (Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1862, ND Berlin 1965, S. 153; HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Die „widernatürliche Sünde“, S. 16; vgl. vor diesem Hintergrund die Vorstellung einiger Kirchenväter von der Völlerei als pathologisiertem Ernährungstrieb als Ursünde, in: BEATRICE, PIER FRANCO: Art. „Sünde V“, Sp. 390f.

³⁸⁹ SCHELBERG, ANTJE: *Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft*, S. 511.

³⁹⁰ BERTHOLD VON REGENSBURG: Predigt Nr. 41, in: *Berthold von Regensburg. Vollst. Ausgabe seiner Predigten 2*, hg. v. Franz Pfeiffer u. Joseph Strobl (Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1880, ND Berlin 1965, S. 49; HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Die „widernatürliche Sünde“, S. 17; vgl. hierzu Gregor von Tours (538/39-594), der in seinen 'Historiarum libri decem' die Gefährdung durch die Pest in Gallien zum Ende des 6. Jahrhunderts mit der Verursachung einer schlangenförmigen Wunde im Lenden- und Achselbereich veranschaulicht, in: NIE, GISELLE DE: „Contagium“ and Images of Self, S. 247.

Eine deutlich ambivalentere Verwendung der Aussatzmetapher findet sich in dem inzwischen mehrfach erwähnten Exempel des scholastischen Theologen Petrus Cantor (um 1130-1197). Ursprünglich in seinem nicht mehr überlieferten 'Liber miraculorum sui temporis' enthalten, begegnet es noch in einer Exempelsammlung des lutherischen Theologen Aegidius Faber (um 1490-1558).³⁹¹ Wir erinnern uns: Der Text schildert, wie ein Beichtvater „aus Schwäche seiner Abscheu“ gegenüber den Leprosen, denen er die Beichte abnimmt und die Sakramente spendet, einen Spalt in der Mauer des Kirchraums freigelegt hatte. Zwar betreut er die Kranken durch diesen hindurch auch weiterhin, lässt aber keinen Zweifel an seinem Widerwillen gegenüber dieser Aufgabe. Als Folge seines Handelns schickt Gott ihm das Leiden der Aussätzigen, lässt aber nur den Teil seines Körpers erkranken, den der Priester von ihnen abgewandt hatte. Ganz explizit berichtet der Text im Anschluss noch von einem weiteren Diener Gottes, der ebenfalls Leprose verabscheut und sich damit der Bürde göttlicher Prüfung entzogen hatte. Auch hier ereilt den Priester der Aussatz, trifft ihn jedoch erst zum endzeitlichen Gottesgericht.³⁹²

Im Zentrum der Geschichte mit ihrer spiegelbildlichen Abstrafung steht die Kritik Cantors an mangelnder Demut zeitgenössischer Geistlicher. Dabei kennzeichnet diese kritische Haltung gegenüber klerikalen Strukturen nicht nur das hier beschriebene Exempel, sondern zeigt sich, neben der besonderen Beachtung bußsakramentaler Fragestellungen, auch in seinen anderen Schriften.³⁹³ Dass Cantor gerade den Aussatz als adäquate Form der göttlichen Strafe veranschlagt, verweist dabei auf die besondere Schwere der priesterlichen Verfehlung. In beiden Teilgeschichten mangelt es den Betroffenen nicht nur an bestimmten Fähigkeiten, vielmehr erweist sich ihr Verhalten als eine maßgebliche Verweigerung gegenüber den Werken Christi wie auch den Prüfungen Gottes.

Bereits eines der ersten Wunder Jesu bestand in der furchtlosen Berührung und 'Reini-

³⁹¹ GUTJAHR, F.S. (Hg.): Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrten-geschichte des zwölften Jahrhunderts, auf Grund des Nachlasses von Otto Schmid bearb. von F. S. Gutjahr, Graz 1899, S. 68f; vgl. HERBERT, J.A. (Hg.): Catalogue of romances in the Department of Manuscripts in the British Museum, Vol. III, London 1910, #205, S. 661.

³⁹² „Refert Petrus Cantor Parisiensis, quod quidam confessor, qui audiebat confessiones leprosum, fecerat prae horrore infirmitatis eorum in quodam muro fenestram, per quam eos audiebat et per eandem fenestram eis etiam sacramentum porrigebat. De quo dominus talem accepit vindictam, quod sacerdos ille ex media parte corporis sui leprosus effectus est, scilicet ex illa parte, quam avertebat a leproso; ex illa autem ejus parte, quam tenebat adversus leprosum, sanus remansit. Refert item Petrus de quodam servo, qui in tantum abominabatur leprosum, quod olera [sic], quae dominus suus eis mittebat, nolebat eis deferre, qui postea divino iudicio leprosus effectus est. Hic Petrus Cantor scripsit librum miraculorum sui temporis, unde haec duo exsumpta sunt.“: AURIFABER, AEGIDIUS: Magnum speculum exemplorum, S. 385.

³⁹³ PEPPERMÜLLER, ROLF: Art. „Petrus Cantor“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, hg. v. Norbert Anker-mann u.a., München/Zürich 1993, Sp. 1965f.

gung' eines Leprosen. Als Zeugnis seiner Messianität erschien dabei nicht nur der Heilungsakt als solcher, sondern eben auch der Bruch mit dem alttestamentlich-jüdischen Reinheitstabu.³⁹⁴ Doch zusätzlich zu seiner Rolle als Erlöser geriert sich Christus weiterhin in der des Kranken oder essentiell Bedürftigen.³⁹⁵ „Ich war krank und ihr habt mich besucht.“ oder „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“, heißt es in Matthäus 25,36 und 25,40. Ihren Kulminationspunkt erlangt diese Vorstellung in der Verheißung eines kommenden 'Gottesknechts', der durch sein stellvertretend psychisches und physisches Leiden seinen Mitmenschen Erlösung bringen werde. Dass dieses Leiden von Hieronymus (347-420) als lepros interpretiert wird, prägt dann noch einmal besonders das Bild der Lepra als Ausdruck einer außerordentlichen Erniedrigung wie auch Erwählung.³⁹⁶

Analog zu Christi Fürsorge der Kranken als auch zu seiner Identifikation mit ihnen vollzieht sich auch der Dienst am Heiland selbst, die 'imitatio', in der Unterstützung der Armen und Schwachen. Dabei muss die Versorgung der Hilfsbedürftigen immer als Dopplung verstanden werden. Sie ist ebenso Ausdruck der Nächstenliebe wie auch Vehikel zur Verwirklichung der eigenen menschlichen Demut. Etwa ab der Zeit des 11. Jahrhunderts verdichtet sich in diesem Zusammenhang dann gerade der Umgang mit den Leprosen als Form der Prüfung christlicher Glaubensstärke. So berichten zahlreiche Heiligenviten von der Fürsorgetätigkeit ihrer Protagonisten, die damit dem Werk Christi nacheifern oder aber auch diesen in den Kranken selbst wiedererkennen.³⁹⁷ Auch die zahlreichen Schenkungen und Stiftungen zugunsten der Leprosorien bezeugen dies.³⁹⁸ Wie sehr hierbei der Grad der Erniedrigung und das Maß göttlicher Verbundenheit und damit auch Konzepte des Reinen und Unreinen korrelieren, zeigt sich in der vielfach ausgestalteten Überwindungs- und Ekeldimension.³⁹⁹ Weit über die Schilderungen des Leprosenkusses hinaus gehen dabei etwa Beschreibungen vom Ablecken nässender Wunden oder vom Verzehr einer erbrochenen Hostie, wie sie sich in den 'Dialogen' Caesarius' von Heisterbach (um 1180 - um 1240) darstel-

³⁹⁴ Vgl. Mk 1,40-45, 14,3; Mt 8,1-4, 10,8, 26,6; Luk 5,12-16, 17,11-19; BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, S. 58.

³⁹⁵ BÜTTNER, JAN ULRICH: Sünde als Krankheit – Buße als Heilung, S. 66.

³⁹⁶ Vgl. Is 52,13-53,12, bes. 53,4: „wir achteten ihn gleichsam als einen Aussätzigen, von Gott geschlagenen und erniedrigt“; KUDER, ULRICH: Aussatz und christlicher Glaube, S. 26.

³⁹⁷ Vgl. Anm. 259f-270.

³⁹⁸ FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor?, S. 18.

³⁹⁹ Zur Koinzidenz von Verbotenstem und Heiligstem vgl. etwa auch das Paradoxon der levitischen Unreinheit der Toten wie auch ihre Heiligkeit im Reliquienglauben und damit in Zusammenhang die verschiedenen Formen der Ansteckung als 'schlechter' und 'gutartiger' Kontagiosität, in: Douglas, Mary: Reinheit und Gefährdung, S. 36, 109.

len.⁴⁰⁰

Weit weniger metaphorisch als die sündenlepraummantelte Kritik am Handeln des Klerikers geriert sich Cantors Hinweis auf die Installation eines Fensters in der Mauer des Kirchraums. Äußerst konkret referiert er damit auf die Einrichtung der 'Hagioskope' und verwendet ihre Darstellung stellvertretend als Signum der angeprangerten Missstände. Nicht mehr nur die Fehlritte Einzelner sind es, die hier anprangert werden, sondern vielmehr ihre strukturelle Verankerung, auf die Cantor mit seinem Exempel hinweist.

Tatsächlich dienten die Hagioskope vornehmlich in ländlichen Gebieten der geistlichen Absicherung jener, die den Kirchraum nicht betreten konnten, wollten oder sollten. In der Form kleiner, in der Außenwand des Chorraums eingelassener Fenster ermöglichten sie den Blick auf den Altar und erlaubten damit zumindest eine sehende Teilhabe an der Messe. Den Empfang der Abendmahlselemente gewährleisteten sie in der Form einer sogenannten „Augenkommunion“.⁴⁰¹ Eine vergleichbare Funktion erfüllten auch die vor allem ab dem 15. Jahrhundert diverse Kirchgebäude erweiternden 'Siechenkapellen'.⁴⁰² Ebenso wie die im III. Lateranum (1179) verfügte Ausstattung der Leprosorien mit eigenen Kirchen und Friedhöfen⁴⁰³ verweist auch die spirituelle Abschottung der Hagioskope nicht nur auf mögliche hygienische Bedenken gegenüber den Leprosen, sondern eben auch auf das alttestamentliche Unreinheitsparadigma. Zwar werden die Kranken hier nicht, wie in Levitikus 22,4, gänzlich von der Eucharistie ausgeschlossen, eine unmittelbare Zuwendung gegenüber den Kranken oder auch stellvertretend den 'Armen', wie Cantor sie einfordert, gewährleistet diese Situation aber kaum.

Als vielleicht bemerkenswertestes Element an Cantors Kritik erscheint hingegen seine spezifische Vermengung der extrem gegenläufigen Aussatzsemantiken, wie sie die jeweils unterschiedlichen alt- und neutestamentlichen Darstellungen vermitteln. Hatte Jesu durch

⁴⁰⁰ CAESARIUS VON HEISTERBACH: De Episcopo qui leprosi nares lingens, gemmam decidentem suscepit, in: Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum/Dialoge über die Wunder, lateinisch-deutsch, hg. v. Marc-Aeilko Aris u.a. (Fontes Christiani Bd. 86/1), Bd. 4, Turnhout 2009, S. 1574-78; CAESARIUS VON HEISTERBACH: Item de Episcopo Salzburgensi qui leprosum communicans, vomitum eius sumpsit, cum sacramentum eiecisset, in: Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum/Dialoge über die Wunder, lateinisch-deutsch, hg. v. Marc-Aeilko Aris u.a. (Fontes Christiani Bd. 86/1), Bd. 4, Turnhout 2009, S. 1578f; Vgl. auch etwa die Schilderung über Katharina von Sienna (1347-1380), wie sie nach Selbstwürfen über den Ekel vor zu versorgenden Wunden büßend eine Schale voll von Eiter trinkt: MILLER, WILLIAM IAN: The Anatomy of Disgust, Cambridge (Mass.) u.a. 1997, S. 159-61.

⁴⁰¹ RAUHAUS, ALFRED: Kleine Kirchenkunde. Reformierte Kirchen von innen und außen, Göttingen 2007, S. 93.

⁴⁰² LEISTIKOW, DANKWART: Bauformen der Leprosorie im Abendland, in: Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1982, S. 103-49, hier S. 127.

⁴⁰³ JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde, S. 118-124.

seine Aussätzigenreinigung das alttestamentliche Unreinheitstabu mit seiner desintegrierenden und inkriminierenden Aura gebrochen, so wird hier nicht nur dieser Bruch erneuert, sondern paradoxerweise ebenso das Tabu selbst. Innerhalb weniger Zeilen zeichnet Cantor damit nicht nur das Bild einer idealen beziehungsweise fehl gegangenen Geistlichkeit, sondern forciert eben auch die ganz grundsätzliche Ambivalenz der Metapher mit ihren Fluchtpunkten Unterwerfung und Überhöhung wie auch Strafe und Exklusion.

Eine Vermittlung zwischen diesen beiden Extremen ermöglicht dabei am ehesten das Konzept der spiegelnden Strafe, einer Form der Vergeltung, bei der Sanktionierung und vorangegangene Tat in einem äquivalenten Verhältnis zueinander stehen. Für gewöhnlich handelt es sich hierbei um eine Art der Körperstrafe, deren Ausführung direkt auf das Vergehen zurück deutet und so nicht nur den Delinquenten selbst für sein Handeln belangt, sondern als öffentlich sichtbares Zeichen auch alle anderen von der Fehlerhaftigkeit der sanktionierten Handlung überzeugen und von einer Nachahmung abschrecken soll.⁴⁰⁴ Im Sinne einer 'Verkörperung' normativer Vorstellungen begegnet diese Praxis dabei nicht nur im Kontext juridischer Rechtsprechung, wenn beispielsweise einem Dieb die Hand abgeschlagen werden soll. Auch die Gewaltphantasien der Jenseitsdarstellungen, etwa der Transport eines gestohlenen Rinds über eine leichenumnebelte Dornenbrücke oder die Bestrafung der unkeuschen Kleriker, die von einem Untier geschwängert und anschließend von deren Brut innerlich zerfleischt werden, verweisen hierauf.⁴⁰⁵ Zwar erscheint die priesterliche Erkrankung hier neben vergleichsweise harmlos, referiert aber nichts desto weniger auf die gleichen zugrunde liegenden Rechtsvorstellungen. Im Zuge der Doppelkodierung des Aussatzes als Synonym von Sünde und Strafe wie auch von Demut und göttlicher Begnadung versinnbildlicht er an dieser Stelle gleichzeitig die Sanktionierung der beiden Geistlichen wie auch das von ihnen korrumpierte Ideal weltlicher Erniedrigung und Nächstenliebe.

Zusätzlich zu dieser metaphorischen Synthetisierung von Vergehen und Strafe verdoppelt Cantor aber auch den Strafakt als solchen, indem ein Priester unmittelbar erkrankt und der andere erst mit Vollzug des göttlichen Gerichts. Hiermit betont er zum einen ex negativo die Mehrdimensionalität des christlichen Charitasgedankens als Verknüpfung diesseitiger Pflichterfüllung und jenseitiger Entlohnung. Gleichzeitig verweist er damit aber auch

⁴⁰⁴ SCHILD, WOLFGANG: Art. Talio(n), in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, hg. v. Norbert Angermann u.a., München/Zürich 1997, Sp. 446f.

⁴⁰⁵ Vgl. VISIO TNUGDALI. LATEINISCH UND ALTDEUTSCH, S. 19-23 u. 27-30; vgl. Anm. 363.

auf die - in dieser Mehrdimensionalität begründete - Totalität des Strafmaßes in der Form diesseitiger wie auch jenseitiger Exklusion. Symbolisiert der Aussatz nach alttestamentlicher Lesart den sozial-kultischen Tod des mit ihm behafteten, dann gilt das ebenso für die hier von der Krankheit befallenen Geistlichen. Zumal gerade für Kleriker - wiederum im Sinne der levitisch verankerten Gewährleistung 'kultischer Reinheit' - eine Erkrankung am Aussatz eben auch den Verlust ihrer Amtsfähigkeit nach sich zieht.⁴⁰⁶ Dass der Aussatz dann im zweiten Fall erst mit Vollzug des jenseitigen Strafgerichts auftritt, maximiert den Ausschlussgedanken - und damit das Maß des Vergehens - noch einmal bis zum Grad der endzeitlichen und auch im Bußsakrament oder Fegefeuer nicht mehr aufhebbaren Verdammnis.⁴⁰⁷ Verkehrt Cantor dabei mit seiner Interpretation des talonischen Vergeltungsschemas geradezu spiegelhaft die Ordnung des Ansteckungsparadigmas - schließlich erkranken die Delinquenten ja gerade, *weil* sie den Kontakt zu den Kranken vermieden haben, so erscheint hingegen der endzeitlich aussätzigte Priester wie eine Pervertierung des 'armen Lazarus'. Gilt dieser als Beispiel diesseitigen - nicht nur leprosen - Leidens und dessen himmlischer Kompensation,⁴⁰⁸ dann entspricht der aussätzigte Priester vielmehr dessen Antitypus und damit paradoxerweise dem im Diesseits 'reichen Mann', der im Jenseits die Qualen der Hölle erleidet.

Gänzlich anders und doch wiederum ähnlich exemplifiziert Caesarius' von Heisterbach (um 1180 - um 1240) das Ideal geistlicher Demut. Metaphorisch wesentlich eindeutiger, vor allem aber nicht mit dem Ziel einer Kritik, erzählt er in seinem „Dialog Miraculorum“, einem lehrhaften Dialog zwischen Novizenmeister und Novizen, die Geschichte eines nicht näher identifizierten Salzburger Bischofs, dem sich als Lohn für seine Wohltätigkeit Christus offenbart: Als besonderes Zeichen seiner Tugend besucht der Bischof eine Leprosenkolonie und entspricht dort dem Wunsch eines Erkrankten nach Teilhabe an der Kommunion. Dabei legt er diesem mit aller Vorsicht eine Hostie in den „entsetzlich anzuschauenden“ Mund, woraufhin der Kommunikant den unzerkauften Leib Christi zusammen mit einem „stinkenden“ Auswurf erbricht. Völlig entsetzt, allerdings nicht vom Verhalten des Kranken, sondern vielmehr aus Sorge und Ehrfurcht gegenüber die heiligen Hostie, fängt der Bischof das Erbrochene auf und verzehrt es. Als er später den Aussätzigigen erneut

⁴⁰⁶ SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 290-309; Siehe Anm. 202.

⁴⁰⁷ Bemerkenswerterweise gilt nach Jacques Le Goff gerade Cantor als derjenige Theologe, der mit seiner klaren Unterscheidung von Hölle, Fegefeuer und Paradies das Konzept des Purgatoriums als Zustand der Reinigungsphase für die zwar mit Sünden behafteten aber dennoch bußfertigen Seelen in die christlich-theologische Lehre integrierte: LE GOFF, JACQUES: Die Geburt des Fegefeuers, S. 201f.

⁴⁰⁸ Vgl. Luk 16,20-31.

aufsuchen will, teilen ihm die verbliebenen Anwohner mit, dass jene Hütte schon lange nicht mehr bewohnt gewesen wäre, und so begreift der Bischof die Begegnung als Offenbarung Christi und Prüfung seines Glaubens.⁴⁰⁹

Bar jeder Zweideutigkeit verweist die Aussatzmetapher in diesem Text auf das Ideal eines vorbildhaften Christus, auf sein stellvertretendes Leiden und seine Fürsorge den Armen gegenüber. Dabei erscheint nicht der Leprose selbst als unmittelbares Objekt göttlicher Prüfung, sondern es sind die Gesunden und dabei ganz besonders ein hoher geistlicher Würdenträger, der sich erniedrigt und damit seine Tugendhaftigkeit unter Beweis stellen soll. Im Gegensatz zu Odo von Cheriton oder Petrus Cantor, deren Geschichten als Kritik und Warnung gegenüber Laien und Klerus zu verstehen sind, bezweckt Caesarius dabei die Lobpreisung seines Protagonisten. Gleichzeitig intendiert er damit aber nicht nur die Vermittlung bestimmter moralischer Inhalte, sondern agitiert eben auch zugunsten einer als adlig verstandenen Institution Kirche wie auch dem Zisterzienserorden im Speziellen.⁴¹⁰ Ganz ähnlich wie die hagiographisch beleuchtete Heiltätigkeit vieler Heiliger - oder etwa die Genesung populärer Patienten in den Arzneimittelreklamen des 15.-17. Jahrhunderts - erfüllt auch die exemplarische Wohltat des Bischofs hierbei die Funktion einer Art Werbebotschaft. Dabei ist es nicht zuletzt der hohe Unterhaltungswert dieser und ähnlicher Geschichten, der den zu vermittelnden Inhalten zunächst einmal die nötige Aufmerksamkeit verschafft. Schließlich erscheint es - auch vor dem Hintergrund zeitgenössischer Heiligendarstellungen - schon ziemlich originell, wenn der Heiland zunächst einfordert, sich selbst

⁴⁰⁹ „In Salzburgensi Ecclesia iam a multo tempore religiosi exstiterunt Episcopi, ex quibus unus, nescio utrum huius qui nunc est, sive eius qui ante eum fuit, praedecessor esset, infirmorum seu leprosum lares studiose etiam quandoque per semetipsum visitavit. Die quadam tuguriolum quoddam intrans, et leprosum ut ei visum est hominem in eo lecto decubantem ac gementem reperiens, si aliquid vellet requisivit. Cui cum ille responderet: Corpus Christi desiderare; Episcopus festinus abiit et attulit, orique leprosi qui valde horridus videbatur, cum cautela qua potuit immisit. Ille vero ad comprobendam Antistitis fidem, antequam masticasset eucharistiam, nauseam simulavit, et cum foetidissimo vomitu quod sumpserat citius reiecit. Episcopus vero territus, manibus mento eius suppositis, eiectas recepit immunditias, quas statim in os mittens sumpsit ob honorem sacramenti. Postea cum eundem leprosum visitare vellet, et non inveniret, dictum est ei a circumstantibus quod multo tempore in eadem domuncula nullus habitasset leprosum. Et cognovit vir Deo plenus, tum ex testimonio referentium, tum ex gratia ex praedicta sumptione percepta, quia Christus esset, qui multis modis electorum suorum constantiam probare consuevit. Haec dicta sint de Christi persona. Porro de illius resurrectione atque ascensione, nullas intellexi visiones relatu dignas, nisi solam, si tamen visio dici potest“, in: CAESARIUS VON HEISTERBACH: Item de Episcopo Salzburgensi qui leprosum communicans, vomitum eius sumpsit, cum sacramentum eiecisset, in: Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum, S. 1578f; vgl. auch zwei Predigten Caesarius', in denen er, anders als in der hiesigen Metaphorik, einmal drei Formen der Lepra als Ausdruck 'kirchlicher Krankheiten' interpretiert und ein andermal die Lepra als „operibus foedatur luxuriae“, als Sinnbild der „Wollustigkeit“, ausdeutet: siehe Anm. 363.

⁴¹⁰ So rekrutiert sich gerade das Personal der 'Dialoge' zu 90 % aus Adligen oder Klosterzugehörigen, in: Hiestand, Rudolf: Kranker König - kranker Bauer, S. 68f.

verzehren zu wollen, dieses Selbst dann mit viel Gewese erbricht und das Erbrochene im Anschluss als Loyalitätsbeweis von einem seiner höchsten Diener quasi wiederkäuen lässt.⁴¹¹ Gerade dieser, besonders bei Caesarius stark ausgearbeitete „motivliche Extremismus“⁴¹² bedient dabei so nicht nur das Interesse seines Novizen, sondern fördert, gerade auch mit Blick auf die homiletische Verbreitung der Texte, ebenso die Rekrutierung neuer - vorzugsweise zisterziensischer - Ordensmitglieder.⁴¹³

Abermals unter caritativen Gesichtspunkten, aber ungleich kritischer und mit Blick auf weniger privilegierte Schichten, äußert sich Jaques de Vitry (1160/70-1230). Dabei verfasst auch er, hier im Rahmen seiner „Sermones Vulgares“, den „Predigten für das Volk“, ein Exempel, in dem Christus sich hinter der Erscheinung eines Aussätzigen verbirgt und so die Barmherzigkeit der Menschen prüft.

Die Geschichte beginnt mit der Schilderung eines ungleichen Ehepaares. Beschreibt der Autor mit ihr von Beginn an eine barmherzige Frau, so erscheint er hingegen als Beispiel ausgesprochener Hartherzigkeit. Als in seiner Abwesenheit ein Leproser vor dem ehelichen Haus rumort, bietet die Frau ihm Nahrung und Getränke an. Dieser schlägt das Angebot jedoch aus und fordert stattdessen Einlass in das Haus. Obwohl ihr Mann Aussätzige so sehr verabscheut, dass er ihren Anblick nicht erträgt, gibt sie nach kurzem Zögern doch nach und trägt ihn eigenhändig in das Gebäude. Erneut bietet sie ihm dort etwas zu essen an, wiederholt lehnt er ab, bittet aber alternativ darum, sich in ihr Ehebett legen zu dürfen. Wie zuvor zögert sie einen Moment, fügt sich dann aber und bereitet ihm fürsorglich das Bett. Erwartungsgemäß kehrt just zu diesem Zeitpunkt ihr Ehemann zurück und will sich unmittelbar zur Ruhe begeben. Die nunmehr um ihr eigenes, aber noch mehr um das Leben des Leprosen fürchtende Frau bemüht sich erfolglos, ihn von seinem Vorhaben abzuhalten. Der Mann betritt also den Raum, findet allerdings statt des Fremden vielmehr einen paradiesischen Duft vor. Beeindruckt von den wunderbaren Ereignissen berichtet ihm die Frau vom Geschehenen, beide begreifen die Situation als Offenbarung Christi, der Mann bereut sein Verhalten und wendet sich, nach dem Vorbild seiner Frau, einem religiösen Leben zu.⁴¹⁴

⁴¹¹ Zur kultischen Bedeutung des Erbrechens vgl. auch HAUSCHILD, THOMAS: Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Gifkendorf 2002.

⁴¹² ASSION, PETER: Das Exempel als agitatorische Gattung, S. 236, Vgl. Anm. 382.

⁴¹³ ARIS, MARC-AEILKO u.a. (Hg.): Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum/Dialoge über die Wunder, lateinisch-deutsch, (Fontes Christiani Bd. 86/1), Bd. 1, Turnhout 2009, S. 56, 84-88.

⁴¹⁴ „Novi quendam nobilem dominam que valde compatiabatur infirmis et maxime leprosis. Vir autem ejus miles potens et nobilis a Deo, abominabatur leprosos, quod eos videre non poterat nee eos infra septa domus sue intrare permittebat. Quadam die, cum leprosus quidam extra domus ambitum ante portam damaret?, quesivit domina si manducare aut bibere vellet. Cui ille: "Ecce hie crucior vehementissimo solis ar-

Wie die zwei vorangegangenen Texte so forciert auch dieser hier die Mildtätigkeit seiner Rezipienten und stellt bei Befolgung einen himmlischen Lohn in Aussicht. Zunächst einmal propagiert er dabei das Ideal der frommen, caritativen Frau, die die Hungrigen und Durstigen ebenso versorgt, wie sie die Fremden beherbergt, die ihren machtvollen Ehemann moralisiert und zurück zu Demut, Nächstenliebe und christlichem Lebenswandel führt.⁴¹⁵ Da Jacques de Vitry die Geschichte allerdings unmittelbar an Personen adressiert, die in Spitaleinrichtungen beschäftigt sind, eröffnet sich noch eine zweite Deutungshorizont. Berücksichtigt man nämlich, dass im 12. und 13. Jahrhundert vielfach verheiratete Laien in Spitälern halbreligiös zusammen lebten und arbeiteten, dann ermahnt er vielmehr ganz konkret diese Personengruppe, sich in demütiger Fürsorge um die ihnen Anvertrauten zu kümmern. Dass er dabei besonders die Rolle der Frau als moralischer Mediatorin hervorhebt, verweist dabei zum einen auf die in diesen Einrichtungen gängige Arbeitsteilung, bei der die Männer im Bereich der Verwaltung und die Ehefrauen als Betreuerinnen tätig waren. Andererseits verdeutlicht es aber auch ein strukturelles Problem, wonach gerade die Männer durch ihre administrative Einbindung Gefahr liefen, den Kontakt zu den Bedürftigen zu verlieren oder sich unter Umständen auch an der Ausstattung der Anstalten zu berei-

dore, non manducabo neque bibam nee aliquod a te servicium recipiam, nisi tuleris me in domum tuam." Qui ilia: „Numquid nosti dominum meum quantum abhorreat leprosos et ipse redire debet, quia diu est quod ivit venatum. Si te inveniret in dome sua forsitan et me et te occideret." Hlo autem non acquiescente sed gemente et plorante, mulier nobilis non potuit planctus ejus sustinere sed propriis brachiis ipsum in domum suam portavit. Cumque rogaret ut refectionem reciperet, nullo modo acquiescere voluit, nisi prius in propria camera viri sui et in lecto ejus domina ipsum ferret, ibi enim desiderabat quiescere antequam manducaret. Cumque ilia sicut tota spiritu pietatis et compassionis affluebatur gemitus et lacrimas leprosi ferre non posset, tandem victa predbus eum in lecto suo quiescere fecit, pulvinar suum sub capite ejus subponens et coopertorio grisio corpus leprosi tegens. Et ecce vir ejus de venatione fatigatus rediens ait uxori : "Aperi cameram illam ut dormiam et requiescam" Estus quidem magnus erat. Cumque ilia stupefacta et tremens, et de morte leprosi magis quam de sua metuens, nesciret quid faceret et aliquantulum tardaret, dominus cum magna indignatione thalamum ingrediens post modicum tempus ad uxorem regressos ait: "Modo benefocisti que lectum meum optime preparastiy sed miror ubi tales species aromaticas reperisti quibus lota camera ita respersa est odore suavitatis quod visum est mihi quod fuerim in paradyso." Quo audito mulier, que non nisi mortem expectabat, ingressa camera ita invenit, sed leprosum non reperit Que pre ammiratione et miraculi magnitudine cuncta per ordinem marito suo narravit At ille valde compunctus, qui prius velud leo fuerat, mansuescere cepit velud agnus, et mentis uxoris sue ita ad Deum conversus ducere cepit vitam non minus religiosam quam uxor.“, in: THE EXEMPLA OF ILLUSTRATIVE STORIES FROM THE SERMONES VULGARES OF JACQUES DE VITRY, #95, S. 45f; weitere Überlieferungen und Varianten des Motivs siehe TUBACH, FREDERIC C.: Index Exemplorum, S. 237, Nr. 3020.

⁴¹⁵ Vgl. die sieben Werke der Barmherzigkeit: die Versorgung der Hungrigen und Durstigen, das Bekleiden der Nackten, das Beherbergen Fremder, die Pflege der Kranken, das Besuchen der Gefangenen, das Bestatten der Toten, siehe auch Mt 25,35f, wobei die Totenbestattung erst im Mittelalter ergänzt wurde, in: FARMER, SHARON: The Leper in the Master Bedroom, S. 82, 100; vgl. auch die Variation der Geschichte im 'Liber Exemplorum Secundum Ordinem Alphabeti', einem Handbuch für Priester aus dem 13. Jh., in der der Leprose durch einen Armen ersetzt wird, in: HERBERT, J.A. (HG.): Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum, Vol. III, London 1910, S. 414-17.

chern.⁴¹⁶

Wie in den vorherigen Exempeln so bedient sich auch hier der Appell an Demut und Nächstenliebe dem Leitbild von Jesu Leiden und Barmherzigkeit wie auch dem Versprechen einer himmlischer Entlohnung. Ganz im Sinne der angeführten Gattungseigenschaften 'aktionsauslösender Aktionismus' und „dualistischer Erzählgestus“⁴¹⁷ veranschaulicht gerade die Metapher des Aussatzes dabei immer beide Aspekte, also normative Idealität auf der einen und - je nach propagandistischem oder kritischem Impetus des Verfassers - perspektivierter Lohn oder Strafe auf der anderen Seite. Wie in der Geschichte Caesarius' von Heisterbach beruht dabei auch hier die gesamte Wirkmächtigkeit der Handlung auf dem „motivlichen Extremismus“⁴¹⁸ von Bildern des Ekels und Ausgeschlossenenseins einerseits wie auch der Vorstellung des Lieblichen und Entgrenzten andererseits.⁴¹⁹ Zwar verdichten sich die jeweiligen Momente entsprechend in der Gestalt des Aussätzigen beziehungsweise in dem im himmlischen Geruch amorphisierten Christus. Unter dem Aspekt neutestamentlicher Lesart erweisen sich jedoch beide Figuren als nahezu austauschbar. Jeder von ihnen durchleidet zu Lebzeiten ein Martyrium körperlicher Qual und sozialer Achtung und beide erlangen mit ihrem physischen Ableben eine jenseitige Nobilitierung. Lediglich im ersten Teil des Paradigmas, also dort, wo nicht der Lohn, sondern eben das Leiden an das Mitleiden rühren soll, da verstärkt sich der Appell noch durch die Vorbildwirkung der jesuanischen Wohltätigkeit. Wie sehr sich der Dienst an den Armen und die damit auch evozierte Erniedrigung lohnen kann, vermittelt nicht nur implizit das Gleichnis vom 'reichen Mann' und dem 'armem Lazarus',⁴²⁰ sondern an anderer Stelle auch Jacques de Vitry selbst. So imaginiert er in seiner „Historia occidentalis“, einer Kirchengeschichte des zeitgenössischen Abendlandes, nicht nur das Leiden der Kranken, sondern auch die Krankenpflege an sich als Martyrium, dessen finale Entlohnung sich in der Verwandlung von Exkrementen und Gestank zu Edelsteinen und süßen Gerüchen zeige.⁴²¹ Eine ganz ähnliche Vorstellung vermittelt etwa zeitgleich Caesarius von Heisterbach. In einem weiteren Exempel seiner 'Dialoge' berichtet er abermals von der Tugendhaftigkeit eines Bischofs, der ei-

⁴¹⁶ FARMER, SHARON: *The Leper in the Master Bedroom*, S. 91-95.

⁴¹⁷ ASSION, PETER: *Das Exempel als agitatorische Gattung*, S. 234-36, Siehe Anm. 382.

⁴¹⁸ Ebd..

⁴¹⁹ Vgl. hierzu die Koinzidenz des Reinen und Unreinen, siehe Anm. 399.

⁴²⁰ Luk 16,20-31; Vgl. Anm. 409.

⁴²¹ The „Historia occidentalis“ of Jacques de Vitry, hg. v. John F. Hinnebusch (*Spicilegium Friburgense* 17), Fribourg 1972, S. 148; FARMER, SHARON: *The Leper in the Master Bedroom*, S. 83; Vgl. etwa auch im Kontrast zum standardisierten Gestank der jenseitigen Straforte den Wohlgeruch als Merkmal der himmlischen Jenseitssphären.

nem „zerfressenen“ und „schrecklich“ anzuschauenden Leprosen begegnet. Auch dieser lehnt die ihm angebotenen Almosen ab, geht dann allerdings deutlich weiter als der Kranke bei Jacques de Vitry und instruiert seinen Gönner, ihm seine „furchtbar stinkenden Wunden“ mit der Zunge zu säubern. Als dieser sich überwindet, verwandelt sich der aufgenommene Eiter in eine kostbare Perle und der Aussätzige fährt, offenbart als Christus, gen Himmel und verspricht ihm die Teilhabe an der göttlichen Herrlichkeit.⁴²²

Über die unmittelbare Lektion demütigen Verhaltens hinaus enthält das Exempel von der gottesfürchtigen Ehefrau aber auch Hinweise auf das innere Spannungsverhältnis im Verständnis frommer Frauen und ihrer ehelichen Situation. So schildert die hier dargestellte Form der Offenbarung schließlich eine äußerst prekäre Situation: Eine verheiratete Frau beherbergt in der Abwesenheit ihres Mannes einen Fremden und zu alledem auch noch Leprosen, dem ja eben nicht nur Bedürftigkeit, sondern auch eine besondere Triebhaftigkeit attestiert wird, und überlässt diesem ihr eheliches Bett.⁴²³ Dass dieser sich im Anschluss als Christus zu erkennen gibt, beglaubigt zwar folglich die Moral der Dame, akzentuiert jedoch nichts desto weniger die Idee einer Art Dreiecksbeziehung zwischen Frau, Ehemann und Heiland und verweist damit folglich auf das Bestehen einer Konkurrenz ehelicher und christlicher Anforderungen.⁴²⁴ Auf die gleiche Widersprüchlichkeit im Verständnis frommer und gleichfalls verheirateter Frauen verweisen auch die Rollenvorstellungen vieler zölibatär lebender Kleriker. Auf der eine Seite propagieren diese das Bild der Brautschaft Christi als weiblichem Ausdruck christlicher Glaubensloyalität,⁴²⁵ auf der anderen Seite fordern sie jedoch die weibliche Unterordnung unter das eheliche Machtmonopol der Männer.⁴²⁶ In diesem Zusammenhang erscheint dann auch nicht nur der Zugang des vom Mann verhasst-

⁴²² CAESARIUS VON HEISTERBACH: *De Episcopo qui leprosi nares lingens, gemmam decidentem siscepit*, in: *Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum*, S. 1574-78.

⁴²³ Vgl. auch Jaques' de Vitry Kritik am (sexuellen) Lebenswandel der Pariser Bevölkerung in seiner „*Historia occidentalis*“, wo er die Sodomie als „*quasi lepra incurabilis et uenenum insanabile*“, als „unheilbare Lepra und tödliches Gift“ beschreibt, in: *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry*, S. 91; SCHELBERG, ANTJE: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft, S. 458; Vgl. auch Caesarius von Heisterbach, der die Geschichte vom sich verwandelnden Eiter im Kontext der Expansion der Lehre der Katharer verortet: „*Eo tempore quo haeresis Albiensium pullulare coepit, contigesse dicitur quod narro.*“, in: CAESARIUS VON HEISTERBACH: *De Episcopo qui leprosi nares lingens*, S. 1574.

⁴²⁴ Besonders markant tritt der Aspekt der Polygamie hervor, wenn man die Situation, wie Jacques de Vitry sie schildert, in Kontrast zur Verwendung des Motivs in Zusammenhang mit einem Mann, etwa Papst Leo IX. (1002-54), setzt oder aber vergleichbare Momente heranzieht, in denen der Leprose auch geküsst wird, wie etwa durch Franz von Assisi (1181-1231) oder Elisabeth von Thüringen (1207-1231). Gerade die Kombination von leproser Triebhaftigkeit und schlafräumlicher Intimität betont dabei die Sexualisierung der Situation und verunmöglicht eben deshalb eine Kombination beider Motive; FARMER, SHARON: *The Leper in the Master Bedroom*, S. 90f.; Siehe Anm. 97-99, 272.

⁴²⁵ FARMER, SHARON: *The Leper in the Master Bedroom*, S. 89.

⁴²⁶ Ebd.: S. 85-87.

ten Leprosen zum ehelichen Bett als Form des Ungehorsams, sondern bereits das Betreten des Hauses signalisiert eine unrechtmäßige Entfremdung der männlichen Besitztümer. Bemerkenswerterweise beschreibt gerade auch Jacques de Vitry in einigen seiner weiteren Exempel die Untugend der unbotmäßigen Frauen und lässt im Zuge ihrer Bestrafung - sie werden halb ertränkt, von herabstürzenden Steinen verletzt oder bekommen etwa ihre Zunge heraus geschnitten - auch keinen Zweifel an seiner Bewertung der vorherrschenden Machtverhältnisse.⁴²⁷ Gleichzeitig sind es dann aber die selben Kleriker, unter ihnen auch Jacques de Vitry, die an anderer Stelle ebenso die besondere Qualität der ehelichen Verbindung loben und hieraus einen positiven moralischen Einfluss der Frauen auf ihre machtvollen Ehemänner ableiten.⁴²⁸

Gewährt die gottesfürchtige Ehefrau also einem bedürftigen und vermeintlich triebhaften Leprosen, entgegen den Geboten ihrer Ehe wie auch denen ihres Ehemannes, Zutritt zu Haus, Hof und Bett und kann mit diesem Ungehorsam ihren Mann von der Relevanz christlicher Tugend und Wohltätigkeit überzeugen, dann appelliert dies einerseits an das Gewissen caritativ tätiger Frauen und Männer, sich in Demut und Gnade ihrer Spitalstätigkeit zu widmen. Andererseits vermittelt es aber auch ein durchaus adäquates Bild von der Widersprüchlichkeit weiblich-religiöser Rollenzuschreibungen.

Als populäres Motiv der Exempelliteratur begegnet die Metapher der Sündenlepra damit rückblickend nicht nur verstärkt in elitär-theologischen Zusammenhängen, sondern entwickelt gerade durch ihre exemplarische Einbindung in die homiletischen Schriften wie auch durch deren praktisch-pastorale Ausrichtung eine besondere gesellschaftliche Breitenwirkung. Wie die besprochenen Polemiken reflektieren auch die Exempel durch ihren erzieherischen und agitativen Gehalt einen kirchlich verankerten Anspruch auf Verhaltensnormierung und soziale Kontrolle. Dabei ist es erneut die Aussatzmetaphorik, mit deren Hilfe sündhaft-deviantes Verhalten erfasst und inkriminiert wird. Gleichzeitig zielt diese Art der Diffamierung immer auch auf die Aktivierung des Sünders und eine Überwindung des als frevlerisch Gebrandmarkten. Besonders die Exempelliteratur mit ihrem Rückgriff auf alt- wie auch auf neutestamentlich geprägte Aussatzsemantiken verweist dabei nicht nur auf die ausgrenzenden Folgen devianter Verhaltensweisen, sondern perspektiviert auch die Entlohnung regelkonformen, tugendhaften Handelns. Dies und der hohe Unterhaltungswert

⁴²⁷ THE EXEMPLA OF ILLUSTRATIVE STORIES FROM THE SERMONES VULGARES OF JACQUES DE VITRY, #221, #222, S. 92, # 236, S. 98.

⁴²⁸ FARMER, SHARON: The Leper in the Master Bedroom, S. 88.

der Texte bescheinigt den Erzählungen - vergleichbar den Heiligengeschichten und ihren Kulturen - zusätzlich eine werbende Funktion zugunsten der kirchlichen Institution im Ganzen wie auch ihren jeweiligen Orden oder Klöstern im Einzelnen.

7 Fazit

Die Wahrnehmung des Körpers und damit auch seiner Zustände 'Gesundheit' oder 'Krankheit' geriert sich keineswegs als Ergebnis eines neutralen Zugriffs auf uneingeschränkt verfügbare Wissensbestände. Vielmehr erweist sie sich als Ausschnitt eines kontinuierlichen Prozesses der Wissensgenerierung, aus dem das Denken über den Körper hervorgeht, der durch dieses Denken aber ebenso erst generiert wird. Das Wirkliche selbst erscheint damit gleichermaßen als Produkt wie auch als Akteur einer steten Selektion und Organisation dieses Wissens. Blicken wir auf die Dinge der Welt, dann identifizieren wir also weniger deren objektive Natur, als dass wir, gebunden an die Konventionen unserer jeweiligen kulturellen Kontexte, vielmehr teilhaben an dieser Art von Umschmelzungsprozessen.

Wie problematisch und spannungsreich sich dabei dieses Verhältnis subjektiver und objektiver Wahrnehmung gestalten kann, zeigen die Diskurse des Körpers mit ihrer Vermengung individuell-authentischer Leiberfahrung, deren kultureller Rückbindung wie auch ihrer Verwissenschaftlichung in den anteiligen Disziplinen. Dabei sind es gerade die Unmittelbarkeit des eigenen Körpers wie auch die vermeintliche Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis oder religiöser Wahrheit, die einerseits beider Soziabilität kaschieren, gleichzeitig aber auch die Bilder des Körpers zu einer Legitimation sozial generierter Annahmen prädestinieren.

Besonders die Körpermetaphorik, also die rhetorische Verwendung der Bilder des Körpers außerhalb seiner eigenen Zusammenhänge, veranschaulicht hierbei die enge Verwobenheit und das Legitimationsverhältnis biologisch-medizinischer Darlegungen und moralischer Vorstellungen. In diesem Sinn illustrieren die Metaphern des Körpers und seiner Phänomene nicht nur die abstrakt-komplexen Zusammenhänge gesellschaftlicher Strukturen, sondern verweisen immer auch auf sozial generierte Annahmen und rechtfertigen damit das, was als sozial legitim oder illegitim bewertet wird.

Dieser Aspekt der Chiffrierung normativer Vorstellungen erhellt sich umso mehr mit Blick auf die Krankheitsmetaphorik und ihrer Übertragung von Konzepten des Gesunden und Kranken auf Bewertungen moralisch anerkannten oder devianten Verhaltens. Vor al-

lem Erkrankungen, deren Verursachung unklar und deren Verlauf als unheilbar eingestuft wird, eignet hierbei ein ausgeprägtes Metaphorisierungspotential. Neben anderen Erscheinungen, wie der Pest oder dem Krebs, entspricht auch die mittelalterliche Lepra diesem Schema und begegnet als normierendes und institutionalisiertes Ordnungselement vor allem im Kontext christlich-religiöser Darstellungen. Dass die Lepra dabei insgesamt nicht nur zur Chiffrierung devianten, sondern auch besonders regelkonformen Verhaltens herangezogen wird, entspricht zunächst einmal der grundsätzlichen Ambivalenz der christlichen Krankheitsinterpretation als Ausdruck von Tod und Strafe wie aber auch von weltlicher Erniedrigung, Bewährung und besonderer Gottesnähe. Welche Interpretation die Lepra dabei im Einzelnen erfährt, hängt im Wesentlichen vom intendierten Zweck ihres Quellenkontextes ab.

Als exemplarisches Bild der Sünde begegnet sie immer dort, wo nonkonformes Verhalten - vornehmlich religiöse oder sexuelle Devianz oder bestimmte Formen laikalen oder geistlichen Amtsverständnisses - angeprangert und unterbunden werden soll. Dabei entspricht es auch der Doppelstruktur des Sündenparadigmas als solchem, wenn mit Hilfe der Krankheitsmetapher nicht nur die deviante Andersartigkeit der Sünder markiert, sondern immer auch deren 'Heilung' und Reintegration in die Glaubensgemeinschaft angestrebt wird.

Dass sich das Konzept des Sündhaften und seiner Überwindung so adäquat im Bild des Aussatzes veranschaulichen lässt, liegt nicht zuletzt an der besonderen Kongruenz ihrer jeweiligen Semantiken. Sünde wie Aussatz werden als gleichermaßen ansteckend imaginiert und beide verbindet die Vorstellung einer absoluten und leidvollen Vernichtung. Lediglich eine Delegation höherer Wirkmächte und damit die reparative Hinwendung zur Institution der Kirche und ihren Repräsentanten versprechen eine Heilungs- und Erlösungschance. Speziell der Rückgriff auf alttestamentliche Vorlagen, also die levitischen Unreinheitsschil-derungen sowie die Erzählungen von Naaman, Usija und Gehasi als auch die Rezeption des neutestamentlich geprägten Motivs von Christus als Arzt, betonen verstärkt die pries-terliche Autorität als urteilender, heilender oder ausschließender Instanz. Die Sündenlepra-metaphorik betont also nicht nur die Fremdartigkeit des Sünders und bemüht sich um seine Eingliederung in die christliche Gemeinschaft, sondern legitimiert in diesem Zusammen-hang auch ein institutionelles Zugriffsrecht auf die moralische Identität der Gläubigen und ihre Körper.

Wie praxisrelevant und wirkmächtig diese Art der Metaphorisierung sein kann, veranschaulicht der orthodoxe Häresiediskurs des 12. und 13. Jahrhunderts. Analog zu den levitischen Bestimmungen konstatieren die juristischen Texte hier zum einen eine Verletzung des 'corpus ecclesiae' durch die verunreinigende und kontagiöse Ausbreitung der Häresie. Zum anderen proklamieren sie ein institutionell gestütztes 'Heilungsverfahren'. Im Fall einer 'unechten' Häresie 'reinigen' sich die Angeklagten durch ihren Widerruf und mittels bestimmter Bußleistungen selbst. Sollte dies nicht möglich sein, etwa weil der Beschuldigte auf seinen Ansichten beharrt oder in seinem (Irr-)Glauben gestorben ist, so ist es hingegen die christlichen Gemeinschaft, die durch seinen Feuertod beziehungsweise seine Verbrennung 'gereinigt' wird.

Nicht nur die Vorstellung des Aussatzes als Zeichen von Sündhaftigkeit, sondern auch die als Ausdruck einer besonderen Exklusivität begegnet in der etwa zeitgleich aufkommenden Exempelliteratur. Dabei erweist es sich als besondere Auffälligkeit dieser Texte, dass die unterschiedlichen Ausdeutungen der Krankheit als Zeichen der Strafe wie auch als Form der Prüfung und besonderer Gottesnähe ebenso nebeneinander in den unterschiedlichen Erzählungen auftreten wie auch summiert innerhalb einzelner Texte. Unabhängig von der jeweiligen Interpretation des Aussatzes fokussieren jedoch auch die Exempel, gerade durch ihre belehrende Einbindung in den Kontext der Predigtsituation, einen normierenden und sozial regulierenden Anspruch gegenüber ihrem Publikum. Auch hier wird an die moralische Konformität der Gläubigen appelliert, indem einerseits die ausgrenzenden Folgen devianten Handelns veranschaulicht werden und andererseits, indem eine besondere Belohnung normgerechten Verhaltens suggeriert wird. Da die Schilderungen darüber hinaus auch ausgesprochen unterhaltsam verfasst sind, erhöht dies nicht nur den Verbreitungsgrad der Texte und fördert so ihren moralisierenden Erfolg. Zusätzlich qualifiziert es sie auch als Mittel der Propaganda für die Institution der Kirche im Allgemeinen wie auch für ihre einzelnen Orden oder Klöster im Speziellen.

Als Form „figurativen Wissens“⁴²⁹ begegnet die Sündenlepra damit - neben weiteren metaphorischen Bildern - als illustrierend-strukturierender Teilbestand des hochmittelalterlichen Laster- und Tugendparadigmas. Mit ihrer Umschmelzung von theologischem wie medizinischem Wissen zugunsten kirchlich-hegemonialer Ansprüche wie auch pastoral-seelsorgerischer Bedürfnisse geriert die Sündenlepra sich als vor allem bewahrend-stabilisie-

⁴²⁹ KONERSMANN, RALF: Vorwort. Figuratives Wissen, in: Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2008, S. 7-21, hier S. 7.

render Ordnungsmechanismus und forciert so gleichermaßen die Anprangerung wie auch Unterbindung von deviant-delinquentem Verhalten. Dabei ist es insbesondere die 'therapeutische' Autorisierung der priesterlichen Instanz, die einen Zugriff der Institution Kirche auf die spirituelle und physische Integrität der Gläubigen legitimiert.

8 Literaturverzeichnis

8.1 Quellen

ACTA IMPERII INEDITA SECVLI XIII. ET XIV. URKUNDEN UND BRIEFE ZUR GESCHICHTE DES KAISER- REICHS UND DES KÖNIGSREICHS SICILIEN IN DEN JAHREN 1198-1400, hg. v. Eduard Winkelmann, 2 Bde., Innsbruck 1880-1885.

AMBROSIUS VON MAILAND: Expositio Evangelii secundum Lucam, in: Sancti Ambrosii Mediolanensis opera IV, hg. v. Marcus Adriaen (Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 14) Turnhout 1957, S. 1-400.

BATTISTA FREGOSO: Contramours. Anteros ou Contramour de Messire Baptiste Fulgose, jadis Duc de Gennes, Paris 1581.

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. 110-23.

DERS.: Von der Ūzsetzikeit [II], in: Berthold von Regensburg. Vollst. Ausgabe seiner Predigten 2, hg. v. Franz Pfeiffer u. Joseph Strobl (Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1880, ND Berlin 1965, S. 114-23.

DERS.: Von der Sêle Siechtuom, in: Berthold von Regensburg. Vollst. Ausgabe seiner Predigten 2, hg. v. Franz Pfeiffer u. Joseph Strobl (Deutsche Neudrucke, Reihe: Texte des Mittelalters) Wien 1880, ND Berlin 1965, S. 44-53.

CAESARIUS VON HEISTERBACH: De Episcopo qui leprosi nares lingens, gemmam decidentem siscepit, in: Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum/Dialoge über die Wunder, lateinisch-deutsch, hg. v. Marc-Aeilko Aris u.a. (Fontes Christiani Bd. 86/1), Bd. 4, Turnhout 2009, S. 1574-78.

DERS.: Item de Episcopo Salzburgensi qui leprosum communicans, vomitum eius sumpsit, cum sacramentum eiecisset, in: Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum/Dialoge über die Wunder, lateinisch-deutsch, hg. v. Marc-Aeilko Aris u.a. (Fontes Christiani Bd. 86/1), Bd. 4, Turnhout 2009, S. 1578f.

DERS.: Libri VIII miracolorum I, 23, in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43,3), Bd. 3, Bonn 1937, S. 5-27.

CONSTITUTIONES ET ACTA PUBLICA IMPERATORUM ET REGNUM INDE AB A. MCXCVIII USQUE A. MCCLXXII (Monumenta Germaniae Historica Leges 5,2), hg. v. Ludwig Weiland, Han-

nover 1896.

CORPUS DER ALTDEUTSCHEN ORIGINALURKUNDEN BIS ZUM JAHR 1300, hg. v. Friedrich Wilhelm, Bd. 1, Lahr 1932.

GERALD VON WALES: Gemma ecclesiastica, in: Giraldi Cambrensis opera 2, hg. v. John Sherren Brewer (Rolls Series 21,2) London 1862, ND London 1964, S. 3-363.

GREGOR VON TOURS: Libri historiarum X, hg. v. Bruno Kusch u. Wilhelm Levison (Monumenta Germaniae Historica Scriptorum rerum Merovingicarum 1,1) Hannover 1951, dar-in lib. II,31, S. 76-78.

DERS.: Libri IV de virtutibus sancti Martini episcopi, in: Gregor von Tours, Miracula et oper minora, hg. v. Wilhelm Arndt u. Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica Scriptorum rerum Merovingicarum 1,2) Hannover 1969, S. 134-211.

HRABANUS MAURUS: De universo, in: Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, Series Latina, Bd 111, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1864, Sp. 9-614.

ISIDOR VON SEVILLA: Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae, in: Jacques Paul Migne, Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis. Series Latina 83, Paris 1862, Sp. 97-130.

DERS.: Questiones in Vetus Testamentum, in: Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, Series Latina, Bd. 83, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1862, Sp. 207-444.

JOHANNES ANDREAS COPPENSTEIN: Fasciculus mortalitatis venerabilis Caesarii Heisterbachensis homilias de infantia seruatoris Jesu Christi, Köln 1615.

LATERANKONZIL IV (1215), in: Giovanni Domenico Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde., Florenz-Venedig 1759-1798, Bd. 22, Venedig 1778, ND Paris/Leipzig 1903, Sp. 1010f.

'L'HEURE DE VÉRITÉ', Antenne 2, Sendung vom 06.05.1987 (<http://www.youtube.com/watch?v=dhaz0vARQ2A> zuletzt eingesehen am 10.10.13).

LIENHARD, JOSEPH T. (Hg.): Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy (Ancient Christian commentary on scripture: Old Testament, 3), hg. v. Thomas D. Oden, Downers Grove 2007.

LUCIFER VON CAGLIARI: De regibus apostaticis 8, in: Luciferi Calaritani opera quae supersunt, hg. v. Gerardus Frederik Diercks (Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 8) Turnhout 1978, S. 133-61.

MARSILIO FICINO: Commentary on Plato's Symposium on Love, hg. v. Jayne Sears

- Reynolds, Dallas 1985.
- ODO VON CHÂTEAURoux: Sermones de tempore et sanctis, in: *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis altera continuatio* 2, hg. v. Jean Baptiste Pitra, Paris 1888, dort Nr. LXXVII ('In II feria post Dominica III Quadragesimae') S. 188-343.
- ODO VON CHERITON: De rege quodam potentissimo juvenique quodam pulcherimo et ejus uxore, in: *Odonis de Ceritona. Parabolae*, hg. v. Léopold Hervieux (*Les Fabulistes Latins*), Bd. 4, Paris 1896, #21, S. 273.
- PETRI VENERABILIS CONTRA PETROBRUSIANOS HERETICOS, hg. v. James Fearn (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Bd. X), Turnhout 1968.
- PETRUS CANTOR: Exemplum XX, in: Aegidius Aurifaber: *Magnum speculum exemplorum ex plus quam 70 auctoribus pietate, doctrina et antiquitate venerandis variisque historiis, tractatibus et libellis excerptum ab anonymo quodam, qui circiter anno Domini 1480 vixisse deprehenditur [...]*, Coloniae Agrippina 1684, S. 385.
- SACHSENSPIEGEL. LANDRECHT IN HOCHDEUTSCHER ÜBERTRAGUNG, übers. v. Karl August Eckhardt (*Germanen- rechte. N. F. - Land- und Lehnrechtsbücher [1]*) Hannover 1967.
- SYNODE VON AKYRA (314), in: Mansi, Giovanni Domenico: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 Bde., Florenz-Venedig 1759-1798, Bd. 2, Florenz/Venedig 1759, S. 520.
- TISSOT, SIMON-AUGUSTE A. D.: *Von der Onanie, oder Abhandlung über die Krankheiten, die von der Selbstbefleckung herrühren*, Eisenach 1776.
- THE EXEMPLA OF ILLUSTRATIVE STORIES FROM THE SERMONES VULGARES OF JACQUES DE VITRY, hg. v. Thomas Frederic Crane, London 1890.
- THE „HISTORIA OCCIDENTALIS“ OF JACQUES DE VITRY, hg. v. John F. Hinnebusch (*Spicilegium Friburgense* 17), Fribourg 1972.
- VISIO TNUGDALI. LATEINISCH UND ALTDEUTSCH, hg. v. Albrecht Wagner, Erlangen 1882 (ND Hildesheim 1989).
- WILHELM VON TYRUS: *Chronicon*, in: *Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon. Guillaume de Tyr, Chronique*, hg. v. Robert B. C. Huygens, 2 Bde. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 63-63A), Turnhout 1986.

8.2 Sekundärliteratur

ARTELT, WALTER: Art. „Aussatz, Aussätzige“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*,

- Bd. 1, hg. v. Engelbert Kirschbaum u. Wolfgang Braunfels, Freiburg i. Br. u.a. 1968, Sp. 228-31.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW: *How to Do Things with Words*, Cambridge (Mass.) 1962.
- ANZ, THOMAS: Medizin und Moral. Über normierende Effekte wissenschaftlicher und literarischer Krankheitskonstrukte, in: *literaturkritik.de* 3/2005 (http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7944 zuletzt eingesehen am 09.10.2013).
- ARIS, MARC-AEILKO U.A. (Hg.): *Caesarius von Heisterbach. Dialogus Miraculorum/Dialoge über die Wunder*, lateinisch-deutsch, (Fontes Christiani Bd. 86/1), Bd. 1, Turnhout 2009.
- ASSION, PETER: Claus von Matrei und Herzog Siegmund von Tirol, in: *Medizinische Monatsschrift* 31 (1977), S. 405-08.
- DERS.: Das Exempel als agitatorische Gattung. Zu Form und Funktion der kurzen Beispielgeschichte, in: *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung* 19 (1978), S. 225-40.
- BASSLER, MORITZ: Einleitung, in: *New Historicism - Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, hg. v. Moritz Baßler, Frankfurt a.M. 1996, S. 7-43.
- BEATRICE, PIER FRANCO: Art. „Sünde V“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 2001, Sp. 389-96.
- BEECHER, DONALD: *Windows on Contagion*, in: *Imagining contagion in early modern Europe*, hg. v. Carlin, Claire L., New York 2005, S. 32-46.
- BENNEWITZ, INGRID/TERVOOREN, HELMUT (Hg.): *Manlīchiu wīp, wīplīch man: Zur Konstruktion der Kategorien „Körper“ und „Geschlecht“ in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin 1999.
- BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1980.
- BÉRIAC, FRANÇOISE: *Histoire des Lépreux au Moyen Age. Une Société d'Exclus*, Paris 1988.
- BETZ, OTTO: Der Aussatz in der Bibel, in: *Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1982, S. 45-61.
- BELKER-VAN DEN HEUVEL, JÜRGEN: *Aussätzige. „Tückischer Feind“ und „Armer Lazarus“*, in: *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, hg. v. Bernd-Ulrich Hergemöller, Warendorf 2001, S. 270-99.
- BERRUYER-PICHON, GENEVIÈVE: *Essai sur la Lèpre du Haut Moyen Age*, in: *Le Moyen Age*

- 90 (1984), S. 331-56.
- BIHRER, ANDREAS (Hg.): Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit, Würzburg 2000.
- BLOCH, KARL HEINZ: Die Bekämpfung der Jugendmasturbation im 18. Jahrhundert: Ursachen – Verlauf – Nachwirkungen, Frankfurt a.M. u.a. 1998.
- BÖHME, HARTMUT: Himmel und Hölle als Gefühlsräume, in: Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle, hg. v. Claudia Benthien u.a., Köln 2000, S. 60-81.
- BORST, ARNO: Lebensformen des Mittelalters Frankfurt a. M./Berlin, 1989, S. 576-80.
- BORST, OTTO: Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1983.
- BOULÉ, JEAN PIERRE: HIV Stories - The Archaeology of AIDS Writing in France 1985-1988, Liverpool 2002.
- BOURDIEU, PIERRE: Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, Paris 1982.
- BRAUN, KARL: Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge moderner Sexualität im 18. Jahrhundert (Historische Studien Bd. 16), Frankfurt a.M./New York, 1995.
- BROWNE, STANLEY G.: Leprosy in the Bible, London 1979.
- BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 1991 (orig.: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, N.Y. u.a. 1990).
- BÜTTNER, JAN ULRICH: Sünde als Krankheit – Buße als Heilung in den Bußbüchern des frühen Mittelalters, in: Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. Cordula Nolte, Korb 2009, S. 57-78
- DASTON, LORRAINE/PARK, KATHERINE: Wunder und die Ordnung der Natur, Frankfurt a.M. 2002, S. 9 (orig.: Wonders and the Order of Nature 1150-1750, N.Y. 1998).
- DAUM, ANDREAS W.: Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit 1848-1914, Oldenburg 1998.
- DELEUZE, GILLES/GUATTARI, FÉLIX: Rhizom, Berlin 1977.
- DEMAITRE, LUKE E.: Leprosy in Premodern Medicine. A Malady of the Whole Body, Baltimore 2007.
- DINGES, MARTIN: Neue Wege in der Seuchengeschichte? in: Neue Wege in der Seuchengeschichte, hg. v. Martin Dinges, Stuttgart 1995, S. 7-24.
- DERS.: Bedrohliche Fremdkörper in der Medizingeschichte, in: VIRUS! Mutationen einer

- Metapher, hg. v. Ruth Meyer und Brigitte Weingart, Bielefeld 2004, S. 79-95.
- DERS.: Seuchen in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Gotts verhängnis und seine straffe – Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit (Ausstellungskatalog) Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Wolfenbüttel 2005, S. 15-26.
- DINZELBACHER, PETER: Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen, in: Epische Stoffe des Mittelalters, hg. v. Volker Mertens u.a., Stuttgart 1984, S. 61-80.
- DERS.: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung – Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn u.a. 1996.
- DÖRNEMANN, MICHAEL: Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter, Tübingen 2003.
- DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985, S. 165 (orig.: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, N.Y. 1966).
- DUIN, NANCY/SUTCLIFFE, JENNY: Geschichte der Medizin, Köln 1993.
- DUDEN, BARBARA: Der Frauenleib als öffentlicher Ort, Hamburg/Zürich 1991
- DÜWEL, KLAUS: Straf- und Lohnorte in der „Visio Tundali“ und ihre volkssprachlichen Bearbeitungen in Deutschland und Skandinavien (12./13. Jahrhundert), in: L'immaginario-nelle letterature germaniche del Medioevo, hg. v. Adele Cipolla, Mailand 1995, S. 85-100.
- EDER, FRANZ X.: Diskurs und Sexualpädagogik: Der deutschsprachige Onanie-Diskurs des späten 18. Jahrhunderts, in: Paedagogica historica, 39 (2003), S. 719-35.
- ELL, STEPHEN R.: Blood and Sexuality in Medieval Leprosy, in: Janus 71 (1984), S. 153-64.
- ERHART, WALTER: Medizin-Sozialgeschichte-Literatur, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 29 (2004), S. 118-28.
- ELIAS, NORBERT: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt a.M. 1976.
- ELL, STEPHEN R.: Art. „Leprosy“, in: Dictionary of the Middle Ages, Vol. 7, hg. v. Joseph R. Strayer u.a., N.Y. 1986, S. 549-52.
- FABBRI-DESTRO, MADDDALENA/RIZZOLATTI, GIACOMO: Mirror Neurons. From Discovery to Autism, in: Experimental Brain Research, Bd. 200 (2010), S. 223-37.

- FELTEN, SEBASTIAN: Mittendrin statt außen vor? Ein neuer Ort für Melaten bei Köln und der „Paradigmenwechsel“ in der Leprageschichtsschreibung, in: *Geschichte in Köln* 57 (2010), S. 11-37.
- FICHTNER, GERHARD: Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs, in: *Frühmittelalterliche Studien* Bd. 16 (1982), S. 1-18.
- FLECK, LUDWIK: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, hrsg. v. Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt a.M. 1980.
- FOUCAULT, MICHEL: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michel Foucault. *Von der Subversion des Wissens*, hg. v. Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1993, S. 69-90.
- FUHRMANN, HORST: Art. „Konstantinische Schenkung“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1991, Sp. 1385-87.
- GAUNT, SIMON: *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995.
- GLÄSER, PETER PAUL: *Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur*, Kiel 1986.
- DERS.: Der Lepra-Begriff in der patristischen Literatur, in: *Aussatz – Lepra – Hansenkrankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1986, S. 63-67.
- GÖSSMANN, ELISABETH: Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen theologischen Tradition, in: *Concilium* 27 (1991), S. 483-88.
- GROEBNER, VALENTIN: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München 2003.
- GRUNDMANN, HERBERT: Litteratus – Illiteratus, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958), S. 1-65.
- GUTJAHR, F.S. (Hg.): *Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrten-geschichte des zwölften Jahrhunderts*, auf Grund des Nachlasses von Otto Schmid bearb. von F. S. Gutjahr, Graz 1899.
- HAAS, ALOIS M.: Descensus ad Inferos. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante, in: *Communio* 10 (1981), S. 40-56.
- DERS.: Tod und Jenseits in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer – Das Jenseits im Mittelalter*, Ausstellungskatalog, hg. v. d. Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum, Zürich 1994, S. 69-78.
- HARAWAY, DONNA: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt

- a.M. 1995.
- HAHN, ALOIS: Kann der Körper ehrlich sein?, in: Ders. (Hg.): Körper und Gedächtnis, Wiesbaden 2010, S. 131-41.
- HAHN, SYLVIA: Lepra in der neueren Kunst (1400 bis heute), in: Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1982, S. 285-307.
- HARTMANN, GERT: Art. „Reinheit V“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 1997, Sp. 493-97.
- HAUSCHILD, THOMAS: Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik, Gifkendorf 2002.
- HENKEL, NIKOLAUS: Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur. Priester Wernher, Konrad von Fußesbrunnen, Konrad von Heimesfurt, in: Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter, internationales Symposium, Roscrea 1994, hg. v. Timothy R. Jackson u.a., Tübingen 1996, S. 1-21.
- HERBERT, J.A. (Hg.): Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum, Vol. III, London 1910.
- HERGEMÖLLER, BERND-ULRICH: Die „widernatürliche Sünde“ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jh., in: Forum Homosexualität und Literatur Heft 21 (1994), S. 5-19.
- HERZLICH, CLAUDINE/PIERRET, JANINE: Malades d'hier, malades d'aujourd'hui. De la mort collective au devoir de guérison, Paris 1984.
- HIESTAND, RUDOLF: 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.
- HOFFMANN; WERNER J.: Konrad von Heimesfurt. Untersuchungen zu Quellen, Überlieferung und Wirkung seiner beiden Werke „Unser vrouwen hinvert“ und „Urstende“, Wiesbaden 2000.
- 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.
- HORSCH, SILVIA/TREML, MARTIN: Einleitung, in: Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Gegenwart und Geschichte der Märtyrer, hg. v. Dens.,

- München 2011, S. 7-21.
- HOTCHKISS, VALERIE R.: *Clothes Make The Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, New York, London 1996.
- HUIZINGA, JOHAN: *Der Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesform des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, München 1924.
- IOGNA-PRAT, DOMINIQUE: *Order and Exklusion, Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000-1150)*, Ithaca 2003.
- JANKRIFT, KAY PETER: *Krankheit und Heilkunde im Mittelalter*, Darmstadt 2003.
- JASER, CHRISTIAN: *Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter*, Tübingen 2013.
- JEANNE, DAMIEN: *Un monde ouvert. Les interfaces spatiales, religieuses et économiques des léproseries en Normandie centrale et occidentale, XIe-XVIe siècles*, in: *Histoire médiévale et archéologie* 17 (2004), S. 131-44.
- JOLLES, ANDRÉ: *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorable, Märchen, Witz*, Tübingen 1974⁵.
- JÜTTE, ROBERT: *Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler)*, in: *Saeculum* 44 (1993), S. 65-89.
- KANTOROWICZ, ERNST H.: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957.
- KÄSER, RUDOLF: *Wie und zu welchem Ende werden Seuchen erzählt?*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 29 (2004), S. 200-27.
- KASTEN, INGRID: *Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers*, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur (Bamberger Studien zum Mittelalter, 1)*, Münster 2002, S. 199-219.
- KEIL, GUNDOLF: *Art. „Aussatz III. Ätiologische Deutung“*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1980, Sp. 1250.
- DERS.: *Art. „Aussatz IV. Therapie“*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1980, Sp. 1250f.
- DERS.: *Art. „Aussatz VI. Diagnostik“*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1980, Sp. 1253f.
- DERS.: *Art. „Aussatz VIII. Terminologie“*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, hg. v. Robert

- Henri Bautier u.a., München/Zürich 1980, Sp. 1255-57.
- KERN, FRITZ: Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, hg. v. Rudolf Buchner, Darmstadt 1973⁶.
- KONERSMANN, RALF: Vorwort. Figuratives Wissen, in: Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2008, S. 7-21.
- KREBS, REINHARD: Zu den Tundalusvisionen des Marcus und Alber, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 12 (1979), S. 164-98.
- KUDER, ULRICH: Aussatz und christlicher Glaube, in: *Aussatz-Lepra-Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil 1: Katalog, Würzburg 1982, S. 26-27.
- KUGLER, HARTMUT: Hochmittelalterliche Weltkarten als Geschichtsbilder, in: *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*, hg. v. Hans-Werner Goetz, Berlin 1998, S. 179-98.
- LAQUÉ, STEPHAN: Führung und Freiheit in der *Divina Commedia*, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 81 (2006), S. 71-93.
- LAQUEUR, THOMAS: *AUF DEN LEIB geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a.M. u.a. 1992 (orig.: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Mass.) u.a. 1990).
- LATOUR, BRUNO: Joliot. Geschichte und Physik im Gemenge, in: *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*, Frankfurt a.M. 1994, S. 869-903.
- LE GOFF, JACQUES: *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, München 1990 (orig.: *La naissance du purgatoire*, Paris 1981).
- DERS.: Head or Heart? The political Use of Body Metaphor in the Middle Ages, in: *Zone 5: Fragments for a History of the Human Body*, Teil 3, New York 1989, S. 13-26.
- DERS./TRUONG, NICOLAS: *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*, Stuttgart 2007.
- LEISTIKOW, DANKWART: Bauformen der Leproserie im Abendland, in: *Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1982, S. 103-49.
- LIEBER, ELINOR: Old Testament 'Leprosy', Contagion and Sin, in: *Contagion: perspectives from pre-modern societies*, hg. v. Lawrence I. Conrad, Aldershot u.a. 2000, S. 99-136.
- LOGISTER, WIEL: *Die Spiritualität der Divina Comedia. Dantes Gedicht theologisch gelesen (Literatur-Medien-Religion, Bd. 5)*, Münster u.a. 2003.

- LUNDT, BEA: „Narrating Gender“. Das erzählte Geschlecht im späten Mittelalter am Beispiel von „Genovefa“ und „Griselda“, in: Zwischen Politik und Kultur, hg. v. Wolfgang Hasberg u. Manfred Seidenfuß, Neuried 2003, S. 199-247.
- MAIER, BERNHARD: Art. „Reinheit I“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 1997, Sp. 473-77.
- MAREK, KRISTIN: Die Körper des Königs. Effigies, Bildpolitik und Heiligkeit, Paderborn 2009.
- MARTIN, EMILY: Flexible Bodies. Tracking Immunity in American Culture – From the Days of Polio to the Age of AIDS, Boston 1994.
- MAYER, RUTH/WEINGART, BRIGITTE (Hg.): VIRUS! Mutationen einer Metapher, Bielefeld 2004.
- MCLUHAN, MARSHALL: Die magischen Kanäle, Düsseldorf 1992 (orig.: Understanding Media. The Extensions of Man, N.Y. 1964).
- DERS./FIORE, QUENTIN: Das Medium ist die Massage, Frankfurt a.M. 1984 (orig.: The Medium is the Massage: An Inventory of Effects, N.Y. 1967).
- MEENS, ROB: „A relic of superstition“: bodily impurity and the Church from Gregory the Great to the twelfth-century decretists, in: Purity and holiness. the heritage of Leviticus, hg. v. Marcel Poorthuis u. J. Schwartz, Leiden 2000, S. 281-93.
- MERGENTHALER, VOLKER: Medusa meets Holofernes. Poetologische, semiologische und intertextuelle Diskursivierung von Enthauptung, Bern 1997.
- MERZBACHER, DIETER: "Die gschwind krankheit der pestilenz" - Pest, Blattern, Aussatz, "miselsuht". Erzählmotive in Meisterliedern und weiteren deutschsprachigen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: "Gotts verhengnis und seine straffe". Zur Geschichte der Seuchen in der Frühen Neuzeit, hg. v. Petra Feuerstein-Herz, Wiesbaden 2005, S. 113-26.
- MILLER, WILLIAM IAN: The Anatomy of Disgust, Cambridge (Mass.) u.a. 1997, S. 159-61.
- MOORE, ROBERT IAN: Heresy as Disease, in: The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th c.): Proceedings of the International Conference Louvain May 13-16, 1973, Löwen 1976, S. 1-11.
- MÜLLER-BÜTOW, HORST: Lepra. Ein medizinhistorischer Überblick unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen arabischen Medizin, Frankfurt a.M./Bern 1981.
- NEUMEYER, HARALD: "Ich bin einer von denjenigen Unglückseligen [...]": Rückkopplungen

- und Autoreferenzen. Zur Onaniedebatte im 18. Jahrhundert, in: Die Grenzen des Menschen: Anthropologie und Ästhetik um 1800, hg. v. Maximilian Bergengruen, Würzburg 2001, S. 65-95.
- NIE, GISELLE DE: „Contagium“ and images of self in the late sixth-century Gaul, in: Purity and holiness: the heritage of Leviticus, hg. v. Marcel Poorthuis u. J. Schwartz, Leiden 2000, S. 247-61.
- OHLER, NORBERT: Zuflucht der Armen. Zu den Mirakeln des Heiligen Anno, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 48 (1984), S. 1-33.
- OHLHOFF, DÖRTE: Das freundliche Selbst und der angreifende Feind. Politische Metaphern und Körperkonzepte in der Wissensvermittlung der Biologie, in: *metaphorik.de* 03/2002, S. 75-99, hier S. 78f (<http://www.metaphorik.de/en/journal/03/das-freundliche-selbst-und-der-angreifende-feind-politische-metaphern-und-koerperkonzepte-der.html> zuletzt eingesehen am 10.10.13).
- ONG, WALTER: Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987, (orig.: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, N.Y. 1982).
- OSWALD, MARION: Aussatz und Erwählung. Beobachtungen zu Konstitution und Kodierung sozialer Räume in mittelalterlichen Aussatzgeschichten, in: *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters*, hg. v. Burkhard Hasebrink u.a., Tübingen 2008, S. 23-44.
- OTT, N.H.: Miselsucht – Die Lepra als Thema erzählender Literatur des Mittelalters, in: *Aussatz – Lepra – Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, hg. v. Jörn Henning Wolf, Teil II: Aufsätze, Würzburg 1986, S. 273-83.
- PALMER, RICHARD: The Church, Leprosy, and Plague in Medieval and Early Modern Europe, in: *The Church and Healing*, hg. v. W.J. Sheils, Oxford 1982, S. 79-101.
- PEYROUX, CATHERINE: The Leper's Kiss, in: *Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religion in Medieval Society*, hg. v. Sharon Ann Farmer u. Barbara H. Rosenwein, Ithaca/N.Y. 2000, S. 172-88.
- PAYTON, RODNEY J.: *A modern Reader's Guide to Dante's Inferno*, N.Y. u.a. 1992.
- PEPPERMÜLLER, ROLF: Art. „Petrus Cantor“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, hg. v. Norbert Ankermann u.a., München/Zürich 1993, Sp. 1965f.
- PFEIL, BRIGITTE: Die „Vision des Tnugdalus“ Albers von Windberg. Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jh., mit einer Edition der lateinischen „Visio Tnugdali“ aus Clm 22254 (Mikrokosmos 54), Frankfurt a.M. 1999.

- PLESSNER, HELMUTH: Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: Helmuth Plessner. *Gesammelte Schriften* 8, hg. v. Günter Dux u.a., Frankfurt a.M. 1983, S. 136-217.
- PODELLA, THOMAS: Art. „Reinheit II“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 1997, Sp. 477-83.
- POORTHIUS, MARCEL/SCHWARTZ, JOSHUA: Purity and holiness. An introductory survey, in: *Purity and holiness. The heritage of Leviticus*, hg. v. Marcel Poorthuis u. J. Schwartz, Leiden 2000, S. 3-26.
- PULVER, MARCO: *Tribut der Seuche oder Seuchenmythen als Quelle sozialer Kalibrierung. Eine Rekonstruktion des AIDS-Diskurses vor dem Hintergrund von Studien zur Historizität des Seuchendispositivs*, Frankfurt a.M. u.a. 1999.
- QUADLBAUER, FRANZ: Art. „*Artes praedicandi*“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1980, Sp. 1065f.
- RAPHAEL, LUTZ: *Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945-1980*, Stuttgart 1994.
- RAUHAUS, ALFRED: *Kleine Kirchenkunde. Reformierte Kirchen von innen und außen*, Göttingen 2007.
- RAULFF, ULRICH: *Die Annales E.S.C. und die Geschichte der Mentalitäten*, in: *Die Geschichte des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie*, hg. v. Gerd Jüttemann, Weinheim 1986, S. 145-66.
- RAUNER, ERWIN: Art. „*Exempel, Exemplum* I. Begriff, II. Mittellateinische Literatur“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, hg. v. Robert-Henri Bautier u.a., München/Zürich 1989, Sp. 161-63.
- REDDITT, PAUL L.: Art. „*Leviticus, Book of*“, in: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, hg. v. Kevin J. Vanhoozer u.a., London 2005, S. 447-50.
- REICKE, SIEGFRIED: *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter*, 2 Bde., Stuttgart 1932, hier Bd. 2 S. 238-40.
- REINHARDT, KLAUS: Art. „*Odo von Cheriton*“, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 6, hg. v. Traugott Bautz, Herzberg 1993, Sp. 1113f.
- ROUWHORST, GERARD: *Leviticus 12-15 in Early Christianity*, in: *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, hg. v. Marcel J.H.M. Poorthuis u. J. Schwartz, Leiden 2000, S. 181-93.
- SARASIN, PHILIPP/TANNER, JAKOB (Hg.): *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien*

- zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1998.
- SCHADE, HERBERT: Dämonen und Monstren. Gestaltung des Bösen in der Kunst frühen Mittelalters, Regensburg 1962, S. 50-53.
- SCHARFF, THOMAS: Der Körper der Ketzer im hochmittelalterlichen Häresiediskurs, in: Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbts- und Weltdeutung, hg. v. Clemens Wischermann u. Stefan Haas, Stuttgart 2000, S. 133-49.
- SCHELBERG, ANTJE: Die Häßlichkeit des Kranken. Zur psychosozialen Bedeutung mittelalterlicher Schönheitsvorstellungen am Beispiel der Leprakranken, in: Perspicuitas. Internet-Periodicum für Mediävistische Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft, S. 1-19 (<http://www.uni-due.de/imperia/md/content/perspicuitas/schelberg.pdf> zuletzt eingesehen am 21.10.2013).
- DIES.: Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen, Diss., Göttingen 2000.
- SCHENK, RICHARD: Art. „Sünde VI“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 2001, Sp. 395-400.
- SCHILD, WOLFGANG: Art. Talio(n), in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, hg. v. Norbert Angermann u.a., München/Zürich 1997, Sp. 446f.
- SCHMALE, FRANZ-JOSEF: Fälschungen in der Geschichtsschreibung, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München 16.-19. September 1986, hg. v. Wolfgang Setz (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33 I-V), Bd. 1, Hannover 1988, S. 121-32.
- SMALLEY, BERYL: Ralph of Flaix on Leviticus, in: Ders.: Studies in Medieval Thought and Learning. From Abelard to Wyclif, London 1981, S. 49-96.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE: La raison des gestes dans l'occident médiéval, Paris 1990.
- SEARLE, JOHN R.: Speech Acts, Cambridge 1969.
- SIEDER, REINHARD: Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?, in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), S. 445-68.
- SITZLER-OSING, DOROTHEA: Art. „Sünde I“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 32, hg. v. Gerhard Müller, Berlin/N.Y. 2001, Sp. 360-64.
- SLENCZKA, NOTGER: Der endgültige Schrecken – Das Jüngste Gericht und die Angst in der

- Religion des Mittelalters, in: Angst und Schrecken im Mittelalter – Ursachen, Funktionen, Bewältigungsstrategien, hg. v. Annette Gerok-Reiter u.a. (Das Mittelalter – Perspektiven mediävistischer Forschung, Bd. 12 (2007), Heft 1), S. 97-112.
- SMITH-ROSENBERG, CAROLL: Körper-Politik oder der Körper als Politikum, in: Geschichte schreiben in der Postmoderne, hg. v. Christoph Conrad u. Martina Kessel, Stuttgart 1994, S. 310-50.
- SONTAG, SUSAN: Krankheit als Metapher/ Aids und seine Metaphern, Frankfurt a.M. 2003 (orig.: *Illness as Metaphor*, N.Y. 1977; *AIDS and Its Metaphors*, N.Y. 1988).
- SPECHT, HENRIK: The Beautiful, the Handsome, and the Ugly. Some Aspects of the Art of Character Portrayal in Medieval Literature, in: *Studia Neophilologica* 86 (1984), S. 129-46.
- SPREITZER, BRIGITTE: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter, Göttingen 1988.
- Stahl, Henri-Paul: *Histoire de la décapitation*, Paris 1986.
- STANGE, CARMEN: "Galle, lîbes smerzen" und "leit" - Aussatz und Melancholie bei Hartmann von Aue und Konrad von Würzburg, in: *Melancholie - zwischen Attitüde und Diskurs: Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Andrea Sieber, Göttingen 2009, S. 41-75.
- STETTLER-SCHÄR, ANTOINETTE: Leprologie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *Zürcher medizingeschichtliche Abhandlungen, Neue Reihe* 93 (1972), S. 55-83.
- STOLBERG, MICHAEL: The Crime of Onan and the Laws of Nature. Religious and Medical Discourses on Masturbation in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries, in: *Paedagogica historica*, 39 (2003), S. 701-17.
- TABUTEAU, BRUNO: La Léproserie, un marquer d'identité dans l'espace périurbain médiéval. Le cas d'Évreux en Normandie, in: *Histoire médiévale et archéologie* 17 (2004), S. 131-44.
- TODT, SABINE: Onanisten, Lymphgefäßmann und anatomische Venus: Körperkonstruktionen im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: *Historische Mitteilungen*, 21, 2008(2009), S. 130-52.
- TOELLNER, RICHARD: 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 u. Norbert Schnitzler, München 1992, S. 131-

46.

- TOUATI, FRANÇOIS-OLIVIER: *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.: *Contagion and Leprosy: Myth, Ideas and Evolution in Medieval Minds and Societies*, in: *Contagion. Perspectives from pre-modern societies*, hg. v. Lawrence I. Conrad, Aldershot u.a. 2000, S. 179-202.
- TRACEY, MARTIN J.: Art. „Tugenden und Laster, Tugend und Lasterkataloge“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, hg. v. Norbert Angermann u.a., München 1997, Sp. 1085-88.
- Tubach, Frederic C.: *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1969.
- Tzvetkova-Glaser, Anna: *Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinern*, Frankfurt a.M. 2010.
- UHRMACHER, MARTIN: *Leprosorien in Mittelalter und früher Neuzeit (Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Beiheft VIII/5)*, Köln 2000.
- VERNANT, JEAN-PIERRE: *Corps obscurs, corps éclatant*, in: *Corps des dieux*, hg. v. Charles Malamoud u. Jean-Pierre Vernant, Paris 1986, S. 19-46.
- VIRCHOW, RUDOLF: *Zur Geschichte des Aussatzes und der Spitäler, besonders in Deutschland*, in: *Rudolf Virchows Archiv für Pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin* 18 (1860), S. 138-62, 273-329.
- VOLLMER, MATTHIAS: *Sünde-Krankheit-“väterliche Züchtigung“*. Sünden als Ursache von Krankheiten vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit, in: *Religion und Gesundheit: Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert*, hg. v. Albrecht Classen, Berlin u.a. 2011, S. 261-86.
- WALKER BYNUM, CAROLINE: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, N.Y. 1992.
- WEBER, CHRISTIAN: Art. „Im Spiegelkabinett“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 25.09.2013, Nr. 222, S. 16.
- WHITE, HAYDEN: *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: *Geschichte schreiben in der Postmoderne*, hg. v. Christoph Conrad u. Martina Kessel, Stuttgart 1994, S. 123-57.
- WUNDERLI, PETER (Hg.): *Ferdinand de Saussure. Cours de linguistique générale*, Tübingen

2013.

WYSS, ULRICH: Legenden, in: Epische Stoffe des Mittelalters, hg. v. Volker Mertens u. Ulrich Müller, Stuttgart 1984.

ZAKHARINEM, DMITRI: Von Angesicht zu Angesicht. Der Wandel direkter Kommunikation in der ost- und westeuropäischen Neuzeit (Historische Kulturwissenschaft 7), Konstanz 2005, S. 516-21.

ZIMMERMANN, VOLKER: Gesundheit und Krankheit. Zur Rolle der Umwelt in der Geschichte der Medizin, in: Medizin in Geschichte, Philologie und Ethnologie. Festschrift für Gundolf Keil, hg. v. Dominik Groß u. Monika Reininger, Würzburg 2003, S. 187-202.