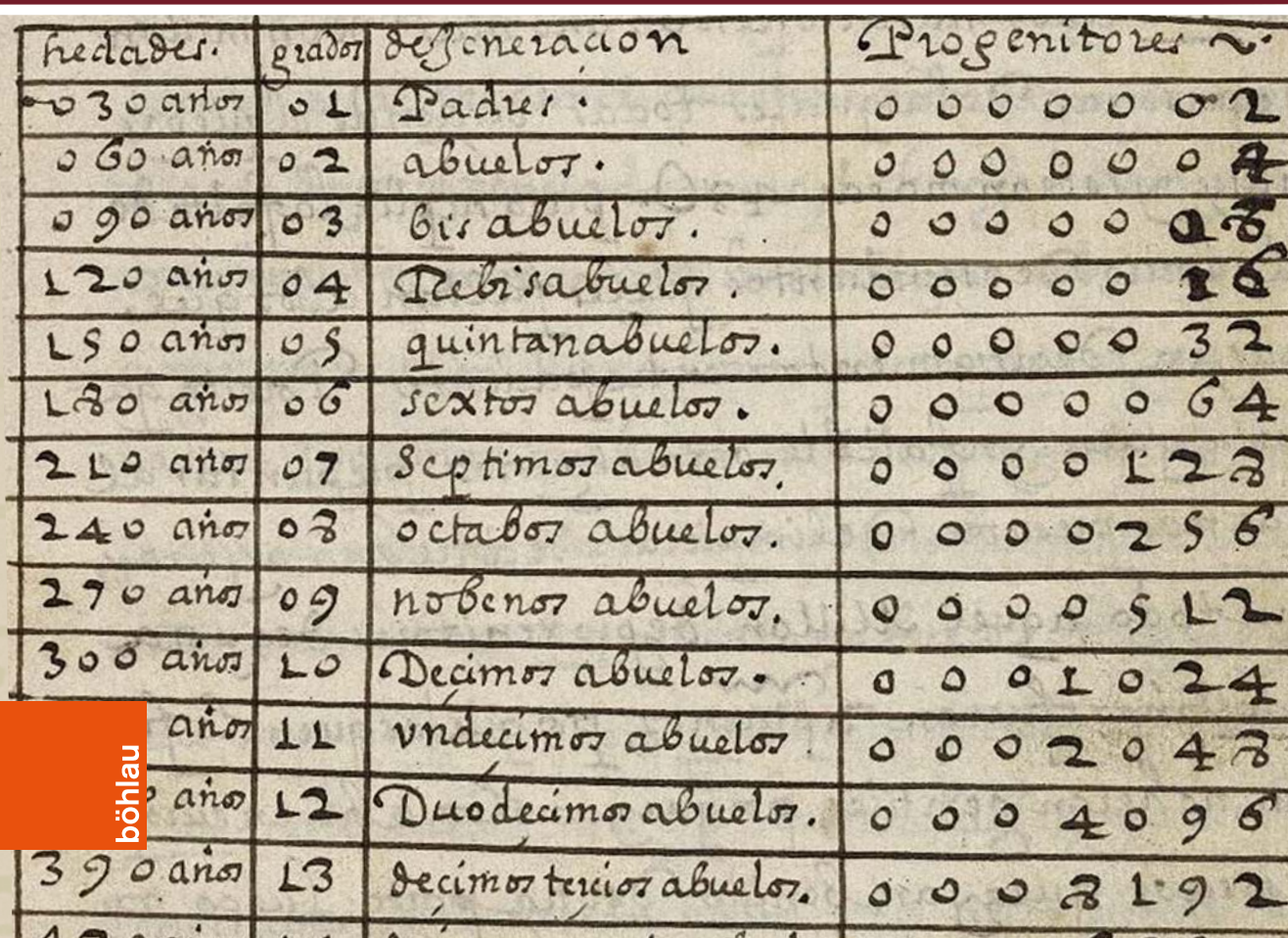
JULIA GEBKE

(FREMD)KÖRPER

Die Stigmatisierung der Neuchristen im Spanien der Frühen Neuzeit



böhlau

böhlau

Julia Gebke

(Fremd)Körper

Die Stigmatisierung der Neuchristen im Spanien der Frühen Neuzeit

BÖHLAU VERLAG WIEN KÖLN WEIMAR

Der Wissenschaftsfonds.

Veröffentlicht mit Unterstützung des
Austrian Science Fund (FWF): PUB 535-G24

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation
lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0;
siehe http://creativecommons.org/licences/by/4.0

Diese Publikation wurde einem anonymen,
internationalen Peer Review Verfahren unterzogen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über https://dnb.de abrufbar.

© 2020 by Böhlau Verlag Ges. m. b. H. & Co. KG, Kölblgasse 8–10, A-1030 Wien

Umschlagabbildung: Salucio, Agustín: Discurso echo por fray Agustín de Salucio. Ms. Codex 1447, 17. Jh., 4r. Abbildung zur Verfügung gestellt vom: Kislak Center for Special Collections, Rare Books and Manuscripts, University of Pennsylvania.

Korrektorat: Anja Borkam, Jena
Satz: Reemers Publishing Services GmbH, Krefeld

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-205-20987-4

Für Franz, Helga, Michaela & Soheil

1. Inhalt

Danksagung ... 9

Vorwort ... 11

1. Einleitung ... 13
1.1 Eine Meistererzählung? ... 23
1.2 1632 ... 37
1.3 Blutreinheitsideologie und medizinischer Biologismus ... 39
1.4 Körperliche Unterscheidungsmerkmale ... 44
1.5 Ad fontes ... 45
1.6 Körper, Geschlecht, Sinne und „Rasse" ... 49

2. Das unreine Blut neuchristlicher Ammen ... 59
2.1 Ammenmilch und Muttermilch in der frühneuzeitlichen Medizin ... 60
2.1.1 Diskussion: Ammenmilch oder Muttermilch ... 61
2.1.2 Kennzeichen einer guten Amme ... 70
2.1.3 Die *corrupción* der Ammenmilch ... 73
2.1.4 Muttermilch als Krankheitsverursacher bzw. Heilmittel ... 79
2.2 Das mittelalterliche Verbot jüdischer Ammen ... 87
2.2.1 Die christliche Gesetzgebung ... 87
2.2.2 Die *Siete Partidas* ... 92
2.2.3 Die jüdische Gesetzgebung ... 96
2.3 Das frühneuzeitliche Verbot neuchristlicher Ammen ... 103
2.3.1 Juan Huarte de San Juan ... 105
2.3.2 Die neuchristliche Ammenproblematik und ihr Kontext ... 108
2.3.3 Das Erbe der Milch ... 113
2.3.4 Warnungen vor neuchristlichen Ammen ... 115
2.4 Fazit ... 120

3. Die „jüdisch-männliche" Menstruation ... 123
3.1 Menstrualblut zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit ... 123
3.1.1 Von der Milch zum Blut ... 123
3.1.2 Hindernisse ... 126
3.1.3 Menstruierende Männer ... 129
3.2 Menstruationsvorstellungen in der Antike ... 132
3.2.1 Ursachen ... 134
3.2.2 Verlauf ... 136
3.2.3 Sinn und Zweck ... 138
3.2.4 Wirkungen ... 143

3.3 „Jüdisch-männlicher“ Blutfluss im Mittelalter ... 145
3.3.1 Deizidvorwurf und Ritualmordlegende ... 147
3.3.2 Hämorrhoiden und Melancholie ... 157
3.4 Männliche und „jüdisch-männliche“ Menstruation in der Frühen Neuzeit 165
3.4.1 Aus medizinischer Sicht ... 167
3.4.2 Aus blutreinheitsideologischer Sicht ... 186
3.4.3 Der Sonderfall Juan de Quiñones ... 198
3.4.4 Kritiker einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation ... 219
3.5 Fazit ... 232

4. Der neuchristliche Geruch ... 235
4.1 Geruchsdimensionen ... 236
4.1.1 Geruchserfahrungen ... 236
4.1.2 Frühneuzeitliche Geruchswelten ... 240
4.2 Vom *fœtor judaicus* und „heidnischen Gestank“ ... 243
4.2.1 Antike Vorläufer ... 243
4.2.2 Mittelalterliche Vorläufer ... 251
4.2.3 Sonderfall: Die heilige Quelle von Matarieh ... 255
4.3 Das neuchristliche Geruchsstigma ... 261
4.3.1 Theologische Argumente ... 261
4.3.2 Medizinische Argumente ... 273
4.3.3 Kulinarische Dimensionen ... 290
4.3.4 Der Hund von Alba ... 296
4.4 Geruchsstigma und *limpieza de sangre* ... 299
4.4.1 Conversos ... 299
4.4.2 Morisken ... 301
4.5 Fazit ... 305

5. Fazit ... 309

6. Abkürzungsverzeichnis ... 317

7. Literatur ... 319
7.1 Archivquellen und Manuskripte ... 319
7.2 Gedruckte Quellen und Quelleneditionen ... 319
7.3 Forschungsliteratur ... 326

8. Register ... 339
8.1 Sachregister ... 339
8.2 Personenregister ... 340

Danksagung

„Begin at the beginning," the King said gravely,
„and go on till you come to the end: then stop."
Lewis Carroll, Alice's Adventures in Wonderland (1865), Kapitel 12

Liebe Leserin, lieber Leser,

von der ersten Idee bis zur druckfertigen Fassung dieses Buchs, war es ein aufregender und langer Weg, auf dem mich viele Personen begleitet und tatkräftig unterstützt haben. Alle werde ich nicht nennen können, aber einige sollen hier doch Erwähnung finden. Der allererste Schritt wurde von Rainer Walz gelegt, der eines Tages beiläufig im Hinausgehen zu mir meinte: „Frau Gebke, wollen Sie nicht etwas zu den Conversos machen?" Leicht überrumpelt habe ich diese Frage bejaht. Gesagt, getan. Danach hat mich dieses spannende Thema nicht mehr losgelassen und mich nicht nur zu einer Magisterarbeit, sondern auch zu einer Dissertation inspiriert. Rainer Walz danke ich ganz herzlich dafür, dass er diese Arbeiten nicht nur angestoßen, sondern bis zum Ende begleitet und mir mit Rat und Tat und vielen unerlässlichen Hinweisen stets zur Seite gestanden hat.

Meiner Betreuerin Dorothea Nolde, die mir die Möglichkeit gab, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen und mir von Anfang an dabei jegliche Freiheit gelassen hat, mein Thema zu entwickeln, und die immer genau zum richtigen Zeitpunkt einzugreifen wusste, wenn ich den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sah, gilt mein ausdrücklicher Dank. Ebenso meinem Betreuer Simone De Angelis, der mir ganz neue und spannende Perspektiven auf die Wissenschaftsgeschichte eröffnet und damit mein Thema ungemein bereichert hat, danke ich herzlich für seine Unterstützung und die vielen spannenden Diskussionen in seinen Privatissima.

Auf meinen Stationen von Bochum über Bremen bis nach Graz habe ich mich auf Tagungen, auf Kolloquien oder einfach bei einer Tasse Kaffee mit vielen Kolleginnen und Kollegen über mein Dissertationsprojekt austauschen können und von den zahlreichen Perspektiven profitiert, von denen diese auf mein Thema geblickt haben. Nennen möchte ich hier vor allem: Nikolas Jaspert, Javier Castaño González, Cordula Nolte, Fritz Dross, Robert Jütte, Gabriele Haug-Moritz, Stefanie Walther, Jan Ulrich Büttner, Eva Schöck-Quinteros, Clemens Janisch, Florian Meixner und Thomas Durlacher. Ursula Huber vom Böhlau Verlag möchte ich herzlich dafür danken, dass sie sich auf das Buchprojekt eingelassen hat und immer genau zur richtigen Zeit zur Stelle war, um das Projekt weiter voranzutreiben. Henry Whittlesey Schroeder gilt mein Dank für die Übersetzung des Buchs ins Englische und die angenehme und reibungslose Zusammenarbeit, ungeachtet der großen geographischen Distanz. Darja Watzdorf danke ich für das Lektorat der Übersetzung. Dem österreichischen

Wissenschaftsfonds FWF, dem Dekanat der Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät und dem Institut für Geschichte der Universität Wien sowie Dorothea Nolde danke ich für die finanzielle Unterstützung des Buchprojekts und der Übersetzung.

Und zuletzt gilt mein inständiger Dank dem kleinen eingeschworenen Kreis, der alle meine Kapitel gelesen und auf Herz und Nieren geprüft hat: Irina Barzcaitis, Alexander Bauer und Helga Gebke. Ohne Euren Blick für Leserführung, Kommata und überflüssige Füllwörter würde sich der entstandene Text ganz anders lesen. Alle noch enthaltenen Fehler liegen dabei ausschließlich in meiner Verantwortung.

Emmerke, den 30. Dezember 2018

Vorwort

Viel zu gewohnt
uns vor Entrüstung zu schütteln
über die Verbrechen
der Hakenkreuzzeit

vergessen wir
unseren Vorgängern doch ein wenig
dankbar zu sein
dafür daß uns ihre Taten

immer noch helfen könnten
die ungleich größere Untat
die wir heute vorbereiten
rechtzeitig zu erkennen
(Erich Fried: Dankesschuld)[1]

Das Wort Dankbarkeit mit der Geschichte des Nationalsozialismus und damit unweigerlich mit der Geschichte des Holocausts zu assoziieren, mag beim Lesen dieses Gedichts von Erich Fried (1921–1988) zunächst schockieren. Andererseits findet sich hier der einzig positive Aspekt, den man den Gräueltaten des NS-Regimes abgewinnen kann, nämlich die Hoffnung, aus ihnen zu lernen, also die Warnzeichen rechtzeitig zu erkennen und es in Zukunft besser zu machen.

Um Mechanismen der Ausgrenzung, Diskriminierung und Verfolgung zu durchschauen und sie beizeiten zu bekämpfen, müssen wir verstehen, wie sie funktionieren. Dafür lohnt sich ein Blick in die Geschichte und nicht nur in die des 20. Jahrhunderts. Meine Arbeit soll einen kleinen Teil zu dem Verständnis von Ausgrenzungsmechanismen beitragen.

Eine Strategie erschien mir dabei zentral: die Propagierung einer körperlichen Andersartigkeit der auszugrenzenden Gruppe durch die ausgrenzende. Der Schwerpunkt meines Buches liegt daher auf der ausgrenzenden Täterperspektive und speziell auf den Unterscheidungsmerkmalen, die dem als andersartig deklarierten Körper zugeschrieben wurden. Als Untersuchungsgegenstand wählte ich die Blutreinheitsideologie, die *limpieza de sangre*, im frühneuzeitlichen Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts. Was unter dem Begriff *limpieza de sangre* zu verstehen ist und wie diese

1 Erich Fried: Es ist was es ist. Liebesgedichte Angstgedichte Zorngedichte, Berlin 1986 (Erstausgabe 1983), 49.

Ideologie umgesetzt wurde, soll im Folgenden in den Blick genommen und analysiert werden. Die Übersetzungen der Zitate in dieser Arbeit stammen, wenn nicht anders angegeben, von mir.

1. Einleitung

„Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27,25).

Diesem Satz aus dem Matthäus-Evangelium fällt in der Geschichte des Antijudaismus eine immense Bedeutung zu, denn auf ihm basiert das Argument des Gottesmordvorwurfes. Gemeint ist das Blut Christi, denn es ist der Ausruf des Volkes, als sie das Todesurteil für Jesus Christus durchsetzen und der Gefangene Barabbas im Gegenzug freigelassen wird. Der Ausruf erfolgt direkt im Anschluss an die berühmte Szene, in der Pontius Pilatus durch Säuberung seiner Hände seine Unschuld beteuert.

Dieser Satz wurde auch zentrales Argument für die im iberischen Raum beheimatete Blutreinheitsideologie,[2] die *limpieza de sangre*. Um ihren historischen Kontext zu verstehen, lohnt sich eine kleine Zeitreise auf die Iberische Halbinsel in das Jahr 1391. Dort kam es vor allem in Andalusien zu schweren Pogromen gegen die jüdische Bevölkerung und zu Zwangskonversionen, zu welchen die Hetzpredigten des Erzdiakons von Sevilla, Ferrando Martínez de Écija, einen nicht unerheblichen Teil beitrugen. In den folgenden Jahren und Jahrzehnten erfolgten regelrechte Konversionswellen. Die Motive für eine solche Konversion lassen sich heute nur erahnen. Hierbei trafen sicherlich sehr unterschiedliche Beweggründe[3] zusammen: die Angst vor erneuten Pogromen, die Chance zu einem gesellschaftlichen Aufstieg, der Wunsch nach einer Familienzusammenführung (wenn ein Teil der Familie schon konvertiert war), aber auch religiöse Überzeugung mögen eine Rolle gespielt haben.

In der Forschung haben sich zum Thema der religiösen Identität dieser Gruppe von Konvertierten, auch *judeoconversos* oder schlicht Conversos genannt, zwei Schulen herausgebildet. Die einen, unter ihnen Yitzhak Baer (1888–1980), vertreten die Ansicht, dass es sich bei den Conversos in der Mehrheit um Kryptojuden handelte, die weiterhin heimlich den jüdischen Glauben praktizierten. Die anderen – hier wäre Benzion Netanyahu (1910–2012) zu nennen – führen diese Sichtweise der Conversos als Kryptojuden eher auf die Darstellung durch die Inquisitionsakten zurück. Sie selbst sehen die Conversos differenzierter.[4] Mittlerweile überwiegt die Auffassung, dass es sich bei den Conversos mitnichten um eine Gruppe mit einheitlicher Identität handelte. So stellt David Gitlitz beispielsweise ein Modell vor, in welchem er die Converso-Identitäten in vier Gruppen und oftmals weiteren Untergruppen zu erfas-

2 Für eine Definition des Ideologiebegriffs, s. das Unterkapitel *1.1 Eine Meistererzählung.*

3 Ángel Alcalá versucht beispielsweise diese in fünf Kategorien zusammenzufassen. Ángel Alcalá: Tres cuestiones en busca de respuesta. Invalidez del bautismo ‚forzado‘, ‚conversión‘ de judíos, trato ‚cristiano‘ al converso, in: Ders. (Hrsg.): Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992, Valladolid 1995, 523–544, hier 533–535.

4 Ebenda, 532–533.

sen versucht und bei dem er sich zudem darum bemüht, auch den synkretistischen Tendenzen einiger Conversos Rechnung zu tragen.[5]

Meines Erachtens lassen sich über die religiösen Überzeugungen der Conversos nur schwer Aussagen treffen, sodass ich davon Abstand nehmen möchte, einen solchen Versuch zu unternehmen. Das Modell von Gitlitz erweist sich in dem Sinn hilfreich, als es die Komplexität der religiösen Identitäten aufzeigt. Gleichzeitig sollte man sich jedoch im Klaren darüber sein, dass man bei der Lektüre der Quellen immer wieder auf Personen stoßen kann, die sich in keine der Kategorien einordnen lassen und sich als weitaus vielschichtiger erweisen, als es sich je in einem Modell darstellen ließe. Zudem erscheint der Gedanke keinesfalls abwegig, dass sich das eigene Identitätsverständnis beispielsweise im Laufe der Zeit verändert. So kann das Modell die Annäherung an mögliche Identitäten erleichtern und als erste Orientierung dienen, sollte den historischen Personen jedoch keinesfalls übergestülpt werden, da ihnen sonst eine Statik verliehen wird, die ihnen nicht gerecht wird.

Hier zeigt sich auch die Komplexität des Identitätsbegriffs[6] selbst. So ist mit Blick auf die Frage nach der Identität vor allem auch zwischen der individuellen und einer kollektiven Identität, dem Ich und dem Wir, zu unterscheiden. Gerade um diese kollektive Identität geht es bei dem Versuch, sich den zur Gruppe stilisierten Conversos zu nähern. Hierbei sind vor allem zwei Komponenten der Identitätsbildung zu berücksichtigen, die in einem Spannungsfeld zueinander stehen, die Zuschreibung „von außen" und zugleich die Abgrenzung „von innen" zu den anderen. Selbst- und Fremddefinition stehen permanent in einem wechselseitigen Aushandlungsprozess und charakterisieren gleichermaßen die Gruppenidentität. Mit Blick auf das 20. Jahrhundert und den Holocaust beschreibt Lutz Niethammer die Identitätsbildung unter Zwang wie folgt:

> „Erst die Fremdzuschreibung durch den exklusiven politischen Anspruch einer feindlichen Ethnie an der Macht reduzierte diese Vielfalt auf eine einzige Kategorie und bleute den Unterworfenen ihre Ethnizität als bedeutsamstes Unterscheidungsmerkmal ein […]."[7]

5 David M. Gitlitz: Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews, Albuquerque 2002, 85–90.

6 Vgl. hierzu Gernot Böhme: Identität, in: Christoph Wulf (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie, Weinheim et al. 1997, 686–697, hier 686–697; Jan Assmann: Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit, in: Kristin Platt/Mihran Dabag (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995, 51–75.

7 Lutz Niethammer: Diesseits des ‚Floating Gap'. Das kollektive Gedächtnis und die Konstruktion von Identität im wissenschaftlichen Diskurs, in: Kristin Platt/Mihran Dabag (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995, 25–50, hier 44.

Im Fall der Conversos stellt sich das Ganze durchaus abweichend dar. So kannten sie bereits vor ihrer Konversion eine starke Gruppenidentität, die gleichermaßen aus Selbstdefinition und Fremdzuschreibung bestand und im Wesentlichen religiös, aber auch ethnisch-genealogisch geprägt war. Mit der Konversion wäre eine Assimilation oder Integration und damit eine Aufhebung dieser Gruppenidentität denkbar gewesen, doch es sollte anders kommen. Um noch einmal den Gedanken Niethammers aufzugreifen, ließe sich mit Blick auf die Lage der Conversos von einer „Verpflichtung zu kollektiver Identität“[8] sprechen, welche natürlich nicht ohne Folgen für die Selbstdefinition[9] blieb.

Die Conversos bildeten bald eine Art neues städtisches, aufstrebendes Bürgertum, das den sozialen Neid auf sich zog. 1449 eskalierte die Situation in Toledo zwischen den Conversos auf der einen und den selbsternannten Altchristen auf der anderen Seite. Letztere fühlten sich offenbar von den Conversos aus dem Stadtrat verdrängt, was ihre Selbstwahrnehmung und ihr neugewonnenes Gruppengefühl wesentlich geprägt haben dürfte. Zudem sollte von der Stadt im Jahr 1449 eine zusätzliche Abgabe in der beachtlichen Höhe von 1000 Maravedis erhoben werden, mit der König Johann II. von Kastilien (1405–1454) seine kriegerischen Unternehmungen finanzieren wollte. Zu diesem Zweck hatte Johann II. seinen Oberbefehlshaber Álvaro de Luna (1388/90–1453) nach Toledo geschickt, der selbst aus einer einflussreichen Converso-Familie stammte. Die altchristliche Fraktion im Stadtrat war nun gegen die Zahlung der Abgabe, da sie gegen die der Stadt zugestandenen Privilegien verstieß, die königstreuen Conversos hingegen befürworteten diese. Die Fronten waren verhärtet und die Auseinandersetzung gipfelte in dem Sentencia-Estatuto[10] des Anführers der altchristlichen Fraktion Pedro Sarmiento. Diese Statuten gelten heute als die ersten – zumindest die ältesten uns überlieferten – Blutreinheitsstatuten und besagten in Bezug auf die Conversos jüdischer Abstammung:

> „[…] sie sollen behandelt werden als und gehalten werden für – wie sie das Recht behandelt und hält – Ehrlose, Unfähige, Untüchtige und Unwürdige, um jegliche öffentliche und private Ämter und Würden in besagter Stadt Toledo, in ihrem Gebiet, ihren Grenzen und

8 Ebenda, 39.

9 Zu Fragen von neuchristlichen Identitätskonstruktionen im aschkenasischen, deutschsprachigen Raum und den Verquickungen von Konversion und Körper vgl. Maria Diemling: ‚Mit Leib und Seele?‘ Überlegungen zum Körperbild jüdischer Konvertiten in der Frühen Neuzeit, in: Aschkenas 15.2 (2005), 399–418.

10 Zur Geschichte des Sentencia-Estatuto vgl. Eloy Benito Ruano: Los orígenes del problema converso, Real Academia de la Historia, 2001, URL: ark:/59851/bmcxp6z4 (besucht am 27. 02. 2019); Eloy Benito Ruano: El memorial contra los conversos del Bachiller Marcos García de Mora, in: Sefarad 17 (1957), 314–351; Norman Roth: Anti-Converso Riots of the Fifteenth Century, Pulgar, and the Inquisition, in: En la España Medieval 15 (1992), 367–394, URL: http://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEM9292110367A/23667 (besucht am 27. 02. 2019).

> ihrer Rechtsgewalt, innezuhaben, mit welchen sie Herrschaft über die Altchristen, die an den heiligen katholischen Glauben unseres Herrn Jesus Christus glauben, erlangen und ihnen Schaden und Unbill zufügen könnten. Und genauso [sollen sie] als Ehrlose, Unfähige, Untüchtige betrachtet werden, um Zeugnis und Beglaubigungen als öffentliche Schreiber oder als Zeugen abzugeben und insbesondere in dieser Stadt."[11]

Den Conversos wurde also durch die Statuten der Zugang zu Ämtern und Würden der Stadt verwehrt, indem man sie für unwürdig erklärte. Diesen Verlust der Würde wiederum führten die Verfasser des Sentencia-Estatuto auf die Tendenz der Conversos zurück zu „judaisieren"[12]. Sie unterstellten ihnen Apostasie, genauer den Abfall vom christlichen Glauben und die Rückkehr zum Judentum, was den Altchristen als Häresie und Verbrechen[13] galt. Zudem zeigen sich die Fronten, die vonseiten der Gruppe um Pedro Sarmiento zwischen Neu- und Altchristen aufgemacht wurden, deutlich an der Sprache. In ihrer Selbstdefinition bezeichneten sie sich als „christianos viejos *lindos*"[14], also wörtlich übersetzt die „schönen Altchristen". Vor allem in den Anfängen der Blutreinheitsideologie im 15. Jahrhundert findet sich die Bezeichnung der „schönen Christen", *cristianos lindos*, für die Altchristen, wobei ihre „Schönheit" in diesem Kontext offenbar aus ihrer Reinheit resultierte.[15] Die Neuchristen hingegen wurden als *conversos del linaje de los judios* – also als „Konvertierte jüdischer Abstammung" – deklariert. Zudem wird am Ende des Textes deutlich hervorgehoben, dass das Statut ohne Unterschied vergangene, gegenwärtige und zukünftige Conversos umfasse: „extendiese y extienda contra los conversos pretéritos y presentes é por venir"[16].

Gerade die Ausweitung auf alle zukünftigen Generationen war den radikalen Verfechtern der Blutreinheitsideologie wie dem Theologen Francisco de Torrejoncillo (2. Hälfte 17. Jh.) ein besonderes Anliegen, denn aus ihrer Sicht war die neuchristliche Herkunft ein Makel, der nicht getilgt werden konnte. So schreibt Torrejoncillo

11 „[…] sean habidos é tenidos como el derecho los há é tiene por infames, inhabiles, incapaces é indignos para haber todo oficio é beneficio público y privado en la dicha cibdad de Toledo, y en su tierra, término y jurisdicion, con el qual puedan tener señorío en los christianos viejos en la santa fe cathólica de nuestro Señor Jesuchristo creyentes, é facerles daños é injurias, é ansí mesmo ser infames, inhábiles, incapaces para dar testimonio é fé como escribanos públicos ó como testigos, y especialmente en esta cibdad […]." Antonio Martín Gamero: Historia de la ciudad de Toledo, Toledo 1862, 1039.

12 Ebenda, 1037

13 Ebenda, 1039.

14 Ebenda, 1039, 1040 [Hervorhebung im Original].

15 Vgl. auch die Definition des *cristiano lindo* im Glossar von Hering Torres. Max Sebastián Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne. Die ‚Reinheit des Blutes' im Spanien der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main 2006, 266.

16 Martín Gamero: Historia de la ciudad de Toledo (wie Anm. 11), 1040.

in seinem Anti-Converso-Traktat *Centinela contra judíos*[17], das erstmals 1674 veröffentlicht wurde:

> „[…] als wäre es eine Erbsünde, den Christen, Christus und dem göttlichen Gesetz feindlich gesinnt zu sein, so ist es nicht nötig, von der väterlichen und der mütterlichen Seite jüdisch zu sein, ein Elternteil reicht aus: Es ist unerheblich, wenn es nicht der Vater ist, die Mutter genügt, und diese muss auch nicht gänzlich jüdischer Herkunft sein, es reicht, dass sie es zur Hälfte ist, und noch nicht einmal so viel, ein Viertel oder ein Achtel reicht aus: Und die Heilige Inquisition hat in unseren Zeiten aufgedeckt, dass es bis ins 21. Glied Kryptojuden gibt. […] viele Heiden treten zu unserem Glauben über, aber niemals oder selten wird man einen konvertierten Juden zu Gesicht bekommen […].“[18]

An diesem Beispiel offenbaren sich deutlich die Dimensionen, in denen Torrejoncillo dachte. Aus seinem Blickwinkel stellte ein einzelner Vorfahre bzw. eine einzelne Vorfahrin jüdischer Herkunft bereits ein Gefahrenpotenzial für die christliche Glaubensfestigkeit der Converso-Nachkommen dar. Dabei ist es nahezu unerheblich, wie viele Generationen zwischen den Vorfahren und den Nachkommen liegen. Zudem wird sowohl die väterliche als auch die mütterliche Linie in gleichem Maße von Torrejoncillo berücksichtigt, woraus sich eine Vielzahl an Vorfahren mit potenziell jüdischen Wurzeln ergibt.

Ein solches Verständnis von Blutreinheit spiegelte sich auch in der praktischen Umsetzung der Statuten wider. Institutionen wie die Colegios Mayores[19], religiöse Orden, Ritterorden, Domkapitel, Stadträte, Zünfte und die Inquisition machten größtenteils von den Statuten Gebrauch.[20] Dabei wurde jeder Kandidat, der Mitglied einer dieser Institutionen werden wollte, genealogischen Untersuchungen unterworfen und musste einen Nachweis seiner altchristlichen Abstammung, beispielsweise durch

17 Die Wache gegen die Juden.

18 „[…] como si fuera pecado original, à ser enemigos de Christianos, de Christo, y de su Ley Divina, no es necessario ser de padre, y madre Judios, uno solo basta: no importa que no lo sea el padre, basta la madre, y esta aun no entera, basta la mitad, y ni aun tanto, basta un quarto, y aun octavo: y la Inquisicion Santa ha descubierto en nuestros tiempos, que hasta distantes veinte y un grados se han conocido Judayzar. […] muchos Gentiles se convierten à nuestra Fé; pero nunca, ò raro se verá un Judio convertido […].“ Francisco de Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios, Barcelona: Por Joseph Girált impressor, 1731, 62.

19 Die Colegios Mayores waren Internatskollegien der Universitäten. Sie entwickelten sich zunehmend von einer sozialen Einrichtung für unterprivilegierte Studenten hin zu einer Eliteinstitution des spanischen Adels. Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne (wie Anm. 15), 65.

20 Ebenda, 64–81; zu den Zünften vgl. Maria Ghazali: Les métiers de Valence (Espagne). Identité collective et exclusions, in: Cahiers de la Méditerranée 66 (2003), 121–134, url: http://cdlm.revues.org/98 (besucht am 27. 02. 2019).

Vorlegen eines Stammbaums, erbringen.[21] Das Heilige Offizium der Inquisition stellt im Fall der Statuten insoweit einen Sonderfall dar, da genealogische Untersuchungen zwar durchaus überliefert sind, jedoch eine Formulierung der Statuten fehlt. Hering Torres vermutet sogar, dass die Statuten niemals offiziell eingeführt wurden.[22]

Zwar versuchte König Philipp IV. in einem Erlass, der Pragmática von 1623, die Praxis der Reinheitsstatuten einzuschränken[23], an die unbegrenzte Anwendung der Statuten auf alle nachkommenden Generationen wagte er sich allerdings nicht. So konnte bei einer Überprüfung der Abstammung, wenn sich ein Kandidat für ein Amt bewarb, das durch Blutreinheitsstatuten die Neuchristen ausschloss, sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits so weit zurück in der Ahnenreihe geforscht werden, wie es die mit der Untersuchung Beauftragten – die *informadores* – für angebracht hielten.

Die Blutreinheitsideologie besagte also, dass das Blut der Neuchristen aufgrund ihres jüdischen Erbes unrein sei, wohingegen das der Altchristen sich durch eine besondere Reinheit auszeichne. Diese postulierte Unreinheit der Neuchristen im Gegensatz zur Reinheit der Altchristen schlug sich in den Statuten nieder, welche offiziell bis zu ihrer endgültigen Abschaffung am 20. März 1870[24] Bestand hatten. Praktische Umsetzung fand die Ideologie in den genealogischen Untersuchungen. Die Blutreinheitsideologie bezog sich übrigens auf Neuchristen – Neophyten – im Allgemeinen. Im Wesentlichen wurden drei Gruppen angesprochen: die Conversos, also die zum Christentum Konvertierten jüdischer Herkunft und ihre Nachkommen, die Morisken, die zum Christentum Konvertierten muslimischer Herkunft und ihre Nachkommen, und zuletzt die Häretiker und ihre Nachkommen.

Für die Befürworter und Apologeten der Blutreinheitsideologie stellten die Conversos die größte und wichtigste Zielgruppe dar. An zweiter Stelle befassten sie sich mit den Morisken. Die Häretiker hingegen wurden meist nur beiläufig erwähnt und tauchten häufig im Kontext juristischer Fragen auf.[25]

Da ich in der vorliegenden Arbeit vornehmlich die Traktate der Apologeten untersuche, analysiere ich – dieser Konstellation entsprechend – in erster Linie den Blick

21 Zu den genealogischen Untersuchungen vgl. Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne (wie Anm. 15), 82–131.

22 Ebenda, 75.

23 Nähere Informationen zur Pragmática von 1623 finden sich im Unterkapitel *3.4.3 Der Sonderfall Juan de Quiñones*.

24 El Ministerio de Gracia y Justicia (Hrsg.): Colección legislativa de España, 103,1 (1870), 366.

25 Ignacio del Villar Maldonado: Sylva responsorum iuris, in duos libros divisa, Madrid 1614, 120r-135r; Escobar del Corro, Juan: Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda, Genevae [Genf]: Excudebat Philippus Gamonetus, 1664, 10–11; zu Escobar del Corro vgl. auch Rainer Walz: Die Entwicklung eines religiösen Rassismus in der Frühen Neuzeit. Die Exklusion der Conversos, in: Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hrsg.): Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert), Berlin et al. 2011, 337–362, hier 350–360.

auf die Conversos. Die Perspektive auf die Morisken untersuche ich zusätzlich, jedoch zwangsläufig in geringerem Ausmaß. Dieser thematische Schwerpunkt ergibt sich u. a. durch die Tatsache, dass die Morisken in den Jahren 1609 bis 1614 aus dem Spanischen Königreich vertrieben wurden.

Was die Begrifflichkeiten betrifft, so lässt sich eine Vielzahl unterschiedlicher Terminologien sowohl in den Quellen als auch in der heutigen Forschung feststellen. In der Literatur der Zeit finden sich für die Conversos u. a. die Bezeichnungen *confeso* (Bekennender), *converso* (Konvertit), *cristiano nuevo* (Neuchrist) sowie *marrano* (Marrane). Die Befürworter der Blutreinheitsideologie nutzten oft auch schlicht die Begriffe *judío* (Jude), *israelita* (Israelit) oder *hebreo* (Hebräer). So konnten sie deutlich machen, dass sie keineswegs von der Konversion der Conversos überzeugt waren.

Das Wort *marrano* ist auch eine Bezeichnung für das Schwein. Yitzhak Baer verweist auf diese Verknüpfung und betont den beleidigenden Charakter des Begriffes, der dementsprechend im offiziellen Sprachgebrauch keine Anwendung gefunden habe.[26] Die etymologischen Wurzeln des Wortes sind allerdings nicht gewiss. Antonio Domínguez Ortiz gibt hierzu eine detaillierte Übersicht.[27] Und selbst die frühneuzeitlichen Apologeten der Blutreinheitsideologie nannten verschiedene Möglichkeiten mit Blick auf die Bedeutungsherkunft des Wortes. So führte beispielsweise Francisco de Torrejoncillo das Wort *marrano* zunächst auf den spanischen Begriff für das Schwein zurück, nannte jedoch zudem zwei Alternativen, die im Hebräischen bzw. in einer Mischung aus dem Hebräischen mit dem Arabischen zu finden seien. Die hebräische Variante bedeute demnach so viel wie „vom Gesetz Entfernte, Exkommunizierte und Verfluchte" und die hebräisch-arabische „unser Herr wird kommen".[28]

Mit Blick auf die Forschung zeigt sich, dass alle Bezeichnungen eine gewisse Problematik aufweisen. Gerade mit der Übernahme historischer Gruppenbezeichnungen besteht die Gefahr, damit auch ihre pejorative Konnotation aufzugreifen. Grundsätzlich erweist sich jede Bezeichnung als schwierig, da mit ihr auf eine Gruppe Bezug genommen wird, die es in dieser Form nur aus der Perspektive der Altchristen gab, wobei der Begriff der Altchristen in diesem Sinn nicht weniger problematisch ist. Diese terminologischen Schwierigkeiten lassen sich zwar nicht umgehen, aber durch ihre Thematisierung ist es möglich, sich ihr Konfliktpotenzial bewusst zu machen und dasselbige somit gewissermaßen auszugleichen. Ich habe mich folglich bemüht, möglichst neutrale Begriffe zu verwenden, die erstens auch unter den Kritikern der

26 Yitzhak Baer: A History of the Jews in Christian Spain II. From The Fourteenth Century to the Expulsion, übers. v. Louis Schoffmann, Philadelphia 1961, 270.

27 Antonio Domínguez Ortiz: La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna, Granada 1991, 12.

28 „[…] en el Hebreo *marranathat*, quiere decir apartaos de la ley descomulgados y malditos. Otros […] dicen, que *marranathat* quiere decir, *Dominus noster veniet*, nuestro Señor vendrà, […] que tiene su origen de el Hebreo, y del Arabigo […]." Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 127.

Blutreinheitsideologie üblich waren, zweitens in der heutigen Forschung genutzt werden und sich drittens für meine Forschungsperspektive optimal eignen. Auf die zum Christentum konvertierten Juden und ihre Nachkommen nehme ich mit dem Begriff Conversos Bezug. Als Morisken bezeichne ich die zum Christentum konvertierten Muslime und ihre Nachkommen. Um beide Gruppen gemeinsam zu erfassen, verwende ich den Begriff der Neuchristen.

Im Laufe der Jahrhunderte wandelte sich der argumentative Schwerpunkt der Blutreinheitsdebatte immer wieder von Neuem. Die theologischen Argumente bildeten im Allgemeinen die Basis. Ende des 15. Jahrhunderts nutzten sowohl die Befürworter als auch die Kritiker vor allem juristische Argumente, um die Nützlichkeit der Blutreinheitsstatuten zu unterstreichen bzw. zu widerlegen. Im 16. Jahrhundert trat die juristische Debatte in den Hintergrund, stattdessen fand sich eine Fülle von Blickwinkeln, die etwa von sozioökonomischen, genealogischen oder historischen Betrachtungsweisen ausgingen. Einen interessanten Überblick über die Argumente – sowohl der Kritiker als auch der Befürworter – liefert die um 1599 entstandene Schrift des Dominikaners Agustín Salucio (1523–1601). Dieser lässt sich selbst weder der einen noch der anderen Gruppe zuordnen. So kritisierte er zwar die Praxis der Reinheitsstatuten, plädierte allerdings nicht für eine Abschaffung, sondern in einem ersten Schritt für eine Beschränkung der genealogischen Untersuchungen.[29] Dabei verfolgte der Dominikaner grundsätzlich einen äußerst pragmatischen Ansatz.[30] So begründete er seinen Vorschlag einer Beschränkung u. a. damit, dass politische Änderungen nur in sehr kleinen Schritten möglich seien:

> „Die Statuten im Schnellverfahren zu verändern, erschien nicht angemessen, denn in der Regierung muss man mit einem Bleifuß voranschreiten, um irgendeine Veränderung durchzuführen […].“[31]

Im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert lässt sich wiederum feststellen, dass Argumente körperlicher Andersartigkeit in den Texten eine Rolle spielen. Hierfür werden neben klassisch-theologischen Topoi auch medizinisch-naturphilosophische Aspekte herangezogen.

Allerdings wandelte sich nicht nur die Argumentation stetig, sondern auch die Intensität der Debatte variierte permanent. So konnten Jahrzehnte vergehen, in

29 Agustín Salucio: Discurso echo por fray Agustín de Salucio. Ms. Codex 1447, 17. Jh. URL: http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?id=MEDREN_4466961& (besucht am 27. 02. 2019), 27v-28r.

30 Vgl. Vincent Parello: Entre honra y deshonra. El *Discurso* de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre (1599), in: Criticón 80 (2000), 139–152, hier 151.

31 „El mudar muy a priesa los estatutos no ha pareçido combenir porque en el gobierno para haçer qualquiera mudança se ha de yr con pie de plomo […].“ Salucio: Discurso echo por fray Agustín de Salucio. Ms. Codex 1447 (wie Anm. 29), 22r.

denen kaum Schriften zur Blutreinheitsideologie verfasst wurden. Zu anderen Zeiten hingegen unterlag die Blutreinheitsideologie wiederum heftigen Diskussionen, was sich auch anhand der Produktion von entsprechenden Apologien und Kritiken widerspiegelt. Anfang des 17. Jahrhunderts findet sich beispielsweise eine solche Konzentration von Schriftgut.

In der Forschung war Albert Sicroff[32] einer der Ersten, der die Entwicklung der Kontroverse um die *limpieza de sangre* anhand zentraler Schriften und Ereignisse nachgezeichnet und analysiert hat. Dabei reicht seine Untersuchung zeitlich von der ersten Debatte um die Statuten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bis zu der Debatte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der die Diskussion vonseiten der Kritiker um eine mögliche Abschaffung bzw. Begrenzung der Statuten kreiste. Gerade vor dem Hintergrund literarischer Quellen, deren Anspielungen auf die Blutreinheitsideologie für den modernen Leser ohne entsprechende Kenntnisse kaum nachzuvollziehen sind, diagnostiziert Sicroff für die frühneuzeitliche spanische Gesellschaft eine Art Besessenheit mit Blick auf das Thema der Blutreinheit und ihrer Statuten:

> „Die Beschäftigung mit der *limpieza de sangre* hatte sich so innig mit dem spanischen Leben vermischt, dass wir nicht exakt die Höchstgrenzen kennen, die diese Bessesenheit erreichte."[33]

Sicroff schreibt damit der Blutreinheitsideologie in der frühneuzeitlichen spanischen Gesellschaft eine eminente Rolle zu, die in den Köpfen der Menschen fest verankert gewesen sei. Henry Kamen hingegen lehnt diese These Sicroffs ab[34] und versucht sie zu widerlegen, indem er vor allem die Kritiker der Blutreinheitsideologie und ihre Schriften anführt, die zwischen 1580 und 1640 in nicht unerheblichem Maße im Heiligen Offizium der Inquisition selbst zu finden waren. Den Höhepunkt der Debatte sieht er in den Jahren 1550 bis 1570.

Kamen wehrt sich darüber hinaus vor allem gegen die Auffassung, dass es sich um eine rein „rassistische" Debatte zwischen Conversos und Nicht-Conversos gehandelt habe.[35] Zudem argumentiert er, dass die Anzahl der Institutionen, die Statuten festgelegt hatten, eher gering war und die Statuten dort auch nur bedingt Anwendung fanden.

Sowohl über die Ausmaße der schriftlichen Fixierung der Blutreinheitsideologie als auch über ihre praktische Anwendung lässt sich sicher streiten. Zudem liegen die

32 Albert A. Sicroff: Les controverses des statuts de ‚pureté de sang' en Espagne du XV[e] au XVII[e] siècle, Paris 1960.

33 „La préoccupation de la *limpieza de sangre* s'était si intimement mêlée à l'existence espagnole que nous ne pouvons pas savoir exactement les limites atteintes par cette obsession." Ebenda, 297 [Hervorhebung im Original].

34 Henry Kamen: Una crisis de conciencia en la edad de oro de España. Inquisición contra ‚limpieza de sangre', in: Bulletin Hispanique 88 (1986), 321–356, hier 325.

35 Ebenda, 356.

unterschiedlichen Perspektiven von Sicroff und Kamen nicht zuletzt in ihren Herangehensweisen begründet. Während Sicroff verstärkt die theoretische Debatte in den Mittelpunkt rückt, konzentriert sich Kamen auf die Kritik an der Blutreinheitsideologie und auf die praktische Umsetzung der Statuten.

Um diese Dichotomie von Theorie und Praxis aufzulösen und ein genaueres Bild über den Stellenwert der Blutreinheitsideologie in der frühneuzeitlichen spanischen Gesellschaft zu erhalten, möchte ich daher einen anderen Weg einschlagen, da die Frage nach der Besessenheit bzw. Gleichgültigkeit der Menschen gegenüber der Blutreinheitsideologie sich bislang als wenig zielführend erwiesen hat. Zu diesem Zweck will ich mir anschauen, inwieweit die Blutreinheitsideologie die Kriterien einer Meistererzählung bzw. einer *master narrative* erfüllt.

Auf diese Weise lässt sich spezifizieren, welche Reichweite die Debatte um die *limpieza de sangre* innerhalb der iberischen Gesellschaft erlangte, ohne dabei zwangsläufig Vermutungen über die individuellen Ausprägungen – Besessenheit oder eben nicht – treffen zu müssen. Es geht bei der Frage, ob die Debatte um die Blutreinheit als Meistererzählung gelten kann, also nicht darum, wie stark die Blutreinheitsideologie in der iberischen Gesellschaft akzeptiert oder abgelehnt wurde, sondern ganz generell darum, inwieweit sie als Erzählung bzw. genauer als Meistererzählung in ihren unterschiedlichen Spielarten allgemein bekannt war und über die Jahrhunderte tradiert wurde. Von elementarer Bedeutung ist die Definition der Debatte um die *limpieza de sangre* als *master narrative* deshalb für mich, da diese Definition die Voraussetzung für den Aufbau meiner Fragestellung und meiner Hypothese bildet.

Nach der Klärung der Frage, inwieweit sich mit Blick auf die Blutreinheitsideologie von einer Meistererzählung sprechen lässt, wird es darum gehen zu zeigen, warum sich die Situation im Hinblick auf die Annahme einer körperlichen Andersartigkeit in der Blutreinheitsdebatte gerade um 1632 zuspitzte. Dafür will ich zunächst die historischen Ereignisse im Unterkapitel *1632* in den Blick nehmen. Im folgenden Unterkapitel *Blutreinheitsideologie und medizinischer Biologismus* werde ich vor dem Hintergrund der thematischen Ausrichtung der blutreinheitsideologischen und medizinischen Schriften zu diesem Zeitpunkt meine Fragestellung für die Arbeit entwickeln und eine Hypothese aufstellen. In einem weiteren Schritt werde ich im Unterkapitel *Ad fontes* die Quellen vorstellen, die ich für die Überprüfung der Hypothese zurate gezogen habe, und aufzeigen, wo die Probleme in Bezug auf die Quellenarbeit lagen. Abschließend werde ich meinen theoretischen Ansatz und meine methodische Herangehensweise an die Quellen anhand der im Titel des Unterkapitels genannten Kategorien *Körper, Geschlecht, Sinne und „Rasse"* erläutern.

1.1 Eine Meistererzählung?

Der Begriff der Meistererzählung ist ursprünglich von Jean François Lyotard (1924–1998) in seiner 1979 veröffentlichten Schrift *La condition postmoderne* geprägt worden. Er verwendet dabei den Begriff des *grand récit*. Als Beispiel für eine solche große Erzählung nennt er „die Emanzipation der Menschheit", die wiederum in der Metaerzählung der Aufklärung begründet liege.[36] Lyotards Konzept von *grand récit* und Metaerzählung bzw. Metanarrativ wurde durchaus einige Skepsis entgegengebracht, sodass Frank Rexroth, der den Begriff für die Arbeit in den Geschichtswissenschaften und vor allem für die Mittelalterforschung fruchtbar zu machen versucht, festhält:

> „Aufs Ganze gesehen hat die Vermengung der drei Fragen nach der narrativen Qualität von Geschichtsschreibung, nach der Existenz von Meistererzählungen und nach dem Wirklichkeitsbezug der Historie der Diskussion mehr geschadet als genützt."[37]

Schon aus diesem Grund möchte ich diese oft polemisch diskutierten Fragen nicht erneut zum Thema machen, sondern verweise hierfür auf den Artikel von Frank Rexroth.[38] Dass sich die Meistererzählung zur Erfassung der Debatte um die Blutreinheitsideologie anbieten könnte, zeigt sich allerdings in der Definition von Meistererzählungen, die Jörn Rüsen vorschlägt. Mit Blick auf die Dimensionen kultureller Identität stellt er fest:

> „Diese weiteste und zugleich tiefste Prägung von Identität, die wir mit dem Ausdruck ‚Zivilisation' oder eben ‚Kultur' versehen, drückt sich in einer ganz spezifischen Weise aus: durch ‚Meistererzählungen' (master narratives). Meistererzählungen sind Antworten auf die Frage nach kultureller Identität."[39]

Da sich Identität nicht ohne die Abgrenzung zum „Anderen", also nicht ohne Alterität, denken lässt, lebt auch im Fall der Debatte um die Blutreinheitsideologie die Schaffung und vor allem Legitimierung der kulturellen Identität der Altchristen von ihrer Abgrenzung zu den Neuchristen. Damit erhält die Blutreinheitsideologie eine Dimension, die über die Frage von Ausgrenzung und Diskriminierung hinausweist. Die Exklusion der neuchristlichen Bevölkerung sollte den sich selbsternannten Alt-

36 Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz und Wien 1986, 13–14, 175.
37 Frank Rexroth: Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung, in: Ders. (Hrsg.): Meistererzählungen vom Mittelalter, Historische Zeitschrift, Beiheft 46, München 2007, 1–22, hier 12.
38 Ebenda.
39 Jörn Rüsen: Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antworten der Kulturwissenschaften, in: Ders. (Hrsg.): Die Vielfalt der Kulturen, Frankfurt am Main 1998, 12–36, hier 23.

christen zur Identitätsstiftung und Inklusion dienen. Damit zeigt sich klar die Problematik von Meistererzählungen. Um es in den Worten von Jörn Rüsen auszudrücken: „Anderssein von Anderen mit dem gleichen Legitimationsanspruch und mit einer gleichen inneren Universalität hat keinen Platz in diesen Meistererzählungen."[40]

Die Meistererzählung ist in ihrer ethnozentrischen Logik also durchaus negativ konnotiert, jedoch bis in die Aktualität hinein immer noch äußerst effektiv, was sicher auch die Skepsis und Polemik innerhalb der Forschung erklärt. Es geht also im Folgenden nicht darum, die Debatte um die Blutreinheitsideologie durch den Begriff der Meistererzählung ab- oder aufzuwerten. Stattdessen soll eine Absteckung der Kriterien, die eine Meistererzählung ausmachen können, und die Überprüfung, inwieweit die Debatte um die Blutreinheitsideologie diese Kriterien erfüllt, dazu beitragen, die Blutreinheitsideologie konkreter in ihrer Bedeutung für das frühneuzeitliche Spanien zu verorten und ihre Reichweite sowie ihre Grenzen zu verdeutlichen. Für meine Analyse der Debatte um die Blutreinheitsideologie ziehe ich daher die praktisch orientierte und detaillierte Definition von Halverson, Goodall Jr. und Corman heran, die sie in ihrem Buch *Master Narratives of Islamist Extremism* darlegen, und werde diese um einige Dimensionen erweitern und konkretisieren.

Bevor ich jedoch diese Definition näher erläutere, gilt es, eine bereits seit Einleitungsbeginn säumige Bringschuld einzulösen: die Definition des Ideologiebegriffs. Für die Darstellung der *limpieza de sangre* als Blutreinheitsideologie verwende ich einen, wie der Literaturwissenschaftler und Philosoph Peter Tepe[41] es formuliert, „nicht-essenzialistischen" Ideologiebegriff, der somit nicht darauf abzielt, das grundsätzliche Wesen der Ideologie an sich freizulegen. Weiter der von Tepe empfohlenen „komplexen Ideologieforschung" folgend, mit welcher er ein pluralistisches Konzept von Ideologiebegriffen vorschlägt, die jedoch durchaus miteinander in Verbindung stehen können, nutze ich den Begriff Blutreinheitsideologie ausschließlich im Sinne des „soziopolitischen Programms", das sich daran knüpft und welches die gesellschaftliche Ausgrenzung der Neuchristen beispielsweise über den Erlass von Blutreinheitsstatuten zum Ziel hatte.

Dabei geht es mir keinesfalls um eine negative Wertung und damit subjektive Bewertung des Blutreinheitskonzepts durch die Verwendung des Ideologiebegriffs, wie dies durchaus häufiger vorkommt, wenn von einer Ideologie die Rede ist. Zwar muss ich eingestehen, dass ich grundsätzlich kein auf Ausgrenzung, Diskriminierung und Intoleranz beruhendes Ideen- und Wertesystem für mich selbst gutheißen kann. Der hier zum Einsatz kommende Ideologiebegriff soll jedoch lediglich verdeutlichen, dass es sich 1) um ein soziopolitisches Programm mit weltanschaulicher Komponente handelte und damit 2) um ein dominierendes Ideen- und Wertesystem an der Schwelle vom 16. zum 17. Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel, das zudem

40 Ebenda, 24.

41 Vgl. zu diesen Ausführungen Peter Tepe: Ideologie, Berlin und Boston 2012, 13–29.

über die Ausgrenzungsmechanismen auf die Schaffung einer altchristlichen Identität und deren Erhöhung abzielte.

Auch wenn ich die Nutzung des Begriffs Blutreinheitsideologie auf den Aspekt der dieser innewohnenden politischen Programmatik beschränke, ist mir somit die nahezu zwangsläufige Kooperation mit der weltanschaulichen Ideologieform bewusst. Der Einsatz des Begriffs *master narrative* soll daher auch dazu dienen, um den Strömungen in der Debatte um die *limpieza de sangre* gerecht zu werden, die sich an der aus dem soziopolitischen Programm entstandenen weltanschaulichen Ideologie in unterschiedlichen Formen abarbeiteten.

Doch zurück zur Definition der *master narrative* von Halverson, Goodall Jr. und Corman: Sie unterscheiden in diesem Zusammenhang zwischen Geschichte, Erzählung und Meistererzählung bzw. *story*, *narrative* und *master narrative*. Unter einer Geschichte verstehen sie dabei eine Abfolge von miteinander verbundenen Ereignissen, die in der Vergangenheit liegen und zu rhetorischen und / oder ideologischen Zwecken nacherzählt werden.[42]

Zur Veranschaulichung, welche Rolle eine solche *story* innerhalb der Blutreinheitsideologie spielen konnte, soll die Geschichte über einen Juden aus Córdoba und seinen christlichen Freund dienen. So soll der Jude seinem Freund unermüdlich eingeschärft haben, weder Juden noch Conversos zu Vertrauen. Hierbei schloss er sich selbst mit ein, denn ihm zufolge seien Juden und Conversos den Christen immer feindlich gesinnt. Diese Geschichte nutzten die Befürworter der Blutreinheitsstatuten, um die Notwendigkeit des Ausschlusses der Conversos von wichtigen Ämtern und Würden hervorzuheben. Sie wurde daher immer wieder nacherzählt. So findet sich die Geschichte sowohl im 1614 veröffentlichten *Sylva responsorum iuris*[43] von Ignacio del Villar Maldonado als auch im 1682 erschienenen *Tractatus de officialibus reipublicae*[44] von Antonio Fernández de Otero.

Diese Geschichte ist wiederum in eine Erzählung eingebettet, ein *narrative*, also ein System von Geschichten „that share a common rhetorical desire to resolve a conflict by establishing audience expectations according to the known trajectories of its literary and rhetorical form"[45]. Dass es sich um ein kohärentes System von Geschichten handelt, zeigt sich im Fall der oben erwähnten Geschichte beispielsweise daran, dass in beiden Fällen im Anschluss die Geschichte über den Brief der spanischen

42 „A story is *a particular sequence of related events that are situated in the past and recounted for Rhetorical/ideological purposes*." Jeffry R. Halverson/H. L. Goodall Jr./Steven R. Corman: Master Narratives of Islamist Extremism, New York 2011, 13 [Hervorhebungen im Original].

43 Villar Maldonado: Sylva responsorum iuris, in duos libros divisa (wie Anm. 25), 132r-132v.

44 Antonio Fernández de Otero: Tractatus de officialibus reipublicae, Lugduni [Lyon] 1682, 14–15.

45 Halverson/Goodall/Corman: Master Narratives of Islamist Extremism (wie Anm. 42), 14 [im Original komplett kursiv gesetzt].

Juden an die jüdische Gemeinde von Konstantinopel[46] erzählt wird, indem diese zur Zeit des Vertreibungsedikts die Juden von Konstantinopel um Rat bitten. Der Antwortbrief der jüdischen Gemeinde von Konstantinopel wird dann, so die Autoren, in seinem Wortlaut wiedergegeben. Gleichzeitig lässt sich dieses System an Geschichten beliebig zusammenstellen. So nutzte beispielsweise auch Francisco de Torrejoncillo[47] die Geschichte über den Antwortbrief, ohne jedoch zuvor auch die Geschichte des Cordobeser Juden zu erzählen. Trotz der unterschiedlichen Zusammenstellung der einzelnen Geschichten bleibt den drei Autoren der ihnen „gemeinsame rhetorische Wunsch", nämlich ihr Engagement für eine Beibehaltung der Blutreinheitsstatuten. In diesem Sinn lässt sich die Blutreinheitsideologie als ein Narrativ, eine Erzählung, definieren. Es bleibt somit zu überprüfen, inwieweit die Blutreinheitsideologie auch den Kriterien einer Meistererzählung gerecht wird.

Halverson, Goodall Jr. und Corman definieren die Meistererzählung als eine transhistorische Erzählung, die tief in einer bestimmten Kultur verwurzelt ist.[48] Unter dem Begriff „transhistorisch" verstehen die Autoren, dass die Erzählung im Laufe der Zeit Entwicklungen unterworfen war. Wie oben bereits beschrieben, veränderte sich die Debatte um die *limpieza de sangre* in ihrer Argumentation über die Jahrhunderte. So trat die juristische Argumentation ab dem 16. Jahrhundert in den Hintergrund und wurde beispielsweise von sozioökonomischen Aspekten abgelöst. Somit lässt sich die Debatte als transhistorische Erzählung fassen.

Der Aspekt der Transhistorizität (1) allein erscheint jedoch etwas dürftig, um für die Blutreinheitsideologie den Begriff einer Meistererzählung geltend zu machen. Daher stellt sich die Frage, welche Kriterien noch erfüllt werden. An dieser Stelle ist zunächst die von Halverson, Goodall Jr. und Corman immer wieder genannte Kohärenz (2) als Kriterium zu überprüfen. Die einzelnen Geschichten müssen ein kohärentes, narratives System in dem Ausmaß ergeben, dass sein Fortbestehen gesichert ist.

Wenn man sich die Langlebigkeit der Diskussion um die Blutreinheitsideologie vor Augen führt, so lässt dieses bereits auf eine gewisse Kohärenz schließen, auch wenn die Diskussion im Laufe der Jahrhunderte in unterschiedlicher Intensität geführt wurde.

---

46 Zu dieser Geschichte und ihrer Entstehung gibt es dank der Recherchen von François Soyer neue Hinweise, die belegen, dass der Bericht über die Korrespondenz mit der jüdischen Gemeinde von Istanbul wohl ursprünglich den portugiesischen Juden zugeschrieben wurde und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, vermutlich in den 1560er Jahren, anzusiedeln ist. Vgl. hierzu François Soyer: The Anti-Semitic Conspiracy Theory in Sixteenth-Century Spain and Portugal and the Origins of the ‚Carta de los Judíos de Constantinopla'. New Evidence, in: Sefarad 74 (2014), 369–388.

47 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 86.

48 „[…] a master narrative is *a transhistorical narrative that is deeply embedded in a particular culture*." Halverson/Goodall/Corman: Master Narratives of Islamist Extremism (wie Anm. 42), 14 [Hervorhebungen im Original].

Zudem weist auch die Tatsache, dass die Autoren stetig aufeinander Bezug nahmen und sich damit gewissermaßen als Teil einer Traditionslinie begriffen, darauf hin, dass auch die Autoren selbst von einem köharenten System ausgingen. Dass sie sich einander zugehörig fühlten, wird dabei vor allem durch ihre Wahrnehmung gestützt, dass sie zum einen von einem gemeinsamen Konflikt ausgingen und zum anderen einen darauf begründeten Wunsch verfolgten.

Damit lässt sich mit dem Modell der *symbolic story form* von Halverson, Goodall Jr. und Corman arbeiten, das sie in Anlehnung an die Theorien von Kenneth Burke (1897–1993) entwickelt haben und das die narrative Verlaufsform auf die grundlegenden Kategorien Konflikt, daraus resultierender Wunsch, Teilnehmer / Handlungen / Ereignisse und abschließend Wunschbefriedigung zurückführt. Halverson, Goodall Jr. und Corman nutzen dieses Modell für ihre Analyse des islamischen Extremismus und veranschaulichen den Erzählverlauf in einer Graphik, deren Struktur ich hier übernommen habe.[49]

Das Modell lässt sich auch auf die Blutreinheitsideologie übertragen. Den Konflikt, der den Ausgangspunkt darstellt und dem Erzählverlauf vorausgeht, sahen die Blutreinheitsideologen in den Neuchristen, den Conversos und Morisken, welche beständig zu Apostasie neigen und somit eine permanente Gefährdung der altchristlichen Gesellschaft darstellen würden. Aus dieser Wahrnehmung einer Bedrohung entsprang wiederum, der Erzählung folgend, der Wunsch nach religiöser Homogenität. Hinter diesem Wunsch verbarg sich die von den Blutreinheitsideologen formulierte Überzeugung, dass eine allen gemeinsame Religion die Möglichkeit eröffne, ein vereintes und damit gestärktes spanisches Königreich zu erschaffen. Dabei erhofften sich die Autoren, dass dieser Wunsch u. a. durch die Arbeit der Inquisition, die Blutreinheitsstatuten sowie die damit verknüpften genealogischen Untersuchungen in Erfüllung gehe. Diese Maßnahmen spiegeln somit die Teilnehmer, Handlungen und Ereignisse wider und tragen zur Wunschbefriedigung bei. Im Fall der Morisken gipfelte diese sogar in ihrer Vertreibung. Mit dem Modell der *symbolic story form* lassen sich somit die narrativen Strukturen herausarbeiten, diese müssen natürlich keineswegs deckungsgleich sein mit den sich hinter dieser Narration zusätzlich verbergenden Motivationen der Schreibenden, z. B. dem sozialen Neid oder ihren eigenen Karriereerwartungen, die sie mit dem Verfassen einer solchen Schrift verknüpften. Was die Blutreinheitsideologen explizit formulierten und was sie implizit mit der Teilhabe an einer solchen Narration intendierten, konnte stark voneinander abweichen.

Natürlich sind die narrativen Verlaufsformen auch nicht gänzlich identisch. So können sie sich beispielsweise wesentlich in den Maßnahmen, die nach Meinung der Autoren zur Wunschbefriedigung nötig waren, unterscheiden. Das verhindert jedoch nicht, dass sie gemeinsam zu einer Meistererzählung beitragen konnten, denn diese

49 Halverson/Goodall/Corman: Master Narratives of Islamist Extremism (wie Anm. 42), 20.

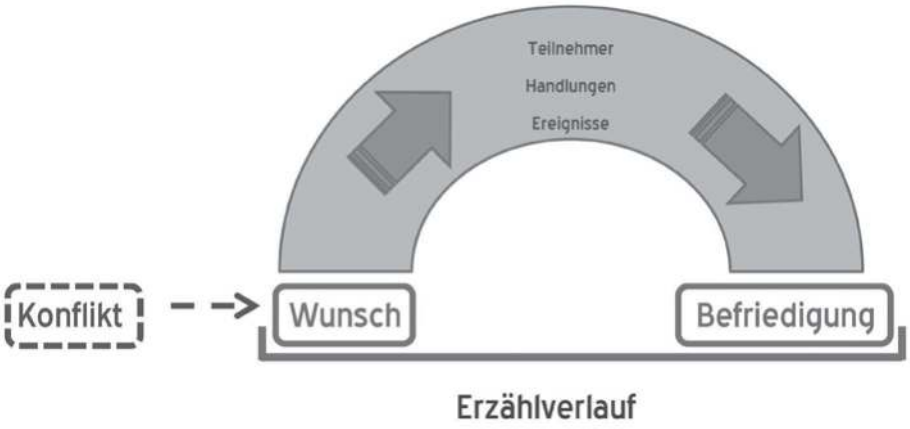


Abb. 1: *Symbolic Story Form*
Quelle: Eigene Darstellung nach Graphik von Halverson, Goodall Jr. und Corman

kann durchaus verschiedene *story forms* beinhalten.[50] Die Kohärenz des narrativen Systems wird vor allem durch die Ähnlichkeit der Komponenten Konflikt und Wunsch sichergestellt, ja lässt sich im Extremfall sogar auf einen gemeinsam wahrgenommenen Konflikt reduzieren. Selbst ein Großteil der Kritiker lässt sich dahingehend als Teil des narrativen Systems fassen, so z. B. der Dominikaner und Hofprediger Philipps III. Agustín Salucio (1523–1601)[51]. Dieser kritisierte die Praxis der Blutreinheitsstatuten scharf, trat jedoch zugleich nicht für ihre Abschaffung, sondern lediglich für ihre Begrenzung und Überarbeitung ein.

Neben dem Kriterium der Kohärenz lohnt es sich jedoch noch über andere mögliche Kriterien bzw. Indikatoren nachzudenken, die geeignet sind zu belegen, dass es sich bei der Debatte um die Blutreinheitsideologie um eine Meistererzählung handelte. Da die Meistererzählung ja als „in einer bestimmten Kultur tief verwurzelt" definiert wird, lässt sich annehmen, dass sich Erzählelemente der Blutreinheitsideologie in verschiedenen Textgenres finden lassen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit lässt sich die Debatte um die Blutreinheitsideologie u. a. in juristischen, theologischen, philosophischen, medizinischen sowie literarischen Werken finden. Eine ganze Bandbreite an Schriften beschäftigt sich bzw. verweist auf die Blutreinheitsideologie. Auch hier konnte die Bandbreite von Zustimmung bis subtil formulierter Ablehnung reichen. Somit lässt sich die literarische Omnipräsenz (3) von Topoi aus dem Bereich der Blutreinheitsideologie als weiteres Kriterium begreifen.

50 Ebenda, 20.
51 Salucio: Discurso echo por fray Agustín de Salucio. Ms. Codex 1447 (wie Anm. 29).

Berühmte Literaten wie Francisco de Quevedo (1580–1645), Miguel de Cervantes (1547–1616) oder Lope de Vega (1562–1635) griffen das Thema der Conversos und Morisken und der Blutreinheitsideologie in ihren Schriften auf. Im Fall von Miguel de Cervantes wird in der Forschung beispielsweise diskutiert, inwieweit es sich bei seinen Äußerungen zu den Conversos um eine antijüdische Haltung handelte.[52] Zugleich findet sich die Theorie, dass Cervantes selbst aus einer Converso-Familie stammte.[53]

Im Fall von Francisco de Quevedo wiederum ist eine antijüdische Positionierung klar zu erkennen. Besonders augenscheinlich wird sie in seinem *Memorial*, einer Denkschrift aus dem Jahr 1633, die unter dem gekürzten Titel *Execración de los judíos*[54] bekannt wurde, seit dem 17. Jahrhundert verschollen war und erst in den 1990er Jahren wiederentdeckt und veröffentlicht wurde.[55] Aber auch in seinem Schelmenroman, dem *Buscón*[56], spottet Quevedo über die Morisken und Conversos und nutzt hierbei eine übliche Strategie, um sie als Neuchristen zu enttarnen. So trifft der Protagonist Pablos auf einen Wirt und enthüllt seine Identität wie folgt:

> „Der Besitzer und Wirt war einer von denen, die nur aus Höflichkeit und Verstellung an Gott glauben, Maurisquen, wie man sie im Volke nennt, denn noch immer gibt es eine weidliche Nachernte dieser Leute und ebenso derer, die Nasen wie rechte Gurken haben, welche indessen nur dann versagen, wenn es darauf ankömmt, einen anständigen Schweinsspeck zu riechen."[57]

52 Manfred Tietz: El antisemitismo en tiempos de Cervantes y su trasfondo histórico-teológico, in: Vittoria Borsò/Santiago Navarro Pastor (Hrsg.): Cervantes y las tradiciones judías, Buenos Aires 2013, 79–98, hier 80–81.

53 Jose Faur: Don Quichotte. Un talmudiste au passé souillé, in: Shmuel Trigano (Hrsg.): Le juif caché. Marranisme et modernité, Paris 2000, 159–168.

54 Die Verfluchung der Juden.

55 Francisco de Quevedo: Execración de los judíos (Madrid 1633), hrsg. v. Fernando Cabo Aseguinolaza/Santiago Fernández Mosquera, Anejos de biblioteca clásica, Barcelona 1996, url: aaargh.vho.org/fran/livres7/execracion.pdf (besucht am 27. 02. 2019).

56 Eine Analyse zu den Passagen aus dem *Buscón* findet sich bereits in meinem Aufsatz: Julia Gebke: Himmlische Düfte – Höllischer Gestank. Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Sinne am Beispiel des ‚fœtor judaicus' im frühneuzeitlichen Spanien, in: Lydia Maria Arantes/Elisa Rieger (Hrsg.): Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen, Bielefeld 2014, 195–212.

57 Übersetzung von Hans Carl Artmann, Francisco de Quevedo: Der abenteuerliche Buscón, übers. v. H. C. Artmann, Frankfurt am Main 1963, 36–37; im Original: „Era el dueño y huésped de los que creen en Dios por cortesía o sobre falso; moriscos los llaman en el pueblo, que hay muy grande cosecha desta gente, y de la que tiene sobradas narices y solo les faltan para oler tocino […]." Francisco de Quevedo: El buscón, Madrid 2001, 63; vgl. hierzu auch Claudia Leitner: Das falsche Rot der Rose. Geruch und Blick in der Frühen Neuzeit, in: Wolfram Aichinger/Franz X. Eder/Claudia Leitner (Hrsg.): Sinne und Erfahrung in der Geschichte, Innsbruck et al. 2003, 111–133, hier 121. Das Zitat wird auch im Unterkapitel *4.3.3 Kulinarische Dimensionen* analysiert.

Zweifel an der Orthodoxie charakterisieren den Morisken-Wirt. Die Anspielung auf besonders große Nasen und die Unfähigkeit, Schweinespeck zu riechen, verweist darüber hinaus auf die Conversos, ohne sie explizit zu nennen. In einer weiteren Passage amüsiert sich Quevedo bzw. Pablos zudem über einen Lehrmeister, den Lizenziaten Cabra, der verdächtigt wird, ein Converso zu sein. Um diesen Verdacht zu zerstreuen, reichert der sonst geizige Cabra den Speiseplan mit Speck an. Allerdings verarbeitet er diesen so sparsam und schlecht, dass er den Verdacht somit nur bestätigt.[58]

Es scheint, dass der Verweis auf Schweinespeck für den iberischen Leser bereits genügte, um solche Erzählungen in den größeren Bezugsrahmen der Blutreinheitsideologie einzuordnen. Quevedo war nicht gezwungen, direkte Hinweise zu geben. Die implizite Anspielung erwies sich als völlig ausreichend. Ein französisch- oder deutschsprachiger Leser hingegen war vermutlich nicht in der Lage, diesen Witz auf Kosten der Neuchristen nachzuvollziehen. Diese Schlussfolgerung erlaubt eine französisch-deutsche Übersetzung aus dem Jahr 1671. Der Schelmenroman war zunächst vom Spanischen ins Französische und in einem zweiten Schritt vom Französischen ins Deutsche übersetzt worden und lag als französisch-deutsche Ausgabe vor. Offenbar zögerte der französische Übersetzer, die oben zitierte Passage wörtlich zu übersetzen. Stattdessen versuchte er sich an einer Erklärung, die allerdings misslang:

> „Unser Wirth war einer von den jenigen / welche nur auß Höffligkeit an JEsum Christum glauben. Er war ein Moriske / man nennet die jenige unter den Mohren also / die sich zum Catholischen glauben bekehret haben und doch im Argwohn sind / als ob sie es mit dem Judenthum halten."[59]

Hier zeigt sich sehr deutlich, in welchem Ausmaß die religiösen Identitäten auf der Iberischen Halbinsel im Ausland für Verwirrung sorgen konnten. So wurden in der Übersetzung ganze Sätze ausgelassen und der Moriske mit dem Judentum anstelle des Islam in Verbindung gebracht. Dieselbe Problematik findet sich auch in einer bereits zuvor angefertigten englischen Übersetzung des Schelmenromans von 1657.[60] Wie André Stoll nachweisen konnte, beruhen die Übersetzungen ins Französische, Englische und Deutsche nicht auf dem spanischen Original, sondern auf der französischen Übersetzung von Paul Scarron (1610–1660), der unter dem Pseudonym La Geneste 1633 eine französische Übersetzung des Buscón herausgebracht hatte, die

58 Quevedo: El buscón (wie Anm. 57), 52; Quevedo: Der abenteuerliche Buscón (wie Anm. 57), 25; Leitner: Das falsche Rot der Rose (wie Anm. 57), 119.

59 Französische Version: „Nostre Hoste estoit de ceux qui ne croyent en Jesus-Christ que par courtoisie: c'estoit un Morisque, on appelle ainsi ceux d'entre les Maures, qui se sont convertis à la Foy Catholique, qu'on soupçonne de tenir tousiour du Judaïsme." Francisco de Quevedo: L'aventurier Buscon/Der abentheuerliche Buscon, Frankfurt: Herman von Sand, 1671, 92–93.

60 Francisco de Quevedo: The Life and Adventures of Buscon the Witty Spaniard. Put into English by a Person of Honour. To which is added, the Provident Knight, London 1657, 39–40.

für die kommenden Jahrzehnte wegweisend werden sollte.[61] Dass für den iberischen Leser eine implizite Anspielung völlig genügte, während dieselbe in der Übersetzung für Irritation sorgte, kann als weiterer Indikator einer Meistererzählung betrachtet werden. Somit ist mit der Implikation bzw. der Möglichkeit eines impliziten Verstehens (4) ein weiteres Kriterium gegeben.

Im Übrigen findet sich der Begriff *limpieza de sangre* kaum in den zeitgenössischen Texten. Selbst die Pragmática von 1623 spricht schlicht von der Reinheit, die in diesem Kontext mit der Adelswürde verknüpft wurde, *nobleza y limpieza*. Auf die Conversos und Morisken nahm man nur vage mit dem Begriff der Nachkommen, *descendientes*, Bezug.[62] Solche vagen Referenzen mögen wiederum ein Grund dafür gewesen sein, dass die Blutreinheitsideologie jenseits der Iberischen Halbinsel anders verstanden und wahrgenommen wurde. Blättert man durch gängige Lexika wie *Zedlers Universallexikon* (1731–1754) oder *Meyers Konversationslexikon* (1839–1855), so wird man keinen expliziten Eintrag zu dem Thema *limpieza de sangre* finden. Eine Ausnahme bildet in diesem Fall die *Encyclopedie Méthodique Histoire*. Sie entstand zwischen 1782 und 1832 und stellt eine Erweiterung der von Dénis Diderot und Jean-Baptiste d'Alembert herausgegebenen *Encyclopédie* dar. Unter dem Stichwort *sang* findet sich folgender Eintrag:

> „Blut *(Reinheit von)*, *(span. Gesch.)* in Spanien weist man die Blutsreinheit nach, so wie man in Frankreich die adlige Abstammung nachweist, um Ritter des Malteserordens oder des Ordens vom Heiligen Geist etc. zu werden. Alle Inquisitionsbeamten, diejenigen des Obersten Rats *[Consejo de la suprema y general inquisición]* und der anderen Tribunale müssen einen Nachweis ihrer Blutreinheit erbringen. Das bedeutet, dass es in ihren Familien weder Juden noch Mauren noch Häretiker gab. Die Ritter der Ritterorden und einige Kanoniker sind ebenfalls verpflichtet, diesen Nachweis denjenigen hinzuzufügen, die man von ihnen verlangt. Dabei befreit man sie von der Blutreinheit im buchstäblichen Sinn und ersetzt sie durch eine im bildlichen Sinn."[63]

---

61 In Frankreich sollte erst 1776 wieder eine Übersetzung erscheinen, die das spanische Original als Vorlage nutzte. Andreas Stoll: Scarron als Übersetzer Quevedos. Studien zur Rezeption des pikaresken Romans ‚El Buscón' in Frankreich (‚L'Aventurier Buscon', 1633), Frankfurt am Main 1970 (Dissertation Köln 1968), 365–372, 383–433. Auch eine Interpretation der Moriskenwirt-Szene findet sich bei Stoll. Ebenda, 232–243.

62 [Philipp IV. von Spanien]: Capitvlos de reformacion, qve su magestad se sirve de mandar guardar por esta ley, para el gouierno del Reyno, Madrid: Por Tomas Iunti, 1623, 16r, 17v.

63 „SANG (*pureté de*), (*Hist. d'Espag.*) en Espagne on fait preuve de *pureté de sang*, comme on fait preuve en France de noblesse pour être chevalier de Malthe, ou du Saint-Esprit, &c. Tous les officiers de l'inquisition, ceux du conseil suprême & des autres tribunaux doivent prouver leur *pureté de sang*, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais eu dans leur famille ni juifs, ni maures, ni hérétiques. Les chevaliers des ordres militaires, & quelques chanoines sont pareillement obligés de joindre cette preuve aux autres qu'on exige d'eux. On les dispense de la pureté de sang au propre, la figurative en tient lieu." D.J.: s.v. SANG (pureté de), in: Encyclopédie Méthodique. Histoire 4 (1790), 707 [Hervorhebungen im Original].

Der französische Autor des Lexikoneintrags, dessen Autorenkürzel ich leider nicht auflösen konnte, deutet die impliziten Formulierungen zur Blutreinheit also dahingehend, dass es nicht wortwörtlich um eine Reinheit des Blutes gehe, sondern dieser Nachweis bildlich, im figurativen Sinn, zu verstehen sei. Zudem weist er darauf hin, dass dieser Nachweis einer unter vielen sei, und vergleicht ihn mit der Adelsprobe in Frankreich, welche die Aspiranten – z. B. des Malteserordens – zu erbringen hätten. Somit scheint der französische Autor dem Nachweis der Blutreinheit vor allem einen symbolischen Wert beizumessen. Zwar ist hier ein höheres Verständnis der Umstände zu diagnostizieren als im Fall der Quevedo-Übersetzer, allerdings lässt sich zugleich feststellen, dass die Außenperspektive durchaus von der iberischen Innenperspektive abwich. Auch an dieser Stelle würde ich einen – wenn auch geringeren – Bruch zwischen innerer Selbstwahrnehmung und äußerer Fremdzuschreibung ausmachen, da vom französischen Autor offenbar nicht alle Ebenen des impliziten Verstehens durchdrungen werden konnten, sodass er auf alternative Deutungsmodelle – der Vergleich mit der französischen Adelsprobe – zurückgreifen musste, um sich die Besonderheiten spanischer Geschichte zu erklären.

Für das letzte Kriterium stütze ich mich auf Michel Foucault (1926–1984), genauer auf eine Idee aus seiner Antrittsvorlesung am Collège de France, die später unter dem Titel *L'ordre du discours*[64] veröffentlicht wurde. Mit Blick auf die Wissenschaften zeigt Foucault, dass Gelehrte ausschließlich dann Gehör finden, wenn sie fähig sind, ihre Ideen im Rahmen des vorherrschenden Diskurses zu präsentieren. Nur so können sie sich in der Sphäre der von den Disziplinen anerkannten Wahrheit bewegen:

> „Es ist immer möglich, das man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ‚Polizei' gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muss."[65]

Auch Veränderungen oder gar eine Revolution innerhalb der Fachdisziplinen sind somit nur möglich, wenn die neuen Ideen dem vorherrschenden Diskurs angepasst und innerhalb seines narrativen Bezugsrahmens geäußert werden. Neue Ideen, die dahingegen eine Alternative zum vorherrschenden Diskurs nutzen, werden vom Fachpublikum nicht angenommen. Diese diskursive Kontrolle findet sich nicht nur in den einzelnen Fachdisziplinen, sondern lässt sich als Konzept auf ganze Gesell-

64 Die Ordnung des Diskurses.

65 Übersetzung von Walter Seitter, Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses, übers. v. Walter Seitter, erw. Ausg., Frankfurt am Main 1991, 25; im Original: „Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une exteriorité sauvage; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une ‚police' discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours." Michel Foucault: L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris 1971, 37.

schaften übertragen. Auch hier gilt es, sich in den Sphären des Sagbaren zu bewegen, um sich Gehör zu verschaffen.

Mit Blick auf die Debatte um die Blutreinheitsideologie zeigt sich dieser Konflikt besonders anschaulich in den Inquisitionsakten. So war es für die Angeklagten unerlässlich, sich den vorherrschenden Soziolekt der Inquisitoren anzueignen, um sich selbst mit Erfolg in den einzelnen Anhörungen, den Audienzen, verteidigen zu können. Eine Ausheblung des Systems durch alternative narrative Strategien war hier nur bedingt möglich.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Im Jahr 1679 wurden der Arzt Juan Nuñez und seine Frau Beatriz Lopez des Judaisierens angeklagt.[66] Die 21-jährige Beatriz hatte gerade ein Kind zur Welt gebracht, ob im Gefängnis oder kurz vor der Festnahme wird aus den Akten nicht ersichtlich. Ihre Sorge um das Wohlergehen des Neugeborenen ist in den Akten allgegenwärtig. Daher gestand sie alsbald und belastete ihre Brüder, ihre Cousins und ihren Ehemann. Zugleich versuchte sie ihren Mann zu verteidigen, indem sie den Inquisitoren erklärte, dass sie ihn zum Judentum gebracht habe. Um die Inquisitoren von der eigenen Sühnehaltung zu überzeugen, war es unumgänglich, andere Personen des judaisierenden Netzwerks aufzudecken. Die Nennung von Namen war nahezu die einzige erfolgsversprechende Strategie, um mit den Inquisitoren zu verhandeln, denn das Hauptziel des Heiligen Offiziums bestand im Aufdecken der vermeintlichen kryptojüdischen Netzwerke. Daher wurden die Prozesse ausgiebig dazu genutzt, weitere Informationen über potentielle Kryptojuden zu gewinnen. Folglich konnte die junge Mutter mit ihrer Strategie reüssieren. Zwar wurde sie verurteilt, jedoch konnte sie das Gefängnis bereits nach zwei Monaten Haft wieder verlassen.

Im Gegensatz dazu weigerte sich ihr 31-jähriger Mann beständig, andere Personen zu belasten. Zudem versuchte er die Richter davon zu überzeugen, dass er zugleich an die jüdische und die christliche Religion geglaubt habe. Zu diesem Zweck nutzte er sein Wissen und berief sich auf Ideen, die den Disziplinen der Medizin und Naturphilosophie zuzurechnen sind:

> „Er sagte, dass dies zusammenpasst, da der Verstand höchst teilbar ist, und so konnte er seinen Verstand spalten und an beide Gesetze glauben."[67]

Die Reaktion der Inquisitoren auf diese Aussage war unmissverständlich:

> „Es wurde ihm gesagt, dass dies abscheulich und naturwidrig ist, denn der Verstand, an den er fest glaube, ist fest und unteilbar, und so könne er nicht gleichzeitig an zwei gegen-

66 AHN: Causa de fe de Juan Nuñez, 1678–1681, Secc. Inquisición, leg. 172, Caj. 1, Exp. 1 núm. 620.

67 „Dijo que esto cabe porque el entendimiento es eminentemente mucho divisible, y assi podia dividir su entendimiento y creer en ambas leyes." Ebenda, 114v-115r.

> teilige Dinge glauben oder sie zulassen, genauso wenig wie zwei gegensätzliche Objekte zur selben Zeit, und daher solle er anerkennen, dass sein Fehler wider den Glauben und somit vom Verstand her gewesen sei. Er könne nicht zu dieser Evasion fähig gewesen sein, von der er wider die Vernunft des Verstandes und wider dasjenige, was er selbst ausgesagt habe, überzeugen wolle."[68]

Es verwundert an dieser Stelle, dass die Inquisitoren zunächst von ihrer vorformulierten, üblichen Sprache abwichen. Zudem zeigt sich, dass auch sie naturphilosophisch bewandert waren. Allerdings offenbart sich, dass sie den Verstand vor allem theologisch vom Standpunkt der Häresie aus betrachteten, da diese oftmals als ein Fehler des Verstandes definiert wurde.[69] Dieser eher ungewöhnliche Ausbruch aus dem gewohnten Soziolekt bleibt jedoch eine Ausnahme. In der darauffolgenden Diskussion fanden die Inquisitoren schnell zu ihren traditionellen Pfaden zurück und versagten dem jungen Mediziner, seine Apostasie in seinen eigenen Worten zu rechtfertigen.

Als Juan Nuñez auf seiner Theorie beharrte und sich weigerte aufzugeben, entschied sich das Inquisitionstribunal für die Anwendung der Folter. Unter dieser gestand er schließlich gemäß den vorherrschenden narrativen Normen. Sein gesamter Prozess dauerte fast zwei Jahre an. Darüber hinaus wurde er sehr viel härter als seine Frau verurteilt.

Nuñez war übrigens nicht der einzige, der einen solchen Alternativdiskurs entwickelte. Schon 1604 hatte Custodio Nunes in Portugal eine ähnliche Argumentation in seinem Inquisitionsprozess verwandt.[70] Auch er bestand auf der Idee, dass er zugleich an die jüdische und christliche Religion geglaubt habe. Die sehr ähnliche Reaktion der portugiesischen Inquisitoren verdeutlicht das äußerst beständige ideologische und argumentative Fundament dieser Institution:

> „Es ist nicht möglich, zugleich ein Jude und ein Christ zu sein, und so widerspricht er [Custodio Nunes] sich eindeutig selbst in seinem Geständnis."[71]

---

68 „Fuele dicho que esto es repugnante y contrario porque el entendimiento en lo que cree firme, esta firme y indivisible, y assi a un mismo tiempo no puede creer dos cosas contrarias, ni admitirlas, como ni dos objetos contrarios a un mismo tiempo y que assi conozca que su herror contra la fee pues ha sido de entendimiento no pudo ser capaz de esta evasion que el quiere persuadir contra la razon de entendimiento y contra lo mismo que tiene confesado." Ebenda, 114v-115r.

69 Vgl. bspw. Vicente da Costa Matos: Discurso contra los judíos. Traducido de lengua portuguesa en castellano por el P. Fr. Diego Gavilán Vela, Salamanca 1631, 220–221.

70 Vgl. François Soyer: ‚It is not possible to be both a Jew and a Christian'. *Converso* Religious Identity and the Inquisitorial Trial of Custodio Nunes (1604–5), in: Mediterranean Historical Review 26 (2011), 81–97, hier 81–97.

71 „[…] que não he posiuel por que se faz juntamente judeu e xpão E assi se contradis claramente em sua confissão […]." ANTT Lissabon, Inquisição de Évora, proceso 335: Custodio Nunes, 1604–1605, 70v-70r, zit. nach Ebenda, 94–95; Übersetzung Soyer: „It is not possible to be both a Jew and a Christian and [Custodio Nunes] clearly contradicts himself in his confession." Ebenda, 88.

Ob der Prozess nun in Évora oder in Toledo stattfand, ob 1604 oder 1679, die Sprache der Inquisitoren und ihre Handlungsweise ähnelten sich frappierend. Auch Custodio Nunes wurde gefoltert, nachdem er seine Ideen zu einer gespaltenen bzw. doppelten, jüdisch-christlichen Identität kundgetan hatte. Selbst das Urteil war identisch. Beide wurden mit der Kirche wiederversöhnt, *reconciliado*, ihnen wurde auferlegt, das Büßerhemd, den *sambenito*, zu tragen, und sie wurden zur ewigen Haft, *carcel perpetua*[72], verurteilt. Im Übrigen konnte lebenslängliche Haft eine mildere Gefängnisstrafe von bis zu vier Jahren bedeuten[73], und auch die Haftbedingungen konnten gelockert werden, sodass dem Häftling beispielsweise eine gewisse Bewegungsfreiheit innerhalb der Stadt zugestanden wurde[74], aber mit lebenslänglich konnte auch tatsächlich das ganze Leben gemeint sein[75]. Wie lange die Haft für Juan Nuñez andauerte, wird aus den Akten nicht ersichtlich. Im Fall von Custodio Nunes vereitelte das Generalpardon König Philipps III., den er den Conversos gewährte, die Pläne der Inquisitoren. So blieb Nunes sowohl die Verurteilung als auch die offizielle Verkündigung des Urteils während eines Autodafés erspart und er wurde freigelassen.[76] In Bezug auf die beschriebenen Diskussionen in den Inquisitionsakten kristallisiert sich somit die Unmöglichkeit von Ausbrüchen aus dem herrschenden Diskurs (5) als weiteres Kriterium für eine Meistererzählung heraus.

Somit lassen sich zusammenfassend fünf Indikatoren festhalten, die für eine Definition der Debatte um die Blutreinheitsideologie als Meistererzählung sprechen: die Transhistorizität (1), die Kohärenz (2), die literarische Omnipräsenz (3), die Implikation bzw. die Möglichkeit des impliziten Verstehens (4) sowie die Unmöglichkeit von diskursiven Ausbrüchen bzw. der Entwicklung von diskursiven Alternativen (5). Unabhängig von der Frage, inwieweit die spanische Gesellschaft in ihrem Ideen- und Wertesystem von der *limpieza de sangre*-Ideologie besessen war oder nicht, lässt sich somit festhalten, dass die Debatte um die Blutreinheit als transhistorisches, kulturell gebundenes, narratives System – und somit als Meistererzählung – über Jahrhunderte hinweg eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte. Die Iberische Halbinsel in der Frühen Neuzeit lässt sich meines Erachtens nicht verstehen, ohne das Für und Wider der Diskussionen um die Blutreinheitsideologie als wesentlichen Bestandteil des politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Lebens mit einzubeziehen. Auf diese

72 Siehe hierzu das Unterkapitel: *3.4 Männliche und „jüdisch-männliche" Menstruation in der Frühen Neuzeit*.

73 Jean-Pierre Dedieu: Les quatre temps de l'Inquisition, in: Bartolomé Bennassar (Hrsg.): L'inquisition espagnole. XV^{e}-XIX^{e} siècle, Paris 1979, 15–42, hier 39–40.

74 Sara T. Nalle: A Forgotten Campaign against the Conversos of Sigüenza. Pedro Cortés and the Inquisition of Cuenca, in: Kevin Ingram/Juan Ignacio Pulido Serrano (Hrsg.): The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond III. Displaced Persons, Leiden und Boston 2016, 6–28, hier 16.

75 Carlos Puyol Buil: Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628–1660, Madrid 1993, 214.

76 Soyer: ‚It is not possible to be both a Jew and a Christian' (wie Anm. 70), 89–90.

Weise ermöglicht die Definition der Debatte um die *limpieza de sangre* als Meistererzählung einen geeigneten Zugang, um die Ausmaße der Debatte zu erfassen und zu erschließen.

Auch in der heutigen Forschung wird mittlerweile weitgehend anerkannt, dass die Blutreinheitsideologie und die Diskussionen um Conversos und Morisken in erheblicher Weise das frühneuzeitliche Denken auf der Iberischen Halbinsel prägten. Davon zeugt auch die Fülle an neueren Darstellungen zu der Thematik. Das zeigt sich auch in der aktuellen Handbuchliteratur. So erhält die Debatte um die *limpieza de sangre* in dem von Mariano Delgado verfassten Studienbuch zum „Spanischen Jahrhundert" ganz selbstverständlich ein eigenes Kapitel, auch wenn er zugleich anmerkt, dass es über die Breitenwirkung der Blutreinheitsdebatte in der Forschung, vor allem auch aufgrund noch ausstehender Einzelstudien, noch keinen Konsens gebe.[77] Erwähnenswert ist mit Blick auf die Thematik vor allem die Dissertation von Max Sebastián Hering Torres[78], in der dieser sowohl einen äußerst gelungenen Überblick bezüglich der theoretischen Dimensionen der Blutreinheitsideologie als auch ihrer praktischen Funktionsweise als Ausgrenzungssystem liefert. Auch die von Kevin Ingram herausgegebene Reihe *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*[79] bietet einen guten Einstieg in die Thematik genauso wie der von Ángel Alcalá[80] publizierte Tagungsband, der anlässlich des 400. Jahrestages der Vertreibung der Juden aus dem Spanischen Königreich entstand. Letzterer thematisiert somit gezielt die Conversos, während der zweite Band von Ingram sich schwerpunktmäßig mit den Morisken beschäftigt. Es finden sich auch Bände, die über die Iberische Halbinsel hinausweisen und auch die Adaption und Erweiterung der Blutreinheitsideologie in Lateinamerika in den Blick nehmen. In diesem Zusammenhang sind vor allem das bereits 1979 erschienene Werk von Henry Méchoulan[81] und der 2011 veröffentlichte Sammelband von Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger und Max Sebastián Hering Torres[82] zu nennen.

77 Mariano Delgado: Das Spanische Jahrhundert (1492–1659), Geschichte kompakt, Darmstadt 2016, 43.

78 Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne (wie Anm. 15).

79 Kevin Ingram (Hrsg.): Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond I. Departures and Change, Leiden und Boston 2009; Kevin Ingram (Hrsg.): Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond II. The Morisco Issue, Leiden und Boston 2012; Kevin Ingram/Juan Ignacio Pulido Serrano (Hrsg.): The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond III. Displaced Persons, Leiden und Boston 2016.

80 Ángel Alcalá (Hrsg.): Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992, Valladolid 1995.

81 Henry Méchoulan: Le sang de l'autre ou l'honneur de dieu. Indiens, juifs et morisques au siècle d'or, Paris 1979.

82 Nikolaus Böttcher/Bernd Hausberger/Max Sebastián Hering Torres (Hrsg.): El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico, México 2011.

1.2 1632

Henry Kamen verortet zwar, wie bereits gesehen, den Höhepunkt der Blutreinheitsdebatte in den Jahren 1550 bis 1570, jedoch lässt sich auch zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine Zuspitzung der Situation ausmachen. Im Folgenden soll daher ein kurzer Aufriss der gesellschaftlichen Umstände und politischen Ereignisse, die die Verschärfung der Diskussion um die Blutreinheitsideologie begünstigte, unternommen werden. Die Jahre 1632 und 1633 bilden dabei den Höhepunkt. In dieser Zeit wurden besonders radikale Schriften veröffentlicht und insbesondere die portugiesischen Conversos zum Feindbild stilisiert. So kam es 1632 in Madrid zu einem Autodafé, deren Angeklagte, bis auf eine einzige Ausnahme, portugiesischer Herkunft waren. Zu diesem Autodafé sind einige Berichte[83] erhalten, die u. a. im Genre der Ereignisberichte, *relaciones de sucesos*, veröffentlicht wurden. Zudem findet sich im Historischen Nationalarchiv in Madrid auch ein handschriftlicher Bericht[84], der vor allem das Zeremoniell der Feierlichkeiten beschreibt.

Höhepunkt der Veranstaltungen war der öffentliche Schauprozess, der am Sonntag, den 4. Juli 1632, auf der *plaza mayor* in Madrid stattfand. Zudem konzentrierte sich die Aufmerksamkeit auf den Fall von Miguel Rodriguez und seine Mitangeklagten. Auf der Grundlage der Zeugenaussagen ihrer Kinder wurde ihnen vorgeworfen, eine Christus-Statue geschändet zu haben, die daraufhin Blut vergossen und zu ihnen gesprochen haben soll.

Dass die Stimmung insgesamt sehr angeheizt war, zeigt sich deutlich an den Umständen der Untersuchung. So wurde die vermeintlich geschändete Christus-Statue nie gefunden. Die wichtigsten Zeugen für die Inquisitoren, die die Anklagepunkte lieferten, waren die Kinder der Familie. Yosef Hayim Yerushalmi (1932–2009), der auf den Fall in seiner Dissertation zu sprechen kommt, sieht in der Affäre vor allem den Aktionismus des Heiligen Offiziums, das sich mit der Enttarnung eines Netzwerkes von judaisierenden Neuchristen und ihrer Verurteilung schmücken wollte:

> „Je mehr man sich in den Fall vertieft, desto stärker ist der Eindruck, dass das Autodafé von 1632 in erster Linie eine große Prahlerei der Stärke vonseiten der Inquisition war, die durch die kürzlich erfolgte Flut an Neuchristen aus Portugal alarmiert war. Die Affäre um den gegeißelten Christus, die wahrscheinlich den enthemmten Fantasien einiger Kin-

83 U. a. AHN: Relación del auto de la fee que se celebro en la villa de Madrid Corte de su Magestad domingo quatro de Jullio de mill y seiscientos y treinta y dos años, s.a. [1632?], Secc. Inquisición, leg. 1865, Exp. 1, núm. 1; Juan de Gómez Mora: Auto de la Fé celebrado en Madrid esta año de MDCXXXII. Al Rey Don Philipe IIII. N.S., Madrid: Por Francisco Martinez, 1632.

84 BNE: Relación del auto de la fe que se celebró en Madrid Domingo a quatro de iulio de MDCXXXII, s.l. s.a. [1632?], VC/248/66.

der entsprang, wurde dazu genutzt, die Leidenschaften in Madrid zu entfesseln und einen gewöhnlichen Fall von Judaisierenden in eine skandalöse *Cause celèbre* zu verwandeln."[85]

Wie gut diese Strategie der Inquisitoren funktionierte, zeigt sich auch an den Schriften, die im Umfeld des Autodafé von 1632 entstanden und die äußerst radikale Züge tragen. Die oben bereits erwähnte Schrift *Die Verfluchung der Juden* (1633)[86] von Quevedo richtete sich ganz gezielt gegen die portugiesischen Conversos und war von den Ereignissen geprägt. Auch ein sonst eher unbekannter Autor, Juan de Quiñones de Benavente († ca. 1646)[87], nahm das Autodafé zum Anlass, um eine Denkschrift zu verfassen, die er dem Generalinquisitor Antonio de Sotomayor widmete. Er konzentrierte sich allerdings nicht auf die Gruppe um Miguel Rodriguez, sondern richtete sein Augenmerk auf die Gerüchte um Francisco de Andrada, dem nachgesagt wurde, dass er unter monatlichem Blutfluss ähnlich der weiblichen Menstruation leide. Quiñones griff diese Behauptung auf und spekulierte über die Frage, inwieweit die männlichen Juden und speziell die heimlich das Judentum praktizierenden Conversos generell unter einem solchen Blutfluss als göttliche Strafe leiden würden.

Die Schärfe der Argumentation vonseiten dieser beiden Autoren mag größtenteils auch auf die conversofreundliche Politik der königlichen Regierung Philipps IV. unter der Führung des Ministers Gaspar de Gúzman, des Grafen von Olivares (1587–1645), zurückzuführen sein. Diese war vor allem von ganz praktischen finanziellen Gesichtspunkten geleitet. Um den Finanzhaushalt war es nicht gut bestellt und eine Zusammenarbeit mit Bankkaufleuten war nötig. Hierfür boten sich sowohl die Genueser als auch die portugiesischen Conversos an. Letztere waren bereit, ihr Geld der königlichen Kasse zu günstigeren Konditionen zur Verfügung zu stellen, verlangten dafür jedoch im Gegenzug soziale Vorteile. So wurden beispielsweise Reisebe-

85 „Cuanto más se profundiza en el caso, tanto mayor es la impresión de que el *auto* de 1632 fue, por encima de todo, un gran alarde de fuerza por parte de la Inquisición, alarmada por la reciente avalancha de cristianos nuevos desde Portugal. El asunto del Cristo flagelado, probablemente originado en las fantasías desenfrenadas de unos niños, fue aprovechado como medio de desatar las pasiones en Madrid y de transformar un caso ordinario de judaizantes en una escandalosa *cause célèbre*." Yosef Hayin Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del XVII: el caso Isaac Cardoso, Madrid 1989, 74 [Hervorhebungen im Original].

86 Quevedo: Execración de los judíos (Madrid 1633) (wie Anm. 55); vgl. auch Santiago Fernández Mosquera: Situación y contexto de la *Execración contra los judíos* de Quevedo, in: Grupo de Investigación Siglo de Oro Universidad de Navarra/Ignacio Arellano (Hrsg.): Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993), Pamplona 1996, 169–176.

87 Juan de Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General. Sobre el caso de Francisco de Andrada, sospechoso de pertenecer a la raza judía, discutiendo sobre los medios de conocer y perseguir a ella, s.l. s.a. [um 1632]; das Autodafé und die Schrift von Juan de Quiñones werden ausführlich im Unterkapitel *3.4.3 Der Sonderfall Juan de Quiñones* behandelt.

schränkungen aufgehoben, wodurch sich der Zuzug der portugiesischen Conversos[88] in das Spanische Königreich weiter verstärkte. Begonnen hatte diese bereits seit der Kronunion von 1580 zwischen dem Portugiesischen und dem Spanischen Königreich unter Philipp II., auch wenn dieser den portugiesischen Conversos zunächst ein Auswanderungsverbot auferlegt hatte.

Die portugiesischen und die überwiegend spanischen Juden, die 1492 aus dem spanischen Königreich über die Grenze nach Portugal geflohen waren, sahen sich 1497 mit einem entsprechenden Ausweisungsedikt des portugiesischen Königs konfrontiert. Die Ausreise wurde weitestgehend unterbunden, sodass es faktisch zu einer massiven Welle von Zwangstaufen kam. Danach durfte die zwangskonvertierte, jüdische Bevölkerung jedoch zunächst relativ ungehindert ihren Glauben praktizieren. 1536 wurde allerdings auch in Portugal die Inquisition eingerichtet, die in dieser Zeit weitaus schärfer als die spanische agierte, sodass viele der portugiesischen Conversos, die oftmals 1492 nach Portugal gekommen waren, nun versuchten, in ihre alte Heimat, das Spanische Königreich, zu gelangen. Durch den Zuzug der portugiesischen Conversos kam es jedoch zu einem Wiedererstarken der spanischen Inquisition, die die Conversos durch ihre fremde Herkunft nun auch leichter identifizieren konnte.

Einige frühneuzeitliche politische Experten, die sogenannten *arbitristas*[89], die versuchten, über ihre Schriften dem König und seiner Regierung praktische politische Ratschläge zu erteilen, plädierten zudem für eine conversofreundliche Politik, um die Wirtschaft des Landes zu stärken. Dabei wurde auch die Praxis der Blutreinheitsstatuten infrage gestellt. Sogar eine erneute Aufnahme von Juden im Spanischen Königreich wurde diskutiert.

1.3 Blutreinheitsideologie und medizinischer Biologismus

Auf die Kritik an der Blutreinheitsideologie, die im Wesentlichen von pragmatischen und ökonomischen Interessen geprägt war, reagierten die Apologeten der Statuten mit Schriften, denen neue argumentative Schwerpunkte zugrunde lagen. Juan de

88 Zur Geschichte der portugiesischen Juden und Conversos vgl. Markus Schreiber: Marranen in Madrid 1600–1670, Stuttgart 1994, 21–57; Fernández Mosquera: Situación y contexto de la *Execración contra los judíos* de Quevedo (wie Anm. 86); Anita Novinsky: Consideraciones sobre los criptojudíos hispano-portugueses. El caso de Brasil, in: Ángel Alcalá (Hrsg.): Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992, Valladolid 1995, 513–522.

89 Zu den *arbitristas* vgl. Anne Dubet: Los arbitristas entre discurso y acción política. Propuestas para un análisis de la negociación política, in: Tiempos Modernos 9 (2003), 1–14, url: http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=36. (besucht am 27. 02. 2019); Javier Márquez: Un mercantilista español. Pedro Fernández Navarrete, in: Investigación económica 1,3 (1941), 341–376.

Quiñones setzte in seiner Denkschrift auf die Strategie, die klassischen theologischen Argumente mit naturphilosophisch-medizinischen zu unterfüttern.

Diego Gracia Guillén, der in den Bereichen Medizingeschichte, medizinische Anthropologie und Bioethik forscht, unterteilt diese neue altchristliche Argumentationsstrategie in drei Schritte. Schritt 1 ist der altchristlichen Argumentation zufolge die Feststellung der schlechten Moral der Neuchristen, die sittenlosen Gewohnheiten nachgehen und oftmals die Wahrheit des christlichen Glaubens verleugnen würden. Schritt 2 bildet demnach die Ansicht, dass diese niedere Moral nicht auf die Umwelt und die Erziehung zurückzuführen sei, sondern primär auf körperliche Voraussetzungen, also vor allem auf die Komplexion, d. h. die Zusammensetzung der vier Körpersäfte. Schließlich bestimmten in der frühneuzeitlichen Medizin gemäß der vorherrschenden galenischen Humoralpathologie die vier Säfte (Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle), genauer gesagt ihr Zusammenspiel, die Gesundheit bzw. Krankheit des Körpers. Die lasterhafte Moral wird an dieser Stelle also über biologistische Merkmale, die körperlichen Vorbedingungen, determiniert. Gracia Guillén spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Rasse" bzw. den „rassischen Kennzeichen", die den Conversos zugeschrieben wurden. Schritt 3 endet dem Autor zufolge in der unter der altchristlichen Bevölkerung verbreiteten Vorstellung, dass diese physisch bedingte Lasterhaftigkeit erblich sei und somit von Generation zu Generation weiter übertragen werde.[90] Die biologistische Richtung dieser Argumentationsstrategie zeigt sich in diesem von Gracia Guillén entworfenen Dreischritt in aller Deutlichkeit.

Exemplifizieren lässt sich dieser argumentative Dreischritt an einer Geschichte aus dem Werk von Torrejoncillo über eine Waise unbekannter Herkunft. Diese Erzählung kann als symptomatisch für die Denkweise der Blutreinheitsideologen definiert werden:

> „In Moron, einer Stadt in Portugal, habe ich glaubwürdige Personen sagen hören, dass man ein neugeborenes Mädchen vor die Tür eines bedeutenden Mannes namens Pedro de Mendoza gelegt hatte. Er zog sie auf, und sie wuchs in seinem Haus auf, und sie war sehr schön, und nie fand man heraus, wessen Tochter sie war. Ein Page des Hauses war ihr verfallen, und eines Nachts verschaffte er sich heimlich Zutritt und versteckte sich im Gemach des Mädchens in der bösen Absicht, sich an ihr zu erfreuen. Und als das Mädchen zu Bett ging, sah der Page, dass sie als Erstes einen Heiligen Christus aus der Truhe nahm und ihn geißelte. Der verwirrte und verwunderte Junge verließ das Zimmer mit der Heimlichkeit und Vorsicht, mit der er es betreten hatte, und erstattete seinem Herrn

90 Diego Gracia Guillén: Judaísmo, Medicina y ‚Mentalidad Inquisitorial' en la España del siglo XVI, in: Ángel Alcalá (Hrsg.): Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de 1983, Simposio Internacional sobre Inquisición, Barcelona 1984, 328–352, hier 334.

> Bericht, sowohl über sein schlechtes Vorhaben als auch über das Übel, welches das Mädchen begangen hatte, zu welchem ihr Blut und ihr Naturell sie hintrieb."[91]

Interessanterweise erwähnt Torrejoncillo im Verlauf der Erzählung mit keinem Wort, dass das Mädchen, seiner Logik folgend, somit jüdischer Abstammung bzw. Tochter von Conversos sein musste. Diese Schlussfolgerung überließ er seiner Leserschaft. Auch hier zeigt sich ein weiteres Mal das oben bereits als Kriterium für eine Meistererzählung genannte Element der impliziten Selbstverständlichkeit. Bezeichnend ist zudem die Intention der Geschichte, da Torrejoncillo deutlich herausstellt, dass selbst die Erziehung in einem bedeutenden altchristlichen Haushalt ohne jeglichen Kontakt zu den jüdischen Wurzeln nichts gegen das Erbe, das Blut und das Naturell, wie Torrejoncillo es nennt, auszurichten vermag. Zudem zeigt sich hier eine spannende moralische Wertehierarchie: Die vom Pagen geplante Vergewaltigung wird hier implizit als weniger verwerflich eingestuft als die Schändung der Christus-Statue durch das junge Mädchen. Davon zeugt bereits das verharmlosende Vokabular, das Torrejoncillo mit Blick auf die Absichten des Pagen benutzt.

Im Folgenden soll nun die Frage im Mittelpunkt stehen, inwieweit diese biologistische Tendenz der Blutreinheitsdebatte auch von einer entsprechenden biologistischen Tendenz der Naturphilosophie und Medizin der Zeit geprägt war. Gracia Guillén sieht hier einen klaren Zusammenhang:

> „Die allgemeine Schlussfolgerung aus diesem ersten Teil ist, dass sich im Spanien des 16. Jahrhunderts eine enge Wechselwirkung zwischen den physischen und moralischen Eigenschaften etabliert und man dazu kommt zu behaupten, dass diese sich vererben. […] Wir sehen somit, wie die Medizin der inquisitorischen Mentalität gewichtige Argumente liefert und wie die spanische Medizin des 16. Jahrhunderts sich folglich eher in eine Mitwirkende als in ein Opfer der Inquisition verwandelt mit Blick auf die Aufgabe, die Gewohnheiten der zivilen Gesellschaft zu disziplinieren."[92]

---

91 „En Moron, Villa de Portugal, he oído decir à personas fidedignas, que echaron una niña recien nacida à la puerta de un hombre principal, llamado Pedro de Mendoza; crióla, y creció en su casa, y fue muy hermosa, y nunca se pudo saber cuya hija era. Un page de casa se aficionó de ella, y una noche se entró de secreto, y se escondió en el aposento de la moza con malos intentos de gozarla; y quando la moza se fue à acostar, vió el page, que lo primero que hizo, fue sacar de un cofre un Santo Christo, y azotarle. El mozo confuso, y admirado, con el secreto, y cautela, que entró se bolvió à salir, y dió cuenta a su amo, assi de su mal proposito, como del mal hecho de la moza, que su sangre, y natural le incilinava à aquello." Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 192.

92 „La conclusión general de esta primera parte es que en la España del siglo XVI se establece una estrecha correlación entre cualidades físicas y morales y se llega a afirmar que éstas se transmiten hereditariamente. […] Vemos, pues, cómo la medicina ofrece argumentos de gran peso a la mentalidad inquisitorial, y cómo, en consecuencia, la medicina española del siglo XVI se convierte, más que en víctima, en colaboradora de la Inquisición en la tarea de disciplinar las costumbres

Als Beispiele für eine solche biologistische Tendenz in der Medizin, die stärker auf die Vererbung körperlicher und charakterlicher Eigenschaften als auf ihre Prägung durch Umwelt und Erziehung setzt, nennt Gracia Guillén drei Converso-Ärzte: Juan Huarte de San Juan (ca. 1529–ca. 1588), Enrique Jorge Enríquez (ca. 2. Hälfte 16. Jh.) und Rodrigo de Castro (ca. 1555–1630). Vor allem bei Huarte de San Juan zeigt sich in seinem Erziehungsratgeber *Examen de ingenios para las ciencias* (1575)[93] deutlich, welche Rolle die Vererbung spielt. Für die Genese kluger Köpfe, die sich für die Wissenschaften eignen, fällt die richtige Zeugung seiner Ansicht nach stärker ins Gewicht als jede spätere erzieherische Maßnahme.[94]

Die Schriften von Enrique Jorge Enríquez und Rodrigo de Castro, auf die sich Gracia Guillén bezieht, beschäftigten sich hingegen mit Fragen der medizinischen Ethik und der Rolle des gelehrten Arztes in der Gesellschaft. Sie zählen somit zu der stark vom iberischen Raum geprägten *medicus-politicus*-Literatur.[95] Ihre Texte illustrieren zudem die angenommenen engen Wechselwirkungen zwischen körperlichen und charakterlichen Eigenschaften.

David B. Ruderman, der sich u. a. mit den Thesen von Gracia Guillén und Maravall auseinandersetzt und deren Theorien aufgreift, dass die iberische *medicus-politicus*-Literatur wesentlich auf dem Gedankengut der Inquisition und der barocken Kultur fußte, gelangt zu der Ansicht, dass diese Literatur der Converso-Ärzte stärker von einem anderen Anliegen geprägt war:

> „But, I suggest, the converso physician's attempt to stake out a political and moral role for the medical profession is not the result of these general forces [Inquisition and Baroque culture] alone. It is more directly linked to his quest for cultural identity, his attempt to define his Jewishness by integrating it with the most important factor that made him both unique and critical to Jewish and Christian society alike: his medical acumen."[96]

---

de la sociedad civil." Gracia Guillén: Judaísmo, Medicina y ‚Mentalidad Inquisitorial' en la España del siglo XVI (wie Anm. 90), 339.

93 Juan Huarte: Examen de ingenios para las ciencias, hrsg. v. Esteban Torre, Madrid 1977 (Erstausgabe Baeza 1575); deutsche Übersetzung: Juan Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften, übers. v. Gotthold Ephraim Lessing, München 1968 (Nachdruck der Ausg. Zerbst 1752).

94 Vgl. hierzu das Unterkapitel *2.3.1 Juan Huarte de San Juan*.

95 Winfried Schleiner: Medical Ethics in the Renaissance, Washington 1995; Jon Arrizabalaga: Medical Ideals in the Sephardic Diaspora. Rodrigo de Castro's Portrait of the Perfect Physician in early Seventeenth-Century Hamburg, in: Medical History, Supplement 29 (2009), 107–124, URL: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2836222/pdf/medhissuppl-29-107.pdf?tool=pmcentrez (besucht am 27. 02. 2019).

96 David B. Ruderman: Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe, Detroit 2001, 294–295.

Die angenommenen Wechselwirkungen zwischen Physis und Psyche spielen folglich in den Texten von Enríquez und Castro eher eine untergeordnete Rolle. Die Idee, dass die körperliche Konstitution den Charakter wesentlich determiniere, fand in den medizinischen Texten der Zeit allerdings generell weite Verbreitung. Dies mag u. a. auch auf das galenische Traktat *Quod animi mores* zurückzuführen sein, dass nach Ansicht von Luis García Ballester (1936–2000) die westliche Medizin und ihr Verständnis von Körper und Seele entscheidend prägte.[97] In diesem stellt Galen (ca. 129–ca. 216) dar, inwieweit der Charakter durch die Komplexion bestimmt werde.

Die beiden Komponenten, Betonung der Vererbung wie bei Juan Huarte und die Annahme einer Korrelation zwischen Physis und Psyche wie bei Castro und Enríquez, führten zusammengenommen zu ethnischen Theorien in der Medizin, die über die im Mittelalter klassischen Klimatheorien hinausgingen. So diskutierten die portugiesischstämmigen Converso-Ärzte, Amato Lusitano (1510/11–1568) und Isaac Cardoso (1603/04–ca. 1683), die wie viele andere nach ihrer Auswanderung offiziell zum jüdischen Glauben übertraten, in ihren Texten, inwieweit die Juden unter bestimmten Krankheiten leiden bzw. von bestimmten Krankheiten verschont bleiben würden.[98] Auch auf diesen Fall ließe sich meines Erachtens David Rudermans Interpretationsansatz ausweiten, dass es den Converso-Ärzten in ihrer Diskussion spezifisch jüdischer Krankheiten und damit einer spezifisch jüdischen Komplexion in erster Linie um eine Suche nach kultureller Identität ging, auch wenn Amato Lusitano und Isaac Cardoso sicher beide von ihren Erfahrungen auf der Iberischen Halbinsel geprägt waren. Es stellt sich folglich auch die Frage, inwieweit vonseiten der Befürworter der Blutreinheitsideologie die Diskussion der Converso-Ärzte um eine spezifisch jüdische Komplexion aufgegriffen und entsprechend für ihre Zwecke instrumentalisiert wurde.

Zusammengenommen lassen sich also an der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert zwei unterschiedliche Entwicklungen feststellen: Zum einen rückte der neuchristliche Körper in der Debatte um die Blutreinheitsideologie stärker in den Fokus, zum anderen findet sich ein Erstarken biologistischer Tendenzen in der Medizin. Dementsprechend liegt die Vermutung nahe, dass die neue biologistische Argumentation innerhalb der Blutreinheitsdebatte einen starken Rückhalt in der medizinischen Trendwende fand und aus ihr schöpfte. Diese Hypothese gilt es, in diesem Buch zu überprüfen.

97 Luis García Ballester: Alma y enfermedad en la obra de Galeno. Traducción y comentario del escrito ‚Quod animi mores corporis temperamenta sequantur', Valencia und Granada 1972, 17; zum Traktat vgl. auch das Unterkapitel *2.1.1 Diskussion: Ammenmilch oder Muttermilch*.

98 Vgl. hierzu die Unterkapitel *3.4 Männliche und „jüdisch-männliche" Menstruation in der Frühen Neuzeit* und *4.3 Das neuchristliche Geruchsstigma*.

1.4 Körperliche Unterscheidungsmerkmale

Für eine solche Überprüfung eignen sich die körperlichen Kennzeichen der Apostasie und Häresie, die den Körpern der Conversos und teils auch der Morisken vonseiten der Apologeten der Blutreinheitsideologie zugeschrieben wurden. Drei körperliche Markierungen erweisen sich hierbei als zentral.

Zunächst ist die Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation zu nennen, die auf den Converso-Körper umgelegt wurde. Die Morisken waren von dieser Diskussion ausgenommen. Es wurde von den Befürwortern der Blutreinheitsideologie – wie Juan de Quiñones, Vicente da Costa Matos und Francisco de Torrejoncillo – die Theorie aufgestellt, dass die männlichen Conversos unter periodisch auftretendem Blutfluss vergleichbar mit der weiblichen Menstruation leiden würden. Quiñones ging sogar so weit vorzuschlagen, dass eine solche männliche Menstruation im Falle von Angeklagten den Inquisitoren als Indikator für Apostasie und Häresie dienen könne.[99]

An diese Idee einer „männlichen" Menstruation der Conversos anschließend wurde ihnen zudem ein schlechter Körpergeruch zugeschrieben, der sich auf den bereits im Mittelalter geläufigen antijüdischen Topos des *fœtor judaicus* zurückführen lässt. Auch in diesem Fall konzentrierten sich die Blutreinheitsideologen in erster Linie auf die Conversos. Die Morisken waren von diesem Geruchsstigma allerdings nicht gänzlich ausgenommen, da über eine argumentative Traditionslinie, die sich auf die Erzählungen über die Heilige Quelle von Matarieh[100] zurückführen lässt, auch den Muslimen ein schlechter Geruch zugeschrieben wurde. Dass auch die Morisken mit dem Makel belegt wurden, davon zeugen vor allem die Inquisitionsakten. Aus diesem Grund habe ich mich bewusst dazu entschieden, von einem neuchristlichen Geruchsstigma zu sprechen und nicht von einem Converso-Geruchsstigma, auch wenn die Morisken in den Schriften generell weit weniger ins Visier gerieten.

Die letzte körperliche Markierung betrifft die Conversas und Moriskinnen. So führen die Apologeten der Statuten immer wieder ein Verbot an, das für das Königshaus festgeschrieben sei und besage, dass neuchristliche Ammen nicht im königlichen Haushalt eingestellt werden dürften, um die Infanten zu stillen und großzuziehen. Als Begründung für dieses Verbot wurde die Gefahr genannt, dass das Kind durch die häretische Ammenmilch kontaminiert werde und zum Judentum konvertieren könne. Somit wäre die Position der königlichen Amme das einzige Amt, bei dem auch Frauen, die ja sonst ganz grundsätzlich von jeglichen Ämtern und Würden ausgenommen waren, von den Blutreinheitsstatuten betroffen waren.

Da die Diskussion um das königliche Ammenverbot schon in dieser Hinsicht einen Sonderfall darstellt, weil hier Conversas und Moriskinnen gleichermaßen in

99 Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 21r.

100 Vgl. hierzu das Unterkapitel *4.2.3 Sonderfall: Die heilige Quelle von Matarieh*.

den Blick rücken und weil das Thema auch in der Forschung bislang äußerst wenig Beachtung gefunden hat, werde ich mit dieser körperlichen Markierung beginnen. Das dritte Kapitel wird die „jüdisch-männliche" Menstruation der Conversos in den Blick nehmen, da diese körperliche Markierung in den Schriften am ausführlichsten diskutiert wurde. Das neuchristliche Geruchsstigma werde ich daran anschließend im vierten Kapitel untersuchen und somit die argumentative Struktur in den Quellen berücksichtigen, da die Themen „jüdisch-männliche" Menstruation und schlechter Körpergeruch in der Regel miteinander verknüpft waren. Zudem beschäftigten sich die Blutreinheitsideologen mit dem Geruchsstigma im Verhältnis zur „jüdisch-männlichen" Menstruation weniger intensiv.

Dabei untersuche ich die körperzentrierte Argumentation nicht ausschließlich im Bezugssystem der Blutreinheitsideologie oder der Meistererzählung, sondern nutze sie lediglich als Ausgangspunkt. Ich gehe ganz bewusst über diese Bezüge hinaus, um zu verdeutlichen, in welchem Rahmen beispielsweise die „jüdisch-männliche" Menstruation in all ihrer Bedeutungsvielfalt diskutiert werden konnte. Auf diese Weise lässt sich zum einen aufzeigen, dass es durchaus auch Gegenstimmen oder andere, in Teilen abweichende Meinungen gab. Zum anderen tritt zutage, dass nicht alle Diskussionsebenen, die es zu dem Themenkomplex gab, in das enge Korsett der Blutreinheitsideologie oder der Debatte als Meistererzählung Eingang fanden.

1.5 Ad fontes

Nach diesem thematischen Überblick über den Hauptteil dieses Buchs sollen nun die Quellenlage und ihre Problematiken in den Fokus rücken. Grundsätzlich liegt das Hauptaugenmerk auf den alten Drucken des 16. und 17. Jahrhunderts in lateinischer und spanischer Sprache, die für die frühneuzeitliche Medizin im iberischen Raum und für die Stärkung der Blutreinheitsideologie eine Relevanz aufweisen. Da ich jedoch davon ausgehe, dass es sich bei der Blutreinheitsideologie um eine Meistererzählung handelt und ein Kriterium die literarische Omnipräsenz ist, ziehe ich beispielsweise auch juristische, theologische und literarische Texte hinzu. Um der Argumentation der Blutreinheitsideologie in ihren verschiedenen Facetten auf die Spur zu kommen, beschränke ich mich folglich nicht auf ein bestimmtes Textgenre oder ein fest definiertes Quellenkorpus. Stattdessen gilt es, eine möglichst große Bandbreite an Texten in ihrer Verschiedenartigkeit in den Blick zu nehmen und sich ähnelnde Argumentationen zu Themenkomplexen zu bündeln.

Die Auswahl der Texte wird somit in erster Linie durch die Themenschwerpunkte der Arbeit, die drei körperlichen Markierungen, vorgegeben. Zudem orientiere ich mich an den referentiellen Netzwerken, die sich in den Schriften finden lassen. Der rote Faden ergibt sich also durch die expliziten Verweise auf andere Autoren, die sich häufig in den Glossen der Drucke befinden, aber auch durch argumentative Traditio-

nen, die implizit vorliegen und die es aufzuspüren gilt. Die Ausrichtung – sowohl an den Themenschwerpunkten als auch an den referentiellen Netzwerken – hat jedoch zur Folge, dass die Quellenkorpora von Kapitel zu Kapitel sehr unterschiedlich ausfallen können.

Im Kapitel über die neuchristliche Ammenmilch werden beispielsweise sowohl Gesetzestexte als auch spätmittelalterliche Arbeitsverträge in den Blick genommen. Gerade die Gesetzestexte geben jedoch in erster Linie Auskunft über die Normen und Ideale und weniger über die tatsächlich vorherrschenden Gepflogenheiten. Leider lassen sich über die Praxis der Einstellung von Ammen im königlichen Haushalt kaum fundierte Aussagen machen. Die Quellen im königlichen Palastarchiv von Madrid zu den Ammen[101] geben beispielsweise keine Auskunft über die genauen Kriterien, nach denen die Ammen ausgewählt wurden. Allerdings wird bei einer potentiellen Einstellung immer wieder darauf hingewiesen, dass zunächst die „Informationen" eingeholt werden sollen, *hacer las informaciones*.[102] Hier findet dieselbe Terminologie Verwendung wie in der Praxis der Blutreinheitsstatuten und der damit einhergehenden genealogischen Untersuchungen. Oftmals liegt der Schwerpunkt der Quellen zu den königlichen Ammen allerdings stärker auf ihrer Bezahlung oder auf den Ärzten, die dafür zuständig waren, die Ammen vorzuschlagen und auszuwählen.

Die Thematik der „jüdisch-männlichen" Menstruation wiederum basiert auf einer Vielzahl von sehr unterschiedlichen literarischen und exegetischen Motiven, über die Willis Johnson[103] einen guten Überblick liefert. Folglich habe ich mich vornehmlich auf die Motive beschränkt, die im Rahmen der Debatte um die Blutreinheitsideologie im iberischen Raum diskutiert wurden. Es wäre interessant gewesen, die Inquisitionsakte von Francisco de Andrada zu einem Vergleich heranzuziehen, auf dessen Prozessverlauf sich der Text von Juan de Quiñones stützt und dem offenbar das Leiden an einem monatlichen Blutfluss unterstellt wurde. Allerdings scheint die Akte nicht mehr erhalten zu sein und auch in den verschiedenen Berichten zu dem Autodafé von 1632, in dem die Angeklagten aufgelistet wurden, wird kein Menstruationsleiden im Fall des Angeklagten erwähnt. Die einzigen Informationen, die wir über den Angeklagten erhalten, sind sein Geburtsort, sein Alter, den Grund der Anklage und das Urteil. So heißt es in einem Bericht:

101 Die Arbeit von Luis Cortés Echanóve basiert zu einem guten Teil auf diesem Quellenkorpus und bietet daher eine interessante Übersicht: Luis Cortés Echánove: Nacimiento y crianza de personas reales en la corte de España 1566–1886, Madrid 1958.

102 AGP: Amas de lactancia. Felipe IV. Relaciones de amas de pecho y respuesto con sueldos y gajes durante todo el reinado, 1651–1655, Sec. Hist. Caj. 1 Exp. 23.

103 Willis Johnson: The Myth of Jewish Male Menses, in: Journal of Medieval History 24 (1998), 273–295, url: https://doi.org/10.1016/S0304-4181(98)00009-8 (besucht am 27. 02. 2019), Tabelle 282.

„Francisco de Andrada, Portugiese, aus Alcobaça stammend, Erzbistum von Lissabon, 28 Jahre alt, wurde mit Sanbenito wegen Judaisierens vorgeführt, wurde zum Tragen des Sanbenito und ewiger Haft verurteilt und schwor *de vehementi* ab."[104]

In anderen Berichten fällt die Beschreibung sogar noch spärlicher aus. In einem handschriftlichen Bericht wird Andrada als Angeklagter Nummer 23 aufgeführt und es heißt schlicht: „Francisco de Andrada, Portugiese, wohnhaft in Madrid, [angeklagt] wegen Observanz des mosaischen Gesetzes: Sanbenito und ewige Haft"[105]. In einem weiteren Bericht taucht er als Angeklagter Nummer 14 auf und es wird angefügt, dass er auch wegen Zauberei angeklagt gewesen sei, „por hechiçero, y Judio"[106]. Ob das vermeintliche Blutflussleiden im Fall von Francisco de Andrada also tatsächlich diskutiert und entsprechend gedeutet wurde, wie dies Juan de Quiñones in seiner Denkschrift behauptet, lässt sich somit nicht überprüfen.

Generell findet die Diskussion um körperliche Markierungen der Neuchristen in den Inquisitionsakten, die ich stichprobenartig untersucht habe, kaum Widerhall. Ich habe mich bei meiner Überprüfung auf die Inquisitionsprozesse von angeklagten Converso-Ärzten konzentriert, da meine Vermutung war, dass diese aufgrund ihrer medizinischen Kenntnisse am ehesten dazu tendieren würden, sich mit der Idee körperlicher Markierungen auseinanderzusetzen. Meine Annahme bestätigte sich dahingehend, dass die Ärzte ihr Wissen dazu nutzten, um sich in den Audienzen vor dem Inquisitionsgericht zu behaupten. Dies zeigt sich beispielsweise im oben bereits erwähnten Fall von Juan Nuñez.[107] Eine Anspielung auf die vermeintlichen körperlichen Markierungen fand sich jedoch nur indirekt in der Akte von Phelipe de Najara.

Im Fall des Mediziners Najara sagte sein Zellengenosse Julio de Toledo mehrfach gegen ihn aus und legte ihm die Worte in den Mund. Julio de Toledo, selbst Mediziner und nach eigenen Aussagen 25 Jahre alt und Abkömmling einer bereits früh konvertierten Moriskenfamilie[108], versuchte offenbar über die Denunziation von Phelipe de Najara bessere Konditionen für seine eigene Verhandlung zu erwirken.

---

104 „Francisco de Andrada, Português, natural de Alcobaz, Arçobispado de Lisboa, de edad de veinte y ocho años, fue sacado con sambenito por Iudaiçante, fue condenado à habito, y carcel perpetua, y jurò de vehementi." BNE: Relación del auto de la fe que se celebró en Madrid Domingo a quatro de iulio de MDCXXXII (wie Anm. 84), 13v [Hervorhebungen durch die Autorin]; zur Bedeutung des Urteils s. auch das Unterkapitel *3.4.3 Der Sonderfall Juan de Quiñones*.

105 „Francisco de andrada portugues vecino de Madrid por obserbante de la ley de moysen. havito y carcel perpetua" AHN: Relación del auto de la fee que se celebro en la villa de Madrid Corte de su Magestad domingo quatro de Jullio de mill y seiscientos y treinta y dos años, s.a. [1632?] (wie Anm. 83).

106 BNE: Papeles Varios. 7. Autos generales y particulares celebrados por la Inquisición en los años 1555–1721, MSS/6751, 60r, alte Zählung 42r.

107 AHN: Causa de fe de Juan Nuñez, 1678–1681 (wie Anm. 66).

108 AHN: Causa de fe Phelipe de Najara, 1605–1610, Secc. Inquisición, Leg. 168, Caj. 1, Exp. 1, núm. 591, 172r-172v.

So bat er immer wieder von sich aus um Audienzen vor dem Inquisitionsgericht, um gegen seinen Zellengenossen auszusagen. In einem dieser Gespräche kommt er auf das Thema der Muttermilch zu sprechen:

> „Ebenso sagte er [Julio de Toledo], dass er besagten Lizenziaten Najara habe sagen hören, dass die Portugiesen das Jüdischsein mit der Milch aufsaugen […]."[109]

Hier wird also der Gedanke der Übertragung der religiösen Überzeugungen über die Muttermilch und somit eine der körperlichen Markierungen übernommen. Ob Phelipe de Najara diese Behauptung allerdings wirklich getätigt hatte oder ob sie der Phantasie von Julio de Toledo entsprang, muss an dieser Stelle offenbleiben. Zumindest zeigt die Passage, dass auch unter den Neuchristen das Muttermilchargument geläufig war. So setzte Julio de Toledo offenbar darauf, dass er seinen Zellengenossen diffamieren konnte, indem er ihm solche Worte in den Mund legte. Dass er auch mit der besonderen Skepsis und den Verschwörungstheorien gegenüber den in Madrid wohnhaften portugiesischen Converso-Kaufleuten vertraut war, zeigt sich in seinen anschließenden Äußerungen, die er wiederum von Najara gehört haben wollte. So soll dieser behauptet haben, dass die portugiesischen Conversos nur nach Madrid und anderen Regionen des Spanischen Königreiches kämen, um schnell Profit und große Gewinne zu machen und sich anschließend aus Angst vor der Inquisition nach Frankreich abzusetzen. Auch diese Passage offenbart, dass Julio de Toledo mit den klassischen Argumenten gegen die portugiesischen Conversos vertraut war. Abgesehen von dieser kurzen Passage, auf die im Verlauf des Prozesses auch nicht weiter eingegangen wurde und die in der Forschung bereits durch Julio Caro Baroja (1914–1995)[110] Bekanntheit erlangt hat, findet sich jedoch zumindest in meiner Stichprobe keine weitere Diskussion der angeblichen körperlichen Markierungen der Conversos in den Inquisitionsakten.

Körperthemen wurden durchaus diskutiert, und dies auch unter medizinischen Gesichtspunkten; so argumentierte z. B. der Mediziner Najara, dass er keinen Speck esse, habe nichts damit zu tun, dass er Schweinefleisch aus religiösen Gründen meide, sondern liege darin begründet, dass er unter Gicht leide.[111] Die Frage der körperlichen Markierungen der Conversos wurde aber offenbar von den angeklagten Medizinern nicht thematisiert und vielleicht sogar bewusst ausgespart, da ihnen womöglich bewusst war, dass beispielsweise der Versuch einer Widerlegung als Argumentationsstrategie vor Gericht keineswegs erfolgversprechend war und sie sich damit generell auf unsicheres Terrain begeben würden.

---

109 „Iten dixo que este le a oido deçir al dicho licenciado de Naxara que los portugueses maman en la leche el ser Judios […]." Ebenda, 173v-174r.

110 Julio Caro Baroja: Los judíos en la España moderna y contemporánea, 3 Bde., Bd. 2, Madrid 1962, 201.

111 AHN: Causa de fe Phelipe de Najara, 1605–1610 (wie Anm. 108), 173v-174r.

In Bezug auf das Kapitel über das neuchristliche Geruchsstigma rücken auch literarische Quellen in den Vordergrund, wie oben bereits anhand der Passage aus Quevedos *Buscón* gezeigt werden konnte. Somit wird in diesem letzten Kapitel eine Textgattung in den Blick genommen, die in den anderen beiden Kapiteln keine Rolle spielte. Gerade die Literatur des spanischen goldenen Zeitalters, des *Siglo de Oro*, liefert jedoch einen guten Indikator dafür, wie bekannt und verbreitet die Idee eines neuchristlichen Geruchsstigmas auf der Iberischen Halbinsel war, da Anspielungen für die Leserschaft in der Regel ausreichten.

So finden sich zu den einzelnen körperlichen Markierungen, die den Conversos und teils den Morisken unterstellt wurden, sowohl unterschiedliche Quellentexte als auch unterschiedliche Herangehensweisen. Diese werden jedoch durch die verschiedenen Traditionen bedingt, auf die sich diese Körperzuschreibungen zurückführen lassen. Die theoretischen Erörterungen bilden den Schwerpunkt der Arbeit, auf die praktischen Alltagserfahrungen können über die Ammenverträge, Inquisitionsakten und von Medizinern veröffentlichte Patientenberichte wie die *Centuriae* von Amato Lusitano allenfalls Schlaglichter geworfen werden.

1.6 Körper, Geschlecht, Sinne und „Rasse“

Um die drei körperlichen Zuschreibungen in den Quellen zu analysieren und auf eine eventuelle Biologisierung hin zu überprüfen, erscheint es sinnvoll, vorab zu klären, wie sich der Körper in den Texten überhaupt erfassen lässt. Hierfür erweist sich die Körpergeschichte als hilfreich, denn diese geht von einer Historizität des Körpers aus. Das bedeutet, dass sowohl Körpervorstellungen als auch -erfahrungen sich im Laufe der Geschichte wandeln, wodurch wir uns mit einer Vielzahl von konkurrierenden Modellen – sowohl in einer Zeit als auch im Verlauf der Zeiten – konfrontiert sehen. Um es mit den Worten von Maren Lorenz drastisch auf den Punkt zu bringen:

> „‚Der Mensch‘, statisch als Mann, bestenfalls als Neutrum, historisch meist als anonyme Masse gedacht, hat außer als fiktives Stereotyp so nie existiert. Selbst innerhalb einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit gibt es eine unendliche Varianz von ‚Formen‘, die von den jeweils anderen schon allein äußerlich, z. B. grob nach Geschlecht, Hautfarbe, Alter, sozialer Klasse oder Grad an körperlicher Unversehrtheit unterschieden werden.“[112]

In Bezug auf die Frage der körperlichen Zuschreibungen lässt sich sogar von einer doppelten Fiktion sprechen, denn betrachtet wird ja nicht der neuchristliche Körper selbst, sondern die Vorstellungen und Ideen, die vonseiten der Blutreinheitsideolo-

112 Maren Lorenz: Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte, Tübingen 2000, 15.

gen über den neuchristlichen Körper kursierten und die ihn von den altchristlichen Körpern abgrenzen sollten. Gleichzeitig wurden diese fiktiven Körperbilder real existierenden, sozusagen „leibhaftigen" Körpern ein- und zugeschrieben, wie sich am Beispiel von Francisco Andrada zeigen ließ.

Barbara Duden hat vorgeschlagen, zwischen den Begriffen Leib und Körper zu differenzieren, also zwischen dem real existierenden und dem kulturell konstruierten Körper. Damit verweist sie bereits auf eine in der Körpergeschichte Ende der 1990er Jahre heftig geführte Debatte, die sich zwischen den Extrempositionen von Essentialismus und Konstruktivismus bewegte. Dass viele Forscherinnen und Forscher leichter zu dem Körper als soziokulturelle Konstruktion Zugang finden als zu dem Leib aus Fleisch und Blut, sieht sie auch darin begründet, dass unser heutiges Körperverständnis diese Tendenz stark begünstigt.[113] Bei solchen Positionen zeigte sich vor allem die Sorge, dass der Leib-Körper negiert und der Körper ausschließlich als sprachlich und kulturell konstruiert wahrgenommen werden könnte.

Ähnliche Einwände finden sich auch mit Blick auf das Thema Geschlecht, das eng mit dem Körper verknüpft ist, wie auch die Körper- mit der Geschlechtergeschichte. Auch hier lässt sich nach Judith Butler zwischen dem biologischen Geschlecht *sex* und dem kulturell konstruierten Geschlecht *gender* unterscheiden. Zugleich verweist Butler in ihrer Schrift *Bodies that Matter* jedoch mithilfe des Begriffs der Materialität auf die permanenten Wechselwirkungen zwischen *sex* und *gender*, die eine strikte Trennung zwischen beiden Bereichen unmöglich macht:

> „Das ‚soziale Geschlecht' [gender] läßt sich danach keineswegs weiterhin als kulturelles Konstrukt verstehen, das der Oberfläche der Materie, und zwar aufgefaßt als ‚der Körper' oder als dessen gegebenes biologisches Geschlecht, auferlegt wird. Vielmehr läßt sich, sobald das ‚biologische Geschlecht' selbst in seiner Normativität verstanden wird, die Materialität des Körpers nicht länger unabhängig von der Materialisierung jener regulierenden Norm denken. Das ‚biologische Geschlecht' ist demnach nicht einfach etwas, was man hat, oder eine statische Beschreibung dessen, was man ist: Es wird eine derjenigen Normen sein, durch die ‚man' überhaupt erst lebensfähig wird, dasjenige, was einen Körper für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität qualifiziert."[114]

113 Barbara Duden: Das ‚System' unter der Haut. Anmerkungen zum körpergeschichtlichen Bruch der 1990er Jahre, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 8 (1997), 260–273, hier 262, 272.

114 Übersetzung Karin Wördemann, Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt am Main 1997, 22. „[…] there will be no way to understand ‚gender' as a cultural construct which is imposed upon the surface of matter, understood either as ‚the body' or its given sex. Rather, once ‚sex' itself is understood in its normativity, the materiality of the body will not be thinkable apart from the materialization of that regulatory norm. ‚Sex' is, thus, not simply what one has, or a static description of what one is: it will be one of the norms by which the ‚one' becomes viable at all, that which qualifies

Genauso wie *sex* nicht einfach als das greifbare, real existierende biologische Geschlecht definiert werden kann, dem die kulturelle Konstruktion in Form des *gender*-Begriffs übergestülpt wurde, lässt sich auch der Leib nicht als dem Körper vorgängig definieren. Sowohl der Körper als auch das Geschlecht erweisen sich somit für Analysezwecke als weit weniger fassbar, als man zunächst vermuten würde. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Idee sprachlicher und kultureller Konstruktionen die materielle Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit von Leib und *sex* grundsätzlich negieren oder die Biologen und Mediziner um ihr Kerngeschäft bringen will, wie dies Ferdinand Knaus[115] befürchtet. Stattdessen geht es schlicht darum, sich der eigenen Grenzen bewusst zu werden, die uns durch unsere eigene Sozialisation und durch das Medium Sprache auferlegt sind. Mit Blick auf die Wechselwirkungen zwischen Sprache und Körper stellt Judith Butler daher fest:

> „Die Behauptung, jener Diskurs sei formierend, ist nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, er erschaffe, verursache oder mache erschöpfend aus, was er einräumt; wohl aber wird damit behauptet, daß es keine Bezugnahme auf reine Körper gibt, die nicht zugleich eine weitere Formierung dieses Körpers wäre.“[116]

Das Medium Sprache und die eigene Sozialisation und kulturelle Prägung lassen sich bei einer Analyse von Körper und Geschlecht nicht verleugnen. Dies gilt auch für den Bereich der Sinne, der in letzter Zeit durch die Anthropologie und Kulturgeschichte der Sinne in den Fokus gerückt ist.[117] Im Gegensatz zur Körper- und Geschlechtergeschichte ist hier allerdings nicht der Versuch unternommen worden, durch die Einführung entsprechender Begrifflichkeiten zwischen den rein physiologischen und den kulturell geprägten Sinneswahrnehmungen zu unterscheiden. Für die Geruchswahrnehmung, die im Kapitel über das neuchristliche Geruchsstigma genauer analysiert wird, findet sich eine solche Differenzierung mit dem Begriff

---

a body for life within the domain of cultural intelligibility.“ Judith Butler: Bodies that Matter. On the Discursive Limits of ‚Sex‘, London und New York (Erstausgabe 1993) 2011, xii.

115 Ferdinand Knauss: Das Tabu der Gender-Theorie. Geisteswissenschaftliche Geschlechterforschung und die Biologie, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hrsg.): Mann, Frau, Gehirn. Geschlechterdifferenz und Neurowissenschaft, Paderborn 2011, 115–131.

116 Übersetzung Wördemann, Butler: Körper von Gewicht (wie Anm. 114), 33. „To claim that discourse is formative is not to claim that it originates, causes, or exhaustively composes that which it concedes; rather, it is to claim that there is no reference to a pure body which is not at the same time a further formation of that body.“ Butler: Bodies that Matter (wie Anm. 114), xix.

117 Vgl. Wolfram Aichinger: Sinne und Sinneserfahrung in der Geschichte. Forschungsfragen und Forschungsansätze, in: Wolfram Aichinger/Franz X. Eder/Claudia Leitner (Hrsg.): Sinne und Erfahrung in der Geschichte, Innsbruck et al. 2003, 9–28; Constance Classen: The Senses, in: Peter Stearns (Hrsg.): Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000, New York 2001, 355–364.

Hedonik allerdings im medizinischen Bereich. So heißt es in einer Einführung zur Sinnesphysiologie von Hanns Hatt:

> „Das Riechvermögen wird von verschiedenen physikalischen Faktoren, wie Temperatur und Luftfeuchtigkeit, ebenso wie von physiologischen Parametern, z. B. Hormonen, beeinflusst. Die subjektive Bewertung eines Duftes als angenehm oder unangenehm wird als Hedonik bezeichnet. Diese Bewertung ist nicht genetisch bedingt, sondern wird durch erzieherische und kulturelle Einflüsse im Lauf des Lebens geprägt."[118]

Da also alle drei Kategorien – Körper, Geschlecht und Sinne – in hohem Maße kulturellen Prägungen unterworfen sind, gilt es, diese Besonderheiten durch die Sozialisation in den Blick zu nehmen, denn genau diese sind historischen Wandlungen unterworfen. Zugleich lässt sich jedoch nicht exakt zwischen Leib und Körper, *sex* und *gender* oder den physiologischen Sinneswahrnehmungen und ihrer hedonischen Bewertung unterscheiden, da sie in engem Wechselverhältnis zueinander stehen. Allerdings sollte man sich dieser Wechselbeziehungen bei der Untersuchung bewusst sein.

Was nun die Frage betrifft, wie wir uns den historischen Körpern, Geschlechterdefinitionen und Sinneswahrnehmungen annähern, so gilt es zunächst, den eigenen Ekel zu überwinden.[119] Im Fall der Ausführungen der Blutreinheitsideologen lässt sich sogar von einem doppelten Ekelfaktor sprechen: Zum einen sind es die befremdlichen Körperdefinitionen, zum anderen die klar rassistische Komponente der Definitionen, die eine Abwehrreaktion hervorrufen. Will ich jedoch nicht nur die Strategien, sondern die Denkweise dieser selbsternannten Altchristen erfassen und die Überzeugungen, die sich dahinter verbergen, so darf ich ihre Äußerungen nicht als bloße Hirngespinste abwerten, sondern muss mir eingestehen, dass sie in ihrer Zeit Gültigkeit besaßen. Nur so kann ich verstehen, wie die körperzentrierten Ausgrenzungsmechanismen der Blutreinheitsideologie funktionierten.

Ist der Ekel, wenn auch vielleicht nicht überwunden, so doch im Zaum gehalten, schließt sich die Frage an, wie mit den historischen Körpern, Geschlechterdefinitionen und Sinneswahrnehmungen vor dem Hintergrund des eigenen Körpers, der eigenen Geschlechterdefinitionen und der eigenen Sinneswahrnehmungen umzugehen ist. Barbara Duden betont, dass sie mit ihrem Körper keine Verbindung zu den historischen Frauenkörpern, die sie untersucht hat, hat herstellen können.[120] Und David Howes, der als einer der Begründer der Anthropologie der Sinne bezeichnet

118 Hanns Hatt: Kapitel 19. Geschmack und Geruch, in: R. F. Schmidt/F. Lang/M. Heckmann (Hrsg.): Physiologie des Menschen mit Pathophysiologie, 30. neu bearb. und aktual. Aufl., Heidelberg 2007, 422–436, hier 436.

119 Vgl. hierzu Duden: Das ‚System' unter der Haut (wie Anm. 113), 261–262.

120 Barbara Duden: Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730, Stuttgart 1991 (Erstausgabe 1987), 13; Duden: Das ‚System' unter der Haut (wie Anm. 113), 262.

werden kann, formuliert für den Umgang mit den fremden Sinneswahrnehmungen folgende Prämisse:

> „The first step when undertaking an anthropology or a history of the senses is to set aside one's own sensory model, to the extent possible, and to attend to the sensory dynamics of the culture under study.“[121]

Howes wie auch Constance Classen[122] warnen davor, das eigene Sinnesmodell auf den Untersuchungsgegenstand zu übertragen. Sie fordern stattdessen, die eigenen Sinne auszublenden. Hier sehe ich allerdings durchaus ein Problem, denn da ein Großteil unserer Sinneswahrnehmungen und -urteile unbewusst erfolgt, erscheint es mir unmöglich, diese bewusst beiseite zu lassen. Ich würde stattdessen vorschlagen, den eigenen Körper, eigene Geschlechterdefinitionen und die eigenen Sinneswahrnehmungen, soweit dies eben möglich ist, bewusst zu reflektieren und als Kontrastfolie für die Analyse fruchtbar zu machen. Auf diese Weise lassen sich anhand der Differenzen auch heutige Körper-, Geschlechts- und Sinnesmodelle hinterfragen.[123] Ein solcher Anspruch lässt sich auch bei Barbara Duden erkennen, wenn sie schreibt:

> „Ich suche nach Methoden, mit denen sich durch den Kontrast mit Vergangenem das moderne Erlebnis des ‚körperlosen‘ Subjektes fassen läßt.“[124]

Diese beiden Schritte – den Ekel in Schach halten und die eigenen Körper-, Geschlechter- und Sinnesmodelle zu reflektieren und als Kontrastfolie zu nutzen – bilden somit meine Herangehensweise an die den Neuchristen unterstellten körperlichen Markierungen.

Es bleibt zu überprüfen, welcher Zugang sich für die jüdische und muslimische Herkunft der Neuchristen, die von den Blutreinheitsideologen als *raza*, also „Rasse“ definiert wurde, anbietet. Der Begriff *raza* war im Spanien der Frühen Neuzeit noch weit entfernt von seiner heutigen Bedeutung und lässt sich in etwa mit dem Begriff *linaje* gleichsetzen, was mit Blick auf den Adel im positiven Sinn die Abstammung, die Ahnenreihe meinte. Mit Blick auf die Neuchristen bezog sich der Begriff im negativen Sinn auf die vermeintlich mit „Makel“ versehene Abstammung.[125]

Bezüglich der Blutreinheitsideologie und seiner Biologisierungstendenzen stellt sich daher die Frage, inwieweit man hier von Rassismus sprechen kann. Die belgi-

121 David Howes: Can these Dry Bones live? An Anthropological Approach to the History of the Senses, in: The Journal of American History 95 (2008), 442–451, hier 445.

122 Classen: The Senses (wie Anm. 117), 358.

123 Vgl. hierzu auch die entsprechenden Überlegungen in meinem Aufsatz: Gebke: Himmlische Düfte – Höllischer Gestank (wie Anm. 56).

124 Duden: Das ‚System‘ unter der Haut (wie Anm. 113), 262.

125 Böttcher/Hausberger/Hering Torres (Hrsg.): El peso de la sangre (wie Anm. 82), 10.

sche Anthropologin Christiane Stallaert vergleicht das Spanien der *limpieza de sangre* und der Nationalinquisition mit dem nationalsozialistischen Deutschland und den Nürnberger Rassegesetzen und meint in der Sprache und den Bemühungen um ein reines Blut einige Gemeinsamkeiten zu finden. Dabei betont sie jedoch, dass es ihr in dem Vergleich nicht um eine grundsätzliche Gleichsetzung gehe, und beschreibt ihre Intention wie folgt:

> „Daran erinnernd, dass Vergleichen nicht Gleichsetzen entspricht, distanzieren wir uns in dieser Arbeit von denjenigen, die für die absolute Einzigartigkeit des Holocausts in der Menschheitsgeschichte und von daher für seine Unvergleichbarkeit eintreten."[126]

Da Stallaert vor allem auf sprachlicher Ebene Vergleiche anstellt und die historischen Umstände weitestgehend unberücksichtigt lässt, ist ihre Studie für eine historische Einordnung nicht zielführend. Die Analogie zwischen dem frühneuzeitlichen Spanien und dem nationalsozialistischen Deutschland ist übrigens bereits 1940 von Cecil Roth (1899–1970)[127] hergestellt worden, worauf auch David Nirenberg[128] hinweist.

Der bereits erwähnte Albert Sicroff hat in einem privaten Brief an Antonio Domínguez Ortiz den Begriff des „religiösen Rassismus" eingeführt.[129] Max Sebastián Hering Torres wiederum schlägt das Oxymoron „rassistischer Antijudaismus" vor.[130] Joan Pere i Tous und Heike Nottebaum merken an, dass die Idee der Blutreinheit eine Rhetorik lostrete, in der „eine biologistische Isotopie des Rassismus" entstehen könne.[131] Anhand dieser Kette von Beispielen ist schnell ersichtlich, wie schwierig sich die Definition gestaltet.

---

126 „Recordando que comparar no equivale a equiparar, nos distanciamos en este trabajo de los que defienden la unicidad absoluta del Holocausto en la historia de la humanidad y de allí su incomparibilidad." Christiane Stallaert: Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara, Barcelona 2006, 19.

127 Cecil Roth: Marranos and Racial Antisemitism. A Study in Parallels, in: Jewish Social Studies 2 (1940), 239–248, URL: http://www.jstor.org/stable/4464346 (besucht am 27. 02. 2019).

128 David Nirenberg: Was there Race before Modernity? The Example of ‚Jewish' Blood in Late Medieval Spain, in: Miriam Eliav-Feldon/Benjamin Isaac/Joseph Ziegler (Hrsg.): The Origins of Racism in the West, Cambridge 2009, 232–264, hier 239.

129 Miguel Ángel García Olmo: Las razones de la Inquisición Española. Una respuesta a la leyenda negra, Córdoba 2009, 232–233.

130 Max Sebastián Hering Torres: ‚Limpieza de sangre'. ¿Racismo en la edad moderna?, in: Tiempos Modernos 9 (2003), 1–16, URL: http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=34 (besucht am 27. 02. 2019), 16 (pdf); Max Sebastián Hering Torres: Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación, in: Nikolaus Böttcher/Bernd Hausberger/Max Sebastián Hering Torres (Hrsg.): El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico, México 2011, 29–62, hier 60.

131 Pere Joan Tous/Heike Nottebaum (Hrsg.): El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI–XX), Tübingen 2003, XX.

Die Problematiken, die sich zeigen, liegen zum einen in der Bemühung um eine Grenzziehung zwischen modernem und vormodernem Rassismus, zum anderen in der Einschätzung der religiösen Komponenten des vormodernen Rassismus und ihrem Verhältnis zu ersten biologistischen Ansätzen, die auf Unterscheidungen zwischen einzelnen Ethnien abzielen. Was die Grenze zwischen modernem und vormodernem Rassismus betrifft, so sieht beispielsweise Karin Priester in der Blutreinheitsideologie sozusagen den Ausgangspunkt des modernen Rassismus:

> „Erstmalig in der europäischen Geschichte trat hier eine Argumentationsfigur auf, bei der man sich auf die rassenbiologische, durch individuelle Wahl nicht beeinflussbare Andersartigkeit berief.“[132]

Welche Rolle die biologistischen und welche die theologischen Ansätze bei der Argumentation der körperlichen Markierungen spielen, wird im Laufe der Arbeit noch zu klären sein. Rainer Walz wiederum sieht im frühneuzeitlichen Rassismus der Blutreinheitsideologie eine eigene Form von Rassismus, die sich sowohl vom gentilen Rassismus, der ganz generell die ethnische Andersartigkeit einer Gruppe propagiert und dem unterschiedliche – beispielsweise religiöse oder ökonomische – Motivationen zugrunde liegen können, als auch vom modernen Rassismus und seiner Rassenbiologie, die oftmals eng mit dem Sozialdarwinismus verknüpft war, unterscheidet.[133] Für ihn steht beim frühneuzeitlichen Rassismus die Herkunft im Vordergrund, daher plädiert er für den Begriff eines genealogischen Rassismus und für die Annahme eines mehrphasigen Wachstumsmodells.[134]

Die Definition der Blutreinheitsideologie als genealogischen Rassismus hat auch bei Autoren wie Max Sebastián Hering Torres[135] und David Nirenberg[136] Anklang gefunden und ist von ihnen aufgegriffen worden. Beide üben allerdings auch Kritik an den Thesen von Walz. So erscheinen Hering Torres bei dem vorgeschlagenen mehrphasigen Wachstumsmodell die einzelnen Stufen zu stark voneinander getrennt.[137] Walz hingegen betont in seinem Aufsatz, dass es durchaus zu Mischformen von gentilem und genealogischem Rassismus in der Frühen Neuzeit kommen konnte.[138] Die zunächst strikte definitorische Trennung schließt somit also keinesfalls aus, dass die verschiedenen Formen von Rassismus als miteinander in Aktion tretend wahrgenommen werden können. Nirenbergs Kritik weist in eine ähnliche Richtung, wenn

132 Karin Priester: Rassismus. Eine Sozialgeschichte, Leipzig 2003, 32.
133 Rainer Walz: Der vormoderne Antisemitismus. Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?, in: Historische Zeitschrift 260 (1995), 719–748, hier 722–723.
134 Ebenda, 724, 746.
135 Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne (wie Anm. 15), 249.
136 Nirenberg: Was there Race before Modernity? (wie Anm. 128), 234–235.
137 Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne (wie Anm. 15), 249.
138 Walz: Der vormoderne Antisemitismus (wie Anm. 133), 743.

er moniert, dass zwischen dem modernen und dem vormodernen Rassismus eine zu strikte Trennlinie bei Walz gezogen wird.[139] Auch diese Kritik erscheint mir nicht ganz zutreffend, denn in Bezug auf seinen Vorschlag, ein mehrphasiges Wachstumsmodell mit Blick auf die Entwicklung und Wandlung des Rassismus bzw. der verschiedenen Formen von Rassismus anzunehmen, schreibt Walz:

> „Ein mehrphasiges Wachstumsmodell, das nicht in die Form einer fast universalgeschichtlichen Dyade (z. B. vor 1870/nach 1870) gebracht werden kann, hat mehr historische Wahrscheinlichkeit als eine Zuspitzung der Erklärung auf eine Ursache."[140]

Somit lehnt Walz eine strikte Trennung zwischen modernem und vormodernem Rassismus ja konkret ab. Für die folgende Untersuchung habe ich daher beschlossen, das Modell eines genealogischen Rassismus für die Frühe Neuzeit und im Speziellen für die Blutreinheitsideologie zu übernehmen. Dabei möchte ich – gerade mit Blick auf die angenommenen Mischformen – genau untersuchen, wie stark jeweils die religiöse und naturphilosophisch-medizinische Argumentation vertreten waren und wie sie im Zusammenspiel funktionierten. Dabei ist mir durchaus bewusst, dass sich beide argumentativen Bereiche nicht strikt voneinander trennen lassen, sondern gerade in ihren Vernetzungen betrachtet werden müssen. In Bezug auf diese Vernetztheit sowie auf die generelle Heterogenität und Komplexität, auf die man trifft, wenn man sich mit Formen von Rassismus und ihrer Geschichte beschäftigt, möchte ich mir die Warnung Nirenbergs zu Herzen nehmen:

> „The history of this idea is not the history of a train of thought, whose wagons can be ordered by class and whose itinerary may be mapped across time and space, but that of a principle of locomotion so general that any account of its origins, applications, and transmission will always be constrained by our ignorance (or to put it more charitably, by what we recognize as significant). We cannot solve this difficulty by cutting (‚race did not exist before modernity'), by stitching (‚race has always already existed') or by refusing to talk about what cannot be clearly defined (‚race do not exist, and race does not have a history')."[141]

Gerade was die Ursachen von Rassismus betrifft, zeigt sich meines Erachtens unsere Unwissenheit nur allzu deutlich. Zwar scheint es uns, dass sich die Xenophobie von der Vormoderne zur Moderne in Westeuropa vom Schwerpunkt der religiösen hin zur ethnischen Differenz verschoben hat. Gleichzeitig sehen wir in beiden Fällen, wie

139 Nirenberg: Was there Race before Modernity? (wie Anm. 128), 234–235.
140 Walz: Der vormoderne Antisemitismus (wie Anm. 133), 746.
141 Nirenberg: Was there Race before Modernity? (wie Anm. 128), 261–262.

Günther Schlee[142] für das Entstehen von Feindbildern aufzeigt, mit den Kategorien Religion und Ethnizität nicht die eigentlichen Ursachen der Konflikte, sondern vor allem Elemente ihrer Verlaufsformen.

Im Folgenden sollen Religion und Ethnizität in ihrer Rolle als Elemente der Verlaufsformen von Konflikten – in diesem Fall der Blutreinheitsideologie – in den Blick genommen werden. Es geht also vornehmlich nicht um das Woher und Warum, sondern um die Frage nach dem Wie.

142 Günther Schlee: Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte, München 2006, 7–22.

2. Das unreine Blut neuchristlicher Ammen

In diesem Kapitel analysiere ich den in der Frühen Neuzeit auf der Iberischen Halbinsel verbreiteten Vorwurf, dass neuchristliche Ammen über den Weg der Milch altchristliche Kinder mit ihrem unreinen Blut kontaminieren würden. Doch vor der Einstellung neuchristlicher Ammen wurde nicht nur gewarnt, die Blutreinheitsideologen berichten für das spanische Königshaus sogar von einem Verbot neuchristlicher Ammen im Hinblick auf die Erziehung der Infanten. Um diesem Vorwurf und dem damit verknüpften Verbot auf den Grund zu gehen, wird in einem ersten Schritt untersucht, welche Bedeutung der Ammen- bzw. der Muttermilch in der frühneuzeitlichen Medizin zukam. In einem zweiten Schritt wird die mittelalterliche Gesetzgebung als *Status quo ante* für den frühneuzeitlichen *Status quo* in den Blick genommen und danach gefragt, inwieweit es innerhalb der christlichen, aber auch der jüdischen Gesetzgebung Verbote von jüdischen Ammen im christlichen Haushalt und umgekehrt gab. Im dritten Schritt werden sowohl der Vorwurf im Allgemeinen als auch das Verbot im Speziellen thematisiert und deren Hintergründe aufgezeigt.

Mit Blick auf den Forschungsstand[143] ist zu sagen, dass für den iberischen Raum bislang in erster Linie zum Ammenwesen in den Waisenhäusern, den *inclusas*[144] und zu den königlichen Ammen[145] geforscht worden ist. Dabei sind vor allem Aspekte wie die Versorgung der Ammen in den Blick genommen worden. In meinem Aufsatz *Das Erbe der Milch*[146] habe ich die Ammenpraxis im königlichen Haushalt näher untersucht und dabei den Fokus auf die Verflechtungen zwischen den Ammen im königlichen Haushalt und den Palastärzten, die sie auswählten und betreuten, gelegt.

143 Vgl. hierzu Emilie L. Bergmann: Milking the Poor. Wet-nursing and the Sexual Economy of Early Modern Spain, in: Eugene Lakarra Lanz (Hrsg.): Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia, New York 2002, 90–114, hier 105; Emilie L. Bergmann: Language and ‚Mother's Milk'. Maternal Roles and the Nurturing Body in Early Modern Spanish Texts, in: Naomi J. Miller/Naomi Yavneh (Hrsg.): Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period, Aldershot et al. 2000, 105–120, hier 112–113.

144 Claude Larquié: Les milieux nourriciers des enfants madrilènes au XVII[e] siècle, in: Mélanges de la Casa de Velázquez 19 (1983), 221–242; Joan Sherwood: Poverty in Eighteenth-Century Spain. The Women and Children of the Inclusa, Toronto und Buffalo 1988.

145 Eduardo Montagut: Criadas y nodrizas en la casa real. Sus recompensas: varas de alguaciles de casa y corte, in: Torre de los Lujanes. Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País 20 (1992), 73–92; María del Carmen Simón Palmer: La cocina de Palacio 1561–1931, Madrid 1997, 17–20; Miguel Ángel Gacho Santamaría: Médicos y nodrizas de la Corte española (1625–1830), in: Reales sitios. Revista del Patrimonio Nacional 124 (1995), 57–63, hier 57–63; Cortés Echánove: Nacimiento y crianza de personas reales en la corte de España 1566–1886 (wie Anm. 101); Julia Gebke: Das Erbe der Milch. Ammen und Ärzte im königlichen Haushalt der spanischen Habsburger, in: Frühneuzeit-Info 27 (2016), 153–169.

146 Gebke: Das Erbe der Milch (wie Anm. 145).

Studien, wie sie von Christiane Klapisch-Zuber[147] für die Ammenpraxis in der Stadt Florenz vorgelegt worden sind, stehen für die Iberische Halbinsel bislang noch aus. Allerdings muss in diesem Zusammenhang bedacht werden, dass das Quellenmaterial Klapisch-Zubers – die *ricordanze*, die florentinischen Haushaltstagebücher – ganz besondere Informationen zur Ammenpraxis boten. Ob sich ähnliches Material auch für die Iberische Halbinsel finden lässt, muss an dieser Stelle offen gelassen werden.

Welche Bedeutung den Ammen in der frühneuzeitlichen spanischen Literatur zukam, ist u. a. von Carolyn A. Nadeau[148] und von Emilie L. Bergmann[149] analysiert worden. Die Verbindungen zwischen Blutreinheitsideologie und der Idee einer kontaminierten neuchristlichen Muttermilch[150] finden in der Literatur zwar immer wieder Erwähnung, sind bislang aber nicht ausführlich untersucht worden. Ich habe daher beschlossen, zunächst vor allem die Quellen im Detail in den Blick zu nehmen.

2.1 Ammenmilch und Muttermilch in der frühneuzeitlichen Medizin

Im 16. und 17. Jahrhundert intensivierte sich die Auseinandersetzung mit frauen- und kinderheilkundlichen Themen, für die eigene Werke meist in spanischer Sprache verfasst wurden. Einen ersten Überblick zu diesen Schriften bietet die Editionsreihe der historischen Studien zur Krankenpflege in Spanien, *Estudio histórico de la enfermería en España*. In dieser hat Ana Martínez Molina eine Reihe von frühneuzeitlichen Werken zur Frauen- und Kinderheilkunde veröffentlicht, denen sie jeweils kurze Zusammenfassungen vorangestellt hat. Der fünfte Band bietet eine Vergleichsstudie der Werke, die allerdings recht knapp ausfällt.[151]

147 Christiane Klapisch-Zuber: Blood Parents and Milk Parents. Wet Nursing in Florence, 1300–1530, in: Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy, Chicago et al. 1985, 132–162.

148 Carolyn A. Nadeau: Blood Mother/Milk Mother. Breastfeeding, the Family, and the State in Antonio de Guevara's ‚Relox de Príncipes (Dial of Princes)', in: Hispanic Review 69 (2001), 153–174.

149 Bergmann: Milking the Poor (wie Anm. 143), 90–114; Bergmann: Language and ‚Mother's Milk' (wie Anm. 143), 105–120.

150 Max Sebastián Hering Torres: Saberes médicos – saberes teológicos. De mujeres y hombres anómalos, in: Ders. (Hrsg.): Cuerpos anómalos, Bogotá 2008, 101–130, hier 112–119; Mariló Vigil: La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII, 2. überarb. Aufl., Madrid 1994, 126–139.

151 Ana Martínez Molina: La profesión de la matrona según el tratado de Damià Carbó (Siglo XVI), Estudio histórico de la enfermería en España I, Valencia 1994; Ana Martínez Molina: La profesión de la matrona según el tratado de Luis de Lobera de Ávila (Siglo XVI), Estudio histórico de la enfermería en España II, Valencia 1994; Ana Martínez Molina: Los cuidados pediátricos según los tratados materno-infantiles del siglo XVI, Estudio histórico de la enfermería en España V, Valencia 1995; Ana Martínez Molina: La profesión de la matrona según el tratado de Francisco Núñez de Coria (Siglo XVI), Estudio histórico de la enfermería en España

Im Wesentlichen basierte die frühneuzeitliche Medizin, vor allem im 16. und 17. Jahrhundert, noch auf der Vier-Säfte-Lehre, der galenischen Humoralpathologie. Zwar entstand zu der Zeit auch eine ganze Reihe neuer Körpermodelle in der Medizin.[152] Es wird sich jedoch zeigen, dass diese für die drei zu behandelnden Körpermerkmale, die den Conversos und teils den Morisken zugeschrieben wurden, keine Rolle spielten. Mit Blick auf die Vier-Säfte-Lehre Galens ist hervorzuheben, dass die frühneuzeitlichen Ärzte die medizinischen Theorien der Antike nicht nur aufgriffen, sondern durchaus neu interpretierten. Zudem konnte sich die Schwerpunktsetzung ändern, so durch die biologistische Wende in der iberischen Medizin im Laufe des 16. Jahrhunderts, auf die im dritten Unterkapitel *Das frühneuzeitliche Verbot neuchristlicher Ammen* näher eingegangen wird. Davon abgesehen lässt sich schwer von der einen frühneuzeitlichen Medizin sprechen, da durchaus unterschiedliche Theorien von den Ärzten propagiert und diskutiert wurden. Dies zeigt sich bereits im folgenden Unterkapitel im Hinblick auf die frühneuzeitliche Debatte, ob Ammen- oder Muttermilch für die Gesundheit des Kindes vorzuziehen sei.

2.1.1 Diskussion: Ammenmilch oder Muttermilch

Bezüglich der Frage, ob frühneuzeitliche Mütter ihre Kinder selbst stillen oder ob eine Amme für diese Aufgabe eingestellt werden sollte, zeigt sich ein deutlicher Gegensatz zwischen sozialer Praxis und medizinischer Theorie. Während es für die mittlere und höhere Gesellschaftsschicht auf der Iberischen Halbinsel gang und gäbe war, eine Amme zur Betreuung des Säuglings zu engagieren, wurden die Ärzte der Zeit nicht müde zu betonen, dass das Stillen durch die leibliche Mutter in jedem Fall dem durch eine Amme vorzuziehen sei. Der Arzt Juan Alonso y de los Ruyzes de Fontecha (1560–1620) bezieht in seiner Schrift *Diez previlegios para mugeres preñadas*[153] hierzu eindeutig Position.

Geboren in Daimiel, einer Ortschaft in der Region La Mancha, studierte Fontecha zunächst Medizin in Alcalá de Henares. Dort hatte er später auch den Lehrstuhl für Medizin inne, bevor er dem Ruf an die Universität von Bologna folgte. Gewidmet ist seine Schrift über die zehn Privilegien für schwangere Frauen seiner Mäzenin,

III, Valencia 1995; Ana Martínez Molina: La profesión de la matrona según el tratado de Juan Alonso Ruyzes de Fontecha (Siglo XVII), Estudio histórico de la enfermería en España IV, Valencia 1995.

152 Vgl. Silvia de Renzi: Old and New Models of the Body, in: Peter Elmer (Hrsg.): The Healing Arts. Health, Disease and Society in Europe 1500–1800, Manchester 2004, 166–195.

153 Zehn Privilegien für schwangere Frauen.

Doña Juana de Velasco y Aragón, Herzogin von Gandia, Marquise von Lombay und Gräfin von Oliva[154].

Im Gegensatz zu vielen seiner Kollegen vermittelt Ruyzes de Fontecha ein ausgesprochen positives Frauenbild und scheut sich hierbei auch nicht, eine antike Autorität wie Aristoteles zu hinterfragen.

Dies zeigt sich vor allem in den von ihm vertretenen Zeugungsvorstellungen, in denen der Mediziner den gängigen aristotelisch geprägten Ansichten zuwider den Frauen einen aktiven Part zuschreibt. Darüber hinaus lehnt er die von Aristoteles angenommene natürliche Unvollkommenheit des weiblichen Geschlechts, die Frau als imperfekter Mann, kategorisch ab.

In seinen Zeugungsvorstellungen entschied sich Aristoteles gegen die Zwei-Samen-Theorie, die von einem weiblichen und einem männlichen Samen ausging, welche sich bei der Zeugung miteinander verbinden würden. Eine solche Theorie vertrat Galen in Anlehnung an Hippokrates. Aristoteles hingegen sah für die Zeugung den männlichen Samen und das weibliche Menstrualblut zuständig. Dabei definierte er den Samen als aktiv formgebend, das Menstrualblut liefere hingegen passiv den Stoff. Damit kam dem Samen der entscheidende Part in der Keimbildung zu. Dies sah Aristoteles auch in der von ihm postulierten generellen Differenz zwischen Mann und Frau begründet, denn er nahm an, dass der Frau ein geringerer Anteil an eingeborener Wärme, *calor innatus,* zur Verfügung stehe als dem Mann. Bei einer perfekten Zeugung müsse das Kind also männlich sein und dem Vater haargenau gleichen. Bei Abweichungen, die Aristoteles bereits als Missbildungen auffasste, sei die Kraft des Spermas durch das Menstrualblut geschwächt. Folglich lässt sich die Frau nach Aristoteles als eine Missbildung definieren, die jedoch für den Fortbestand der Menschheit unabdingbar ist.[155]

Interessanterweise widerlegt Ruyzes de Fontecha Aristoteles durch Aristoteles, indem er die verschiedenen Schriften des Philosophen gegeneinander ausspielt. Konkret führt er die Kapitel 10 und 11 aus der *Metaphysica* an, um so die Ideen aus *De generatione animalium* ad absurdum zu führen. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass die aristotelischen Zeugungsvorstellungen aus *De generatione animalium* zur Zeit von Ruyzes de Fontecha durchaus noch zum Kanon der gängigen Lehrmeinungen zählten. Gerade dieser Umstand mag den spanischen Mediziner zu dieser Strategie einer aristotelischen Selbstwiderlegung bewogen haben. So äußert er sich folgendermaßen:

154 Ihre genauen Lebensdaten lassen sich leider nicht exakt rekonstruieren, aber sie hat im Jahr 1609 zur Frage der Heiligsprechung Theresas von Ávila eine Erklärung abgegeben. Theresa von Ávila: Escritos de Santa Teresa II, hrsg. v. M. Rivadeneyra, unter Mitarb. v. Vicente de la Fuente, Biblioteca de autores españoles 55, Madrid: 1879, Número 10, 380–381.

155 Erna Lesky: Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1950, Nr. 19, Wiesbaden 1951, zu Aristoteles 1349–1383, zu Galen 1402–1403.

„Es zeigt sich, dass die Beziehung der Mutter zum Kind in einer aktiven Potenz begründet sein muss: Dass die Mutter der Bezugspunkt zum Kind sei, findet auch in der aristotelischen Doktrin Grundlage, im 10. und 11. [Buch] der Metaphysik. Woraus klar zu schließen ist, dass, da im Kind nur eine spezifische Beziehung Bestand habe und diese nicht mehr als zwei Endpunkte haben könne, die Mutter aktiv zur Zeugung beiträgt, durch aktive Potenz wie der Vater. Und somit bleibt sie als perfektes Prinzip übrig in der Natur und für die Zeugung und nicht als fehlerhaftes und imperfektes."[156]

Die spezifische Beziehung der Mutter zu dem Kind, das in ihrem Leib heranwächst, nutzt Fontecha als Hauptargument. Indem er darauf verweist, dass eine Beziehung ganz strikt nicht mehr als zwei Endpunkte umfassen könne, betont der Autor, dass der Mann an dieser Stelle vollkommen von derselben ausgenommen sei. Folglich könne er als aktiver Part in diesem Zusammenhang nicht mehr in Erscheinung treten. Da es aber eine Aktivität geben muss – schließlich ist diese während des Verlaufs der Schwangerschaft durch das Anschwellen des Bauches, das äußere und somit offensichtliche Anzeichen des sich entwickelnden Fötus, klar zu beobachten –, bleibe somit nur noch die Frau selbst für die aktive Potenz. Durch das Zugeständnis einer solchen selbsttätigen, selbständigen Kraft kann der Arzt das weibliche Geschlecht in der Folge als vollkommenes Prinzip der Natur und somit auch vollkommenes Prinzip für die Zeugung definieren.

Damit weicht Ruyzes de Fontecha doch erheblich vom aristotelischen Ansatz ab. Zwar hat Erna Lesky (1911–1986) in ihrer Dissertation über die antiken Zeugungs- und Vererbungslehren im Gegensatz zu ihren Vorgängern aufzeigen können, dass sich auch bei Aristoteles selbst, sogar in der Hauptschrift zu seinen Zeugungstheorien *De generatione animalium*[157], Passagen befinden, in denen er von seiner strikten Gegenüberstellung von Form und Stoff abweicht und dem weiblichen Menstrualblut eine aktive Bewegungskraft zugesteht[158], allerdings bei Weitem nicht in dem Umfang, wie es Ruyzes de Fontecha in seinen Ausführungen darstellt.

Nicht nur im Hinblick auf die Zeugung, sondern auch im Hinblick auf die Nützlichkeit einer Amme steht die Mutter-Kind-Beziehung für den Arzt im Mittelpunkt

156 „Queda que la relacion, que dize la madre al hijo, se ha de fundar en la potencia activa: que la madre sea referida al hijo, tiene fundamento tambien en la doctrina de Aristoteles, en el 10. y. 11. de la Methaphysica. De donde se sigue claramente, que como en el hijo no aya mas de una relacion especifica, y esta no pueda tener dos terminos en rigor, que la madre concurre a la generacion activamente, mediante potencia activa, como el padre, y assi queda, como principio perfecto, y no como defectuoso, é imperfecto en la naturaleza, y para la generacion." Juan Alonso y de los Ruyzes de Fontecha: Diez previlegios para mugeres preñadas, Alcalá de Henares: Por Luys Martynez Grande, 1606, 18r-18v.

157 Von der Zeugung der Lebewesen.

158 Lesky: Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken (wie Anm. 155), 1376–1377.

seiner Argumentation. Hierzu referiert Ruyzes de Fontecha eine Textstelle, die er aus dem Buch *De hominis generatione* des berühmten französischen Chirurgen Ambroise Paré (ca. 1509–1590) übernommen hat. Diese besagt, dass die Amme dem Kind mit der Milch nicht nur die benötigte Nahrung, sondern auch die *mores*, also den Charakter bzw. die Sitten, einflöße.

Seit der Antike ging man in naturphilosophischen und medizinischen Kreisen davon aus, dass der Charakter eines Menschen wesentlich von der physischen Konstellation, aber auch den äußeren Umständen, vor allem der Ernährung und den klimatischen Bedingungen, abhängig sei. Für den Charakter eines Menschen würden somit sowohl die Vererbung als auch die Umwelt und Erziehung eine wichtige Rolle spielen. Dass diese Bereiche eng miteinander verknüpft waren, zeigt sich eindrucksvoll an der Theorie der Charakterbeeinflussung durch die Ammenmilch.

Der antike Arzt Galen, dessen Schriften die frühneuzeitliche Medizin wesentlich prägten, verfasste zu der Problematik des Verhältnisses von Charakter und Körpersäften sogar ein eigenes Traktat *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*[159]. Der Medizinhistoriker Luis García Ballester (1936–2000) hat das galenische Traktat ins Spanische übersetzt und kommentiert. Er vertritt die Ansicht, dass Galen den Charakter des Menschen und somit seine moralischen Qualitäten an die Körperbeschaffenheit, also vor allem an die Säftekonstellation, welche die Grundlage der galenischen Humoralpathologie bildet, bindet:

> „Für ihn [Galen] hing das moralische Leben und alle psychischen Manifestationen des Menschen von der Körperbeschaffenheit ab, diese wiederum von den physiologischen Entwürfen der Humoraldoktrin aus betrachtet. Dies ist die These, die er im gesamten Verlauf des Traktats *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* darzulegen und zu beweisen versucht."[160]

Der Charakter werde also durch die Komplexion, die Zusammensetzung der vier Körpersäfte, bestimmt. Galen spricht davon, dass „das Wirken und die Affekte der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind".[161] Die Komplexion wiederum sei zum einen angeboren, zum anderen aber erheblich durch die Umwelt beeinflusst:

---

159 Dass die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind.

160 „Hizo depender [Galen] la vida moral y todas las manifestaciones psíquicas del hombre del estado del cuerpo, visto este desde los esquemas fisiológicos de la doctrina humoral. Esta es la tesis que intentara exponer y demostrar a todo lo largo del tratado *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*." García Ballester: Alma y enfermedad en la obra de Galeno (wie Anm. 97), 101 [Hervorhebungen im Original].

161 Übersetzung Erika Hauke; Galen: Daß die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind, übers. v. Erika Hauke, Nachdruck Nendeln, Liechtenstein 1977 (Erstausgabe Berlin 1937), 18; „functiones animi et affectus corporis imitari temperamentum". Galenus: Opera omnia, hrsg. v. C. G. Kühn, Bd. 4, Hildesheim 1964, 787.

„Es sei denn, daß man etwa annimmt, die Menschen könnten zwar durch Winde und die Wärme und Kälte der sie umgebenden Luft wie auch durch die Beschaffenheit des Wassers und der Nahrung besser oder schlechter an ihrer Seele werden, die genannten Umstände bewirkten aber gute und schlechte Eigenschaften der Seele nicht auf dem Wege über die Mischung, da ja doch auch diese eine Folge der Einsicht und der Erziehung der Menschen seien. Wir aber wissen genau, daß jede Speise zunächst in den Magen hinuntergeschluckt, in ihm vorverdaut und dann durch die aus der Leber zu ihm hinführenden Gefäße aufgenommen wird und die Säfte des Körpers bildet, durch die alle anderen Teile ernährt werden und damit auch Hirn, Herz und Leber. Im Verlaufe dieses Ernährungsprozesses aber werden sie wärmer, kälter oder feuchter als gewöhnlich, indem sie sich dem Wesen der Säfte angleichen, die vorherrschen. Darum sollten nunmehr Vernunft annehmen, die da nicht wahrhaben wollen, daß die Ernährung die einen besonnener, die anderen zügelloser, die einen beherrschter, die anderen unbeherrschter machen kann, daß sie Kühnheit und Feigheit, Sanftmut und Milde, Streitsucht und Eifersucht zu erzeugen imstande ist, und sie sollen zu mir kommen um zu lernen, was sie essen und was sie trinken müssen.“[162]

Galen lehnt somit die Theorie, dass die Umwelt direkten Einfluss auf die menschliche Seele nehme, vehement ab. Am Beispiel der Ernährung erläutert er, dass diese allein die Komplexion präge. Die Nahrung werde verarbeitet und wirke in der Folge aktiv auf die Zusammensetzung der vier Körpersäfte ein. Die Säfte wiederum würden den Charakter beeinflussen. Somit kommt der physischen Komplexion in Galens Theorie eine vermittelnde Position zwischen Umwelt und Charakter zu.

Dass den frühneuzeitlichen Medizinern diese Schrift Galens durchaus bekannt war, lässt sich am Beispiel des Arztes Juan Gutiérrez de Godoy (1579–1656) nachweisen, der in seinem Traktat *Tres discursos para provar que estan obligadas a criar sus hijos a sus pechos todas las madres*[163] von 1629 schreibt:

---

162 Übersetzung Erika Hauke; Galen: Daß die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind (wie Anm. 161), 30; „Jam vero sunt qui negent, propter ventos, aëris ambientis caliditatem frigiditatemque et aquarum ac alimenti naturam homines praestantiorem atque pejorem animum acquirere posse; ab his vero ipsis, non intervenientibus corporis temperamentis, bona et mala in animo effici; haec namque virorum prudentiam consequuntur. Verum illud nos clare novimus, scilicet alimentum quodque primo in ventriculum quidem demitti ac in eo prius confici, postea vero per venas ex hepate ad ipsum pertinentes attractum humores in corpore creare, ex quibus reliqua membra et una cum ipsu cerebrum, cor et jecur nutriuntur. At inter alendum calidiores quam prius evadunt, frigidiores et humidiores, dum facultati humorum praepollentium assimilantur. Saltem nunc ad mentem redeant, qui diffculter admittunt, nutrimentum efficere posse hos temperantiores, illos dissolutos magis, alios incontinentes, nonnullos frugales, confidentes, meticulosos, mansuetos, modestos et contentionis ac rixae studiosos, veniantque ad me audituri, quae ipsos edere, quae item potare conveniat.“ Galenus: Opera omnia (wie Anm. 161), 807–808.

163 Drei Reden, um zu beweisen, dass alle Mütter verpflichtet sind, ihre Kinder selbst zu stillen.

> „Ich möchte also beweisen, dass die Neigungen und guten oder schlechten Sitten über die Milch Eingang [in das Kind] finden. […] Um diese Wahrheit aus ihren Wurzeln und Fundamenten zu extrahieren, ist es notwendig mit Galen anzunehmen, dass die Neigungen und guten oder schlechten Sitten der Mäßigung des Körpers folgen. So beweist er es ausführlich mit Aristoteles und Platon in einem Buch, das er nur für diese Beweisführung schrieb, und der Titel lautet: *Quod animi mores temperaturam [sic] sequuntur*."[164]

Die Schrift Galens übte offenbar starken Einfluss auf Gutiérrez de Godoy aus. So zitiert er den Titel der Schrift direkt im Fließtext und nicht nur in der Glosse – wie sonst bei ihm üblich –, noch dazu geht er im Folgenden auf das siebte Kapitel der Schrift im Besonderen ein und behandelt dieses ausführlich.

Die antike Idee der Charakterübertragung durch die Ammenmilch verdeutlicht die enge Verknüpfung der Faktoren Umwelt, Komplexion und Charakter. „Gleichsam müsse die Amme gesittet sein."[165] So formuliert Paré es kurz und bündig in einer Glosse seines Buches *De hominis generatione*[166]und im dazugehörigen Text heißt es weiter: „Sie sei wohlgesittet, weil sich die Sitten der Ammen zusammen mit der Milch in die Neugeborenen übertragen."[167] In der Erstausgabe dieses Buches, das in französischer Sprache verfasst ist, wird die Einflussnahme der Amme im entsprechenden Kapitel sogar noch deutlicher herausgestellt, wenn Paré betont:

> „Genauso sei sie [die Amme] artig und wohlgesittet, denn das Kind bezieht von niemandem so viel Charakter, nach Vater und Mutter, als von seiner Amme aufgrund der Milch, die es saugt […]."[168]

---

164 „Quiero pues provar que las inclinaciones, y costumbres buenas o malas se introduzen con la leche. […] Para sacar en limpio esta verdad de sus rayzes, y fundamentos, es necessario suponer con Galenos, que las inclinaciones, y costumbres buenas ò malas, sigun la templança del cuerpo: assi lo prueva largamente con Aristoteles, y con Platon en un libro que hizo, solo para provar este intento, y es su titulo. *Quod animi mores corporis temperaturam [sic] sequuntur*." Juan Gutiérrez de Godoy: Tres discursos para provar que estan obligadas a criar sus hijos a sus pechos todas las madres quando tienen buena salud, fuerças, y buen temperamento, buena leche, y suficiente para alimentarlos, Jaen: Por Pedro de la Cuesta, 1629, 91v-92r.

165 „Qualiter moratam nutricem debeat" Ambroise Paré: Opera Ambrosii Parei Regis Primarii et Parisiensis Chirurgi, Paris, 1582, URL: ark:/12148/cb372514110 (besucht am 27. 02. 2019), 690.

166 Von der Zeugung der Menschen.

167 „Bene morata sit, quia nutricum mores unà cum lacte in natos abeunt." Paré: Opera Ambrosii Parei Regis Primarii et Parisiensis Chirurgi (wie Anm. 165), 690.

168 „Semblablement qu'elle [la nourrice] soit sage, & bien morigeree, car l'enfant ne tire tant du naturel à personne, apres le pere & la mere, que de sa nourriçe, à raison du lait qui tette […]." Ambroise Paré: Deux livres de chirurgie, de la génération de l'homme, & manière d'extraire les enfans hors du ventre de la mère, Paris 1573, URL: ark:/12148/bpt6k53958h (besucht am 27. 02. 2019), 110–111.

Da die Amme, nach den Eltern, laut Paré den größten Einfluss auf das Kind ausübe, wundert es nicht, dass ihrer Persönlichkeit bei der Beurteilung ihrer Eignung ein hoher Stellenwert beigemessen wurde. Der mallorquinische Arzt Damián Carbón († 1554) führt diesen Gedankengang sogar etwas weiter aus, indem er betont, dass der Einfluss der Amme im Hinblick auf die Persönlichkeit des Kindes, seine *costumbres*, höher einzuschätzen sei als der der Eltern. Sich auf die Autorität Avicennas (980–1037) stützend, erklärt der Autor eines Hebammenhandbuches folglich:

> „Und daher besagt der Text, dass es der Dummen verboten gewesen sei zu stillen. Und weiter heißt es, dass das Kind mehr von den Sitten der Amme erhält als von dem Vater oder der Mutter. Und daher ist genau darauf zu schauen, dass diese sehr wohlgesittet und besonnen sei."[169]

Der Amme wird hier also, verglichen mit dem Standpunkt Parés, ein wesentlich höherer Stellenwert bezüglich der Beeinflussung des kindlichen Charakters beigemessen als den Eltern. Mit dieser Idee befindet sich Carbón durchaus in prominenter Gesellschaft. So zeigt die Hispanistin Carolyn Nadeau, dass auch der damals weitverbreitete Fürstenspiegel *Relox de Príncipes* (1529)[170] von Antonio de Guevara (1481–1545) den Einfluss der Amme höher einstufte als den der Mutter. Nadeau schließt daraus:

> „This conclusion reiterates one of Guevara's major points in his introductory remarks on breastfeeding, that the impact of nurturance outweighs the effects of nature."[171]

Diese stärkere Gewichtung des Stillens gegenüber dem Einfluss von Zeugung und Geburt lässt Carbón den Schluss ziehen, dass daher auch der Charakter der Amme umso aufmerksamer in den Blick zu nehmen sei. Zur Beschreibung ihres Idealcharakters nutzen die Autoren interessanterweise das aus dem Lateinischen *morigerari*, also *morem gerere*, abgeleitete Adjektiv *morigeree* bzw. *morigerada*, ein Wort, das in den Schriften ansonsten kaum Verwendung findet. Mit dieser Wortwahl, die die *mores*, die Sitten, ja bereits wortwörtlich in sich trägt und dem entsprechenden Zusatz *bien*, also gut, verweisen sie unmissverständlich auf die Vorstellungen der medizinischen Charakterkunde.

Als Beweis für eine Übertragung des Naturells durch die Ammenmilch werden bei Paré anschließend Beispiele aus der Tierwelt angeführt: So seien u. a. junge

169 „Y por esso dize el texto. Fue prohibida la estolida no diesse a mamar y mas dize que mas trae las costumbres el niño de la ama que del padre ni de la madre/y por esso es de mucho mirar que sea bien morigerada y discreta." Damián Carbón: Libro del arte de las Comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños, Valencia 2000 (Erstausgabe Mallorca 1541), LVIr.

170 Fürstenuhr.

171 Nadeau: Blood Mother/Milk Mother (wie Anm. 148), 167.

Hundewelpen, die von Wölfen aufgezogen wurden, wilder und das Fell der Zicklein, die von Schafen genährt wurden, härter, während andersherum die Wolle der Lämmer durch eine Ziegenamme weicher werde. Die Tierwelt als argumentative Stütze heranzuziehen, diese Vorgehensweise findet sich u. a. auch bei dem Theologen und Mediziner Blas Álvarez Miravall, der in seiner Schrift *Die Erhaltung der Gesundheit* unter Berufung auf den spätantiken römischen Autor Columella († ca. 70 n. Chr.) die Hundezucht anführt:

> „Es gibt viele Aussagen gewichtiger Autoren bezüglich der großen Energie und Wirksamkeit, welche die gute Milch der eigenen Mutter besitzt, um ihre Kinder aufzuziehen und damit diese geistreich und wohlgesittet seien. So stellen wir fest, dass sie [die Muttermilch] bei allen anderen Tieren dieselbe Kraft innehat, wie Columella es in seinem siebten Buch *De re rustica* im zwölften Kapitel lehrt, in welchem er sagt: Wir erlauben nicht, dass die Hunde, von denen wir wünschen, dass sie von gutem Naturell und großzügigen Sitten seien, anderen Müttern zur Aufzucht überlassen werden, denn die Milch und die Geisteskraft der Mutter sorgt für den größten Scharfsinn und die beste körperliche Beschaffenheit."[172]

Nach Álvarez Miravall, der sich hier auf die Aussagen von Columella stützt, trage die Muttermilch in so erheblichem Ausmaß zur Charakter- und Geistesbildung der Welpen bei, dass bei der Hundezucht eine Aufzucht der Jungen durch andere Hündinnen nicht infrage komme. Hieraus schließt er, dass dasselbe auch auf die Menschen zutreffe. Somit sei also das Stillen durch die eigene Mutter unerlässlich, damit die Kinder auf charakterlichem und geistigem Niveau bestmöglich gedeihen würden.

An diesem Punkt zeigt sich deutlich ein weiterer Aspekt, der bereits bei dem Zitat aus dem Hebammenhandbuch von Damián Carbón anklang. Neben den Charaktereigenschaften überträgt die Mutter- bzw. Ammenmilch bei diesen Autoren auch geistige Fähigkeiten, also im schlimmsten Fall Dummheit, weshalb der dummen Frau laut Carbón – in Anlehnung an Avicenna – nicht erlaubt sei zu stillen, und im besten Fall Intellekt und Scharfsinn, *ingenio* und *sagacidad*, wie es bei Álvarez Miravall heißt. Um an der Bedeutung der Muttermilch für die Entwicklung des Kindes keine Zweifel aufkommen zu lassen, zieht dieser sogar den Vergleich zur Samenflüssigkeit:

172 [Hervorhebung durch die Autorin] „Son muchos los testimonios de graves autores, de la grande energia y efficacia que tiene la buena leche de la propia madre, para criar sus hijos, y para que tengan buen ingenio y buenas costumbres: pues vemos que en todos los demas animales tiene la misma fuerça, como lo enseña Columela, en el libro septimo, de re rustica, en el capitulo doze, adonde dize, no consentiremos que los perros que deseamos que sean de buen natural y generosas costumbres, se den a criar a otras madres, porque siempre la leche y el vigor de la madre da mayor sagacidad, y mejor dispusicion [sic] de cuerpo." Blas Álvarez Miravall: La conservación de la salud, Salamanca: En casa de Andres Renaut, 1601, 34v-35r.

„Daher haben viele nicht umsonst daran gedacht, dass auf dieselbe Weise, wie die Kraft und Natur des Samens von großer Tugend und Wirkung ist, um die Ähnlichkeit von Seele und Körper vorzugeben, so wirkt die Milch nicht minder stark auf den Intellekt und die Eigenschaften des Kindes ein."[173]

Während also die körperliche und seelische Ähnlichkeit zwischen Vater und Kind im Wesentlichen durch die wirkende Kraft der Samenfüssigkeit zustande komme, präge die Mutter den Intellekt und die Eigenschaften des Kindes über die Milch. Die Muttermilch gilt Álvarez Miravall somit als Pendant zur männlichen Samenfüssigkeit, und ihre auf das Kind einwirkende Kraft ist daher keinesfalls zu unterschätzen.

Während das Argument der Übertragung von intellektuellen Fähigkeiten nur vereinzelt in der frühneuzeitlichen medizinischen Literatur zu finden ist, trifft die Überzeugung, dass die Mutter einer Amme in jedem Fall vorzuziehen sei, auf breiten Konsens. Ruyzes de Fontecha spitzt diese sogar noch weiter zu. Er macht sich die Textpassage mit den Beispielen aus der Tierwelt von Paré zunutze und schließt hieraus, dass die Milch einer Amme niemals an die Qualität der Muttermilch heranreichen könne, selbst wenn die Mutter nicht so gesund wie die Amme sei, denn die Eigenschaften, las *condiciones*, der Mutter könne die Amme in keinem Fall besitzen:

„Es könnte sein, dass jemand aufgrund dieses Satzes [bezieht sich auf das vorherige Zitat aus der Schrift von Ambroise Paré], und dies zu Recht, sagt, dass somit klar feststeht, dass die Milch der Mutter höher zu werten sei als die der Amme, selbst wenn diese die besten Eigenschaften besitze, die man sich ausmalen könne; denn wenn die Amme, die man gesucht hat, niemals von solcher Beschaffenheit, Zustand und Eignung sein kann, werden die Eigenschaften, die durch die Milch der Amme eingesaugt werden, nie an die der Mutter heranreichen, noch nicht einmal im Hinblick auf den Gesundheitszustand, selbst wenn die Mutter nicht so gesund wie die Amme erscheinen mag."[174]

Die für das Kind bestmögliche charakterliche und physische Beschaffenheit besitze somit ausschließlich die eigene Mutter. Dies heißt natürlich nicht, dass alle Mütter somit automatisch den Idealvorstellungen entsprechen, die bei der Auswahl einer

173 „Porlo qual no en balde muchos han pensado, que de la misma manera que la fuerça y naturaleza de la simiente es de mucha virtud y effecto para fingir la semejança del animo y del cuerpo: assi ni mas ni menos la leche haze mucho al caso para el ingenio y propiedades del infante." Ebenda, 35v, falsche Zählung.

174 „Podra ser diga alguno, y con razon, desta sentencia, bien claro consta, que importa mas la leche de la madre, que no de la Ama, aunque tenga las condiciones que mejores se puedan pintar: porque si nunca es de tales prendas, suerte, ni talento, el Ama que se busco, no llegaran las condiciones que mama en la leche del Ama, a las de la madre, ni aun a la disposicion de la salud, aunque no parezca tan bien sana la madre, como el Ama." Ruyzes de Fontecha: Diez previlegios para mugeres preñadas (wie Anm. 156), 166v.

Amme zugrunde gelegt werden. So können die Mütter durchaus eine ganze Reihe von Mängeln in dieser Hinsicht besitzen, doch ungeachtet solcher Schwächen bleiben sie für das Kind immer die ideale Wahl. Die bislang erwähnten, vor allem charakterlichen Idealvorstellungen stellen dahingegen nur behelfsmäßige Richtlinien für die Ärzte und Eltern zur Auswahl der Amme dar, falls die ideale Wahl, die eigene Mutter, nicht zur Verfügung steht.

2.1.2 Kennzeichen einer guten Amme

Der Frage, welche Qualitäten eine potentielle Amme nun grundsätzlich mitbringen sollte, um den herrschenden Idealvorstellungen gerecht zu werden, widmen sich u. a. Damián Carbón, Luis Lobera de Ávila, Juan Alonso y de los Ruyzes de Fontecha und Luis Mercado. Luis Mercado (1520–1606) kommt in dieser Gruppierung medizinischer Autoren ein besonderer Stellenwert zu, da er als Einziger in dieser Runde seine frauenheilkundliche Schrift auf Latein verfasste und sein Werk damit auch stärker auf die gelehrte Leserschaft ausgerichtet ist. Zudem galten gerade seine Schriften als Referenzwerke für viele Mediziner seiner Zeit und es finden sich bei ihm die stärksten Abweichungen zu den anderen drei Autoren. Seine Schrift dient damit in gewisser Weise auch eher als eine Art Kontrastfolie zu den drei spanischsprachigen Werken.

Vergleicht man die verschiedenen Schriften der Autoren, fällt auf, dass fünf Eigenschaften, also Konditionen bzw. *condiciones*, wie es in den Texten heißt, bei allen vier Medizinern Erwähnung finden. Einen anschaulichen Überblick hierzu bietet Kapitel 34 des Hebammenhandbuches von Damián Carbón[175], das sich mit der Auswahl der Amme anhand ihrer Zeichen, *por sus señales*, beschäftigt. Der Reihe nach werden die fünf Eigenschaften aufgezählt, die für die Wahl der idealen Amme eine Rolle spielen. 1) Zunächst wird das bestmögliche Alter festgelegt. So soll die Amme mittleren Alters, vorzugsweise zwischen 25 und 36 Jahren, sein. Hier weicht Carbón von seinen Kollegen ab, die das Höchstalter auf 35 Jahre festsetzen. 2) An zweiter Stelle rücken die Figur und die Hautfarbe, vor allem die Gesichtsfarbe der Amme in den Mittelpunkt, wobei die Definitionen einer guten Figur und einer guten Hautfarbe unterschiedlich ausfallen. 3) Drittens finden die guten Sitten, die *buenas costumbres*, bei Carbón Erwähnung. Was die Autoren mit diesem Begriff im Einzelnen zu fassen versuchen, unterliegt wiederum leichten Variationen. 4) An vierter Stelle werden die Form der Brüste und ihre entsprechende Beschaffenheit genannt. 5) Abschließend wird die Eignung der Ammenmilch selbst erörtert, d. h. welche Eigenschaften diese mitbringen muss, um bestmögliche Qualität für das Kind zu gewährleisten, und mit welchen Methoden man diese überprüfen kann.

175 Vgl. Carbón: Libro del arte de las Comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños (wie Anm. 169), LVv-LVIv.

Nicht ganz so wohlgeordnet wie bei Carbón, dafür aber knapp definiert, formuliert Ruyzes de Fontecha die idealen Eigenschaften einer Amme in Anlehnung an den afrikanischen Arzt Moschion[176], an dem sich übrigens auch Luis Mercado[177] orientierte:

> „Sie muss hübsch sein und der Körper einen guten Teint aufweisen (man sollte sich hier nicht nur auf die Gesichtsfarbe verlassen wollen, weil es Erfinderisches und Künstliches, sogar so gut Aufgetragenes gibt, dass es manchmal natürlich wirkt). Sie sollte zweimal geboren haben (sodass die Milch zumindest von der zweiten Geburt sei). Ihre Brust sollte breit sein, aber sie sollte weder große Brüste haben noch fallende noch faltige und auch weder sehr kleine noch harte. Die Brustwarzen sollten weder rau noch porig sein. Sie sollte fröhlich, lebhaft, liebevoll, weich und sanft von ihrer Wesensart, angenehm, sauber, gesund, bescheiden und gemäßigt in ihrem Ess- und Trinkverhalten sein, sodass sie Übersättigung und Trunkenheit meide."[178]

Während Ruyzes de Fontecha die Aspekte Gesichtsfarbe und Schminke ausführlich erwähnt, da er seine Leserschaft vor möglichen Betrugsmanövern – und damit im Speziellen vor einer Vortäuschung von Gesundheit – warnen möchte, sieht Luis Mercado in den Schönheitsmitteln übrigens noch andere Gefahren. So befürchtet er, dass vor allem das für die Kosmetik genutzte Bleiweiß dem Kind schaden und es verunstalten könne.[179] Die Aufzählungen von Carbón und Ruyzes de Fontecha zeigen, dass die Eignungskriterien sehr unterschiedliche Aspekte berücksichtigen. So scheint der richtige Teint genauso wichtig wie eine bestimmte Gemütsstimmung zu sein. Charakter und physische Merkmale werden ohne erkennbare Hierarchisierung in einen Zusammenhang gebracht. Dass die Autoren keine Trennung der verschiedenen argumentativen Felder vornehmen, mag damit zusammenhängen, dass man sich einerseits an den antiken Mustern orientierte, andererseits aber auch stärker das

176 Ruyzes de Fontecha nennt ihn Moschion, allerdings handelt es sich um den afrikanischen Arzt Mustio (Muscio), der im 6. Jahrhundert lebte und in Anlehnung an die griechische Schrift *Gynäkologie* des Soranos von Ephesos eine Art Hebammenlehrbuch auf Latein verfasste. Vgl. hierzu: Diethard Nickel: Text und Bild im antiken medizinischen Schrifttum, in: Akademie-Journal 1 (2005), 16–20, hier 20.

177 Luis de Mercado: De mulierum affectionibus, libri quatuor, Madrid: Apud Thomam Iuntam, 1594, 529.

178 „Que ha de ser moça de buen color del cuerpo, (no devio de querer se fiase de solo el del rostro, por loque suele aver de imbencion, y artificio, tambien assentado, que algunas vezes parece natural), que aya parido dos vezes (desuerte que sea la leche por lo menos, de segundo parto) ancha de pecho, no tenga las tetas muy grandes, caydas ni arrugadas, ni tampoco muy pequeñas, ni duras, ni de peçones asperos, ni hoyosos, alegre, animosa, amorosa, blanda, suabe de condicion, agradable, y limpia, sana, modesta, y moderada en comer, y beber: desuerte que huyga hartazgas, y embriaguezes." Ruyzes de Fontecha: Diez previlegios para mugeres preñadas (wie Anm. 156), 164v.

179 Mercado: De mulierum affectionibus, libri quatuor (wie Anm. 177), 530.

Gesamtbild wahrnahm und Komponenten wie Psyche und Physis untrennbar miteinander verknüpft sah. Schließlich wurden die Gemütsverfassungen und Charaktereigenschaften als Folge der Komplexion gewertet und somit gehörte das Nasenbluten genauso zum Aufgabenbereich des frühneuzeitlichen Mediziners wie die Melancholie und der Liebeskummer. Trotzdem lässt sich ganz allgemein in den medizinischen Schriften ein klarer Schwerpunkt auf in erster Linie körperliche Gebrechen feststellen.

Vor diesem Hintergrund verwundert es zunächst, dass Ruyzes de Fontecha – anders als seine frühneuzeitlichen Kollegen – in einem zweiten Schritt eine Form der Trennung zwischen Physis und Psyche vornimmt, die der moderne Leser – im Gegensatz zum vormodernen – nahezu erwartet. Betrachtet man die entsprechende Textstelle jedoch in ihrem Zusammenhang, fällt auf, dass Ruyzes de Fontecha diese Kategorisierung dazu dient, sein eigenes Arbeitsfeld abzustecken. So schreibt er:

> „Die anderen Eigenschaften [fröhlich, lebhaft, liebevoll, weich und sanft von ihrer Wesensart, angenehm, sauber, gesund, bescheiden] bis auf die beiden letzten [gemäßigt in ihrem Ess- und Trinkverhalten], stellen, wie man deutlich erkennen kann, die Moral unter Beweis und gehören somit zu ihr, und auch ihr Warum ist somit völlig klar."[180]

Gemütsverfassungen und Charaktereigenschaften, wozu Ruyzes de Fontecha auch Sauberkeit und Gesundheit zählt, ordnet der Autor der Moral zu. Diese bedürfen für ihn keiner weiteren Erklärungen, da die Anforderungen an den Charakter sich daraus ergäben, dass die Sitten und somit auch die Moral der Amme durch die Milch auf das Kind übertragen würden. Die grundsätzlich gebotene Sorge um die moralische Eignung der Amme liegt somit für ihn klar auf der Hand.

Zuvor konzentrierte sich Ruyzes de Fontecha in seiner Schrift auf die physischen Aspekte und erläuterte diese ausführlich, also die richtige Hautfarbe, die bereits zweimal erlebte Geburt, Aussehen und Form der Brüste und Brustwarzen sowie die Mäßigung der Stillenden im Ess- und Trinkverhalten. Die Neuanordnung der verschiedenen Konditionen nutzt Ruyzes de Fontecha für eine kurze Erklärung, warum er auf die von ihm der Moral zugeordneten Aspekte nicht ebenso detailliert eingehen muss wie bereits zuvor auf die physischen. Eine Hierarchisierung intendiert er damit jedoch nicht. Somit stellt Ruyzes de Fontecha insgesamt mit seinem Kriterienkatalog für seine Zeit eher die Regel als die Ausnahme dar, wenn man von seiner Kategorisierung einmal absieht. So findet sich bei Gerónimo Soriano, einem zeitgenössischen Mediziner und Verfasser einer auf Kinderkrankheiten spezialisierten Schrift, eine ganz ähnliche Beschreibung der idealen Stillenden:

---

180 „Las demas condiciones [alegre, animosa, amorosa, blanda, suabe de condicion, agradable, y limpia, sana, modesta], hasta las dos ultimas [moderada en comer y beber], bien se ve, pruevan, y pertenecen a lo moral, y assi su porque, esta bien claro." Ruyzes de Fontecha: Diez previlegios para mugeres preñadas (wie Anm. 156), 166r.

„Sorgen Sie also dafür, dass die Frau, die stillen soll, weder zu dick noch zu blass und hager sei, dass sie nicht zu schwer arbeite noch zu müßig sei; dass sie behutsam, fröhlich und von guten Sitten und nicht wollüstig sei […].“[181]

Auch in diesem Fall zeigt sich das gleichwertige Nebeneinander von physischen und moralischen Eignungskriterien. Gerade der Aspekt der Fröhlichkeit scheint eine nicht zu unterschätzende Rolle zu spielen, denn in dem Kapitel über die Heilung von Wundstarrkrampf bei Säuglingen nennt Soriano diese Eigenschaft noch einmal explizit: „Die Amme soll fröhlich sein, sich vergnügen und erfreuen; die Traurigkeit soll sie meiden und auch keine Angst empfinden […].“[182]

Nach Soriano soll also die Fröhlichkeit der Amme durch Vergnügungen gewährleistet, Angst und Traurigkeit hingegen unter allen Umständen vermieden werden. Zum einen handelt es sich hier um ein nur allzu verständliches Anliegen, denn es ist anzunehmen, dass eine gutgelaunte, behutsame und somit in ihrer Komplexion ausgeglichene Amme sich besser um das Wohl des Säuglings kümmern kann als eine ängstliche, traurige oder sogar wütende. Schließlich deuten starke negative Emotionen wie Wut, Traurigkeit und Angst im Sinne der galenischen Humoralpathologie auf ein Ungleichgewicht in der Säftekonstellation und somit auf Krankheit hin. Der Aspekt der Mäßigung, sozusagen ein „gesundes Mittelmaß“, spielte für die frühneuzeitlichen Mediziner daher eine große Rolle und bestimmte auch ihre therapeutischen Maßnahmen. Zum anderen tritt in diesem Zusammenhang die immense Bedeutung, die der Mutter- bzw. Ammenmilch auch gerade in der Medizin beigemessen wurde, klar zutage, denn im Hinblick auf den Übertragungsgedanken darf diese unter keinen Umständen unausgewogen bzw. korrumpiert sein, wie es in den Quellen heißt.

2.1.3 Die *corrupción* der Ammenmilch

Luis Lobera de Ávila, Leibarzt Kaiser Karls V., nennt, wie auch Carbón, an dritter Stelle in seiner Aufzählung der idealen Eigenschaften einer Amme die *buenas costumbres* und schreibt hierzu:

„Die dritte Bedingung ist, dass sie [die Amme] gute Eigenschaften und Sitten besitze, gesund sei und sich nicht über jede Kleinigkeit ärgere, weder traurig noch furchtsam sei noch der Völlerei zugetan oder lasterhaft sei, da diese Dinge alle die Milch korrumpie-

181 „Procuren, pues, que la que ha de dar el pecho sea mujer no muy gruesa ni muy macilenta y flaca, que no trabaje mucho, ni se esté ociosa; que sea avisada, alegre y de buenas costumbres, no lujuriosa […].“ Gerónimo Soriano: Método y orden de curar las enfermedades de los niños, Biblioteca clásica de la medicina española 8, Madrid 1929 (Erstausgabe Zaragoza 1600), 247–248.

182 „Alégrese la nodriza, tome placer y huélguese; huya de tristeza, ni tenga temor […].“ Ebenda, 95.

> ren und den Körper schädigen. Und wenn das Kind dieselbe Eigenschaft oder Neigung annimmt wie die Amme, die es großzieht, so sagt man im Volk, wenn jemand seine Mutter, die ihn großzog, oder seine Amme tadeln oder loben will, so sagen sie, dass er jene Tugend oder jenes Laster mit der Milch aufsog. Und deswegen wählt man Ammen von gutem Blut aus […].“[183]

Der gute Charakter, der hier von der Amme gefordert und durch entsprechende Negativbeispiele definiert wird, soll eine „Korrumpierung“ der Milch verhindern. Mit den Begriffen *corromper* und *corrupción* wollen die medizinisch fachkundigen Autoren auf den Prozess des Verderbens hinweisen. Da der Begriff Verderbtheit oder Verderbnis im Deutschen im Gegensatz zu der spanischen Variante eher auf einen Zustand als auf den Prozess verweist, werde ich im Folgenden die Begriffe korrumpieren und Korrumpierung in diesem Sinn verwenden, um den von den Autoren intendierten Ideen annähernd gerecht zu werden.

Im Gegensatz zu seinen Kollegen verwendet Luis Mercado den Begriff der Korrumpierung übrigens nicht. Er verweist darauf, dass die antiken Gelehrten wie Aristoteles und Hippokrates von einer Korrumpierung der Milch gesprochen und damit ihre Verkochung gemeint haben.[184] Mercado selbst zieht es vor, über die Mangelhaftigkeit der Milch, *de lactis defectu*, zu sprechen, und überschreibt mit diesen Worten ein ganzes Kapitel in seiner frauenheilkundlichen Schrift.[185] Mit diesem beginnt er auch seine Beschreibung der Krankheiten, die im Zusammenhang mit der Muttermilch stehen können. Dabei stellt er gleich zu Anfang des Kapitels über die Mangelhaftigkeit der Milch fest, dass stillende Frauen am häufigsten genau darunter leiden würden:

> „Von allen Krankheiten, bei denen die Frauen, die gerade geboren haben und die Ammen sind, behandelt zu werden pflegen, ist gewiss die Mangelhaftigkeit der Milch am häufigsten […].“[186]

183 „La tercera condición es que sea de buenas condiciones y costumbres, sana y no se enoje de cada cosa, ni sea triste, ni medrosa, ni muy comedora y viciosa, porque estas cosas todas corrompen la leche y dañan el cuerpo, y aun el niño toma la mesma condición o inclinación de la ama que le cría, el vulgo dice cuando alguno quiere vituperar o loar su madre que lo crió o de su ama, dicen que aquella virtud o vicio que mamó en la leche, y por eso se escogen las amas de buena sangre […].“ Luis Lobera de Ávila: Libro del régimen de la salud, y de la esterilidad de los hombres y mujeres, y de las enfermedades de los niños, y otras cosas utilísimas, hrsg. v. Baltasar Hernández Briz, Biblioteca clásica de la medicina española 5, Madrid 1923, 266–267.

184 Mercado: De mulierum affectionibus, libri quatuor (wie Anm. 177), 532.

185 Ebenda, 532–536.

186 „Inter alia vitia, quibus mulieres, quæ pepererunt, & nutrices sunt, affici solent, potissimum profectò est lactis defectu […].“ Ebenda, 532.

Diese Mangelhaftigkeit kann sehr unterschiedliche Ursachen haben. Der Charakter steht bei Luis Mercado in diesem Zusammenhang keinesfalls im Mittelpunkt. Er erwähnt allerdings die Gefahr der *imbecillitas*, des Schwachsinns, der sich von der Mutter auf das Kind übertragen könne.[187] Wie wir gesehen haben, erwähnten auch Carbón und Álvarez Miravall diese Gefahr.

Bei Lobera de Ávila hingegen stehen die Moral und der Charakter im Fokus, wenn er von der Korrumpierung der Milch schreibt. Er ist der Auffassung, dass schlechte Sitten dem Körper Schaden zufügen und somit auch der Milch. Sowohl Laster als auch Tugend würden somit von der Amme bzw. von der Mutter an das Kind weitergegeben. Das gute Blut, das der Mediziner zuletzt erwähnt, meint also in diesem Fall Blut, das sich durch seine humoralpathologische Ausgewogenheit auszeichnet. Gesundes Blut gilt Lobera de Ávila somit als Garant für gute Milch.

Zugleich ist jedoch nicht auszuschließen, dass Lobera de Ávila mit dem guten Blut auch auf das altchristliche Blut verweisen möchte, vor allem da er zuvor Tugend und Laster erwähnt. So wurde in der Blutreinheitsideologie auch mit einer moralischen Komponente gearbeitet und den „lasterhaften" Neuchristen die „tugendhaften" Altchristen gegenübergestellt. Die Wendung *de buena sangre*, von gutem Blut, ist zudem eine klassische Umschreibung für adlige Herkunft, und die Blutreinheit wurde als eine Form von altchristlichem Adel interpretiert.[188]

Allerdings geht es dem Autor nicht ausschließlich um die Qualität der Milch, wenn er für die Amme einen wohlgesitteten Charakter einfordert. Auch eine angemessene Versorgung und die Zufriedenheit des Kindes sollen durch eben diesen sichergestellt werden:

> „So ziemt es sich, dass die Amme mit guten Sitten und einem guten Naturell ausgestattet sei, denn [darüber hinaus?], was wir gesagt haben, wenn dem nicht so ist, wird sie weder die entsprechende Sorge tragen, die gegeben sein muss, um das Kind zu stillen, noch wird sie es verwöhnen und es bei Laune halten."[189]

187 Ebenda, 533.

188 Zu den Wechselwirkungen zwischen Adelskonzept und Blutreinheitsideologie vgl. Marie-Claude Gerbet/Janine Fayard: Fermeture de la noblesse et pureté de sang dans les concejos de Castille au XVème siècle, à travers les procès d'hidalguía, in: Emilio Sáez/Cristina Segura Graíño/Margarita Cantera Montenegro (Hrsg.): La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI. Actas del Coloquio celebrado en La Rábida y Sevilla del 14 al 19 de septiembre de 1981, Madrid 1985, 443–474.

189 „Así que conviene que la ama sea dotada de buenas costumbres y de buen natural, porque hallede [allende?] que hemos dicho, si no es tal, no tendrá el cuidado que se ha de tener de dar la leche al niño, ni regalarle y tenerle contento." Lobera de Ávila: Libro del régimen de la salud, y de la esterilidad de los hombres y mujeres, y de las enfermedades de los niños, y otras cosas utilísimas (wie Anm. 183), 267.

Lobera de Ávila nennt somit ausdrücklich zwei Aspekte, die er im Hinblick auf seine Charakterforderung verfolgt und die zusammengenommen auf das geistige und leibliche Wohl abzielen. Zum einen sei der gute Charakter der Amme unerlässlich, damit das Kind über den Weg der Milch selbst wohlgesittet und charakterlich gefestigt werde. Zum anderen gewährleiste er, dass die Amme dem Kind die nötige Zuwendung schenke. Wie eng diese beiden Komponenten miteinander verknüpft sind, lässt sich durch folgendes Gedankenspiel verdeutlichen. Ist das Kind nun tatsächlich wohlgeraten und tugendhaft, ist es im Nachhinein, die Aussagen von Lobera de Ávila berücksichtigend, unmöglich nachzuvollziehen, auf welchen Ursprung der gute Charakter des Kindes zurückzuführen ist. Ob nun die behutsame Erziehung und Pflege oder die charakterübertragende Milch selbst dafür verantwortlich sei, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Für das Ergebnis ist diese Frage völlig unerheblich, veranschaulicht jedoch die enge, ja untrennbare Verquickung der beiden Aspekte Pflege und Milch.

Nicht jeder Mediziner geht jedoch auf beide Aspekte ein. Damián Carbón zum Beispiel, dessen Ausführungen zur idealen Amme zuvor bereits als Muster gedient haben, konzentriert sich auf das Argument der Milchqualität und schreibt im Hinblick auf die Sitten Folgendes:

> „Sie [die Amme] sei nicht zänkisch: sie sei gütig / freundlich / tüchtig / rein / und keusch / und sie sei weder traurig / noch ängstlich. Und dies sagt Avicenna an oben genannter Stelle, wenn er sagt: Nach ihren Sitten soll geschaut werden. Dies sagen die Glossen. Die Krankheiten verderben diese [die Milch] und verändern die Ammen, denn die Komplexion bleibt in der Milch: Und aufs Geratewohl würde das Kind die Brust verschmähen. […] Und deswegen muss man sehr darauf achten, dass sie wohlgesittet und besonnen sei.“[190]

Dass ein schlechter Charakter tatsächlich mit Krankheit gleichzusetzen ist, wird in dieser Textpassage veranschaulicht. Carbón, Avicenna zitierend, spricht von den *passiones*, also den Krankheiten bzw. den Leiden, die die Ammenmilch korrumpieren würden. Verbindet man dieses Zitat mit den zuvor erwähnten, nicht erwünschten Charaktereigenschaften, wird deutlich, was der Autor unter dem Begriff *passiones* subsumiert, nämlich Aggressivität, Schwermut und Angst. Falls die Krankheiten überhand nehmen würden, könne dies in der äußersten Konsequenz sogar dazu führen, dass der Säugling sich der Ammenmilch verweigere. Hiermit bringt Carbón einen Gedanken ein, den weder Ruyzes de Fontecha noch Lobera de Ávila anführen.

190 „No sea riñosa: sea benigna/jocunda/sea diligente/limpia/y casta/y no sea triste/ni timida. Y esto dize el Avicenna en el lugar de suso dicho diziendo. Secundum mores suos consideretur. Dizen las glosas. Passiones hec corrumpunt & alterant nutrices: porque la complexion sigue la leche: y por ventura el niño aborreceria la teta. […] y por esso es de mucho mirar que sea bien morigerada y discreta.“ Carbón: Libro del arte de las Comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños (wie Anm. 169), LVIr.

Im Allgemeinen ist zu beobachten, dass die Thematik der *buenas costumbres* im Vergleich zu den physischen Qualitäten der Amme äußerst knapp in den medizinischen Traktaten analysiert wird, wenngleich die Autoren durchweg ihre immense Bedeutung anerkennen und betonen. Blas Álvarez Miravall hingegen widmet der Frage der *costumbres* in seiner Schrift *Die Erhaltung der Gesundheit* fast ein ganzes Kapitel:

> „Kapitel IX, welches davon handelt, dass es sich sehr zur Erhaltung der Gesundheit, für die guten Sitten und für den guten Intellekt der Kinder zieme, dass die ehrbaren und adligen Mütter ihre Kinder stillen und großziehen."[191]

Als Theologe und Mediziner scheint sich Álvarez Miravall gerade für die Schnittstelle dieser beiden Disziplinen zu interessieren. So beschäftigt er sich intensiv mit der Beziehung zwischen Moral und Gesundheit. Da er das Stillen der Kinder durch eine Amme kategorisch ablehnt, findet sich bei ihm keine Aufzählung der idealen Eigenschaften einer Amme. Das Thema der Übertragung des Charakters auf das Kind wird von ihm jedoch ausführlich behandelt, wenn er in Kapitel 9 dem Leser darlegt, warum es so wichtig sei, dass die Mütter ihre Kinder selbst stillen.

In diesem Zusammenhang geht er detailliert auf die Bedeutung der Muttermilch, vor allem auf ihren Wert für die Sitten und den Geist des Kindes, ein. Dies zum Ausgangspunkt nehmend, schlussfolgert er:

> „Woraus zu folgern ist, dass es ein großes Übel ist, den Körper und das Gemüt und den Adel des neugeborenen Infanten mit fremder Milch zu korrumpieren und nicht von seiner eigenen Mutter, vor allem wenn diejenige, die stillt, eine Dienerin oder Sklavin ist oder schlechte Sitten hat, wie es häufig vorkommt. Und daher pflegen wir uns gewöhnlich zu wundern, dass viele Kinder von adligen und tugendhaften Müttern weder im Hinblick auf ihre Körper noch auf ihre Gemüter ihren Eltern ähneln."[192]

Wie Lobera de Ávila und Carbón nutzt auch Álvarez Miravall den Begriff der Korrumpierung, allerdings verwendet er ihn auf einer anderen Ebene. Während Erstere meinen, dass schlechte Charaktereigenschaften die Ammenmilch korrumpieren würden, bezieht sich Letzterer auf das Kind, dessen Körper und Geist durch die Fremdheit

---

191 „Capitulo IX. en el qual se trata como conviene mucho, para la conservacion de la salud, para las buenas costumbres, y para el buen ingenio de los hijos, que las madres honradas, y nobles den leche y crien a sus hijos." Álvarez Miravall: La conservación de la salud (wie Anm. 172), 32r.

192 „De adonde se infiere que es grande maldad corromper el cuerpo y el animo y la nobleza del recien nacido infante con leche estraña y no de su propia madre, principalmente si la que da la leche es sierva o esclava, o de malas costumbres, como muchas vezes suele acontecer. Y esto es de lo que ordinariamente nos solemos maravillar, que muchos hijos de nobles y virtuosas mugeres no se parezcan ni quanto a los cuerpos, ni quanto a los animos a sus padres." Ebenda, 35v-34r, falsche Zählung.

der Ammenmilch korrumpiert werde. Die Perspektive verschiebt sich also von der Amme hin zum Säugling. Zusätzlich tritt bei Álvarez Miravall ein Adelskonzept in Erscheinung, das eng mit der Tugendhaftigkeit, den guten Sitten und dem Intellekt verknüpft ist. Demgegenüber assoziiert er die Dienerschaft mit schlechten Sitten. Wie immens der Einfluss der Milch von dem Theologen und Mediziner eingestuft wird, zeigt der letzte Satz des Zitats, der besagt, dass die adligen Kinder, die von Ammen gestillt und aufgezogen wurden, weder körperlich noch geistig ihren Eltern ähneln würden. Álvarez Miravall zufolge verändert das Stillen also Geist und Körper des Säuglings so stark, dass die Eigenschaften, die ihm durch die Zeugung seitens der Eltern mitgegeben wurden, völlig in den Hintergrund treten.

Die Problematik der Korrumpierung entpuppt sich bei Blas Álvarez Miravall als das Hauptargument gegen die Anstellung einer Amme. Sich auf Galen berufend, erklärt er:

> „Galen bestätigt diese Wahrheit im ersten Buch der Erhaltung der Gesundheit, wenn er sagt, dass die beste Milch von allen für die Kinder die der Mütter ist, da dieser die Korruption fehlt. Denn es ist klar, dass, während wir im Bauch gingen, wir uns von dem Blut nährten, welches sich später durch eine gewisse Verarbeitung in den Brüsten zu Milch umwandelt. Daher fügt derselbe Galen an, dass die Kinder, die mit der Milch ihrer Mütter aufgezogen werden, damit nicht nur die für sie übliche und altgewohnte Nahrung nutzen, sondern auch die ihnen eigene und natürliche."[193]

Die Korrumpierung entstehe also vor allem durch die Fremdheit der Ammenmilch, während bei der Muttermilch demzufolge eine solche ausgeschlossen werden könne, da diese, genau wie zuvor das Blut, das den Embryo im Mutterleib genährt habe, auf die Bedürfnisse des Kindes optimal abgestimmt sei, und dies nicht nur aufgrund der Gewöhnung im Mutterleib, sondern auch aufgrund der ihr zugrunde liegenden Natur. Führt man diesen Gedankengang weiter aus, wäre also die Ammenmilch im Gegensatz zur Muttermilch wider die Natur des Kindes. Die Amme könnte also sowohl charakterlich als auch physisch allen Idealvorstellungen der Mediziner entsprechen, ihre Milch bliebe trotz allem für das Kind korrumpiert. In diesem Punkt stimmen die Autoren Blas Álvarez Miravall und Juan Alonso y de los Ruyzes de Fontecha überein, denn Letzterer hatte ja selbst die mit einer schwachen Gesundheit versehene Mutter als passender für das Kind eingestuft als eine kerngesunde Amme. Während Ruyzes de Fontecha jedoch der realen Praxis und den damit einhergehenden gesell-

193 „Confirma esta verdad Galeno en el libro primero de la conservacion de la sanidad diziendo, que la mejor leche de todas para los niños, es la de las madres, con tal que carezca de corrupcion. Pues es claro que mientras anduvimos en el vientre, nos sustentamos con sangre la qual despues con cierta elaboracion en los pechos se convierte en leche. Por lo qual añade el mismo Galeno, los niños que se crian con la leche de sus madres, no solo usan de mantenimiento comun y acostumbrado, sino de muy propio y natural." Álvarez Miravall: La conservación de la salud (wie Anm. 172), 35v–36r.

schaftlichen Konditionen Genüge trägt, indem er auch den Fall der Anstellung einer Amme in seiner medizinischen Schrift berücksichtigt und die hierbei zu beachtenden Auswahlkriterien schildert, beharrt Álvarez Miravall auf seiner kategorischen Zurückweisung des Ammenwesens.

Zusammengenommen lässt sich also für die Bedeutung eines guten Charakters der Amme festhalten, dass nach Lobera de Ávila mit dieser Forderung zwei Ziele verfolgt werden. So bezweckt der Autor hiermit sowohl die Sicherstellung der Qualität der Milch für das Kind als auch die Zufriedenheit des Kindes durch die entsprechend zärtliche Zuwendung der Amme. Beide Aspekte sollen daher durch die guten Sitten der Amme garantiert werden und sind untrennbar miteinander verbunden. Schlechte Sitten hingegen korrumpieren die Milch, und Carbón, Avicenna zitierend, bezeichnet sie sogar als Krankheiten, *passiones*. Bei Blas Álvarez Miravall verschiebt sich der Blickwinkel, sodass er von der Fremdheit der Ammenmilch spricht, die das Kind korrumpiere, ungeachtet der Sitten der Amme. Dem Theologen und Mediziner zufolge genügt bereits die Fremdheit; schlechte Sitten und niedere Herkunft, die sich gemäß seiner Auffassung von Adel in gewisser Weise bedingen, können den Grad der Korrumpierung jedoch noch erheblich erhöhen. Vor dem Hintergrund seines Adelskonzeptes lässt sich auch die unterschiedliche Argumentation Álvarez Miravalls im Vergleich zu Lobera de Ávila erklären. Letzterer geht davon aus, dass sowohl die Mutter- als auch die Ammenmilch durch die schlechten Sitten verdorben sein können, während Álvarez Miravall sich in diesem Punkt ausschließlich auf die Ammenmilch der Dienerinnen und Sklavinnen bezieht. Dies hängt allerdings damit zusammen, dass er sich ausnahmslos an die adlige und folglich auch tugendhafte Mutter richtet und somit eine Mutter mit schlechten Sitten ausschließen kann. Der Gedanke, dass ein guter Charakter der Korrumpierung der Milch entgegensteuere und ihre Qualität verbessere, ist daher allen Autoren grundsätzlich gemeinsam.

2.1.4 Muttermilch als Krankheitsverursacher bzw. Heilmittel

Die korrumpierte Milch wird gern mit dem Begriff *vitium lactis*[194] in lateinischen Schriften bzw. *el vizio de la leche*[195] in spanischen beschrieben. *Vitium* und *virtus*, Laster und Tugend, finden sich nicht nur in der Medizin als bekanntes und beliebtes Gegensatzpaar, sondern erlangten vor allem im Kontext christlicher Moralvorstellungen ungeheuere Bedeutung. Nun stellt sich die Frage, inwieweit der christliche Hintergrund im medizinischen Kontext mitzudenken ist. Schließlich wurden *vitium* und *virtus* bereits in der antiken Medizin als wichtige Termini verwendet. Grundsätzlich tendiere

194 Rodrigo de Castro: De universa muliebrium morborum medicina. Pars secunda, sive Praxis, Hamburg: Ex Bibliopolio Frobeniano, 1617, 532.

195 Ruyzes de Fontecha: Diez previlegios para mugeres preñadas (wie Anm. 156), 171v.

ich zu der Annahme, dass sich der christliche Rahmen in der Medizin der Frühen Neuzeit nicht ausklammern lässt und folglich mitgedacht werden muss. Eine strikte Trennung der Bereiche Religion und Medizin ist meines Erachtens nicht realisierbar, manchmal lässt sich jedoch die jeweilige Schwerpunktsetzung ausmachen. Die Frage, inwieweit ein Autor an bestimmter Stelle eher theologisch oder medizinisch argumentiert, wird daher, wenn sie zweckdienlich ist, durchaus Berücksichtigung finden.

Korrumpierung und Lasterhaftigkeit der Milch können beim Kind, gemäß der Auffassung der frühneuzeitlichen Mediziner, zu einer ganzen Reihe von Krankheiten führen. Ob und inwieweit die Milch eine Krankheit verursacht habe, lässt sich laut des in seiner Zeit hochangesehenen Hamburger Arztes portugiesisch-sephardischer Herkunft, Rodrigo de Castro (1555–1630)[196], anhand der Milch, des Kindes oder der Amme diagnostizieren.[197]

Auch Ruyzes de Fontecha nennt Milch, Kind und Amme (in genau dieser Reihenfolge) und verweist dabei auf die Lehre von *Aetio*[198], anschließend beschreibt er die Merkmale mithilfe derer die Schlechtigkeit der Milch festgestellt werden könne. So lasse sich diese im Fall einer Untersuchung der Milch durch das Aussehen, den Geruch und den Geschmack derselben feststellen. Im Fall des Kindes zeige sich die Korrumpierung durch fehlenden Stuhlgang, Gewichtsabnahme, übermäßiges Weinen und schlechten Schlaf. Bei der Amme bzw. der Mutter äußere sie sich in einer gelblichen, grünlichen und schwärzlichen Hautfarbe kombiniert mit einer generellen Blässe, in leicht hervorzurufenden Wutausbrüchen und in einer zu ausgeprägten Libido.[199] Dies sind nach Ruyzes de Fontecha also die wesentlichen Anzeichen, um zu erfahren, worin die Milch fehlerhaft sei, „en que peca la leche"[200], wie es bei dem Autor heißt. Das Verb *pecar* ist hierbei ähnlich wie auch *vizio* mehrdeutig und kann zum einen schlicht ausdrücken, dass etwas aufgrund eines Fehlers oder eines Überschusses von der Norm abweicht, oder zum anderen im religiösen Kontext sündigen meinen.

Generell finden sich auch noch andere Begriffe, die die Mediziner nutzen, um die Korrumpierung der Milch zu umschreiben. So ist bei Gerónimo Soriano u. a.

196 Rodrigo de Castro stammte aus einer bekannten portugiesischen Arztfamilie. Sein Studium, vor allem der Medizin und Philosophie, absolvierte er in Evora und Salamanca. In Nordeuropa gilt er als einer der ersten Frauenheilkundler, der bei lebenden Frauen einen Kaiserschnitt vornahm. Lange Zeit wurde der Kaiserschnitt nur bei verstorbenen Frauen angewandt, um eventuell das Kind zu retten bzw. diesem zumindest noch vor seinem Tod die Taufe angedeihen zu lassen. Castro verfasste u. a. ein zweibändiges gynäkologisches Werk *De universa muliebrium morborum medicina* (1599) und eine Schrift zur Stellung und Bedeutung des Mediziners, *Medicus politicus* (1614). Für weitere Informationen: Sabine Kruse/Bernt Engelmann (Hrsg.): ‚Mein Vater war portugiesischer Jude...' Die sefardische Einwanderung nach Norddeutschland um 1600 und ihre Auswirkungen auf unsere Kultur, Göttingen 1992, 72–78.

197 Castro: De universa muliebrium morborum medicina (wie Anm. 194), 532.

198 Vermutlich Aetius von Amida (502–575), Hofarzt von Justinian I. im Byzantinischen Reich.

199 Ruyzes de Fontecha: Diez previlegios para mugeres preñadas (wie Anm. 156), 171r–171v.

200 Ebenda, 171r.

von der Schadhaftigkeit, der Schlechtigkeit und der Unreinheit der Milch die Rede: *el daño, la malicia y la impuridad de la leche*.[201] Die Schlechtigkeit und Unreinheit der Milch erwähnt Soriano als häufige Ursache für die Schlaflosigkeit der Kinder. Auf die Schadhaftigkeit kommt er im Zuge seiner Ausführungen über Mundbläschen bei Kindern zu sprechen. In diesem Zusammenhang verwendet er wie Ruyzes de Fontecha das Verb *pecar*:

> „Daher ziemt es sich vor allem, da diese Pusteln und Bläschen gewöhnlich meist aufgrund der Milch auftreten, dass man auf die Amme achtgebe. Man tut gut daran, die Kreatur [das Kind] einer anderen zu geben, die gute Milch hat. Falls eine solche nicht zu finden ist, gebt acht, dass diejenige, die ihr [der Kreatur] die Brust gibt, Dinge isst, die gute Milch erzeugen, und außerdem, dass sie moderat esse und wenig [Alkohol] trinke. Darüber hinaus sorgt dafür, dass sie sich von dem Saft entleere, der in ihr überschüssig ist [pecar] und von dem die Milch Schaden nimmt, denn die Bläschen, Geschwüre und Pusteln der Zunge und des Mundes der Kinder entstehen durch die Schärfe und die Säurehaltigkeit der Milch."[202]

Wie eingangs bereits erwähnt, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, inwieweit und in welchem Ausmaße die religiös-moralische Komponente der Wörter wie *vizio* und *pecar* für die Autoren und ihre Leser mitschwang. Die enge Verstrickung von Medizin und Religion fand sich allerdings auf vielen Ebenen. So waren Gebete oder Ratschläge der Geistlichen ein ebenso probates Mittel im Heilungsprozess eines Patienten wie die Rezepte der Mediziner. Sünden und Krankheiten wurden nicht selten aufeinander bezogen. In dem Werk *Nueva filosofía* von Oliva de Sabuco Nantes y Barrera (1562–1622) bzw. von ihrem Vater Miguel de Sabuco (1529–1588)[203] wird beispielsweise der Müßiggang als Erfinder der Laster und Sünden genannt, deren gerechte Strafe in Form der Gicht erfolge.[204]

---

201 Vgl. Soriano: Método y orden de curar las enfermedades de los niños (wie Anm. 181), 114, 182, 185.

202 „Por lo cual, conviene mucho, pues estas pústulas y vejiguillas más ordinariamente vienen por causa de la leche, que se tenga cuidado de la nodriza. Haráse bien dando la criatura a otra que tenga buena leche; si tal no se hallase, tened cuidado con que la que le da el pecho lo que comiere sea cosa de que se engendre buena leche. Mas que coma moderadamente y beba poco. Allende desto, hacer [haced?] que se evacue conforme al humor que en ella pecare, y del cual recibe el daño la leche, porque las vejiguillas, úlceras y pústulas de la lengua y boca de los niños nacen de la acrimonia y mordacidad de la leche." Ebenda, 114.

203 Die Autorschaft ist nicht endgültig gesichert. Wahrscheinlich ist das Werk von der Tochter verfasst worden, wobei der Vater durchaus am Schreibprozess beteiligt gewesen sein mag. Zur umstrittenen Autorschaft und der Rezeptionsgeschichte vgl. Marlen Bidwell-Steiner: Große Welt – kleine Welt – verkehrte Welt. Die philogyne Naturphilosophie der Renaissance-Denkerin Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, Innsbruck, Wien und Bozen 2009, 57–72.

204 Oliva de Sabuco Nantes y Barrera/Miguel de Sabuco: Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos, hrsg. v. Atilano Martínez Tomé, Madrid 1981, 118.

Im selben Werk findet sich auch die schlimmste Wirkung, die korrumpierte Milch bei einem Säugling verursachen könne: der Tod. Affekte wie Ärger und Bedauern seien besonders bei Schwangeren äußerst gefährlich und könnten zu ihrem Tod führen. Diese Affekte würden auch die Kinder gefährden, so heißt es in der Schrift: „[…] und die Kinder, die sterben, wenn ihre Mütter ihnen Milch geben, dies geschieht auch aufgrund kleiner Verärgerungen und Bedrückungen der Mütter."[205] Das immense Ausmaß der Verantwortlichkeit der Mütter und Ammen für das Wohlergehen und die Gesundheit der Kinder, gerade in ihrer ersten Lebensphase, wird hier nur allzu deutlich. Allerdings sollte diese Aussage sowohl als Ausnahme- als auch als Extremfall gewertet werden, denn in den weiteren ausgewerteten medizinischen Schriften findet sich kein solcher Gedankengang.

So haben zwar fast alle Kinderkrankheiten, die Soriano in seinem Buch behandelt, ein und denselben Ursprung: die Schlechtigkeit der Muttermilch, *la malicia de la leche*. Andererseits findet sich deshalb bei ihm keineswegs die Theorie, dass Babys durch die Muttermilch sterben würden, falls diese durch die seelischen Belastungen der Mütter korrumpiert sei. Die Mutter- und Ammenmilch gilt ihm jedoch u. a. als Ursache für Koliken, Krämpfe jeglicher Art, Mundbläschen, Pocken, Schlafstörungen, Schluckauf, Erbrechen, Schwindsucht und Milchschorf. Damit ist ein Großteil der Kinderkrankheiten abgedeckt, die Soriano in seiner Schrift behandelt. Hierbei nimmt der Autor jedoch unterschiedliche Gewichtungen vor. Während im Fall der Pocken die Schlechtigkeit der Mutter- bzw. Ammenmilch als dritte mögliche Ursache genannt wird, rückt sie im Fall der Schlafstörungen an erste Stelle und gilt Soriano als Hauptmotiv. Um die Heilungsmöglichkeiten aufzuzeigen, die Soriano generell für Kinderkrankheiten vorsieht, unabhängig davon, ob sie durch schlechte Milch ausgelöst wurden oder nicht, erweist sich das Kapitel XIII über das Fieber als besonders beispielhaft. Gemäß dem Kinderarzt ist die Medikation ausschließlich an der Mutter bzw. der Amme und nicht am Kind selbst durchzuführen, denn da das Kind sich in seiner ersten Lebensphase nur von der Mutter- bzw. Ammenmilch ernähre, müsse folglich auch die Medikation über diese erfolgen.[206]

Wollte man also die Krankheit des Kindes behandeln, funktionierte dies in der Regel allein über die richtige Ernährung und das korrekte Verhalten der Mutter bzw. der Amme. Da der richtigen Ernährung und den Auswirkungen der Nahrung auf die Komplexion in der galenischen Humoralpathologie ein hoher Stellenwert beigemessen wurde, ist dies nicht weiter verwunderlich. In Bezug auf das Fieber schreibt Soriano daher:

---

205 „[…] y los niños, que mueren cuando les dan sus madres leche, también es de pequeños ojos [enojos?] y pesares de las madres." Ebenda, 88.

206 Soriano: Método y orden de curar las enfermedades de los niños (wie Anm. 181), 137–138.

„Wenn die Kinder jenseits der natürlichen Ordnung unter Wärme und übermäßigen Hitzewallungen leiden, welche die Lateiner *febris* nennen und wir in der Vulgärsprache *calentura*, ist als Erstes zu veranlassen, dass die Amme Dinge esse, die erfrischen und befeuchten."[207]

Der erste Schritt im Heilungsprozess setzte hier also bei der Ernährungsumstellung der Mutter bzw. der Amme an.

Welche Palette an Heilungsmöglichkeiten dem Mediziner zur Verfügung stand und in welcher Reihenfolge diese ihre Anwendung finden konnte, zeigt sich im Zusammenhang mit den bereits erwähnten Schlafstörungen des Kindes. In diesem Fall rät der Autor dazu, die Amme möglichst auszutauschen, falls die Milch die Ursache für die Schlafstörungen des Kindes sei:

„Ein anderes Mal ist die Schlechtigkeit der Milch der Grund, der sie [die Kinder] nicht schlafen lässt. Für diesen Fall ist der Rat des Autors sehr gut: Tauschen Sie die Amme des Kindes aus, und falls sich hierzu nicht die Gelegenheit ergibt, sorgen Sie dafür, dass sie Abführmittel nimmt und ihr Nahrung zu essen gegeben wird, durch die gutes Blut und somit daraus gute Milch erzeugt wird."[208]

Ammenwechsel, Darmreinigung durch Abführmittel und Ernährungsumstellung der Stillenden – welche Heilungsmethode bevorzugt wurde, konnte also variieren und hing von der jeweiligen Krankheit ab. Litt das Kind unter Mundbläschen, Schlafstörungen oder Milchschorf, wurde ein Wechsel der Amme bzw. eine Ablösung der Mutter[209] empfohlen. Bei Fieber tendierte Soriano eher zu einer Ernährungsumstellung der Stillenden. Zu Abführmitteln wird u. a. im Fall der Schlafstörungen und des Milchschorfs als zweite Option nach dem Ammenwechsel geraten.

Dass die Mutter- bzw. Ammenmilch als unverzichtbares Heilmittel, nicht nur als ein möglicher Krankheitverursacher wahrgenommen werden konnte, zeigt sich bei dem Leiden der Epilepsie. Soriano verweist auf zwei mögliche Ursachen, die beim Kind zur Epilepsie führen können: Zum einen könne sie intern durch die Komplexion des Kindes selbst hervorgerufen werden, zum anderen extern durch körperfremde Stoffe, in diesem Fall durch Dämpfe, die *vapores*, die vom Magen oder von anderen Körperpartien in das Gehirn aufsteigen.[210] Die Idee der *vapores* und der Krankheits-

207 „Si los niños padecieren calores y encendimientos demasiados, y fuera del orden de naturaleza, que los latinos dicen febris y nosotros, en vulgar, calentura, lo primero que se ha de hacer es que la nodriza coma cosas que refresquen y humedezcan." Ebenda, 136.

208 „Otras veces, la malicia de la leche es la causa que no los deja dormir. Para este caso, el consejo del autor es muy bueno; haráse mudándole nodriza, y si ocasión no hubiere, haciéndole que se purgue, y dándole de comer cosas de que se haya de engendrar buena sangre, y della buena leche." Ebenda, 186.

209 Explizit wird die Mutter z. B. bei der Behandlung von Milchschorf erwähnt. Ebenda, 275.

210 Vgl. Ebenda, 244–245.

stoffe war in der frühneuzeitlichen Medizin weit verbreitet. Michael Stolberg geht davon aus, dass die körperfremden Stoffe, aber auch körpereigene verdorbene Stoffe, wie wir es für die korrumpierte Ammen- und Muttermilch gesehen haben, als Krankheitsverursacher in der frühneuzeitlichen Medizin eine wichtigere Rolle spielten als die Idee der Dyskrasie, also der Gedanke eines Ungleichgewichts der Körpersäfte.[211]

Soriano hält für den Fall der kindlichen Epilepsie fest, dass gutes Blut und folglich gute Milch, unterstützt durch eine adäquate Diät der Stillenden, den Gesundheitszustand des Kindes erheblich verbessern. Schlechte Milch hingegen gefährde das Kind enorm. In welchem Ausmaß die verschiedenen Kriterien und Verhaltensvorgaben für eine gute Amme und die Frage der richtigen Medikation im Fall der Epilepsie ineinandergreifen, verdeutlicht folgendes Zitat:

> „Sorgen Sie daher dafür, dass die, die die Brust geben soll, eine Frau sei, die weder zu dick noch zu abgemagert und dürr sei, dass sie weder zu viel arbeite noch zu faul sei, dass sie behutsam, fröhlich und von guten Sitten sei, keineswegs wollüstig – dass sie sich während der Stillzeit vom Geschlechtsakt fernhalte und davon Abstand nehme –, falls sie irgendeiner körperlichen Ertüchtigung nachgehe, so in Maßen. Falls die Milch, die sie gibt, wässrig und flüssig ist und schnell verläuft, sollte sie durch Nahrungsmittel korrigiert werden, die trocknen und ausdörren, falls die Milch zu dickflüssig ist, [sollte sie] durch mildernde Medikamente und Lebensmittel [korrigiert werden]. Nahrung, die die Milch befeuchtet und verwässert, sollte sie wie die Pest meiden. Sie sollte gewöhnlich ein bisschen Kardamom kauen und dem Kind ab und zu etwas davon in das Mündchen stecken, wenn sie ihm die Brust geben möchte, da dies nicht nur heilt, sondern es heilt und hebt den Anfall auf, denn laut Dioskurides heilt Kardamom mit Wasser getrunken die Epilepsie, die wir *gota coral* nennen."[212]

In Bezug auf die Stillende geht Soriano hier zum einen explizit auf den richtigen Körperbau, die nötigen Charaktereigenschaften und die zu beachtenden Verhaltensmaßregeln ein, zum anderen beschreibt er die krankheitsmildernde und heilungsfördernde Diät, die diese zu befolgen habe. Abschließend verweist er auf den griechi-

211 Michael Stolberg: Die Harnschau. Eine Kultur- und Alltagsgeschichte, Köln, Weimar und Wien 2009, 67.

212 „Procuren, pues, que la que ha de dar el pecho sea mujer no muy gruesa ni muy macilenta y flaca, que no trabaje mucho, ni se [que?] esté ociosa; que sea avisada, alegre y de buenas costumbres, no lujuriosa; que, entretanto que criare, huya y se aparte del acto venéreo; si hiciere algún ejercicio, sea moderado; si la leche que diere fuere algo acuosa, fluxil y correditza se la corregirán con mantenimientos que enjuguen y desequen; si fuere gruesa, con medicamentos y alimentos atenuantes; huya como de peste de comer cosas que humedezcan la leche y la hagan acuosa; masque de ordinario la nodriza un poco de cardamomo y échele dello al niño algunas veces dentro de la boquilla cuando le quisiere dar el pecho, porque no sólo cura, pero cura y levanta del paroxismo; porque según Dioscórides, el cardamomo bebido con agua cura la epilepsia, que decimos gota coral." Soriano: Método y orden de curar las enfermedades de los niños (wie Anm. 181), 247–248.

schen Arzt Dioskurides (1. Jh. n. Chr.), welcher Kardamom als Arzneimittel gegen Epilepsie vorschlage. Bei den Anwendungshinweisen fällt auf, dass Soriano von der üblichen Methode – Medikation ausschließlich indirekt über die Milch und somit über die Stillende – abweicht und auch eine direkte Verabreichung des Kardamom für das Kind empfiehlt.

Welche weitreichende Bedeutung der Muttermilch als Medikament beizumessen ist, offenbart sich, sobald man die Perspektive erweitert und sich nicht nur auf Kinderkrankheiten beschränkt. Die spätmittelalterliche, anonyme und vermutlich stark durch die arabische Medizin beeinflusste[213] Abhandlung zur Pathologie *Tratado de patología* nennt Muttermilch als Heilmittel bei Melancholiepatienten:

> „Die Heilung ist, wenn es sich um die natürliche Melancholie handelt, die im Gehirn herrscht, […] so verabreiche ihm [dem Patienten] am Kopf Milch von einer Frau oder Eselsmilch oder Schafsmilch, und zwar warm, wie angeordnet, und mehrmals täglich, und gebe ihm durch die Nasenlöcher Milch einer Frau vermischt mit lauwarmem Wasser […].“[214]

Menschliche Muttermilch bzw. Esels- und Schafsmilch soll also als Nasenspülung und vermutlich als Kopfspülung verabreicht werden. Letzteres bleibt aufgrund der Formulierung, dass die Milch durch bzw. mittels des Kopfes *por la cabeça* aufgenommen werden soll, etwas unklar. So ließe sich, obwohl weniger wahrscheinlich, auch annehmen, dass die Milch als Arzneitrank eingesetzt werden sollte. Sollte die Reihenfolge menschliche Muttermilch, Esels- und Schafsmilch hier auch eine Priorität ausdrücken, so wird klar, dass die menschliche Muttermilch in diesem Zusammenhang als bevorzugtes Arzneimittel angeführt wird.

Auch im *Compendio de la humana salud*[215], einem Kompendium der menschlichen Gesundheit, in Venedig zunächst 1491 auf Latein unter dem Titel *Fasciculus medicinae* veröffentlicht und angeblich von einem Johannes von Ketham (ca. 1415–ca. 1470) verfasst, wird auf die heilende Kraft der Muttermilch hingewiesen. Bei dem Werk handelt es sich um eine Sammlung medizinischer Texte, die aus dem Mittelalter stammen. Schon im 13. Jahrhundert gab es einige handschriftliche Versionen dieses Werkes. Der Druck basiert vermutlich auf einer dieser Handschriften. Ketham, vielleicht eine Verballhornung des ehemaligen Besitzers der Handschrift Johannes

213 Vgl. María de la Concepción Vázquez de Benito: Influencia de la medicina árabe en la medieval castellana, in: Azafea 1 (1985), 369–375, URL: http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/3604 (besucht am 27. 02. 2019).

214 „E la cura, quando fuere de malenconja natural que regna en el meollo […] e ponle por la cabeça leche de muger o leche de asna o leche de oueja caliente ordenada; muchas vezes al dia; e ponle por las narizes leche de muger con agua tibia […].“ María Teresa Herrera Hernández/María Nieves Sánchez González de Herrero (Hrsg.): Tratado de patología, Madrid 1997, 115–116.

215 Johannes de Ketham: Compendio de la humana salud, hrsg. v. María Teresa Herrera Hernández, Madrid 1990.

von Kirchheim durch die italienischen Drucker, ist somit nicht der Verfasser. Johannes von Kirchheim lehrte um 1460 Medizin in Wien und war gebürtiger Schwabe. Zwischen 1491 und 1523 erfuhr das Werk 13 weitere Auflagen. Die zweite Ausgabe in italienischer Sprache von 1493 enthält wesentliche Veränderungen und sowohl textliche als auch bildliche Zusätze.[216] Carter und Muir schätzen die Bedeutung dieser Zweitausgabe wie folgt ein:

> „Die Typographie und die künstlerischen Qualitäten dieser Ausgabe des Fasciculus erregen weit über die medizinische Welt hinaus Interesse. Es war das erste gedruckte medizinische Handbuch, das mit einer Folge wirklichkeitsgetreuer Bilder illustriert war, darunter ein Tierkreis-Mensch, ein Aderlasser, ein Planeten-Mensch, eine Harnuntersuchung, eine schwangere Frau und vor allem eine anatomische Sezierszene, die einer der ersten und besten Darstellungen dieser Operation ist, die überhaupt in einem Buch erschien, und außerdem eines der drei ersten bekannten Beispiele des Farbdrucks, bei dem vier Farben mittels Schablone aufgetragen wurden."[217]

In diesem Kompendium wird erwähnt, dass die Muttermilch im Fall einer Fehlgeburt der Schwangeren helfe, ihr totes Kind zu gebären:

> „Dies [Förderung der Geburt eines im Mutterleib verstorbenen Kindes] bewirkt die Milch einer anderen Frau, wenn sie [die Schwangere] sie mit Öl trinkt. Dieselbe Wirkkraft besitzen der Jaspisstein, die Milch einer Hündin mit Wein vermischt oder starke Myrrhe mit Wein vermischt, wenn sie sie trinkt, nachdem diese ein bisschen an Kälte verloren hat, wie Avicenna schreibt."[218]

Die Reihenfolge scheint an dieser Stelle keine Rolle zu spielen, denn sonst wäre im Text bezüglich des Jaspis, der Milch der Hündin und der Myrrhe nicht von *la misma virtud*, also von derselben Wirkkraft, die Rede.

Mit Blick auf die Milch als Krankheitsverursacher bleibt zu erwähnen, dass nicht grundlegend alle Krankheiten auf die Mutter- bzw. Ammenmilch als einzige Quelle allen Übels zurückgeführt wurden, stattdessen wurden in der Regel mehrere mögliche Krankheitsursachen differenziert betrachtet. Soriano sieht beispielsweise in äußeren Umwelteinflüssen oder auch in der Säftekonstellation des Kindes selbst weitere Ursachen für seine Erkrankung. Die Heilung erfolgte meist trotz allem in erster Linie

---

216 Vgl. hierzu auch John Carter/Percy H. Muir (Hrsg.): Bücher, die die Welt verändern, München 1968, 100–102.

217 Ebenda, 101.

218 „Eso mismo hace la leche de otra mujer, si la bebe con aceite. La misma virtud tienen la Piedra jaspe, la leche de la perra mezclada con vino, o la mirra bien picada, mezclada con vino, bebiéndola después de que haya perdido un poquito el frío, según escribe Avicena." Ketham: Compendio de la humana salud (wie Anm. 215), 112.

über die Mutter- bzw. Ammenmilch, denn die Behandlung des Kindes mit entsprechenden Medikamenten funktionierte gemäß den medizinischen Theorien der Zeit fast ausschließlich über die Ernährung der Mutter bzw. der Amme.

Festzuhalten bleibt, dass die frühneuzeitliche Kinderheilkunde im iberischen Raum davon ausging, dass schlechte, also korrumpierte, lasterhafte Milch zur Erkrankung des Säuglings und im Extremfall, wie im Werk von Oliva de Sabuco Nantes y Barrera, zu seinem Tod führen konnte. Eine Vielzahl von Kinderkrankheiten wurde auf die lasterhafte Milch zurückgeführt. Dabei zeigt sich bei Gerónimo Soriano, dass der Einfluss der Milch unterschiedlich gewertet wurde. Die Bandbreite der Gewichtung war immens. So konnte die korrumpierte Milch entweder Haupt- oder Nebenursache sein, eine bereits bestehende Krankheit verschlimmern oder sogar überhaupt keine Rolle für die Erkrankung spielen. Dass die Ammen- bzw. Muttermilch nicht nur als Krankheitsverursacher, sondern durchaus auch als Heilmittel betrachtet wurde, konnte an Sorianos Ratschlägen im Hinblick auf die kindliche Epilepsie nachgewiesen werden. Als Medikament wurde die Muttermilch darüber hinaus nicht nur bei Kinderkrankheiten, sondern auch bei Leiden von Erwachsenen empfohlen, so im Fall von Melancholie oder zur Einleitung der Geburt eines toten Fötus.

2.2 Das mittelalterliche Verbot jüdischer Ammen

2.2.1 Die christliche Gesetzgebung

Bevor die neuchristlichen Ammen in den Blick genommen werden, soll zunächst eine Übersicht über mittelalterliche Verbote z. B. jüdischer und muslimischer Ammen in christlichen Haushalten und christlicher Ammen in jüdischen und muslimischen Haushalten einen Einstieg in die Thematik bieten. Solche Verbote verfolgten vor allem den Zweck, ein Zusammenleben von Juden und Christen bzw. Muslimen und Christen auf privater Ebene zu unterbinden. Dahinter verbarg sich u. a. die Angst vor einer möglichen Konversion der Christen zum Judentum oder Islam. Von päpstlicher Seite wurde bereits auf dem dritten Laterankonzil von 1179 unter der Leitung Alexanders III. durch den Kanon *XXVI. Ne Christiani habitent cum Judæis vel Saracenis*[219] ein solches Verbot beschlossen:

> „Es wird den Juden und Sarazenen [Muslimen] nicht erlaubt, christliche Diener in ihren Häusern zu haben, weder zur Aufzucht der Kinder noch zur Bedienung, noch aus irgend-

219 XXVI. Dass die Christen nicht mit Juden oder Sarazenen zusammenwohnen sollen; Joannes Dominicus Mansi (Hrsg.): Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 22, Graz 1961 (Nachdruck der Ausg. Paris 1903), 231.

> einem anderen Grund. Es sollen auch diejenigen exkommuniziert werden, die sich erdreisten, mit ihnen [den Juden und den Sarazenen] zusammen zu wohnen."[220]

Letztlich sollte also das Zusammenleben von Juden oder Muslimen mit Christen generell vermieden werden. Herausgestellt wurde hierbei jedoch der Fall der christlichen Amme, die in einem jüdischen oder muslimischen Haushalt arbeitete und wohnte. Erklärungen, warum gerade dieses unterbunden werden sollte, findet sich in einer weiteren Textpassage zum dritten Laterankonzil:

> „Ihr sollt dafür sorgen, dass allen christlichen Hebammen und Ammen verboten wird, sich herauszunehmen, die Kinder der Juden in deren Häusern zu pflegen: weil die Sitten der Juden und unsere in keiner Weise übereinstimmen und dieselben [die Juden] leicht durch den häufigen Umgang und die ständige Vertrautheit, angestachelt vom Feind des Menschengeschlechts [dem Teufel], die einfachen Seelen zu ihrem Aberglauben und ihrer Treulosigkeit verführen."[221]

Die Bischöfe des Konzils gingen also davon aus, dass ein zu vertrauter Umgang mit den Juden – die Muslime werden an dieser Stelle nicht mehr erwähnt – einfache, leichtgläubige Christen zu einer Konversion zum Judentum verführen könnte. Außerdem hielten sie die kulturellen Differenzen der Juden und Christen, verwurzelt in ihren jeweiligen Sitten und Gepflogenheiten, für unüberwindbar. Für die katholische Kirche galt es folglich, auf privater Ebene eine räumliche Distanzierung der Christen von den Juden zu propagieren sowie jede Form der Annäherung, in Form eines christlich-jüdischen Zusammenwohnens, zu verbieten und durch das Mittel der Exkommunikation zu ahnden.

Auf der Iberischen Halbinsel, genauer im Leonesisch-Kastilischen Königreich, wurde die Ammenfrage auf einer ganzen Reihe von Ständeversammlungen, also den Zusammenkünften der Cortes, sowie auf einigen Provinzialsynoden verhandelt und entsprechende Verbote wurden beschlossen. Hinsichtlich der Ammenverbote der Cortes sind folgende Gesetze zu nennen: Sevilla 1252, Valladolid 1258 (Ges. 38), Sevilla 1261 (Ges. 29), Jerez 1268 (Ges. 30 & 31), Palencia 1313 (Ges. 29 & 42), Valladolid 1322 (Ges. 54), Valladolid 1351 (Ges. 30), Soria 1380 (Ges. 11) und Valladolid 1385 (Ges. 3).[222]

---

220 „Judæi sive Saraceni nec sub alendorum puerorum obtentu, nec pro servitio, nec alia qualibet causa, Christiana mancipia in domibus suis permittantur habere. Excommunicentur autem, qui cum eis præsumpserint habitare." Ebenda, 231.

221 „Obstetricibus etiam & nutricibus Christianis omnibus prohibere curetis, ne infantes Judæorum in domibus eorum nutrire præsumant: quia Judæorum mores & nostri in nullo concordant, & ipsi de facili ob frequentem conversationem & assiduam familiaritatem, instigante humani generis inimico, ad suam superstitionem & perfidiam, simplicium animos inclinarent." Ebenda, 357.

222 Vgl. hierzu Pilar León Tello: Legislación sobre judíos en las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, in: World Union of Jewish Studies (Hrsg.): Fourth World Congress of Jewish

Bei einer Durchsicht der Gesetze fällt auf, dass sie in einigen Fällen nicht nur inhaltlich – so in der Festsetzung der Strafe – voneinander abweichen, sondern auch das Augenmerk verstärkt auf die christliche Amme gelegt wurde, während in vorigen Beschlüssen der Cortes auch die jüdischen und muslimischen Berücksichtigung fanden. Im ersten Verbotstext der Cortes von Sevilla aus dem Jahr 1252 hieß es:

> „Außerdem befehle ich, dass eine Christin weder Sohn noch Tochter einer Jüdin oder eines Mauren stillt noch eine Jüdin einen Christen [ein christliches Kind]. Und diejenige, die dies [diesen Befehl] übertritt, soll ein Bußgeld von 10 Maravedis für jeden Tag zahlen, den sie das Kind bei sich hatte."[223]

Auch wenn sprachlich nicht alle Variationen genannt wurden, zeigt sich doch eindeutig das Bestreben, alle möglichen Kombinationen von Amme und Kind mit dieser Formulierung abzudecken. Dabei ging es um die Trennung der Christen auf der einen Seite von Juden und Muslimen auf der anderen. Eine muslimische Amme für ein jüdisches Kind und umgekehrt spielte für die Gesetzgebung keine Rolle. Die Stoßrichtung der Verbote zeichnet sich deutlich ab. Es ging um den Schutz der christlichen Religionsangehörigen vor einer jüdischen oder muslimischen Einflussnahme. Dies erklärt auch, warum die christliche Amme als gefährdeter, da beeinflussbarer Faktor und ihre nicht zu duldende Anwesenheit in einem jüdischen bzw. muslimischen Haushalt immer mehr in den Mittelpunkt der Texte rückte.

Im Kontrast hierzu ist von einem Verbot der muslimischen und jüdischen Ammen in christlichen Haushalten zuletzt im Ges. 31 der Cortes von Jerez 1268 die Rede. Während dieser Aspekt in den Gesetzen nach 1268 keine Rolle mehr zu spielen scheint, zeigt sich zugleich, dass die Texte mit Details und ausführlichen Erklärungen versehen wurden, die vor 1268 noch nicht zu finden sind. Sowohl im Gesetzestext der Cortes von Soria 1380 als auch in dem der Cortes von Valladolid 1385 wurden nicht nur die befohlenen Gesetze selbst, sondern auch die Bitten der Stände, die auf den

---

Studies. Papers, Jerusalem 1968, 55–63, hier 56, Enrique Cantera Montenegro: La mujer judía en la España medieval, in: Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval 2 (1989), 37–63, hier 53. Für den genauen Wortlaut der Verbote: Antonio Ballesteros: Las Cortes de 1252, in: Anales de la Junta para amplicación de estudios é investigaciones científicas 3 (1911), 113–143, hier 141, Real Academia de la Historia (Hrsg.): Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla I, 4 Bde., Bd. 1, Madrid 1861, 62, 77, 227, 244, 280, 352, Real Academia de la Historia (Hrsg.): Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla II, 4 Bde., Bd. 2, Madrid 1863, 18, 305, 322 und Manuel González Jiménez: Cortes de Sevilla de 1261, in: Historia, Instituciones, Documentos 25 (1998), 295–311, url: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=634136 (besucht am 27. 02. 2019), hier 304.

223 „Otrossi mando que nenguna Christiana non crie fijo nin fija de Judia nin de Moro nin Judia non crie Christiano nenguno. Et la questo pasare que peche en coto cada dia X mr quantos dias lo touiere." Ballesteros: Las Cortes de 1252 (wie Anm. 222), 141.

Versammlungen an den König herangetragen wurden, ausführlich mit den ihnen zugrunde liegenden Begründungen angeführt. So hieß es 1380 in Soria:

> „Des Weiteren zu dem, was sie [die Cortes, also die Ständeversammlung] uns gnädig baten, dass wir durch einen Befehl verbieten sollen, dass irgendeine Christin einen Jungen oder ein Mädchen eines Juden oder einer Jüdin noch eines Mauren oder einer Maurin [d. h. eines Muslims oder einer Muslimin] stille und dass die Christen und Christinnen mit besagten Juden und Jüdinnen oder Mauren und Maurinnen zusammenleben, denn dies ist ein großer Ungehorsam gegenüber Gott und eine Gesetzesübertretung.
>
> Darauf antworten wir, dass wir es für gut befinden und es ist unser Wille, dass keine Christin einen Jungen oder ein Mädchen eines Juden oder einer Jüdin noch eines Mauren oder einer Maurin stille, und wer auch immer dies tue, soll 600 Maravedis Strafe an unsere Schatzkammer zahlen. Jedoch dürfen sie [die Christen] mit ihnen [den Juden] zusammenleben, denn einige arbeiten auf ihren Gütern und begleiten sie von einem Ort zum anderen, denn andernfalls würden viele es wagen, sie [die Juden] zu töten und zu entehren.“[224]

Es zeigt sich, dass der König, Johann I. von Kastilien, der Petition der Ständeversammlung nur zur Hälfte nachkam. Zwar verbot er christliche Ammen in jüdischen und muslimischen Haushalten und setzte im Falle einer Übertretung des Verbotes ein Bußgeld in Höhe von 600 Maravedis fest, aber einem Zusammenleben von Christen mit Juden und Mauren schob er keinen Riegel vor. Christen sollten sowohl als Verwalter der Güter von Juden und Mauren als auch als deren Reisebegleiter ungehindert arbeiten können, was ein Zusammenleben unabdingbar machte. Vor allem die Reisebegleitung begründete er mit dem hohen Schutzbedürfnis der religiösen Minderheiten, die andernfalls womöglich getötet oder entehrt werden könnten. Die Stände wiederum stützten ihren Antrag auf eine juristische und eine theologische Erklärung. So sei das Zusammenleben von Christen mit Juden oder Mauren eine Gesetzesübertretung und ein „grand deseruiçio de Dios“, also eine große Schuld gegenüber Gott, da man dem Dienst, zu dem man ihm verpflichtet sei, nicht gebührend nachkomme. Offenbar sahen die Stände die Frömmigkeit der Christen bereits durch den Kontakt zu Juden und Muslimen auf privater, häuslicher Ebene gefährdet.

---

224 „Otrosy alo que nos pidieron por merçet que mandasemos defender que christiana alguna non crie fijo nin fija de judio nin de judia, nin de moro nin de mora alguna, ninlos christianos nin christianas non biuan conlos dichos judios e judias nin moros nin moras, por que es grand deseruiçio de Dios e traspasamiento dela ley.
A esto rrespondemos que nos tenemos por bien e es nuestra merçed que ninguna christiana non crie fijo nin fija de judio nin de judia nin de moro nin de mora, e qual quier quelo fiziere, que peche seysçientos mr. para la nuestra camara; pero que puedan biuir conellos, por que ayan quien les labre sus heredades e quien vaya conellos de vna parte aotra, por que de otra guisa muchos se atreuerian aellos por los matar e desonrrar.“ Real Academia de la Historia (Hrsg.): Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla II (wie Anm. 222), 305.

Auf der Versammlung in Valladolid 1385 wiederholten die Stände ihren Antrag auf ein Verbot des Zusammenlebens von Christen mit Juden und Mauren und verschärften ihre Argumentation, indem sie anführten:

> „[…] dieses [das zuvor geschilderte Zusammenleben] war eine Missachtung der Kirche und eine große Sünde und Entehrung der Christen und Christinnen, denn selbst wenn sie [die Christen in jüdischen oder muslimischen Haushalten] erkrankten, konnten sie nicht beichten noch geben sie ihnen die Kommunion […], und dieses [das Zusammenleben] war ein großer Ungehorsam gegenüber Gott und uns."[225]

Religiöse Motive rücken bei dieser Argumentation nun verstärkt in den Mittelpunkt. So wiesen die Stände in ihrer Petition darauf hin, dass Christen, die mit Juden oder Mauren zusammenwohnten, in einen Konflikt mit der Kirche gerieten, sodass ihnen im Krankheitsfall die Sakramente der Beichte und der Eucharistie verwehrt blieben. Ein Zusammenleben wurde als Affront gegenüber der Kirche, als Sünde und Entehrung der Christen und als großer Ungehorsam gegenüber Gott und den weltlichen Mächtigen gewertet. Der König reagierte dementsprechend mit einer Verschärfung der Gesetze. Den Christinnen wurde nicht nur das Stillen jüdischer und muslimischer Kinder, sondern jegliches Zusammenleben mit Juden und Muslimen verboten. Diejenigen, die gegen dieses Verbot verstießen, sollten unter öffentlichen Auspeitschungen aus den Ortschaften getrieben werden. Zusätzlich wurden die örtlichen Gerichtsinstanzen, die *justiçias delos dichos lugares*, beauftragt, Untersuchungen anzustrengen, unabhängig davon, ob eine Anklage vorliege oder nicht.[226] Ein Bußgeld hingegen entfiel, zumindest bleibt es im Gesetzestext unerwähnt. Ein Zusammenleben männlicher Christen mit Juden oder Muslimen duldete der König entgegen der Bitte der Stände jedoch weiterhin.

Zusammenfassend stellt sich zunächst heraus, dass das Stillen nicht der entscheidende Faktor war, der die Verbote motivierte. Vielmehr ging es um das direkte häusliche Zusammenleben, das bei der Tätigkeit der Amme offenbar implizit mitgedacht wurde. Außerdem verschob sich die Perspektive, sodass sich die Texte ab 1313 allein auf die christlichen Ammen konzentrierten, während zuvor durchaus auch jüdische und muslimische Ammen in christlichen Haushalten thematisiert worden waren. Zuletzt zeichnen sich die im Falle einer Gesetzesübertretung festgesetzten Strafen durch ihre Diversität aus. Mögliche Maßnahmen waren die Zahlung von Bußgeldern, deren Höhe wiederum sehr unterschiedlich ausfallen konnte, aber auch körperliche Züchtigung der Amme oder ihre Einbehaltung als Sklavin des Königs.

---

225 „[…] lo qual era en menospreçio dela Iglesia e en gran pecado e desonrra delos christianos e christianas, por lo qual ahun si adolesçian non les yuan confesar nin les dan el cuerpo de Dios […] e que esto era gran deseruiçio de Dios e nuestro." Real Academia de la Historia (Hrsg.): Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla II (wie Anm. 222), 322.

226 Ebenda, 322.

Die häufige Wiederholung der Verbote lässt Cantera Montenegro[227] vermuten, dass weder die Bestrafung so rigoros durchgeführt wurde, wie es die Gesetzeslage vorsah, noch die Verbote sich wesentlich auf die alltägliche Praxis auswirkten. So mag es zwar nicht möglich sein, konkrete Aussagen über die Wirksamkeit der Ammenverbote zu treffen, aber es steht außer Frage, dass ein Zusammenleben der Christen mit Juden oder Muslimen als problematisch und regelnswert empfunden wurde.

2.2.2 Die *Siete Partidas*

Ähnlich verhielt es sich offenbar auch mit dem wohl bekanntesten Rechtscorpus des iberischen Mittelalters, den *Siete Partidas* des kastilisch-leonesischen Königs Alfons X. (1221–1284), genannt der Weise, *el Sabio*. So geht Yitzhak Baer davon aus, dass die Gesetzessammlung, obwohl im 13. Jahrhundert entstanden – der König hatte sie 1256 in Auftrag gegeben –, erst ab der Mitte des 14. Jahrhunderts angewandt wurde und seine Gesetzesvorgaben bezüglich der Juden kaum Beachtung fanden.[228] Trotz dieser fehlenden praktischen Umsetzung erwiesen sich die *Siete Partidas* weit über das Mittelalter hinaus in den theoretischen Auseinandersetzungen der Gelehrten als wichtige Referenz und das auch jenseits der Grenzen der Iberischen Halbinsel. So stand selbst die Sklavengesetzgebung der spanischen Kolonien noch unter dem Einfluss der *Siete Partidas*[229].

Zwei Passagen im Hinblick auf die Wahrnehmung der jüdisch-christlichen Beziehungen lassen sich besonders hervorheben: Zum einen das Dienstbotenverbot (SP 7.24.8), das verhindern sollte, dass christliche Dienerinnen und Diener – und somit auch Ammen – für jüdische Haushalte arbeiteten, und zum anderen die Vorgabe der vollen Anerkennung der Neuchristen als Christen, denn ihnen sollten die gleichen Privilegien und Ämter zustehen wie den Altchristen (SP 7.24.6). Für die jüdische Bevölkerung hingegen bestand ein striktes Ämter- und Ehrverbot (SP 7.24.3). Somit wurde eine klare Unterscheidung zwischen Juden und Neuchristen getroffen und die Neuchristen wurden in vollem Umfang als Christen anerkannt. Dass dies offenbar nicht unbedingt der alltäglichen Lebenswirklichkeit entsprach, lässt sich bereits anhand der Formulierungen im Gesetzestext selbst vermuten. So heißt es bezüglich der Konversionsfälle:

227 Vgl. Cantera Montenegro: La mujer judía en la España medieval (wie Anm. 222), 54.

228 Yitzhak Baer: A History of the Jews in Christian Spain I. From the Age of Reconquest to the Fourteenth Century, übers. v. Louis Schoffmann, Philadelphia 1961, 116.

229 Alejandro de la Fuente/Ariela J. Gross: Comparative Studies of Law, Slavery and Race in the Americas, in: University of Southern California Legal Studies Working Paper 56 (2010), 1–40, hier 3.

„Außerdem befehlen wir, dass, nachdem einige Juden zu Christen wurden, alle in unserem Herrschaftsbereich sie ehren sollen und niemand es wage, ihnen oder ihren Nachkommen ihre jüdische Vergangenheit als Schmähung vorzuwerfen. Und dass sie ihre Güter und Besitztümer mit ihren Brüdern teilen und von ihren Eltern und von ihren weiteren Angehörigen erben können, so, als wenn sie Juden wären. Und dass sie alle Ämter und Würden erlangen können wie die anderen Christen."[230]

Wenn somit explizit Schmähungen und Beleidigungen der Neuchristen bezüglich ihrer jüdischen Herkunft untersagt wurden, liegt die Annahme nahe, dass gerade solche im Alltag nicht unüblich waren. Die Problematik, dass die Konvertiten für viele Altchristen Juden blieben und nicht als nun zu ihnen gehörig empfunden wurden, findet sich im Kern also bereits im Mittelalter. Der zweite Satz, in dem u. a. Fragen des Erbens geregelt werden, fordert sogar noch einen weiteren Schritt der Anerkennung ein. Hier wird explizit herausgestellt, dass die Neuchristen trotz ihrer Konversion ein Anrecht darauf haben sollten, im jüdischen Erbrecht in vollem Umfang Berücksichtigung zu finden, „so, als wenn sie Juden wären". Dass diese Bestimmung im Spätmittelalter auch praktische Umsetzung fand, belegt der Aufsatz von Eugenio Benedicto Gracia[231]. Er hat Testamente aragonesischer Jüdinnen und Juden im 15. Jahrhundert untersucht, die von christlichen Notaren aufgesetzt wurden. In seinem Quellenkorpus finden sich auch neuchristliche Begünstigte. Der letzte Part zielt dann auf die Ämter und Würden in der christlichen Gesellschaft, an denen die zum Christentum Konvertierten auch Anteil haben sollten. Auch diese Betonung der Teilhabe lässt vermuten, dass der Zugang zu solchen Ämtern für die Neuchristen nicht immer reibungslos verlief.

Die Beziehungen zwischen Juden und Christen wiederum stellen sich auf privater Ebene in der Gesetzessammlung idealiter als zwei Paralellen ohne jeglichen Kontakt zueinander dar. Nur im öffentlichen Bereich sind gelegentliche Überschneidungen der Geraden vorgesehen. In den *Siete Partidas* wird dieser Zustand wie folgt beschrieben:

„Gesetz VIII ‚Dass kein Christ oder eine Christin in einem jüdischen Haushalt leben darf' Wir bestimmen, dass kein Jude sich erdreiste, einen Christen oder eine Christin in seinem Haus aufzunehmen, um sich von ihnen bedienen zu lassen. Sie [die Juden] dürfen sie [christliche Bedienstete] jedoch einstellen, um ihre auswärtigen Erbhöfe zu bewirtschaften

230 „Otrossi mandamos que despues que algunos judios se tornaren cristianos que todos los de nuestro sennorio los onrren e ninguno non sea osado de retraer a ellos nin a su linaje de como fueron judios en manera denuesto. E que ayan sus bienes e sus cosas partiendo con sus hermanos e heredando a sus padre…los otros sus parientes bien assi como si fuessen judios. E que puedan auer todos los oficios e las onrras que an los otros cristianos." Dwayne E. Carpenter: Alfonso X and the Jews. An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 ‚De los judíos', Berkeley, Los Angeles und London 1986, 33–34.

231 Eugenio Benedicto Gracia: Últimas voluntades de judíos aragoneses formalizadas ante notaries cristianos de Huesca, in: Sefarad 71.2 (2011), 435–469, hier 436.

> und in Ordnung zu bringen oder um sich von ihnen geleiten zu lassen, wenn sie sich an einen zweifelhaften Ort begeben müssen. Außerdem bestimmen wir, dass kein Christ oder Christin einen Juden oder eine Jüdin einlade noch eine Einladung von ihnen annehme, um nicht gemeinsam zu essen und zu trinken noch den Wein zu trinken, den die Juden selbst hergestellt haben. Auch befehlen wir, dass kein Jude es wage gemeinsam mit Christen das Bad zu besuchen. Außerdem bestimmen wir, dass kein Christ Medikation oder Abführmittel erhalte, die von jüdischer Hand hergestellt wurden, aber er kann sie jedoch durch den Ratschlag eines gelehrten Juden erhalten, allerdings nur, wenn sie von einem Christen erstellt wurden, der die Inhaltsstoffe kennt und versteht."[232]

Im privat-häuslichen Bereich sollte also jeder Kontakt vermieden werden. Gemeinsames Essen und Trinken oder gemeinsames Baden blieben Christen und Juden untersagt. Die privaten Lebensräume sollten sich nicht überschneiden. Dass man sich dies tatsächlich auch räumlich vorzustellen hat, zeigt ein Dokument, ausgestellt von König Jakob I. von Aragon (1208–1276) in Valencia am 25. August 1273. Dieses Schriftstück richtete sich an das jüdische Viertel, die *aljama*, Mallorcas und bestätigte den dort lebenden Juden ihre Privilegien und erworbenen Häuser. Des Weiteren erlaubte der aragonesische König ihnen, weitere Häuser von Christen zu kaufen, jedoch mit der Einschränkung, dass sie mit den Christen weder Haustür noch Eingangsportal teilen, sprich mit ihnen zusammen unter einem Dach leben, dürften.[233]

Diese strikte Trennung der Lebensbereiche erklärt sich – der Argumentation der *Siete Partidas* folgend – zum einen aus dem steten Bemühen um jegliche Konfliktvermeidung und zum anderen aus der Idee der ewigen Gefangenschaft der Juden. Zunächst zur Konfliktvermeidungsstrategie: Dass Juden und Christen nur neben-, aber nicht miteinander leben könnten, ist eine im Mittelalter durchaus weitverbreitete Annahme. Auch in päpstlichen Schreiben wurde auf dieses Argument zurückgegriffen. So wandte sich beispielsweise Benedikt XII., der von 1334 bis 1342 als Papst in Avignon residierte, am 8. Januar 1340 mit einem Brief an die Adligen von Aragon,

232 „Ley viij ‚Como ningund cristiano nin cristiana non deue fazer uida en casa de judio' Defendemos que ningund judio non sea osado de tener en su casa cristiano nin cristiana pora seruirse dellos, como quier que los puedan auer por labrar e enderesçar sus heredades de fuera o pora guiarlos en camino quando ouiessen a ir por algund logar dubdoso. Otrossi defendemos que ningund Cristiano nin cristiana non combide a judio nin judia nin resciba otrossi combite dellos pora comer nin beuer en uno nin beua del uino que es fecho por mano dellos. E aun mandamos que ningund judio non sea osado de bannarse en banno en uno con los cristianos. Otrossi defendemos que ningund Cristiano non resciba melezinamiento [medicinamiento] nin purga que sea fecha por mano de judio, pero bien la puede rescebir por consejo de algund judio sabidor solamientre que sea fecha por mano de cristiano que connosca e entienda las cosas que son en ella." Carpenter: Alfonso X and the Jews (wie Anm. 230), 34–35.

233 Jean Régné: History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213–1327, hrsg. v. Yom Tov Assis, Hispania Judaica 1, Jerusalem 1978, 96.

Valencia und Barcelona, in welchem er sie ermahnte und an das Verbot des Zusammenlebens von Christen mit Juden und Muslimen erinnerte.[234] Am 9. Januar folgte ein Brief an den aragonesischen König, in dem er die Gründe für ein Verbot des Zusammenlebens von Juden mit Christen und Muslimen noch detaillierter ausführte.[235] In der alfonsinischen Gesetzessammlung findet sich das Argument der Konfliktvermeidung explizit im elften Gesetz (SP 7.24.11), welches den Juden vorschrieb, ein sie markierendes Unterscheidungskennzeichen zu tragen, wie den gelben Ring an der Kleidung, den man im Mittelalter häufig als Kennzeichen verwandte. Begründet wurde dieses Gesetz folgendermaßen:

> „Viele Irrtümer und unangebrachte Dinge fallen zwischen Christen und Jüdinnen und Christinnen und Juden vor, weil sie zusammen in den Städten leben und wohnen und die einen wie die anderen gekleidet sind. Und um solche Irrtümer und Schäden, die aus diesem Grund entstehen können, zu vermeiden, halten wir es für gut und befehlen, dass alle Juden und Jüdinnen, die in unserer Herrschaft leben, ein Zeichen über ihren Köpfen tragen sollen, sodass die Leute eindeutig erkennen können, wer Jude oder Jüdin ist."[236]

Dwayne E. Carpenter sieht in seiner Untersuchung zur Judengesetzgebung der *Siete Partidas* dieses abschließende Gesetz als Leitmotiv des gesamten Abschnitts zur Judengesetzgebung:

> „The concluding law ‚De los judíos' might have served quite properly as the initial statute of *Siete Partidas* 7.24, since the purpose of this legislation is to distinguish, and ultimately to separate, Jews from Christians."[237]

Auf zwei Punkte ist insbesondere zu verweisen. Zum einen zielte das Gesetz darauf ab, vor allem die verbotenen (SP 7.24.9), sexuellen Beziehungen zwischen Juden und Christen zu unterbinden, d. h. die gleiche Kleidung, die ein Erkennen des religiösen und kulturell Anderen erschwerte, wurde vor allem als Gefahr im Hinblick auf

234 ASV: Benedikt XII., Avignon, 08.01.1340, Reg. Vat. 135, f 2 r, 3 r, n. III-VI. Litt. patens., Abruf über Datenbank: Ut per litteras Apostolicas, Nr. 002640.

235 ASV: Benedikt XII. Avignon 09.01.1340, Reg. Vat. 135, f. 1 r, n. I. Litt. patens., Abruf über Datenbank: Ut per litteras Apostolicas Nr. 002671.

236 „Ley xj ‚Como los judios deuen andar sennalados por que sean connoscidos' Muchos yerros e cosas desaguisadas acaescen entre los cristianos e las judias e las cristianas e los judios porque biuen e moran de so uno en las uillas e andan uestidos los unos assi como los otros. E por desuiar los yerros e los males que podrien acaescer por esta razon, tenemos por bien e mandamos que todos quantos judios e judias biuieren en nuestro sennorio que trayan alguna sennal cierta sobre sus cabeças, e que sea atal por que connoscan las gentes manifeestamente qual es judio o judia." Carpenter: Alfonso X and the Jews (wie Anm. 230), 36–37.

237 Ebenda, 99.

intime Bindungen wahrgenommen. Zum anderen wurde in diesen das konfliktauslösende Element gesehen, welches zu „Irrtümern und unangebrachten Handlungen" führen könne.

Dass sexuelle Beziehungen und privat-häusliches Zusammenleben nicht erwünscht waren, ist natürlich nicht allein auf diese Konfliktvermeidungsstrategie zurückzuführen, sondern steht auch im Zusammenhang mit der generellen Stellung der jüdischen Minderheit in der christlichen Mehrheitsgesellschaft. So wurde angenommen, dass die Juden zur Strafe und in mahnendem Gedenken an den begangenen Deizid, den ihnen vorgeworfene Gottesmord, sich in einer ewigen Gefangenschaft befänden. In den *Siete Partidas* (SP 7.24.1) heißt es hierzu:

> „Und der Grund, warum die Kirche und die Kaiser und Könige und die anderen Fürsten dulden, dass die Juden unter den Christen leben, ist dieser: weil sie wie in ewiger Gefangenschaft leben und ständige Erinnerung an die Menschen sein sollen, dass sie von denen abstammen, die unseren Herrn Jesus Christus gekreuzigt haben."[238]

Diese Auffassung spiegelt die theologisch vorherrschende Meinung der Zeit wider, und Alfons X. stellte sich somit in eine „well-established theological tradition"[239], worauf Dwayne E. Carpenter verweist. Strafe und Gedenken waren die vorrangigen Motive der christlichen Machthaber.

2.2.3 Die jüdische Gesetzgebung

Diese Gesetze erweisen sich insgesamt als sehr eindimensional. Zeigen sie doch nur die christliche Perspektive. Dank der Dissertation von Elisheva Baumgarten[240] kann diese jedoch durch die jüdische ergänzt werden. Baumgarten hat in ihrer Arbeit das jüdische Familienleben anhand der verschiedenen Lebensstationen des Kleinkindes wie Geburt, Beschneidung und Stillzeit nachgezeichnet. Statt eine Binnenperspektive des jüdischen Familien- und Gemeindelebens zu vermitteln, hat sie dabei den Schwerpunkt auf die jüdisch-christlichen Beziehungen gelegt und liefert auf diese Weise interessante Einblicke in das alltägliche Zusammenleben der Juden und Christen. Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Autorin die aschkenasischen Verhältnisse im deutschen und nordfranzösischen Raum mit Schwerpunkt auf dem

238 „E la razon por que la eglesia e los emperadores e los reyes e los otros principes sofrieron a los judios beuir entre los cristianos es esta: por que ellos biuiessen como en catiuerio pora siempre e fuesse remembrança a los omnes que ellos uienen del linaje daquellos que crucificaron a Nuestro Sennor Jhesu Christo." Ebenda, 28.

239 Ebenda, 59.

240 Elisheva Baumgarten: Mothers and Children. Jewish Family Life in Medieval Europe, Princeton 2007.

Hochmittelalter untersucht hat. Einen Vergleich zu der Situation der Sepharad auf der Iberischen Halbinsel lässt sich daher nur bedingt herstellen. Trotzdem halte ich einen solchen für lohnenswert, denn zum einen konzentriert sich die Studie Baumgartens besonders auf die halachische Responsa-Literatur, die auch von den Sepharden rezipiert wurde, zum anderen fehlt bislang eine entsprechend ausführliche Studie für die sephardischen Verhältnisse. Nach Baumgarten gehörten christliche Ammen im jüdischen Haushalt zum Alltag. Als problematisch wurde von den Gelehrten teilweise die nicht koschere Ernährung der christlichen Amme oder die christlichen Wiegenlieder, die die Amme sang, empfunden. Baumgarten wendet in diesem Zusammenhang jedoch folgendes ein:

> „It is noteworthy that despite their objections [der Rabbiner] – whether they be fear for the soul and future Jewish character of the child, or concern for the parent's educational authority, none of the sources state outright that Jews should not employ Christian wet nurses."[241]

Dahingegen wurde von einigen rabbinischen Gelehrten die Praxis, das Kind in den Haushalt einer christlichen Amme und somit in einen christlichen Haushalt zu geben, explizit verboten.[242] Hintergrund der Verbote und Einschränkungen war zum einen die Angst, die christliche Amme könnte das Kind bei fehlender Aufsicht töten, und zum anderen die aus jüdischer Sicht rituell unreine und nicht koschere Lebensweise des christlichen Haushaltes, welche das Kind negativ beeinflussen könnte.

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass mehrere der von Baumgarten zitierten Gelehrten davon sprechen, dass die Christen unter dem Verdacht stünden, Blut zu vergießen.[243] Bedenkt man die Bedeutung von Blut als wichtigen, wenn nicht sogar den wichtigsten Unreinheitsfaktor sowohl innerhalb der Tahara, der rituellen Reinheit, als auch der Kaschrut, der Speisegesetze, so verwundert es nicht, dass das Verschütten von Blut als besonders heikel und gefährlich angesehen wurde.

Für die alltägliche Praxis kann Baumgarten jedoch für den nordfranzösischen Raum nachweisen, dass jüdische Eltern ihre Kinder durchaus in die christlichen Haushalte der Ammen gaben. Da eine Amme im eigenen Haushalt einzustellen, generell mit erheblich höheren Kosten verbunden war, als das Kind in den Haushalt der Amme zu geben, wie Christiane Klapisch-Zuber anhand der florentinischen Haushaltstagebücher, den *ricordanze*, für den Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit nachweisen konnte, lässt sich hinter dieser Praxis vor allem auch eine finanzielle

241 Baumgarten: Mothers and Children (wie Anm. 240), 138.
242 Vgl. Ebenda, 140.
243 Ebenda, 140.

Motivation vermuten.[244] Elisheva Baumgarten hält den Aspekt der Ökonomie für das Ammenwesen ebenfalls für einen entscheidenden Gesichtspunkt.[245]

Inwieweit sich diese Erkenntnisse auch auf die Iberische Halbinsel übertragen lassen, bleibt unklar. Die rechtliche Grundlage im Spätmittelalter, die *Taqqanot* des Rabbiners Abraham Benveniste (ca. 1390-vor 1456), verbot generell das Wohnen einer Christin im jüdischen Haushalt. Meyer Kayserling (1829–1905), der die *Taqqanot* unter dem Titel *Das Castilianische Gemeindestatut* ins Deutsche übersetzt, kommentiert und veröffentlicht hat, schildert die einflussreiche Stellung Benvenistes, welcher im Jahr 1432 nicht nur zum Hofrabbiner, *Rab de la Corte*, sondern auch zum obersten Richter, *Juez mayor*, über alle sephardischen Gemeinden des Kastilischen Königreiches erhoben wurde. Im selben Jahr wurden bereits die *Taqqanot* in Valladolid erlassen.[246] Hierin heißt es:

> „Ferner ordnen wir an, daß kein Jude eine Christin zur Bedienung halten, noch für beständig mit ihr in seinem Hause wohnen darf, gleichviel ob gegen Lohn oder umsonst, indem daraus große Widerwärtigkeiten entstehen können und entstehen, und auch in früheren Zeiten, da die Gemeinden mehr Ruhe und Frieden genossen, diese Einrichtung unter ihnen getroffen wurde."[247]

Hier zeigt sich ein klares Verbot und zudem wird, wie in den christlichen Gesetzestexten der Iberischen Halbinsel, das Argument der Konfliktvermeidung angeführt. Darüber hinaus wird auf die Tradition eines solchen Verbots verwiesen.

Die Frage stellt sich nun, welche Quellen einen Einblick in den praktischen Alltag des Ammenwesens auf der Iberischen Halbinsel liefern. José María Madurell Marimón[248] hat in der Zeitschrift *Sefarad* insgesamt 107 Dokumente zu spätmittelalterlichen Arbeitsverträgen von Juden und Neuchristen in Barcelona von 1349 bis 1416

244 Klapisch-Zuber: Blood Parents and Milk Parents (wie Anm. 147), S. 136.

245 Baumgarten: Mothers and Children (wie Anm. 240), 143.

246 Meyer Kayserling: Das Castilianische Gemeindestatut. Zugleich ein Beitrag zu den Rechts-, Rabbinats- und Gemeindeverhältnissen der Juden in Spanien, in: Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums 4 (1869), 263–334, hier 267, 291.

247 Übersetzung Meyer Kayserling; Original: „Otrosi ordonamos que ningun Judio non pueda tener pora que le sierva ó more con el dentro en su casa בקביעוה cristiana alguna לא בשבד ולא בחנם por cuanto pueden nascer, y nascen grandes חקלוח; y en los זמנים קדמונים que tenian mas שלוה והשקט los קהלוח יצייו, habia esta חקנה entre ellos." Ebenda, 319.

248 José María Madurell Marimón: La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) I. Documentos para su estudio, in: Sefarad 16 (1956), 33–71; José María Madurell Marimón: La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) II. Documentos para su estudio (Continuación), in: Sefarad 16 (1956), 369–398 und José María Madurell Marimón: La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) III. Documentos para su estudio (Conclusión), in: Sefarad 17 (1957), 73–102.

veröffentlicht.[249] Darunter befinden sich auch sechs Ammenverträge, die Dokumente 21, 41, 47, 49, 50 und 53.

In allen Fällen wurden für jüdische Kinder auch jüdische Ammen angestellt. Christen finden in den Verträgen nur als Zeugen oder Schreiber Erwähnung. Die Verträge wurden idealerweise zwischen dem Kindsvater und dem Ehemann der Amme geschlossen. Allerdings finden sich unter den sechs Verträgen bereits zwei Ausnahmen. In einem Fall schloss die Kindsmutter den Vertrag mit dem Ehemann der Amme (Dok. 41). In einem anderen waren die Vertragspartner der Vater der Kindsmutter und die Amme (Dok. 53), allerdings mit Erlaubnis ihres Ehemanns, wie im Text explizit ausgeführt wird. Der Kindsvater bekräftigte zwar auch den Vertrag, jedoch trat er nicht als Hauptvertragspartner in Erscheinung. Im Fürstenspiegel von Antonio de Guevara (ca. 1480–1545), den Carolyn Nadeau untersucht hat, behauptet dieser übrigens, dass die Mutter die Amme auswähle und der Vater ausschließlich die Entscheidung treffe, ob überhaupt eine Amme eingestellt werden solle oder nicht.[250] In den spätmittelalterlichen Ammenverträgen aus Barcelona erschließt sich eine solche Praxis nicht.

Was nun die genauen Arrangements betrifft, so fielen die Zahlungen recht unterschiedlich aus und in einem Fall wird gar nicht erwähnt, in welchem Haushalt die Amme das Kind stillte (Dok. 53). Zwar erhielten alle Ammen, genauer das Ehepaar an sich, monatliche Zahlungen. Jedoch wurden teils zusätzliche einmalige Zahlungen (Dok. 21 und 49) geleistet, die man bei einem Vergleich nicht außer Acht lassen darf. Außerdem ist zu berücksichtigen, dass Kost und Logis vom Dienstherrn übernommen wurden, wenn die Amme in den Haushalt kam, aber auch hier gibt es Ausnahmen. So versprach beispielsweise Juceffus (Dok. 21), dessen Ehefrau Cici als Amme für den Dienstherrn Abomario Isaachi in seinem Haushalt arbeiten sollte, dass er seine Frau in dieser Zeit mit allem Nötigen verpflegen werde:

> „Ich, oben genannter Juceffus, verspreche Euch, unter genannter Strafe [10 barcelonesische Pfund] und Kraft des unterschriebenen Eides, dass ich dich [Abomario Isaachi] während der angegebenen Zeit von acht Monaten für meine Ehefrau mit Kost und allem ihr Nötigen versorgen werde."[251]

249 Ergänzend lässt sich hier noch die Studie von Rebecca Lynn Winer erwähnen. Für die Zeitspanne von 1295 bis 1380 hat sie Barceloneser Notariatsprotokolle untersucht und in diesen insgesamt 122 Referenzen auf Ammenverträge oder -rechnungen ausfindig machen können. Rebecca Lynn Winer: The Mother and the Dida [Nanny]. Female Employers and Wet Nurses in Fourteenth-Century Barcelona, in: Jutta Gisela Sperling (Hrsg.): Medieval and Renaissance Lactations. Images, Rhetorics, Practices, Farnham und Burlington 2013, 55–78; vgl. auch Gebke: Das Erbe der Milch (wie Anm. 145).

250 Nadeau: Blood Mother/Milk Mother (wie Anm. 148), 166.

251 „Insuper ego dictus Juceffus, promito vobis, sub dicta pena [X librarum barchinonensium] et virtute juramenti subscripti, quod infra dictum tempus octo mensium providebo te uxore mee,

Der Dienstherr kam in diesem Fall also nur für die Unterkunft, aber nicht für die Verpflegung der Amme auf. Auf der anderen Seite lässt sich feststellen, dass der Dienstherr, wenn die Amme das Kind im eigenen Haushalt stillte, auch ein Aufenthaltsgeld, *logerium*[252] (Dok. 21 & 47), für sein Kind entrichtete.

Zwei Dokumente bieten uns jedoch einen sehr direkten Vergleich, da es sich um denselben Dienstherren Asquia de Millan handelt, der darum bemüht war, eine Amme für seine Tochter Benadominam (Dok. 49)[253] bzw. Benadonam (Dok. 50)[254] einzustellen. Trotz der unterschiedlichen Schreibung des Namens der Tochter ist aufgrund der zeitlichen Nähe und Abfolge der Verträge davon auszugehen, dass es sich hier um denselben Säugling handelte, denn Dokument 49 wurde am 14. Februar 1387 ausgestellt und am 1. März wurde der Vertrag von einer Seite aufgekündigt, und Dokument 50 wurde am 11. März ausgestellt.

Der erste Vertrag legte fest, dass Benadominam im Haushalt der Amme Joyam und ihres Ehemanns Centou Guebbay, einem Würfelhersteller, „cum media lacte"[255] mitgestillt werden sollte, wobei die Amme mit dem Kind auch einige Nächte im Haushalt des Dienstherrn verbringen sollte. Für diesen Dienst sollte das Ehepaar 20 Barcelonesische Schilling monatlich und eine einmalige Zahlung von 44 Schilling zum Pessachfest erhalten.

Der zweite Vertrag hingegen sah vor, dass Benadonam im Haus des Vaters verbleiben und dort von der Amme Aster gestillt werden sollte. Hierfür sollten die Amme und ihr Ehemann, der Schuster Salamonus Issach, 26 Schilling monatlich erhalten. Das höhere monatliche Gehalt könnte jedoch nicht nur auf die Aufnahme im Haushalt des Dienstherrn, sondern auch auf die Tatsache, dass der Säugling offenbar im zweiten Fall exklusiv gestillt wurde, zurückzuführen sein. Ein deutlicher finanzieller Mehraufwand, wie ihn Klapisch-Zuber für Florenz feststellte, lässt sich anhand der sechs Dokumente aus dem spätmittelalterlichen Barcelona für das Stillen im Haushalt des Dienstherrn daher nicht belegen. Ein weiterer Grund könnte auch darin liegen, dass die Ammen, wenn sie das Kind in ihrem eigenen Haushalt stillten, sich in Barcelona, also in der unmittelbaren städtischen Umgebung und für die Dienstherren gut zu erreichen, aufhielten. Klapisch-Zuber jedoch vergleicht vor allem die unterschiedliche Bezahlung der Ammen im Haushalt des Dienstherrn mit denen, die sich im florentinischen Umland in einem Umkreis von 15 Kilometer und sogar darüber hinaus befanden.[256] Dieses Beispiel zeigt somit, dass bei diesen Vergleichen

---

in comestione et aliis sibi necessariis." Madurell Marimón: La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) I (wie Anm. 248), 66.

252 Ebenda, 66.

253 Madurell Marimón: La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) II (wie Anm. 248), 383–384.

254 Ebenda, 384.

255 Ebenda, 383.

256 Klapisch-Zuber: Blood Parents and Milk Parents (wie Anm. 147), 137.

doch Vorsicht geboten ist und die regionalen Unterschiede nicht zu unterschätzen sind. Aufgrund der äußerst spärlichen Quellenlage, muss ein solcher Vergleich trotz allem manchmal gewagt werden.

Bislang ging es in den jüdischen Gesetzestexten ausschließlich um die christliche Amme im jüdischen Haushalt. Was nun den umgekehrten Fall betrifft, den einer jüdischen Amme für ein christliches Kind, so zeigt sich, dass das talmudische Traktat *Avodah Zara* dies strikt verbot. Die mittelalterliche halachische Literatur widmete diesem Phänomen kaum Beachtung und gab nur die talmudische Position ohne weitere Anmerkungen und Kommentare wieder. Baumgarten hat keinen einzigen Hinweis auf einen solchen Fall in der alltäglichen Praxis finden können und kommt zu dem Fazit:

> „Jewish women were forbidden to serve as wet nurses for non-Jewish children under any circumstances. The reason for their absolute and complete denial of permission was theological – a Jewish woman who nursed the son of a gentile idol worshiper was helping to raise a future idol worshiper, a practice no Jew should abet. Finding such cases in medieval sources is difficult. Considering all the practical problems that might arise from such a situation, it is hard to imagine a situation in which Jewish women would work in Christian homes. One can assume that such women, if they existed, were on the margins of Jewish society."[257]

Dieses Verbot war offenbar auch in frühneuzeitlichen christlichen Kreisen bekannt. So berichtet der italienische Dominikaner Giovanni Ludovici Vivaldi († 1540)[258] von den Grausamkeiten, die im jüdischen Talmud gegen die Christen stehen würden, und schreibt: „Ebenso da die jüdische Frau eine große Sünde begeht, wenn sie das Kind von Christen stillt."[259]

Wenn es jedoch gar keine jüdischen Ammen für christliche Kinder gab, warum kam es dann immer wieder zu entsprechenden Verboten durch die Cortes, durch die Provinzialsynoden und durch das Papsttum? Basierte die Gesetzgebung vielleicht gar nicht auf der alltäglichen Praxis, sondern war schlicht darum bemüht, jede private Kontaktmöglichkeit zwischen Juden und Christen – also auch nur hypothetische – zu unterbinden? Oder gab es regionale Unterschiede? Sollten auf der Iberischen Halbinsel sephardische Ammen für christliche Kinder womöglich üblich gewesen sein, während im deutschen und nordfranzösischen Raum für aschkenasische Ammen die Pflege christlicher Kinder undenkbar war?

Die sechs Ammenverträge des spätmittelalterlichen Barcelonas enthalten keinen derartigen Fall, nicht einmal neuchristliche Dienstherren sind hier vertreten. Ins-

257 Baumgarten: Mothers and Children (wie Anm. 240), 143.

258 Zu Giovanni Ludovici Vivaldi vgl. auch das Unterkapitel *3.4.3 Der Sonderfall Juan de Quiñones,* da Quiñones ihn als eine seiner theologischen Referenzen zitiert.

259 „Etiam quia mulier iudea committit magnum peccatum in lactando filio christiani." Johannes Ludovicus Vivaldus: Opus regale, Lyon: Stephano Gueynard, 1508, 181v.

gesamt lässt sich unter den 107 Arbeitsverträgen nur 1 finden, in dem ein jüdischer Goldschmied für einen christlichen Dienstherrn (Dok. 5) arbeitete.[260] Christliche Zeugen, auch in den Ammenverträgen, sind hingegen keine Seltenheit. Dies können beispielsweise sogar Geistliche sein, so wird in Dokument 47 der Pfarrgeistliche der Kirche Beata Maria von Mollet[261] aus der Diözese Elne[262] Poncio de Conomines, „rectore eclesie beate Marie de Molleto, elnensis diocesis"[263] als Zeuge genannt.

Dass es jedoch zumindest neuchristliche Dienstherren gab, beweist ein von Hering Torres untersuchter Inquisitionsprozess im aragonesischen Königreich, genauer in Teruel, der Ende des 15. Jahrhunderts gegen den Händler Luís Santángel und seine Ehefrau Brianda Besante angestrengt wurde. Ihnen wurde vorgeworfen, heimlich den jüdischen Glauben zu praktizieren. Für Brianda Besante wurde jedoch zudem die Tatsache verhängnisvoll, dass sie eine jüdische Amme für ihre Tochter eingestellt hatte.[264] Auf diesen Prozess wird später noch näher einzugehen sein. In diesem Zusammenhang soll er zunächst nur als Nachweis dienen, dass es zumindest jüdische Ammen für neuchristliche Kinder gab.

Zudem findet sich in einer Regionalstudie von Sara T. Nalle[265] zu den Conversos von Sigüenza auch der Nachweis einer christlichen Amme für ein neuchristliches Kind. Bei dem Säugling handelt es sich um Juan de Torres, einen aufstrebenden Converso in höchsten Diensten, der von der Inquisition verfolgt wurde. Bevor es jedoch dazu kam, hatte sein Vater alles daran gesetzt, seinem Sohn eine möglichst vollkommene Integration – man könnte hier wohl auch von Assimilation sprechen – in die altchristliche Gesellschaft zu ermöglichen. So schickte er sein Kind aufs Land, in eines der nahegelegenen Dörfer um Sigüenza, und ließ ihn dort von einer altchristlichen Amme aufziehen. Nalle sieht in dieser Handlung zudem einen Bruch gesellschaftlicher Tabus[266], was den Willen der Familie Torres nach einem reibungslosen Eintritt des Kindes in die altchristliche Gesellschaft noch stärker zeigt, wenn sie bereit waren, sich dafür über gesellschaftliche Tabus hinwegzusetzen. Und die steile Karriere, die

260 Vgl. Madurell Marimón: La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) I (wie Anm. 248), 43, 52–53.

261 Vermutlich ist das heutige Mollet de Peralada gemeint. Die Kirche steht heute nicht mehr.

262 Elne liegt in den Orientalischen Pyrenäen und gehört heute zur französischen Region Languedoc-Roussillon.

263 Madurell Marimón: La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) II (wie Anm. 248), 382.

264 Max Sebastián Hering Torres (Hrsg.): Cuerpos anómalos, Bogotá 2008, 116; Max Sebastián Hering Torres: Cuerpo, Misoginia y Raza. España y América en los siglos XVI–XVII, in: Yolanda Aixelà Cabré et al. (Hrsg.): Desvelando el cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas, Madrid 2010, 145–156, hier 151; Manuel Sánchez Moya/Jasone Monasterio Aspiri: Los judaizantes turolenses en el siglo XV. Continuación, in: Sefarad 32 (1972), 307–340, hier 335.

265 Nalle: A Forgotten Campaign against the Conversos of Sigüenza (wie Anm. 74).

266 Ebenda, 13.

Juan Torres zunächst einschlägt, scheint der Familie in diesem Punkt Recht zu geben. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass bei der Entscheidung, das Kind zu einer Amme aufs Land zu schicken, nicht zusätzlich finanzielle Überlegungen eine Rolle spielten, da die Amme auf dem Land – ob nun alt- oder neuchristlich – vermutlich die kostengünstigere Variante zu einer Amme in der Stadt darstellte.

2.3 Das frühneuzeitliche Verbot neuchristlicher Ammen

Nach dem Alhambra-Edikt von 1492 und der rigorosen Vertreibung der Juden aus dem Spanischen und ab 1497 auch aus dem Portugiesischen Königreich, hätte sich die Problematik der jüdischen Amme im christlichen Haushalt erübrigen sollen. Stattdessen übertrugen sich die Warnungen jedoch auf die Gruppe der Neuchristen.

Die Blutreinheitsideologen beriefen sich dabei in erster Linie auf eine Regelung, die für die Aufzucht der Infanten im königlichen Haushalt nur altchristliche Ammen erlaubte. In den Akten zu den königlichen Ammen im Palastarchiv finden sich auch immer wieder Hinweise auf die Praxis der genealogischen Untersuchungen.[267] Ein offizielles Verbot neuchristlicher Ammen für das Königshaus konnte ich allerdings nicht finden. Auch Eduardo Montagut verweist in seiner Studie auf eine generelle Gesetzeslücke für das Ammenwesen im frühneuzeitlichen Spanien. Allein das Thema der Ammen in den Waisenhäusern wurde 1796 gesetzlichen Regelungen unterworfen.[268] Montagut führt die Gesetzeslücke darauf zurück, dass die Ammen zum häuslichen Bereich zählten, der für die königliche Verwaltung keine zentrale Rolle spielte.[269]

Es stellt sich die Frage, auf welches Verbot sich die Blutreinheitsideologen bezogen. Schließlich fanden sich unter ihnen auch Juristen, bei denen wir davon ausgehen können, dass sie mit der Gesetzeslage vertraut waren. Die Vermutung liegt nahe, dass ein Gesetz aus den *Siete Partidas* (SP 7.2.3) die Grundlage für die Auswahlkriterien der Ammen im königlichen Haushalt bildete. Dieses behandelte die Frage, wie die Königskinder behütet werden sollten, *en que manera deuen ser guardados los ijos de los reyes*. Dabei wurde betont, dass die Auswahl der richtigen Amme durch das Königspaar eine der ersten und wichtigsten Aufgaben sei, um das Wohlergehen des Kindes sicherzustellen. Die Ausführungen waren sehr detailliert:

267 AGP: Amas de lactancia, Sec. Hist. Caj. 1 Exp. 31, 1631; AGP: Amas de lactancia. Felipe IV. Relaciones de amas de pecho y respuesto con sueldos y gajes durante todo el reinado, 1651–1655 (wie Anm. 102).

268 [Karl IV. von Spanien] (Hrsg.): Novísima recopilación de las leyes de España, Bd. 3, Madrid 1805–1829, 411–415, Lib. VII, Tít. 37, Ley V.

269 Montagut: Criadas y nodrizas en la casa real (wie Anm. 145), 80.

> „Und diejenigen, die sich zuerst um diese Fürsorge kümmern sollen, das müssen der König und die Königin sein. Und diese [die Fürsorge] besteht darin, ihnen [den Infanten] gesunde und wohlgesittete Ammen zu geben, weil das Kind durch die Amme angeleitet und aufgezogen wird ab dem Zeitpunkt, wo sie ihm die Brust gibt bis zur Entwöhnung. Und da die Zeit dieser Aufzucht länger andauert als die der Mutter: daher kann es nicht sein, dass das Kind nicht viel von der Haltung und den Sitten der Amme erhalte. Weshalb die antiken Gelehrten, die sich auf natürliche Art über diese Dinge unterhielten, sagten, dass die Kinder der Könige solcherart Ammen bekommen sollen, die genug Milch hätten und wohlgesittet, gesund, schön, von guter Abstammung und von guten Sitten seien."[270]

Einige Aspekte dieser Ausführungen erinnern an das Ammenideal, das in den Schriften der frühneuzeitlichen Mediziner vermittelt wurde. Die Ideen der guten Sitten und der Charakterübertragung finden sich auch hier. Allerdings lag der Schwerpunkt in den *Siete Partidas* nicht so stark auf der Milch, sondern auf der Zeit, die die Amme mit dem Kind verbrachte. Dass der Beziehung zwischen Amme und Kind die größte Bedeutung beigemessen wurde, zeigt sich auch in der weiteren Argumentation des Textes. So wird erklärt, dass die Amme schön und wohlgeraten sein sollte, damit das Kind sie mehr lieben und sich an ihr erfreuen könne. Emilie L. Bergmann verweist darauf, dass der Wortlaut des Gesetzestextes sich an Avicennas Version von Soranos von Ephesos orientierte.[271]

Dass die Amme zudem auch guter Abstammung sein sollte, scheint das zentrale Argument für die Blutreinheitsideologen gewesen zu sein, die die *buen linaje* mit der altchristlichen Abstammung assoziierten. Dass sie tatsächlich auf diese Passage aus den *Siete Partidas* zurückgriffen, wird besonders bei Antonio Fernández de Otero deutlich, denn er zitiert offenbar fast wortwörtlich aus den *Siete Partidas*, wie wir im Unterkapitel *Warnungen vor neuchristlichen Ammen* sehen werden.

Im Fall der Ablehnung neuchristlicher Ammen steht die Annahme einer moralischen Wertung außer Frage. Hier zeigen sich klar und deutlich die biologistischen Züge der frühneuzeitlichen Medizin. Laut Gracia Guillén widerspricht die in der Antike und in erster Linie durch Galen vermittelte Idee, dass die Körpersäfte – vor allem das Blut – die Moral beeinflussten, den katholischen Vorstellungen vom freien

---

270 „E los que primeramente deuen fazer esta guarda ha de ser el rey y la reyna. Y esto es en darles amas sanas y bien acostumbradas. Ca bien asi commo el niño se gouierna y se cria del ama desde que el da la teta fasta que gela tuelle. E por que el tiempo desta criança es ma luengo que el de la madre: porende no puede ser que non resçiba mucho del contenente y de las costumbres del ama. Onde los sabios antiguos que fablaron en estas cosas naturalmente dixieron que los fijos de los reyes deuen auer a tales amas que ayan leche assaz y sean bien acostumbradas y sanas y fermosas y de buen linaie y de buenas costumbres." Alfonso X el Sabio: Las siete partidas. Con glosas en castellano de Alonso Díaz de Montalvo, hrsg. v. Gonzalo Martínez Díez, 2 Bde., Valladolid 1988 (Faksimile: Ausgabe Sevilla 1491), Vol. I, Partida II, Titulo VII, s.p.

271 Bergmann: Milking the Poor (wie Anm. 143), 105.

Willen und wurde daher im Mittelalter eher abgelehnt.[272] Dass Umwelt und Erziehung ein höherer Stellenwert beigemessen wurde als der Vererbung, lässt sich sicher feststellen. Dies klingt auch im Gesetz der *Siete Partidas* an, da dem Aspekt der Charakterübertragung über die Milch im Text weit weniger Bedeutung zukam als der sozialen Bindung zwischen Amme und Kind. Inwieweit dies mit der Lehre vom freien Willen zusammenhängt, der in der Frühen Neuzeit durch die protestantischen Lehren, aber auch durch den Jansenismus innerhalb der römisch-katholischen Kirche unter Beschuss geriet, muss an dieser Stelle offengelassen werden. Es lässt sich jedoch vermuten, dass hier noch weit mehr Einflussfaktoren in Betracht zu ziehen sind. Im Laufe des 16. Jahrhunderts tauchte die Idee der Charakterübertragung jedoch im iberischen Raum verstärkt als neuer Biologismus, *biologicismo*[273], wieder auf. Die Frage der Vererbung und vor allem der Determination bzw. Konditionierung des Charakters durch die vererbte Säftekonstellation gewann im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung, während Umwelt und Erziehung oftmals nur eine eher untergeordnete Rolle zugestanden wurde.

2.3.1 Juan Huarte de San Juan

Beispielhaft hierfür ist das Werk *Prüfung der Köpfe für die Wissenschaften* des Arztes Juan Huarte de San Juan. So schlug dieser in seinem Erziehungsratgeber vor, die Kinder entsprechend ihrer Talente zu erziehen und zu fördern, da er davon ausging, dass die Neigung und Befähigung zur Ausübung einer bestimmten Wissenschaft bereits in der Natur des Kindes angelegt sei und dementsprechend auch nicht um- oder aberzogen werden könne. Dies bespricht er ausführlich in seinem ersten Kapitel, welches in der bislang einzigen deutschen Übersetzung von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) nicht umsonst folgende Überschrift trägt:

> „Erstes Hauptstück. Worinne durch ein Beyspiel gezeigt wird, daß wenn der Knabe nicht die faehigkeit besitzt welche zu der Wissenschaft der er sich widmet erfordert wird, alles vergebens ist, ob er schon die besten Lehrmeister hoeret, viel Buecher hat und seine ganze Lebenszeit darueber zubringt.“[274]

272 Gracia Guillén: Judaísmo, Medicina y Mentalidad Inquisitorial' en la España del siglo XVI (wie Anm. 90), 331.

273 Ebenda, 331.

274 Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften (wie Anm. 93), 1. Im spanischen Original heißt es an dieser Stelle: „Capitulo I donde se prueba por un ejemplo que si el muchacho no tiene el ingenio y habilidad que pide la ciencia que quiere estudiar, por demás es oírla de buenos maestros, tener muchos libros, ni trabajar en ellos toda la vida.“ Huarte: Examen de ingenios para las ciencias (wie Anm. 93), 69.

Die richtige Erziehung spielt somit für den Arzt zwar eine bedeutende Rolle, aber ohne die Grundvoraussetzung, d. h. ohne die natürliche Befähigung des Kindes zu einer Wissenschaft ist seiner Meinung nach alle Mühe umsonst. Daher sollten die Kinder ihren natürlichen geistigen Fähigkeiten entsprechend, also gemäß *ingenio y habilidad*, gefördert werden. Später fügt er in diesem ersten Kapitel noch erklärend hinzu:

> „Wenigstens ist das was ich gesagt habe nicht zu leugnen, daß es nemlich Koepfe giebt welche zu einer Wissenschaft durchaus gebohren, zu jeder andern aber durchaus ungeschickt sind. Ehe also der Knabe zu studiren anfaengt, muß man seine Seelenkraefte erforschen, sehen welche Wissenschaft mit seiner ueberein koemmt und ihm nur diese und keine andere lernen lassen."[275]

Hier wird eine leichte Bedeutungsverschiebung zwischen dem ursprünglichen Text von Huarte de San Juan und der deutschen Übersetzung durch Lessing deutlich, denn während Huarte de San Juan davon spricht, dass die Kinder zu einer Wissenschaft bestimmt seien, also *determinados para una ciencia*, geht Lessing davon aus, dass sie hierzu geboren sein müssen. Somit verweist er zugleich auf den Ursprung der Bestimmung, d. h. das Kind, genauer seine Seelenkräfte, *la manera de su ingenio*, sind folglich von Geburt an determiniert. Dass Lessing mit dieser Konkretisierung durchaus dem Anliegen Huartes gerecht wird, lässt sich an einem weiteren Kapitel aus seinem Erziehungsratgeber aufzeigen, nämlich am „Fünfzehente[n] Hauptstück. Welches ohne Zweifel das wichtigste seyn wird, weil man darinne zeigt, wie die Vaeter weise und zu den Wissenschaften faehige Soehne erzeugen sollen"[276]. Die Betonung liegt hierbei ganz bewusst auf den Vätern und Söhnen, denn Huarte ging als Arzt von den gängigen antiken Theorien aus, dass Frauen und Männer sich nur darin unterscheiden würden, dass das Geschlecht bei der Frau nach innen gestülpt sei. Somit sei die Frau folglich nichts anderes als ein von der Natur unvollkommen gebildeter Mann.[277] Wenn es sich also um die Erzeugung eines vollkommenen Menschen handelte, der bestens zu den Wissenschaften befähigt wäre, dann mussten sich diese Ratschläge folgerichtig an das männliche Geschlecht richten. Huarte schreibt hierzu:

---

275 Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften (wie Anm. 93), 7. Im spanischen Original steht hierzu: „Esto que tengo dicho, a lo menos, no se puede negar, sino que hay ingenios determinados para una ciencia, los cuales para otra son disparatos. Y, por tanto, conviene, antes que el muchacho se ponga a estudiar, descubrirle la manera de su ingenio y ver cuál de las ciencias viene bien con su habilidad, y hacerle que le aprenda." Huarte: Examen de ingenios para las ciencias (wie Anm. 93), 73.

276 Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften (wie Anm. 93), 359. Im spanischen Original: „Capitulo XV donde se trae la manera cómo los padres han de engendrar los hijos sabios y del ingenio que requieren las letras. Es capítulo notable." Huarte: Examen de ingenios para las ciencias (wie Anm. 93), 310.

277 Ebenda, 315; Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften (wie Anm. 93), 367.

„Diejenigen Vaeter welche weise und zu den Wissenschaften faehige Kinder haben wollen, muessen Sorge tragen, daß sie maennlichen Geschlechts werden; weil Weibspersonen wegen der grossen Kaelte und Feuchtigkeit ihres Geschlechts, kein durchdringendes Genie bekommen koennen."[278]

Feuchte und Kälte galten somit als die in der Frau natürlich vorherrschenden Qualitäten ihrer Säftekonstellation. Diese würden von der Gebärmutter vor allem auf das Gehirn ausstrahlen, da auch dieses von Natur aus zu Feuchtigkeit und Kälte neige. Durch diese Zunahme an Feuchtigkeit und Kälte werde das Gehirn jedoch beeinträchtigt, während hingegen Trockenheit und Hitze, die natürlich vorherrschenden Qualitäten im Mann, im Gehirn den nötigen Ausgleich schaffen würden, um dieses zu vervollkommnen.[279] Um nun geeignete männliche Nachkommen für die Wissenschaften und damit zum Wohle des Staates[280] zu zeugen, sollten intelligente Männer laut Huartes ärztlichem Rat folgende Punkte beherzigen:

„Solcher Bedingungen nun, sage ich, sind sechse an der Zahl, welche die Vaeter allemahl inacht zu nehmen haben, wann sie diesen Endzweck erreichen wollen. Die erste ist, hitzige und trockne Speisen zu essen. Die andre, Sorge zu tragen, daß diese Speisen im Magen wohl verdauet werden. Die dritte, sich fleißige Bewegung zu machen. Die vierte, zu dem Erzeugungswerke nicht eher zu schreiten, als bis der Samen vollkommen wohl zubereitet ist. Die fünfte, seinem Weibe vier oder fuenf Tage vor der monatlichen Zeit beyzuwohnen. Die sechste, sich zu bemühen, daß der Same auf die rechte Seite des Mutterleibes falle. Wann die Bedingungen, so wie wir sagen wollen, beobachtet werden, so wird nimmermehr ein Kind weiblichen Geschlechts hervorkommen."[281]

278 Ebenda, 392. Im spanischen Original: „Los padres que quisieren gozar de hijos sabios y que tengan habilidad para letras, han de procurar que nazcan varones; porque las hembras, por razón de la frialdad y humidad de su sexo, no pueden alcanzar ingenio profundo." Huarte: Examen de ingenios para las ciencias (wie Anm. 93), 331.

279 Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften (wie Anm. 93), 373; Huarte: Examen de ingenios para las ciencias (wie Anm. 93), 319.

280 Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften (wie Anm. 93), 360; Huarte: Examen de ingenios para las ciencias (wie Anm. 93), 310.

281 Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften (wie Anm. 93), 396–397. Im spanischen Original: „Y, así, digo que se han de hacer seis diligencias con mucho cuidado si los padres quieren conseguir este fin. Una de las cuales es comer alimentos calientes y secos; la segunda, procurar que se cuezgan bien en el estómago; la tercera, hacer mucho ejercicio; la cuarta, no llegarse al acto de la generación hasta que la simiente esté cocida y bien sazonada; la quinta, tener cuenta con su mujer cuatro o cinco días antes que le venga la regla; la sexta, procurar que la simiente caiga en el lado derecho del útero. Las cuales guardadas como diremos, es imposible engendrarse mujer." Huarte: Examen de ingenios para las ciencias (wie Anm. 93), 333–334.

Von den zeitlichen und räumlichen Bedingungen einmal abgesehen – also der vierten, fünften und sechsten Maßnahme –, maß Huarte offenbar vor allem der Diät und der körperlichen Ertüchtigung die höchste Bedeutung zur optimalen Vorbereitung des männlichen Körpers im Hinblick auf die Zeugung intelligenter Söhne bei. Konditionierung und Determinierung des Charakters erweist sich bei dem Arzt Huarte de San Juan somit als primäres, rein auf die Männer ausgerichtetes Anliegen seines Erziehungsratgebers. Hier offenbart sich der frühneuzeitliche medizinische Biologismus des 16. und 17. Jahrhunderts in aller Deutlichkeit.

2.3.2 Die neuchristliche Ammenproblematik und ihr Kontext

Eine Passage aus der 1631 erschienenen Schrift *Discurso contra judíos*[282] von Diego Gavilán Vela, der diese Schrift, die ursprünglich von Vicente da Costa Matos[283] verfasst wurde, aus dem Portugiesischen ins Spanische übersetzte, mag hier als Beispiel für die neuchristliche Ammenproblematik dienen:

> „[…] und in den Königshäusern und denen der Prinzen ist die erste Maßnahme bei der Auswahl der Ammen herauszufinden (so fähig sie auch für diese Aufgabe sein mögen), ob sie Neu- oder Altchristinnen sind, weil es nicht rechtmäßig ist, dass die Königskinder von der jüdischen Niedertracht aufgezogen werden sollen, denn es ist unmöglich, dass jene Milch so wie bei Personen, die jedem Übel zugeneigt sind, etwas anderes als schlechte Neigungen hervorruft, die der Milch entstammen. Wie ich gesagt habe, Neigungen und Sitten, was bewiesen wird durch die Erzählung eines alten, äußerst glaubwürdigen neapolitanischen Soldaten, welcher sagte, dass er einen neapolitanischen Adligen judaisieren gesehen hatte, der hierfür bestraft und der weltlichen Justiz übergeben wurde, dabei war er von der allerreinsten Abstammung, und all dies nur, weil eine Amme, die ihn großzog, Jüdin gewesen war. Und da man diese Wahrheit kennt, sagt man allgemeinhin, wenn jemand nicht das tut, was er soll: Mit der Muttermilch hast du es aufgesogen.“[284]

282 Rede gegen die Juden.

283 Da ich den Fokus dieser Arbeit vor allem auf die Rezeption der *limpieza de sangre*-Debatte im spanischen Raum gelegt habe und die Übersetzung durch Gavilán Vela dort offenbar stärkere Verbreitung fand als das portugiesische Original, nutze ich an dieser Stelle die spanische Übersetzung von Gavilán Vela. Dass dies sinnvoll ist, zeigt sich bereits daran, dass ein für meine Analyse wesentlicher Autor, Francisco de Torrejoncillo, offenbar auf die spanische Übersetzung zurückgreift.

284 „[…] y en las casas Reales, y de los Principes, la primera diligencia que se haze con las personas que escogen para amas, es saver (por mas dispuestas que esten para tal menester) si son Christianas nuevas, o viejas, ansi porque los hijos de los Reyes, no es justo que sean criados por la vileza Iudayca, como porque aquella leche, como de personas inclinadas a todo mal, es imposible que engendre salvo malas inclinaciones que provienen de la leche, como tengo dicho las inclinaciones,

Eine besondere Bedeutung kommt hierbei vor allem der Exempelgeschichte über den neapolitanischen Adligen zu, denn diese nutzt der Autor maßgeblich für seine Beweisführung. Laut Vicente da Costa Matos trat der Edelmann somit nicht aus eigenem Willen zum jüdischen Glauben über. Es war das Blut der jüdischen Amme, welches über die Muttermilch übertragen wurde, das ihn zur Häresie verleitete. Eine solche Vorstellung hat weitreichende Konsequenzen. Spinnt man den Faden folgerichtig weiter, bedeutet dies, dass die Neigung zu Apostasie und Häresie durch jegliches Blut von Generation zu Generation weitergegeben werde, also zum einen durch das Blut, das bei Zeugung und Geburt eine Rolle spielt, aber zum anderen in nicht unwesentlichem Ausmaß auch durch das zu Muttermilch gekochte Menstrualblut, das der Ernährung des Kindes dient.

Interessanterweise findet sich in der 43 Jahre später veröffentlichten Schrift von Francisco de Torrejoncillo zum Teil wortwörtlich der oben zitierte Textausschnitt. Die Geschichte über den Adligen aus Neapel lässt dieser allerdings weg. Dies verwundert zunächst, da gerade dieser Part sehr gut in die übliche Argumentationslinie von Torrejoncillo gepasst hätte. Aus diesem Grund könnte man die Vermutung anstellen, dass der Autor bereits so von den biologistischen Vorstellungen eingenommen ist, dass es sich für ihn erübrigt, weitere Beweise diesbezüglich anzuführen. Hierfür spräche auch die zwar minimale, daher jedoch umso auffälligere Wortverschiebung. So spricht Torrejoncillo nicht mehr wie Gavilán Vela in seiner Übersetzung von *personas inclinadas a todo mal*[285], sondern stattdessen von *personas infectas*[286], also von infizierten Personen. Auch handelt es sich bei den durch die neuchristliche Muttermilch hervorgerufenen Neigungen nicht mehr einfach um schlechte, sondern um perverse, genauer um *perversas inclinaciones*[287]. Wie bereits erwähnt, sind diese Wortverschiebungen nur minimal, aber gerade da der Autor ansonsten wortwörtlich den Text des Übersetzers Gavilán Vela übernommen hat, lassen sich seinen Abänderungen deswegen eine umso größere Bedeutung zusprechen. Und obwohl Francisco de Torrejoncillo in der Regel die Autoren nennt, die er zitiert, verschweigt er Gavilán Vela an dieser Stelle.

---

y las costumbres, lo que manifestamente se prueva con lo que un soldado viejo de Napoles muy fidedigno contô, el qual dixo: que avia visto Iudayzar un noble Napolitano, castigado, y entregado a la justicia secular por esto, siendo de limpissima generacion, solo porque una ama que lo crio era Iudia, y de el conocimiento de esta verdad se dize comunmente quando uno no haze lo que deve, con la leche lo mamaste." Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 149.

285 Ebenda, 149.

286 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 215.

287 Ebenda, 215.

Die Schrift des Portugiesen Vicente da Costa Matos[288] bzw. die seines Übersetzers Diego Gavilán Vela[289] soll an dieser Stelle einer genaueren Überprüfung unterzogen werden, um die oben angeführte Aussage, die in vielen converso- und moriskenfeindlichen Schriften der Zeit angeführt wird, besser in ihren Kontext einbetten zu können. Zum einen zeigt sich, dass im *Discurso contra los judíos* ein generelles Bild des Trinkens vermittelt wird, das sich nahtlos mit den Aussagen zu den neuchristlichen Ammen verknüpfen lässt. Zum anderen ist an dieser Stelle auch das in der Schrift gezeichnete Frauenbild von Bedeutung. Der starke Einfluss des jüdischen Glaubens und seiner Praktiken vor allem auf die Converso-Mediziner, die daraufhin vom christlichen Glauben abfallen und judaisieren, wird somit wie folgt beschrieben:

> „[…] betrachtet man vor allem die Geständnisse der Mehrheit von ihnen [gemeint sind die Converso-Mediziner vor dem Inquisitionstribunal], wobei einer seit seinem fünften Lebensjahr (nach eigener Aussage gestand er, dass er zu diesem Zeitpunkt begonnen hatte zu judaisieren) den ganzen Hass, den er danach auslebte, trank, bis er nach mehr als vierzig Jahren gefangen genommen wurde […].“[290]

In der Schrift wird generell von einem angeborenen Hass *odio innato*[291] der Juden und somit auch der Conversos gegenüber den Christen ausgegangen, der von Generation zu Generation weitergegeben werde. Dieser in den *limpieza de sangre*-Traktaten wiederholt beschworene Hass, der die Conversos, als Nachkommen der Juden, zu den größten Feinden der Christen – *los mayores enemigos de Dios, y de sus Fieles*[292] – mache, wird in diesem Zusammenhang verknüpft mit dem Verb trinken mit dem Akt des Judaisierens gleichgesetzt. Judaisieren bedeutete für den Autor und seinen Übersetzer aus christlicher Perspektive schlicht, den bereits bei der Geburt inhärenten Hass über

288 Vicente da Costa Matos verfasste das Werk *Breve Discurso contra a Herética Perfídia do Judaísmo, Continuada nos Presentes Apóstatas de Nossa Santa Fé, com o Que Convém à Expulsão dos Delinquentes Nela nos Reinos de Sua Majestade, com Suas Mulheres e Filhos* […] (1622). Übersetzt lautet der Titel *Kurzer Diskurs gegen die häretische Niedertracht des Judaismus, welche in den gegenwärtigen Apostaten unseres Heiligen Glaubens fortgeführt wird, wie und dass sich die Vertreibung der Verbrecher mit ihren Frauen und Kindern in diesen, den Königreichen seiner Majestät, zieme*. Einen zweiten Teil veröffentlichte er 1625. Seine Lebensdaten und weitere Informationen zu seiner Person sind nicht bekannt. Anonym: s.v. Matos, Vicente da Costa, in: Dicionário Cronológico de Autores Portugueses 1 (1985), Abruf über Datenbank WBIS, 44.

289 Nach eigenen Angaben war Gavilán Vela ein Regularkanoniker bei den Prämonstratensern und gehörte dem Kloster von Santa Maria de la Charidad in Ciudad-Rodrigo an. Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), Titelblatt.

290 „[…] viendo sobre todo las cofessiones [sic] de los mas [los médicos], en que alguno de hedad de cinco años (en que por su boca confessò que avia empaçado [sic] a Iudayzar) bebio todo el odio executado despues hasta mas de quarenta años en que fue preso […].“ Ebenda, 86.

291 Ebenda, 220.

292 Ebenda, 85–86.

das Trinken weiter zu verfestigen. Denkt man zurück an die Aussagen von Damián Carbón im vorangegangenen Kapitel *2.2 Diskussion: Ammenmilch oder Muttermilch*, in denen er betont, dass die Ammenmilch oftmals einen größeren Einfluss auf den Charakter des Kindes habe als der per Zeugung durch die Eltern vererbte, so wird klar, dass auch hier der weiteren Erziehung eine hohe Bedeutung beigemessen wurde. Das Bild der Muttermilch, durch die das Kind gesäugt und aufgezogen wird, schwingt dabei mit, ohne explizit erwähnt werden zu müssen. Aber nicht nur der Hass wird getrunken, sondern auch der Hang zum Götzendienst wird laut dem *Discurso contra los judíos* durch die Milch vererbt. So heißt es in Anlehnung an die Bibelpassage der Zerstörung des goldenen Kalbs durch Moses (Ex 32, 19–20), der dieses verbrannte und, zu Staub zermahlen, den Götzendienern zu trinken gab:

> „[…] Moses verfluchte die Götzendiener und das Verabscheuenswerte, das sie taten. Er nahm das goldene Kalb, das sie verehrten, und aufgelöst gab er es ihnen zu trinken. Und wer so viel Abgöttereien in Gold trank, da ist es nicht sehr verwunderlich, dass es sich bis heute erhält, in denen [den Abgöttereien], die ihre Eltern ihnen gaben durch die Milch, ererbt von diesem [dem Trank des goldenen Kalbs] […]."[293]

Theologisches und medizinisches Wissen werden hier miteinander verwoben, sodass es für das Erbe der schlechten Sitten, in diesem Fall speziell die Abgöttereien, nun auch eine auf die Bibel gestützte, alttestamentliche Begründung gab. Die erste, von Idolatrie getränkte Milch wäre somit das in Wasser aufgelöste goldene Kalb, welches Mose den Israeliten zur Strafe verabreichte. Und diese sei so wirkmächtig, dass selbst die jüdischen Zeitgenossen des Autors davon zehren und dadurch beeinflusst würden. Auch der doppelte Charakter der Vererbung, zum einen durch die Zeugung und zum anderen durch die Muttermilch, tritt an dieser Stelle nochmal deutlich hervor.

Was nun die Einschätzung der Frauen betrifft, so wird in der Schrift *Discurso contra los judíos* davon ausgegangen, dass die Conversas anfälliger für Häresie und Apostasie seien, da sie zum einen über weniger Verstandeskraft verfügen und zum anderen ihren Ehemännern im Glauben folgen würden. Als Belege werden vom Autor die Inquisitionsprozesse angeführt, bei denen die Frauen beständiger am jüdischen Glauben festhalten und somit auch mehr von ihnen der weltlichen Gerichtsbarkeit zur Hinrichtung übergeben würden. Als daher nun Vicente da Costa Matos in seiner Schrift seinen Plan ausbreitet, die Conversos geschlossen aus Portugal auszuweisen, schreibt er im Hinblick auf die Frauen:

---

293 „[…] maldiciendo Moyses a los idolatras…la obominacion [sic] que hazian, tomò el Becerro de oro que adoravan, y desecho se lo dio a beber, y quien a tanto que bebio idolatrias en oro, no es mucho que de presente se conserve en las que sus padres les dieron en leche heredadas de este […]." Ebenda, 32.

> „Was die Frauen betrifft, gibt es keinen Zweifel, dass es von Vorteil und notwendig ist, sie mit ihren apostasierenden Ehemännern auszuweisen. Denn weil sie von derselben Nation sind, wäre es ihnen unmöglich, nicht dem Gesetz ihrer Männer zu folgen. Und weil der jüdische Aberglaube in ihnen markanter ist und man mehr Beispiele gesehen hat, die dies bestätigen, da aufgrund ihres Beharrens [im Irrtum] eine größere Anzahl Frauen als Männer sterben. Und es liegt am Verstand, denn da das Verbrechen der Häresie ein Irrtum des Verstandes ist und sie naturgegeben weniger Verstand besitzen, sind sie anfälliger für Häresien, und vor allem für die des Judaismus, der aus abergläubischen Praktiken und Zeremonien besteht, denen sie sehr zugeneigt sind."[294]

Somit galten dem Autor die Frauen als gefährdeter für die Häresie, zum einen aufgrund ihres naturgemäßen geringeren Verstandes als imperfekte Männer, der sie leichter zu einer rationalen Verirrung verleite. Und als genau solch eine Verirrung ist die Häresie vornehmlich definiert. Zum anderen seien sie der Häresie aber aufgrund ihrer Treue und Gehorsamspflicht in der Ehe eher zugetan, da sie ihren Ehemännern auch im Glauben Gefolgschaft leisten müssten. Damit wurden die Frauen von Costa Matos und Gavilán Vela jedoch nicht nur als gefährdeter, sondern gleichzeitig auch als gefährlicher eingestuft, denn aufgrund ihrer höheren Anfälligkeit für Häresien im Allgemeinen – und des Judaismus im Besonderen – trügen sie dementsprechend auch eine größere Verantwortlichkeit für die Persistenz dieser Häresien und für ihre Verbreitung. Auf Letzteres verweist Costa Matos direkt im Anschluss an das oben angeführte Zitat, wenn er den Frauen weniger Diskretion und größere Schwatzhaftigkeit zuschreibt, die dazu führe, dass sie die Häresie schneller weitergeben und lehren würden.[295]

In das Bild der Aufnahme der Häresie durch den Akt des Trinkens kombiniert mit dem Bild der Frauen, die sich als für die Häresie anfälliger und somit auch als im Judaisieren gefährlicher erweisen, lässt sich die Warnung vor neuchristlichen Ammen somit nahtlos anfügen. Damit zeigt sich, dass der postulierte Rat, neuchristliche Ammen nicht in altchristlichen Haushalten einzustellen, in einen größeren gedanklichen Zusammenhang einzuordnen ist, der in der gesamten Schrift immer wieder anklingt.

---

294 „En lo que toca a las mugeres, no ay duda ser provechoso, y necessario desterrarlas con los maridos Apostatas, ansi porque siendo de la mesma nacion, seria impossible no seguyr la ley de sus maridos, como porque en ellas particularmente son mas notables las supersticiones Iudaycas, y se han visto mas exemplos, que lo confirman, muriendo en su pertinacia mas numero, que de los hombres, y es la razon, que como el crimen de Heregia es yerro de entendimiento, y ellas naturalmente tengan menos, son mucho mas suxetas a Heregias, principalmente a estas de el Iudaysmo, que consisten en supersticiones, y ceremonias, a que son muy inclinadas." Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 220–221.

295 Ebenda, 221.

2.3.3 Das Erbe der Milch

Doch nicht nur Hass und Abgöttereien konnte die Milch in sich tragen. In diesem Punkt waren der Phantasie der Autoren anscheinend kaum Grenzen gesetzt. Dies gilt sowohl für diejenigen, die sich für die Einhaltung der Blutreinheitsstatuten (z. B. Juan Martínez Silíceo und Diego Velázquez / Diego de Simancas[296]) oder sogar die Vertreibung der Conversos (z. B. Vicente da Costa Matos und sein Übersetzer Diego Gavilán Vela) einsetzten, als auch für diejenigen, denen es ein Anliegen war, die Moriskenvertreibungen der Jahre 1608 bis 1610 zu befürworten und im Nachhinein zu rechtfertigen (z. B. Damian Fonseca und Pedro Aznar Cardona).

In den als Manuskript erhaltenen *Papeles referentes al estatuto de limpieza de sangre*[297], in denen Juan Martínez Silíceo (1486–1557), Erzbischof von Toledo, das für sein Domkapitel herrschende Blutreinheitsstatut verteidigt und rechtfertigt, findet sich beispielsweise folgende Bemerkung:

> „[…] vom Besten werden wir diesen Menschen geben, die von finsterem Geschlecht abstammen, ja von den Eltern, frisch noch dazu, behalten sie die Milch ihrer Verworfenheit zurück."[298]

Die Milch, die über die Eltern an die Kinder übertragen wird, wird hier als entstellt, als verworfen dargestellt. Diese Verworfenheit *pravitas* sei noch frisch, da die Konversionen zum Christentum aus Sicht des Erzbischofs erst vor Kurzem erfolgt waren. Somit seien Rückstände zu erwarten, die in den Kindern zurückbehalten werden würden, was durch das Verb *retinent* unterstrichen wird.

Bei der Durchsicht der Verteidigungs- und Rechtfertigungsschriften zu den Moriskenvertreibungen fällt auf, dass die Inhaltsstoffe der Milch hier etwas anders definiert wurden. So findet sich bei dem Dominikaner Damian Fonseca (1573–1627) in seiner Apologie *Justa expulsión de los moriscos de España*[299] nicht der Hass, sondern es wird von einem anerzogenen Groll gegen die Christen gesprochen:

---

296 Zu den Schriften von Juan Martínez Silíceo und Diego de Simancas, Richter, Bischof und Inquisitor, der seine Schrift unter dem Pseudonym Diego Velázquez publizierte, s. auch: Robert Aleksander Maryks: The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus, Studies in medieval and Reformation traditions 146, Leiden und Berlin 2010, 29–39.

297 Papiere bezüglich des Blutreinheitsstatuts.

298 „[…] de optimo dabimus eos homines qui generis sunt obscuri, quippe à Parentibus recens adhuc suae pravitatis retinent lac." BNE: Silíceo (Erzbischof von Toledo) et al.: Papeles referentes al estatuto de limpieza de sangre de la Iglesia de Toledo, 18. Jh., MSS/13038, 134v.

299 Gerechte Verteibung der Morisken aus Spanien.

> „Sie erzogen ihre Kinder in einem merkwürdigen Groll gegen die Christen, und wenn sie sie erschrecken wollten, pflegten sie ihnen in ihrem Arabisch zu sagen: Pass auf, ein Christ! Wodurch die Kinder, wenn sie dies hörten oder uns sahen, sich versteckten, weinten und flüchteten. Und da sie diese Milch einsogen, bewahrten sie immer diese Abneigung."[300]

Das Bild der Nahrungsaufnahme durch die Muttermilch, *mamar la leche*, dient in diesem Fall der näheren Beschreibung, auf welche Weise den Kindern in den Moriskenfamilien Abneigung, aber auch Angst vor den Christen eingeflößt werde. Wie tief diese Antipathie in den Kindern auch noch als Erwachsene verhaftet bleibe bzw. wie diese im Körper verankert werde, soll dem Leser mithilfe der Muttermilchmetapher vor Augen geführt werden. Aber der Autor ging noch einen Schritt weiter und versuchte auch die Moriskenaufstände auf diese Weise zu erklären:

> „[…] alles in allem scheint es so, als würden sie [die Treuebrüche] über ihre Kaste mitbekommen und dass sie diese Rebellion und geringe Treue zu ihren Königen mit der Milch aufsaugen."[301]

Über das Bild der Muttermilch sowie der Kaste, *la casta*[302], unterstellte Fonseca den Morisken eine natürliche, ererbte Tendenz zu Illoyalität und Rebellion. Diese Zuschreibung diente seiner Argumentationsstrategie, denn wenn der Hang zum Widerstand in den Morisken natürlich und somit unabänderlich verankert wäre, bliebe nur noch die Ausweisung der Morisken aus Spanien als probates Mittel, um das Königreich zu sichern. Um es nochmals von der Kehrseite zu betrachten: Bestünde die Möglichkeit einer Umerziehung der Morisken zu treuen und ergebenen Untertanen, ließe sich die Vertreibung der Morisken nicht mehr als gerechtfertigt darstellen.

Dass Damian Fonseca mithilfe der Muttermilchmetapher durchaus bewusst an allgemein bekanntes, medizinisches Wissen anknüpfen wollte, darauf verweist ein anderer Satz in seiner Apologie:

---

300 „Criavan sus hijos con una estraña ogeriza contra los Christianos, y quando los querian espantar, les solian dezir en su Algaravia; *guarda Christiano*, por lo qual oyrnos nombrar, ò en vernos, se escondian, lloravan, y huian, y como mamavan esta leche, siempre conservavan aquella antipatia." Damian Fonseca: Justa expulsión de los moriscos de España. Con la instrucción, apostasia, y trayción dellos. Y respuesta à las dudas que se ofrecieron acerca desta materia, Rom: Por Iacomo Mascardo, 1612, 127.

301 „[…] con todo parece que les venia de casta, y que con la leche mamavan esta rebelion, y poca fidelidad a sus Reyes […]." Ebenda, 152.

302 Das Wort wird als Äquivalent für Begriffe wie *linaje* und *raza* verwendet und verweist somit auf die Abstammung. In der Forschung wurde der Begriff von Américo Castro (1885–1972) aufgegriffen, der von einem Kastensystem mit Blick auf die spanische, vormoderne Gesellschaft sprach, was zu einigen Missverständnissen führte.

„Von solchen Eltern mussten solche Kinder geboren werden, Verräter wie sie, die die guten und schlechten Sitten ihrer Erzeuger für gewöhnlich mit der Milch aufzusaugen pflegen."[303]

Die Übertragung des Charakters über die Muttermilch, wie sie auch in den medizinischen Traktaten beschrieben wird, dient hier nochmals zur Bekräftigung eines natürlich inhärenten, verräterischen Charakters der Morisken im Allgemeinen. Führt man diesen Gedanken fort, so bedeutet dies, dass die Nachkommen der Morisken vom Autor als schuldlos schuldig eingestuft werden, als Verräter wider Willen, durch ihre ererbte Natur zu diesem Verhalten verdammt. Diese Einstufung diente dem Autor auch dazu, sich selbst und seine Motive von jedem selbst gehegten Groll freizusprechen, denn somit wäre er ja nicht selbst vom Hass angetrieben, sondern allein von der Erkenntnis, dass die Morisken aufgrund ihres natürlichen Erbes niemals treue Untertanen sein könnten und folglich eine Gefahr für das Königreich darstellten und vertrieben werden müssten.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass der Milch diverse Zutaten beigemengt werden konnten. Hass, Groll, Abgötterei, Verworfenheit, Untreue und Rebellion sind in den Schriften anzutreffen. Dabei ist es wichtig zu beachten, dass der Fokus immer auf der Übertragung bzw. Vererbung dieser Charakterschwächen und Gefühlsregungen durch das Vehikel Muttermilch lag. Geht man einen Schritt weiter, ist zu untersuchen, wie diese dargestellte Problematik eines Erbes, dem man nicht entrinnen konnte, zu den Warnungen vor neuchristlichen Ammen führte.

2.3.4 Warnungen vor neuchristlichen Ammen

Es stellen sich nun folgende Fragen: In welcher Form wurden die Warnungen vor neuchristlichen Ammen in den verschiedenen Schriften der Zeit formuliert und wie wurden sie begründet? In dem *Tractatus de officialibus reipublicae* von Antonio Fernández de Otero wird zunächst die Aussage angeführt, dass keine neuchristlichen Ammen „oder von unreinem Blut abstammend"[304] für die Königskinder zugelassen wurden. Auch hier lässt sich eine starke Ähnlichkeit zu den Bemerkungen bei Vicente da Costa Matos in der Übersetzung von Diego Gavilán Vela erkennen. Im Anschluss an diese Aussage führt er jedoch zur Bestätigung medizinische Größen wie Avicenna und Luis Lobera de Ávila an sowie den Rechtsgelehrten Ignacio del Villar Maldonado. Dass bei Luis Lobera de Ávila wie bei Avicenna generell von der Bedeutung

303 „De tales padres, tales hijos avian de nacer, traydores como ellos, que de ordinario suelen estos con la leche mamar las buenas, y malas costumbres de sus progenitores." Fonseca: Justa expulsión de los moriscos de España (wie Anm. 300), 153.

304 „[V]el immundo sanguine procedentem"; Fernández de Otero: Tractatus de officialibus reipublicae (wie Anm. 44), 17.

des Charakters der Amme bzw. der Mutter für das Kind die Rede ist und keinesfalls von neuchristlichen Ammen, lässt Fernández de Otero an dieser Stelle aus. Auf den Text des Rechtsgelehrten Villar Maldonado wird im Folgenden noch näher eingegangen. Fernández de Otero schließt seine Passage über das Verbot neuchristlicher Ammen für die königlichen Nachkommen *filiorum Regis* eine nähere Erläuterung in kastilischer Sprache an, die im Traktat in Kursiv gesetzt wurde und ein nahezu wortwörtliches Zitat aus den *Siete Partidas* darstellt:

> „[…] dies bedeutet, ihnen kluge, wohlgesittete Ammen von guter Abstammung zu geben. So wie das Kind im Körper der Mutter angeleitet und aufgezogen wird, bis es geboren wird, so wird es von der Amme angeleitet und aufgezogen, von dem Moment an, an dem es die Brust bekommt, bis zu der Zeit, in der es entwöhnt wird. Und da die Zeit dieser Aufzucht länger andauert als die durch die Mutter, daher kann es nicht sein, dass das Kind nicht viel vom Temperament und Charakter der Amme erhalte. Weshalb die antiken Gelehrten, die sich auf natürliche Art über diese Dinge unterhielten, sagten, dass die Kinder der Könige solcherart Ammen bekommen sollen, die genug Milch hätten und wohlgesittet, gesund, schön, von guter Abstammung und von guten Sitten seien."[305]

Obwohl dieser Ausschnitt dem Gesetzestext frappierend ähnelt, fallen doch einige Bedeutungsverschiebungen auf. So wird zum einen von Fernández de Otero die „gute Abstammung", *buen linaje*, prominent platziert, mit der Frage der Blutreinheit in Verbindung gebracht und somit bewusst umgedeutet. Zum anderen verstärkt er mit dem Begriff des Temperaments, *temperamento*, anstelle der Haltung, *contenente*, die Idee der Charakterübertragung durch die Milch.

Dass sich die Frage der Abstammung jedoch nicht allein auf die Frauen beschränken musste, folgt aus der Schrift *Sylva responsorum iuris* des bereits erwähnten Rechtsgelehrten Villar Maldonado. Seine Lebensdaten sind nicht bekannt. Über sein Werk lässt sich sagen, dass sein *Blätterwald juristischer Antworten* 1614 in Madrid erschien und Villar Maldonado dieses von seinem Vater übernommene Werk vollendet hatte. In der zwölften Antwort, in der u. a. der Rechtsstatus sowohl der Neophyten[306] als auch der Kinder von Häretikern behandelt wird, wird auch das Verbot neuchristlicher Ammen im Königshaus angesprochen. Hierbei führt der Jurist weiter aus:

---

305 „[…] esto es en darles amas savias y bien acostumbradas y de buen linage. Bien ansi como el niño se govierna y se cria en el cuerpo de la madre asta que nace otro si se govierna y cria de la ama desde que le da la teta asta destetarle y porque el tiempo de esta crianza es mas largo que el de la madre porende no puede ser que no reciva mucho del tenperamento [sic] y de las costumbres del ama. Onde los savios antiguos que ablaron en estas cosas naturalmente dixeron que los hijos de los Reies deven tener a tales amas que tengan leche asat y sean vien acostumbradas y sanas y hermosas y de buen linaje, y de buenas costumbres." Fernández de Otero: Tractatus de offcialibus reipublicae (wie Anm. 44), 17.

306 Unter den Neophyten, also den frisch Getauften, fasste Villar Maldonado die Conversos.

„[…] jeder der Eheleute wird genauestens untersucht und befragt und falls etwa in irgendeiner Weise einer der beiden Ehepartner von einem Geschlecht jüdischen Ursprungs abstamme, darf sie auf keinen Fall in diesem Amt zugelassen werden […].“[307]

Nicht allein die Frau und potentielle Amme sollte also untersucht und befragt werden, sondern genauso ihr Ehemann. Und sollte einer der beiden Ehepartner, sei es die Ehefrau oder der Ehemann, jüdische Vorfahren in seinem Stammbaum haben, so sei die Frau für das Amt der Amme der Infanten im Königshaus ungeeignet.

Die Frage stellt sich, warum nun beide Eheleute vom Juristen in den Blick genommen wurden. Zu vermuten wäre, dass sich hier verstärkt die juristische Komponente zeigt, wie sie bereits in der mittelalterlichen Rechtssammlung der *Siete Partidas* anklang, also das Bestreben, die jüdische und christliche Lebenswelt strikt voneinander zu trennen. Vielleicht weisen die Äußerungen aber doch bereits über diese Ebene hinaus und es geht darum, dass, gesetzt den Fall, der Ehemann habe jüdische Vorfahren, die potentielle Amme somit ein Kind mit teilweise jüdischen Wurzeln in sich getragen und gegebenenfalls gestillt habe. Das würde bedeuten, dass die medizinischen Vorstellungen der Zeit auch vermehrt in den juristischen Texten eine Rolle spielen würden.

Vor dem Hintergrund des Frauenbildes, das Vicente da Costa Matos im Hinblick auf die Rechtfertigung einer Vertreibung der Conversos aus Portugal in seiner Schrift zeichnet[308], und seiner Aussage, dass die Frauen für die Häresie gefährdeter und anfälliger seien, u. a. da sie ihrem Ehemann in der Religion zu folgen hätten, könnte man vermuten, dass Villar Maldonado an dieses Gefahrenpotential gedacht haben mag. So wären – aus dieser Perspektive betrachtet – die Sitten der Amme durch ihr Ehegelöbnis zu Schaden gekommen und sie folglich für die Aufzucht der Infanten ungeeignet.

Welche dieser drei Mutmaßungen eher zutrifft oder ob es sich nicht sogar um eine Gemengelage mehrerer oder aller handelt, muss offengelassen werden, denn Villar Maldonado führt die Gründe hierfür nicht an. Stattdessen kommt er im Folgenden darauf zu sprechen, warum eine solche Amme nicht zugelassen werden dürfe, und nennt an dieser Stelle die bereits geläufigen Autoritäten Avicenna und Luis Lobera de Ávila. Letzteres könnte darauf schließen lassen, dass tatsächlich am ehesten die zweite Mutmaßung zutrifft, also dass die Medizin auch für diesen Aspekt, dass beide Eheleute in den Blick genommen werden, eine Rolle spielte.

Wie sehr dieses Thema der neuchristlichen Ammen auch in einem allgemeineren Rahmen rezipiert wurde, zeigt sich an den *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*[309] von Juan de Pineda (1557–1637). Dieser wollte seinen Lesern mithilfe von

307 „[…] utriusque coniugis exactissima fit examinatio, & inquisitio: & si fortè quovis modo alteruter coniux à genere Iudæorum originem trahat, neutiquam in id munus admitti solet […].“ Villar Maldonado: Sylva responsorum iuris, in duos libros divisa (wie Anm. 25), 131r.

308 Vgl. Unterkapitel *2.3.2 Die neuchristliche Ammenproblematik und ihr Kontext.*

309 Zwanglose Gespräche über die christliche Landwirtschaft.

unterhaltsamen Dialogen ein möglichst breites Wissen über das christliche Leben vermitteln. So unterhalten sich Filótimo und Policronio im Dialog XV, Kapitel XXI, über die christliche Erziehung und neuchristliche Ammen:

> „Filótimo. – Es ist eine würdige Angelegenheit, die von denjenigen, die den Staat regieren, besorgt werden sollte, dass weder eine Moriskin noch eine Frau jüdischen Blutes die Kinder der Altchristen aufziehe, denn noch schmeckt und ist ihr Blut mit den Glaubensvorstellungen ihrer Vorfahren behaftet. Und ohne eigene Schuld könnten die Kinder irgendeinen Beigeschmack zu sich nehmen, der ihnen später als Erwachsene schlecht bekomme. Und oftmals hörte ich einen Mann, ausgestattet mit gutem Verstand und rhetorischen Fähigkeiten, sagen, dass das halbe Viertel, das er von jüdischer Seite bekam, niemals aufhörte ihn zu ängstigen, dass er sich in einen Juden umkehre.
>
> Policronio. – Dies ähnelt dem, was meine Morisken sagen, wenn ich ihnen einiges Gemurmel korrigiere, das nach maurischer Häresie müffelt, *natura revertura* – die Natur kehrt zurück."[310]

Auffallend an dieser Unterhaltung erscheint die Forderung an die Regierungsträger, das Verbot neuchristlicher Ammen generell auf altchristliche Haushalte auszuweiten, statt wie bisher dieses Verbot nur für das Königshaus auszusprechen. Interessanterweise nutzt der Autor hier in der Rede des Filótimo das Bild des Schmeckens bzw. des Beigeschmacks *resabio* und des Haftenbleibens *pegar*, um zu verdeutlichen, wie die Häresie das Blut und somit sowohl die Amme als auch – im zweiten Schritt – das zu stillende Kind beeinflusst. Der sündige, da häretische Charakter der Vorfahren bleibe den Neuchristen also nicht nur als Makel, sondern er wird an dieser Stelle durch einen schlechten Beigeschmack versinnbildlicht, vor dem sich selbst ein vernünftiger, rhetorisch sicherer Mann fürchte.

Der zweite Redner Policronio arbeitet zusätzlich mit einer anderen Sinneserfahrung, dem Geruch. So würden einige Sprüche der Morisken verdächtig nach Häresie und Apostasie, also nach dem Abfall vom Christentum und der Rückkehr zum Islam, „müffeln". So sind es die Sinneswahrnehmungen Geschmack und Geruch, die an dieser Stelle sinnbildlich die den Conversos und Morisken anhaftende Häresie offenbaren sollen. Zudem unterstreichen beide Redner die Unausweichlichkeit der Anhaftung dieses

310 „Filótimo. – Cosa es muy digna de ser provista por los que gobiernan las repúblicas, que mujer morisca ni de sangre de judíos criase a hijos de cristianos viejos, porque aún les sabe la sangre a la pega de las creencias de sus antepasados, y sin culpa suya podrían los niños cobrar algún resabio que para después de hombres les supiese mal; y muchas veces oí decir a un hombre de buen seso y conversación, que medio cuarto, que tenía de judío, nunca dejaba de le importunar, que se tornase judío.
Policronio. – Eso me parece lo que dicen mis moriscos, cuando los reprehendo de algunos sonsonetes que oliscan a moraizar, *natura revertura*." Juan de Pineda: Diálogos familiares de la agricultura cristiana III, Biblioteca de autores españoles 163, Madrid 1963, 103.

Makels dadurch, dass sie sich dies von den Betroffenen bestätigen lassen. So wird bei Filótimo der Mann angeführt, der zu einem Achtel jüdisch sei und das Gefühl habe, diesem Achtel nicht entkommen zu können. Bei Policronio sind es „seine Morisken", die nach eigenen Angaben immer wieder zu ihrer Natur zurückkehren würden.

Der letzte Ausspruch *natura revertura* könnte auf ein so einsetzendes Sprichwort hinweisen: „Die Natur kehrt zurück, die Katze zu den Eingeweiden."[311] Vom Argumentationsaufbau finden sich starke Ähnlichkeiten zu der Textpassage von Vicente da Costa Matos in der spanischen Übersetzung durch Gavilán Vela, die auch Francisco de Torrejoncillo fast wortwörtlich übernahm, denn auch an dieser Stelle endete die Beweisführung mit einem Sprichwort. Und zumindest bei Costa Matos wurde zuvor die Exempelgeschichte des neapolitanischen Adligen angeführt, die den Ängsten des zu einem Achtel Converso bei Pineda nicht unähnlich ist.

Man kann die Vermutung anstellen, dass sich hinter dieser Argumentationsstruktur, die sich häufiger mit kleineren Abwandlungen nachweisen lässt, eine Argumentationshierarchie verbirgt. Nach einer allgemeinen Feststellung des Sachverhalts werden als Erstes in der Beweisführung die Gelehrten angeführt, als Zweites folgt häufig eine exemplarisch gestaltete Erzählung, in der Alltagserfahrungen vorzugsweise aus dem Mund der Betroffenen rezipiert werden, und das Ganze gipfelt in einem allseits bekannten Sprichwort, welches die generelle Wahrheit der zuvor angeführten Argumente noch einmal bekräftigen soll. Das Sprichwort gilt, so betrachtet, als der endgültige unumstößliche Beweis, da es in der Regel die Funktion besitzt, eine bereits allseits anerkannte, durch vielfältige Erfahrungen gefestigte, gesellschaftliche Wahrheit kundzutun. Bedenkt man die Bedeutung der Rhetorik für die Frühe Neuzeit[312], so erscheint es nicht abwegig, dass sich auch für den Argumentationsaufbau, die *dispositio*, wenn nicht Regeln, so doch bestimmte Gewohnheiten etablierten.

Für den oben angeführten Dialog aus dem Werk von Juan de Pineda lassen sich somit – abgesehen von der Argumentationsstruktur – drei Besonderheiten festhalten: die Forderung nach einer Ausweitung des Verbotes neuchristlicher Ammen, die Veranschaulichung des an den Neuchristen haftenden Makels über den Geschmacks- und Geruchssinn sowie die Unumgänglichkeit dieses naturgegebenen Makels, der durch die Selbstaussagen der betroffenen Neuchristen untermauert werden sollte. Hier wird somit kaum medizinisch argumentiert, geschweige denn auf entsprechende gelehrte Doktoren verwiesen, wie dies bei Fernández de Otero der Fall war. Stattdessen wird versucht, das schlechte Blut körperlich sichtbar zu machen – und zwar über den Weg der Sinneseindrücke.

311 Übersetzung aus Singer; Original: „Natura revertura, el gato á la asadura." Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften begr. v. Samuel Singer (Hrsg.): Thesaurus proverbiorum medii aevi = Lexikon der Sprichwörter des romanischgermanischen Mittelalters, Bd. 8, Berlin und New York 1999, 429.

312 Vgl. hierzu Andreas Keller: Frühe Neuzeit. Das rhetorische Zeitalter, Berlin 2008.

2.4 Fazit

Es bleibt festzuhalten, dass sich in ganz unterschiedlichen Schriftgattungen die Thematik der neuchristlichen Ammen finden lässt: so in den Traktaten der Befürworter der *limpieza de sangre* wie Francisco de Torrejoncillo oder Vicente da Costa Matos, in denen der Apologeten der Moriskenvertreibung wie Damian Fonseca, in juristischen Kreisen wie bei Antonio Fernández de Otero oder Ignacio del Villar Maldonado sowie in allgemeineren, an ein breites Publikum gerichteten Schriften zum christlichen Leben wie bei Juan de Pineda. Vergleicht man die Aussagen in den verschiedenen Schriften miteinander, so fällt auf, dass nur die Rechtsgelehrten, wenn auch zu Unrecht, auf medizinische Autoritäten – nämlich Avicenna und Luis Lobera de Ávila – verwiesen. In den anderen Schriftgattungen hingegen scheint der Erfahrungswert eine größere Rolle zu spielen, so z. B. die gern referierte Geschichte über den neapolitanischen Adligen oder die von Inquisitionsfällen berichteten Selbstaussagen geständiger Conversos. Dies mag vor allem mit der Verschiedenheit der Genres, mit den damit verknüpften Intentionen der Autoren sowie mit dem jeweils anvisierten Lesepublikum zusammenhängen.

Es ließ sich jedoch auch zeigen, dass bei den Ammenverboten vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit eine biologistische Wende zu erkennen ist. Argumentierten die Verfasser der mittelalterlichen Verbote vor allem religiös und gesellschaftspolitisch für eine strikte Trennung des jüdischen und christlichen Lebensbereiches, so thematisierten die frühneuzeitlichen Autoren im Kontext der Conversos und Morisken in erster Linie die Angst vor der Weitergabe eines den Neuchristinnen zugeschriebenen häretischen Erbes über den Weg der Ammenmilch.

In den Schriften der frühneuzeitlichen Mediziner wiederum findet sich zwar zur Frage der idealen Amme der Gedanke der Übertragung des Charakters durch die Ammenmilch und es werden einige schlechte Eigenschaften, wie z. B. eine übermäßige Traurigkeit der Amme, die es zu vermeiden gelte, erwähnt, jedoch die Häresie als schlechte Eigenschaft oder Sitte fehlt gänzlich. Diese Übertragungsleistung der medizinischen Ideenwelt auf zunächst theologisch und juristisch begründete Ammenverbote bleibt den selbsternannten Hütern der altchristlichen Gesellschaft überlassen.

Somit mag der bereits im Kapitel *2.2 Das mittelalterliche Verbot jüdischer Ammen* erwähnte Inquisitionsfall der Brianda Besante als faszinierende Schilderung einer Wende dienen, der zudem die Austauschbarkeit der Gruppen der Juden, Muslime und Neuchristen veranschaulicht. Brianda Besante war wie ihr Ehemann und Neffe Luis Santángel durch die Inquisition des Judaisierens angeklagt worden und wurde schließlich am 17. März 1486 in einem Autodafé der weltlichen Gerichtsbarkeit übergeben und folglich hingerichtet. Unter anderem hatte man der Neuchristin Brianda den engen Kontakt zu Jüdinnen vorgeworfen. So ließ sie ihre Tochter Aldolica von der jüdischen Amme Bienvenida stillen. Der Vorwurf wird in einem Dialog zwischen Brianda Besante und einem Zeugen Jaime Palomos wiedergegeben, der sie wegen der Einstellung einer jüdischen Amme mit folgenden Worten anklagte:

‚Warum gibst du deiner Tochter von der Milch jener jüdischen Hündin?'
‚Sie ist keine Hündin.'
‚Doch ist sie, denn die Juden töteten unseren Herrn.'
‚Wenn sie ihn töteten, dann wollte er es so.'[313]

In diesem kurzen Dialog findet sich zum einen die direkte körperliche Komponente, denn es wird von der Milch gesprochen. Zum anderen klingt aber auch der religiöse Aspekt an, indem der Deizidvorwurf zur Sprache kommt. Da die Amme im Kontext der Jüdinnen, die im Haushalt der Angeklagten ein- und auszugehen schienen, angesprochen wurde, kommt auch der soziale Aspekt der Separierung der jüdischen und (neu-)christlichen Lebenswelt zum Tragen. Zudem geht es hier um eine Neuchristin, deren Kind anscheinend durch den Kontakt zur jüdischen Amme als gefährdet angesehen wurde; so wie nach der Vertreibung 1492 die neuchristliche Amme als Gefahrenpotential galt. Die Neuchristin löste die Jüdin in diesem Bild der schlechten, da häretischen Amme ab.

Letztlich ist somit festzuhalten, dass in der Regel von einer Mischung der verschiedenen Aspekte – biologistischer, religiöser und sozialer Natur – auszugehen ist. Allerdings lässt sich eine Schwerpunktverschiebung erkennen. Während der religiöse Aspekt mehr oder weniger gleichbleibend von Bedeutung war, gewann der biologistische Aspekt gegenüber dem sozialen immer mehr an Bedeutung und wurde stärker betont, wenn er denn zuvor überhaupt Erwähnung gefunden hatte. Dieser Perspektivwechsel zeigte sich besonders deutlich in den Schriften, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden. Bedenkt man, dass bereits zuvor, mit der Schrift von Juan Huarte de San Juan Ende des 16. Jahrhunderts, in der Medizin eine solche Entwicklung hin zur stärkeren Betonung des Biologismus erfolgt war, erscheint es naheliegend, dass diese biologistische Argumentation geringfügig zeitversetzt auch von den selbsternannten Hütern der altchristlichen Gesellschaft in den verschiedenen Kontexten aufgegriffen wurde.

Zudem ließ sich die soziale Argumentation, also der Ruf nach einer strikten Separierung der Lebenswelten, nicht mehr mit der gesellschaftlichen Realität in der Frühen Neuzeit und dem politischen Bestreben einer einheitlichen christlichen – im Fall der Iberischen Halbinsel römisch-katholischen – Gesellschaft vereinbaren. Die Forderung nach einer Trennung der neu- von der altchristlichen Lebenswelt etwa, also ein gemeinsames Nebeneinander ohne ein Miteinander, wäre in diesem Sinn undenkbar

313 ‚¿Para qué le das a tu fija de la leche de aquella perra judía?'
‚Non es perra'.
‚Sí es, que los judíos mataron a nuestro Señor'.
‚Si lo mataron, él se lo quiso'.
Sánchez Moya/Monasterio Aspiri: Los judaizantes turolenses en el siglo XV. Continuación (wie Anm. 264), 335.

und politisch wohl auch kaum erwünscht. Stattdessen zeigte sich gerade in dieser Zeit, dass als gangbare Optionen zur Generierung einer einheitlichen christlichen Gesellschaft eher die Mittel der Inquisition oder, als verschärfte Maßnahme, die Ausweisung genutzt wurden. Letztere wurde schließlich nicht nur im Hinblick auf Andersgläubige, sondern von 1609 bis 1614 auch auf Teile der neuchristlichen Gesellschaft, also die Morisken, angewandt. Eine weitere Gruppe, für die die Ausweisung Anfang des 17. Jahrhunderts im Zuge der Moriskenvertreibungen zur Diskussion stand, waren die *gitanos*[314], die „Zigeuner". Die Befürworter einer Ausweisung konnten sich jedoch nicht durchsetzen. Vielleicht erklärt sich somit gerade sowohl durch dieses Vakuum, das durch den Wegfall der sozialen Argumentation entstand, als auch durch die biologistische Wende in der Medizin die Präferierung dieser körperlichen, teils biologistischen, Argumentation in den Schriften der Befürworter einer „reinen" altchristlichen Gesellschaft.

314 Vgl. hierzu z. B.: Juan de Quiñones: Discurso contra los Gitanos, Madrid: Con Licencia en Madrid por Iuan Gonçalez, 1631.

3. Die „jüdisch-männliche“ Menstruation

In diesem Kapitel beschäftige ich mich mit der zweiten körperlichen Markierung, die den Conversos vonseiten der Altchristen zugeschrieben wurde: der männlichen Menstruation. Nach einer kurzen Einführung, in der gezeigt wird, welche Verbindungslinien zwischen Blut und Milch bei den Blutreinheitsideologen gezogen wurden, werden im Folgenden der Forschungsstand und Forschungsprobleme erörtert.

Um zu verstehen, vor welchem Hintergrund sowohl die Idee der männlichen als auch der „jüdisch-männlichen“ Menstruation debattiert wurde, gebe ich im nächsten Schritt einen Überblick über die antiken Menstruationsvorstellungen und gehe dabei der Frage nach, inwieweit die Idee einer männlichen Menstruation bereits in der antiken Gedankenwelt angelegt war. Des Weiteren wird aufgezeigt, wie sich die Idee des „jüdisch-männlichen“ Blutflusses im Laufe des Mittelalters zu der Idee einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation wandelte, wobei in diesem Zusammenhang sowohl Kontinuitäten als auch Brüche dieser Entwicklung aufgezeigt werden sollen. Zudem werden einerseits die theologischen andererseits die medizinischen Implikationen beleuchtet.

Im Folgenden werden dann die Dimensionen der „jüdisch-männlichen“, aber auch der männlichen Menstruation in der Frühen Neuzeit in den Fokus rücken. So werden sowohl die medizinischen als auch die theologischen Hintergründe in den Blick genommen und es wird gezeigt, wie diese in der Blutreinheitsideologie zusammenspielten. Das *Memorial* von Juan de Quiñones und das Netzwerk an Referenzen, das in diesem behandelt wurde, dient dabei als Leitfaden. Abschließend wird die Kritik an der Idee einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation erörtert, wobei ich insbesondere die Replik von Quiñones’ persönlichem Gegenspieler Isaac Cardoso analysieren werde.

3.1 Menstrualblut zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit

3.1.1 Von der Milch zum Blut

Nachdem im vorigen Kapitel eingehend die Ammenmilch und ihre Implikationen untersucht wurden, soll also nun das Blut selbst – diesmal nicht in seiner aufgekochten Variante, sondern als Menstrualblut – in den Blick genommen werden. Wie leicht der Übergang von Milch zu Blut in der *limpieza de sangre*-Debatte vonstatten ging, verdeutlicht eine Passage aus der Apologie von Damian Fonseca (1537–1627), der seine im vorigen Kapitel bereits beschriebenen Muttermilchmetaphern noch weiter ausführt. Seine Aussage, dass aus den Moriskenkindern Verräter entstehen würden, wie es schon die Eltern gewesen seien, da die Kinder die guten und schlechten Eigen-

schaften ihrer Erzeuger über die Milch aufnehmen würden[315], versucht Fonseca mit einem Bibelzitat aus Ezechiel 16 zu festigen.

Diese Bibelreferenz stellt die Stadt Jerusalem und ihre Untreue dar, indem betont wird, dass das Kind Jerusalem von einer Hetiterin und einem Amoriter abstamme, also Eltern, die als die „frühen mythischen Rivalen Israels"[316] galten, wie Elizabeth W. Goldstein in ihrer Untersuchung zur Darstellung weiblichen Blutes bei Levitikus und Ezechiel betont. Trotz dieser „schmählichen Abstammung", zu der noch hinzugefügt wird, dass das Kind Jerusalem nackt in seinem Blut und mit nicht durchtrennter Nabelschnur auf dem Feld lag, habe sich Gott seiner erbarmt. Gottes Ziehtochter Jerusalem erweist sich im weiteren Verlauf der Geschichte jedoch als undankbar und treulos und wird u. a. als Kindsmörderin und Hure beschrieben und von Gott gestraft. An dieser Stelle findet sich zudem das von den *limpieza de sangre*-Autoren gern eingebrachte Sprichwort „Wie die Mutter, so die Tochter" (Ez 16,44). Nun stellt sich die Frage, wie sich die Verbindung von der Milch zur dargestellten Passage aus Ezechiel knüpfen lässt. Damian Fonseca wählt hierbei den Weg über die Nabelschnur und interpretiert Ezechiel folgendermaßen:

> „*Dein Vater*, sagt er [Ezechiel], *ist Amoriter und deine Mutter Hetiterin und noch ist deine Nabelschnur nicht abgetrennt, die dich als Kind ernährt hat.* [Das Kind] ernährt sich, während es sich in den Eingeweiden der Mutter befindet, von einem giftigen Blut, das ihm über den Weg oder den Kanal, den man Nabelschnur nennt, übermittelt wird. Und bei der Geburt trennt man diese, denn ab dieser Zeit muss seine Nahrung ganz anders sein. So sagte es Gott seinem Volk. Deine Wurzel und deine Abkunft ist von abgöttischen Leuten, Kanaaniter, Amoriter und Hetiter, und sie haben deine Nabelschnur noch nicht durchtrennt, sodass du dich noch immer von den schlechten Gewohnheiten deiner Eltern ernährst, wie das Kind sich, wenn es sich im Bauch seiner Mutter befindet, von ihrem korrumpierten Blut ernährt. Und du hälst so beharrlich an den schlechten Gewohnheiten fest, dass niemand sie dir entreißen kann."[317]

315 Fonseca: Justa expulsión de los moriscos de España (wie Anm. 300), 153.

316 „Born in Canaan, the female child is the daughter of a Hittite mother and an Amorite father, parents depicted as Israel's early mythic rivals […]." Elizabeth W. Goldstein: ‚By the blood that you shed you are guilty'. Perspectives on Female Blood in Leviticus and Ezekiel, in: Mitchell Bryan Hart (Hrsg.): Jewish Blood. Reality and Metaphor in History, Religion and Culture, Milton Park et al. 2009, 57–69, hier 61.

317 „*Tu padre,* dize, *Amorrheo y tu madre Cethea, aun no tienes cortada la vid de que te sustentavas quando niño*, el qual mientras esta en las entrañas de su madre, se alimenta de una sangre ponçoñosa, que le comunica por una via, ò canal que se llama la vid, y en naciendo, luego se la cortan, porque ya de ay adelante à de ser su manjar muy diferente; fue dezir Dios à su pueblo. Tu raiz, y generacion es de gente idolatra, Cananea, Amorrhea, y Cethea, y no te cortaron aun la vid, pues de aquellas malas costumbres de tu padres te sustentas toda via, como el niño, en quanto està en el vientre de la madre, de su sangre corrompida, y estàs tan asido à sus malas costumbres, que no à avido

Von der Milch spinnt Damian Fonseca also mithilfe der Passage aus Ezechiel den Faden weiter zum Nabelschnurblut, wobei er den Schwerpunkt seiner Interpretation auf die Aspekte der Abstammung und der nicht durchtrennten Nabelschnur legt. Die schlechte Abstammung – abgöttisch, wie es bei Fonseca heißt – dient dem Apologeten, um eine Parallele zu den Morisken mit ihren, in seinen Augen, schlechten maurischen Wurzeln herstellen zu können. Die nicht durchtrennte Nabelschnur wiederum nimmt Fonseca zum Anlass, um auf einer sehr körperlichen Ebene plastisch seiner Überzeugung Ausdruck zu verleihen, dass die Kinder ihren Wurzeln nicht entkommen können. So wie bereits bei der Muttermilch werden auch das Nabelschnurblut und die nicht durchtrennte Nabelschnur für ihn zur Metapher. Dabei klingt in seiner Erläuterung der Funktion der Nabelschnur als Kanal zur Nahrungsaufnahme des Kindes im Mutterleib stark das medizinische Wissen seiner Zeit an. So zeigt sich bei Fonseca beispielhaft, wie untrennbar der medizinische und religiöse Bereich miteinander verwoben waren.

Der Übergang von Milch zu Blut – bzw. Nabelschnurblut – ist nun geglückt, doch die Verbindung zum Menstrualblut, wie er im Titel des Kapitels anklingt, steht noch aus. Hierzu lohnt sich ein Blick in die Forschungsliteratur. In dem oben bereits kurz erwähnten Aufsatz *‚By the blood that you shed you are guilty'. Perspectives on female blood in Leviticus and Ezekiel* weist Elizabeth W. Goldstein anhand des hebräischen Textes nach, inwieweit sich gerade bei Ezechiel im Vergleich zu Levitikus eine Verschiebung der Darstellung von weiblichem Blut findet. So nennt Goldstein drei Strategien, mit denen im Ezechiel-Text die Verknüpfung von weiblichem Blut mit Verderbnis, *corruption*, und Unsittlichkeit, *immorality*, gelingt. Die dritte Strategie, die laut Goldstein darin besteht, dass im Ezechiel-Text das Bild der blutigen Stadt Jerusalem mit dem Bild der blutenden Frau verknüpft wird[318], kann uns hier als Einstieg dienen.

Hierbei kommt dem Satz „Und ich werde dich richten in den Prozessen der Ehebrecherinnen und Blutvergießerinnen, und ich werde dich im Blut des Zorns und Grimms zahlen lassen" (Ez 16,38)[319] eine besondere Bedeutung zu. Goldstein sieht darin – durch die Verknüpfung des Mordens / Blutvergießens, das durch Menstrualblut symbolisiert werde, mit der Idolatrie, die durch Ehebruch symbolisiert werde – eine Grenzüberschreitung sowohl des moralischen als auch rituellen Gesetzes:

---

quien te las pueda quitar." Fonseca: Justa expulsión de los moriscos de España (wie Anm. 300), 153 [Hervorhebungen im Original].

318 Vgl. Goldstein: ‚By the blood that you shed you are guilty' (wie Anm. 316), 59.

319 An dieser Stelle habe ich selbst übersetzt, um die Bedeutung der Blutmetaphern herauszustellen, die in der Vulgata noch deutlich spürbar sind und die sowohl bei Luther als auch in der Einheitsübersetzung weitestgehend eliminiert wurden. In der Vulgata: „et iudicabo te iudiciis adulterarum et effundentium sanguinem et dabo te in sanguinem furoris et zeli" (Ez 16,38).

> „Or, we could say that the combination of bloodshed, symbolized as menstrual blood, and idolatry, symbolized as adultery, represents the violations of ritual law and moral law, both of which Ezekiel is criticizing."[320]

Diese Interpretation, die den Leserinnen und Lesern des hebräischen Textes vielleicht tatsächlich naheliegend erschien, kann natürlich nicht ohne Weiteres auf die frühneuzeitlichen christlichen Leser und Leserinnen, denen vorwiegend die Vulgata als Lektüre diente, übertragen werden. Interessant erscheint hierbei jedoch, dass Fonseca ein Kapitel aus Ezechiel zitiert, in dem Blut, in diesem Fall weibliches Blut, eine zentrale Rolle spielt. Zudem ist davon auszugehen, dass sich Fonseca dieser körperlichen Metaphern stärker bewusst war als der heutige Bibelleser, der diese weder in der Luther-Ausgabe noch in der Einheitsübersetzung in dieser Häufigkeit und Präsenz vorfindet. Zu betonen ist in diesem Kontext außerdem, dass der Aspekt der Weiblichkeit für die Frage des Blutes – im Gegensatz zur Interpretation bei Goldstein – kaum eine Rolle für Fonseca gespielt zu haben scheint, denn obwohl er sowohl von der Mutter als auch von der engen Verbindung zwischen Mutter und Kind durch die Nabelschnur spricht, nennt er in seiner Interpretation die Eltern *padres* bzw. Erzeuger *progenitores*, worunter Mann und Frau gemeinsam zu fassen sind; ein weiterer Beleg dafür, dass Milch und Nabelschnurblut, also die hier genannten Übertragungswege des Charakters von der Mutter auf das Kind, bei Fonseca tatsächlich als Metaphern dienen, denn sonst müsste er konsequenterweise davon sprechen, dass die schlechten Eigenschaften der Mütter auf die Kinder übertragen werden.

3.1.2 Hindernisse

An dieser Stelle kommt bereits eines der Grundprobleme dieses Kapitels zur Sprache bzw. eine Thematik, die mit Vorsicht zu genießen ist. Die Vorstellung von Menstruation und Menstrualblut wird schnell – gelegentlich vorschnell – einer negativen Verweiblichung zugeordnet. Ist von menstruierenden Männern die Rede, so liegt die Vermutung nahe, dass diese durch das Menstruieren als schwächlich und effeminiert hingestellt werden sollen. Einige Forscher wie Gianna Pomata und Willis Johnson kommen in ihren Arbeiten in diesem Punkt jedoch zu abweichenden Ergebnissen.

So konnte Gianna Pomata in ihrem Aufsatz *Menstruating Men. Similarity and Difference of the Sexes in Early Modern Medicine*[321] aufzeigen, dass ein Großteil der

320 Goldstein: ‚By the blood that you shed you are guilty' (wie Anm. 316), 65.

321 Gianna Pomata: Menstruating Men. Similarity and Difference of the Sexes in Early Modern Medicine, in: Valeria Finucci/Kevin Brownlee (Hrsg.): Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe, Durham und London 2001, 109–152; vgl. hierzu auch Gianna Pomata/Thomas Burg: Wieso

frühneuzeitlichen Mediziner die männliche Menstruation durchaus in einem positiven Licht sahen und ihnen der weibliche Körper in diesem Kontext als Ideal galt:

> „Thus, notwithstanding the asserted superiority of the male, it was in fact the female that was exemplary from a therapeutic point of view. The arrow of the analogy between the sexes moved in this case from the female standard."[322]

Der weibliche, standardmäßig menstruierende Körper diente somit an dieser Stelle laut Pomata als Vorlage für den männlichen Körper. Diese Hypothese gilt es im Laufe dieses Kapitels noch zu überprüfen. Willis Johnson betont zudem, dass die Vorstellung eines jüdisch-männlichen Blutflusses verknüpft mit einer bewussten Verweiblichung durch das Bild der Menstruation erst zu Beginn der Frühen Neuzeit aufkomme und die Idee des jüdisch-männlichen Blutflusses selbst auf literarische und exegetische Motive zurückgehe, die nicht mit dem Thema der Menstruation verknüpft gewesen seien.[323] Ab wann genau die Verbindungslinie zwischen jüdischem Blutfluss und weiblicher Menstruation gezogen worden sei, sei schwer zu bestimmen, jedoch macht Johnson eine Textpassage aus den *Acta Sanctorum* als „locus classicus" aus. Daraus schließt er – auch vor dem Hintergrund der von Sander Gilman zusammengetragenen Referenzen zur jüdisch-männlichen Menstruation aus englischen und deutschsprachigen frühneuzeitlichen Quellen –, dass Mitte des 17. Jahrhunderts die Idee der jüdisch-männlichen Menstruation eine gängige Vorstellung und weit verbreitet gewesen sei.[324]

Bei einem Blick auf die Tabelle, in der Willis Johnson die Quellen und entsprechenden Nachweise zum jüdisch-männlichen Blutfluss zur besseren Übersichtlichkeit zusammengetragen hat, wird schnell deutlich, dass es sich bei den Quellen vor allem um theologische und historische Werke handelt. Es gilt daher im Laufe dieses Kapitels zu überprüfen, inwieweit seine Thesen aufrechterhalten werden können, wenn mittelalterliche Quellen aus dem medizinischen Kontext zur Frage des jüdisch-männlichen Blutflusses hinzugezogen werden. Denn die Frage steht im Raum, inwieweit auch mittelalterliche Mediziner im Hinblick auf dieses Thema vorwiegend religiös argumentierten. Schon Peter Biller, auf den auch Willis Johnson in seinem Aufsatz verweist, stellt für das Mittelalter im Rahmen seiner Untersuchungen der *quodlibet*-Diskussionen[325] an der Sorbonne fest, dass die Argumentationsweise mit Blick auf die

---

menstruieren Männer? Ein Gespräch zwischen Gianna Pomata und Thomas Burg, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 7 (1996), 269–281.

322 Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 138.

323 Johnson: The Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 103), 274.

324 Ebenda, 293.

325 Peter Biller zufolge erfreuten sich die *quodlibet*-Diskussionen ab 1230 bis etwa 1330 großer Beliebtheit an den Fakultäten der Pariser Sorbonne. Es handelte sich hierbei um besondere Sitzungen zu Advent oder zur österlichen Fastenzeit, in denen eine Reihe von Fragen aufgeworfen wurden, welche in einer anderen Sitzung mündlich beantwortet wurden. Die Frage-und-Antwort-Struk-

Juden stark differieren konnte. So stellt er unterschiedliche *quodlibet*-Diskussionen, die an der Fakultät der Künste (*Artes*) und an der Fakultät für Theologie der Pariser Sorbonne geführt wurden, einander gegenüber und deckt auf, dass im Gegensatz zur religiösen Sichtweise an der Theologischen Fakultät an der Fakultät der Künste ein „wissenschaftlicher" – also ein der Zeit entsprechender naturphilosophisch-medizinischer – Blick vorherrschte.[326] Ob diese Tendenz auch für den iberischen Raum zutrifft, wird sich in diesem Kapitel zeigen.

Folglich sollten vor allem diese zwei Fragen immer wieder von Neuem überprüft und mitgedacht werden: zum einen, ob und inwieweit der Genderaspekt für den jüdisch-männlichen Blutfluss in den Quellen eine Rolle spielte, zum anderen, ob die theologische oder die medizinische Argumentation bei der Thematisierung des jüdisch-männlichen Blutflusses überwog. Gerade zur Klärung der zweiten Frage gilt es, den Quellenkontext keinesfalls aus den Augen zu verlieren.

Ein weiteres Problem stellt die Komplexität der Argumentation selbst dar. Wie bereits Willis Johnson in seinem Aufsatz eindrucksvoll aufgezeigt hat, lässt sich eine ganze Reihe von literarischen und exegetischen Motiven finden, auf die die Vorstellung vom jüdisch-männlichen Blutfluss zurückzuführen bzw. mit denen sie verschränkt ist. Hierbei spielen Aspekte wie der Häretikertod des Arius' zurückgehend auf Judas, entsprechende Bibelstellen – aus dem Matthäus-Evangelium, Mt 27.25, oder Psalm 78.66 –, die Ritualmordvorwürfe, aber auch Melancholie und Hämorrhoiden eine Rolle, ohne dass hiermit bereits alle Motive Erwähnung gefunden hätten. Die Liste ließe sich noch um eine ganze Reihe von Aspekten erweitern. Ziel dieses Kapitels soll es jedoch nicht sein, einen umfassenden ideengeschichtlichen Überblick bezüglich der Entstehung der frühneuzeitlichen Vorstellung der jüdisch-männlichen Menstruation zu entwerfen. Vielmehr soll es darum gehen aufzudecken, inwieweit die Idee der jüdisch-männlichen Menstruation und die damit einhergehenden Vorwürfe innerhalb der *limpieza de sangre*-Debatte mit den medizinischen Ideen von Menstruation und Hämorrhoiden verknüpft sind. Auf diese Weise soll aufgezeigt werden, in welchem Ausmaß – auch vor dem Hintergrund der biologistischen Wende – diese Ansätze von den Blutreinheitsideologen aufgegriffen wurden und somit in die bis dahin vorwiegend theologisch dominierte *limpieza de sangre*-Debatte Eingang fanden. Entsprechende weitere Motive und ihr Aufkommen werden daher zwar berücksichtigt, jedoch nur insoweit sie für die gerade skizzierte Perspektive von Relevanz sind.

---

tur weist hierbei die klassische scholastische Vierteilung auf, wie man es beispielsweise auch in der *Summa Theologica* von Thomas von Aquin vorfindet. Jedoch handelte es sich nicht um eine Streitfrage, sondern wie Peter Biller treffend formuliert: „Unlike a ‚disputed question' it was quodlibetic, ‚what you will'. This meant that it was *de quolibet*, about any theme, and raised *a quolibet*, by anyone in the audience: medieval academics ‚Question-time'." Peter Biller: Views of Jews from Paris around 1300. Christian or ‚scientific'?, in: Diana Wood (Hrsg.): Christianity and Judaism, Oxford et al. 1992, 187–207, hier 188.

326 Biller: Views of Jews from Paris around 1300 (wie Anm. 325), 188.

3.1.3 Menstruierende Männer

Menstruierende Männer waren bereits in der Antike bekannt und somit nicht erst ein mittelalterliches oder frühneuzeitliches Phänomen. Dale B. Martin liefert in seinem Aufsatz *Contradictions of Masculinity*[327] einen gelungenen Überblick über die Vorstellungen von männlicher Menstruation in der griechisch-römischen Antike und zudem eine These bezüglich ihrer Bedeutung. In seinem Aufsatz geht Martin der Frage nach, welche Rolle die Widersprüche im Männlichkeitsbild der griechisch-römischen Antike spielten. Hierzu deckt er zunächst zwei Widersprüche auf: zum einen die Frage von Sex versus Askese im Hinblick auf das Männlichkeitsbild, zum anderen die Frage der Menstruation, die die Frauen in der Antike als solche definierte, gleichzeitig aber auch bei Männern auftreten konnte. Martin kommt dabei zu dem Schluss, dass die in diesen Bereichen aufgedeckten Widersprüche das Männlichkeitsbild eher stärkten als schwächten und den Hütern dieser Männlichkeit, den antiken Medizinern der höheren Gesellschaftsschichten, eine gewisse Kontrolle und Autorität über das Männlichkeitsbild ermöglichten. Menstruation gemäß der antiken Medizin tritt Martin zufolge im idealen Körper nicht auf, denn beim monatlichen Blutfluss handle es sich nach den Lehren der antiken Medizin um eine Krise, die die Natur provoziere, um das Gleichgewicht wiederherzustellen:

> „Menstruation is one of nature's way of creating a crisis by means of which the body's balance is restored. […] In the best of all possible bodies, menstruation would not be necessary."[328]

Dies bedeutet folglich, dass in der antiken Medizin der bestmögliche, ideale Körper ohne Krisen, beispielsweise auch heilendes Nasenbluten, auskam bzw. auskommen musste, somit auch ohne Menstruation. In der Konsequenz konnten Frauen daher keinen idealen Körper besitzen, dieser blieb ausschließlich den Männern vorbehalten. Effizienz und Maskulinität schlossen Menstruation in einem idealerweise gesunden, männlichen Körper also aus. Martin schreibt hierzu: „Efficiency is masculine; masculinity is efficient. So men don't menstruate. But they do."[329]

Folglich entsprach also nicht jeder männliche Körper automatisch dem männlichen Gesundheitsideal und einige mussten auf die der Weiblichkeit zugeschriebenen Strategie der natürlichen Krisen zurückgreifen, um ihren Körper im Gleichgewicht zu halten. Die Frage liegt nahe, ob diese Männer damit als effeminiert galten und sie

327 Dale B. Martin: Contradictions of Masculinity. Ascetic Inseminators and Menstruating Men in Greco-Roman Culture, in: Valeria Finucci/Kevin Brownlee (Hrsg.): Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe, Durham und London 2001, 81–108.

328 Ebenda, 101.

329 Ebenda, 102.

deswegen zum Gespött wurden. Dale B. Martin stellt sich dieser Frage und kommt zu folgendem Schluss:

> „Were these men thereby stigmatized as effeminate? […] Unfortunately, we have no explicit information from the ancient world that could answer these questions. I know of no case in which bleeding men are explicitly labeled as feminized and overtly shamed by the flow. Then again, we might imagine that such public labeling and discussion would have raised the contradictions of masculinity to such a level of explicitness that the result would have been uncomfortable or even intolerable for the men constructing the examinations and writing our texts. […] Thus men who experienced nosebleeds, hemorrhoids, anal bleeding, or expectoration of blood were thereby susceptible to at least implicit, if not explicit, suspicion of femininity."[330]

Hier wird ein wichtiger Punkt angesprochen, denn das Fehlen einer expliziten Stigmatisierung bedeutet nicht automatisch, dass es nicht – zumindest implizit – zu einer solchen kam. Die Frage stellt sich jedoch, inwieweit eine solche implizite Stigmatisierung nachgewiesen werden kann. Dale B. Martin muss sich in seinen Ausführungen an dieser Stelle auf entsprechende Vermutungen beschränken. Einen Indiz könnte jedoch jeweils auch der Kontext der Schrift liefern. Folglich sollten auch die Motivation und Intention der zu analysierenden Schriften nicht aus den Augen verloren werden.

Dass teils bewusst die Weiblichkeit ausgeblendet wurde, wenn von – zum Teil regulär – unter einem Blutfluss leidenden Männern die Rede ist, zeigt sich anhand einer Textpassage aus der *Historia naturalis* von Plinius dem Älteren. Diese Passage wird sowohl bei Dale B. Martin[331] als auch bei Gianna Pomata[332] angeführt. Ersterer nennt sie als Vorläufer für die vikariierende Menstruation, die *vicarious menstruation*, die in der Frühen Neuzeit und in der Neuzeit unter dieser Bezeichnung geläufig wurde und bei der die Mediziner annahmen, dass sich das Menstrualblut einen anderen Ausweg suche und es somit zu monatlichen Stellvertreterblutungen komme (z. B. monatliches Nasenbluten). In der Neuzeit bot die Theorie der vikariierenden Menstruation eine Art Hintertür, die strikte Trennung der Geschlechter aufzuweichen und bestimmten Männergruppen weibliche Attribute zuzuschreiben und sie somit bewusst zu effeminisieren. Klaus Hödl, der sich mit der Pathologisierung des jüdischen Körpers am Fin de Siècle auseinandergesetzt hat, beschreibt die Situation folgendermaßen:

> „Der Zwiespalt, der durch die Kluft von geschlechtsidentitärer und interessenbedingter Ansicht der Ärzte auf der einen Seite und neuen, empirischen Erkenntnissen auf der anderen Seite bestand, sollte dadurch überbrückt werden, daß die ‚Menstruatio-vicaria'-Hy-

330 Martin: Contradictions of Masculinity (wie Anm. 327), 103.
331 Ebenda, 103.
332 Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 115.

> pothese zu einer Schiene für eine ‚rationale' Fundierung der gesellschaftlichen Vorurteile gegen ‚Männer mit weiblichen Charakteristika' wurde. […] In diesem Sinn ‚litten' Homosexuelle, Juden und auch Vagabunden, die ebenfalls als ‚verweiblicht' galten […], an der Ersatzmenstruation."[333]

Somit gelangte die männliche Menstruation über den Weg der vikariierenden Menses an der Jahrhundertwende zu erneuter Popularität trotz der klaren Unterscheidung zwischen Mann und Frau.

Mit Blick auf die antiken Theorien zur vikariierenden Menses klingt meines Erachtens eine solche Idee der Stellvertreterblutungen eher im medizinischen Werk von Celsus *De medicina IV* als bei Plinius dem Älteren an, nämlich wenn Ersterer feststellt: „Frauen, bei denen das Blut der Menstruation nicht gehörig abfließt, speien es oft aus" (II,2).[334] Gianna Pomata verweist bezüglich der Plinius-Passage vor allem darauf, dass diese im 18. Jahrhundert als Zeichen für Langlebigkeit durch periodisch auftretende Blutungen gelesen wurde. Da diese Passage somit nicht nur für die Antike, sondern auch für die Frühe Neuzeit eine wichtige Rolle spielte, soll sie an dieser Stelle in ihrer ganzen Länge wiedergegeben werden:

> „Blutfluß findet nur bei Männern statt, und zwar aus einem oder beiden Nasenlöchern, bei einigen geht es aus dem Unterleib ab, bei vielen zu bestimmten Zeiten durch den Mund, wie kürzlich bei dem Prätorianer Macrinus Viscus; jedes Jahr geschah es bei dem Stadtpräfekten Volusius Saturninus, der sogar über neunzig Jahre alt wurde" (XI.90(38).223).[335]

Das Zitat befindet sich im 11. Buch, das sich mit der Zoologie beschäftigt. Zuvor geht es um die Tiere und dann wird vergleichend hierzu der Mensch angeführt. Weibliche Menschen finden gezielt keine Erwähnung und sollen meines Erachtens auch keine Erwähnung finden. Im Gegensatz zu der irreführenden Übersetzung der Tusculum-Ausgabe geht es also darum, dass von den männlichen Lebewesen nur der Mensch/Mann, *homo*, den Blutfluss kennt. Dieser Tier-Mensch-Vergleich wird von

333 Klaus Hödl: Die Pathologisierung des jüdischen Körpers. Antisemitismus, Geschlecht und Medizin im Fin de Siècle, Wien 1997, 216.

334 Übersetzung Schubert und Huttner; Original: „Saepe feminae, quibus sanguis per menstrua non respondit, hunc expuunt" (II,2). Charlotte Schubert/Ulrich Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike, Düsseldorf und Zürich 1999, 162–163.

335 Übersetzung von König und Winkler in der Tusculum-Ausgabe; Original: „profluvium eius uni fit in maribus homini, aliis nare alterutra vel utraque, quibusdam per inferna, multis per ora stato tempore, ut nuper Macrino Visco praetorio viro et omnibus annis Volusio Saturnino urbis praefecto, qui nonagensimum etiam excessit annum" (XI.90(38).223). Gaius Plinius Secundus: Naturkunde. Buch XI. Zoologie. Insekten. Vergleichende Anatomie. Lateinisch-Deutsch, hrsg. v. Roderich König, unter Mitarb. v. Gerhard Winkler, Tusculum, Zürich und Düsseldorf 1990, 145.

Plinius dem Älteren in meinen Augen absichtlich nicht mit weiblicher Menstruation verlinkt, auch wenn spätere Autoren im 18. Jahrhundert diesen Zusammenhang herstellten.

In Plinius' Naturkunde wird an verschiedenen Stellen ausführlich die weibliche Menstruation behandelt, sodass ein Schweigen an dieser Stelle durchaus stutzig machen darf. Dass er die Verknüpfung zu den Frauen und zum weiblichen Blutfluss nicht herstellt, lässt daher auf eine bewusste Strategie schließen. Stattdessen handelt es sich bei dem Blutfluss, *profluvium*, bei Plinius in diesem Zusammenhang um ein Alleinstellungsmerkmal des Menschen, der eine Differenz (Superiorität?) gegenüber den Tieren aufzeigen soll. Nur er hat die Möglichkeit – als Mensch/Mann –, durch Blutfluss aus unterschiedlichen Körperöffnungen, der Nase, dem Unterleib und dem Mund, seinen Körper selbst zu regulieren und zu reinigen. Für diese Differenzierung scheinen sich für Plinius Beispiele männlicher Menstruation besser zu eignen als weibliche, denn Erstere lassen sich für ihn offenbar einfacher in ein positives Licht rücken. Beide als Beispiele angeführten Männer werden namentlich erwähnt und bekleiden hohe Positionen. Der eine ist Prätorianer, also ein besonders männliches und kriegerisches Exemplar Mann, der andere Stadtpräfekt, ein nicht minder prestigeträchtiges Amt. Zudem wird für den Stadtpräfekten sein hohes Alter angeführt, das der Leser offenbar auf die körperliche Selbstregulation, den jährlich stattfindenden Blutfluss, zurückführen soll. Die Langlebigkeit kann also als weiteres Indiz für eine positive Besetzung des männlichen Blutflusses gewertet werden.

3.2 Menstruationsvorstellungen in der Antike

Männlicher Blutfluss wird also nicht zwangsläufig mit weiblicher Menstruation direkt in Verbindung gebracht, wobei körperliche Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit in der Antike durchaus sehr unterschiedlich ausfallen konnten. Ein Paradebeispiel liefert uns in diesem Zusammenhang eine Passage aus den Tischgesprächen in Plutarchs *Moralia*, in denen Apollonides, Athryïtus und Florus die Frage diskutieren, ob Frauen in ihrem Temperament, ihrer Säftekonstellation, wärmer oder kälter als Männer seien. Der Arzt, ἰατρὸς, Athryïtus von Thasos führt in die Diskussion ein und spricht sich dafür aus, dass Frauen eine wärmere Konstitution hätten als Männer, und gibt hierfür fünf Argumente an. Diese werden in einem zweiten Schritt von Florus widerlegt. So hatte Arthryïtus beispielsweise die weibliche Menstruation als Beweis für die wärmere Konstitution angeführt, denn diese verweise auf eine zu große Quantität an Blut, welche wiederum durch die starke körperliche Hitze hervorgerufen werde. Florus hingegen sieht in der Menstruation nicht den Beweis für eine größere Menge an Blut und damit eine größere Hitze des Körpers, sondern für qualitativ schlechtes schadhaftes Blut, von dem der Körper gereinigt werden müsse:

„And the monthly menstruation is indicative not of a quantity of blood, but of corrupt and diseased blood; for blood's unassimilated and excrementitious part has no position and no structure in the body and so is eliminated by its lack of vitality, its faint heat causing it to be completely dull and murky. The fact that women are apt to be seized with chills and shivering during their menstrual periods shows that the blood which has been set in motion and is now being eliminated from the body is cold and unassimilated" (651D-651E).[336]

Das Menstrualblut wird hier von Florus als korrupt, krankhaft, matt und trüb definiert, da es zu viele abfallartige und nicht angepasste Stoffe enthalte. Diese würden aufgrund ihres Mangels an Lebenskraft vom Körper abgesondert. Im Gegensatz zu Arthryïtus geht Florus sogar von einer besonderen Kälte des Menstrualblutes aus, denn die Frauen würden während ihrer Periode oft unter Schauern und Schüttelfrost leiden. Auch wenn Florus nicht das Attribut Arzt trägt, vertritt er in diesem Kapitel eindeutig die *opinio communis*, dennoch zeigt sich anhand der zuerst vorgetragenen Annahmen des Athryïtus, dass auch andere, stark abweichende Körpervorstellungen denkbar waren und diskutiert wurden. Die medizinischen Vorstellungen der Antike lassen sich somit, wie auch die der späteren Epochen, schwer in ein starres Gebilde pressen, da sie sich gerade durch ihre Dynamik und ihre unterschiedlichen Lehren und Schulen auszeichnen, die immer wieder von Wandel und Diskussionen geprägt waren. Verschiedene Lehrmeinungen und damit einhergehende medizinische Ideen konnten somit unbehelligt nebeneinander Bestand haben.

Daher gilt es auch, für die Menstruationsvorstellungen in der Antike keine allgemeine Theorie diesbezüglich zu entwickeln, sondern eher die verschiedenen Ideen aufzugreifen und sich die Fragen zu vergegenwärtigen, die in diesem Zusammenhang besonders diskutiert wurden. Im Folgenden soll nachgezeichnet werden, welche Aspekte der Menstruation, gerade auch vor dem Hintergrund eines Definitionsversuches, von den antiken Autoren debattiert wurden. Zunächst stellt sich in diesem Zusammenhang wohl die Frage nach der Ursache der weiblichen Menstruation. Im *Corpus Hippocraticum* werden gleich vier Merkmale genannt, wobei der Schwerpunkt auf die Differenz zwischen Frauen und Männern gelegt wird. Luigi Arata[337] hat in seinem Aufsatz *Menses in the ‚Corpus Hippocraticum'* zu Recht darauf verwiesen, dass es sich beim *Corpus Hippocraticum* nicht um ein einheitliches Werk handle, das die Schule des Hippokrates (ca. 460–380 v. Chr.) vertrete, sondern um eine Reihe von Autoren, deren medizinische Auffassungen durchaus unterschiedlich ausfallen konnten. Mit der Thematik der weiblichen Menses beschäftigen sich gleich drei Autoren,

336 Plutarch: Moralia VIII. Table-talk. Books 1–6, übers. v. P. A. Clement/H. B. Hoffleit, Loeb Classical Library 424, London und Cambridge 1986, 235.

337 Luigi Arata: Menses in the *Corpus Hippocraticum*, in: Andrew Shail/Gillian Howie (Hrsg.): Menstruation. A Cultural History, Basingstoke et al. 2005, 13–24, hier 13.

die der Untersuchung Hermann Grensemanns[338] folgend als A, B und C bezeichnet werden. Nach Arata waren die älteren Autoren A und B vor allem um die Beschreibung der Symptome und angemessene Therapieformen bemüht. Der jüngste Autor C hingegen konzentrierte sich in erster Linie auf die Definition der weiblichen Physiologie und erarbeitete sich sein eigenes System:

> „Conscious of having founded a new science in the treatment of ‚disorders' specific to the uterus, he demonstrated a depth of thought that can be recognised in few other Hippocratic scientists."[339]

3.2.1 Ursachen

Wenn im Folgenden auf das *Corpus Hippocraticum* Bezug genommen wird, handelt es sich um die Ansichten, die der hippokratische Autor C vertrat. Nach ihm können die Differenzen zwischen Frau und Mann, vor deren Hintergrund die Ursachen der weiblichen Menstruation verhandelt werden, körperlich, aber auch kulturell bedingt sein. So spricht er in der Einleitung im ersten Buch über die Frauenkrankheiten, *De muliebribus*, C 1, (I 1), zunächst davon, dass die Frauen aufgrund ihrer Konstitution zum einen durchlässigeres, „poröseres Fleisch" hätten und zarter, aber auch wärmer seien als Männer. Wenn Athryïtus in Plutarchs Tischgespräch also auf die wärmere Konstitution der Frau verweist, bezieht er sich vermutlich auf diese hippokratische Lehre. Aufgrund ihrer Zartheit und Durchlässigkeit würden die Frauen laut Autor C die Feuchtigkeit daher stärker aufnehmen als die Männer, deren Fleisch fester sei. Um diese Annahme zu verdeutlichen, zieht er einen Vergleich mit der Feuchtigkeitsaufnahme von verschiedenen Gewebestrukturen, in diesem Fall Wolle in Kontrast zu einem festen Tuchstoff:

> „Denn wenn man reine Wolle und ein reines, dichtgewobenes Tuch von gleichem Gewicht wie die Wolle zwei Tage und zwei Nächte lang über Wasser oder an eine feuchte Stelle hält, dann beide wegnimmt und wiegt, wird man feststellen, daß die Wolle viel schwerer ist als das Tuch. Im Hinblick darauf ist zu berücksichtigen, daß von dem Wasser, das sich in einem Gefäß mit großer Öffnung befindet, immer etwas nach oben entweicht. Da nun die Wolle porös und zart ist, wird sie von dem hinzutretenden Wasser mehr aufnehmen; das Tuch aber, weil es fest und dicht gewoben ist, wird sich zwar füllen, zugleich aber den größten Teil des hinzutretenden Wassers nicht aufnehmen. So zieht auch die Frau, da sie

338 Hermann Grensemann: Hippokratische Gynäkologie. Die gynäkologischen Texte des Autors C nach den pseudohippokratischen Schriften De Muliebribus I, II und De Sterilibus, Wiesbaden 1982.

339 Arata: Menses in the *Corpus Hippocraticum* (wie Anm. 337), 14.

> poröser ist, schneller ein größeres Quantum an Füssigkeit vom Bauch in den Körper als der Mann, und weil die Frau zartes Fleisch hat, hat sie Beschwerden, wenn sich ihr Körper mit Blut füllt, ohne daß dieses abfließen könnte, zumal sich ihr Fleisch anfüllt und erhitzt. Denn die Frau hat wärmeres Blut, und deswegen ist sie wärmer als der Mann."[340]

Durchlässigkeit, Zartheit und eine stärkere Wärme prägen also beim hippokratischen Autor C die Konstitution der Frau im Gegensatz zum Mann und führen ihm zufolge dazu, dass diese auf den monatlichen Blutfluss angewiesen sei, damit sich nicht übermäßig viel Blut in ihrem Bauchraum staue. Dabei versucht er über die Analogie der unterschiedlichen Gewebestrukturen und der Beobachtung ihrer Feuchtigkeitsaufnahme seine Position zu untermauern und dem Leser anschaulich zu verdeutlichen. Die Männer hingegen würden einen solchen Blutfluss nicht benötigen, da sie aufgrund ihrer festeren Konstitution weniger Blut aufnehmen würden bzw. nur so viel, wie ihr Körper auch wieder verbrauche. Hier kommt nun das letzte, kulturell bedingte Unterscheidungsmerkmal zwischen Mann und Frau zum Tragen:

> „In dieser Hinsicht [bezieht sich auf den zuvor beschriebenen Blutverbrauch des Mannes] ist es für den Mann wichtig, daß er härter arbeitet als die Frau; denn die harte Arbeit beseitigt einen Teil der Flüssigkeit."[341]

Nicht nur die körperliche Konstitution, sondern auch die unterschiedlich starke körperliche Betätigung, die für Mann und Frau angenommen werden, liefern also eine Erklärung für die weibliche Menstruation. In gewisser Weise bleibt damit, wenn man den Faden weiterspinnt, die Möglichkeit eines männlichen Blutflusses offen, obwohl diese nicht explizit erwähnt wird. Denn wenn der Mann nicht hart genug arbeitet und folglich nicht genügend Blut verbraucht, sammelt dieses sich auch in seinem Körper, wobei er jedoch laut dem hippokratischen Autor C aufgrund seiner festeren Konstitution weniger unter einer solchen Blutansammlung zu leiden habe.

Eine abweichende Meinung zu den Ursachen der Menstruation vertritt hingegen Aristoteles (384–322 v. Chr.) in seinem Werk *Von der Zeugung der Lebewesen*, *De generatione animalium* (738a). Zwar geht auch er von einer Stauung des Blutes aus, jedoch führt er diese nicht auf eine zu starke Feuchtigkeitsaufnahme, sondern auf ein Übermaß an Nahrung zurück, dass der weibliche Körper aufgrund seiner natürlichen Kälte nicht angemessen verarbeiten könne:

---

340 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 157; vgl. auch das griechische Original und die Übersetzung in: Grensemann: Hippokratische Gynäkologie (wie Anm. 338), 88–89.

341 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 157; vgl. auch den griechischen Originaltext und die Übersetzung bei Grensemann: Hippokratische Gynäkologie (wie Anm. 338), 90–91.

> „Wenn sich nun diese Adern [diejenigen, die in die Gebärmutter münden] übermäßig mit Nahrung füllen und die Natur sie wegen der Kälte nicht verdauen kann, sondert sich die überschüssige Nahrung über die feinsten Adern, die aus Platzmangel die Überfülle nicht fassen können, in der Gebärmutter ab, und es entstehen Beschwerden wie bei Hämorrhoiden."[342]

Aristoteles stellt hier also einen Vergleich zu einer Krankheit, dem Leiden unter Hämorrhoiden, her, um die weibliche Menstruation zu beschreiben. Dies passt auch zum späteren Verlauf der Textpassage, wenn er davon spricht, dass alle Frauen während der monatlichen Blutung allgemein unter körperlicher Schwäche leiden würden.[343] Zudem lokalisiert er die Menstruation genauer, indem er nicht sehr allgemein wie der hippokratische Autor C vom Bauch spricht, sondern detailliert die Gebärmutter und ihre Adern beschreibt. Die Hauptursache liegt für Aristoteles ganz klar in der kälteren Konstitution der Frau, denn die überschüssige Nahrung gelange in die Gebärmutter, da der weibliche Körper aufgrund der fehlenden Wärme diese nicht rechtzeitig in Blut umgewandelt habe. In Plutarchs Tischgespräch wird diese Meinung der stärkeren Kälte der Frauen gegenüber den Männern von Florus vertreten. Trotz dieser Differenzen zwischen der aristotelischen und hippokratischen Position stimmen sie jedoch in ihren Folgerungen überein, wenn sie davon ausgehen, dass es bei der Menstruation darum gehe, dass Überschüsse (sei es Feuchtigkeit oder Nahrung) in Form von Blut vom Körper abgesondert würden.

3.2.2 Verlauf

Ein weiteres Thema, das die antiken Ärzte beschäftigte, war die Frage nach dem Verlauf der Menstruation, wobei sich Bemühungen feststellen lassen, hierbei gewisse Normen aufzustellen. Zugleich jedoch lässt sich das Bestreben erkennen, diese nicht zu starr zu definieren. So stellt beispielsweise Aristoteles in der oben genannten Textpassage (738a) Überlegungen an, inwieweit die weibliche Menstruation mit dem Verlauf der Mondmonate einhergehe. Hierbei kommt er zu dem Schluss, dass es eine Tendenz gebe, dass die Menstruation zum Monatsende (immer bezogen auf die Mondmonate) erfolge, denn mit dem Schwinden des Mondes herrsche eine größere Kälte, die sich auch auf die Körper aller Lebewesen auswirke. In seinem Werk *Geschichte der Tiere*, *Historia animalium* (582a-b), wiederholt er diese Argumentation, fügt jedoch einschränkend hinzu:

342 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 159.
343 Ebenda, 163.

„Der Reinigungsfluß [κάθαρσις] der Frau setzt etwa zu der Zeit ein, da der jeweilige Monat zu Ende geht. Deswegen sagen einige von denen, die sich auf schlaue Erörterungen verstehen, der Mond sei deswegen weiblich, weil der Reinigungsfluß [κάθαρσιν] der Frau mit dem Schwinden des Mondes zusammenfällt und weil nach dem Reinigungsfluß bzw. nach dem Schwinden jeweils ein Zustand der Fülle [πλήρωσις] eintritt. Bei den Frauen tritt der Monatsfluß [καταμήνια] nur selten jeweils kontinuierlich auf, sondern bei den meisten erst, wenn der zweite Monat schon begonnen hat."[344]

Dass dem Einfluss des Mondes auf die Lebewesen generell ein hoher Stellenwert beigemessen wurde, lässt sich anhand entsprechender Ausführungen in Plinius' Naturkunde aufzeigen. So schreibt dieser:

„Hieraus ergibt sich die richtige Vermutung, daß der Mond nicht ohne Grund als das Gestirn des Lebensodems angesehen wird [zuvor wird der Einfluss des Mondes auf die Meere erklärt]; daß dieses es sei, das die Erde sättigt, bei seiner Annäherung die Körper anschwellen läßt und sie bei seinem Weggang entleert. Daher, so meint man, wachsen bei seinem Zunehmen die Conchylien [Schalentiere] und empfinden seine belebende Kraft, vor allem die blutlosen Tiere. Aber das Blut, auch des Menschen, vermehre und vermindere sich mit seinem Lichte und auch Sträucher und Kräuter – wie an gegebenem Ort noch berichtet werden wird – fühlen dieses, da dieselbe Kraft alles durchdringt" (II.102(99).221).[345]

So seien also mit Blut angefüllte Lebewesen weniger von dem Einfluss des Mondes betroffen als blutleere Tiere wie die Conchylien, jedoch würden sich die Kräfte des Mondes bei Ersteren vor allem auf ihre Blutkapazität auswirken, die mit der Zu- und Abnahme des Mondlichtes kongruent sei. Dem Mond, seiner Kraft, *penetrante vi*, bzw. seinem Lebensodem, *spiritus sidus*, wird sowohl für die Erde, vor allem die Bewegung der Meere, als auch für die Lebewesen – also Pflanzen, Tiere und Menschen – eine große Bedeutung zugesprochen. Dass eine Wirkung des Mondes vor allem auf die weibliche Menstruation angenommen wurde, lässt sich daher als logische Konsequenz dieser Theorie lesen.

Weitere Vermutungen zum durchschnittlichen Menstruationsablauf, z. B. im Hinblick auf die während der Menses abzusondernde Blutmenge, finden sich bei

344 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 161–163.

345 Übersetzung von König und Winkler; Original: „Quo vera coniectatio existit, haud frustra spiritus sidus lunam existimari; hoc esse quod terras saturet accedensque corpora impleat, abscedens inaniat. ideo cum incremento eius augeri conchylia et maxime spiritum sentire quibus sanguis non sit. Sed et sanguinem, hominum etiam, cum lumine eius augeri ac minui, frondes quoque et pabula, – ut suo loco dicetur – sentire, in omnia eadem penetrante vi" (II.102(99).221). Plinius Secundus: Naturkunde. Buch XI (wie Anm. 335), 188.

Soranos von Ephesos (2. Jh. n. Chr.), einem Anhänger der methodischen Schule[346]. Dieser verfährt in seiner Schrift zur Frauenheilkunde Γυναικεῖα (I 20; 22–23 Zählung Ilberg) bei seiner Argumentation ähnlich wie Aristoteles bei seiner Mondtheorie, wenn er zunächst eine Tendenz festlegt und als Durchschnittswert für die Quantität des Menstrualblutes 2 Kotylen (antikes Hohlmaß, in etwa 0,274 Liter)[347] angibt (I 20), in einem zweiten Schritt jedoch eine klare Differenzierung vornimmt. So schreibt er: „Die Menge des Reinigungsflusses variiert von Natur aus, und zwar entsprechend dem Alter, entsprechend der Jahreszeit, entsprechend der Konstitution, entsprechend der Beschäftigung und Lebensweise und aufgrund verschiedener anderer Faktoren von gleicher Art" (I 22).[348]

Anhand dieser Aufzählung ist bereits zu erkennen, wie schwierig sich die Versuche gestalteten, bestimmte Normen bezüglich eines „durchschnittlichen" Menstruationsverlaufs aufzustellen, denn die Liste der inneren (Alter, Konstitution) und äußeren Umstände (Jahreszeit), die auf die monatlichen Blutungen Einfluss nehmen bzw. nehmen können, ist lang. Ähnlich verhält es sich auch mit der Frage, in welchem Alter die weibliche Menstruation einsetzt bzw. mit welchem Alter sie endet. So nennt Soranos (I 20)[349] als Eintrittsalter etwa das vierzehnte Lebensjahr, während Aristoteles in seiner *Historia animalium* (581b)[350] darauf verweist, dass die Menstruation in der Regel einsetze, wenn die Brüste bereits um zwei fingerbreit angewachsen seien. Für das Ausbleiben der Menstruation findet sich bei Soranos (I 20)[351] eine angenommene Zeitspanne von fast 20 Jahren, nämlich zwischen dem 40. und 60. Lebensjahr.

3.2.3 Sinn und Zweck

Auch Sinn und Zweck der Menstruation wurde diskutiert sowie die Frage, ob die Menstruation zur Gesundheit der Frau beitrage oder eher schädlich für sie sei. Der hippokratische Autor C und Galen sehen in der Menstruation einen nicht unerheblichen Nutzen zur Stabilisierung der weiblichen Gesundheit. So beschäftigt sich Erstgenannter in seinem ersten Buch der Frauenkrankheiten intensiv mit der Mens-

346 Die Methodiker entwickelten, von atomistischen Ideen beeinflusst, die Theorie der drei grundsätzlichen Krankheitszustände, auf die sich alle Krankheiten zurückführen ließen. Somit waren nur wenige Heilmittel vonnöten und theoretische Kenntnisse, beispielsweise im Bereich der Anatomie, überflüssig. Galen stand ihnen äußerst skeptisch gegenüber.

347 Diese Mengenangabe findet sich bereits beim hippokratischen Autor C im sechsten Kapitel des Buches über weibliche Krankheiten. Vgl. Grensemann: Hippokratische Gynäkologie (wie Anm. 338), 100–101.

348 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 165.

349 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 163.

350 Ebenda, 161.

351 Ebenda, 163.

truation und den schädlichen Auswirkungen, die deren Ausbleiben zur Folge habe. Gemäß Autor C wird ein Großteil der Frauenkrankheiten durch eine nicht ordnungsgemäße Menstruation hervorgerufen, so z. B.: „Wenn nun bei einer kinderlosen Frau der Monatsfluß verhalten wird und keinen Weg nach außen finden kann, so entsteht eine Krankheit."[352] Charlotte Schubert und Ulrich Huttner fassen die hippokratische Frauenmedizin wie folgt zusammen: „Menstruation, Geschlechtsverkehr und Schwangerschaft sind die prägenden Konstituenten des Frauenbildes der hippokratischen Medizin."[353] Geschlechtsverkehr und Schwangerschaft dienen Autor C dabei vor allem als gesundheitliche Prophylaxe, gerade auch im Hinblick auf eine ordnungsgemäß funktionierende Menstruation. Galen verweist in seiner Schrift *Über die Mischung und Wirkung von nicht zusammengesetzten Heilmitteln*, *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus* (V 22)[354], darauf, dass sowohl beim Ausbleiben der Menstruation als auch bei einer geringen Blutung der Reinigungsfluss der Menstruation durch Medikamente angeregt und gefördert werden solle. Unregelmäßigkeiten bei der Menses werden also als Krankheitssymptom gewertet, das es umgehend medikamentös zu kurieren gilt.

Zugleich beschreibt Galen in seiner Schrift *Über den Aderlass wider Erasistratos*, *De Venae Sectione adversus Erasistratum*, die Menstruation als Notwendigkeit und ein von der Natur eingerichtetes Medikament, das die Frauen vor einer Unzahl von Krankheiten bewahre:

> „It is necessary, in my opinion, that the female sex, who stay indoors, neither engaging in strenuous labour nor exposing themselves to direct sunlight – both factors conducive to the development of plethos [Konzept der Vollheit] – should have a natural remedy by which it is evacuated. This is one of the ways in which nature operates in these conditions" (K 164, Zählung Kühn).[355]

Zum einen fällt auf, dass Galen an dieser Stelle – die biologischen Ursachen vermutlich als bekannt voraussetzend – nur zwei kulturelle Faktoren für die Notwendigkeit der weiblichen Menstruation nennt, wobei die fehlende Sonneneinstrahlung hier als neuer Faktor zu der bereits bekannten Ursache der körperlichen Trägheit hinzuzufügen ist. Beide kulturellen Faktoren sind durch denselben Umstand bedingt, die angenommene

352 Hippokrates: Die Werke des Hippokrates. Die hippokratische Schriftensammlung in neuer deutscher Übersetzung, hrsg. v. Richard Kapferer/Georg Sticker, 3 Bde., Bd. 3, Fotomechanischer Nachdruck der fünfbändigen Original-Auflage (1933–40), Anger 1995, XXIII/26; vgl. auch den griechischen Originaltext und die Übersetzung bei Grensemann: Hippokratische Gynäkologie (wie Anm. 338), 90–91.

353 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 470.

354 Ebenda, 177.

355 Peter Brain: Galen on Bloodletting. A Study of the Origins, Development, and Validity of his Opinions, with a Translation of the three Works, Cambridge und New York 1986, 26.

häusliche Gebundenheit der Frauen. Die Folge ist, dass das angesammelte Blut bei den Frauen nicht im gleichen Maße abgebaut werden kann wie beim Mann, der durch körperliche Arbeit, der direkten Sonnenstrahlung ausgesetzt, das überschüssige Blut quasi abtrainiert. So entsteht ein Überschuss, *plethos* bzw. πλήθος, der gemäß Galen durch die Vorsorge der Natur über die Menstruation abgebaut werden kann. Galen nennt im Anschluss noch weitere solche Einrichtungen der Natur beim weiblichen Körper. So zählt er auch die Wochenbettblutung und den Milchfluss während der Stillzeit als Maßnahmen der Natur, um die Frauen vom *plethos* zu befreien (K 164). Zudem nennt Galen eine Vielzahl an Krankheiten, von Arthritis über Epilepsie bis hin zur Melancholie, vor denen eine Frau während ihrer Menses geschützt sei, immer vorausgesetzt, dass diese den Normen entsprechend erfolge, also „if she is properly cleansed" (K 165). Von den Frauen auf die Männer verweisend führt Galen weiter aus:

> „But enough of women for the present; come now to consider the men, and learn how those who eliminate the excess through a haemorrhoid all pass their lives unaffected by diseases, while those in whom the evacuations have been restrained have fallen into gravest illnesses" (K 166).[356]

Wie bereits Aristoteles[357] zur Beschreibung der weiblichen Menstruation als Vergleich auf das Leiden der Hämmorhoidalblutungen verwiesen hatte, zieht auch Galen diesen Vergleich, nun jedoch in umgekehrter Reihenfolge: Die Hämorrhoidalblutungen werden an der weiblichen Menstruation gemessen! Von männlicher Menstruation lässt sich im Fall der galenischen Beschreibung der Hämorrhoidalblutungen beim Mann sicher nicht sprechen, dennoch ist die implizite textliche Verknüpfung an dieser Stelle nicht zu unterschätzen. Selbst wenn Galen das Frauenthema als ausreichend behandelt und abgeschlossen erklärt, so ist dem Leser dieses doch noch unmittelbar im Gedächtnis und durch Galens expliziten Schlussstrich – „[b]ut enough of women for the present" – wird dieser Eindruck eher noch verstärkt als abgeschwächt. Folglich tendiert der Leser dazu, die Evakuationsmöglichkeiten des weiblichen Körpers (Menstruation, Wochenbettblutung und Milchfluss) mit denen des männlichen (den Hämmorhoidalblutungen) zu vergleichen und gewisse Äquivalenzen auszumachen.

Dass Galen selbst mit Vorliebe solche Äquivalenzen in Bezug auf Männlichkeit und Weiblichkeit herstellt, z. B. wenn er Menstrualblut und Sperma miteinander gleichsetzt, trägt zu diesem Eindruck zusätzlich bei. Im Allgemeinen gilt ihm jedoch der männliche Körper als unumstößliches Ideal. In diesem Fall scheinen die Vorzeichen jedoch vertauscht, denn der weibliche Körper wird zuerst und sehr viel ausführlicher erwähnt, um nachzuweisen, inwieweit die Natur Vorsorge treffe, den Körper von unerwünschten Überschüssen zu reinigen. Es ist jedoch naheliegend, dass diese Aus-

356 Ebenda, 27.
357 Vgl. Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 159.

nahme der Tatsache geschuldet ist, dass Galen hier zugunsten seiner Argumentation seine Männlichkeits-Weiblichkeits-Wertungen etwas aufweicht. Schließlich geht es ihm in seiner Schrift in erster Linie um eine Rechtfertigung des Aderlasses. Dass die Natur den Aderlass sozusagen bereits in Form von Menstruation oder Hämorrhoidalblutungen beim weiblichen und männlichen Körper vorsieht, gilt ihm an dieser Stelle als Nachweis für die Richtigkeit und Notwendigkeit der Aderlasspraxis. Dass die Frauen an dieser Stelle ein besseres Beispiel für die Stärkung seiner Theorie abgeben als die Männer und er somit sein Männlichkeitsideal teils untergraben muss, spielt für ihn vermutlich nur eine untergeordnete Rolle. Für diese Annahme spricht, dass Galen im weiteren Verlauf seiner Argumentation, wenn er die Negativfolgen eines Ausbleibens der männlichen Hämmorhoidalblutungen und der weiblichen Menstruation beschreibt, das männliche und weibliche Fallbeispiel gleichwertig nebeneinander stellt (K 166–167). Galens Textpassage setzt somit weibliche und männliche Blutungen als natürliche Evakuationen in einen gemeinsamen Referenzrahmen und könnte einen Anstoß für spätere, frühneuzeitliche Interpretationen männlicher Menstruation geliefert haben. Dies gilt es im Hinblick auf die frühneuzeitlichen Theorien zur männlichen Menstruation noch zu überprüfen.

Doch zunächst sind noch weitere Ansichten zu der Frage nach Sinn und Zweck der Menstruation vorzustellen und zu analysieren, die unter den antiken Medizinern kursierten. Soranos von Ephesos setzt sich in einem eigenen Kapitel *Ob die Reinigung durch den Monatsfluss von Nutzen ist* in seiner *Frauenheilkunde* (I 27–29)[358] mit dem Thema auseinander. Hierbei referiert er auch die Lehrmeinungen von Herophilos (1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.) und Mnaseas (2. Hälfte 1. Jh. v. Chr.), die beide, wenn auch mit unterschiedlichen Ansätzen, davon ausgingen, dass die Menstruation für einen Teil der Frauen schädlich für den anderen nützlich, da gesundheitsfördernd, sei. Somit sind die beiden der Gruppe von Ärzten zuzurechnen, die der Menstruation eine Doppelfunktion zuwiesen und davon ausgingen, dass diese sowohl für die weibliche Gesundheit als auch für das Kinderkriegen dienlich sei. Ein anderer Arzt, Themison (von Laodikeia, 1. Jh. v. Chr.)[359], „und die meisten unserer Schule" (der Methodiker), wie Soranos schreibt, waren der Überzeugung, dass die Menstruation allein Reproduktionsfunktion besitze. Eine dritte Gruppe von Ärzten, die Soranos als bedeutend bezeichnet, aber nicht namentlich erwähnt, sprach der Menstruation sowohl im Hinblick auf die weibliche Gesundheit als auch auf die Reproduktion jeglichen Nutzen ab. Soranos selbst schließt seine Ausführungen mit der Bemerkung:

> „Allgemein muß man aber gegen Mnaseas und Herophilos sagen, daß der Reinigungsfluß [κάθαρσις] aller Frauen der Gesundheit schadet, daß er aber die empfindlicheren in höhe-

358 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 166–175.

359 Nach Manuela Tecusan darf Themison zu Recht als der erste Methodiker genannt werden. Manuela Tecusan: The Fragments of the Methodists, Leiden und Boston 2004, 13.

> rem Maße angreift, das dagegen seine Schadenswirkung bei denen unbemerkt bleibt, die einen unempfindlichen Körper besitzen. Wir können dementsprechend beobachten, daß die Mehrzahl der Frauen, wenn sie keine Regel [καθαίρεσθαι] haben, kräftiger sind, so etwa Frauen von männlichem Wesen und solche, die keine Kinder bekommen."[360]

Dass die Frauen beschwerdefrei ohne die Menstruationsblutungen auskommen würden, ist hier Soranos' stärkstes Argument. Diese Beobachtungen führt er schon zuvor (I 22–23) an und nennt hier u. a. Athletinnen, genauer gesagt Frauen, die sich „zur Vorbereitung auf einen Wettkampf Stimmübungen unterziehen". Zudem sind auch geringere Blutungen, die ja bei Galen bereits kuriert gehören, für Soranos unbedenklich. So empfindet er eine leichte Menstruation bei trainierenden – hier nennt er Gesangslehrerinnen – oder reisenden Frauen als keineswegs ungewöhnlich, sondern führt dies auf die größere körperliche Ertüchtigung zurück, während er bei untrainierten, wenig aktiven Frauen eine stärkere Menstruation annimmt. Fehlende Menses ist ihm zufolge sogar eine natürliche Erscheinung: „Daß im allgemeinen das Ausbleiben der Reinigung naturgemäß ist, läßt sich daran zeigen, daß keine beschwerlichen Begleiterscheinungen auftreten."[361] Beim hippokratischen Autor C hingegen kann das wiederholte Ausbleiben der Menses sogar Indiz für eine unheilbare Krankheit sein und geht oft mit starken Schmerzen einher.[362] Während für die hippokratische Medizin, zu dessen Vertreter auch Galen gezählt werden kann, die Menstruation eine wichtige Rolle für die Gesundheit und somit in erster Linie für die Eukrasie, das ausgewogene Zusammenspiel der Säfte, spielt, kann für die methodische Schule, und hier vor allem für Soranos, die Menstruation eine Bedrohung der weiblichen Gesundheit darstellen. Schubert und Huttner fassen Soranos' gynäkologisches System treffend zusammen:

> „Soran lehnt sowohl die Ansicht ab, daß der Uterus ein lebenswichtiges Organ im Körper der Frau sei, als auch die Auffassung, daß Menstruation und Schwangerschaft bzw. Geburt essentiell für die weibliche Gesundheit seien. Vielmehr ist er der Ansicht, daß beides eine potentielle Gefährdung für die Gesundheit einer Frau darstelle."[363]

Damit bezieht Soranos eine klare Gegenposition zur hippokratischen Gynäkologie, bei der Menstruation, Geschlechtsverkehr und Schwangerschaft als wesentliche Garanten, das Ausbleiben der Menstruation bzw. etwaige Normabweichungen jedoch als potentielle Gefahrenherde weiblicher Gesundheit betrachtet wurden. Was die grie-

360 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 175.
361 Ebenda, 167.
362 Hippokrates: Die Werke des Hippokrates (wie Anm. 352), XXIII/27; vgl. auch das griechische Original und die Übersetzung bei Grensemann: Hippokratische Gynäkologie (wie Anm. 338), 92–95.
363 Schubert/Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike (wie Anm. 334), 470.

chischen Begriffe zur Beschreibung der Menses betrifft, so finden sich sowohl solche, die auf den Monat, *katamēnia* bzw. καταμήνια, den zyklusmäßigen Verlauf, *periodos* bzw. περίοδος, oder die reinigende Funktion, *katharsis* bzw. κάθαρσις, verweisen. Generell ist bei der Wahrnehmung und Interpretation der Begriffe jedoch Vorsicht geboten, dies lässt sich anschaulich am letztgenannten aufzeigen. So gebraucht Soranos häufig den Begriff *katharsis*, ohne jedoch damit die reinigende Funktion der Menses betonen zu wollen, denn er spricht ihr ja gerade diese Funktion, den positiven Effekt auf die Gesundheit, ab. Auch für die hippokratischen Autoren warnt Arata vor einer Überstrapazierung des Begriffs:

> „The importance attributed by Hippocratic physicians to purification was the result not of the association of femaleness with pollution but demonstrative of a concern about the irregularity of regular phenomena and how this irregularity might indicate an underlying problem with the mechanisms of the organism."[364]

Die Schwerpunktsetzung liegt auf der Reinigung bzw. Evakuation als reguläres körperliches Phänomen für die Frauen, das somit ihrer Gesundheit zuträglich war. Eine allgemeine Verunreinigung des weiblichen Körpers durch die Menstruation war hierbei keineswegs angedacht.

3.2.4 Wirkungen

Von der rein medizinischen Betrachtung einmal abgesehen, kursierte in der Antike auch eine ganze Reihe von weiteren Vorstellungen über die Wirkungen des Menstrualblutes. Plinius der Ältere schreibt im 28. Buch seiner *Historia naturalis*, das sich mit Heilmitteln, die von bzw. aus Lebewesen gewonnen werden können, beschäftigt, auch über die Heilmittel der Frauen und nennt die Muttermilch, Speichel und Menstrualblut. Letzteres nimmt den größten Raum in der Textpassage ein, wobei Plinius eingangs und abschließend betont, dass er sich auf die Dinge beschränken wolle bzw. beschränkt habe, die er guten Gewissens, „mit Ehren", referieren könne:

> „Das sind die Mitteilungen, die man vertreten kann, und das meiste davon wurde nur mit Entschuldigung [eigentlich: wurde mit Ehren] gesagt; das übrige ist abscheulich und unerhört, so daß unser Bericht sich beeilt, das Thema ‚Mensch' zu verlassen" (XXVIII.23(7).87).[365]

364 Arata: Menses in the *Corpus Hippocraticum* (wie Anm. 337), 18.

365 Übersetzung König und Winkler in der Tusculum-Ausgabe; Original: „Haec sunt, quae rettulisse fas sit, ac pleraque ex his non nisi honore dicto; reliqua intestabilia, infanda, ut festinet oratio ab homine fugere" (XXVIII.23(7).87). Gaius Plinius Secundus: Naturkunde. Buch XVIII. Medi-

In Plinius' Darstellung zeichnet sich das Menstrualblut durch seine äußerst ambivalenten Wirkungsweisen aus. So gilt es als Heilmittel – sogar für Epilepsie –, Abwehr gegen Stürme und Gewitter sowie in der Landwirtschaft als Mittel zur Schädlingsbekämpfung, aber auch als potentielle Gefahrenquelle. So kann ihm zufolge eine schwangere Frau, die in Kontakt mit Menstrualblut kommt, eine Fehlgeburt erleiden, die Saat kann verdorren, Pflanzen verderben und absterben, Spiegel matt und Messer stumpf werden, um nur einige negative Wirkungen zu nennen. Somit wird die Kraft des Menstrualblutes sowohl im positiven als auch im negativen Sinn als extrem stark und wirkungsvoll eingeschätzt. Plinius umschreibt die Menstruation dementsprechend auch mit dem Adjektiv *monstrificus*[366], was in etwa als wundersam, seltsam oder magisch übersetzt werden kann. Wie eine Studie aus Kolumbien zeigt, die die Passage aus Plinius zum Anlass nahm, Frauen aus Bucaramanga nach magischen Vorstellungen zu Menstruation und Menstrualblut zu befragen, wird der Menstruation und dem Menstrualblut immer noch eine große Wirkmächtigkeit zugeschrieben.[367]

Letztlich lässt sich festhalten, dass die Meinungen zur Menstruation in der Antike weit auseinandergingen. So war man sich weder über Sinn und Zweck noch über den genauen Verlauf noch über die Ursachen der Menstruation einig. Im Wesentlichen wurde versucht, anhand der drei genannten Themenkomplexe die Aspekte Menstruation und weibliche Gesundheit/Krankheit in Relation zueinander zu setzen. Hierbei spielten Konzepte von Männlichkeit als Referenzrahmen eine nicht unerhebliche Rolle. Zum einen diente der Mann den antiken Medizinern zur Ursachenforschung für die weibliche Menstruation, in denen er in Bezug auf Konstitution und Lebensweise als Negativfolie genutzt wurde. So sind es die zumeist angenommene wärmere Konstitution des Mannes und beim hippokratischen Autor C sein festeres und weniger Feuchtigkeit aufnehmendes Fleisch, die seine Menstruationslosigkeit sicherstellen. Im Hinblick auf die Lebensweise ist es seine außerhäusliche Aktivität, d. h. härtere Arbeit oft verbunden mit direkter Sonneneinstrahlung, die dazu führt, dass überschüssiges Blut in seinem Körper völlig verbraucht wird. Zum anderen bietet Galen mit der Gegenüberstellung der weiblichen Menstruation und der männlichen Hämorrhoidalblutungen und der Betonung ihrer Gemeinsamkeit, der Funktion der natürlichen Evakuation der Überschüsse, eine weitere Perspektive, bei der die Männlichkeit nicht als Kontrast dient, sondern Weiblichkeit und Männlichkeit in einen gemeinsamen positiven Referenz- und Äquivalenzrahmen gesetzt werden.

---

zin und Pharmakologie. Heilmittel aus dem Tierreich. Lateinisch-Deutsch, hrsg. v. Roderich König, unter Mitarb. v. Gerhard Winkler, Tusculum, München et al. 1988, 66–67.

366 Ebenda, 58.

367 Vgl. hierzu Miguel Ángel Alarcón-Nivia/Miguel Ángel Alarcón-Amaya/Lizzeth Blanco-Fuentes: Creencias, actitudes y vivencias mágicas alrededor de la menstruación entre las mujeres de Bucaramanga (Colombia), in: Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología 57 (2006), 19–26, URL: http://www.scielo.org.co/pdf/rcog/v57n1/v57n1a03.pdf (besucht am 27. 02. 2019), hier 19–26.

3.3 „Jüdisch-männlicher“ Blutfluss im Mittelalter

Wie und welche Menstruationsvorstellungen im Mittelalter aufgegriffen, neu interpretiert und entsprechend erweitert wurden, lässt sich am Beispiel der Schriften von Albertus Magnus (1193–1280) zeigen. In seiner Schrift *Quaestiones super de animalibus* setzt er sich im Hinblick auf Fragen zur Menstruation beispielsweise mit den aristotelischen Schriften, vor allem *De historia animalium*, *De generatione animalium* und *De partibus animalium*, auseinander. Hierbei beantwortet er zunächst selbst die jeweils gestellte Frage, referiert dann die aristotelische Position, um sie anschließend einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Auch den matten Spiegel, der schon bei Plinius Erwähnung fand, behandelt Albertus Magnus im Zusammenhang mit der Frage, *Ob dieser Blutfluss [die Menstruation] eine Augeninfektion verursache*.[368] Zunächst lehnt er diese Idee klar mithilfe des Arguments ab, dass die Menstruation zur Reinigung und nicht zur Infektion des Körpers gedacht sei. Im Anschluss gibt er die konträre Meinung des Aristoteles wieder und seine eigene medizinische Erklärung für das Phänomen. So geht Aristoteles nach Albertus Magnus davon aus, dass die Augen, da sie ein sehr passives Körperteil darstellen würden, durch die Menstruation beeinflusst und quasi über die Luft infiziert würden. Albertus Magnus schließt die Passage mit den Worten:

> „[…] dieses Auge [das der menstruierenden Frau] infiziert die Luft, und diese Luft infiziert die weitere Luft und diese weitere so fort bis zum Spiegel. Daher ist hierzu zu sagen, dass, obgleich der Menstrualfluss und seine Ausscheidung die Frau zu reinigen vermag, solange er jedoch im Körper ist, infiziert er alle Glieder und am meisten die Augen und damit das [ihnen] Vorliegende.“[369]

Die Ambivalenz der Menstruation, die sich permanent zwischen den Polen Reinigung und Infektion bewegt, tritt hier in aller Deutlichkeit zutage. In ihrer Dynamik als Reinigungsfluss gilt die Menstruation als positiv und heilsam, in ihrer Statik, sozusagen das Menstrualblut im Körper verbleibend, gilt sie jedoch als negativ und sogar gefährdend, da ansteckend. Was die Frage betrifft, ob allein die Frau menstruiere, *Utrum sola mulier patiatur menstruum*[370], so verneint Albertus Magnus dies zunächst, denn die Menstruation sei schlicht ein Übermaß an Blut, was sowohl in der Frau als auch im Mann vorkomme. Nach dieser Definition kann also die Möglichkeit

368 Albertus Magnus: Quaestiones super de animalibus, Lib. IX, Quaestio 9.

369 „[…] iste oculus inficit aërem et iste aër inficit alium aërem et iste alium usque ad speculum. Unde ad praesens dicendum, quod etsi fluxus menstrui et eius expulsio mundificet mulierem, dum tamen est in corpore, inficit omnia membra et maxime oculos et similiter obiectum.“ Albertus Magnus: Quaestiones super de animalibus, hrsg. v. Bernhard Geyer/Ephrem Filthaut, Opera omnia 12, Aschendorff 1955, 207.

370 Albertus Magnus: Quaestiones super de animalibus, Lib. IX, Quaestio 6.

von menstruierenden Männern nicht ausgeschlossen werden. Nach seiner kritischen Auseinandersetzung mit Aristoteles fügt Albertus Magnus jedoch abschließend einschränkend hinzu:

> „[…] dass der Mann aus zwei Gründen nicht menstruiert, nämlich wegen des Überflusses und der Vorzüglichkeit der verzehrenden Wärme und wegen des geringen Ausmaßes an Feuchtigkeit."[371]

Es bleibt also dabei, dass vor allem die wärmere Konstitution des Mannes ihn vor der Menstruation bewahrt. Während jedoch in den antiken Menstruationskonzeptionen Galens, Aristoteles' und des hippokratischen Autors C die Möglichkeit einer männlichen Menstruation bislang nur implizit angelegt war, wird sie nun von Albertus Magnus explizit angeführt.

In Frage 7 erörtert der Autor zudem, ob der Mond beherrschenden Einfluss auf den Menstruationsfluss habe, *Utrum luna habeat dominium super fluxum menstrui*. Im Gegensatz zu Aristoteles lehnt Albertus Magnus diesen Gedanken im ersten Schritt ab, u. a. da er dem Mond hauptsächlich – wie allen Himmelskörpern – eine Leuchtkraft zuspricht: „Des Weiteren agiert der Mond wie jeder Himmelskörper durch die Kraft des Lichts."[372] In diesem Zusammenhang kommt Albertus Magnus auf weitere Körperflüssigkeiten zu sprechen, wie Sperma, Urin, aber auch die Hämorrhoidalblutungen. Die Ursache für letztere erklärt er durch einen Überfluss an grobem Blut, *ex superfluitate sanguinis grossi*. Dieser Überschuss setze sich nach unten ab und zerreiße eine oder zwei Venen, um auf diese Weise aus dem Körper hinauszufließen. Im Anschluss schreibt Albertus Magnus in der Synthese seiner eigenen und der aristotelischen Position:

> „Daher betrifft jenes [das Hämorrhoidenleiden] vor allem diejenigen, die von grober und salziger Nahrung leben, wie die Juden, [und dies geschieht] auf natürlichem Weg. Und da dieses Blut grob und von irdischer Natur ist, deshalb herrscht der Mond nicht über dessen Blutfluss, gleichsam wie [er] über die Menstruation [herrscht]."[373]

371 „[…] quod viro non accidit fluxus menstrui propter duas rationes, scilicet propter abundantiam et excellentiam calidi consumentis et paucitatem humidi." Albertus Magnus: Quaestiones super de animalibus (wie Anm. 369), 205.

372 „Praeterea, luna et omne corpus caeleste agit per virtutem luminis." Ebenda, 206.

373 „Unde illud maxime accidit viventibus ex nutrimento grosso et salso, sicut Iudaeis, per naturam, et quia iste sanguis est grossus et naturae terrestris, ideo super fluxum eius non dominatur luna sicut super menstruum." Albertus Magnus: Quaestiones super de animalibus (wie Anm. 369), 206.

Auch an dieser Stelle werden Hämorrhoiden und Menstruation erneut in einen gemeinsamen Kontext gesetzt. Allerdings werden ihnen unterschiedliche Eigenschaften zugeschrieben. So seien die Hämorrhoidalblutungen von grober und irdischer, das Menstrualblut hingegen von flüssiger und wässriger Konsistenz, wie Albertus Magnus einen Absatz zuvor erklärte. Diese Unterschiede in der Konsistenz würden somit dazu führen, dass das Blut der Hämorrhoiden im Gegensatz zum Menstrualblut nicht unter dem Einfluss des Mondes stehe. Für das Menstrualblut gesteht Albertus Magnus abschließend also doch einen Einfluss des Mondes ein.

Darüber hinaus werden die Hämorrhoidalblutungen nun einer bestimmten Gruppe, den Juden, zugeschrieben. Die Ursache hierfür ist allerdings eine natürliche, wie Albertus Magnus mit dem Zusatz *per naturam* ausdrücklich betont. Darauf verweist auch Peter Biller: „Albertus introduces, into the topic of the characteristics of the Jews, science that is rooted in humoral medicine: the dominance in their bodies of *melancholia*."[374] Damit grenzt sich Albertus Magnus von möglichen übernatürlichen, also metaphysisch-theologischen Erklärungsoptionen klar ab. Das Hämorrhoidenleiden, das verstärkt – jedoch nicht ausschließlich – den Juden zugeschrieben wird, ist kulturell bedingt. So nimmt Albertus Magnus vorwiegend eine grobe und salzige Ernährungsweise für die Juden an, welche wiederum zu einem Überschuss an grobem Blut führe, das sich über den Weg der Hämorrhoidalblutungen seinen Ausgang aus dem Körper suche. Inwieweit Albertus Magnus sich gerade durch diese medizinische Argumentation von rein theologischen bzw. medizinisch-theologischen Argumentationen absetzt, soll im Folgenden erörtert werden. Peter Biller sieht in dieser Textpassage „a crucial development, the transposition of the myth into the context of natural-philosophical and medical academic learning".[375] Der Mythos, auf den Biller anspielt, ist der des jüdischen Blutflusses.

3.3.1 Deizidvorwurf und Ritualmordlegende

Jakob von Vitry (ca. 1160–1240) schrieb eine dreiteilig angelegte Geschichte Jerusalems, von der er allerdings nur die ersten beiden Bücher, die *Historia orientalis* und die *Historia occidentalis*, vollenden konnte. Das erste Buch, die *Historia orientalis*, handelt vom Heiligen Land und hier beschreibt Jakob von Vitry u. a. die dort lebenden Bevölkerungsgruppen. Im 82. Kapitel behandelt er die jüdischen Gruppierungen:

374 Peter Biller: Proto-racial Thought in Medieval Science, in: Miriam Eliav-Feldon/Benjamin Isaac/Joseph Ziegler (Hrsg.): The Origins of Racism in the West, Cambridge 2009, 157–180, hier 174 [Hervorhebung im Original].

375 Biller: Views of Jews from Paris around 1300 (wie Anm. 325), 196–197.

die Essener, die Sadduzäer, die Samariter und weitere Juden, *aliisque Iudeis*, wie er schreibt. Zu letzteren heißt es:

> „Ferner [gibt es] weitere Juden, deren Vorväter ausriefen: ‚*Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!*' So ziemlich über die ganze Welt und in alle Winde zerstreut sind sie überall Sklaven, überall Tributpflichtige. *Ihre Stärke,* wie der Prophet Jesaja bestätigt, *hat sich in Asche verwandelt*. Unkriegerisch und schwächlich sind sie geworden wie die Frauen. Daher leiden sie jeden Monat [Mondmonat], wie man sagt, unter Blutfluss. Gott schlug sie nämlich auf den Hintern und gab sie der ewigen Schande preis. Nachdem sie nämlich ihren Bruder, den wahren Abel, getötet haben, sind sie zu Umherirrenden und Flüchtigen geworden wie der verfluchte Kain, so haben sie einen zitternden Kopf, was ein ängstliches Herz bedeutet, und bangen Tag und Nacht um ihr Leben."[376]

In dieser Passage[377] stecken zunächst insbesondere zwei Bibelreferenzen, die es zu beachten gilt. Zum einen der zitierte Ausruf „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" aus dem Matthäus-Evangelium (Mt 27,25), aber auch die Passage über den schlagenden Gott (Ps 78,66)[378], die hier vom Autor bewusst umgedeutet wird, um seine Argumentation zu stützen. In der Einheitsübersetzung wird der Vers aus den Psalmen wie folgt übersetzt: „Er schlug seine Feinde zurück und gab sie ewiger Schande

376 „Alii autem Iudei de quibus patres eorum clamaverunt: ‚*Sanguis eius super nos et super filios nostros!*' [Mt 27,25] per universum fere mundum et in omnem ventum dispersi, ubique sunt servi, ubique tributarii, *fortitudo eorum*, ut ait Isaias propheta, *conversa est in favillam* [Jes 1,31]. Imbelles enim et imbecilles facti sunt quasi mulieres. Unde singulis lunationibus, ut dicitur, fluxum sanguinis patiuntur. Percussit enim eos Deus in posteriora et opprobrium sempiternum dedit illis. Postquam enim fratrem suum, verum Abel, occiderunt, facti sunt vagi et profugi super terram sicut maledictus Caim, habentes caput tremulum, id est cor pavidum, die ac nocte timentes et vite sue non credentes." Jacques de Vitry: Histoire orientale. Historia orientalis, hrsg. v. Jean Donnadieu, Turnhout 2008, 328 [Hervorhebungen im Original]; Übersetzung von Jean Donnadieu: „Enfin il y a les autres Juifs, les descendants de ceux qui ont crié: ‚Que son sang soit sur nous et sur nos enfants!' Dispersés à tous vents dans le monde entier ou presque, ils sont partout esclaves, partout tributaires, et leur puissance, comme le dit le prophète Isaïe, est tombée en poussière. Ils ont perdu le goût du combat, sont devenus faibles comme des femmes. Ainsi à chaque nouvelle lune, dit-on, ils sont affligés de pertes de sang. Car Dieu les a frappés dans leur postérité, les a voués à un éternel opprobre. Après qu'ils eurent tué leur frère, le véritable Abel, ils sont devenus vagabonds et fugitifs sur la terre, comme Caïn le maudit, la tête troublée et le cœur palpitant, dans la peur jour et nuit, sans Espoir de lendemain." Ebenda, 329.

377 Zu Analysen dieser Passage vgl. Irven M. Resnick: Medieval Roots of the Myth of Jewish Male Menses, in: The Harvard Theological Review 93 (2000), 241–263, URL: http://jstor.org/stable/1510030 (besucht am 27. 02. 2019), hier 258–260; Christoph Cluse: Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden, Forschungen zur Geschichte der Juden. Abteilung A: Abhandlungen 10, Hannover 2000, 330–331.

378 Bei den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Autoren wird er aufgrund der unterschiedlichen Zählung in der Vulgata als Ps 77,66 zitiert.

preis." Ich habe diese Stelle bewusst mit „Gott schlug sie nämlich auf den Hintern" übersetzt, um die Lesart, die sich im Kontext der Vorstellung eines „jüdisch-männlichen" Blutflusses durchsetzte, aufzuzeigen. Beide Bibelstellen, vor allem Mt 27,25, dienten häufig zur theologischen Begründung eines „jüdisch-männlichen" Blutflusses und später einer „jüdisch-männlichen" Menstruation. So wurden diese beiden Bibelverse in der Frühen Neuzeit auch von den Befürwortern der *limpieza de sangre* genutzt. Der Deizidvorwurf wird bei Jakob von Vitry als zentrales Element zur Begründung des „jüdisch-männlichen" Blutflusses eingesetzt. Explizit ist von Menstruation noch nicht die Rede. Diejenigen Juden, die sich und ihre Nachkommen bei der Kreuzigung Christi quasi selbst verflucht hätten, würden von Gott durch einen monatlich auftretenden Blutfluss für die Ermordung Christi gestraft. Als Allegorie gebraucht Jakob von Vitry an dieser Stelle zusätzlich den Brudermord von Kain an Abel, wobei Kain an dieser Stelle für die Juden steht und „der wahre" Abel für Christus.

Interessant ist zum einen, dass Jakob von Vitry das Menstruationsleiden auf eine bestimmte Gruppe der Juden und ihre Nachkommen beschränkt, nämlich auf diejenigen, die bei der Kreuzigung anwesend und an der Selbstverfluchung beteiligt waren. Zum anderen fällt der Vergleich mit den Frauen auf und die ihnen und somit auch den menstruierenden Männern zugeschriebenen Attribute unkriegerisch, *imbelles*, und schwächlich, *imbecilles*, wobei die ähnlich klingenden Worte von Jakob von Vitry sicher bewusst als Wortspiel eingesetzt wurden. Der Vergleich mit dem weiblichen Geschlecht dient dem Autor zudem als Überleitung zu der göttlichen Strafe des monatlichen Blutflusses, wobei die Verknüpfung mit der Menstruation hier durch die Zeitangabe *singulis lunationibus* implizit hergestellt wird. Der Deizidvorwurf und die daraus folgende Strafe des Blutflusses werden zudem durch traditionelle Topoi wie den Diasporazustand und die Knechtschaft angereichert. Irven M. Resnick interpretiert eine gekürzte Fassung der zitierten Passage im Hinblick auf die Frage nach der Vorstellung einer „jüdisch-männlichen" Menstruation wie folgt:

> „This popular work provides two of the important elements we have found in Christian iconographic depictions of Jewish males: they are ‚womanish', and they suffer a monthly flux of blood as divine punishment from ‚their hinder parts'. Their flow of blood is a punishment linked to the blood they spilled, namely the blood of Abel who is understood typologically to represent Jesus. This excerpt also delineates the psychological and physiological effects of this flow – a trembling head, a quaking heart, and a perpetual anxiety and fearfulness – all signs of melancholia."[379]

Den ersten beiden Sätzen von Resnicks Analyse ist sicherlich zuzustimmen. Inwieweit bei der Beschreibung des zitternden Kopfes, des ängstlichen Herzens und eines Lebens in permanenter Furcht die Melancholie bereits angedacht wurde, bleibt jedoch offen.

379 Resnick: Medieval Roots of the Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 377), 259.

Schließlich findet sich gerade für die letzte Passage, mit Ausnahme des zitternden Kopfes, eine weitere Bibelreferenz, und zwar Dt 28,65–66, auf die Jean Donnadieu[380] in seiner kritischen Ausgabe der *Historia Orientalis* verweist. Ganz ausschließen lässt sich ein impliziter Verweis auf die Melancholie durch Jakob von Vitry jedoch auch nicht, denn schließlich wählt er bewusst das Thema der Furcht, das somit vom Leser wiederum mit dem zuvor beschriebenen „jüdisch-männlichen" Blutfluss in Verbindung gebracht werden konnte.

Inwieweit der Deizidvorwurf gar nicht mehr explizit erwähnt werden musste, um auf den „jüdisch-männlichen" Blutfluss anzuspielen, zeigt ein Auszug[381] aus einer Schrift des Gelehrten Cecco d'Ascoli (1257/69–1327), der sich vor allem als Astronom, Astrologe und Mediziner einen Namen machte. Seine Theorien fanden nicht nur Zuspruch. So zog u. a. sein vermutlich kurz vor 1324 verfasster Kommentar zum Traktat *De sphaera mundi* von Johannes von Sacrobosco heftige Kritik auf sich. Es kam zu einem Inquisitionsverfahren. Ihm wurde unterstellt, der Astrologie zu viel Macht beizumessen. Vermutlich musste er einige seiner Thesen widerrufen und in seiner Schrift Korrekturen vornehmen. Er ging nach Florenz und wurde Leibarzt und Hofastrologe des Herzogs von Kalabrien. Erneut wurde er von der Inquisition angeklagt und 1327 als Häretiker auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

In seinem Kommentar zu *De sphaera mundi* setzte er sich mit der These auseinander, dass Christus aus der Himmelssubstanz gemacht sei. Neben den vier irdischen Elementen gab es in den vormodernen naturphilosophischen Theorien auch die Idee einer fünften Substanz, der *quinta essentia*. Diese wurde allein der himmlischen Sphäre zugeordnet, und die Frage nach ihrem Einfluss auf die irdischen Lebewesen führte immer wieder zu Diskussionen.[382] D'Ascoli widersprach vehement der Vermutung, dass Christus von der Himmelssubstanz abstammen könne: „Et quod vere sit filius dei et non factus a natura celestium […], apparet nobis per multa."[383] Als Bestätigung der göttlichen Natur Christi führt Cecco d'Ascoli auch die Gruppe der Juden an und stellt in diesem Zusammenhang fest:

380 Vitry: Histoire orientale. Historia orientalis (wie Anm. 376), 328.

381 Zu Analysen zu dieser Passage vgl. auch Resnick: Medieval Roots of the Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 377), 244; Biller: Views of Jews from Paris around 1300 (wie Anm. 325), 199.

382 Vgl. Rainer Walz: Das Zurückweichen des Himmels, in: Rubin Wissenschaftsmagazin 2004, 22–28, hier 23.

383 „Und dass er [Christus] wahrhaft der Sohn Gottes sei und nicht von der Natur der Himmelskörper gemacht […], wird durch Vieles ersichtlich." Lynn Thorndike (Hrsg.): The Sphere of Sacrobosco and its Commentators, Chicago 1949, 408.

> „Noch dazu ist ein weiteres Zeichen, dass die Juden wegen der [ihrer] Sünde niemals zum Himmel aufschauen und dass nach dem Tod Christi alle jüdischen Männer wie die Frauen unter Menstruation leiden; seit jenem diesseitigen Tod konnten sie weder von Gott Gnade erlangen noch besitzen sie eigene Behausungen."[384]

Auf den Deizidvorwurf wird implizit durch die Anspielung auf die den Juden zugeschriebene Sünde und durch die zeitliche Fixierung, nach dem Tod Christi, verwiesen. Zudem wird die Verweigerung der göttlichen Gnade und, wie schon bei Jakob von Vitry, der Diasporazustand angesprochen, in diesem Fall die Heimatlosigkeit, die sich im Fehlen von eigenen Behausungen ausdrückt. Auch Cecco d'Ascoli vergleicht die jüdischen Männer durch den Zusatz *ut mulieres* direkt mit den Frauen, die allerdings bei ihm ohne weitere negative Attribute auskommen. Den „jüdisch-männlichen" Blutfluss beschreibt der Astrologe und Mediziner im Gegensatz zu Jakob von Vitry zum einen als ein Leiden, das alle Juden betreffe, zum anderen ausdrücklich als Menstruation. Der Schritt vom noch eher unspezifischen „jüdisch-männlichen" Blutfluss hin zur „jüdisch-männlichen" Menstruation ist vollzogen. Irven M. Resnick[385] betont, dass für die Zeit nirgendwo die „jüdisch-männliche" Menstruation so ausdrücklich erwähnt werde wie im Kommentar von Cecco d'Ascoli, und auch Peter Biller weist darauf hin, dass Cecco d'Ascoli sich „with complete clarity"[386] äußere.

Aber für die theologische Begründung der „jüdisch-männlichen" Menstruation lässt sich nicht allein der Deizidvorwurf heranziehen. Auch die im Mittelalter aufkommenden Ritualmordlegenden trugen hierzu bei. Laut Willis Johnson tauchte dieser Topos zum ersten Mal bei dem Benediktiner Thomas von Monmouth und seiner Schilderung des Ritualmords an William von Norwich auf. Die Handschrift *De vita et passione sancti Willelmi martyris Norwicensis*, die heute nicht mehr erhalten ist, verfasste Thomas von Monmouth vermutlich um 1172/73. Der Tod Williams wird auf das Jahr 1144 datiert. Zum Schluss des zweiten Buchs, im 15. Kapitel, kommt der Benediktinermönch auf den Fall des Sheriffs John zu sprechen, der von Jessopp und James als John de Cheyney identifiziert wurde. Dieser hatte laut dem Autor Bestechungsgeld (Buch 1, Kap. 8) von den des Ritualmordes angeklagten Juden angenommen und schaffte es zunächst, sie vor dem auf der Synode geforderten Gerichtsprozess zu bewahren und sie zu beschützen (Buch 1, Kap. 16). Im 15. Kapitel *Qualiter divine ultionis iuditium circa Iohannem vicecomitem iudeorum defensorem apparuerit* thematisiert

384 „Adhuc est aliud signum quod Iudei propter peccatum numquam celum aspiciunt et post mortem Christi omnes homines Iudei ut mulieres menstrua patiuntur nec a deo a morte illa citra potuerunt aliquam gratiam obtinere nec habent mansiones." Thorndike (Hrsg.): The Sphere of Sacrobosco and its Commentators (wie Anm. 383), 409.

385 Resnick: Medieval Roots of the Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 377), 244.

386 Biller: Views of Jews from Paris around 1300 (wie Anm. 325), 199.

Thomas von Monmouth daher die göttliche Strafe, die den Sheriff für seine Verteidigung der Juden ereilt habe:

> „[…] vom Zeitpunkt an, als er sich, wie gesagt, mit der Verteidigung der Juden offen gegen das christliche Gesetz wandte, begann das Blut tropfenweise aus seinem Hintern zu fließen. So deutlich zeigte sich an ihm die göttliche Rache, daß auch er wahrlich mit den Juden sagen konnte: ‚Das unschuldige Blut über uns und über unsere Kinder'. So floß das Blut zwei Jahre lang zahlreiche Male aus seinem Untersten, und der Blutverlust beeinträchtigte seine körperliche Gesundheit; er wurde blaß im Gesicht, und obwohl er den Zorn Gottes deutlich an ihm selbst spürte, blieb er doch ganz verhärtet und wollte noch immer keine Reue zeigen."[387]

Den zentralen Bibelvers aus dem Matthäus-Evangelium (Mt 27,25) macht sich auch Thomas von Monmouth zunutze und überträgt die Verfluchung auf den christlichen Sheriff. Da dieser die Juden geschützt, *iudeis patrocinando*, und sich dem christlichen Gesetz offen entgegengestellt habe, *legi […] christiane patenter adversari cepit*, fließe ihm nun tropfenweise Blut aus den hinteren Teilen, *per posteriora eius sanguis guttatim profluere inchoavit*. Auffällig ist hier die sehr detaillierte, medizinisch anmutende Darstellung des Phänomens, die sich so auch weiter fortsetzt, wenn Thomas von Monmouth die aus den ständig auftretenden Blutungen resultierende Gesichtsblässe des Sheriffs beschreibt. Willis Johnson schätzt das Sheriffkapitel daher wie folgt ein:

> „The condition suffered by the Sheriff was described as a medical problem. Although its onset was described in strikingly supernatural terms and the problem itself was interpreted morally, this *fluxus sanguinis* had the symptoms of a real illness. The Sheriff bled for years, became pale, weakened, and eventually died. Thomas's text is especially interesting as it is the earliest expression of what became a progressively more important and more fully-articulated stereotype about Jewish men."[388]

Die Passage zeichnet sich also sowohl durch eine medizinische Beschreibung des Phänomens als auch eine theologische Begründung und zusätzlich eine damit ein-

387 Übersetzung Cluse, Cluse: Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden (wie Anm. 377), 328; „[…] puncto temporis quo iudeis patrocinando legi sicut predictum est christiane patenter aduersari cepit, per posteriora eius sanguis guttatim profluere inchoauit. Adeoque diuina circa eum claruit ultio, ut reuera cum iudeis dicere et ipse possit: *Sanguis innocens super nos et super filios nostros*. Per duos igitur annos sanguine uicibus crebris per ima profluente uirtutem corporis sanguinis defectus imminuit, uultui pallorem induxit, et quamuis iram dei super se manifestam sentiret, totus tamen induratus necdum penitere uoluit." Thomas von Monmouth: The Life and Miracles of St. William of Norwich, hrsg. v. Augustus Jessopp/Montague Rhodes James, Cambridge 1896, iii [Hervorhebung im Original].

388 Johnson: The Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 103), 286.

hergehende moralische Interpretation aus. Somit zeigt sich deutlich, wie eng moraltheologische und medizinische Diskurse miteinander verknüpft werden konnten. Was die Beschreibung des körperlichen Leidens als göttliche Strafe betrifft, betonen sowohl Christoph Cluse als auch Willis Johnson den sozusagen „jüdischen" Referenzrahmen. So konstatiert Cluse, dass es bei Thomas von Monmouth offenbar „um eine speziell ‚jüdische' Krankheit"[389] gehe, und Johnson sieht hierin „a vivid example of the discursive construction of the Jewish body, a body whose true Jewishness is irrespective of parentage".[390]

Der Logik des Benediktinermönchs Thomas von Monmouth folgend bedeutet dies: Der Sheriff wird durch seine Verteidigung und Unterstützung der Juden selbst zum Juden. Folglich ereilt ihn dieselbe göttliche Strafe, die sonst den Juden vorbehalten bleibt. Durch seine Unterstützung partizipiert er an der durch Mt 27,25 evozierten Selbstverfluchung. Zudem wird seine Hilfe und sein Schutz der Juden nicht nur als Hinwendung, sondern gleichzeitig als Apostasie, als Abfall vom Christentum, gewertet. Wie die Juden gilt er Thomas von Monmouth nun als Gegner des Christentums. Es gilt daher festzuhalten, dass auch wenn die Beschreibung der Krankheitssymptome an eine medizinische Darstellung erinnert, so verbleiben Ursachen und Hintergrund des Leidens strikt im übernatürlichen, theologischen Rahmen.

Wie sich die Verknüpfung von Deizidvorwurf, Ritualmordlegende und dem Vorwurf der „jüdisch-männlichen" Menstruation noch verstärkte, lässt sich anhand einer Passage aus dem *Bienenbuch*, *Bonum universale de apibus*, des Dominikaners Thomas von Cantimpré (1201–ca. 1270) beobachten. Das Werk entstand vermutlich zwischen 1259 und 1262, worauf eine Widmung an den damaligen Ordensmeister Humbert von Romans verweist. Offenbar wurde das Buch jedoch später noch erweitert, denn zwei Ritualmordvorwürfe, auf die der Autor Bezug nimmt, ereigneten sich erst nach 1262.[391] Im Sinne der Ritualmordvorwürfe wagt Thomas von Cantimpré in seinem *Bienenbuch* den Versuch, die Ursachen für die den Juden unterstellten Ritualmorde zu beleuchten. Hierbei geht er von der Annahme aus, die er selbst als unumstößliche Tatsache definiert, dass Juden gewohnheitsmäßig, *secundum consuetudinem*, in jeder Provinz Christenblut vergießen würden. Den Hintergrund für dieses Blutvergießen erklärt er sich wie folgt:

> „Aus dem heiligen Evangelium ist bekannt, daß die gottlosen Juden, als Pilatus sich die Hände wusch und sagte, ich bin rein am Blute dieses Gerechten, ausgerufen haben: Sein Blut über uns und unsere Kinder [Glosse, Anmerkung des Herausgebers: Matt. 27.]. Hierauf

389 Cluse: Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden (wie Anm. 377), 328.

390 Johnson: The Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 103), 286.

391 Vgl. hierzu Cluse: Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden (wie Anm. 377), 321.

> scheint der seligste Augustinus in einer Predigt, die mit den Worten ‚Im Kreuz' beginnt, anzuspielen, (wenn er sagt,) daß aus der Lästerung der Väter bis jetzt die verbrecherische Anlage auf die Kinder übergehe, und zwar durch den Makel des Blutes [Glosse: Bisher ließ sich keine Predigt mit einem solchen Anfang in den Werken Augustinus finden], so daß durch sein ungestümes Fließen die gottlose Nachkommenschaft ohne Möglichkeit zur Sühne gequält werde, so lange bis sie sich in Reue als schuldig am Blute Christi erkenne und geheilt werde. Außerdem habe ich gehört, daß ein sehr gelehrter Jude, der sich in unseren Zeiten zum Glauben bekehrte, gesagt hat, ein bei ihnen im Ansehen eines Propheten stehender Mann habe den Juden am Ende seines Lebens geweissagt: Seid vollkommen überzeugt, sagte er, daß ihr von jener überaus beschämenden Qual, mit der ihr gestraft werdet, einzig und allein durch Christenblut geheilt werden könnt. Dieses Wort griffen die stets blinden und gottlosen Juden auf und schufen die Einrichtung, daß jedes Jahr in jeder Provinz Christenblut vergossen werden müsse, um durch solches Blut zu genesen. Und er fügte hinzu: Schlecht, sagte er, haben sie das Wort verstanden, indem sie es auf das Blut jedes beliebigen Christen bezogen: dabei ist doch ausschließlich jenes Blut gemeint, das zur Vergebung der Sünden täglich auf dem Altar vergossen wird: jeder von uns, der es nach der Bekehrung zum Glauben an Christus empfängt, wie es sich gebührt, wird bald geheilt von jenem von den Vätern ererbten Fluche" (II.19.23).[392]

Bei diesem Zitat habe ich in eckigen Klammern die Anmerkungen der Glossen der gedruckten Ausgabe von 1627, die in der spanischen Nationalbibliothek einsehbar ist, mit angegeben, denn sie geben uns darüber Aufschluss, wie die Passage in der Frühen Neuzeit rezipiert wurde. Zunächst fällt auf, dass die Bibelreferenz aus

392 Übersetzung von Eder ohne Glossen, aber zur selben Ausgabe von 1627, Manfred Eder: Die ‚Deggendorfer Gnad'. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte, Deggendorf 1992, 66–67. „Constat quidem ex sancto Euangelio, quòd Pilato lauante manus, & dicente: Mundus ego sum à sanguine iusti huius Iudaei impijssimi clamauerunt: Sangnis [sic] eius super nos, & super filios nostros [Glosse, Anmerkung des Herausgebers: Matt. 27.]. Super quo beatissimus Augustinus in sermone quodam, qui incipit: In cruce, innuere videtur, quòd ex maledictione parentum currat adhuc in filios vena facinoris, per maculam sanguinis [Glosse: Nullus adhuc extat in operibus Augu. sermo hoc initio]: vt per hanc importunè fluidam proles impia inexpiabiliter crucietur, quousque se ream sanguinis Christi recognoscat poenitens, & sanetur. Praeterea audiui quemdam litteratissimum Iudaeorum nostris temporibus conuersum ad fidem, dixisse: quemdam quasi prophetam eorum in extremo vitae prophetasse Iudaeis, dicentem: Certissimè vos, inquit, scitote nullo modo sanari vos posse ab illo, quo punimini verecundissimo cruciatu, nisi solo sanguine Christiano. Quod verbum caeci semper Iudaei & impij rapientes, induxerunt omni anno in omni prouincia fundendum sanguinem Christianum, vt tali sanguine conualescant. Et addidit: Malè, inquit, intellexerunt verbum, sanguinem intelligentes Christiani cuiuslibet: sed prorsus illum sanguinem, qui in salutem peccaminum quotidie funditur in altari: quem, quicunque nostrum conuersus ad fidem Christi, sumpserit vt decuerit, mox sanatur ab illa maledictione paterna" (II.19.23). Thomas de Cantimpré: Bonum universale de apibus. Omni hominum statui, tam praelatis, quam subditis utilissimum, Dvaci [Douai] 1627, 304–305.

dem Matthäus-Evangelium als solche erkannt und in der Glosse gleich die entsprechende Angabe notiert wurde. Zudem verweist der Kommentator in Bezug auf die von Thomas von Cantimpré erwähnte augustinische Predigt darauf, dass er eine solche in den Werken Augustinus' nicht habe finden können. Dies ist besonders interessant, da die augustinische Predigt, die mit den Worten *In cruce* anfangen soll, genau mit diesen Wortlaut von vielen Befürwortern der *limpieza de sangre* zitiert und als Beleg für die Existenz einer „jüdisch-männlichen" Menstruation herangezogen wurde. Da diese zudem in der Regel Thomas von Cantimpré im selben Atemzug zitieren, liegt die Vermutung nahe, dass sie die Angaben aus dem *Bienenbuch* übernahmen bzw. diese bei einem frühneuzeitlichen Kollegen abschrieben. Zudem steht die Frage im Raum, ob es diese Predigt nun wirklich gibt, und dies ist zu bejahen, denn Christoph Cluse hat bei seinen Recherchen die zitierte Predigt unter den pseudo-augustinischen Predigten ausfindig machen können, wenn auch das Initium *In cruce* nicht übereinstimmt. Nach einer Überprüfung der handschriftlichen Tradition kommt Cluse zu dem Schluss, dass eine Seitenverwechslung in den Handschriften dazu geführt habe, dass Thomas von Cantimpré offenbar eine Karfreitagspredigt *Evangelicae series lectionis* mit falschen Initium zitiert hat.[393] Da in dieser pseudo-augustinischen Predigt sowohl die Begriffe *vena facinoris* als auch *macula sanguinis* auftauchen, lässt sich durchaus von einer solchen Verwechslung ausgehen. Gleichzeitig belegt die Glosse des frühneuzeitlichen Drucks, dass bereits im 17. Jahrhundert noch nicht einmal die falsche Predigt mit dem Initium *In cruce* für den Kommentator auffindbar war, trotzdem wurde die Predigt weiterhin eifrig als Beleg angeführt. Als Beispiel können hier Pedro Aznar Cardona und seine Rechtfertigungsschrift der Moriskenvertreibung *Expulsion iustificada de los moriscos* wiedergegeben werden, in der er auch auf die Juden, den Deizidvorwurf und die Ritualmordlegenden zu sprechen kommt:

> „Sie [die Juden bzw. die jüdischen Neuchristen] und die Ihren erbten diesen Hass gegen Christus, wie der Heilige Augustinus sagt, wegen der Verfluchung ihrer Vorväter. Es ist offensichtlich, dass aufgrund der Verfluchung der Väter in den Söhnen die Ader des Verbrechens fließe, durch den Makel des Blutes, bis sie sich in Reue am Blut Christi schuldig bekennen und geheilt werden."[394]

393 Vgl. hierzu Cluse: Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden (wie Anm. 377), 334–335.

394 „Eredaron este odio, contra Christo, y los suyos, como dize san Agustin por maldicion de sus padres. Videtur quod ex maledictione parentum, currat adhuc in filios vena facinoris, per maculam sanguinis quousque, se reos sanguinis Christi recognoscant penitentes & sanentur." Pedro Aznar Cardona: Expulsion iustificada de los moriscos, Huesca: Pedro Cabarte, 1612, 186v.

An dieser Stelle wird zum einen ersichtlich, dass Aznar Cardona das Zitat dazu nutzt, die Idee eines ererbten Hasses auf die Christen, der den Juden und jüdischen Neuchristen inhärent sei, auf diese Weise zu begründen. Die Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation spielt bei ihm keine Rolle. Zum anderen zeigt sich, dass Aznar Cardona das Zitat nur bruchstückhaft und verfälscht kennt. Zudem schreibt er es allein Augustinus zu, ohne Thomas von Cantimpré zu erwähnen. Zusammengenommen weist dies darauf hin, dass Aznar Cardona das Zitat nicht im Originalkontext geläufig war und er es vermutlich aus dem Gedächtnis oder aus der Schrift eines frühneuzeitlichen Kollegen zitierte.

Abgesehen von diesem kleinen Zitatexkurs, der einen spannenden Einblick in das wissenschaftliche Arbeiten sowohl in der Frühen Neuzeit als auch in der Aktualität gewährt, ist das Zitat von Thomas von Cantimpré jedoch auch inhaltlich von großer Bedeutung. Die Genese eines mit Fluch beladenen jüdischen Körpers wird durch entsprechende Anspielungen gestützt. So fließe eine Ader des Verbrechens aufgrund des makelhaften Blutes durch die Nachkommen, *currat adhuc in filios vena facinoris, per macula sanguinis*. Diesem befleckten und mit Fluch beladenem Blut der Juden und ihrer Nachkommen wird daraufhin das heilsbringende Blut Christi gegenübergestellt. Das Blut Christi, das Heilung vom Leiden verspricht, wird wiederum aufgrund der jüdischen Fehlinterpretation zum Blut der Christen, *sanguinem intelligentes Christiani cuiuslibet*, und somit gemäß der Interpretation von Thomas von Cantimpré zur Ursache für die Ritualmorde. Für den letzten Schritt führt der Dominikaner neben Augustinus einen „äußerst gelehrten", *literatissimus*, Juden seiner Zeit, der zum Christentum konvertiert war, als Zeugen an.

Im Vergleich mit der Sheriffpassage von Thomas von Monmouth zeigt sich, dass Thomas von Cantimpré gänzlich auf medizinische Referenzen und detaillierte körperliche Beschreibungen verzichtet. Sein Vokabular bleibt mit Begriffen wie Ader des Verbrechens und beflecktes Blut zunächst sehr vage. Erst mit dem Hinweis auf den (Blut-)Fluss verweist Thomas von Cantimpré explizit auf ein tatsächliches Leiden, denn dieser lässt sich nicht mehr rein metaphorisch auslegen. Zudem setzt er durch das Verb *crucietur* das jüdische Leiden als göttliche Strafe in direkte Verbindung mit der Kreuzigung Christi. So wie Christus gekreuzigt wurde bzw. weil Christus gekreuzigt wurde, so müssten die jüdischen Nachkommen das Kreuz des Blutflusses ertragen. Die erwähnte Heilung durch das Blut Christi, die von den Juden wortwörtlich verstanden werde, weshalb es zum Vergießen von echtem Christenblut komme anstelle einer Konversion, zielt wiederum darauf ab, das angeführte Leiden nicht auf einer rein metaphorischen Ebene zu belassen. So würden die Juden durch das Blut der jährlich stattfindenden Ritualmorde vorübergehend genesen, *ut tali sanguine conualescant*. Zudem bestätigen die gelehrten jüdischen Konvertiten, dass sie selbst durch ihre Konversion bald gänzlich von dem Blutfluss geheilt worden seien. Willis Johnson schreibt hierzu, dass Thomas von Cantimpré jährliche Blutungen an Karfreitag beschreibe „and in his text the flux of blood was clearly symbolic and not

gendered in any way."[395] Dass der Blutfluss nur jährlich an Karfreitag stattfinde, lässt sich meines Erachtens nicht aus der Textpassage herauslesen, denn der Dominikaner spricht nur davon, dass die Ritualmorde jährlich stattfinden würden. Die symbolische Ebene ist zwar im Zitat sehr präsent, allerdings verbleibt Thomas von Cantimpré nicht auf dieser. Der letzten Aussage jedoch, dass die Textpassage keineswegs mit Geschlechtszuweisungen arbeitet, stimme ich zu. Jegliche Verknüpfung mit Weiblichkeit und Menstruation fehlt an dieser Stelle, und der Blutfluss wird bis auf das ihn beschreibende Adverb *importune*, auf beschwerende Art, nicht genauer bestimmt.

Festzuhalten bleibt, dass es bei allen genannten Zitaten zentral immer um den Deizidvorwurf geht, der als Auslöser für den jüdischen Blutfluss als göttliche Strafe fungiert. Die Erklärungen zu den Ritualmordlegenden nehmen den Bibelvers aus dem Matthäus-Evangelium (Mt 27,25) als Basis, und Thomas von Cantimpré begründet zudem die Ritualmorde durch die Selbstverfluchung und den daraus resultierenden jüdischen Blutfluss. Sowohl bei Jakob von Vitry als auch bei Cecco d'Ascoli lassen sich darüber hinaus Ansätze zu einer Feminisierung durch den Blutfluss finden. Bei Thomas von Monmouth und Thomas von Cantimpré hingegen bleiben solche Referenzen zur Weiblichkeit gänzlich aus. Die Sheriffpassage von Thomas von Monmouth bildet in gewisser Weise einen Sonderfall, da es sich bei dem Sheriff um einen Christen handelt, der durch seine Unterstützung der Juden die göttliche Strafe des jüdischen Blutflusses erleidet.

3.3.2 Hämorrhoiden und Melancholie

Wie der jüdische Blutfluss im medizinischen Kontext verhandelt wurde und welche Rolle hierbei auch theologische Aspekte spielten, soll im Folgenden untersucht werden. Die gynäkologische Schrift *De secretis mulierum*[396], die fälschlicherweise Albertus Magnus zugeschrieben wurde, weswegen man vom Autor als Pseudo-Albertus Magnus spricht, wurde offenbar von einem Schüler Alberts gegen Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts zusammengestellt. Noch im 16. Jahrhundert fand die Schrift große Verbreitung, so wurden zu dieser Zeit über 70 Ausgaben und im 15. Jahrhundert bereits über 50 gedruckt. Die verschiedenen Editionen weichen inhaltlich stark voneinander ab. So gibt es zwei unterschiedliche Kommentare zu der Schrift, die in Kommentar A und B unterschieden werden. Den jüdischen Blutfluss thematisiert allein Kommentator B im Kontext des pseudo-albertinischen Menstruationskapitels. Bei Pseudo-Albertus Magnus und Kommentator A finden sich diesbezüglich keine

395 Johnson: The Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 103), 288.

396 Vgl. hierzu Helen Rodnite Lemay: A Translation of Pseudo-Albertus's ‚De Secretis Mulierum' with Commentaries, New York 1992, 1.

Referenzen. Als Erweiterung zur pseudo-albertinischen Definition der Menstruation führt Kommentator B die drei verschiedenen Menstruationstypen an:

> „Note that according to some, menses is understood in three ways. The first way is natural menses, such as the menstrual periods of women. The second is supernatural, as the Jews experience. The third way is against nature, for example certain Christians of melancholy disposition bleed through the anus and not through the penis."[397]

Neben der weiblichen Menstruation werden somit noch zwei weitere Formen der Menstruation ins Spiel gebracht und voneinander abgegrenzt. Die Kategorie der Natur dient hierbei zur Abgrenzung der verschiedenen Formen. So gilt die weibliche Menstruation als natürlich, die jüdische als übernatürlich und die melancholische als unnatürlich. Die Zuschreibung übernatürlich verortet den jüdischen Blutfluss somit im theologisch-metaphysischen Kontext und bedarf daher auch keiner weiteren Ausführungen, da er somit aus dem medizinischen Rahmen ausscheidet. Die melancholische Menstruation einiger Christen hingegen wird mit dem Attribut unnatürlich dem Bereich der Krankheiten zugeordnet und somit der Verantwortung der Mediziner übertragen. Zudem wird durch den Zusatz, dass die Blutung über den After erfolge, die Verknüpfung zum Hämorrhoidalleiden hergestellt. Hier zeigt sich also erneut, wie bereits in den antiken Quellen, die enge Verflechtung zwischen Menstruation und Hämorrhoiden. Willis Johnson bringt diese wie folgt auf den Punkt: „It must be emphasized that medical theorists, from Galen (130–199) to Arnold of Villanova (1240–1311), described menstrual and haemorrhoidal bleeding as interchangeable."[398] Nachdem Kommentator B genau diese Austauschbarkeit bei seiner Definition der Menstruationsformen zugrunde legte, unterscheidet er im weiteren Verlauf des Textes die Menstruations- von der Hämorrhoidalblutung, zum einen bezüglich ihrer Ursache, der Melancholie, zum anderen im Hinblick auf ihre Lokalisierung:

> „Melancholic males generate a good deal of black bile which is directed to the spleen, and then to the spine. From there it descends to other veins located around the last intestine which are called hemorrhoids. After these veins are filled they are purged of the bile by this flow, which, if it is moderate, is very beneficial. This is found in Jews more than in others,

397 Ebenda, 71; Original: „Item nota quod secundum aliquos menstruum dicitur esse in trina differentia. Primo modo menstruum naturale sicut menstruum mulierum. Secundo modo supernaturale sicut in iudeis. Tercio modo contra naturam sicut in quibusdam christianis melancolicis per anum et non per virgam." Albertus Magnus: De secretis mulierum cum commento, Wien: Johann Winterburg, [ca. 1504], URL: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00005715-8 (besucht am 27. 02. 2019), Capitulum tercium, ohne Zählung.

398 Johnson: The Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 103), 288.

for their natures are more melancholic, although it is said that they have this flow because of a miracle of God, and there is no doubt that this is true."[399]

Während Kommentator B, andere Meinungen referierend, *secundum aliquos*, die jüdische Menstruation im ersten Zitat allein der metaphysischen Ebene zuwies, ordnet er sie im zweiten Zitat der dritten Menstruationsform bei. Zunächst führt er detailliert aus, wie es bei melancholischen Männern zu Hämorrhoiden kommt bzw. welchen Weg das Blut nimmt, das durch ein Übermaß an schwarzer Gallenfüssigkeit entstehe. In diesem Zusammenhang betont der Kommentator die Nützlichkeit dieser Blutung, solange sie in Maßen erfolge, und spricht von einer Reinigung, *purgant per talem fluxum*. Diese beiden Aspekte, Reinigung und Nutzen in Maßen, verknüpfen die Hämorrhoidalblutungen erneut mit der Menstruation. Zum Abschluss fügt Kommentator B an, dass die Juden von Natur aus, *ad naturam*, zur Melancholie und folglich zu Hämorrhoiden neigen würden. Einen Grund gibt er nicht an, stattdessen verweist er, wiederum andere referierend, *dicatur*, auf die übernatürliche Dimension des Blutflusses als göttliches Wunder, *miraculum dei*. Zudem betont er, dass der Wahrheitsgehalt dieser Aussage nicht zu bezweifeln sei.

Sobald Kommentator B auf den jüdischen Blutfluss anspielt, führt er Referenzen an, auch wenn er diese nicht weiter benennt. Da in beiden Fällen der jüdische Blutfluss einen theologisch-metaphysischen Ursprung erhält, der ihn der medizinischen Sphäre enthebt, für die sich der Kommentator zuständig fühlt, könnte hierin die Ursache für seine Verweise auf andere durch Umschreibungen wie *secundum aliquos* und *dicatur* liegen. Auch die widersprüchliche Zuschreibung des jüdischen Blutflusses – zunächst allein als übernatürliches Phänomen definiert und später mit dem dritten Aspekt, der Melancholie, verknüpft – deutet darauf hin, dass zwei Erklärungsmodelle des jüdischen Blutflusses, der theologische und der medizinische, an dieser Stelle aufeinanderprallen und sich nicht ganz miteinander vereinbaren lassen. Somit kommt es zu einer Doppelbelegung des Phänomens der „ jüdischen" Menstruation, das medizinisch als Hämorrhoidalblutung, hervorgerufen durch eine melancholische Natur, und theologisch als göttliches Wunder definiert wurde.

399 Lemay: A Translation of Pseudo-Albertus's ‚De Secretis Mulierum' with Commentaries (wie Anm. 396), 74; „Item nota quod in viris melancolicis generatur multum de ipsa melanconia quae [quod?] dirigitur ad splen et de splene ad spinas dorsi a quibus descendit ad alias venas existentes circa ultimum intestinum quae vene vocantur emoroides quodque tales vene replentur tunc ipsi melanconici purgantur per talem fluxum et ille fluxus multum prodest eis si est temperatus. Et ille idem fluxus reperitur in iudeis ad naturam magis quam in aliis quia plurimum melanconicam declinat licet tamen coiter dicatur quod habent per miraculum dei de quo non est dubitandum quin sit verum." Albertus Magnus: De secretis mulierum cum commento (wie Anm. 397), Capitulum tercium, ohne Zählung.

Auch das Traktat *Omnes homines*, das nach seinen einleitenden Worten benannt vermutlich Anfang des 14. Jahrhunderts[400] verfasst wurde und mit der medizinischen Schule von Salerno[401] in Verbindung gebracht wird, referiert zur Erklärung des jüdischen Blutflusses sowohl die theologische als auch eine detaillierte medizinische Argumentation. Das Traktat zählt zu den *Problemata*, die fälschlicherweise Aristoteles zugeschrieben wurden und in denen, basierend auf einem Frage-Antwort-Schema, verschiedene Wissensgebiete abgehandelt werden. Der Fragenkomplex, der unter dem Initium *Omnes homines* zusammengefasst wurde, behandelt vorwiegend naturphilosophische und medizinische Probleme. Auch im 16. und 17. Jahrhundert wurde das Werk immer wieder aufgelegt und frühzeitig ins Deutsche und Englische übersetzt. Der Herausgeber einer kommentierten Ausgabe des *Omnes homines*-Traktats Robert Levi Lind erwähnt für die zwei Jahrhunderte 25 eigenständige Ausgaben[402] und betont die Bedeutung der pseudo-aristotelischen *Problemata* für die frühen Anatomen vor der Ära des Andreas Vesal:

> „Since the pseudo-Aristotelian *Problems* were edited and translated by a series of fifteenth and sixteenth century scholars from Pietro d'Albano (1482) to Giorgio Valla and Theodorus Gaza (1505) the activity thus represented falls within the pre-Vesalian period and must be taken into account as part of the material upon which the anatomists of that period could draw."[403]

Die Frage nach dem jüdischen Blutfluss wird im Rahmen der Frage[404] gestellt, ob generell alle Männer unter Hämorrhoidalblutungen leiden würden. Im Traktat wird diese Annahme verneint und die Krankheit auf Männer beschränkt, die zur Melancholie neigen würden. Die Hämorrhoiden werden unter Verweis auf das monatliche Auftreten der Blutungen mit der weiblichen Menstruation verknüpft, jedoch ohne effeminierende Assoziationen anzufügen. Die Hämorrhoidalblutungen werden sogar positiv als Schutz vor Krankheiten wie beispielsweise Lepra gewertet. Anknüpfend an diese erste Frage schließt sich die zweite an, ob Juden unterschiedslos unter diesem Blutfluss leiden würden, *Quare Judei patiuntur indifferenter hunc fluxum*.[405] Zunächst werden die theologischen Argumente angeführt, indem der Autor die beiden klassischen Bibelstellen – Mt 27,25 und Ps 78,66 – zitiert. Im Anschluss konzentriert er sich jedoch auf zwei, wie er betont, natürliche Gründe, die zu den Hämorrhoidalblutungen führen könnten. Erstens führt er die jüdischen Ernährungsgewohnheiten an und erklärt:

---

400 Vgl. Biller: Proto-racial Thought in Medieval Science (wie Anm. 374), 172.

401 Suzanne Conklin Akbari: Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100–1450, Ithaca 2009, 148.

402 Levi Robert Lind (Hrsg.): Problemata Varia Anatomica: MS 1165. The University of Bologna, Lawrence 1968, 1.

403 Ebenda, 2.

404 Ebenda, 38.

405 Ebenda, 38.

> „Anders und natürlicher wird geantwortet, dass sich die Juden von phlegmatischen und kalten Speisen ernähren, weil viele gute Fleischsorten ihnen nach ihrem Gesetz verboten sind; aus diesen Fleischsorten [die sie essen dürfen] entsteht melancholisches Blut, das durch den Hämorrhoidalfluss expurgiert wird."[406]

Wie schon Albertus Magnus, der auf die grobe und salzige Nahrung verwies, führt auch der Autor des *Omnes homines*-Traktats das übermäßig melancholische Blut und die daraus resultierenden Hämorrhoiden auf eine falsche Ernährung zurück, allerdings diesmal auf phlegmatische und kalte Nahrung. Dass diese ungesunden Ernährungsgewohnheiten keineswegs selbst verschuldet, sondern religiös bedingt seien, zeigt der Autor zusätzlich auf. Suzanne Conklin Akbari untersucht die Textpassage übrigens im Kontext der mittelalterlichen Klimatheorien und fragt sich, wie sich der als unverändert postulierte jüdische Körper mit der Idee der durch die Klimazonen beeinflussten Körper vereinbaren lässt:

> „The case of the Jews is the logical extension of this relationship between climate and food: […] the Jews maintain their habitual diet. By doing so, they set themselves apart from those who are native to the lands that the Jews enter into, not just in a social or cultural sense, but physiologically as well. What they eat makes them what they are."[407]

Der Gedanke eines Körpers in der Diaspora, *diasporic body*[408], der sein ursprüngliches Klima sozusagen über die Nahrung perpetuiert, spielt in diesem Zusammenhang folglich zusätzlich eine Rolle. Zweitens wird als Grund für den angenommenen jüdischen Blutfluss ein bestimmtes Verhaltensmuster genannt, das auch zu einer Produktion von melancholischem Blut beitrage:

> „Aber da sie weder arbeitend tätig noch in Bewegung sind noch Umgang mit Menschen haben und da sie sich noch dazu in großer Furcht befinden, dass wir uns für das Leid Christi, unseres Erlösers, rächen mögen. All das verursacht Kälte und verhindert die Verdauung. Deshalb entsteht in ihnen viel melancholisches Blut, das von ihnen selbst monatlich ausgestoßen bzw. expurgiert wird."[409]

---

406 „Aliter respondetur et magis naturaliter quia Judei uescuntur cibariis flegmaticis et frigidis quia multe carnes bone in lege eorum sunt prohibite eis ex quibus carnibus generatur sanguis melanconicus qui per fluxum emoroidarum expurgatur" (16v). Ebenda, 39.

407 Akbari: Idols in the East (wie Anm. 401), 150.

408 Ebenda, 140. Im dritten Kapitel ihres Buches findet sich hierzu das Unterkapitel *Climate and the Diasporic Body*, 140–154.

409 „Sed quia non sunt in labore neque in motu neque in conuersatione hominum et etiam quia sunt in magno timore quia nos ulciscantur [ulciscamur] passionem Christi redemptoris nostri, hec omnia faciunt frigiditatem et impediunt digestionem. Ideo in eis generatur multus sanguis melanconicus

Indirekt verweist der Autor auf den prekären gesellschaftlichen Status der Juden, wenn er ihnen ein zurückgezogenes Leben – ohne menschlichen Umgang, d. h. in erster Linie ohne christlichen – und die permanente Angst vor christlichen Racheaktionen zuschreibt. Das spezielle Verhaltensmuster, das die Melancholie und damit die Hämorrhoiden hervorruft, ist folglich durch die soziale Sonderstellung der Juden bedingt. Auch hier fällt die Idee eines jüdischen Körpers in der Diaspora ins Gewicht.

Des Weiteren ist noch die bereits eingangs genannte *quodlibet*-Diskussion[410] an der Fakultät der Künste der Pariser Sorbonne zu erwähnen, die Peter Biller in seinem Aufsatz *Views of Jews from Paris around 1300* analysiert und im lateinischen Original ediert hat. Auch bei dieser Diskussion, die um 1300 an der Sorbonne geführt wurde, stellt sich die Frage, ob die Juden generell unter Blutfluss leiden würden: „Consequenter queritur utrum iudei paciuntur fluxum."[411] Zunächst wird diese Annahme bestritten und als Grundsatz festgehalten, dass Christen und einige Juden die gleiche Komplexion aufweisen würden. Dann jedoch wird gegen diese Feststellung der Wert der Erfahrung ausgespielt, der das Gegenteil nahelege, nämlich dass die Mehrheit der Juden, die als *illi leccatores*, jene Wüstlinge, bezeichnet werden, einen Blutfluss hätten. Im nächsten Absatz wird der Blutfluss dann genauer als Hämorrhoidalblutung definiert und die medizinischen Gründe für diese angeführt. Zunächst wird die Blutung auf die Melancholie zurückgeführt und diese wird wie schon bei den beiden vorangegangenen Schriften, *De secretis mulierum* und *Omnes homines*, mit einer falschen Ernährungsweise begründet:

> „I prove this, because they use roast foods and not boiled or cooked [cooked here means in a way other than roasting or frying PB], and these are difficult to digest […]. Item, they have roast fat, such as oil, etc […]. Another cause is that digestion with wine... [here a blank in the manuscript PB] – therefore those who do not drink wine have many superfluous not digested humours."[412]

In diesem Fall werden weniger die Nahrungsmittel an sich oder die Würzung als die falsche Zubereitung, das Braten und die Verwendung von Öl, bemängelt. Zudem werden hier neben den Speisen auch die Getränke genannt. So führe der fehlende

---

qui in ipsis tempore menstruali expellitur seu expurgatur" (17r). Lind (Hrsg.): Problemata Varia Anatomica: MS 1165 (wie Anm. 402), 39.

410 Vgl. hierzu das Unterkapitel *4.1.2 Hindernisse*.

411 Biller: Views of Jews from Paris around 1300 (wie Anm. 325), 205.

412 Übersetzung und Kommentare von Peter Biller, Ebenda, 192–193; Original: „Probo [die melancholische Neigung der Juden] quia utuntur alimentis assatis et non elixatis non coctis, et hec sunt difficile digestibilia […]. Item, utuntur assarem [*recte* assatam; Anmerkung Biller: PB] pinguedinem scilicet in oleo etc. […]. Alia causa huius est quia digestio per vinum [per vinum *with erasure line in MS* PB] quod [*blank in MS* PB], ergo illi qui non habent bibere vinum habent multos f [*sic* PB] superfluos humores indigestos." Ebenda, 206.

Weinkonsum der Juden zu überschüssigen, nicht verdauten Körpersäften, die bekanntermaßen die Melancholie befördern würden. Zudem werden in dem Text drei weitere Symptome angeführt, die laut Hippokrates der Melancholie zuzuschreiben seien:

> „[They are melancholics PB] because the melancholic shuns dwelling and assembling others and likes cut off or solitary places. However, Jews naturally withdraw themselves from society and from being connected with others, as is patent, therefore they are melancholics. Item, they are pallid, therefore they are of melancholic complexion. Item they are naturally timid, and these three are the contingent properties of melancholics, as Hippocrates says."[413]

Neben den beiden bereits im *Omnes homines*-Traktat vertretenen Symptomen, der Zurückgezogenheit und der Angst, kommt nun noch die Blässe hinzu. Die strikte Trennung der gesellschaftlichen Sphären, die den Juden und Christen im Mittelalter durch entsprechende Verbote auferlegt wurde, wie im Kapitel *2.2 Das mittelalterliche Verbot jüdischer Ammen* beschrieben, wird den Juden körperlich ein- und zugeschrieben. Das Leben im gesellschaftlichen Abseits gilt nicht als vorgeschriebene Norm, sondern wird zur jüdischen „Natur". Das Attribut *naturaliter* verdeutlicht dies eindrucksvoll. Der Körper in der Diaspora wird zu einem „natürlicherweise" melancholischen Körper deklariert. Die Betonung der Natürlichkeit hängt an dieser Stelle elementar mit dem Versuch einer Abgrenzung zur theologischen Sphäre zusammen. Bemerkenswerterweise wird in der *quodlibet*-Diskussion zum jüdischen Blutfluss nicht auf theologische Erklärungen verwiesen, sondern ausschließlich naturphilosophisch und medizinisch argumentiert. Damit grenzte sich die Fakultät der Künste von der Theologischen Fakultät an der Pariser Sorbonne klar ab und definierte ihren Zuständigkeitsbereich. Die Zuschreibung „naturaliter" muss also im Zusammenhang und vor dem Hintergrund des Vorwurfs des jüdischen Blutflusses als göttliche Strafe betrachtet werden. „Natürlich" wird hier also als Ausschlusskriterium für die metaphysische Erklärung genutzt. Dies findet sich bereits im *Omnes homines*-Traktat, das nach der Zitierung der Bibelstellen darauf verweist, sich nun den natürlicheren Erklärungen – *aliter respondetur et magis naturaliter* – widmen zu wollen. Peter Biller kommt übrigens beim Vergleich der beiden Textpassagen zu folgendem Schluss:

> „Though the precise interrelationship of these texts may remain unclear, one aspect of their authors' view is clear: sharp awareness of seeing Jews ‚according to nature'. While the Parisian master does this by excluding theology and insisting on explanations ‚according

413 Übersetzung und Kommentare stammen von Biller. Ebenda, 192; Original: „Quia melancolicus fugit cohabitacionem et congregacionem et diligit loca secretaria vel solitaria; sed iudei naturaliter retrahunt se a societate et coniuncti [possibly recte coniungi PB] cum aliis ut patet, ergo sunt melancolici. Item, pallidi sunt, ergo sunt melancolice complexionis. Item, timidi sunt naturaliter et hec tria sunt [supra ? *MS* PB] accidencia propria melancolicorum, ut dicit Ipocras." Ebenda, 206.

> to nature', the author of *Omnes homines* proceeds differently, including theology, but stating that one must answer both, and separately, ‚theologically' and ‚according to nature'."[414]

Trotz aller Betonung der Natur ist hiermit jedoch keine unabänderliche Situation beschrieben. Dass die Eigenschaften – Isolation, Angst und Blässe –, die dem jüdischen Körper durch die Natur eingeschrieben seien, tatsächlich eher als relative Zuschreibungen wahrgenommen wurden, zeigt sich daran, dass der Text diese drei als Akzidentien, *accidencia*, bezeichnet, die der Melancholie zu eigen seien. Damit verweist der Autor auf das philosophische Gegensatzpaar Substanz und Akzidenz.[415] Während die Substanz das definiert, was dem Wesen unabänderlich zugehörig ist bzw. was sein Sein essentiell ausmacht, charakterisiert die Akzidenz das zufällig Hinzukommende. Somit sind Isolation, Angst und Blässe als Akzidentien bloß hinzukommende Eigenschaften und folglich veränderbar.

Den naturphilosophisch und medizinisch orientierten Texten ist somit gemeinsam, dass auch sie einen jüdischen Blutfluss annehmen, diesen allerdings zum einen als Hämorrhoidenleiden diagnostizieren und ihn folglich zum anderen der Melancholie zuordnen. Dadurch rücken auch die Symptome der Melancholie stärker in den Vordergrund, da nur sie die Diagnose einer natürlichen Ursache, nämlich eines melancholischen Grundzustands der Juden, bestätigen können. Dass diese Argumentation in der Frühen Neuzeit auch von Befürwortern der *limpieza de sangre*-Ideologie genutzt wurde, zeigt sich an der Schrift *Lilium medicinae* des Mediziners Bernhard von Gordon († ca. 1320), der um 1300 an der Universität von Montpellier lehrte. Eine spanischsprachige Ausgabe des medizinischen Traktats kam bereits 1495 auf den Markt, und die Autoren der Apologien zur *limpieza de sangre* nannten ihn gerne als Referenz, wenn sie das Argument der „jüdisch-männlichen" Menstruation mit Blick auf die Conversos ins Feld führten. Die Passage aus dem medizinischen Überblickswerk Bernhards von Gordon liefert keine neuen Argumente, aber durchaus eine neue Perspektive. Da sie für die Apologeten der *limpieza de sangre* eine wichtige Grundlage darstellte, soll sie hier in ihrer Gänze und in der spanischen Version zitiert werden:

> „Sechstens, die Juden leiden im Allgemeinen wegen drei Ursachen an Hämorrhoiden: erstens, weil sie sich immer in einem Zustand des Müßiggangs befinden und dies in ihnen melancholisches Blut verursacht; zweitens, weil sie sich fortwährend in Furcht und Angst befinden, wodurch sich das melancholische Blut in ihnen anhäuft. Darüber sagt Hippokrates: ‚Furcht und Ängstlichkeit, die lange Zeit andauern, machen die humorale Komplexion

414 Biller: Views of Jews from Paris around 1300 (wie Anm. 325), 200.

415 Vgl. hierzu J. Halfwassen u.a.: s.v. Substanz/Akzidenz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998), 495–554.

melancholisch‘; drittens geschieht dies wegen des göttlichen Ausspruchs, der besagt, ‚und er verletzte sie am hinteren Teil des Rückgrats und gab sie der ewigen Schande preis‘.“ [416]

Zum einen fällt auf, dass im Vergleich zu der Passage aus *Omnes homines* die theologische Begründung nicht zuerst, sondern abschließend angeführt wird. Zum anderen wird auch kein Gegensatz heraufbeschworen, stattdessen stehen naturphilosophisch-medizinische und theologische Begründungen gleichwertig nebeneinander und bilden eine argumentative Einheit. Zudem wird das angeführte Bibelzitat an die medizinische Fachsprache angepasst, indem der Ort der Bestrafung, der sonst vage hinten bzw. am hinteren Teil lokalisiert wurde, nun anatomisch genau am hinteren Teil des Rückgrats, *en lo postrero del espinazo*, ausgemacht wird. Welche Folgen gerade diese argumentative Einheit aus medizinischen und theologischen Erklärungen für die Debatte der „jüdisch-männlichen“ Menstruation in der Frühen Neuzeit hatte, soll nun im Folgenden erörtert werden.

3.4 Männliche und „jüdisch-männliche“ Menstruation in der Frühen Neuzeit

Wie bereits eingangs erwähnt, beschäftigt sich Gianna Pomata in ihrem Aufsatz *Menstruating Men. Similarity and Difference of the Sexes in Early Modern Medicine*[417] und in einem Interview[418], das Thomas Burg mit ihr geführt hat, mit dem Thema der männlichen Menstruation in der Frühen Neuzeit. Hierbei legt sie den Schwerpunkt bewusst auf die positiv empfundene männliche Menstruation, berücksichtigt jedoch zugleich auch den Fall der negativ konnotierten „jüdisch-männlichen“ Menstruation. Zwei Thesen ihres Aufsatzes sind insbesondere herauszustreichen: zum einen, dass das Bild einer positiv konnotierten männlichen Menstruation in der frühneuzeitlichen Medizin überwog[419], zum anderen die bereits genannte These, dass das Weibliche im Fall der männlichen Menstruation zum Ausgangspunkt und Standard erhoben

416 „Sexto, los judíos generalmente padecen almorranas por tres cosas: la primera porque siempre están en ociosidad y por eso se engendra en ellos sangre melancólica; en segundo lugar, porque continuamente están en temor y angustias por lo que se acumula en ellos sangre melancólica. Sobre esto dice Hipócrates: ‚El temor y pusilanimidad que mucho tiempo duran, melancólico hacen el humor‘; en tercer lugar, esto sucede por la exaltación divina que dice ‚e hiriólos en lo postrero del espinazo y maldición perpetua les dio‘.“ Bernard de Gordon: Lilio de medicina, hrsg. v. Maria Nieves Sánchez/Brian Dutton, Fuentes de la medicina española 1, Madrid 1993, 1227.

417 Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321).

418 Pomata/Burg: Wieso menstruieren Männer? (wie Anm. 321).

419 Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 143.

wurde.[420] Gianna Pomata versucht zudem über die Thematik der männlichen Menstruation die Komplexität der frühneuzeitlichen Medizin nachzuweisen:

> „Present-day historians are wrong when they say that in early modern European medicine the male was invariably held as the standard of bodily processes. In empirical observation, in therapeutic practice, things looked to many doctors more complex than that. The stories of menstruating men were an attempt to record this multifaceted perception."[421]

Kritik an der zweiten These, des Weiblichen als Standard für das Konzept der männlichen Menstruation, findet sich bei Michael Stolberg in seinem Aufsatz *Menstruation and Sexual Difference in Early Modern Medicine*[422]. Stolbergs Hauptaugenmerk liegt in der Untersuchung der Beziehung zwischen den Menstruationstheorien und den Theorien zur Verschiedenartigkeit der Geschlechter. Zunächst stellt er in Bezug auf die Menstruationstheorien drei frühneuzeitliche Menstruationsmodelle vor: das kathartische, das plethorische und das iatrochemische. In einem zweiten Schritt überprüft er anhand der Frage der männlichen Menstruation, inwieweit Theorien zur geschlechtlichen Andersartigkeit mit den Modellen vereinbar sind oder nicht, denn er geht davon aus, dass um 1600 in der gelehrten lateinischsprachigen Medizin ein Wandel stattfand, der weg von der Idee einer weiblichen Unzulänglichkeit, der *female inferiority*, hin zu einer ergänzenden Andersartigkeit, der *complementary otherness*, führte. Trotz dieses Wandels sieht Stolberg den weiblichen Körper jedoch nicht als Idealbild für die männliche Menstruation:

> „However, for various reasons, reports about 'male menstruation' cannot be taken to imply that female menstruation was the standard. […] Indeed, if we look at the various theories, one could argue as well that female menstruation derived its medical meanings from comparison with the male body as the implicit standard and norm of human biology."[423]

Wie wichtig die Gegenüberstellung des weiblichen Körpers mit dem männlichen für eine Bestimmung der weiblichen Menstruation war, fiel bereits im Kapitel *3.2 Menstruationsvorstellungen in der Antike* bei den Definitionsbemühungen der antiken Ärzte auf, die den männlichen Körper oder auch das männliche Hämorrhoidalleiden immer wieder zum Vergleich heranzogen. Dabei stellte sich heraus, dass der männliche Körper nicht nur als Negativfolie für den weiblichen menstruierenden Körper dienen konnte,

420 Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 138.

421 Ebenda, 152.

422 Vgl. Michael Stolberg: Menstruation and Sexual Difference in Early Modern Medicine, in: Andrew Shail/Gillian Howie (Hrsg.): Menstruation. A Cultural History, Basingstoke et al. 2005, 90–101.

423 Ebenda, 97.

sondern dass Männlichkeit und Weiblichkeit bei Galen im Vergleich von Menstruation und Hämorrhoiden in einen gemeinsamen positiven Äquivalenzrahmen gesetzt wurden. Ob in der Frühen Neuzeit der weibliche Körper in Bezug auf die männliche Menstruation zum Vorbild aufsteigen konnte und inwieweit die „jüdisch-männliche" Menstruation im negativen Sinn auf eine Zuschreibung von Weiblichkeit zurückgriff, gilt es im Folgenden zu überprüfen.

3.4.1 Aus medizinischer Sicht

Zum Einstieg sollen drei Berichte von menstruierenden Männern dienen, die auch schon im Aufsatz von Gianna Pomata als Beispiele für die Verbreitung von männlicher Menstruation im frühneuzeitlichen medizinischen Diskurskomplex herangezogen wurden. So berichtet der Arzt Johann Ludwig Hannemann (1640–1724) von einem Bremer Kleriker, der unter Hämorrhoiden litt und „wenn sie nicht zu einer feststehenden Zeit flossen, pflegte er unter den Symptomen zu leiden, unter denen auch Frauen bei einer unterdrückten Menstruation leiden"[424]. Die Verknüpfung zur weiblichen Menstruation wird in diesem Zitat also einmal explizit hergestellt, indem darauf verwiesen wird, dass der Kleriker unter denselben Symptomen leide wie Frauen, die unter einer unterdrückten Menstruation erkrankt seien. Dann findet sich aber auch ein impliziter Verweis, da die Hämorrhoidalblutungen zu einem bestimmten Zeitpunkt „stato tempore" erfolgen müssen, sodass die Idee der Regularität, die auch bei der weiblichen Menstruation als Wesensmerkmal angenommen wird, anklingt. Die Analogie zwischen Hämorrhoiden und Menstruation, die bereits in der Antike angesprochen und im Mittelalter erweitert wurde, wird in diesem frühneuzeitlichen Zitat erneut aufgegriffen und fortgeführt. Zudem fällt auf, dass zwar der Vergleich zur Weiblichkeit gezogen wird, dies jedoch auf eine neutrale Weise geschieht, sodass weder eine positive noch negative Konnotation vorherrscht.

Bei den beiden weiteren Fällen, die vom Grazer Stadtphysikus Johann Baptist Wenck beschrieben wurden, handelt es sich nicht um Hämorrhoidalblutungen, sondern um periodisch auftretende Menstrualblutungen aus dem Penis der Männer, die Wenck als mikrokosmische Phänomene betitelt:

424 „Si non fluerent stato tempore, ea symptomata pati solebat, qvæ patiuntur mulieres in mensium suppressione", Johann Ludwig Hannemann: XVIII. De haemorrhagia & haemorrhoidibus. 22. Oktober 1674, in: Acta Medica et Philosophica Hafniensia 3 (1674), 30; vgl. auch die Übersetzung von Gianna Pomata: „A clergyman in the Duchy of Bremen was prone to hemorrhoids, and if they did not flow at the appointed time he used to be afflicted by the same symptoms that trouble women when their menses are suppressed." Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 124.

> „Unter den verschiedenen und beinahe zahllosen mikrokosmischen Phänomenen besetzt jenes nicht den letzten Rang, welches die Natur einigen Männern eingeräumt hat: ein periodisch auftretender, monatlicher Blut[fluss] zur Expurgation über den Penis, der allein dem weiblichen Geschlecht gemein ist.“[425]

Wenck hält an dieser Stelle somit fest, dass die Menstruation, der periodisch auftretende Blutfluss, ein ungewöhnliches Phänomen für den Mann – als menschlicher Mikrokosmos – sei, denn üblicherweise bleibe die Menstruation den Frauen vorbehalten. Die beiden Fälle[426], ein Mann aus Eggenberg und der andere aus Leoben, profitierten laut Wenck beide von ihrer männlichen Menstruation. So wurde der Eggenberger 105 Jahre alt und konnte sich an einer reichen Kinderschar erfreuen. Auch der Leobener zeugte Nachkommen. Als bei ihm jedoch die Blutungen ausblieben, endete auch seine Zeugungskraft, Krankheiten begannen ihn zu plagen, und er verstarb. Die männliche Menstruation wird von Wenck für diese beiden Steirer folglich als Garant für ein langes Leben und Zeugungskraft gewertet und dessen Ausbleiben als schwerwiegende Gefahr für Leib und Leben. Nach dem Bericht über diese beiden Fälle verweist der Mediziner darauf, dass es sich bei der männlichen Menstruation bislang um ein Forschungsdesiderat handle, und stellt erste Überlegungen hierzu an:

> „Vor allem was der periodisch auftretende Monatsfluss bei den Frauen ist, darüber herrscht bei allen Einigkeit, wozu jedoch oder in welcher Weise er bei den Männern zustande kommt, bleibt zu erforschen. Es ist gewiss, dass die Natur einen solchen Überfluss an Blutmenge über den Penis als Ausscheidungsweg wegzuschaffen suchte, wie es bei vielen anderen durch die Hämorrhoidalvenen und bei den Frauen durch die Vagina des Unterleibs und manchmal durch andere Emunctorien [Ausscheidungswege] geschieht. Woher aber jener Überfluss an Blut bei den Männern stammt und auf welche Weise jene Ausscheidung vonstatten geht, ist äußerst schwer zu ergründen […].“[427]

---

425 „Inter varia & ferè innumera microcosmi phænomena, non postremum locum occupat illud, quod natura Viris quibusdam periodicam menstrualem sanguinis per penem concesserit expurgationem, quæ soli muliebri sexui communis est.“ Johann Baptist Wenck: Observatio CXXXVI. De duobus viris styriacis fluxum menstrualem sanguinis per penem patientibus, in: Miscellanea curiosa sive Ephemeridum medico-physicarum Germanicarum Dec. III. Annus IX & X (1706), 258–261, hier 258–259; vgl. auch die Übersetzung von Gianna Pomata: „Among the various and indeed almost numberless phenomena of the microcosm, one should be considered as most significant: the fact that nature assigned to some men that which is common only to the female sex – viz., a regular, monthly discharge of blood from the genital parts.“ Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 109.

426 Vgl. Wenck: Observatio CXXXVI (wie Anm. 425), 259.

427 „Inprimis, quid periodicus menstrualis fluxus in mulieribus sit, omnibus constat, cur autem, aut quomodo in viris fiat, investigandum restat. Certum est, naturam hanc superabundantis sanguinis copiæ per penem evacuationis viam, sicut in pluribus aliis per hæmorrhoidales venas, & in mulieribus per uteri vaginam, & aliquando per alia emunctoria quæsiisse. Unde autem illa

Der Grazer Arzt räumt ein, dass Formen von männlichem Blutfluss häufiger als Hämorrhoidalblutungen auftreten würden. Auch die vikariierenden Menstrualblutungen finden Erwähnung, wenn Wenck darauf verweist, dass die Blutabsonderung manchmal auch auf anderen Wegen – Emunctorien[428] – geschehe. Dabei macht er bei all diesen Formen von Blutfluss die Natur verantwortlich, die über diese versuche, den Blutüberschuss abzusondern. Verglichen mit den antiken Ideen zu Ursachen und Wirkweisen der Menstruation vertritt Wenck somit eine durchaus gängige These. Während er diese für den weiblichen Körper jedoch für ausgiebig erforscht erklärt, fehle eine genaue Untersuchung für den männlichen Körper, vor allem im Hinblick auf Herkunft des Menstrualblutes und Verlauf der Blutung selbst. Bei Wenck zeigt sich im gesamten Bericht seiner Beobachtung *Observatio CXXXVI*, dass er den weiblichen Körper zur Erklärung der männlichen Menstruation immer wieder zurate zieht und diesen – im Gegensatz zum männlichen Körper – für die Menstruation prädestiniert sieht. Im Hinblick auf Wenck ist somit klar der These von Gianna Pomata zuzustimmen, dass der weibliche Körper in diesem Rahmen zum Standard erhoben wird.

Die Analogie zwischen Hämorrhoidalblutungen und weiblicher Menstruation findet sich auch bei dem bedeutenden Anatom Andreas Vesal (1514–1564) in seinem Werk über den menschlichen Körperbau *De humani corporis fabrica*, welches 1543 erstmals in Basel veröffentlicht wurde. So schreibt er beispielsweise im dritten Buch, dass er davon überzeugt sei, dass das exkrementhaltige Blut „certis quibusdam intervallis, uti mulierum menstruae purgationes solent, per anum excerni."[429] Dieser Analogie kommt eine noch größere Bedeutung zu, wenn Vesal einen männlichen, unter Hämorrhoiden leidenden Körper seziert, um Antworten bezüglich der Ansammlung und des Flusses des Menstrualblutes bei weiblichen Körpern zu gewinnen.

Vesal stellt die Frage, ob das Menstrualblut sich im Hohlraum der Gebärmutter oder in den Venen des Gebärmutterhalses ansammle und später abfließe. Die erste Option zweifelt Vesal an und plädiert unter Heranziehung seiner Sektionserfahrung am männlichen, unter Hämorrhoiden leidenden Körper für die zweite.[430] Dabei muss er jedoch eingestehen, dass er dieses Phänomen am weiblichen Körper selbst bislang nicht nachweisen konnte: „Obgleich ich im Übrigen auf gleiche Weise herleite, was

---

sanguinis exuberantia in Viris proveniat, & quomodo illius evacuatio fiat, dificilioris indaginis est […]." Ebenda, 259.

428 Zu dem frühneuzeitlichen medizinischen Fachbegriff Emunctoria vgl. auch August Friedrich Hecker/Heinrich August Erhard (Hrsg.): Lexicon medicum theoretico-practicum reale oder allgemeines Wörterbuch der gesammten theoretischen und praktischen Heilkunde, Bd. 3, 1. Abt. Erfurt und Gotha 1820, 178–179.

429 „[I]n gewissen festgesetzten Intervallen über den Anus ausgesondert werde, so wie die Frauen monatliche Reinigungsblutungen zu pflegen haben"; Andreas Vesalius: De humani corporis fabrica libri septem, Basel 1555, URL: http://dx.doi.org/10.3931/e – rara – 7521 (besucht am 26. 02. 2019), 659.

430 Vgl. Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 111–112.

in den Frauen geschieht, habe ich dies jedoch niemals in einer Sektion beobachtet."[431] Seine Vorgehensweise legitimiert Vesal auch dadurch, dass er von einer natürlichen Korrespondenz weiblicher und männlicher Körper ausgeht.[432] Weibliche Körper würden sich von männlichen nur durch ihre verstärkte Kälte und Feuchtigkeit unterscheiden.[433] Bei Vesal treffen somit neue anatomische Erkenntnisse aufgrund der eigenen Sektionserfahrung auf die Übernahme antiker, z. B. galenischer und aristotelischer, Kenntnisse. Anatomische Studien und traditionelles Wissen generieren somit gemeinsam den neuen Wissensbestand.

Auf die frühneuzeitlichen Mediziner Vesal, Jean Fernel und Silvius – vermutlich ist Jacobus Sylvius bzw. Jacques Dubois, ein Lehrer Vesals, gemeint – verweist wiederum der oft zitierte spanische Arzt Luis Mercado (1506–1620), der an der Universität von Valladolid lehrte und Leibarzt sowohl Philipps II. als auch Philipps III. war. Im Fokus seiner gynäkologischen Schrift *De Mulierum ajectionibus* steht jedoch die Auseinandersetzung mit den antiken Ärzten, insbesondere mit Galen. Schon im *Allgemeinen Gelehrten-Lexicon*, das von Christian Gottlieb Jöcher 1750/1751 in vier Bänden herausgegeben wurde, wird er als „grosser Verehrer des Galeni"[434] bezeichnet. Zudem verfasste der spanische Mediziner auch ein Werk zur Pulsdiagnose, *De pulsibus*, welche in der galenischen Humoralpathologie als ein wichtiges Instrument zur Erkennung von Krankheiten galt. Jedoch besticht die gynäkologische Schrift Mercados gerade auch durch die enorme Bandbreite seiner Kenntnisse der antiken Werke und Gelehrten. So zitiert Mercado nicht nur Hippokrates, Galen und Aristoteles, sondern zudem finden sich Referenzen zu Plinius dem Älteren, Demokrit, Aelianus, Solinus und Columella.[435]

Um sich dem Thema Menstruation zu nähern, konzentriert sich Mercado zunächst auf die offenen Fragen, die zu diesem Thema seit der Antike bestehen:

> „[…] es liegt im Dunkeln, welches der Grund für die Menstruation und ihre Natur sei, welcher Art das Prinzip ihrer Reinigung und der Beschluss der Natur gewesen sei, diese [die Expulsion] zu bewirken."[436]

---

431 „Caeterùm etsi perinde in mulieribus fieri colligo, id tamen sectione nunquam observavi […]." Vesalius: De humani corporis fabrica libri septem (wie Anm. 429), 663; vgl. auch die Übersetzung von Gianna Pomata zur selben Ausgabe: „I infer from this […] that something similar happens in women, although I have never been able to actually observe it in the dissection of a female body." Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 112.

432 Vesalius: De humani corporis fabrica libri septem (wie Anm. 429), 659.

433 Ebenda, 662.

434 Anonym: s.v. Mercado, Ludovicus, in: Allgemeines Gelehrten-Lexicon 3 (1751), Abruf über Datenbank WBIS, 449–450, hier 449.

435 Mercado: De mulierum affectionibus, libri quatuor (wie Anm. 177), 17.

436 „[…] obscurum esse qualis sit menstruorum ratio, & natura, & quale fuerit eius purgationis principium, & naturæ decretum in eadem excitanda." Ebenda, 15.

Mit meiner Vorgehensweise im Abschnitt *3.2 Menstruationsvorstellungen in der Antike*, die Ideen zur Menstruation anhand ihres Diskussionspotentials darzustellen, befinde ich mich somit in guter Gesellschaft. Im weiteren Verlauf seines Kapitels gruppiert Mercado die Fragen in vier Punkte:

> „[…] zu klären ist: erstens, zu welchem Zeitpunkt er nach dem Gesetz der Natur fließen muss; zweitens, welcher Art die Beschaffenheit dieses Blutes sei; drittens, Zeit und Ursache der periodischen [Blut-]Ansammlung und Ausscheidung; vollends viertens und zuletzt, welches der Ort sei, in welchem [das Blut] angehäuft und wo es abgesondert wird."[437]

Im weiteren Verlauf seiner Schrift handelt er die Punkte einzeln ab, referiert die antiken Standpunkte und bezieht selbst Position. Bezüglich der zweiten Frage nach der Beschaffenheit des Menstrualblutes lehnt Mercado beispielsweise die Vorstellung ab, dass es sich um eine gefährliche und schädliche Substanz handeln könne, wie dies Plinius berichtet. Stattdessen verweist er auf die Funktion des Menstrualblutes, welches der Zeugung diene:

> „Jedoch steht fest, dass Samen und Menstrualblut die Grundlagen der Zeugung bilden, folglich wird es also glaubhaft sein, dass sie von perfektester Natur sind."[438]

Die gleiche hohe Qualität stellt er im Anschluss auch für die Substanz der Muttermilch fest, da diese aus dem Menstrualblut gewonnen werde. Auch wenn Mercado Galen im Folgenden zitiert, weicht er an dieser Stelle doch von dessen Position ab, denn jener differenziert zwischen Samenfüssigkeit und Menstrualblut und definiert Ersteres als hochwertigere Verkochung. Mercado hingegen erwähnt diese Qualitätsabstufungen zwischen Samenfüssigkeit, Menstrualblut und Muttermilch nicht und stellt alle drei als äußerst vollendete Substanzen dar. Dass das Menstrualblut von einigen als schädlich angesehen werde, erklärt Mercado übrigens mit dessen Fähigkeit zu verderben und zu korrumpieren - *eo dum putrescit & corrumpitur* [439] –, was wiederum zu Krankheiten führe.

Im Kontext seiner Kapitel über die weibliche Menstruation kommt Luis Mercado auch auf die *uteri hæmorrhoydes* bzw. die *marisci*[440], die Mutterhämorrhoiden, zu sprechen. In einem Handbuch für Chirurgie von 1832 wird das Vorkommen von Mutterhämorrhoiden vorwiegend in der Gebärmutter und am Gebärmutterhals lokalisiert.

---

437 „[…] primum, quo tempore profluere ex naturæ lege teneatur: secundum, qualis sit eius sanguinis substantia: tertium, tempus & rationem congestionis & expulsionis periodicè: quartum verò & vltimum, qualis sit locus in quo aggregatur, & per quem secernitur, explicare." Ebenda, 15.

438 „At generationis principia, constat esse semen & sanguinem menstruum, ergo esse naturæ perfectissimæ credibile erit." Ebenda, 18.

439 Ebenda, 19.

440 Ebenda, 37.

Dabei beruft sich der Autor auf den antiken Arzt Aëtius.[441] Mercado erwähnt in seinem Kapitel über die Frauen, bei denen die Menstruation gänzlich ausbleibt[442], dass der Blutausfluss bei den Mutterhämorrhoiden aus den Venen erfolge, die am Gebärmutterhals enden. Die inneren Gebärmuttervenen hingegen seien für das Menstrualblut zuständig.[443] Wenn das Blut nicht als Menstruation, sondern über Hämorrhoidalblutungen abfließe, könne sich der Arzt dieses für eine Heilung durchaus zunutze machen.[444] Diese vikariierenden, fehlgeleiteten Blutungen betrachtet er prinzipiell als positiv, da sie eine Schwangerschaft begünstigen würden:

> „Wenn sich die Natur nun aber über die Hämorrhoiden oder über den Urin der Menstruation entledige, tritt sie [die Natur] gesundheitlich weniger fehlerhaft zutage, da es [das Menstrualblut] im Übrigen der Empfängnis entgegensteht."[445]

Bei Mercado lässt sich somit feststellen, dass er zwar auch den Vergleich zwischen Menstruation und Hämorrhoiden zieht, jedoch zugleich die beiden Phänomene differenziert betrachtet. So spricht er nicht von Hämorrhoiden im Allgemeinen, sondern spezifisch von den Mutterhämorrhoiden, deren Blutfluss er in den Gebärmutterhalsvenen verortet. Zugleich sieht er im fehlerhaften Blutfluss durchaus Vorteile, da das sich monatlich anstauende, überschüssige Blut einen Ausweg aus dem Körper findet und einer Empfängnis und somit einer Schwangerschaft nicht mehr im Wege steht. Somit erscheinen Mutterhämorrhoiden und Menstruation abgesehen von ihrer unterschiedlichen Verortung nahezu gleichwertig.

Auch bei Johann Schenck von Grafenberg (1530/31–1598), Stadtarzt in Freiburg im Breisgau, findet sich eine Differenzierung zwischen Hämorrhoiden und Menstruation. In seinem Werk *Observationum medicarum rariorum*[446] sammelte der Arzt neben seinen eigenen Fallbeschreibungen zudem die anderer, teils heute noch bekannter, Ärzte. Sein Kapitel über die Hämorrhoiden beginnt er mit der Anmerkung, dass die Neigung zu Hämorrhoiden durchaus in der Familie liegen könne, denn „in gewissen Familien sind Hämorrhoiden üblich"[447]. Hierbei beruft er sich auf den französischen Arzt Jacques Houllier († 1562) und Jakob Mock (Ende 16. bis Anfang 17. Jh.), Medizinprofessor in Freiburg im Breisgau. Des Weiteren stellt Johann Schenck zwischen

441 Kessler: s.v. Haemorrhoides Uteri, in: Joh. Nep. Rust (Hrsg.): Theoretisch-praktisches Handbuch der Chirurgie, Berlin und Wien 1832, 118–121, hier 118.

442 *Cap. V: De fœminis, quibus menses nunquam fluxerunt.*

443 Mercado: De mulierum affectionibus, libri quatuor (wie Anm. 177), 37.

444 Ebenda, 35.

445 „Quòdsi per hæmorrhoydes, aut per vrinam natura menstruum purget, minùs sanè vitiosum existit, cæterum conceptui obstat." Ebenda, 34.

446 Johannes Schenck von Grafenberg: Observationum medicarum rariorum, libri VII, s.l. s.a. [vermutlich 1. Hälfte 17. Jh.].

447 „[Q]uibusdam familiis consuetæ sunt hæmorrhoides", Ebenda, 391.

Hämorrhoidenleiden und Menstruation einen Bezug her, u. a. in Anlehnung an Vesal. Um diesen Bezug zu untermauern, stützt er sich auf eine Fallbeschreibung des italienischen Arztes Marco Antonio Zimara (1470–1537) und eine über Johann Baptist Propola, verfasst vom portugiesischen Converso-Arzt Amato Lusitano (1510/11–1568), dessen Fälle im Folgenden noch genauer analysiert werden. Marco Antonio Zimara weiß zu berichten, dass er einen Mann gekannt habe, der unter monatlich auftretenden Hämorrhoiden litt und 80 Jahre alt war.[448] Hier findet sich somit wieder die Verbindung zwischen monatlichen Hämorrhoiden und hohem Alter, die auch der Grazer Arzt Wenck bei seinem Eggenberger Patienten erwähnt.

Des Weiteren hat Schenck in seine Sammlung auch den Bericht des deutschen Arztes Jakob Oætheus (16. Jh.) aufgenommen, der von vikariierenden Hämorrhoidalblutungen durch Blutspucken bei einem Patienten gehört hatte. Der Mann, der üblicherweise unter monatlichen Hämorrhoidalblutungen leide, habe bei deren Ausbleiben Blut gespuckt.[449] Durch die Annahme einer Stellvertreterblutung wird somit eine weitere Verbindung zur Menstruation hergestellt. Natürlich könne die Hämorrhoidalblutung selbst auch als vikariierende Menses bei Frauen auftreten. Dieser Fall trete vor allem bei Jungfrauen und Schwangeren auf.[450] Bezüglich der Schwangeren referiert Schenck eine Fallbeschreibung von Jacques Houllier, in der es um zwei adlige, schwangere Frauen geht, die während der Schwangerschaft unter Hämorrhoiden litten.[451] Interessanterweise ist dieser Fall bei Schenck dem Kapitel über die Hämorrhoiden zugeordnet und nicht dem über die Menstruation, obwohl er in letzterem ausführlich auf die verschiedenen Fälle der vikariierenden Menses eingeht. Im Menstruationskapitel wird jedoch ein weiterer Fall geschildert, der von dem Arzt Johannes Kentmann (1518–1568) stammt. In diesem geht es um eine Frau, die vier Jahre lang unter täglichen Blutungen leidet, wobei sich Hämorrhoiden und Menstruation je Mondphase abwechseln. Das heißt, von Neumond bis Vollmond litt sie unter Menstruationsblutungen und von Vollmond bis Neumond unter Hämorrhoidalblutungen.[452] Das Ordnungsschema von Schenck verweist den Leser darauf, dass er diesen Fall offenbar in erster Linie als eine Hyperkatharsis in Form einer übermäßigen Blutung ansieht und nicht als vikariierende Menses. Abschließend ist noch zu erwähnen, dass Schenck auch eine neuere Heilmethode für Hämorrhoiden in seine Sammlung aufnimmt, über die der italienische Arzt Victor Trincavella (1476–1558) berichtet und die sich auf die antiken Quellen stützt. Hierbei handelt es sich um die Anwendung von Blutegeln, *hirudines*.[453]

448 Ebenda, 392.
449 Ebenda, 392.
450 Ebenda, 695.
451 Ebenda, 392.
452 Ebenda, 701.
453 Ebenda, 393.

Für die Sammlung an Fallbeschreibungen, *Observationes*, die Schenck zusammengetragen hat, bleibt somit festzuhalten, dass er die Fälle von menstruierenden Männern seinem Kapitel über die Hämorrhoiden zuordnet, jedoch zwischen allgemeinen Hämorrhoidalblutungen und periodisch auftretenden Hämorrhoiden unterscheidet, die oftmals den Zusatz „wie die weibliche Menstruation"[454] bekommen. Außer diesem Zusatz lässt sich jedoch keine Verweiblichung bei Schenck feststellen. Im Kapitel über die Menstruation geht es allein um die weibliche Menstruation und Schencks Interesse konzentriert sich vor allem auf die vikariierende Menses[455], zu der er eine Reihe von Fallbeschreibungen gesammelt und teils nach dem Ort der Blutungen geordnet hat. So beginnt er seine Ausführungen beispielsweise mit dem Bericht über Blutungen über Augen und Ohren, gefolgt von Nase und Mund. Die Mutterhämorrhoiden, die bei Mercado Erwähnung finden, spielen für Schencks Ausführungen keine Rolle.

Nun sollen, wie angekündigt, die Fallbeschreibungen des Mediziners Amato Lusitano in seinem Werk *Curationum medicinalium centuriae septem*[456] in den Blick genommen werden. Die Beschreibungen sind als die sieben Centurien bekanntgeworden. Der Mediziner nannte sie so, da er in jeder Centurie einhundert Fallbeschreibungen erfasste. Amato Lusitano stammte aus einer Converso-Familie und war zunächst unter seinem Converso-Namen Juan Rodrigo del Castel Branco bekannt. Castel Branco bei Beira war somit sein Geburtsort. In einer Fallbeschreibung, die er laut eigenen Angaben in Ancona im Mai 1550 verfasste, nennt er seinen vollen Namen und bezeichnet sich als „Amato Doctor medicus Castelli albi Lusitano"[457]. Den neuen Namen Amato, eine Latinisierung seines kryptojüdischen Namens Chabib, der Geliebte, kombinierte er somit mit seinem Geburtsort und mit Lusitano verwies er zudem auf seine portugiesische Herkunft. Er studierte Medizin an der Universität von Salamanca und praktizierte zunächst in Lissabon. Später ging er nach Antwerpen und über Frankreich und das Heilige Römische Reich weiter nach Italien. Er lebte u. a. in Venedig, um 1546 hielt er sich in Ferrara auf, dann ging er nach Ancona, wo er 1555 vor den Repressionen des neuen Papstes Paul IV. gegen die portugiesischen Neuchristen fliehen musste. 1558 begab er sich nach Saloniki (heute Thessaloniki), das unter osmanischer Herrschaft stand. Dort bekannte er sich öffentlich zum Judentum und wurde ein Mitglied der gelehrten portugiesischen jüdischen Gesellschaft der Conversos[458], was sich auch anhand seiner Fallbeschreibungen in der 7. Centurie

454 „[U]t mulieres menstruis", Ebenda, 391.

455 Ebenda, 698–701.

456 Amatus Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem, Barcinonae [Barcelona]: Sumptibus Sebastiani & Jacobi Mathevat, 1628.

457 Ebenda, 296–297.

458 Vgl. hierzu auch Eleazar Gutwirth: Jewish Bodies and Renaissance Melancholy. Culture and the City in Italy and the Ottoman Empire, in: Maria Diemling/Guiseppe Veltri (Hrsg.): The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period, Leiden und Boston 2009, 57–92; zum jüdischen Leben in Saloniki s. auch: Nükhet Varlik: Pla-

nachweisen lässt. Doch bereits zuvor gehörte er diesem Kreis an. So war er beispielsweise mit Azzarias Mantuanus Hebræus (Cent. IV, Cur. 42)[459] bekannt, den Meyer Kayserling (1829–1905)[460] als Azaria dei Rossi (1511–1578), einen italienisch-jüdischen Humanisten, identifiziert hat. In Thessaloniki verstarb der Mediziner 1568 an der Pest.

Mit Blick auf das Werk von Amato Lusitano lohnt es sich, den Suchradius auszuweiten und nicht nur die Themen Hämorrhoiden und Menstruation, sondern auch die Melancholie erneut in den Blick zu nehmen, die ja bereits im Mittelalter eine Verknüpfung mit der Idee einer jüdisch-männlichen Menstruation erfuhr. Die Fälle von Melancholie, die Amato Lusitano in seinem Werk beschreibt, sind bereits von Eleazar Gutwirth[461] untersucht worden. Ihre mögliche Verknüpfung mit der Thematik Menstruation und Hämorrhoiden ist allerdings bei ihm unberücksichtigt geblieben.

Im Fall von Azaria dei Rossi, den Amato Lusitano u. a. als „in den hebräischen und lateinischen Schriften in höchstem Grade bewandert“[462] beschreibt, diskutiert der Mediziner, inwieweit man bei den Juden von einem natürlichen Hang zur Melancholie ausgehen könne. Zunächst beschreibt Amato Lusitano die Symptome. So drücke sich die Melancholie bei dem Humanisten u. a. in „hündischem“ Hunger, melancholischer Schlaflosigkeit und melancholischen Gedanken aus, um nur Punkte 6 und 7 exemplarisch aus der Liste aufzugreifen.[463] Diese Symptome finden sich auch schon bei den antiken Ärzten als Zeichen der Melancholie. Was die Ursachen der Melancholie betrifft, so argumentiert der portugiesischstämmige Arzt auf drei Ebenen. 1) Zum Ersten, als Jude neige Azaria dei Rossi natürlicherweise zur Melancholie:

> „Die Juden sind beinahe immer von ihrer Natur her schwarzgallig; darum vermute ich vornehmlich, dass viele Gründe zusammenkommen. Erstens weil sie Gefangene sind, weswegen sie ängstlich und betrübt und daraus folgend schwarzgallig werden […].“[464]

Die Gefangenschaft wird vom Arzt also als erster Ausgangspunkt der natürlichen Melancholie der Juden betrachtet. Durch sie folge Angst und Kummer als andauernder Zustand, der wiederum die Melancholie, also die Schwarzgalligkeit, zur Folge habe.

---

gue, Conflict, and Negotiation. The Jewish Broadcloth Weavers of Salonica and the Ottoman Central Administration in the Late Sixteenth Century, in: Jewish History 28 (2014), 261–288.

459 Centuria IV, Curatio 42, Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 715–729.

460 Meyer Kayserling: Geschichte der Juden in Portugal, Leipzig 1876, 269.

461 Gutwirth: Jewish Bodies and Renaissance Melancholy (wie Anm. 458), 57–92.

462 „Hebraicis & Latinis literis apprimè instructus“, Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 715.

463 „Sextò, plerunque in famen is incurrit caninam, tam nocte quam diu. Septimò, huius in somnia melancholica sunt, & cogitationes melancholicae.“ Ebenda, 716.

464 „Hebræi natura sua omnes ferè atrabiliarij sunt, quod potissimum evenire multis de causis auguror. Prima quia captivi, unde timidi & moesti fiunt & consequenter atrabiliarij […].“Ebenda, 717.

2) Zum Zweiten sieht Amato Lusitano auch in den Essgewohnheiten eine Ursache der Melancholie. Dies gelte besonders für die italienischen Juden:

> „[…] ferner weil die Juden die Gewohnheit haben, schwarzgallige Speisen zu essen, vor allem die Italiener, die Gänse, geräuchertes Rindfleisch, Enten, Hülsenfrüchte und viel gesalzenen Käse zu sich nehmen: nicht weniger Fleischpastete, d. h. ein Fleischkuchen, Fleisch in einer Kruste, Kichererbsen und weichgekochte Hülsenfrüchte, Linsen, Oliven, gesalzenes Fleisch, und viele andere schwarze Galle hervorrufende Speisen: Deswegen ist allseits bekannt, dass alle Juden schwarzgallig sind."[465]

Gerade dadurch, dass Amato Lusitano besonders den Essgewohnheiten der italienischen Juden vorwirft, melancholische Neigungen hervorzurufen, zeigt sich deutlich der der Ernährung innewohnende kulturelle Faktor. Durch die italienisch-jüdische Esskultur komme es zu einer melancholischen Disposition der Juden. Interessant ist, dass Fragen der Vererbung in beiden Fällen außen vor gelassen werden können, denn sowohl der Zustand der Gefangenschaft bzw. Knechtschaft als auch die Essgewohnheiten lassen sich als soziokulturelle Faktoren werten, die jedoch trotz allem von Generation zu Generation weitergegeben werden.

3) Zum Dritten sieht der Mediziner eine Ursache für die Melancholie zum einen in der intellektuellen Betätigung von Azaria dei Rossi und zum anderen in seiner körperlichen Beschaffenheit. So besitze der Humanist einen mageren Körper, schwache Venen und einen engen Brustkorb[466], alles Indizien für ein melancholisches Temperament. Die Melancholie kann also durch individuelle körperliche Disposition und intellektuelle Beschäftigung verursacht werden, aber auch durch die ersten beiden soziokulturellen Faktoren, die dem Judentum zugeschrieben werden, den Auswirkungen der Gefangenschaft und den Ernährungsgewohnheiten. Im Fall von Azaria dei Rossi treffen diese drei Ursachen nun laut Amato Lusitano aufeinander.

In Bezug auf die Neigung der Juden zur Melancholie aufgrund ihrer Ernährungsgewohnheiten betont Eleazar Gutwirth die naturalistische Richtung der Argumentation:

---

465 „[…] tum quia Hebræi edulijs atrabiliosis vesci consuescunt: præsertim Itali, qui anseribus, bobula [sic] exiccata fumo, anatibus, leguminibus, & multo salito caseo vescuntur: non minus artocrea, id est, carne mazza, incrustata carne, ciceribus & leguminigus discocta, lentibus, olivis, carne salita, & alijs varijs & multis atram bilem gignentibus: proinde omnes Hebræos atrabiliarios esse, in confesso est." Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 717. Zu dem Begriff *artocrea* vgl. auch Susanne Fritsch: Das Refektorium im Jahreskreis. Norm und Praxis des Essens in Klöstern des 14. Jahrhunderts, München 2008, 87.

466 „[…] corporis gracilitas, venarum exilitas, thoracis strictura: quæomnia temperamentum atrabiliarum attestantur […]." Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 717.

„That is to say that we are offered a naturalist, rather than a supernatural explanation of supposedly Jewish characteristics. The attempts to explain supposed Jewish character of history by appealing to naturalistic factors has been found by research on Jewish texts that were read in those years as well. Thus, for example, the critique of Christian/Jewish diet is also present in Hebrew texts such as the *Shevet Yehudah*."[467]

Naturphilosophischer und medizinischer Argumentation wird somit der Vorrang vor metaphysischen Erklärungsmustern gegeben. In dem von Eleazar Gutwirth erwähnten Werk *Shevet Yehudah*[468] beschreibt der Autor Salomon Ibn Verga (1460–1554), ein Arzt, Dichter und Historiker, die Verfolgungen, die das jüdische Volk erlitten hat, und geht der Frage nach den Ursachen des jüdischen Niedergangs nach. In diesem Zusammenhang wird auch der Bedeutung der Ernährung nachgegangen. So heißt es im Dialog zwischen dem spanischen König und einem mittelalterlichen Scholastiker, der Thomas der Weise genannt wird, dass Schweinefleisch gut für die Säftekonstellation sei[469] und dass die Christen aufgrund ihrer naturgegebenen ausgezeichneten Säftekonstellation die alttestamentlichen Speisevorschriften nicht berücksichtigen müssten[470]. Bei Salomon Ibn Verga wird somit deutlich, dass er sich für seine historische Argumentation auch seine medizinischen Kenntnisse über die galenische Humoralpathologie zunutze machte.

Eleazar Gutwirths Kommentar zu Amato Lusitano bezieht sich an dieser Stelle allerdings nicht auf den Fall von Azaria dei Rossi, sondern auf die achtjährige Tochter des Leo Hebræus bzw. Leon Hebreo (Cent. II, Cur. 20). Gutwirth identifiziert diesen als den Autor der bekannten Liebesdialoge *Dialoghi di amore, composti per Leone médico, di natione hebreo*, die u. a. 1541 in Venedig veröffentlicht wurden. Dies ist jedoch zu bezweifeln, denn zum einen ist die Fallbeschreibung der achtjährigen Tochter auf den Mai 1550 in Ancona datiert. Der Leon Hebreo der Liebesdialoge starb jedoch bereits vor 1535, also bereits vor Veröffentlichung seiner Schrift. Zum anderen wird er in den Dialogen als Arzt benannt. Amato Lusitano stellt seinen Leon Hebreo jedoch als Lehrer, *pedagogus*, vor, „da er viele in der Heiligen Sprache

467 Gutwirth: Jewish Bodies and Renaissance Melancholy (wie Anm. 458), 77 [Hervorhebung im Original].

468 In der Widmung der spanischen Version wird *shevet* mit *vara*, Stock, und *ceptro*, Szepter, übersetzt, also gemeint ist der Stock bzw. das Szepter von Juda. Es wird zudem erklärt, dass es sich sowohl um die Bestrafung durch den Stock als auch den Ruhm des Szepters handeln könne. Vgl. hierzu die *Dedicatoria*, Salomo Ibn Verga: La vara de Juda, Amsterdam 1744.

469 „[…] y el puerco es muy conveniente para el temperamiento del hombre […]." Ebenda, 18.

470 Ebenda, 32; vgl. hierzu auch Eleazar Gutwirth: Gender, History and the Judeo-Christian Polemic, in: Ora Limor/Guy G. Stroumsa (Hrsg.): Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews, Tübingen 1996, 257–278, hier 268.

unterwiesen habe"[471]. Auch Meyer Kayserling identifiziert diesen Leon Hebreo nicht als den Autor der Liebesdialoge.[472]

Doch nun zum eigentlichen Fall, der ausnahmsweise nicht der eigene Fall von Amato Lusitano ist: Die achtjährige Tochter von Leon Hebreo leidet unter starken Koliken. Ein Arzt mit Beinamen Calaphurra wird hinzugezogen. Bei der Klistiertherapie verstirbt das Mädchen und der Arzt wird von den Eltern vor ein Gericht gebracht. Amato stellt selbst eine Diagnose und rehabilitiert den Arzt und verurteilt die Vorgehensweise, ihn vor ein Gericht zu bringen. Der Arzt Calaphurra hatte den Einlauf verschrieben, da er als Ursache der Koliken die Neigung der Juden zu Melancholie und Blähungen aufgrund der Essgewohnheiten ausgemacht hatte:

> „[…] weil die Juden sich von Melancholie und Blähungen verursachenden und wirklich kalten Speisen ernähren, von denen ein kalter und blähender Körpersaft hervorgerufen wird, der meistens Koliken [Affektionen der Galle] erzeugt, was beweist, dass die Juden wegen dieses angehäuften Körpersaftes oft in gallischen Zustand geraten. Dieser Überlegung folgend, hat der Arzt auf gelehrte Weise gegen diesen Zustand einen Einlauf verschrieben […]."[473]

Hier beschreibt Amato Lusitano somit zunächst nicht, wie dies im Aufsatz von Eleazar Gutwirth anklingt, seine eigenen Überlegungen, sondern referiert die des Arztes Calaphurra. Dass er dessen Schlussfolgerungen grundsätzlich jedoch wohlgesonnen ist, zeigt sich in der Art seiner Darstellung. So fügt er beispielsweise im letzten Satz der zitierten Passage an, dass der Arzt *doctè*, also in wissenschaftlich gelehrter Weise, vorgegangen sei. Durch die beiden Fallbeschreibungen zu den Patienten Azaria dei Rossi und der Tochter von Leon Hebreo zeigt sich, dass die Vorstellung, dass die Juden generell aufgrund ihrer Ernährung zur Melancholie neigen würden, offenbar durchaus eine gängige Vorstellung war.

Mit Blick auf die medizinischen Vorläufer hält Eleazar Gutwirth fest, dass „Amatus' particular narrative and representation of diet has no exact precedent in these ancient and medieval traditions"[474]. Dieser Annahme muss ich widersprechen, denn wie sich im Unterkapitel *„Männlich-jüdischer" Blutfluss im Mittelalter* gezeigt hat, gibt es durchaus mittelalterliche literarische Traditionen, auf die Amato Lusitano zurückgreifen und aufbauen konnte. Zwar ist zu bedenken, dass die Texte aus den mittel-

---

471 „[Q]uum multos sanctam linguam doceret", Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 291.

472 Kayserling: Geschichte der Juden in Portugal (wie Anm. 460), 269.

473 „[…] quia Hebræi melancholicis & flatuosis, ac actu frigidis vescuntur cibarijs, a quibus humor gignitur quidam frigidus flatuolus, cholicas affectiones plerunque producere natus, quæ res indicio est, quòd Hebræi ob hunc aggestum humorem in cholicum affectum sæpe incidunt. Hoc igitur ratiocinio usus, doctè medicus contra hanc affectionem hunc descripsit clysterem […]." Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 293.

474 Gutwirth: Jewish Bodies and Renaissance Melancholy (wie Anm. 458), 86.

alterlichen *quodlibet*-Diskussionsrunden, die Peter Biller analysiert hat, nicht allzu geläufig gewesen sein werden. Das Buch *Lilium medicinae* von Bernhard von Gordon[475] hingegen war gerade im spanischsprachigen Raum durchaus verbreitet. Seine Theorie, warum die Juden im Allgemeinen an Hämorrhoiden leiden würden, enthält wichtige Elemente der Argumentation, die sich auch bei Amato Lusitano findet. So seien es u. a. Angst und Zaghaftigkeit, die zu übermäßig viel melancholischem Blut führen würden, was wiederum die Hämorrhoiden erkläre. Die Angst als Motiv taucht zudem im Traktat *Omnes homines*[476] auf, und sowohl dieses Traktat als auch die oben zitierte Passage aus Albertus Magnus[477] verweisen auf die Ernährung als Ursache für die Melancholie. Folglich lässt sich durchaus eine literarische Tradition nachweisen.

Es gibt noch weitere Formen der Melancholie, die in den Patientenberichten von Amato Lusitano Erwähnung finden. So tritt bei den Frauen die Melancholie oft im Zuge der Schwangerschaft und Geburt auf, weshalb der Mediziner hier einen Zusammenhang[478] vermutet. So berichtet er von der Frau des Schneiders, die als Verkäuferin auf dem Markt Handel betreibe und nach der Geburt an Melancholie und unregelmäßiger Menstruation gelitten habe (Cent. II, Cur. 52).[479] Zudem führt der Mediziner Dona Luna, die Frau von Leo Abravanel an, die fälschlicherweise angenommen habe, schwanger zu sein. Allerdings sei ihre Menstruation monatelang unterdrückt gewesen, wodurch die Melancholie hervorgerufen worden sei (Cent. V, Cur. 86). Des Weiteren beschreibt er den Fall einer Frau aus Pesaro, die während der Schwangerschaft durch das Ausbleiben der Menstruation an Melancholie erkrankt sei (Cent. V, Cur. 87).[480] Im Fall von Dona Luna können wir davon ausgehen, dass sie zur jüdischen Gesellschaft gehörte. Bei den anderen beiden Patientinnen lässt sich über einen christlichen oder jüdischen Hintergrund keine Auskunft geben. In allen drei Fällen wird die Melancholie durch die Unterdrückung bzw. das Ausbleiben der Menstruation erklärt. Der Kontext der Schwangerschaft ist zudem bei allen gegenwärtig, auch wenn es sich bei Dona Luna offenbar um eine Art Scheinschwangerschaft handelte. Eleazar Gutwirth betont, dass im Fall von Dona Luna eine Erklärung der Melancholie durch den Gedanken, dass die Juden generell zu dieser tendieren würden, wie es bei der Tochter von Leon Hebreo der Fall war, fehlt.[481] Dies könnte darauf hindeuten, dass für Amato Lusitano die Faktoren Menstruation, Schwangerschaft und Geburt für die weibliche Melancholie Vorrang haben.

475 Gordon: Lilio de medicina (wie Anm. 416), 1227.
476 Lind (Hrsg.): Problemata Varia Anatomica: MS 1165 (wie Anm. 402), 38–39.
477 Albertus Magnus: Quaestiones super de animalibus (wie Anm. 369), 206.
478 „Cuius affectionis causa, humor melancholicus commotus parturitionis tempore esse videtur." Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 361.
479 Ebenda, 361.
480 Ebenda, 970.
481 Gutwirth: Jewish Bodies and Renaissance Melancholy (wie Anm. 458), 77.

Die Relation zwischen Menstruation und Schwangerschaft führte gemäß den Fallbeschreibungen oft auch zu den vikariierenden Menses, den Stellvertreterblutungen. So stellte es sich im Fall der schwangeren Ehefrau eines Deutschen (Cur. II, Cent. 17) dar, die im Gasthaus wohnte und unter starken Kopfschmerzen litt. Als erste Therapie nutzte Amato Lusitano Schröpfköpfe. Im Folgenden brachte die Frau einen Jungen zur Welt, bekam starkes Fieber und der Wochenfluss blieb aus. Nach einem Aderlass kam es zu starken vikariierenden Menses aus Mund und Nase. Ihre Symptome milderten sich, der Säugling jedoch starb.[482] Dann gab es da noch die adlige Dame, die ihr Kind selbst stillte (Cent. II, Cur. 21). Sie litt unter vikariierenden Menses aus den Brustwarzen. Als Therapie wurde ein Aderlass an der Beinvene, der *vena saphena*, durchgeführt.[483] Ein dritter ähnlich gelagerter Fall wird im Buchindex unter der Rubrik *Monster und monsterhafte Ereignisse*[484] aufgeführt. Die Frau, die ihr Kind gerade zur Welt gebracht hatte, litt unter vikariierenden Menses am Fuß und an der rechten Brustwarze (Cent. VII, Cur. 48). Aus der linken floss dessen ungeachtet die erste Muttermilch, das Kolostrum.[485] In allen drei Fällen scheint somit trotz der Schwangerschaft die Notwendigkeit zu bestehen, dass das durch das Ausbleiben der Menstruation angestaute Blut abfließt, sodass der Körper gereinigt wird. Auch die auf eine reinigende Wirkung abzielenden Therapieformen, die Amato Lusitano anwandte, weisen darauf hin.

Abschließend ist noch zu erläutern, wie sich die männliche Menstruation bei Amato Lusitano darstellt. Da ist der Fall des Patienten Angelus de Piato zu nennen, der vom Arzt mit dem Zusatz „rechtschaffen und ausgezeichnet in den Wissenschaften"[486] versehen wird (Cent. II, Cur. 13). Dieser litt gewohnheitsmäßig unter starken Hämorrhoidalblutungen: „Durch Hämorrhoiden […] pflegte Angelus Piato reichlich Blut abzusondern."[487] Von einem periodischen Auftreten ist allerdings nicht die Rede und ein Vergleich zur weiblichen Menstruation fehlt. Die Blutungen blieben jedoch aus und Angelus de Piato spuckte Blut. Dieses Blutspucken könnte durchaus als eine Form von vikariierender Menses zu verstehen sein. Durch eine Blutegelkur kam es schließlich zu einer Heilung, d. h. genauer zu einer Rückführung des Blutes zu seinen gewohnten Ausgang über die Hämorrhoiden, denn Amato Lusitano betont ausdrücklich, dass der Patient durch die Therapie von der Blutentleerung aus der Brust geheilt sei. Hier zeigt sich, dass Amato Lusitano die neuere Heilmethode durch Blutegel, die bei Schenck von Grafenberg in Anlehnung an den italienischen Arzt Victor Trincavella erwähnt wird, offenbar in die Praxis umsetzte. Zudem wird

482 Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 288.

483 Ebenda, 297.

484 *De Monstro & monstruosis succesibus.*

485 Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 1310–1311.

486 „[P]robus & singularis doctrinae"; Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 280.

487 „Per hæmorrhoides […] Angelus de Piato sanguinem copiosum emittere solebat." Ebenda, 280.

deutlich, dass die Hämorrhoidalblutungen nicht als die zu therapierende Krankheit angesehen wurden, sondern allein ihr Ausbleiben und das dadurch verursachte Blutspucken. Diese Tatsache betont auch Gianna Pomata in Bezug auf den Fall Johann Baptist Propola, der im Folgenden in den Blick genommen werden soll:

> „The notion of hemorrhoids as morbus salutaris dictated what was for many centuries the canonical treatment for this condition in European medicine: therapy was supposed to avoid a total suppression of the flow, because this suppression (like the arrest of menstruation in women) would lead to more serious diseases."[488]

Der Begriff der heilsamen Krankheit, *morbus salutaris*, den Gianna Pomata in diesem Fall anführt, bringt es auf den Punkt. In gewisser Weise werden die Hämorrhoiden als das kleinere Übel angesehen, die – ähnlich der weiblichen Menstruation – den Körper von überflüssigem Blut reinigen. Dies bewahrheitet sich auch für Johann Baptist Propola. Gianna Pomata erwähnt in ihrem Aufsatz, dass seine Geschichte einem „nucleus of stories" angehöre, die im 17. und frühen 18. Jahrhundert immer wieder zitiert wurden.[489] Wie bereits angemerkt findet sich die Fallbeschreibung auch in der Sammlung von Johann Schenck von Grafenberg. Amato Lusitano schreibt über den 45-jährigen Propola (Cent. V, Cur. 3), dass dieser unter monatlichen Hämorrhoidalblutungen leide, „so wie sich die Menstruation bei den Frauen ereignet"[490]. Diese hätten begonnen, nachdem er sich mit der Syphilis angesteckt habe. Als die üblichen Blutungen ausblieben und der Patient stattdessen Blut spuckte, bat er Amato Lusitano um Rat. Auch in diesem Fall wandte der Arzt die Blutegelkur an, welche Erfolg zeitigte. Das Blutspucken wurde behoben, und die monatlichen Hämorrhoidalblutungen wurden wiederhergestellt. Allerdings starb der Patient trotz der guten Resultate durch die Heilmethoden plötzlich an einem Schlaganfall, da er sich laut dem Arzt ausufernden Trinkgelagen und Schmausereien mit seinen Kumpanen hingegeben habe.[491]

Auch wenn die Fälle Angelus de Piato und Johann Baptist Propola sehr viele Ähnlichkeiten aufweisen, hat nur Letzterer Berühmtheit erlangt. Ein Grund hierfür mag vielleicht schon im Titel zu finden sein: *Über den Mann, der durch Hämorrhoiden monatliche, reinigende Blutungen hatte wie die Frauen durch den Uterus*[492]. Wie bereits festgestellt, galt dies nur als *morbus salutaris* und die eigentliche Krankheit, die in diesem Fall geheilt werden sollte, war das Blutspucken, das durch das Ausbleiben der Hämorrhoidalblutungen entstand. Der Titel schweigt sich hierüber jedoch aus. Bei

488 Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 125.
489 Ebenda, 115.
490 „[V]t mulieribus menstrua contingunt", Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456), 827.
491 Ebenda, 827–829.
492 *De Viro singulis mensibus, per hæmorrhoides, sanguinis purgationem habente, ut mulieres per uterum*. Ebenda, 827.

Angelus de Piato hingegen finden sich weder im Titel noch im Text Referenzen zur weiblichen Menstruation. Daher ist zu vermuten, dass gerade diese Vergleiche und die darin unterschwellig mitschwingende Vorstellung einer männlichen Menstruation die Geschichte über Propola attraktiver machte und eine entsprechende Faszination auf die Leser ausübte. Auch Gianna Pomata, die sich hierbei auf die Untersuchungen von Lorraine Daston[493] beruft, identifiziert diesen Sinn für das Wundersame als eine der Ursachen für die sich mehrenden Fallbeschreibungen menstruierender Männer:

> „The increasing attention to cases of menstruating men or of the menses ‚unusual pathways', that is so evident in the learned journals of this period, was certainly part of the penchant for the preternatural, the bizarre, the marvelous, that played such a key role in seventeenth-century investigation of nature […]."[494]

Wie jedoch gezeigt werden konnte, liefern die Centurien von Amato Lusitano – neben dem Fall männlicher Menstruation des Johann Baptist Propola – viele weitere Bausteine, die zu einer Argumentation im Hinblick auf eine spezifisch „jüdisch-männliche" Menstruation grundsätzlich hätten beitragen können, woran Amato Lusitano selbst mit Sicherheit nicht gelegen war. Auch wenn das Symptom der Hämorrhoiden bei dem Melancholiepatienten Azaria dei Rossi ausblieb, sodass die letzte Verknüpfung zwischen Melancholie, Hämorrhoiden und Menstruation nicht gezogen wurde, sind die einzelnen Elemente und Argumentationsstrukturen bei Amato Lusitano durchaus vorhanden. Es ließe sich vermuten, dass Amato Lusitano vor dem Hintergrund der theologisch angereicherten Theorien zur „jüdisch-männlichen" Menstruation diese letzte Verbindungslinie ganz bewusst nicht zog. Hervorzuheben ist zudem, dass bei ihm stets die naturphilosophische, medizinische Perspektive im Vordergrund steht und keine moralisch negativen Konnotationen beigemengt werden. Auch wenn beispielsweise Angelus de Piato gewohnheitsmäßig unter Hämorrhoiden litt, hinderte ihn das nicht daran, ein rechtschaffener Mann zu sein. Und der Humanist Azaria dei Rossi wird ebenso trotz seiner Melancholie in den höchsten Tönen als Gelehrter gelobt. Ebenso wenig findet mit Blick auf Johann Baptist Propola eine negative Verweiblichung des Patienten aufgrund seiner männlichen Menstruation statt.

493 Lorraine Daston: Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe, in: Critical Inquiry 18 (1991), 93–124. Da Lorraine Daston zusammen mit Katharine Park ihre Interpretation des Wundersamen und des Wunderns weiterentwickelt und ältere Ergebnisse teils revidiert hat, würde ich ihr später erschienenes Buch empfehlen. Lorraine Daston/Katharine Park: Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750, übers. v. Sebastian Wohlfeil/Christa Krüger, Berlin 1998.

494 Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 136.

Bei der Fallbeschreibung des nächsten portugiesischen Converso-Mediziners Abraham Zacuto Lusitano (1576–1642) lässt sich hingegen eine starke Tendenz zur Verweiblichung des Patienten ausmachen. Wie bereits Amato Lusitano studierte auch Abraham Zacuto Medizin an der Universität von Salamanca, aber auch in Coimbra. Zudem praktizierte er ebenso als Arzt in Lissabon. Mit 50 Jahren zog er mit seiner Familie nach Amsterdam und bekannte sich dort öffentlich zum Judentum. Hier erschien 1634 erstmals seine Schrift *Praxis medica admiranda, in qua exempla monstrosa, rara, nova, mirabilia*, in der er eine Sammlung seiner *Observationes* zusammengetragen hatte. Wie der Titel bereits zu erkennen gibt, scheint das Element des Wundersamen für die Auswahl seiner Fälle eine gewisse Relevanz zu besitzen. In seiner *Observatio CII* kommt Abraham Zacuto auf seinen Fall männlicher Menstruation unter dem Titel *Ein Mann, der unter Menstruation gleich wie die Frauen litt*[495] zu sprechen:

> „Ich habe ihn bartlos und am ganzen Körper unbehaart kennengelernt, verweiblicht gleich einer Frau oder einem Eunuchen. Ab dem 20. bis zu seinem 45. Lebensjahr hatte er Monatsreinigungen über die Genitalien. Jeden Monat in einer Zeitspanne von vier oder fünf Tagen flossen sie in nicht geringer Fülle heraus, und wenn sie nicht stark und richtig flossen, litt er unter Schmerzen im Lendenbereich. Ein Aderlass an der Ferse war ihm ein Heilmittel. Er hat nie geheiratet, ist vielmehr an einer Brustfellentzündung gestorben, die durch zurückgehaltenes Menstrualblut entstand."[496]

In dieser Patientenbeschreibung häufen sich die Anspielungen auf das Weibliche: der fehlende Bart, die nicht vorhandene Körperbehaarung, der direkte Vergleich mit Frauen oder Eunuchen bis hin zu der Tatsache, dass der Patient nie verheiratet war. Jedes dieser Elemente stellt die Männlichkeit des Patienten ernsthaft infrage. Das Weibliche bzw. Eunuchenhafte wird allerdings lediglich festgestellt und erhält keine zusätzliche Wertung. Interessanterweise werden bei Abraham Zacuto keine periodisch auftretenden Hämorrhoidalblutungen beschrieben, die dann mit der weiblichen

---

495 *Vir patiens menstrua mulieris instar*, Abraham Zacutus Lusitanus: Praxis medica admiranda, in qua exempla monstrosa, rara, nova, mirabilia, 2. Aufl., Lugduni [Lyon] 1637, 285.

496 „Imberbem, & toto corpore depilem cognoui, effœminatum, mulieris aut spadonis instar, cui à 20. vsque ad 45. annum menstruæ purgationes per pudendum, statis quibusque mensibus, quatuor aut quinque dierum spatio in non paruâ copiâ emanabant, & si fortè non rectè fluebant, superueniente cum torminibus lumborum dolore, vena secta in talo illi remedio erat. Hic nunquam nupsit, immò ex pleuritide occubuit, ex retento menstruo subortâ." Ebenda, 285; vgl. auch die Übersetzung von Gianna Pomata: „I knew a man, without a beard or hair in all his body, like a woman or an eunuch, to whom from the twentieth to the forty-fifty [sic, forty-fifth] year of age the menstrual purgations flowed abundantly from the genital parts, every month at the same time, for four or five days; and if occasionally they were irregular, he felt a pain with abdominal cramps, which was relieved by letting blood from the heel. He never married and died of pleurisy, originated by the retention of menses." Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 119.

Menstruation verglichen werden, wie noch bei Amato Lusitano. Stattdessen verwendet der Arzt direkt den Begriff der Menstruation. Zudem wird diese männliche Menstruation wiederum als heilsame Krankheit, *morbus salutaris*, gedeutet, die keiner Heilung bedarf. Nur ihr Ausbleiben erforderte eine ärztliche Intervention. Wie wichtig die männliche Menstruation für den Patienten ist, zeigt sich am Ende der Fallbeschreibung, denn der Patient verstarb an einer Brustfellentzündung, die laut Zacuto durch angestautes Menstrualblut verursacht wurde.

Einen Schritt weiter geht der spanische Converso-Mediziner Andrés Laguna (1490–1560) aus Segovia, ein ehemaliger Studienfreund von Amato Lusitano. Die beiden studierten zusammen in Salamanca, scheinen später jedoch kein ganz ungetrübtes Verhältnis zueinander gehabt zu haben, was jedoch auch mit Amato Lusitanos öffentlichem Übertritt zum Judentum zusammenhängen könnte.[497] Laguna war Leibarzt der Päpste Paul III. und Julius III. und Arzt am spanischen Königshof. In seiner Schrift *Methodus cognoscendi*[498] erklärt er, dass überschüssiges Blut bei dem Mann üblicherweise über den Urin ausgeschieden werde. Im Folgenden kommt er auf eine ihm bekannte Ausnahme zu sprechen:

> „[…] besonders da wir in Lothringen und Deutschland manche gesehen haben, die an weiblichen [Monats-]Reinigungen in geordnetem Wechsel litten und auch Milch in den Brüsten erzeugten. Die Männer sind sicherlich in höchster und gänzlicher Muße und Verweichlichung aufgezogen, aufgrund ihrer Ernährung und mangelnden Ertüchtigung verweiblicht."[499]

Den Männern aus Lothringen und Deutschland, über die Laguna hier zu berichten weiß, wird nicht nur eine männliche Menstruation, sondern zusätzlich eine weitere weibliche Eigenschaft zugeschrieben, die Milchproduktion in den Brüsten. Als sicher anzunehmende Ursachen macht der spanische Arzt Muße und Verweichlichung aus,

---

497 Näheres hierzu findet sich bei: M.Á. González Manjarrés/M. J. Pérez Ibáñez: Andrés Laguna y Amato Lusitano. El desencuentro de dos humanistas médicos, in: Ferran Grau Codina et al. (Hrsg.): La Universitat de València i l'Humanisme. Studia Humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món, Valencia 2003, 689–712.

498 Die Methode zu erkennen/zu untersuchen; die Schrift setzt sich mit der Behandlung einer Verengung der Harnröhre auseinander.

499 „[…] præsertim quum in Lotharingia et Germania nonnulli sint visi à nobis, qui purgationes muliebres ordinata vicissitudine paterentur, ac lac in mamillis gignerent, uiri certè in otio et mollitie alti, totáque uictus et exercitii ratione prorsus effoeminati." Andrés Laguna: Methodus cognoscendi, extirpandique excrescentes in vesicae collo carunculas, Rom 1551, 7r; vgl. auch die Übersetzung von Gianna Pomata: „I have seen with my own eyes several men, especially in Lotharingia and Germany, who were regularly subject to the female purgations and had milk in their breasts – men, to be sure, given to idleness and dissipation, and effeminate on account of diet and lack of exercise." Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 113.

die wiederum ihren Ursprung in der Ernährung und der mangelnden Ertüchtigung hätten. Diese Erklärung der fehlenden körperlichen Bewegung erinnert stark an die antiken Begründungen, warum Frauen im Gegensatz zu Männern menstruieren. Für Laguna kann also eine nicht adäquate Lebensweise zu einer Verweiblichung des männlichen Körpers führen. Wie Gianna Pomata jedoch schon in ihrem Aufsatz *Menstruating Men* zu diesen beiden Verweiblichungstendenzen bei Zacuto und Laguna angemerkt hat, sind sie eher als Ausnahmen denn als die Regel zu werten.[500] Interessant erscheint mir jedoch, dass sie beide aus dem iberischen Raum stammen.

Festzuhalten bleibt, dass die männliche Menstruation in der frühneuzeitlichen Medizin teils direkt als solche bezeichnet, teils als periodisch auftretende Hämorrhoidalblutungen umschrieben wird. Eine Verweiblichung der männlichen Menstruierenden bleibt die Ausnahme. Häufiger anzutreffen ist jedoch der meist neutrale Verweis auf die Frauen und die weibliche Menstruation. Dies lässt darauf schließen, dass hier wiederum Frauen und Männer in einen gemeinsamen Äquivalenzrahmen gestellt werden sollten. Zu einer ähnlichen Ansicht gelangt auch Cathy McClive[501], die Menstruations- in Verbindung mit Zeugungsvorstellungen für das frühneuzeitliche Frankreich anhand von medizinischen, juristischen und theologischen Quellen untersucht hat. In ihrem Kapitel zur männlichen Menstruation und Rolle der Menstruation bei Hermaphroditen betont sie die Komplexität, Ambivalenz und Diversität von Menstruation(en), menstruierenden Körpern und Menstruationsvorstellungen.[502] Mithilfe ihres Quellenmaterials kann McClive klar aufzeigen, dass Menstruation und Weiblichkeit nicht zwangsläufig als einander bedingend angesehen wurde:

> „However, since the connection between menstruation and womanhood was not straightforward, this did not mean that ‚menstruating men' were interpreted as imitating an exclusively ‚female' phenomenon, but rather that their bodies exhibited similar rhythms and evacuations as a result of a shared humoral temperament."[503]

Die Betonung des gemeinsamen Äquivalenzrahmens, in denen sich Frauen und Männer bewegten bzw. „stressing the physiological homology of the humoral pathology"[504], spielte offenbar eine wesentlich wichtigere Rolle als eine spezifische Verknüpfung der Menses mit dem weiblichen Geschlecht. Da sich Menstruationsphänomene nicht auf den weiblichen Körper beschränken oder fixieren ließen, blieb folgerichtig eine generelle Verweiblichung männlicher Menstruierender eher die Ausnahme. Weibli-

500 Ebenda, 119.
501 Cathy McClive: Menstruation and Procreation in Early Modern France, Farnham und Burlington 2015.
502 Ebenda, 207, 228.
503 Ebenda, 200.
504 Ebenda, 203.

che und männliche Körper in einen gemeinsamen Äquivalenzrahmen zu setzen, zu betrachten und zu untersuchen, erwies sich hingegen – wenn nicht als die Regel so doch – als ein Hauptstrang innerhalb frühneuzeitlicher medizinischer Debatten um Menstruationsphänomene.

Bei Vesal lässt sich somit das Motiv der prinzipiellen Ähnlichkeit männlicher und weiblicher Körper feststellen, wodurch auch ihre Austauschbarkeit ermöglicht wurde, sodass bei der Sektion ein männlicher, unter Hämorrhoiden leidender Körper zur Untersuchung der Lokalisierung der Ansammlung und des Flusses von Menstrualblut herangezogen werden konnte. Nur beim Grazer Arzt Johann Baptist Wenck findet sich die weibliche Menstruation als Standard, nach der er die männliche beurteilt. Überwiegend werden die männliche Menstruation bzw. die periodisch auftretenden Hämorrhoidalblutungen von den Ärzten als *morbus salutaris* wahrgenommen, worauf zum einen die Tatsache verweist, dass die männlichen Menstruierenden häufig ein hohes Alter erreichten. Bei Wenck wird zudem eine verstärkte Zeugungskraft erwähnt. Zum anderen zeigt sich dies auch an den negativen Folgen eines Ausbleibens der männlichen Menstruation. Findet diese nicht statt, konnte es zu Formen vikariierender Menses bis hin zum Tod kommen. In den Patientenberichten liegt der Schwerpunkt sowohl bei der weiblichen als auch bei der männlichen Menstruation insgesamt auf den vikariierenden Menses, denn diese bedürfen der Heilung. Für die männlichen Patienten gilt somit, dass die Formen vikariierender Blutungen behandelt und die für sie üblichen, regelmäßig auftretenden Genital- bzw. Hämorrhoidalblutungen wiederhergestellt werden sollten. Die Diskussion, ob Juden generell zu Hämorrhoiden neigen würden, wie sie für das Mittelalter nachweisbar ist, findet sich nur noch in Ansätzen bei Amato Lusitano, wenn dieser eine allgemeine Tendenz der Juden zur Melancholie feststellt. So stellt sich die männliche Menstruation in der frühneuzeitlichen Medizin weitestgehend wertneutral und als positiver *morbus salutaris* dar, den es nicht zu unterbinden galt.

3.4.2 Aus blutreinheitsideologischer Sicht

Die „jüdisch-männliche“ Menstruation stellte einen Sonderfall dar, der in der Frühen Neuzeit im Rahmen der Debatte um die *limpieza de sangre*, aber auch allgemein sowohl in theologischen als auch medizinischen Schriften verhandelt wurde. Die Grenzen gestalteten sich hierbei fließend. Die Verknüpfung zwischen *limpieza de sangre*-Ideologie und Theologie sticht besonders hervor, was sich u. a. durch den Umstand erklären lässt, dass viele der Diskutanten um die Blutreinheitsideologie von Haus aus Theologen waren. Um die Komplexität und das referentielle Netzwerk an Schriften und Autoren aufzuzeigen, soll eine Passage aus der Schrift *De incantationibus* des Portugiesen Manuel Valle de Moura († 1650) als Ausgangspunkt dienen. Diese eignet sich besonders gut, weil seine äußerst detaillierte Referenzliste gern in Teilen

von späteren Autoren übernommen wurde, so beispielsweise von Juan de Quiñones[505] oder Francisco de Torrejoncillo[506].

Hauptsächlich beschäftigt sich Valle de Moura, der ab 1620 als Inquisitor in Evora tätig war, in seinem Werk mit dem Einsatz von Beschwörungen, Talismanen und Gebetsformeln zur Heilung. Dabei zeichnet er sich durch einen skeptischen und rationalistischen Ansatz aus, den er sich laut der Einschätzung von Euan Cameron aufgrund seiner Stellung und seines Umfelds leisten konnte:

> „Manuel do Vale de Moura, as a Portuguese inquisitor little troubled by the events of the Reformation, could afford the luxury of taking a single-minded rationalistic approach to ‚superstitious‘ cults. He was quite unusual, as his own work demonstrated.“[507]

Bei seiner eher unüblichen Haltung ist er zudem darum bemüht, über die Angabe seiner Referenzen die verschiedenen Positionen genauestens wiederzugeben. Um nun der Wirkmächtigkeit von heilenden Formeln auf den Grund zu gehen, untersucht Valle de Moura Themen wie die heilenden Kräfte der Könige, aber auch die „jüdisch-männliche“ Menstruation bzw. ganz allgemein Kennzeichnungen, *signa*, die den Juden zugeschrieben wurden. Diese zieht er selbst zwar in Zweifel und führt daher auch zwei Gegenpositionen an, gesteht jedoch zugleich ein: „[…] sie wurden mit wundersamen Zeichen der strafenden Kennzeichnung geboren, […] da von so vielen das Gerücht geht, kann nicht alles falsch sein“[508]. Somit strebt der portugiesische Inquisitor keine komplette Widerlegung an, stellt das Thema der Kennzeichnungen der Juden als göttliche Strafe allerdings erheblich infrage und versucht zugleich, die Conversos aus dieser Diskussion auszuklammern. Nur das Blut Christi könne die Juden vom Blutfluss heilen. Für dieses Argument zitiert Valle de Moura aus Alonso de Espina[509] (1412–1460) und führt Rodrigo de Yepes[510] (16. Jh.) als Referenz an. Beide beziehen sich passenderweise auf eine Ritualmordlegende aus dem Heiligen Römi-

505 Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 2–3.

506 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 169.

507 Euan Cameron: Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion 1250–1750, Oxford 2010, 228.

508 „[…] mirandis signis adnotati nascuntur, […] vt tam multorum fama est, quod vniuersim falsum esse non posse“, Manuel do Valle de Moura: De incantationibus, Evora: Typis Laurentij Crasbeck, 1620, 249.

509 Alonso de Espina: Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos, Nürnberg 1485, URL: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00040792-4 (besucht am 27. 02. 2019), 86v.

510 Rodrigo de Yepes: Historia de la muerte y glorioso martyrio del Sancto Innocente, que llaman de la Guardia, natural de la ciudad de Toledo. Con las cosas procuradas antes por ciertos Iudios, hasta que al Sancto Innocente crucificaron: y lo succedido despues, Madrid: Por Iuan Iñiguez de Lequerica, 1583, 58r-58v.

schen Reich, auf die oben bereits analysierte Passage aus dem *Bienenbuch* von Thomas von Cantimpré[511]. Valle de Moura fügt nun erklärend hinzu, dass selbstverständlich unter dem Blut Christi dasjenige zu verstehen sei, dass in den Sakramenten enthalten sei. Daraus schlussfolgert er: „[…] folglich sind sie durch den Empfang der Taufe von oben genanntem Blutfluss befreit […].“[512]

Durch den Verweis auf die Stärke des Taufsakraments kann Valle de Moura somit die Verknüpfung zwischen Juden und Neuchristen aufheben. Dass diese häufig vollzogen wurde, wusste der portugiesische Inquisitor durch seine Arbeit sicherlich nur allzu gut und war sich vermutlich auch des damit einhergehenden Gefahrenpotentials für die Conversos bewusst. Viele andere Autoren, gerade unter den Apologeten der *limpieza de sangre*, nahmen diese Verknüpfung hingegen billigend in Kauf. So darf es nicht verwundern, dass die mittelalterlichen antijüdisch-theologischen Argumentationsstränge zur „jüdisch-männlichen“ Menstruation auch mit Blick auf die Conversos nutzbar gemacht wurden. Auch wenn beispielsweise im Titel von Alonso de Espinas Werk von der *Glaubensfestung gegen die Juden und Sarazenen, den Feinden des christlichen Glaubens*[513] die Rede ist, so wird doch schnell deutlich, dass er damit die Neuchristen im Visier hatte. Folglich scheuen sich Autoren wie Alonso de Espina und Rodrigo de Yepes auch nicht, den Ritualmordvorwurf für ihre Zwecke aufzugreifen, und verknüpfen ihn, wie bereits mittelalterliche Vorläufer, mit der Selbstverfluchung aus dem Matthäus-Evangelium (Mt 27,25). Alonso de Espina stützt sich in seiner Argumentation zudem noch auf die pseudo-augustinische Predigt, die bereits im vorigen Unterkapitel *Deizidvorwurf und Ritualmordlegende* untersucht wurde. Auch Valle de Moura erwähnt die Predigt, nennt das Incipit *In crucis munere* und bemerkt hierzu, „welche[s] ich dennoch nicht finde“[514]. Wie bereits erwähnt, hatte auch der Kommentator des frühneuzeitlichen Druckes des *Bienenbuchs*[515] sich die vergebliche Suche nach der Predigt eingestehen müssen.

Neben der Passage aus dem Matthäus-Evangelium werden jedoch weitere Bibelverse zur Argumentation herangezogen. Zum einen der bereits bekannte Psalm 78,66 (nach mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Vulgata-Zählung 77,66), der schon bei Jakob von Vitry Gebrauch fand. Valle de Moura und Juan de Quiñones nennen stattdessen den mittelalterlichen, französischen Theologen und Dominikaner Hugo von Saint-Cher (ca. 1200–1263), der in seinem Werk den Bibelvers als göttliche Bestrafung der Juden interpretiert:

511 Cantimpré: Bonum universale de apibus (wie Anm. 392), 304–305.

512 „[…] consequenter eos per baptismi susceptionem liberari à prædicto sanguinis fluxu […].“ Valle de Moura: De incantationibus (wie Anm. 508), 250.

513 *Fortalitium fidei contra Judæos, Saracenos aliosque Christianæ fidei inimicos.*

514 „[Q]uem tamen non inuenio“, Valle de Moura: De incantationibus (wie Anm. 508), 250.

515 Cantimpré: Bonum universale de apibus (wie Anm. 392), 304–305.

> „Ewiger Schande hat er sie preisgegeben. Es ist eine ewige Schande gewesen, weil die Krankheit von der gemeinsten Sorte gewesen ist. Und man sagt, dass die Juden diese Schmach tragen, da sie zur Strafe für die Leiden des Herrn unter Blutfluss leiden. Und deswegen sind sie so blass."[516]

Ein Argument fällt an dieser Passage besonders ins Auge. Hugo von Saint-Cher führt die Blässe als Zeichen des Blutflusses an. Diese war bislang eher im medizinischen Kontext als Zeichen von Melancholie zur Sprache gekommen, und zwar in der *quodlibet*-Diskussion an der Sorbonne um 1300, also erst nach dem Tode von Saint-Cher.

In der frühneuzeitlichen Diskussion nutzte Aznar Cardona, ein Apologet der Moriskenvertreibungen, den Bibelvers für seine Zwecke. Dabei kommt er zunächst auf die Selbstverfluchung aus dem Matthäus-Evangelium zu sprechen und führt dann die daraus resultierenden Leiden an. Der Auszug aus den Psalmen wird dem Ganzen zur näheren Erläuterung beigefügt:

> „Zum anderen wurden ihre Nachfolger zu Erben von vielen schmerzhaften, gewaltsamen Toden, verschiedenen Krankheiten und schmachvollen Körperdefekten. Viele von ihnen wurden mit Echsenschwänzen geboren und litten unter Menstruation oder monatlicher Reinigung wie die Frauen und sie erlitten (andere Beschwernisse und Leiden beiseite gelassen) Herabsetzungen und ruhelos machende Hämorrhoiden, wie der Prophet es buchstäblich bestätigt: Percusit [sic] *inimicos suos in posteriora, et opprobrium sempiternum dedit illis*. Er [Gott] verletzte, sagt er [der Prophet], seine Feinde am Hintern und an den verborgenen Stellen, zum Zweck der beschämenden Zeugenschaft und der ewigen Schmach und Verwirrung."[517]

Das Motiv der Echsenschwänze oder generell der Verlängerungen des Rückgrats ist nicht unüblich und Teil der antijüdischen Legenden der göttlichen Strafen, die oft äußerst detailreich ausgeschmückt wurden. So erwähnt Torrejoncillo beispielsweise

---

516 „Opprobrium sempiternum dedit illis. Opprobrium sempiternum fuit: quia vilissima fuit huiusmodi infirmitas. Et dicunt quidam quod hoc opprobrium sustinent iudaei: quia in vindictam dominicae passionis patiuntur fluxum sanguinis: et ideo sunt ita pallidi." Hugo Cardinalis: Repertorium apostillarum utriusque testamenti Hugo Cardinalis, 6 Bde., Bd. 2, Basel: Ioannes Amerbachius, Ioannes petri & Ioannes froben, 1504, 187v.

517 „Por otra, de mil dolorosas muertes violentas, y de diversas enfermedades, y defectos infames, de que fueron herederos sus successores, naciendo muchos dellos, con colas de lagartos, y haziendo cursos de menstruos, o purgacion de cada mes, como las mugeres, y padeciendo (dexando otros axes y males) ignominiosas, è inquietas almorranas, como a la letra lo afirma el Propheta, *Percusit* [sic] *inimicos suos in posteriora, et opprobrium sempiternum dedit illis*. Hiriò [Dios], dize, a sus enemigos, en las nalgas y partes secretas, para testigo vergonçoso, y perpetua ignominia y confusion." Aznar Cardona: Expulsion iustificada de los moriscos (wie Anm. 394), 180v-181r [Hervorhebungen im Original].

zwölf Verfluchungen, die die verschiedenen jüdischen Stämme befallen würden, die bei der Kreuzigung Christi anwesend gewesen seien.[518] Torrejoncillo stützt sich auf den Bericht eines italienischen Konvertiten Antonio Carrafa, der dreißig Jahre als Rabbiner in Mailand tätig gewesen und dann mit seiner Familie zum Christentum konvertiert sein soll. Über ihn und über seine Schrift herrscht allerdings einige Unklarheit.[519] Ein ähnlicher Bericht, der sich offenbar auch an der Vorlage von Carrafa orientierte, findet sich im deutschsprachigen Raum in einer Flugschrift.[520] Jaime Pérez de Valencia (1408–1490) scheint hingegen eine andere Legende zugrunde zu legen, denn er spricht sogar von 24 Verfluchungen[521], die sich jedoch diesmal nicht auf die Stämme verteilen. Die göttliche Verfluchung ergibt sich in den genannten Schriften klassisch aus dem Deizidvorwurf. Des Weiteren finden sich in dem Zitat von Aznar Cardona sowohl die männliche Menstruation als auch die Hämorrhoiden als getrennte Leiden, wobei Letztere durch den zitierten Bibelvers Bestätigung finden. Die im letzten Satz angesprochene Zeugenschaft erinnert an das augustinische Argument der Zeugenschaft der Juden für die Wahrheit des christlichen Evangeliums, *testes in omnibus gentibus*.[522]

Im weiteren Verlauf seiner Schrift macht Aznar Cardona die Verfluchungen auch für die Gruppe der Morisken fruchtbar, indem er u. a. den Deizidvorwurf auf den Vorwurf der Hostienschändung überträgt mit der Begründung, dass die Hostie schließlich den mystischen Leib Christi darstelle:

> „Wenn die Juden ihre ewige Verdammnis und diese Fluten an Peinigungen ereilten und sie diese begriffen, solche und so viele Verfluchungen; so dürften diese die hartnäckigen Mahometaner [die Morisken] [auch?] gemindert ereilen, da sie vom selben Verbrechen überzeugt sind, von Treulosigkeit und Aufsässigkeit, indem sie Christus in Form seines mystischen Leibes verfolgen und töten […]."[523]

---

518 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 174.

519 Vgl. Anm. 23 in François Soyer: Popularizing Anti-Semitism in Early Modern Spain and its Empire. Francisco de Torrejoncillo and the ‚Centinela contra Judíos' (1674), Leiden und Boston 2014, 242.

520 Chrysostomus Dudulaeus: Bericht von einem Juden mit Namen Ahasverus … Hierbey ist auch ein Bericht von den 12 Judischen Stammen, s.l. s.a. [ca. 1700].

521 Jaime Pérez de Valencia: Iacobus de Valentia in Psal. Davidicos, Lugduni [Lyon] 1540, 279v-281r.

522 Zeugen unter allen Völkern, Aurelius Augustinus: De civitate dei, hrsg. v. B. Dombart/A. Kalb, Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, 1 u. 2, Turnhout 1955, Lib. XVIII, Cap. 46.

523 „Si a los Iudios por estar temosos en no querer ni oyr, ni recibir a Christo, les han sucedido, su sempiterna perdicion, y estos diluvios de tormentos, y los han comprehendido, tales y tantas maldiciones; a los pertinazes Mohametanos que [?] menos les sucedera, estando conuencidos del

An dieser Stelle zeigt sich, auf welche Weise die antijüdischen Topoi auch für die Apologien zu den Moriskenvertreibungen nutzbar gemacht wurden und wie stark sich die Vorwürfe gegen die Neuchristen – sowohl gegen die Conversos jüdischer Abstammung als auch gegen die Morisken – ähnelten. Interessanterweise bleibt bis auf diese sehr vage Übertragung der Verfluchungen auf die Morisken eine explizite Übertragung der „ jüdisch-männlichen" Menstruation auf diese Gruppe im Allgemeinen jedoch aus.

Noch eine weitere Bibelstelle kam für die Erklärung der „jüdisch-männlichen" Menstruation in der *limpieza de sangre*-Debatte zum Tragen, und zwar Deut 28,46: „Für immer werden sie als Zeichen und Wunder an dir und an deinen Nachkommen haften."[524] Diese Stelle wurde für die mittelalterliche Argumentation noch nicht zurate gezogen, in der frühneuzeitlichen Debatte findet sie sich u. a. bei Valle de Moura[525], Torrejoncillo[526] und Gavilán Vela[527] – in seiner Übersetzung der Schrift von Vicente da Costa Matos. Letztere soll an dieser Stelle als Anschauungsmaterial dienen:

> „[…] so scheint es, dass der Herr, seine ewige Rache achtend, dies zuvor derart geäußert hatte, als er, zu allen sprechend, sagt: Es wird unter Euch und Euren Nachkommen Wunder und ewige Zeichen geben; von welchen ein Zeichen besonders heraussticht, welches die Überlieferung an den direkten Nachfahren derer feststellt, die beim Tod von Jesus Christus, dem wahren Messias, das Blut auf sich und ihre Kinder nahmen, welches er [Christus] zur Heilung aller am Kreuz vergoss. Es besteht kein Zweifel, dass diese Blutfluss, Reinigung und Menstruation erleiden, wie einige Heilige und viele gewichtige Autoren bezeugen."[528]

Zu Beginn des Kapitels von Vicente da Costa Matos über die wundersamen Zeichen, unter denen die Juden zu leiden hätten, werden diese als Monster der Natur beschrie-

---

mismo delicto, de infidelidad y rebeldia, persiguiendo y matando a Christo en su cuerpo mystico […]." Aznar Cardona: Expulsion iustificada de los moriscos (wie Anm. 394), 181r.

524 In der Einheitsübersetzung, in der Vulgata: „Et erunt in te signa atque prodigia, et in semine tuo usque in sempiternum.".

525 Valle de Moura: De incantationibus (wie Anm. 508), 249.

526 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 168.

527 Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 167.

528 „[…] lo que parece que respectando el Señor su eterna vengança, lo auia dicho ansi antes, quando hablando con todos les dize: Abra entre vosotros, y vuestra posteridad prodigios y señales perpetuas: de las quales es bien notable vna que la tradicion auerigua en los descendientes por linea recta, de los que en la muerte de Iesu Christo Messias verdadero tomaron la sangre que para remedio de todos se derramo en la Cruz, sobre si, y sobre sus hijos, los quales no ay duda que padecen fluxo de sangre, purgacion y menstruo, como algunos sanctos lo testifican, y muchos Autores graves […]." Ebenda, 167.

ben, *monstruos suyos, partos informes de su perfeccion*[529]. Daraufhin werden die den Juden zugeschriebenen Kennzeichnungen mithilfe der Bibelstelle aus dem Buch Deuteronomium erklärt. Blutfluss, Reinigungsfluss und Menstruation, die hier als Aufzählung und nicht wie üblich als Synonyme füreinander genannt werden, stehen hierbei an erster Stelle, wobei dieses Phänomen nicht für alle Juden, sondern nur für die direkten Nachkommen der Selbstverfluchung aus dem Matthäus-Evangelium gelte. Für alle Jüdinnen und Juden – *todos los Iudios, y Iudias* – wird jedoch zudem angenommen, dass sie am Karfreitag unter Blutfluss leiden würden, wodurch ihre Blässe zu erklären sei. Die Blässe erinnert an die Stelle aus der Schrift von Hugo von Saint-Cher. Im Folgenden wird das Ganze durch den Ritualmordvorwurf vervollständigt.

Neben den genannten Bibelversen (Mt 27,25, Ps 78,66, Deut 28,46) stützte sich das Motiv der „jüdisch-männlichen" Menstruation theologisch zudem auf die antijüdischen Legenden der göttlichen Strafen, wie sie beispielsweise vom oben bereits erwähnten Jaime Pérez de Valencia vertreten wurden. Im Kontext von Psalm 108,1–5 der Vulgata (in den deutschen Bibelübersetzungen Ps 109,1–5) kommt der Augustiner und Universitätsprofessor in Valencia auf die 24 Verfluchungen, *maledictiones*, zu sprechen, die Gott den Juden als Strafe zugefügt habe. In der 22. *maledictio* behandelt er das Thema der „jüdisch-männlichen" Menstruation:

> „Die 22. [Verfluchung] ist, dass diese Verfluchung und Plage nicht nur äußerlich und körperlich, sondern auch innerlich und geistig ist, sodass sie nicht nur Qualen und Schmach durch die Christen und Sarazenen erleiden, sondern auch innerlich schlimmste und ungeheuerliche Krankheiten. Denn einige leiden wie die Frauen unter Menstruation, und einige können weder zum Himmel aufblicken noch die Sterne zählen oder in die Höhe spucken, welche gleichsam jene sind, die Christus ins Gesicht spuckten und ihn am Kreuz verspotteten. Und diese werden nicht nur von uns verachtet, sondern auch von den anderen Juden, wie es durch glaubwürdige Personen allgemein bekannt ist."[530]

Hier werden die Repressionen und Pogrome gegen die Juden unter christlicher und muslimischer Herrschaft als Teil der Verfluchungen und damit der göttlichen Strafen dargestellt. Dabei unterteilt Jaime Pérez de Valencia die Bestrafung in die Gegensatzpaare außen/innen, körperlich/geistig. Die Repressionen gelten ihm als körperlich und

529 „[I]hre Monster, unförmige Ausgeburten ihrer Perfektion [bezogen auf die Natur]", Ebenda, 166.

530 „Vigesimasecunda est. quia ista maledictio et vexatio iudeorum non solum est ad extra corporaliter sed etiam ab intra et spiritualiter: quia non solum patiuntur tormenta et opprobria a christianis et sarracenis: sed etiam patiuntur ab intra pessimas et enormes egritudines. nam quidam patiuntur menstruum sanguinis sicut mulieres: et quidam non valent suspicere celum nec numerare stellas nec spuere in altum: sicut sunt illi qui spuerunt in faciem Christi: et qui improperarunt ei in cruce. et isti non solum contemnuntur a nostris: sed etiam a ceteris Judeis: ut compertum est a fidedignis." Pérez de Valencia: Iacobus de Valentia in Psal. Davidicos (wie Anm. 521), 281r.

von außen wirkend. Die den Juden, die an der Kreuzigung Christi beteiligt gewesen seien, zugeschriebenen Krankheiten werden als von geistiger, also transzendent-göttlicher Natur und von innen wirkend eingestuft. Die „jüdisch-männliche“ Menstruation wird diesen Krankheiten zugerechnet. Die Abwertung dieser Gruppe der Juden wird von dem Augustiner noch durch das Argument verstärkt, dass sogar die übrigen Juden selbst die an der Kreuzigung Beteiligten und Bestraften verspotten würden. Die letzte Verfluchung bezieht sich wieder auf die Psalmen, und zwar auf den Vers: „Er [der Fluch] werde für ihn wie das Kleid, in das er sich hüllt, wie der Gürtel, der ihn allzeit umschließt“ (Ps 109,19).[531] Bei dieser letzten Verfluchung betont Pérez de Valencia zudem die Dauerhaftigkeit der aufgezählten Verfluchungen, indem er die Passage wie folgt beschließt:

> „Dies ist die 24. Verfluchung, denn viele erleiden manche Übel eine Zeit lang, aber die Juden erleiden zuvor genannte Verfluchungen beständig und immer, gleichwie sie nicht ohne Kleidung sein können. Folglich sind die vorgenannten Defekte ihnen in jeder Hinsicht immer eine Bedeckung, Umhüllung wie ein Gürtel, der sie allzeit umschließt. Und dies nicht nur körperlich, sondern auch geistig, innerlich und äußerlich, und jetzt und in Zukunft, womit sie immer umhüllt sind.“[532]

Durch diese letzte Verfluchung, die an Vers 19 aus dem Psalm 108 bzw. 109 angelehnt ist und sich auf alle vorigen anwenden lässt, kann Pérez de Valencia seinen Ausführungen eine bis dahin nicht gegebene Aktualität und Omnipräsenz verleihen. Auf diese Weise können Motive wie die „jüdisch-männliche“ Menstruation oder der ausbleibende Speichelfluss für die *limpieza de sangre*-Diskussion fruchtbar gemacht werden.

Im Werk von Rodrigo de Yepes (16. Jh.), der in seiner Schrift den iberischen Ritualmordfall des Niño de la Guardía behandelt, ist übrigens sogar von dreißig Verfluchungen die Rede, angelehnt an die biblische Erzählung über die 30 Silberlinge, die Judas Ischariot für seinen Verrat erhielt. Im Gegensatz zu Pérez de Valencia führt dieser die verschiedenen Flüche nicht weiter aus, sondern nimmt auf eine Bibelstelle aus dem Alten Testament Bezug (Deut 28). Des Weiteren unterteilt er die Strafen in ewige und zeitliche, also jenseitige und diesseitige. Zu letzteren zählt für ihn auch „die Krankheit des Blutes, die sie über sich und ihre Kinder bestellten“[533].

---

531 In der Einheitsübersetzung, in der Vulgata: „Fiat [bezieht sich auf maledictio] ei sicut vestimentum quo operitur, et sicut zona qua semper præcingitur“ (Ps 108,19).

532 „[H]ec est. xxiiii. maledictio. nam multi patiuntur aliquod malum ad tempus: sed Judei patiuntur praedictas maledictiones iugiter et semper/sicut non possunt esse sine cooperimento. Sunt ergo omnia praedicta damna eis semper in cooperimentum: et sicut zona qua semper precinguntur: et non solum corporaliter: sed etiam spiritualiter et intrinsecus et extrinsecus: et hic et in futurum: qua semper circundantur.“ Pérez de Valencia: Iacobus de Valentia in Psal. Davidicos (wie Anm. 521), 28ir.

533 „[L]a enfermedad de la sangre que pidieron sobre si y sus hijos“, Yepes: Historia de la muerte y glorioso martyrio del Sancto Innocente, que llaman de la Guardia, natural de la ciudad de Toledo (wie Anm. 510), 37r.

Eine zudem von den Apologeten der *limpieza de sangre* gern genutzte antijüdische Legende stammt von dem Dominikaner und katholischen Heiligen Vicente Ferrer (1350–1419), der es sich als herumziehender Bußprediger zur Aufgabe gemacht hatte, Juden und Muslime zum christlichen Glauben zu bekehren, und hierin einige Erfolge verzeichnen konnte. Dieser prägte in seiner Karfreitagspredigt mit Blick auf die Nachkommen derjenigen Juden, die die Selbstverfluchung ausgesprochen hatten, folgendes Bild:

> „Und auch welch ein schauerliches Testament hat dieses dumme Volk abgegeben. Dieses Testament dauert nämlich bis zum heutigen Tage an, denn zum Zeichen dieser Strafe werden die männlichen Juden dieses Geschlechts, die einst derart ausriefen, mit der rechten Hand voller Blut, am Kopf ruhend, geboren.“[534]

Das Bild der Kinder, die als Folge der Selbstverfluchung mit blutiger rechter Hand am Kopf geboren werden, wird von den Apologeten der *limpieza de sangre* gern im Zuge des Motivs der „jüdisch-männlichen“ Menstruation erwähnt. So taucht das von Vicente Ferrer gezeichnete Bild u. a. bei Vicente da Costa Matos bzw. seinem spanischen Übersetzer Diego Gavilán Vela, bei Manuel Valle de Moura und Francisco de Torrejoncillo in diesem Kontext auf.[535] Letzterer schreibt das Bild jedoch Thomas von Cantimpré zu und zitiert Vicente Ferrer ganz allgemein als Referenz für das Motiv der „jüdisch-männlichen“ Menstruation, das bei diesem jedoch keine Erwähnung findet.

Auch einer der ersten Jesuiten und Mitbegründer des Ordens Alfonso Salmerón (1515–1585) und ein Jesuit der nächsten Generation Jean Lorin (1559–1634) erwähnen in ihren Bibelkommentaren das Bild von Vicente Ferrer. Salmerón führt zudem die verschiedenen Theorien zur „jüdisch-männlichen“ Menstruation aus und verweist auf den bereits analysierten Bibelvers Ps 78,66. Gerade Letzteren nimmt Salmerón zum Anlass, um das Motiv kritisch auf seinen Wahrheitsgehalt zu hinterfragen, und kommt zu folgendem Fazit:

534 „Quoque horrendum testamentum fecit hic populus stultus. Manet enim hoc testamentum usque in hodiernum diem. Nam in signum huius vindicte quando masculi iudeorum de hoc genere qui sic clamabant nascuntur habent manum dextram plenam sanguine capiti innixam.“ Vicente Ferrer: Sermones de tempore et de sanctis, Köln: Heinrich Quentell, 1485, URL: urn : nbn : de : tuda - tudigit-23463 (besucht am 27. 02. 2019), 259v, Zählung mit Bleistift nachträglich eingetragen.

535 Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 167; Valle de Moura: De incantationibus (wie Anm. 508), 250; Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 168.

> „Aber da ja diese nicht durch sichere Zeugnisse der Geschichtsschreiber bestätigt werden, wagen wir es nicht, dies ernstlich zu behaupten, was zur Entscheidung dem Glauben der umsichtigen Leser zu belassen ist."[536]

Somit erweist sich der Theologe als ernstzunehmender Kritiker des Motivs der „jüdisch-männlichen" Menstruation, behält jedoch den Gedanken der göttlichen Bestrafung des jüdischen Volkes grundsätzlich bei.

Jean Lorin greift die Kritik von Salmerón in seinen Bibelkommentaren zum Buch der Psalmen auf und erweitert diese auch um medizinische Argumente. In seinem Kommentar zu Ps 78,66 verweist er zunächst auf die Interpretation des Bibelverses durch den Benediktinerabt und Klosterreformer Rupert von Deutz[537] (1076–1129). Des Weiteren stützt er sich auf Alonso Tostado oder auch Alonso de Madrigal (ca. 1400–1455), der 1449 von Papst Nikolaus V. als Bischof von Ávila bestätigt wurde. Dieser interpretiert den Fluch Gottes aus den Psalmen als Hämorrhoidenleiden, betont allerdings, dass der Fluch sich nicht gegen die Juden, sondern gegen die Philister gerichtet habe, die laut biblischer Erzählung die Bundeslade gestohlen hatten. Der Bischof erläutert:

> „Einige hingegen begreifen jenen Vers im Hinblick auf die modernen Hebräer, deren Hintern verwundet sind, das bedeutet, dass das Blut durch den After als Strafe fließt, weil sie selbst über den Erlöser gesagt haben: Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder. Aber es soll unerwähnt bleiben, ob es wahr sei, dass dieses Leiden den modernen Hebräern zustoße. Es steht immerhin fest, dass jener Vers nicht zu begreifen ist außer als die Verwundung der Philister, wie aus der Formulierung der Schrift in jenem Psalmes offenbar ist."[538]

Während sich Alonso Tostado zu den Leiden der neuzeitlichen Juden und der Interpretation der Passage aus dem Matthäus-Evangelium nicht weiter äußern möchte, lehnt er eine Interpretation des Psalmverses als Beweis für eine „jüdisch-männliche" Menstruation strikt ab, indem er auf den Zusammenhang verweist und die Philister als diejenige Gruppe ausmacht, die der Fluch treffen sollte. Diese Auslegung greift

536 „Sed quoniam hæc solidis historicorum testimonijs non firmantur, asseuerare non audemus, eorum fidem prudentium lectorum arbitrio relinquentes." Alfonso Salmerón (SJ): Commentarii in Evangelicam historiam, Bd. 10, Madriti [Madrid]: Apud Ludouicum Sanchez, 1601, 346.

537 Rupert von Deutz <Tuitensis>: Opera quotquot hactenus haberi potuerunt... Bd. 1, Mainz 1631, 390.

538 „Aliqui autem intelligunt versum illum de Hebræis modernis, quod sint percussi in posterioribus, id est, quòd fluat sanguis per secessum eorum in poenam, quia ipsi dixerunt de Saluatore: Sanguis eius super nos, & super filios nostros, sed an verum sit, quod ista passio accidat Hebræis modernis, omittatur; constat tamen, quod versus ille non intelligitur, nisi de percussione Philistinorum, vt patet ex consecutione literæ per illum Psalmum." Alonso Tostado Abulensis: Commentaria in Primam Partem I. Regum, Venedig 1615, 106.

auch Jean Lorin auf. Lorin stellt zudem infrage, ob das in den Psalmen beschriebene Leiden wirklich auf die Hämorrhoiden gemünzt ist, und stellt weitere Deutungen vor. So wurde das Leiden auch als Dysenterie dargestellt oder es wurde das Bild von Mäusen, die an den Eingeweiden der Philister nagen würden, ins Spiel gebracht.[539] Zu den verschiedenen Theorien über die „jüdisch-männliche“ Menstruation und das Argument von Vicente Ferrer stützt sich Lorin auf die kritischen Äußerungen von Salmerón und Alonso Tostado, fügt jedoch zudem hinzu:

> „Darüber hat unser Salmerón nachgedacht und zu Recht gewarnt, dass keine ernsthaft bestätigten Zeugnisse der Geschichtsschreiber zu sehen seien. Der Abulenser [Alonso Tostado] sagt, dass das Vorliegende als falsch zu beurteilen ist. Obwohl Männer von einigem Rang diesem hinzufügen mögen, dass die Gelegenheit des Irrtums dennoch gegeben ist, da die Hebräer stark von dem Hämorrhoidenleiden betroffen sind, der entsteht, wenn die am After endenden Venen anschwellen und sich dazu mit grobem Blutsaft füllen, das durch die Verdauung ungesalzener und schlecht verdaulicher Fleischspeisen auftritt, welche nämlich die Hebräer vor allem anderen öfter essen, so wie in Rom Büffelfleisch [gegessen wird].“[540]

Es zeigt sich, dass Jean Lorin sich der kritischen Haltung Salmeróns und Tostados anschließt, jedoch das Argument der stärkeren Neigung der Juden zu Hämorrhoiden nicht ausklammern möchte. Wer die Männer von einigem Rang, die *viri alicuius auctoritatis*, sind, bleibt allerdings im Ungewissen. Zudem weist seine Beschreibung des Hämorrhoidenleidens und deren Ursachen einen hohen Grad an Vertrautheit mit medizinischem Vokabular und Fachwissen auf, was sich bereits erahnen ließ, da er auf der vorigen Seite die Ärzte Celsus und Jean Fernel zitiert. Es fällt auf, dass in seiner Erklärung die Ursache für eine stärkere Neigung der Juden zu Hämorrhoiden allein auf die Ernährungsgewohnheiten zurückgeführt wird und religiöse Argumentationen ausgespart bleiben. Die Passage erinnert stark an die mittelalterliche Diskussion um eine generelle Neigung der Juden zu Melancholie und Hämorrhoiden. Auch hier spielte die Ernährung eine wesentliche Rolle, wobei allerdings Albertus Magnus die Ursache gerade in der groben und salzigen Nahrung sah und nicht im ungesalzenen Fleisch. Festzuhalten bleibt, dass ähnliche Diskussionen offenbar auch in der Frühen Neuzeit eine Rolle spielten, wie sich bereits beim Mediziner Amato Lusitano zeigen ließ. Hier findet sich diese nun in einer theologischen Schrift wieder.

---

539 Jean Lorin (SJ): Commentariorum in librum Psalmorum, Bd. 2, Lugduni [Lyon]: Sumpt. Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1623, 626.

540 „De his meminit Salmeron noster, rectè admonens non videri solidis firmata testimoniis historiarum. Abulensis ait existimare se hoc esse falsum; quamuis viri alicuius auctoritatis hoc afferant: occasionem autem erroris esse, quod Hebræi sint magis obnoxij morbo hæmorrhoidum, qui est, quando capita venarum ad os ani terminatarum intumescunt, ac replentur humore crasso sanguineo qui existit ex indigestione carnium insulsarum, & malè digestibilium; quibus videlicet Hebræi, præ cæteris vescuntur sæpius, vt Romæ bubalorum.“ Ebenda, 627.

Die Textpassagen aus den Bibelkommentaren von Salmerón und Lorin werden von mehreren Autoren aufgegriffen, so z. B. von Manuel Valle de Moura, Francisco de Torrejoncillo und Vicente da Costa Matos bzw. seinem spanischen Übersetzer Gavilán Vela. Valle de Moura stuft die beiden Jesuiten folgerichtig als Kritiker der Theorie einer „jüdisch-männlichen" Menstruation ein: „[…] obwohl Salmerón und Lorin dem Zuvorgesagten nicht zustimmen mögen, sondern die Glaubwürdigkeit dieser Autoren zurückweisen würden."[541] In der Übersetzung von Gavilán Vela[542] und bei Torrejoncillo werden die beiden Jesuiten als Referenzen genannt, jedoch wird ihre kritische Position ausgespart. Torrejoncillo bringt in diesem Zusammenhang die verschiedenen Theorien zur jährlichen Blutung und das Argument der Blässe von Hugo von Saint-Cher und schreibt dieses Alonso de Espina, Salmerón und Lorin zu, den er als Lorico anführt:

> „Andere behaupten und sagen, dass alle Juden und Jüdinnen am Karfreitag Blutfluss haben. Obwohl weitere sagen, dass ihnen dies am 25. März zustoße und dass sie deswegen fast alle blass sind: *Fortalitiam Fides* [Fortalitium Fidei], *lib. 3. fol. 27. Lorico Psalm. 66. Salm. tom. 2. tract. 32.*"[543]

Bei Torrejoncillo werden interessanterweise explizit die Jüdinnen erwähnt, die für die anderen Schriften keine Rolle spielten. Der 25. März, d. h. Mariä Verkündigung, taucht zudem bei Torrejoncillo als neues Datum auf, das in den von ihm referierten Schriften nicht zu finden ist. An dieser Stelle zeigt sich klar, dass seine Lateinkenntnisse zu wünschen übrig lassen und dass er die Referenzliste vermutlich aus einer anderen Schrift übernommen hat, ohne die Autoren oder Schriften näher zu kennen. Durch diese Fehlinterpretationen und Ungenauigkeiten in den Schriften von Vicente da Costa Matos, seinem Übersetzer Diego Gávilan Vela und Francisco de Torrejoncillo werden die Kritiker der Theorie der „jüdisch-männlichen" Menstruation stattdessen als Befürworter und Unterstützer derselben angeführt. Dabei liegt die These nahe, dass das Weglassen der Kritik eine bewusste Strategie der Autoren darstellt, sie also die gewählten Textpassagen für ihre Zwecke gezielt uminterpretierten.

---

541 „[…] quamuis Salmeron, & Lorin. prædictis non acquiescant; sed fidem in eorum autores rejiciant." Valle de Moura: De incantationibus (wie Anm. 508), 250.

542 Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 167.

543 „Otros afirman, y dicen, que el Viernes de la Passion todos los Judios, y Judias tienen fluxo de sangre. Aunque otros dicen, que les sucede esto el dia veinte y cinco de Marzo, y que por este respeto son casi todos palidos: *Fortalitiam Fides* [Fortalitium Fidei], *lib. 3. fol. 27. Lorico Psalm. 66. Salm. tom. 2. tract. 32.*" Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 169 [Hervorhebungen im Original].

3.4.3 Der Sonderfall Juan de Quiñones

Auch Juan de Quiñones de Benavente († ca. 1646)[544] stützte sich in seiner Schrift zur „jüdisch-männlichen“ Menstruation neben zahlreichen anderen Referenzen auf die Passagen aus den Bibelkommentaren von Lorin und Salmerón. Über Quiñones selbst ist heutzutage wenig bekannt, auch wenn er zu seiner Zeit durchaus Ansehen genoss. Geboren wurde er in Chinchón. 1614 wurde er von König Philipp III. zum *Alcalde Mayor* ernannt. Was unter einem solchen genau zu verstehen ist, bringt Max Sebastian Hering Torres im Glossar seiner Dissertation auf den Punkt:

> „Amt, welches die Funktionen des Oberbürgermeisters, des Richters und des Rechtsgelehrten vereinte. Zudem hatte der Träger des Amtes die Aufgabe, die königlichen Interessen auf lokaler Ebene durchzusetzen.“[545]

1625 wurde Quiñones dann zum *Alcalde de la Casa y Corte* ernannt, also zu einer Art königlichem Hofrichter, aber auch hier gehen die Funktionen des Amtes über die der Rechtsprechung hinaus. So bestand die Aufgabe dieser Hofrichter in der königlichen Verwaltung laut Yosef Hayim Yerushalmi z. B. in der Verfolgung von Straftätern. Zudem galt es auch hier im Dienste des Königs weitere Pflichten zu übernehmen. Diese Aufgabenvielfalt lässt sich z. B. an einer Schrift, dem *Discurso contra gitanos*[546], verdeutlichen, die Juan de Quiñones 1631[547] veröffentlichte. Der Autor wurde vom König in die *tierra de Sepulveda* nahe Segovia geschickt, um dort einen Postraub aufzuklären. Die dortigen *gitanos*, „Zigeuner“, hatten einige Briefe gestohlen und den Inhalt, vor allem den Schmuck, entwendet. Der Autor bestrafte daraufhin fünf von ihnen mit dem Tod durch Erhängen und ließ ihre Leichen dann vierteilen und zur Abschreckung entlang des königlichen Weges, des *camino Real*, ausstellen. Weitere *gitanos* wurden ausgepeitscht und dann auf die Galeeren geschickt, und einige der Frauen wurden ausgepeitscht und dann gezwungen, das Land zu verlassen. Diese Ausgangslage nahm Quiñones zum Anlass, um über das „Problem“ der *gitanos* zu referieren und seinen Lösungsvorschlag, deren rigorose Vertreibung, darzulegen.

Dass er für eine Vertreibung plädiert, hängt sicherlich auch damit zusammen, dass die Moriskenvertreibungen noch unmittelbar im kollektiven Gedächtnis verankert waren. So zieht der Autor auch immer wieder den Vergleich zwischen den Morisken und den *gitanos* und wertet Erstere sogar positiver:

---

544 Die biographischen Daten wurden von Yosef Hayim Yerushalmi zusammengetragen. Vgl. hierzu Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 75–81, 276–279.

545 Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne (wie Anm. 15), 265.

546 Rede gegen die Zigeuner.

547 Quiñones: Discurso contra los Gitanos (wie Anm. 314).

> „Ich halte sie [die „Zigeuner"] für schlimmer als die Morisken, denn jene übten sich in ihrer Sekte. Diese haben jedoch keine und üben sich in allen [Sekten bzw. sektiererischen Bräuchen]."[548]

Folglich dient dies Quiñones als Argument, die Dringlichkeit einer Ausweisung zu verdeutlichen, die bei den harmloseren Morisken schließlich längst erfolgt sei. So lautet sein Vorschlag:

> „Und da nichts genutzt noch sich als fruchtbringend erwiesen hat, was man mit ihnen [den „Zigeunern"] angestellt hat, scheint es für den Dienst Eurer Majestät, dieser Königreiche und ihrer Untergebenen und Vasallen angemessen zu sein, dass alle, die ein Wohnrecht haben, und die, die keines haben, aus diesen Königreichen ausreisen – so wie die Morisken –, sie und ihre Familien, denn es sind wenige, und sie sind nicht von Nutzen. Man gebe den königlichen Justizbehörden den Auftrag, damit jede in ihrer Ortschaft und der Nachbarschaft, in der sie umherziehen mögen, sie vertreiben soll, auch wenn es grundherrlicher Besitz sei. Dabei soll man sich nicht vom Anschein abhalten, dass es schade sei, Frauen und Kinder zu vertreiben, denn die Morisken waren nicht schlimmer, und alle reisten aus, wie es im königlichen Erlass mit diesen Worten heißt, als man ihre Vertreibung befahl."[549]

Diese Schrift und der darin propagierte Lösungsansatz für das „Zigeunerproblem" sind für Juan de Quiñones und seine Ansichten bezeichnend. Aufgrund seiner Tätigkeit als königlicher Hofrichter arbeitete er zudem eng mit der Inquisition zusammen. So wurde der katalanische Franziskanermönch Benito Ferrer, der von der Inquisition angeklagt worden war, Sohn einer Jüdin zu sein, sich dem Luthertum und Calvinismus zugewandt und eine Hostienschändung begangen zu haben, der weltlichen Gerichtsbarkeit übergeben. Diese bestand aus Quiñones und einem weiteren Richter, die den Angeklagten wie üblich zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilten.[550] Auch in seiner Denkschrift, dem *Memorial*, das Quiñones an den Generalinquisitor und königlichen Beichtvater Antonio de Sotomayor (1574–1648) adressierte und welches

548 „Tengolos [los gitanos] por peores que a los Moriscos: porque aquellos professavan su secta. Estos no tienen ninguna y se aplican a todas." Ebenda, 13r-13v.

549 „Y pues no ha aprovechado, ni tenido fruto lo que con ellos se ha hecho, parece serà conveniente al servicio de V. Magestad, bien destos Reynos, y de los subditos y vassallos, que todos los que tuvieren vezindad, y los que no la tuvieren, salgan destos Reynos, como los Moriscos, ellos y sus familias: y pues son pocos, y inutiles, se dè comision a las justicias Realengas, para que cada una en sus lugares, y en los convezinos donde anduvieren, aunqe sean de señorio, los expelan, sin que impida parecer es lastima desterrar las mujeres y niños, pues no eran peores los Moriscos, y salieron todos, como se dixo en el Real vando, quando se mandaron expeler, con estas palabras." Quiñones: Discurso contra los Gitanos (wie Anm. 314), 21r-21v.

550 Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 76, 277.

im Folgenden zu analysieren sein wird, rühmt sich der Hofrichter, drei Männer am Königshof, die beschnitten gewesen seien, an die Inquisition ausgeliefert zu haben:

> „Ich nahm drei an diesem Hofe fest, weil sie beschnitten waren, und dem äußerst bedeutenden Herrn Don Andres Pacheco Bescheid gebend, übergab ich sie der Heiligen Inquisition, damit man dort über sie urteilen möge."[551]

Aus solchen Bemerkungen, seinen Schriften im Allgemeinen und den biographischen Daten identifiziert der amerikanische Historiker Yerushalmi ihn daher als eifrigen Staatsbeamten und Kind seiner Zeit:

> „Er ist ein gewissenhafter Staatsdiener, ein Bibliophiler, ein Antiquar, ein Kunstdilettant. […] Er ist ein ehrbares Mitglied der Gemeinschaft, ein eifriger Patriot, ein Mann, der von der Gerechtigkeit seiner Taten und der Prämie, die seine vielen Dienste verdienen, überzeugt ist. Seine Vorurteile sind größtenteils die des Spaniens seiner Zeit. Dass sein Land den anderen überlegen sei, dass die überführten Häretiker verbrannt werden müssen, stellen für ihn Leitsätze dar, die er niemals infrage stellen würde."[552]

In vielen Punkten trifft Yerushalmis Einschätzung sicherlich zu. Inwieweit Quiñones' Vorurteile und rigorosen Leitsätze in Spanien zu seiner Zeit vorherrschend waren, gilt es jedoch zu hinterfragen. Zweifelsohne ist der königliche Hofrichter als ein besonders extremer Vertreter der spanischen Ausgrenzungs- und Vertreibungspolitik einzustufen. Auch die in diese Zeit fallenden apologetischen Schriften zu den Moriskenvertreibungen zeugen teils von dem Wunsch, nun auch die jüdischstämmigen Neuchristen aus dem spanischen Königreich auszuweisen, und sprechen für die Radikalisierung dieser politischen Richtung. Der Erlass König Philipps IV., die *Pragmática* von 1623[553], spricht hingegen eine andere Sprache und stellt den Versuch dar, die Auswüchse der Blutreinheitsstatuten einzudämmen:

---

551 „Yo prendi tres en esta Corte, porque estauan cicuncidados, y dando cuenta al Ilustrissimo señor don Andres Pacheco, los remiti a la santa Inquisicion, para que alli se conociesse contra ellos." Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 21r.

552 „Es un concienzudo servidor del Estado, und bibliófilo, un anticuario, un diletante del arte. […] Es un honorable miembro de la comunidad, un celoso patriota, un hombre convencido de la justicia de sus actos y del premio que merecían sus muchos servicios. Sus prejuicios son en gran parte los de la España de su época. Que su país es superior a los demás, que los herejes convictos deben ser quemados, son para él axiomas que nunca pensará en cuestionar." Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 77.

553 [Philipp IV. von Spanien]: Capitvlos de reformacion, qve su magestad se sirve de mandar guardar por esta ley, para el gouierno del Reyno (wie Anm. 62), 16r-18v.

„Und da der Hass, die Niedertracht und weitere Empfehlungen und besondere Zwischenfälle so viel Raum in der Art der Beurteilung des Adels und der Reinheit und bei den Bescheiden, die sie erfordern, eingenommen haben, mit so wenig Glaubhaftigkeit und Trost für die Nation, mit so viel Unruhe und Uneinigkeit in der Republik, mit so viel Aufwand an Hab und Gut und Leben und Gefahr für die Gewissen, dass man in der Regierung diese Schadensursache einer Ausbesserung würdig erachtet, sowohl als Heilmittel so großer Übel, aus denen so viele Schäden für das Königreich im Allgemeinen und im Besonderen resultieren, als auch damit die heiligen Statuten und die nützlichen und löblichen Ziele des allgemeinen Gewinns, zu denen sie einleiteten und deren richtiger Gebrauch erfahren wurde, in ihrer ursprünglichen Qualität und Einrichtung erhalten bleiben, und da sie im Kern so angemessen sind, solle man sie nicht durch Zwischenfälle in der Abwicklung in einen nachteiligen Zustand bringen […]."[554]

Die Beurteilung und Überprüfung von Blutreinheit und Adel werden vom König zwar grundsätzlich verteidigt und gelten ihm als eine lobenswerte Einrichtung. Kritik übt er allerdings an ihrer Umsetzung und hier sieht er Verbesserungsbedarf. So sollen nicht unterschriebene Eingaben, die die Blutreinheit oder die Adeligkeit eines Kandidaten infrage stellen, nicht mehr zugelassen werden. Zudem sollen drei positive Bescheide bei den Adels- und Blutreinheitsproben ausreichen. Diese müssen jedoch von glaubwürdigen Institutionen ausgestellt worden sein, die einzeln aufgezählt werden. Zu guter Letzt wurden die *libros verdes*, die grünen Bücher, verboten. Diese wurden oftmals von Privatpersonen geführt und listeten meist adlige Familien auf, bei denen ein neuchristlicher Hintergrund vermutet wurde. Die Besitzer solcher Bücher wurden unter Androhung einer Geldstrafe von 500 Dukaten und einer zweijährigen Verbannung dazu aufgefordert, diese zu verbrennen.

Diese Maßnahmen konnten jedoch wenig Erfolg verbuchen. So genügt es, auf die Tatsache zu verweisen, dass heutzutage immer noch eine große Anzahl an *libros verdes* erhalten ist, um die Wirkmächtigkeit des Erlasses zu hinterfragen. Zudem sah sich

554 „Y porque el odio, malicia y otros respetos y accidentes particulares, se han hecho tanto lugar en el modo de la calificacion de la nobleza, y limpieza en los actos que se requieren, con tan poco credito y consuelo de la nacion, con tanta inquietud y discordia en la Republica, con tanta costa de las haziendas y vidas, y peligro en las conciencias que se juzga en el gouierno por la causa mas Digna de reparo, assi por el remedio de inconuinientes tan grandes, y de los quales tanto daño resulta al Reyno en comun, y particular, como, porque se conseruen en su primitiua calidad, y institucion los santos estatutos, y los vtiles y loables fines de el beneficio comun a que se encaminaron, y que de su buen vso se han experimentado; y que siendo tan conuiniente en la sustancia, no se pongan en estado de perjuizio por los accidentes en el modo […]." [Philipp IV. von Spanien]: Capitvlos de reformacion, qve su magestad se sirve de mandar guardar por esta ley, para el gouierno del Reyno (wie Anm. 62), 16r-16v.

der König Philipp IV. 1638 gezwungen, die *Pragmática* seines Vaters aus dem Jahr 1623 zu wiederholen, weil sie von den Institutionen nicht beherzigt wurden.[555]

Politischer Gegenwind für die Vertreter einer Anticonversopolitik fand sich jedoch in den höchsten Rängen der Regierung. So bemühte sich der führende Minister Philipps IV. Olivares (1587–1645) bis zu seiner Absetzung und Verbannung ins Exil 1643 um ein Proconversoklima, um die Wirtschaftskraft der portugiesischen Converso-Geschäftsleute für seine Zwecke zu nutzen.[556] Dass Quiñones seine Leitsätze so vehement ins Feld führte, könnte somit auch auf diese eher converso-freundlichen Ansätze in der königlichen Politik zurückzuführen und ein Indiz dafür sein, dass seine Ansichten in dieser Zeit bei Weitem nicht so dominant waren, wie er uns dies glauben machen will.

Anlass für seine Schrift zur „jüdisch-männlichen" Menstruation, seinem *Memorial* für den Generalinquisitor, war das Autodafé von Madrid im Jahr 1632. Entstehungsort und -jahr seiner Schrift sind nicht bekannt, aber aufgrund seiner Schreibmotivation ist zu vermuten, dass das *Memorial* selbst auch in etwa auf das Jahr 1632 zu datieren ist. Zwar wurde seine Denkschrift nie großflächig veröffentlicht, aber Yerushalmi[557] vermutet, dass das Manuskript zu seiner Zeit durchaus zirkulierte und einen gewissen Bekanntheitsgrad erreichte. Das Autodafé selbst wurde am 4. Juli 1632 auf der *Plaza Mayor* in Madrid gefeiert, *que se celebro*, wie es in einem zu diesem Anlass verfassten handschriftlichen Bericht[558] heißt, der im Historischen Nationalarchiv von Madrid verwahrt wird. Genauer gesagt zog sich die Veranstaltung laut Bericht über vier Tage hin. So begann sie am Samstag, den 3. Juli, mit einer feierlichen Prozession, die auf dem Hauptplatz, der *Plaza Mayor*, mit dem Aufstellen der Standarten der verschiedenen religiösen sowie Ritterorden ihren Abschluss fand. Am Sonntag wurde dann der öffentliche Schauprozess zelebriert, bei dem die Urteile über die Angeklagten verkündet wurden. Am Montag wurden die Verurteilten, die der Hinrichtung entronnen waren, 33 an der Zahl, davon 9 Frauen (44 Prozesse waren es insgesamt), gemäß ihrer Urteile bestraft. Ein Drittel von ihnen wurde ausgepeitscht, anschließend wurden alle ihren entsprechenden Strafen zugeführt, d. h. Gefängnis, Galeerendienst oder die Verbannung. Den Dienstag nutzte das Heilige Offizium, um die Häuser des zum Tode Verurteilten Miguel Rodriguez niederzureißen.

555 BNE: Felipe IV: Cédula sobre probanzas de limpieza de sangre y nobleza. Vuestra Magestad manda guardar la lei y Prematica de reformacion promulgada en onze de Febrero de mil y seiscientos y veinte y tres, Madrid 1638, VE/47/73.

556 Vgl. Schreiber: Marranen in Madrid 1600–1670 (wie Anm. 88), 21–57; Fernández Mosquera: Situación y contexto de la *Execración contra los judíos* de Quevedo (wie Anm. 86), 169–176; Walz: Die Entwicklung eines religiösen Rassismus in der Frühen Neuzeit (wie Anm. 25), 340; vgl. auch Unterkapitel *1.2 1632*.

557 Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 77.

558 BNE: Relación del auto de la fe que se celebró en Madrid Domingo a quatro de iulio de MDCXXXII (wie Anm. 84).

Der Fall von Miguel Rodriguez[559] und seinen Mitangeklagten erlangte eine besondere Bedeutung. Alle wurden zum Tode verurteilt, sechs[560] Hinrichtungen und vier *in effigie* bzw. *en estatua* (also als Bildnis in Abwesenheit der Person). Die Tochter von Miguel Rodriguez Beatriz beispielsweise hatte es geschafft zu fliehen und somit der Hinrichtung zu entgehen. Ihnen allen wurde basierend auf den Aussagen der Kinder vorgeworfen, im Haus des Neuchristen Miguel Rodriguez heimlich den jüdischen Glauben praktiziert und eine Christus-Statue geschändet zu haben, welche daraufhin Blut vergossen und zu den Häretikern gesprochen haben soll. Einem Bericht von 1654[561] zufolge gründete das Königspaar, Philipp IV. und Isabella von Bourbon, in Gedenken an diese wundersame Statue später ein Kapuzinerkonvent an eben diesem Platz.

Bei einer Durchsicht der Liste der 44 Angeklagten fällt auf, dass, bis auf eine einzige Ausnahme, alle, die wegen Judaisierens verurteilt wurden, sei es nun zum Tod oder zu einer Gefängnisstrafe, portugiesischer Herkunft waren. In der Regel wird übrigens folgende Reihenfolge bei der Präsentation der Verurteilten eingehalten. Zunächst werden der Name, dann die Herkunft und der Wohnort genannt. Es folgt eine Beschreibung der Straftat und abschließend das Urteil. In einem weiteren Bericht zum Autodafé, der in der spanischen Nationalbibliothek in Madrid vorliegt, heißt es zum Angeklagten Francisco de Andrada, der unfreiwillig zum Protagonisten von Quiñones *Memorial* werden sollte:

> „Francisco de Andrada, Portugiese, aus Alcobaça stammend, Erzbistum von Lissabon, 28 Jahre alt, wurde mit Sanbenito wegen Judaisierens hinausgeschleppt, wurde zum Tragen des Sanbenito und ewiger Haft verurteilt und schwor de vehementi ab."[562]

559 Vgl. hierzu auch David Graizbord: Converso Children under the Inquisitorial Microscope. What may the Sources tell us about their Lives?, in: Albrecht Classen (Hrsg.): Childhood in the Middle Ages and the Renaissance. The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality, Berlin 2005, 373–387 und Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 66–75.

560 Insgesamt waren es sieben Hinrichtungen, wobei der Siebte, ein italienischer Mönch, nicht in den Fall Miguel Rodriguez involviert war.

561 Relación de los malos tratamientos qve vnos jvdios vezinos de la Villa de Madrid, hizieron a vn Crucifixo milagroso en la Calle de las infantas, y como vertio Sangre y les hablo su Diuina Magestad. Y otras cosas que han ocurrido despues de aquel sucesso, Sevilla: Juan Gómez de Blas, 1654, url: https://www.bidiso.es/CBDRS/ediciones/BDRS0000711/3683/ejemplar/2082 (besucht am 27. 02. 2019).

562 „Francisco de Andrada, Português, natural de Alcobaz, Arçobispado de Lisboa, de edad de veinte y ocho años, fue sacado con sambenito por Iudaiçante, fue condenado à habito, y carcel perpetua, y jurò de vehementi." AHN: Relación del auto de la fee que se celebro en la villa de Madrid Corte de su Magestad domingo quatro de Jullio de mill y seiscientos y treinta y dos años, s.a. [1632?] (wie Anm. 83), 13v.

In einem weiteren Bericht, der ebenfalls in Manuskriptform in der spanischen Nationalbibliothek zu finden ist, heißt es zu Andrada zudem: „Der Vierzehnte war Francisco de Andrade, aus Madrid stammend, als Zauberer und Jude, Sanbenito und ewige Haft."[563] An dieser Stelle zeigt sich, dass der Berichterstatter des zweiten Berichts offenbar nicht so gut informiert war, denn im Gegensatz zu den anderen behauptet er, dass Andrada aus Madrid komme. Auch seinen Nachnamen schreibt er anders. Inwieweit Andrada neben dem Judaisieren zudem der Zauberei bezichtigt wurde, muss offenbleiben, da die Inquisitionsakte von Francisco de Andrada nicht mehr erhalten ist.[564]

Die portugiesische Abstammung der verurteilten Conversos ist keineswegs ungewöhnlich für die Zeit, denn nach der Annexion Portugals 1580 kamen einige portugiesische Conversos nach Madrid.[565] Der Schwur *de vehementi* aus dem ersten Bericht verweist darauf, dass der Angeklagte unter starkem Häresieverdacht stand. Der Sanbenito[566], mit dem die Angeklagten bei der Verlesung der Urteile vor das Tribunal traten, war das Armesünderhemd. Andrada wird zusätzlich zum Tragen des Armesünderhemdes für einen gewissen Zeitraum verurteilt. Häufig wurden die Sanbenitos dauerhaft mit den Namen der Angeklagten in den Kirchen aufgehängt, wo die von der Inquisition Verurteilten ansässig waren, sodass ihre Namen und der ihrer Familien wirkungsvoll im kollektiven Gedächtnis verankert wurden. Außerdem gab es unterschiedliche Symbole auf den Sanbenitos, die auf das begangene Delikt verwiesen[567]. Hinzu kommt die Haftstrafe im *carcel perpetua*, dem ewigen Gefängnis, das mit dieser Bezeichnung von dem geheimen Gefängnis, dem *carcel secreta* unterschieden wurde, in welchem die Angeklagten bis zu ihrer Urteilsverkündung festgehalten wurden. Die tatsächliche Dauer der Haft gilt in der Forschung als umstritten. Jean Pierre Dedieu spricht von maximal vier Jahren Arrest:

> „Sehr schnell zögert das Heilige Offizium jedoch zu töten. In der Mehrheit der schwerwiegenden Fälle ist die normale Strafe die Wiederversöhnung mit einer Konfiskation der

563 „El catorceno fue Francisco de Andrade natural de Madrid, por hechiçero, y Judio, san venito y carcel perpetua." BNE: Papeles Varios. 7. Autos generales y particulares celebrados por la Inquisición en los años 1555–1721 (wie Anm. 106), 60r, alte Zählung 42r.

564 Das hat zumindest meine Recherche im Historischen Nationalarchiv in Madrid (AHN) ergeben.

565 Zum Leben der portugiesischen Conversos in Madrid vgl. Schreiber: Marranen in Madrid 1600–1670 (wie Anm. 88).

566 Vermutlich handelt es sich bei diesem Namen um eine Verballhornung der Begriffe saco bendito, also übersetzt etwa gesegneter Sack.

567 Denise Helena Monteiro de Barros Carollo: Auto-Da-Fé. A Ceremony more than Just Words, in: Revista de la Inquisición 8 (1999), 113–120, hier 119.

> Güter – Letztere wurde nicht immer in die Praxis umgesetzt – und die ewige Haft. Aber Achtung, im Sprachgebrauch der Inquisition meint ewig im Höchstfall vier Jahre […]."[568]

Sara T. Nalle wiederum kann anhand ihrer Inquisitionsakten zu den Conversos von Sigüenza nachweisen, dass die Bewegungsfreiheit der Häftlinge während ihrer als *carcel perpetua* definierten Haftstrafe durchaus über das Gefängnis selbst hinausweisen und den städtischen Raum mit einschließen konnte. Ihr zufolge konnte mit der ewigen Haft gemeint sein, dass Häftlinge unter strenger Beobachtung der Inquisition standen, sich aber innerhalb eines eingegrenzten Bereichs relativ frei bewegen konnten.[569]

Carlos Puyol Buil hat jedoch für einen von ihm untersuchten Fall unter der Herrschaft von Philipp IV. nachgewiesen, dass die Haft durchaus lebenslänglich für den Angeklagten bedeuten konnte.[570] Und auch die Hinrichtungen im Fall der angeblichen Statuenschändung im Haus von Miguel Rodriguez sprechen eine andere Sprache. Eine Generalisierung zur Dauer und Härte der Strafen lässt sich folglich kaum treffen. Wie lange die Haft im Fall von Francisco de Andrada andauerte, ist nicht bekannt.

Juan de Quiñones interessiert sich allerdings weder für die Herkunft noch für das Strafmaß des Angeklagten. Sein Augenmerk liegt auf einem Gerücht, das sich offenbar am königlichen Hof über den jungen Portugiesen verbreitete:

> „Als mit hoheitsvoller Pracht, großer Feierlichkeit und schwerwiegendster Autorität an diesem Hof am 4. Juli 1632 das Autodafé gefeiert wurde, war unter weiteren Angeklagten, die bei diesem auftraten, Francisco de Andrada, von dem man sagte, dass er monatlich unter dem Blutfluss litt, den die Natur den Frauen gab und den man Menstruation nennt […]."[571]

In den verschiedenen Berichten, die das Autodafé nach unterschiedlichen Gesichtspunkten analysierten, konnte ich nur in einem eine Textstelle ausmachen, die auf ein solches Gerücht zur „jüdisch-männlichen" Menstruation hindeuten könnte. So heißt es in dem Manuskript, das Francisco de Andrada auch eine Verurteilung wegen Zauberei nachsagt, mit Blick auf die Speisegebote, die einige der Angeklagten befolgten:

---

568 „Assez vite donc le Saint-Office hésite à tuer. Dans la majorité des cas graves la peine normale est la réconciliation avec confiscation des biens, cette dernière d'ailleurs pas toujours appliquée dans la pratique, et la prison perpétuelle. Mais attention, en langage inquisitorial, perpétuel veut dire quatre ans maximum […]." Dedieu: Les quatre temps de l'Inquisition (wie Anm. 73), 39–40.

569 Nalle: A Forgotten Campaign against the Conversos of Sigüenza (wie Anm. 74), 16.

570 Puyol Buil: Inquisición y política en el reinado de Felipe IV (wie Anm. 75), 214.

571 „Quando con Magestuoso aparato, grande solemnidad y autoridad gravissima, se celebrò en esta Corte el Auto de la Fè, en quatro dias de Iulio de 632. años, entre otros reos, que salieron en el, fue Francisco de Andrada, de quien se dixo, que padecia todos los meses el fluxo de sangre, que naturaleza dio a las mugeres, que llaman, Menstruo […]." Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 1r-1v.

„[…] und vor allem aßen sie keinen Rochen, da sie erklärten, dass dies ein unreines Tier sei und dass ihm monatlich wie der Frau [Blut] abfließe."[572]

Zwar geht es hier um die dem Rochen unterstellte Menstruation, aber die Textstelle könnte von einem unaufmerksamen Leser fehlinterpretiert worden sein. Die Idee, dass der weibliche Rochen menstruiere, hat sich in einigen Regionen gehalten. So vertreten die indigenen Fischer in der Provinz Puntarenas auf Costa Rica bis heute diese Ansicht. Zudem essen sie keine Fische ohne Schuppen.[573] Da viele Converso-Familien in der Frühen Neuzeit nach Südamerika auswanderten, stellt sich die Frage, ob die Traditionen der indigenen Bevölkerung vielleicht sogar von jüdischen Theorien beeinflusst wurden, da nach den Kaschrut nur Fische mit Schuppen und Flossen koscher sind.

Die Idee eines Converso-Apostaten, der unter männlicher Menstruation leide, bildet also den Ausgangspunkt der Überlegungen von Juan de Quiñones. Bezüglich seiner Motivation, eine solche Schrift zu verfassen, zählt er gleich mehrere Gründe auf:

> „Einige zweifelten, ob dies gewiss sei, entweder weil es ihnen eine seltsame Sache erschien, die wenig gesehen wurde, oder weil sie nie darüber gelesen noch darüber Wissen erlangt haben. Und um sie zufriedenzustellen und damit sie wüssten, was darüber geschrieben wurde, dünkte es mir, darüber kurz nachzudenken und auszusprechen, was ich in dieser Materie aufgezeichnet habe, auch wenn es von meiner Seite aus Neugierde sei. Denn genauso gut handelt es sich um eine Sache, über die zu sprechen man sich sparen könnte. Ich denke, dass dieses Papier bei irgendeiner Gelegenheit von Nutzen sein und es an diesen Feiertagen übergeben wird, damit Eure Eminenz sich eine Weile die Zeit vertreibe."[574]

Drei verschiedene Motive kommen hier also zusammen, die nach den unterschiedlichen von Quiñones angesprochenen Personen bzw. Personengruppen gereiht sind. Zum Ersten richtet sich die Schrift an die Zweifler am Hofe, die der Autor durch seine Schrift über das Thema aufklären möchte. Zum Zweiten spricht Quiñones seine eigene Motivation an, die sich in seiner Neugierde bzw. Wissbegier gründet.

---

572 „[…] y particularmente no comian rraya [sic] diciendo que era animal inmundo y que le bajaba cada mes como muger […]." BNE: Papeles Varios. 7. Autos generales y particulares celebrados por la Inquisición en los años 1555–1721 (wie Anm. 106), 56r.

573 Franz Xaver Faust: Anmerkungen zur Stellung des Meeres in der Kultur der Küstenbevölkerung der Provinz Puntarenas/Costa Rica, in: Indiana 14 (1996), 157–168, hier 161.

574 „Algunos dudaron, si era cierto, ò por parecerles cosa rara, y vista pocas vezes, ò por no auerlo leido, ni alcançado a saber, y para satisfazerlos, y que sepan lo que ay escrito en esto, me ha parecido discurrir breuemente, y dezir lo que he notado en esta materia, aunque lo sea yo de curiosidad: pues si bien es cosa, que pudiera escusar dezirla, entiendo que seruirà en alguna ocasion este papel, y la darà en estos dias feriados, para que se entretenga vn rato en leerle V.S. [Vuestra Señoría] Illustrissima." Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 1v.

Zum Dritten ist die Schrift an den Generalinquisitor adressiert, dem diese über die Feiertage zur Unterhaltung dienen sollte. Gerade die letzten beiden Motive zeigen, dass Quiñones sein Traktat als nicht zu ernsthaft verstanden wissen will. Zu diesem Schluss kommt auch Luis Guillermo Bejarano in seiner Analyse des *Memorials* von Quiñones:

> „Trotz seiner propagandistischen Implikation zielt die Rede von Quiñones nicht darauf ab, eine massenhafte und ahnungslose Zuhörerschaft notwendigerweise zu überzeugen, indem man sie vor den jüdischen Conversos warnt. Stattdessen soll sie eher auf morbide Weise die antisemitische mittelalterliche Tradition manipulieren, um seinen Gesprächspartner, den Inquisitor, zu beeindrucken, zu unterhalten und ihm Verfahrensweisen zu empfehlen."[575]

Bejarano sieht im Generalinquisitor also den Hauptadressaten und somit in seiner Unterhaltung die zentrale Motivation. Daneben ist zu bedenken, dass Quiñones selbst sich durch seine unterschiedlichen Ansprechpartner und Motivationen und die implizierte fehlende Ernsthaftigkeit auch eine gewisse literarische Freiheit einräumte und sich folglich nur bedingt einer kritischen Diskussion seiner Ideen stellen musste.

Was dieser selbstinszenierten Leichtigkeit und der Behauptung, dass man sich das Thema auch hätte ersparen können, widerspricht, ist die spätere Ausführlichkeit seiner Referenzen. Selbst die sehr komplexe und detailreiche Darstellung von Valle de Moura wird von Quiñones noch übertroffen. Allein für die zentrale Thematik der „jüdisch-männlichen" Menstruation liefert uns der königliche Hofrichter 27 Referenzen, wenn man Gavilán Vela, den Übersetzer von Costa Matos, mitzählt. Dabei zeugt seine Auflistung durchaus von Gewissenhaftigkeit, denn er verschweigt nicht die kritischen Positionen von Salmerón und Lorin und fügt bei ihnen erklärend hinzu: „obwohl diese beiden es nicht bestätigen"[576]. Bei späteren Verweisen auf die beiden Jesuiten erwähnt er dies allerdings nicht erneut. Auch zu der Augustinus-Referenz gesteht er ein, dass er diese Stelle trotz eifriger Suche nicht habe nachweisen können: „[…] obwohl ich sie [die Textstelle] mit Sorgfalt in seinen Werken gesucht habe, habe ich sie nicht gefunden […]."[577]

Gerade diese Genauigkeit verweist bereits auf eine der beiden Strategien, die Yerushalmi als ein grundsätzliches Textcharakteristikum bei Quiñones ausmachen konnte:

---

575 „A pesar de su implicación propagandística, el discurso de Quiñones no está dirigido a persuader necesariamente a una audiencia masiva y desprevenida alertándola sobre el peligro de los judíos conversos, sino que más bien manipular mórbidamente la tradición antisemita medieval para impresionar, entretener y recomendar procedimientos a su interlocutor el Inquisidor." Luis G. Bejarano: Retórica y antisemitismo español en el siglo XVII. D. Juan de Quiñones y el problema de la sangre, in: Crítica Hispánica 24 (2002), 59–80, hier 66.

576 „[A]unque estos dos no lo afirman", Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 3v.

577 „[…] aunque le he buscado con diligencia en sus obras, no le he hallado […]." Ebenda, 3r.

der ruhige und gelehrte Ton. Dieser erschaffe „ein Klima von wissenschaftlicher und gelehrter Vertrauenswürdigkeit"[578]. Die andere Strategie offenbart sich in der Darlegung und dem Nebeneinanderstellen der verschiedenen Positionen, die dem Leser eine gewisse Wertneutralität des Autors suggerieren und ihm, laut Yerushalmi, den Eindruck vermitteln soll, sich selbst eine Meinung bilden zu können.[579] Im Gegensatz zu den Intentionen von Valle de Moura scheint es sich jedoch tatsächlich nur um eine Suggestion zu handeln, denn der königliche Hofrichter verweist zwar, wie gesehen, auf kritische Stimmen, führt ihre Positionen aber nicht weiter aus. Die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit verfolgt Quiñones meiner Ansicht nach noch durch eine weitere Strategie, die ihn von anderen Autoren der *limpieza de sangre*-Debatte unterscheidet: So stützt er sich nicht nur auf theologische Autoren, sondern verweist explizit auf Mediziner. 7 der 27 Referenzen stammen aus der Feder medizinischer Autoren. Bernhard von Gordon, Johannes Schenck von Grafenberg, Jacques Houllier und Marco Antonio Zimara sind uns bereits geläufig, wobei die letzten beiden auch im Werk von Schenck von Grafenberg zitiert werden. Zu diesen gesellen sich noch der königliche Palastarzt Philipps IV. Gerónimo de Huerta (1579–1649)[580], der italienische Mediziner Marcello Donato (1538–1602)[581] und der an der Universität von Valencia lehrende spanische Arzt Miguel Juan Pascual (1505–1561)[582].

Donato selbst erwähnt die Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation mit keinem Wort. Er lässt sich zu den Ärzten wie beispielsweise Amato Lusitano zählen, die der Idee einer männlichen Menstruation durchaus etwas Positives abgewinnen können, d. h. aus seiner Sicht sind Reinigungsblutungen sowohl bei Männern als auch bei Frauen als etwas Gesundheitsförderndes und Heilsames zu betrachten. Als schädlich für den Körper nimmt er hingegen die Unterdrückung einer solchen Blutung wahr: „Die Natur pflegt die Körper sowohl der Frauen als auch der Männer durch gewisse Expurgationen zu reinigen, deren Unterdrückung erstaunlich viele Übel auslöst."[583]

Neu bei ihm ist der Gedanke, dass zur Reinigung dienende Körperausscheidungen nicht nur bei Frauen, sondern genauso bei Männern in ihrer Natur angelegt seien. Damit setzt er sich durchaus von Positionen anderer Mediziner seiner Zeit und von der Prämisse der Antike ab, dass Männer im Allgemeinen aufgrund ihrer perfekt geordneten Säftekonstellation nicht auf eine zusätzliche Reinigung angewiesen seien.

578 „[U]n ambiente de fiabilidad científica y erudita", Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 78.

579 Ebenda, 78.

580 Gerónimo de Huerta: Problemas filosóficos, Madrid: Por Iuan Gonçalez, 1628, 14r-15r.

581 Marcello Donato: De Medica Historia Mirabili Libri Sex, Mantua 1586, 230v-233r.

582 Pedro Paulo Pereda: In Michaelis Ioannis Paschalij methodum curandi Scholia, exercentibus medicinam maximè vtilia, Lyon 1587, 145r-145v.

583 „Consueuit natura tum mulierum, tum virorum corpora per quasdam expurgationes emundare, quæ si supprimi contingat mirum dictu quot mala excitare soleant." Donato: De Medica Historia Mirabili Libri Sex (wie Anm. 581), 230v.

Diese Argumentation bei Donato übergeht Quiñones völlig und beschränkt sich auf folgende Aussage: „Marcello Donato sagt, sich auf andere stützend, dass es einige Männer gibt, die jeden Monat Hämorrhoidalblutungen haben wie die Frauen die Menstruation.“[584]

Auch bei Miguel Juan Pascual, dessen Heilmethoden von Pedro Paulo Pereda überliefert wurden, zeigt sich ein differenzierter Blick auf das Thema. So schreibt er zum Thema der Hämorrhoidalblutungen:

> „[…] obwohl Galen in Buch 6 ‚Über die Ursachen der Symptome‘, Kapitel 2, Wert darauf legt, dass aller Blutfluss jeglicher Art krankhaft sei, ausgenommen der, der bei den Frauen aus der Gebärmutter fließt, so sind auch Hämorrhoiden ein Fluss, welcher, wenn er geregelt erfolge und nicht maßlos sei, die Krankheit der Melancholie und die Beschwerden der Nieren heilt […].“[585]

Somit sieht er ebenfalls die männliche Menstruation in ihrer Ausprägung als regelmäßige Hämorrhoidalblutungen unter gewissen Voraussetzungen, also etwa in Fällen von Melancholie oder Nierenleiden, durchaus als gesundheitsfördernd an. Zugleich findet jedoch auch der Fall „jüdisch-männlicher“ Menstruation Erwähnung:

> „Einige meinen, dass manche vom Geschlecht der Hebräer aufgrund göttlicher Strafe monatlich von dem Blutfluss betroffen seien. Andere glauben, dass das schwarze [also schwarzgallige] Blut aufgrund des beständigen Angstzustands bei ihnen übermäßig sei und sie deshalb des Blutabflusses bedürften.“[586]

Es zeigt sich deutlich, dass hier verschiedene Meinungen zur möglichen Ursache einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation referiert werden. Sowohl das religiöse Argument der göttlichen Strafe als auch das soziokulturelle der permanenten Angst, das sich wiederum religiös aus der Idee eines erzwungenen Lebens in der Diaspora und in der Knechtschaft herleiten ließe, kommen hierbei zur Sprache. Wie Pascual oder sein Überlieferer Pereda zu diesen Ideen stehen, lässt sich nicht genau sagen. Deutlich

---

584 „Marcelo Donato, refiriendo a otros, dize, que ay algunos hombres, a quien todos los meses viene fluxo de almorranas, como a las mugeres del menstruo.“ Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 4r.

585 „[…] quamuis Gal. lib. 6. de symptomatum causis, cap. 2. velit omnem sanguinis fluorem præter naturam toto genere esse, excepto eo, qui mulieribus ab vtero defluit: hæmorrhoidem tamen fluor, si ordinem seruet, & non sit immodicus, melancholicum morbum, affectionésque renum curat […].“ Pereda: In Michaelis Ioannis Paschalij methodum curandi Scholia, exercentibus medicinam maximè vtilia (wie Anm. 582), 145r.

586 „Quidam putant aliquos ex genere Hebræorum hoc sanguinis fluore esse singulis mensibus affectos diuina vltione: alij credunt ob perpetuum timorem ipsos sanguine atro abundare, & ideo hoc sanguinis defluxu indigere.“ Ebenda, 145r-145v.

wird jedoch im Text die Distanz, die dadurch hergestellt wird, dass konsequent auf andere Personen Bezug genommen wird, zu denen man sich selbst offenbar nicht zählt. Zudem werden diese Personen bzw. Gruppen nur vage mit Begriffen wie einige oder andere, *quidam* oder *alij*, angedeutet, ohne konkrete Namen zu nennen. Dies fällt besonders ins Auge, da im restlichen Text durchaus eindeutig und namentlich auf Mediziner und ihre theoretischen Positionen Bezug genommen wird. Miguel Juan Pascual neben Bernhard von Gordon als medizinischen Vertreter der Theorie einer „jüdisch-männlichen" Menstruation auszuweisen, wie Quiñones dies in seinem *Memorial* tut, führt somit in jedem Fall zu weit. Es ist anzunehmen, dass sich Quiñones dieser Diskrepanz durchaus bewusst war und sie willentlich in Kauf nahm, um seine Argumentation zu stärken. Dafür spricht vor allem die Genauigkeit seiner Verweise, die darauf schließen lassen, dass er die referierten Texte selbst eingesehen hatte.

Gerónimo de Huerta schließlich war zwar Mediziner, seine Ausführungen zur Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation sind jedoch vor allem theologischer Natur, obwohl der Titel seines Buches *Problemas filosóficos*, *Philosophische Probleme*, eine andere Herangehensweise andeutet. Henry Méchoulan spricht zwar, offenbar in Anlehnung an Foucault, von einem *regard clinique*[587], einem klinischen Blick des Mediziners. Die Passage, die er jedoch zur Bekräftigung zitiert, stammt von dem spanischen Dominikaner Thomas Malvenda (1566–1628)[588], wie er selbst in der Fußnote nachweist. Auch John Beusterien[589] nennt Huerta in einem Atemzug mit Quiñones und sieht seine Ausführungen von seiner medizinischen Profession geprägt, stützt sich dabei allerdings u. a. auf das bei Méchoulan Huerta fälschlich zugeschriebene Zitat.

Huerta setzt sich in einem Kapitel seiner Schrift mit der Frage nach dem schlechten Geruch der Juden[590] auseinander, den er als bekannte Tatsache deklariert. Diese Ausführungen werden im folgenden Kapitel zur Idee des *fœtor judaicus* noch eingehend analysiert. In diesem Zusammenhang kommt Huerta jedoch auch auf die „jüdisch-männliche" Menstruation zu sprechen. Diese Theorie wird von ihm klassisch, und u. a. in Anlehnung an Thomas von Cantimpré und die pseudo-augustinische Predigt, mit dem Ritualmordvorwurf verknüpft. Zudem verweist er auf die Schrift von Rodrigo de Yepes und nennt die jüdische Selbstverfluchung aus dem Matthäus-Evangelium sowie Psalm 78,66. Quiñones ordnete ihn daher auch nicht den medizinischen Vertretern zu, sondern nennt ihn in einer Reihe mit Diego Gavilán Vela und Pedro Aznar Cardona.

Den Theologen Alonso Tostado hingegen zitiert er mit Blick auf die medizinische Argumentation, da dieser, wie bereits oben besprochen, in seinem Text auch die

587 Méchoulan: Le sang de l'autre ou l'honneur de dieu (wie Anm. 81), 158.

588 Thomas Malvenda: De Antichristo, 2 Bde., Bd. 2, Lyon 1647, 175.

589 John Beusterien: Jewish Male Menstruation in Seventeenth-Century Spain, in: Bulletin of the History of Medicine 73 (1999), 447–456, hier 448, 455.

590 Huerta: Problemas filosóficos (wie Anm. 580), 11r-18v.

Ernährungsgewohnheiten der Juden als mögliche Ursache für ein generelles Hämorrhoidenleiden diskutiert. Hier zeigt sich, dass Quiñones sich der unterschiedlichen Argumentationsstränge, die eng miteinander verquickt waren, bewusst war und er sich diese zunutze machen wollte. Seine zentrale Strategie liegt somit, wie oben bereits angedeutet, gerade darin, sowohl theologische als auch medizinische Argumente anzuführen, um den Leser durch die Bekräftigung der Idee einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation aus den verschiedenen Disziplinen zu überzeugen. Dabei scheint er das Motto zu vertreten, dass, wenn nicht nur unter den Theologen, sondern auch unter den Medizinern Befürworter einer solchen Theorie zu finden seien, ihr Wahrheitsgehalt steigen müsse.

Neben den uns bekannten Referenzen verweist Juan de Quiñones bei den theologischen zudem auf drei noch nicht genannte Autoren: die italienischen Dominikaner Giovanni Ludovici Vivaldi († 1540) und Serafino Capponi della Porretta (1536–1612/14) sowie den Theologieprofessor Jodok Lorich (1540–1612/13), der in Freiburg im Breisgau lehrte. Der Textauszug von Vivaldi zeichnet sich durch eine klassische antijüdische Argumentation aus. So finden sich u. a. das Diasporaargument, die Idee einer permanenten Gefangenschaft der Juden sowie die Vorwürfe im Hinblick auf Ritualmord, Brunnenvergiftung und Wucher. Der postulierte Blutfluss der Juden wird durch die Selbstverfluchung aus dem Matthäus-Evangelium erklärt, wobei der Dominikaner an dieser Stelle anfügt: „Sie haben Blut gefordert und werden von Blutausfluss gequält.“[591] Capponi und Lorich[592] erwähnen den Blutfluss jeweils im Kontext der göttlichen Strafen, wobei bei ihnen eine bislang noch nicht gesehene Wendung auffällt. So sprechen sie nicht davon, dass die männlichen Juden wie die Frauen unter Blutungen leiden würden, sondern sie betonen, dass beide Geschlechter Blutausfluss hätten. Nur bei Francisco de Torrejoncillo kam diese Idee bereits zur Sprache, allerdings schrieb er später. Exemplarisch will ich hier die Passage aus Capponi zitieren, da Lorich sich in seinem Text auf diesen bezieht. Zunächst bezeichnet Capponi die Juden als die Verkäufer Christi und führt dann weiter aus:

> „Denn durch diesen Verkauf wurden sie tatsächlich durch Antonomasie zu Sklaven und zum Ersten in der Seele und zum Zweiten im Körper: und in ihren Kindern; und in der Person und in den Besitztümern, und in der Ehre oder dem Ruf; und bezüglich der weltlichen Menschen (denen sie mehr oder weniger unterworfen sind), und bezüglich der Krankheiten, die sich auch im Körper fortsetzen (da beide Geschlechter der Hebräer mit der blutigen Plage am Hintern bestraft seien und sich dazu vielleicht Würmer im Schlaf

591 „Sanguinem postularunt et sanguinis effusione torquentur.“ Vivaldus: Opus regale (wie Anm. 259), 180v.

592 Jodocus Lorichius: Thesavrus novvs vtrivsqve theologiæ theoricæ et practicæ, Freiburg im Breisgau: Martinvs Böckler, 1609, 1228.

> rings um ihren Mund nähern. Wir haben gehört, dass sie diese Krankheiten haben und vielleicht auch andere, von denen wir noch nicht gehört haben); und bezüglich der inneren Angst, die sie befällt […]."[593]

Capponi variiert hier den Vorwurf der „jüdisch-männlichen" Menstruation und behauptet stattdessen, dass jüdische Männer und Frauen mit einem Hämorrhoidenleiden gestraft seien, dem Blutfluss „am Hintern". Dazu kommt das Bild der Würmer, die ihnen im Schlaf um den Mund herumkriechen würden. Dieses Bild findet sich häufiger in der Literatur bei der Aufzählung der körperlichen Gebrechen, die durch göttliche Strafe hervorgerufen würden. So findet es sich beispielsweise auch bei Francisco de Torrejoncillo.[594] Interessant erscheint auch der Zusatz bei Capponi, dass er gehört habe, dass das Hämorrhoidenleiden eine besonders häufig auftretende Krankheit unter den Juden sei. Dies könnte darauf verweisen, dass solche Themen durchaus in seinem Umfeld diskutiert wurden.

Nachdem Quiñones seine theologischen und medizinischen Referenzen aufgelistet hat, schließt er mit dem Blässeargument von Hugo von Saint-Cher, wobei er auf die Schriften von Salmerón, Lorin und Valle de Moura verweist, ohne ihre kritische und skeptische Position zu diesem Thema zu erwähnen:

> „Salmerón, Lorin und Valle de Moura sagen, dass alle Juden und Jüdinnen, die von diesen abstammen [den Juden der Selbstverfluchung], am Karfreitag unter Blutfluss leiden und deswegen so bleich, gelblich und fahl herumlaufen."[595]

Hier offenbart sich ein weiteres Stilmerkmal des königlichen Hofrichters, sein Hang zu Ausschmückungen. Während bei Jean Lorin in Anlehnung an Hugo von Saint-Cher

---

593 „Nam per istam emptionem fuerunt facti servi anthonomaticè & in anima primum & in corpore secundò: & in suis filijs; & in persona & in rebus, & in honore seu reputatione; & respectu hominum temporalium (cum ipsis plus, minus, subiecti sint), & respectu infirmitatum in corpore continuarum vel quasi (cum sanguinea plaga in posterioribus puniantur vtriusque sexus hebraei; ac forsan vermibus circa illorum ora in dormitione aduenientibus. Has infirmitates audiuimus illos habere ac alias fortè, quas nondum audiuimus, habent); & respectu timoris interioris incursi […]." Serafino Capponi della Porretta: Veritates aureae super totam legem veterem, Venedig: Apud Marcum Antonium Zalterium, 1590, 144. Antonomasie kann als rhetorisches Stilmittel die Ersetzung eines Eigennamens durch ein Attribut meinen. Das griechische Wort ἀντονομασία steht jedoch auch für die gegenteilige Bezeichnung. In diesem Fall wird somit der Verkäufer zum Sklaven.

594 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 170–171.

595 „Salmeron, Lorino, y Valle de Moura, dizen, que en el dia del Viernes santo todos los Iudios y Iudias, descendientes destos, padecen fluxo de sangre, y que por esto andan tan palidos, amarillos, y descoloridos." Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 4v.

nur das Wort *pallidi*[596], blass, zu finden ist, kommt bei Salmerón und Valle de Moura noch ein *non bene coloratos*[597], von keiner guten Farbe, hinzu. In der Übersetzung von Juan de Quiñones werden die Juden und Jüdinnen, die ihm zufolge unter Blutfluss am Karfreitag leiden, dann mit den Attributen blass, gelblich und fahl versehen. Dieses Stilmerkmal zeigt sich auch in den darauffolgenden Ritualmordberichten, die Juan de Quiñones ausführlich und mit allen ihm zu Gebote stehenden grausigen Details beschreibt. Erst nach diesem Einschub kommt er zu einem Zwischenfazit im Hinblick auf die „jüdisch-männliche“ Menstruation:

> „Ob der Blutausfluss, den dieses feindliche Volk erleidet, natürlichen Ursprungs oder auf göttliche Verfluchung zurückzuführen ist, so beschränke ich mich, obwohl darüber nachgedacht und geredet werden muss, für die Beweisführung meines Versuchs auf das Referierte und auf das, was ich zu seiner Bestätigung sagen werde.“[598]

Quiñones geht es also zentral nicht um die Frage, ob man von einem jüdischen Blutfluss ausgehen kann oder nicht. Diesen sieht er als gegeben an. Stattdessen will er nach den Ursachen des jüdischen Blutflusses forschen, und zwar inwieweit dieser natürlichen oder göttlichen Ursprungs sei. Hierzu beschäftigt er sich, nachdem er in einem kleinen Exkurs weitere körperliche Gebrechen wie den *fœtor judaicus* erörtert hat, mit der Frage nach der Bedeutung und dem Zweck von Zeichen und Kennzeichnungen zum einen im Allgemeinen und zum anderen im Speziellen im Hinblick auf die Juden und Neuchristen. Damit stellt er sich in eine bereits geläufige Tradition, denn die „jüdisch-männliche“ Menstruation wurde, wie gesehen, von zahlreichen Autoren im Rahmen des Oberthemas der göttlichen Zeichen analysiert.

> „Man kann diese an den Juden angebrachten Markierungen wohl erachten, damit man sie erkennen möge wegen der Schuld der abscheulichen Sünde ihrer Vorfahren [dem Deizid], denn anhand des Zeichens der Strafe erkennt man die Schwere der Schuld.“[599]

Hier erörtert Quiñones zunächst die göttliche Komponente einer solchen Markierung, wobei der Zusatz, dass die Schwere der Schuld durch das Zeichen der Strafe kennt-

---

596 Lorin: Commentariorum in librum Psalmorum (wie Anm. 539), 627.

597 Salmerón: Commentarii in Evangelicam historiam (wie Anm. 536), 346 und Valle de Moura: De incantationibus (wie Anm. 508), 250.

598 „Si la efusion de sangre, que padece esta enemiga gente, es de causa natural, ò maldicion diuina, aunque ay que pensar, y dezir, me contento con lo referido, para en prueua de mi intento, y con lo que en su confirmacion dirè.“ Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 7v.

599 „Bien se pueden considerar estas notas puestas en los Iudios, por la culpa del abominable pecado de sus passados, para que se conozcan, pues por la señal de la pena se conoce la grauedad de la culpa.“ Ebenda, 11v.

lich gemacht werde, auch an die Praktiken der spanischen Inquisition denken lässt. So waren, wie bereits oben angesprochen, auf den Sanbenitos, den Armesünderhemden, in der Regel durch Zeichen die Urteile dargestellt. Auch die Kopfbedeckungen, die spitz zulaufenden Hüte, die einige Angeklagte tragen mussten, dienten diesem Zweck und waren mit entsprechenden Symbolen versehen.[600] Herauszustreichen ist zudem, der Zweck, den Quiñones in einer solchen Markierung sieht. So dient diese seiner Ansicht nach vor allem der Kenntlichmachung nach außen hin, „damit man sie erkenne"[601]. In diesem Zusammenhang kommt er auf die biblische Erzählung über Lots Frau zu sprechen. Diese missachtete den Befehl der Engel und schaute zurück nach Sodom, woraufhin sie zur Salzsäule erstarrte. Diese Episode interpretiert Quiñones als Kennzeichnung und Strafe gleichermaßen, wobei er mit Verweis auf Tertullian noch von weiteren Zeichen zu berichten weiß: „Und er [Tertullian] nennt eine seltsame Sache, dass sie [die Salzsäule] monatlich Blut vergoss, wie es die Frauen gewöhnt sind."[602]

Über Umwege kommt Quiñones somit zu seinem Ausgangsmotiv zurück. Das Wunder, dass Lots Frau zur Salzsäule erstarrte, diskutiert der königliche Hofrichter ausführlich und meint abschließend, dass diese Zeichen auch dazu dienen sollten, in ewiger Erinnerung, *en perpetua memoria*, zu bleiben. Weitere göttliche Motive nennt er mit Blick auf den Blutfluss:

> „[…] so darf es nicht verwundern, dass er [Gott] erlaube, dass die Juden mit dem Makel und der berichteten Markierung des Blutflusses geboren werden, denn er macht dies, damit sich seine Wunder offenbaren und seine Feinde mit dergleichen Zeichen bekannt seien. Die Herren Könige von Kastilien, da sie ihnen nicht Zeichen auf die Körper auftragen konnten, befahlen, sie ihnen auf die Kleidung aufzutragen, damit diejenigen bekannt seien, die unter den Christen wohnten."[603]

Als Kenntlichmachung der Feinde und als Ausdruck göttlicher Wundertätigkeit will Quiñones also das körperliche Zeichen des Blutflusses verstanden wissen. Die Kennzeichnung der Juden durch gelbe Ringe, die im Mittelalter von den kastilischen

600 Vgl. hierzu Monteiro de Barros Carollo: Auto-Da-Fé (wie Anm. 567), 116–119.

601 „[P]ara que se conozcan"; Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 14r.

602 „Y dize vna cosa rara, que todos los meses vertia sangre, como las mugeres acostumbran." Ebenda, 12r.

603 „[…] no cause admiracion que permita nazcan los Iudios con la macula y nota de fluxo de sangre referida, pues lo haze para que se manifiesten sus marauillas, y sean conocidos sus enemigos con semejantes señales. Los señores Reyes de Castilla, ya que no les pudieron poner señales en los cuerpos, mandaron ponerselas en los vestidos, para que fuessen conocidos los que habitauan entre Christianos." Ebenda, 13v–14r.

Königen verordnet wurden,[604] verortet er als irdische Parallele. Während Gott die Körper kennzeichne, müssten sich die Könige als irdische Herrscher auf die Kleidung beschränken. Das Motiv, die Kenntlichmachung durch Kennzeichnung, scheint dem Autor jedoch dasselbe zu sein. Die Kennzeichnung der Juden durch gelbe Ringe setzt er im Folgenden mit der Kennzeichnung der verurteilten Neuchristen durch das Tragen der Sanbenitos auf eine Stufe.

Des Weiteren unterscheidet er zwischen natürlichen und damit notwendigen und nicht natürlichen, folglich nicht notwendigen Zeichen. Als Beispiele für natürliche Zeichen nennt er die Wolken, die den Regen verkünden, oder den Rauch, der das Feuer anzeigt. Für die nicht natürlichen Zeichen dienen ihm die abgeschnittenen Ohren der Diebe und die Markierungen in den Gesichtern der Sklaven als Exempel.[605] Das Zeichen des jüdischen Blutflusses ordnet er wie folgt zu:

> „Dieses Zeichen des monatlichen Blutflusses bei den Juden, wenn man seinen Ursprung berücksichtigt, kann man, wenn man es nicht natürlich nennen kann, als fast natürlich bezeichnen, denn natürlicherweise werden damit alle Abkömmlinge derjenigen geboren, die riefen: Sein Blut etc. [Mt 27,25] Und da das Zeichen ein Urteil und ein Beweis ist, wie Rebuffi [Pierre Rebuffi (1487–1557), französischer Rechtsgelehrter] sagte, und dass man dadurch die Identität einer Person erkennt, […] und dass, wenn das Erkennen durch das Aussehen des Gesichts schwierig ist, man darauf zurückgreifen muss, die verborgenen Zeichen, die es am Körper gibt, zu sichten, wie Bartulo [Bartolo da Sassoferrato (1303/13–1359), italienischer Rechtsgelehrter] sagte. Mir scheint es, dass es ausreichen werde, um zu prüfen und einen Prozess gegen sie einzuleiten, wie gegen diejenigen, die beschnitten sind, denn die Beschneidung ist eine Einhaltung des jüdischen Gesetzes, und es steht zu vermuten, dass derjenige, der das Zeichen trägt, dieses [das Gesetz] befolgt."[606]

Quiñones ist somit eher geneigt, den Blutfluss mit Einschränkungen als ein natürliches Zeichen einzustufen, was ihm für seine darauffolgende Argumentation zupass kommt. Neben seinen theologischen und medizinischen Referenzen stützt er sich nun zudem auf juristische. Vor dem Hintergrund der frühneuzeitlichen Zeichentheorie(n)

---

604 Vgl. hierzu auch das Unterkapitel *2.2.2 Die Siete Partidas*.

605 Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 20r.

606 „Esta señal del fluxo de sangre cada mes en los Iudios, atendiendo a su principio, si no se puede llamar natural, puedese dezir casi natural, pues naturalmente nacen con ella todos los descendientes de los que clamaron, y dixeron: Su sangre, &c. Y siendo como es la señal vn juyzio y demonstracion, como dixo Rebufo, y que por ella se conoce la identidad de la persona, […] y que quando el reconocimiento es dificil por el aspecto del rostro, se ha de recurrir a ver las señales ocultas que ay en el cuerpo, como dixo Bartulo; me parece que bastarà para inquirir, y formar processo contra ellos, como contra los que se hallassen circuncidados, pues es obseruacion de la ley Iudayca la circuncision, y se presume la guarda quien tiene la nota." Ebenda, 20v.

mag dies kaum verwundern, denn auch Diskussionen um Zeichen und ihre Bedeutung und um unterschiedliche Zeichen finden sich in juristischen, medizinischen, naturphilosophischen und rhetorischen Kreisen, wobei Disziplingrenzen zu dieser Zeit und vor dem Hintergrund eines gängigen Universalgelehrtentums oftmals kaum eine Rolle spielten, sodass ein reger Austausch zwischen den verschiedenen Ansätzen mit Blick auf die Zeichentheorien feststellbar ist.[607] Quiñones scheint sich hier – allerdings eher rudimentär – an grundlegenden Ideen zu orientieren, die sich bei Aristoteles, Galen und Augustinus finden. Offenbar hat er sich diese aber vor allem über juristische Schriften angeeignet.

An dem angeführten Zitat offenbart sich sein eigentliches Anliegen und auch sein Interesse an der Zeichentheorie. Der Blutfluss als Zeichen soll der Inquisition die Identifikation von Judaisierenden erleichtern, wie es bereits im Hinblick auf die Beschneidung gängige Praxis war. So war es üblich, dass die von der Inquisition des Judaisierens Angeklagten von einem praktischen Arzt und einem Chirurgen auf Zeichen einer Beschneidung untersucht wurden. Da dies auch unter den Conversos bekannt war, kam es zunächst zu einem deutlichen Rückgang der Beschneidungen. Ein Wiedererstarken der Beschneidungsfälle lässt sich ab Anfang des 17. Jahrhunderts feststellen. José Pardo Tomás führt dies zum einen auf die portugiesischstämmigen Conversos zurück, die nach der Annexion Portugals nach Kastilien einwanderten und unter denen die Praxis der Beschneidung teilweise noch gebräuchlich war, zum anderen auf die Conversos, die sich nach einem Aufenthalt in einer sephardischen Gemeinde (z. B. Hamburg, Bordeaux, Venedig, Amsterdam) zu einer Rückkehr nach Spanien entschlossen.[608] Für Mexiko hat David Gitlitz nachgewiesen, dass Conversos auf einen symbolischen Schnitt als Beschneidungsritual zurückgriffen, um dem mosaischen Gesetz Folge zu leisten und zugleich der Inquisition zu entgehen.[609] Eine solche Praxis lässt sich auch bei dem bereits in der Einleitung erwähnten spanischen Inquisitonsfall Juan Nuñez vermuten. Bei Nuñez konnten die Ärzte nach eigenen Angaben keine eindeutige Beschneidung, aber eine Narbe vorfinden.[610] Insgesamt ist jedoch generell bei diesen Spekulationen Vorsicht geboten, denn die Beschneidung als Zeichen des Judaisierens war im kollektiven Gedächtnis fest verankert, sodass zwischen Imagination und Realität fließende Grenzen anzunehmen sind. Pardo Tomás bringt diesen Zustand mit Blick auf das 16. Jahrhundert, in der die Beschneidung kaum mehr praktiziert wurde, treffend auf den Punkt:

607 Vgl. Ian MacLean: Logic, Signs and Nature in the Renaissance, Cambridge 2002, 148–167.

608 José Pardo Tomás: El médico en la palestra. Diego Mateo Zapata (1664–1745) y la ciencia moderna en España, Valladolid 2004, 45.

609 Gitlitz: Secrecy and Deceit (wie Anm. 5), 206.

610 AHN: Causa de fe de Juan Nuñez, 1678–1681 (wie Anm. 66), 55v.

„Trotzdem blieb die rituelle Beschneidung im kollektiven Gedächtnis aller verwurzelt. In dem der Altchristen, weil sie immer wieder dazu angespornt wurden, sich zu vergegenwärtigen, auf welche Weise sich ein zwischen ihnen versteckter Kryptojude auszeichnen konnte; auch in dem der Neuchristen, den freiwilligen oder den erzwungenen, weil für die einen die Präsenz ihrer Vorhaut ein schwerer Fauxpas gegen den Glauben ihrer Ältesten war, welchen sie beerdigt (und Stück für Stück verarmt) halten mussten, und weil für alle jegliches Problem an ihren Genitalien, das einen Verlust von Haut oder eine andere augenscheinlich erkennbare Verletzung beinhaltete, eine Bedrohung darstellte.“[611]

So wie also die Beschneidung oder Hinweise auf eine Beschneidung von der Inquisition als Indizien für die heimliche Ausübung jüdischer Praktiken gewertet wurden, so soll nach Meinung Quiñones auch das Wissen um den jüdischen Blutfluss für die Inquisition nutzbar gemacht werden. Sein Plan lautet daher wie folgt:

„Falls man welche finde, die unter Blutfluss leiden, sollte man sie der Heiligen Inquisition übergeben, denn sie können es nicht lassen, Juden zu sein, bzw. Apostaten, denn, wenn sie ihn [den Blutfluss] haben, sind sie nicht getauft, denn mit der Taufe werden sie davon befreit. Und wenn sie getauft sind und sie ihn monatlich kriegen, sind sie Apostaten, denn dies ist ein sicheres Zeichen, wie man gesehen hat. Denn wenn man sie tauft, entfernt man das Blut [seinen Makel], und wenn sie auf ihre Irrtümer zurückfallen, kehrt dieser schmachvolle Makel, den sie erleiden, zu ihnen zurück.“[612]

Der Blutfluss wird hier also zum Makel, der durch die Taufe und den Übertritt zum Christentum getilgt werden kann. Bei Apostasie, dem Abfall vom Christentum und der Hinwendung zum Judentum, kehre der Makel jedoch zurück und, dies der Vorschlag von Quiñones, könne somit zum körperlichen Indikator für die Inquisitoren werden und ihnen die Überprüfung erleichtern, ob jemand gläubiger Christ oder judaisierender Apostat sei. Dass der Makel durch die Taufe verschwinde, verdeut-

611 „Sin embargo, la circuncisión ritual continuó arraigada en el imaginario colectivo de todos. De los cristianos viejos, porque continuamente eran incitados a recordar cómo y de qué manera se podía distinguir un criptojudío escondido entre ellos; también de los cristianos nuevos, voluntarios o forzados, porque para unos la presencia de su prepucio era una falta grave a la fe de sus mayores que ahora debían mantener enterrada (y, poco a poco, empobrecida) y porque para todos cualquier problema en sus genitales que comportara una pérdida de piel u otra lesión reconocible de visu constituía una amenaza.“ Pardo Tomás: El médico en la palestra (wie Anm. 608), 41.

612 „Si hallara algunos, que padecieran este fluxo de sangre, los remitiera a la santa Inquisicion, pues no pueden dexar de ser Iudios, ò Apostatas, porque si le tienen no estan bautizados, pues con el Bautismo se les quita: y si estan bautizados, y les viene cada mes, son Apostatas, pues es señal cierta, como se ha visto, que baptizandose se les quita la sangre: y si bueluen a reincidir en sus errores, les buelue de nueuo esta infame macula que padecen.“ Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 21r-21v.

licht auch noch einmal den ihm von Quiñones zugewiesenen Zwitterstatus als „fast natürliches" Zeichen einer göttlichen Strafe.

Bejarano bezieht sich insbesondere auf diese Passage, um die Missachtung Quiñones zu beanstanden, die er den Prinzipien der klassischen Rhetorik erweise:

> „Die üppige rhetorische Sprache, erfüllt mit Subjektivität und Inkonsistenzen, und der Gebrauch von metaphorischen Tropen und karikaturesken Bildern enthüllen also die Achtlosigkeit des Verfassers gegenüber den ethischen Prinzipien der klassischen Rhetorik, wenngleich sie durch seine Feder eine einzige Dimension annimmt, bei der die Verteidigung des Glaubens nicht nur das Zentrum, sondern die einzige Rechtfertigung seines Antisemitismus ist."[613]

Dass Quiñones sich nicht an die ethischen Prinzipien der Rhetorik hält, erscheint mir nicht weiter verwunderlich, denn ein Bemühen um eine solche Rhetorik ist generell nicht bei ihm erkennbar. Die antike Forderung nach einem moralisch einwandfreien Redner, dem *vir bonus*[614], und die damit verknüpften Erwartungen an dessen Rhetorik waren ihm zwar sicher vertraut. Seine eingangs genannten unterschiedlichen Motivationen und Adressaten, die – wie bereits analysiert – auch auf einen gewissen Mangel an Ernsthaftigkeit schließen lassen, bieten ihm jedoch die Möglichkeit, seine Schrift sehr frei und geradezu spielerisch zu gestalten und sich so einer gelehrten kritischen Diskussion zu entziehen. Zugleich zeigt jedoch gerade das letzte Zitat und seine detaillierte Sichtung und Anführung theologischer, medizinischer und juristischer Schriften, dass er seine Schrift doch nicht nur als literarisches Amuse-Gueule für den Generalinquisitor an den Feiertagen verstanden wissen will.

Festzuhalten bleibt, dass in der Diskussion um die „jüdisch-männliche" Menstruation das *Memorial* von Quiñones und seine konsequente und explizite Verwebung theologischer, medizinischer und juristischer Referenzen (zum Glück) eine Ausnahmeerscheinung in der Frühen Neuzeit bleibt. So finden sich zwar sowohl Theologen, die wie im Fall von Jean Lorin medizinisch argumentieren, als auch Mediziner wie Bernhard von Gordon, die in ihren Traktaten religiöse Argumente anführen, doch das *Memorial* ist die einzige Schrift, die im Hinblick auf die Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation bewusst und explizit – unter Nennung der entsprechenden Referenzen – beide Argumentationsfelder zusammenführt und abschließend sogar noch die juristische Perspektive mit einbezieht. Gleichzeitig liefert das *Memorial* jedoch meines

613 „El abundante lenguaje retórico plagado de subjetividad e inconsistencias y el uso de tropos metafóricos e imágenes caricaturescas revelan entonces la desatención del autor a los principios éticos de la retórica clásica, aunque ésta adquiere en su pluma una sola dimensión en la cual la defensa de la fe no es sólo el centro sino la única justificación a su antisemitismo." Bejarano: Retórica y antisemitismo español en el siglo XVII (wie Anm. 575), 77.

614 Vgl. hierzu auch Keller: Frühe Neuzeit (wie Anm. 312), 51–53.

Erachtens damit einen Hinweis, was in der Diskussion um die „jüdisch-männliche“ Menstruation möglich und denkbar war. Auch wenn nur Quiñones die Verquickung von medizinischen und theologischen Diskursen explizit macht, so lässt diese sich implizit auch bei vielen anderen Autoren nachweisen.

3.4.4 Kritiker einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation

Gegen die Vertreter der Idee einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation erhoben sich jedoch nicht nur unter den Theologen, sondern auch unter den Medizinern kritische Stimmen. So äußerte Georg Franck von Franckenau (1643–1704)[615] in der Fachzeitschrift *Miscellanea curiosa* seine Skepsis. Er nennt als Vertreter dieser These übrigens an erster Stelle Michael Scotus, den Hofastrologen des Stauferkaisers Friedrich II. So schrieb Scotus in seinem physiognomischen Werk *Liber physonomie*, das auch unter dem Namen *De secretis naturae* geläufig war und das sich ihm übrigens nicht mit Sicherheit zuordnen lässt: „Und es ist zu wissen, dass die Juden natürlicherweise an Blutfluss über den Penis leiden, in einigen Tropfen gemäß dem Mondverlauf wie die Frauen.“[616]

Diese Bemerkung findet sich in einem Kapitel zu Fragen der Geburt und schließt an die Warnung an, dass der Mann keinen Geschlechtsverkehr mit einer menstruierenden Frau haben solle, da ein daraus entstehendes Kind davon Schaden nehmen würde. Der Satz erscheint seltsam losgelöst in dieser Passage und Joseph Ziegler[617], der die physiognomische Schrift untersucht hat, hebt hervor, dass sich Scotus weder weiter in das Thema vertiefe noch seine Aussage in eine weiterführende antijüdische Polemik einbette. Abgesehen von dieser Passage scheint Scotus laut Ziegler auch keine negativen Äußerungen gegen weitere ethnische Gruppen getätigt zu haben, dafür jedoch richtet sich seine Missachtung gegen Menschen mit Behinderung, die er als gefährlich einstuft.[618] Interessant scheint an seiner Aussage zudem einerseits seine Betonung, dass es sich bei der „jüdisch-männlichen“ Menstruation um einen natürlichen Vorgang handle, andererseits die Verortung, dass er – wie bislang nur der Grazer Stadtphysikus Wenck – konkret von einer Blutung aus dem Penis spricht.

Georg Franck hält dagegen, dass diese Behauptung sowohl wider die Vernunft als auch wider die Erfahrung sei, und fügt hinzu, dass ihm dies zum Christentum konvertierte Juden bestätigen würden. Zudem hebt er hervor, dass die Menstruation bei den jüdischen Frauen aufgrund der Sauberkeit und der Strenge der mosaischen

615 Vgl. hierzu auch Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 122–123.

616 „Et sciendum, quod Iudæi naturaliter patiuntur fluxum sanguinis, per virgam, secundum lunam quibusdam guttis, vt mulieres.“ Michael Scotus: De secretis naturae, Frankfurt 1615, 45.

617 Joseph Ziegler: The Beginning of Medieval Physiognomy. The Case of Michael Scotus, in: Gundula Grebner (Hrsg.): Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert, Berlin 2008, 299–319, hier 315.

618 Ebenda, 316.

Gesetze, womit er sich wohl auf die Reinheitsgebote bezieht, besonders präzise und genau verlaufe.[619] Es wirkt, als wolle er damit den negativen Aussagen etwas Positives entgegensetzen. Im Folgenden führt er vier Theologen an, die sich auch kritisch zur Theorie der „jüdisch-männlichen“ Menstruation äußern. Neben der uns bereits bekannten Trias Alonso Tostado, Alfonso Salmerón und Jean Lorin nennt Franck noch den niederländischen reformierten Theologen Gisbert Voetius (1589–1676). Im Anschluss fügt er verschiedene weitere Berichte zur männlichen Menstruation im Allgemeinen an, die auch die positive Sicht darstellen. So erwähnt er sowohl, dass auch tapfere junge Männer menstruieren würden, als auch, dass Männer in Lothringen und Deutschland unter monatlichen Regelblutungen leiden und Milch in ihren Brüsten produzieren würden. Die negativen Zusätze wie die ihnen unterstellte Effeminierung, die Andrés Laguna seiner Aussage beimengt, lässt Franck allerdings weg. Er endet mit einem Verweis auf einen siebzigjährigen Medizinerkollegen aus Heidelberg, der im Fakultätsrat folgende Erzählung zur männlichen Menstruation zum Besten gegeben habe:

> „[…] dass er einst in der Heimat in Sitten [Sedunum] einen Metzger gesehen habe, der monatlich Menstrualblut über die Harnröhre ausgeschieden habe. Da sich dies unter den Leuten gleich verbreitet habe, schreckte man vor dem Mann zurück und niemand wollte daraufhin Fleisch aus seiner Fleischerei kaufen.“[620]

Gerade an diesem Schluss zeigt sich auch eine gewisse Verachtung gegenüber dem gemeinen Volk, dem *vulgus*, das den Metzger aufgrund seines Leidens ausgrenzt. Gianna Pomata sieht folglich bei Georg Franck bereits eine aufklärerische Gesinnung, die seine Beschreibung prägt.[621]

Dem Mediziner Isaac Cardoso (1603/04–ca. 1683) geht es vor allem darum, die bekannten Vorurteile gegen Juden zu entkräften und fundiert zu widerlegen. Hierzu verfasste er gegen Ende seines Lebens die in Amsterdam 1679 auf Spanisch erschienene Schrift *Über die Vortrefflichkeiten der Hebräer*[622] . Cardoso selbst wurde in Portugal

619 Georg Franck: Observatio LXXXIII. Vir Menstruus, in: Miscellanea curiosa sive Ephemeridum medico-physicarum Germanicarum Dec. II. Annus VI. (1687), 174–175, hier 174.

620 „[…] se scilicet vidisse olim Seduni in patria lanionem, qui singulis mensibus per urethram sanguinem redderet menstruum. Quod cum in vulgus emanaret, abhorruit à Viro, nemoque deinceps carnes ex ejus macello coêmere voluit.“ Franck: Observatio LXXXIII. Vir Menstruus (wie Anm. 619), 175; vgl. auch die Übersetzung von Pomata: „[…] a butcher from Sedun who every month discharged menstrual blood from the urethra. When this news spread among the populace, the man became an object of execration and nobody would buy meat from his shop any longer.“ Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 123.

621 Ebenda, 123.

622 Isaac Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos, Amsterdam: En casa de David de Castro Tartas, 1679.

geboren und entstammte einer Converso-Familie. Sein Taufname lautete Fernando Cardoso. Nach dem Studium der Philosophie und Medizin in Salamanca arbeitete er in Madrid und Valladolid und wurde schließlich königlicher Palastarzt, *médico de cámara*, unter Philipp IV. 1645 wanderte er nach Venedig aus, wo er offiziell zum Judentum konvertierte und den Namen Isaac annahm. In den folgenden Jahren wurde er in Verona sesshaft.

Sein wohl bekanntestes Werk *Philosophia libera*, das er 1673 veröffentlichte, widmete er der venezianischen Adelsrepublik mit folgender Erklärung: „Zu einer freien Republik passt eine freie Philosophie."[623] Mit diesem Ansinnen beschäftigt er sich im sechsten Buch mit dem Menschen und kommt hierbei auch auf die weibliche Menstruation und ihre Funktionen zu sprechen.[624] In diesem Kapitel greift er die antiken Fragen und Problematiken zur Menstruation auf, berichtet u. a. in Anlehnung an Johannes Schenck von Grafenberg von ungewöhnlichen Fällen – so von Menstruation bei sehr jungen Mädchen – und erwähnt Fälle vikariierender Menses bei Frauen. Was seine Quellen betrifft, so nutzt Cardoso sowohl die Schriften der antiken Mediziner als auch die seiner frühneuzeitlichen Kollegen. Zudem bringt er unter Rekurs auf Averroës auch die arabische Medizin mit ins Spiel und mit Blick auf die Frage nach der Unreinheit und den Gefahren des Menstrualblutes zitiert er das alttestamentliche Buch Levitikus.

Fälle männlicher Menstruation oder der Vergleich der Menses mit Hämorrhoidenleiden bleiben bei ihm weitestgehend ausgespart. Einzige Ausnahme ist Vesals Sektionsbericht eines zu Lebzeiten unter Hämorrhoiden leidenden Patienten und sein Vergleich zur Menstruation.[625] Dabei geht Cardoso sogar auf die Schrift von Abraham Zacuto Lusitano ein, ohne jedoch seinen Fall männlicher Menstruation und dessen Effeminierung des Patienten einzubringen. Dies mag zum einen daran liegen, dass das Kapitel zur weiblichen Menstruation von Cardoso im Kontext des Oberthemas Zeugungsvorstellungen diskutiert wird. Zum anderen scheint Cardoso auch daran gelegen, zwischen dem natürlichen Verlauf der Menstruation, der vikariierenden Menses und anderen Formen des Blutflusses zu differenzieren. So definiert er eingangs die weibliche Menstruation als einzige wirklich natürliche Blutung *secundum naturam*. Andere Blutflüsse wie beispielsweise Nasenbluten seien *contra naturam*, also widernatürlich und damit krankhaft, auch wenn sie, wie später anhand der vikariierenden Menses gezeigt wird, zur Verbesserung des Gesundheitszustandes der Patientinnen beitragen können.[626]

623 „Liberam Rempublicam Libera decet Sapientia […]." Isaac Cardoso: Philosophia libera in septem libros distribvta, Venedig: Bertanorum Sumptibus, 1673, Widmung.

624 Liber VI. De homine. Quaestio IV. De sanguine menstruo, Ebenda, 418–423.

625 Ebenda, 423; vgl. auch Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 122.

626 Cardoso: Philosophia libera in septem libros distribvta (wie Anm. 623), 418.

Seine Kritik an der Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation erörtert er in einem Kapitel seiner Schrift *Über die Vortrefflichkeiten der Hebräer*. So kommt er auf die Verleumdungen gegen die Juden zu sprechen und arbeitet sich Punkt für Punkt an diesen ab. Als zweite Verleumdung nennt er beispielsweise den schlechten Geruch, was im folgenden Kapitel noch näher zu untersuchen sein wird. Daran anschließend erwähnt er als dritte Verleumdung die „jüdisch-männliche" Menstruation:

> „An den vorangegangenen schlechten Geruch heften die Böswilligen den Hebräern an, dass sie einen Schwanz und monatlich Blutfluss haben, wie die Frauen die Menstruation, und dass sie deswegen fast alle blass seien […]."[627]

Cardoso bezieht sich hier somit auf den kombinierten Vorwurf der Rückgratverlängerung und Menstruation bei männlichen Juden, wie sie z. B. von Pedro Aznar Cardona und Francisco de Torrejoncillo dargelegt wurde. Die Autoren und Schriften, die er in diesem Zusammenhang erwähnt, führen allerdings nur die Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation an bzw. im Fall der Predigt von Vicente Ferrer nicht einmal das. So nennt er Vicente Ferrer, Thomas von Cantimpré, Alonso de Espina, Jean Lorin und Alfonso Salmerón, wobei er für die beiden letzteren ihre kritische Haltung zu derlei Aussagen einräumt. Des Weiteren versucht Cardoso zu erklären, auf welcher biblischen Grundlage es zu einer solchen Verleumdung hatte kommen können. Hierbei beruft er sich auf das bereits bekannte Kapitel 28 aus dem Buch Deuteronomium, das auch bei Rodrigo de Yepes eine Rolle in seiner Argumentation spielte. Er zitiert jedoch auch Passagen, die von den Vertretern der Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation nicht genannt wurden, so die Verse 13, 27 und 43–44.[628] Dabei zog er offenbar die sephardische Ferrara-Bibel zurate, welche bereits 1553 erschien und die von Abraham Usque (ca. 1520–ca. 1560) vom Hebräischen ins Spanische übersetzt worden war. Dabei war Usque um eine möglichst wortwörtliche Übersetzung, *palabra por palabra*, wie es im Titel der Bibel heißt, bemüht. Interessanterweise werden hier in Vers 27 die Geschwüre, die *ulcere*, von denen in der Vulgata die Rede ist, direkt mit dem Begriff Hämorrhoiden, *almorranas*, übersetzt. Die andere zentrale Passage Ps 77,66, die Cardoso anführt und die tatsächlich auch von Autoren wie Pedro Aznar Cardona herangezogen wurde, gestaltet sich in der spanischen Übersetzung genauso

627 „Al mal olor precendente juntan los mal intencionados à los Hebreos, que tienen cola, y les viene todos los meses sangre como à las mugeres su menstruo, y que por esso son quasi todos palidos […]." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 345.

628 Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 345; vgl. auch Abraham Usque (Übers.): Biblia en lengua Española traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca... Ferrara 1611 (Erstausgabe 1553), 68r-68v.

vage wie in der Vulgata. So heißt es hier: „Und er verletzte seine Peiniger von hinten und gab sie der ewigen Schmach preis."[629]

Der einzige eklatante Unterschied des Verses in der Vulgata und der Ferrara-Bibel ist die Bezeichnung der Opfer der göttlichen Verfluchung nicht als Feinde, sondern als Peiniger, *angustiadores*. Wie auch schon die christlichen Theologen, so interpretiert auch Isaac Cardoso diese rückwärtige Verletzung als Hämorrhoidenleiden, schreibt dieses allerdings – wie beispielsweise auch Jean Lorin – den Philistern zu, auf die er mit der hebräischen Bezeichnung *Pelistim* Bezug nimmt. Zur weiteren Beweisführung zieht er zudem das erste Buch Samuel heran (1 Sam 5 und 6), in dem die Einwohner von Aschdod die entwendete Bundeslade an die Israeliten zusammen mit einer Opfergabe – fünf goldene Beulen und fünf goldene Mäuse – zurückschickte. Nach Cardoso handelte es sich um fünf goldene Hämorrhoiden, *cinco almorranas de Oro*[630], die die Geschwüre darstellen sollten, mit denen die Philister von Gott geschlagen wurden.

Was das Kapitel aus Deuteronomium betrifft, so verweist Cardoso für Deut 28,13 und 43–44 auf die metaphorische Ebene, die damit angesprochen werden solle. Vers 27 wiederum sei nicht auf die Hebräer im Besonderen gemünzt, sondern betreffe alle Menschen gleichermaßen:

> „Und der Ausspruch, dass er [Gott] sie mit der Räude von Ägypten, Hämorrhoiden, Krätze und Grind verwunden werde – auch wird die Schwindsucht, das Fieber, das Tertianafieber, die Gelbsucht, die Wassersucht genannt –, das sind das eine wie das andere Krankheiten, die allen gemein sind und die er als Strafe zu schicken pflegt. So wie die Gelehrten sagen (es gibt keine Strafe ohne Sünde, keinen Tod ohne Verbrechen), dass jenes nicht eigens mit den Hebräern zu tun hat, da es allen gemein und universell ist."[631]

Krankheiten werden somit allgemein als göttliche Strafe gedeutet, die alle Menschen plagen. Die Juden sind keineswegs davon ausgenommen, aber eben auch nicht als einzige Zielgruppe göttlichen Zorns zu verstehen. Stattdessen führt Cardoso das Prinzip der Universalität und Allgemeingültigkeit an. Dabei räumt er jedoch auch ein, dass es in biblischen Zeiten auch übernatürliche Krankheit gegeben habe, die Gott über die Juden verhängt habe:

---

629 „Y hirió à sus angustiadores por detraz, repudio de siempre dió à ellos." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 345; vgl. auch Usque (Übers.): Biblia en lengua Española traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca... (wie Anm. 628), 214v.

630 Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 348.

631 „Y el dizir que los herirá con la sarna de Egypto, almorranas, comezon, y roña, tambien pone la tisica, la fiebre, la terciana, la ictericia, la hidropesia, que unas y otros son enfermedades generales à todos, y que las suele embiar por castigo, que como dizen los Sabios, (no ay castigo sin pecado, ni muerte sin delito,) con que no tienen que hazer proprio de los Hebreos aquello, que es comun, y universal à todos." Ebenda, 348.

> „Die Lepra war bei den Hebräern ehemals ein übernatürliches Übel, das Gott als Strafe der Sünden und wegen der fehlenden Observanz des Gesetzes des Herrn sandte. Sie war weder so bösartig noch so niederträchtig wie die Lepra dieser Zeiten, die man in den Hospitälern des Lazarus-Ordens beobachtet und die die Mediziner behandeln, wobei man kaum von ihr kuriert und sie für unheilbar gehalten wird.“[632]

Hier handelt es sich somit um Lepra als göttliche Strafe, die in biblischen Zeiten über die Juden verhängt worden sei und sich wesentlich von der Vehemenz zeitgenössischer Lepra unterscheide. Für seine Gegenwart hält Cardoso dagegen fest, dass Johann Buxtorf der Jüngere (1599–1664)[633], ein Schweizer reformierter Theologe und Hebraist, angemerkt habe, dass die Juden aufgrund ihrer Ernährungsgewohnheiten weniger als andere von der Lepra betroffen seien:

> „Der Buxtorfer sagt, dass es die Meinung vieler ist, dass die Hebräer länger und gesünder als andere Nationen leben und dass sie weniger Krankheiten erleiden aufgrund der Auswahl und Unterscheidung, die sie bei den Nahrungsmitteln treffen. Auch wenn er dies nur auf die Lepra beschränkt, die sie nicht erleiden oder von der sie weniger betroffen sind wegen des Verzichts, den sie gegenüber vielen Lebensmitteln üben und welche diese Krankheit hervorrufen können wie das Schweinefleisch. Obwohl er später sagt, dass auch viele in ihrer Jugend sterben wie bei den anderen Völkern und dass sie auch Wundrosen und die Fallsucht [Epilepsie], welche häufig unter ihnen anzutreffen ist, wie auch die Ansteckung oder Pest erleiden.“[634]

Hier zeigt sich die Genauigkeit, mit der Cardoso die Meinung des Schweizer Hebraisten wiedergibt. So erwähnt er auch Themen, die für seine Argumentation nicht vonnutzen sind, um seiner Referenz gerecht zu werden. Dass er selbst eher der von Johann Buxtorf dem Jüngeren eingangs zitierten Meinung anhängt, beweist er im weiteren Verlauf des Textes, indem er auch darauf verweist, dass einige Christen bzw. in seiner Terminologie „einige andere Nationen“ in den öffentlichen Metzgereien der

---

632 „La lepra en los Hebreos era antiguamente un mal sobre natural, que Dios mandava por castigo de pecados y de no observar la Ley del Señor, no era tan maligna, ni perversa, como la lepra destos tiempos, que se observa en los hospitales de Lazaro, y la tratan los Medicos, que desta apenas se sana y se tiene por incurable.“ Ebenda, 347.

633 Cardoso spricht von „El Bustrofio“. Ich vermute hier einen Tippfehler, sodass er „El Bustorfio“. meinte, wie Johann Buxtorf der Jüngere auch in anderen, z. B. italienischen, Quellen bezeichnet wurde.

634 „El Bustrofio [sic] dize que es opinion de muchos ser los Hebreos de mas larga vida, y que viven mas sanos que las otras Naciones, y padecen menos enfermedades por la eleccion, y diferencia que hazen de los cibos, aunque el lo restringe solo à la lepra, que no padecen, ò son menos sugetos à ella por la abstinencia que hazen de muchos alimentos, que pueden engendrar essa enfermedad, como es la carne porcina, aunque dize luego, que tambien se mueren jovenes, como las otras gentes, y que tambien padecen erisipelas, y mal caduco, el qual es frequente entre ellos, como tambien el contagion o peste.“ Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 346–347.

jüdischen Ghettos ihr Fleisch kauften, da sie es für gesünder halten würden. Zudem widerspricht er Buxtorf dem Jüngeren im Hinblick auf die Epilepsie und behauptet, dass an Gicht und Fallsucht nur einer unter tausend Juden leide. Die Pest treffe zwar grundsätzlich alle, aber auch hier würden die Juden „wegen ihres höheren Grads an Mäßigung und der geringeren Vielfalt an Speisen"[635] und wegen ihrer größeren Vorsicht eher verschont. Für Cardoso liefert somit die Observanz des mosaischen Gesetzes die Grundlage für eine gesündere Lebensweise der Juden. Die gesundheitsfördernden Ernährungsgewohnheiten und die auf Mäßigung abzielende Lebensweise sind somit für ihn das Resultat religiöser Praxis. So verbinden sich Religion und Medizin für den jüdischen Arzt auf optimale Weise.

Ansonsten kennt Cardoso nur eine Krankheit, die er unter Umständen als den Juden eigen bezeichnen wolle und die bereits mit Blick auf die Patientenberichte von Amato Lusitano in das Blickfeld rückte: die Melancholie.

> „Falls irgendeine Krankheit mehr den Hebräern zu eigen sein könnte, wäre das die Melancholie aufgrund der Traurigkeit und der Angst, die sie durch die Beleidigungen und durch die Bedrückungen der Gefangenschaft erwarben, aber da dient dieser [der Melancholie] als Gegenmittel die Enthaltsamkeit und Mäßigung."[636]

Das Motiv der Angst und Betrübnis aufgrund der Situation einer Gefangenschaft fand sich sowohl bei Amato Lusitano als auch in den mittelalterlichen Schriften christlicher Provenienz wie beispielsweise der analysierten *quodlibet*-Diskussion um 1300 an der Sorbonne. Während dort jedoch als Ursache für solche Gemütslagen die gewollte Zurückgezogenheit der jüdischen Bevölkerung ausgemacht wurde, verweist Cardoso klar auf die ausgrenzenden Kräfte der Beleidigung und Unterdrückung. Somit erweist sich die jüdische Melancholie als eine Krankheit, die ihrer gesellschaftlichen Situation unter den Christen geschuldet sei, die jedoch durch entsprechende therapeutische Maßnahmen – Enthaltsamkeit und Mäßigung – in Schach gehalten werden könne.

Das Hämorrhoidenleiden hingegen schreibt Cardoso den Juden nicht explizit zu, sondern betont, dass alle Völker gleichermaßen darunter leiden würden:

> „Diese Unterstellung besitzt kein anderes Fundament, als dass man sieht, dass einige Hebräer Hämorrhoiden haben, wie sie die anderen Nationen haben. Und diese wachsen manchmal zu einer solchen Größe wie Feigen oder Beeren und verursachen Geschwülste und Schwellungen an jenen Körperstellen, die Schwänzen gleichen. Und sie pflegen das grobe und melancholische Blut abzusondern, was, wie Hippokrates sagt, von vielen Krank-

635 „[P]or su mayor templança, y menos variedad de comidas", Ebenda, 347.

636 „Si alguna enfermedad podia ser mas propria de los Hebreos era la melancolia por la tristeza, y temor contrahida de las injurias, y opressiones de la captividad, mas aun à essa le sirve de antidoto la abstinencia, y sobriedad." Ebenda, 347.

heiten, Epilepsien, Melancholien, Quartanfiebern, Delirien befreit. Und sie pflegen ein nützliches Heilmittel gegen bösartige Fieber und lange Tertianafieber zu sein, da sie das melancholische und raue Blut abführen."[637]

Cardoso betont also hier vor allem die in der Diskussion geläufigen, positiven Effekte der Hämorrhoiden als Form der Selbstheilung. Gleichzeitig versucht er über das Bild der zur Größe von Feigen angeschwollenen Hämorrhoiden eine medizinische Erklärung für die Behauptungen zu finden, dass die Juden eine Art Schwanz bzw. eine Form der Rückgratverlängerung haben würden. Inwieweit der Begriff der Feige übrigens bereits im Mittelalter als Synonym für Hämorrhoiden gebraucht werden konnte und welche Implikationen möglicherweise noch mit diesem Begriff intendiert sein könnten – z. B. Judas und sein Erhängen an einem Feigenbaum – schlüsselt Willis Johnson[638] in seinem Aufsatz zum Mythos der „jüdisch-männlichen" Menstruation auf.

Neben der medizinischen Deutung verweist Cardoso allerdings auch auf sprachliche Gepflogenheiten. So gebe es in Portugal die Bezeichnung des geschweiften – also mit einem Schwanz versehenen – Juden, *Judio rabudo*[639], während in Kastilien von dem geschweiften Portugiesen die Rede sei. Letzteres erklärt Cardoso durch die langen Mäntel, die man üblicherweise trage. Ersteres hingegen sieht er als fehlerhafte Ableitung vom Begriff des Rabbi. Dass in Kastilien vom Portugiesen und nicht vom Juden die Rede ist, erklärt sich daraus, dass gerade nach der Annexion Portugals durch das spanische Königreich und durch die darauffolgende Einreise portugiesischer Conversos nach Kastilien diese von der Inquisition als kryptojüdische Gruppe und neues Hauptziel ausgemacht wurden, sodass der Portugiese ein Synonym für den Kryptojuden wurde. Auf diesen Umstand verweist auch Julio Caro Baroja[640] in seinem dreibändigen Werk zur Geschichte der Juden in Spanien. Dass Cardoso mit dieser Annahme einer fehlgeleiteten Verknüpfung der Begriffe *rabudo* und *Rabi* durchaus richtig liegt, zeigt sich bei Francisco de Torrejoncillo, der sogar noch einen Schritt weitergeht und die Behauptung aufstellt, dass die geschweiften Juden direkte Abkömmlinge derjenigen Rabbiner seien, die an der Kreuzigung Christi beteiligt gewesen seien.[641]

637 „Esta imputacion no tiene otro fundamento, sino el ver que algunos Hebreos tienen almorranas como tienen las otras Naciones, y estas algunas vezes crecen tan grandes, como moras ò higos, y hazen tumores, y inchaciones en aquellas partes, que tienen semejança de colas, y suelen echar una sangre gruessa, y malencolica [sic], que como dize Hipocrates libran de muchas enfermedades, epilepsias, melancolias, quartanas, delirios, y suelen ser remedio util en las fiebres malignas, y largas tercianas por evacuar la sangre melancolica, y adusta." Ebenda, 346.

638 Johnson: The Myth of Jewish Male Menses (wie Anm. 103), 283–285.

639 Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 345.

640 Julio Caro Baroja: Los judíos en la España moderna y contemporánea, 2. Aufl., 3 Bde., Bd. 1, Madrid 1978, 361.

641 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 169–170.

Insgesamt kommt Cardoso zu dem Fazit, dass das unterstellte Leiden wie die „jüdisch-männliche" Menstruation jeder medizinischen Grundlage entbehre und vor allem auf theologischen oder auch sprachlichen Fehlinterpretationen beruhe. Das Motiv bzw. die Motivation für solche fehlgeleiteten Interpretationen liegt dabei für ihn klar auf der Hand:

> „Erstaunlich sind die Defekte und Unzulänglichkeiten, die die Gegner der Hebräer ihnen zuschreiben, ohne ein anderes Motiv als den Hass und die schlechte Neigung, mit der sie ihre Belange [die der Hebräer] betrachten, um sie in Geringschätzung und Schande unter den Völkern zu versetzen, obwohl die Erfahrung und die wahrhafte Untersuchung sie lehrt, dass alles Unwahrheit und Betrug ist, die die Boshaftigkeit erfand."[642]

Wahrhafte Untersuchung und Erfahrung, also empirische Methoden, würden somit die Anschuldigungen als falsch entlarven. Da die Gegner der Juden jedoch von ihrem Hass angetrieben seien, würden sie diese aus Untersuchung und Erfahrung zu gewinnenden Kenntnisse geflissentlich ignorieren. Die wahre Ursache liege somit in der Motivation der Gegner begründet, die von Hass und Abneigung angetrieben würden.

Einen dieser Gegner kennt Isaac Cardoso persönlich, den bereits behandelten königlichen Hofrichter Juan de Quiñones. Cardoso hielt sich unter seinem Converso-Namen Fernando Cardoso als königlicher Palastarzt zur selben Zeit wie Quiñones am Hofe Philipps IV. (1605–1665) auf. Zudem nahmen beide den seit dem Untergang Pompejis wohl stärksten Ausbruch des Vesuvs am 16. Dezember 1631 zum Anlass, um eine Schrift hierzu zu verfassen. Insgesamt befanden sie sich damit in guter Gesellschaft, denn Yerushalmi hat herausgefunden, dass zwischen 1631 und 1634 wohl 140 Berichte in ganz Europa zum Ausbruch des Vesuvs verfasst wurden, u. a. auf Italienisch, Französisch, Deutsch, Niederländisch, Latein und ein Bericht auf Polnisch.[643] Cardoso und Quiñones standen somit in unmittelbarer literarischer Konkurrenz am spanischen Königshof. Zudem erlebten sie beide das Autodafé von 1632 in Madrid, das Quiñones zum Anlass nahm, um seine Schrift zu verfassen, wobei Cardoso als portugiesischstämmiger Converso, der zudem vermutlich sogar in derselben Straße, der Calle de las Infantas, lebte, in der das Haus von Miguel Rodriguez stand und in dem die Statuenschändung stattgefunden haben soll,[644] eine sehr unterschiedliche Sicht auf die Geschehnisse hatte. Er selbst beschreibt die Vorgänge, die zum Auto-

642 „Es de admirar los defetos, y imperfeciones [sic], que los adversarios de los Hebreos les atribuyen, sin otro motivo mas que el odio, y mal afecto con que miran sus cosas, para ponerles en desestimacion, y vileza entre las gentes, aunque la experiencia, y el verdadero examen les enseñe ser todo falsedad, y engaño, que inventó la malicia." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 346.

643 Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 64.

644 Ebenda, 69.

dafé von 1632 und zur Hinrichtung von sechs portugiesischen Conversos, drei Männern und drei Frauen, führte, folgendermaßen:

> „Aber damit man sehe, was der unerbittliche Hass gegen eine bescheidene Nation ausrichten kann und wie unsicher die Beweise sind, die man aus dem eigenen Geständnis in den Folterungen gewinnt, bekräftigen wir dies mit den unglücklichen Ereignissen, die im Jahr 1632 in Madrid stattfanden. Aus Portugal kamen einige portugiesische Juden an den Hof mit ihren Frauen und kleinen Kindern. Und als sie diese in die Schulen schickten und sie sich mit den anderen Jungen unterhielten, gaben diese ihnen Zuckerwerk und Süßigkeiten und befragten sie, ob sie Juden seien und ob ihre Eltern zuhause einen Christus [eine Figur] misshandelten oder auspeitschten. Die Kinder verneinten zunächst, aber bekehrt durch die Süßigkeiten, die sie ihnen gaben, und durch den Lehrer, der dieser Nation wenig zugetan war und der mehr von einem geheuchelten Oberheiligen hatte, als ein wirklicher und frommer Mann zu sein, ohne zu wissen, was sie da sagten, gestanden sie, was man ihnen unterstellte. Und obwohl sie noch minderjährig waren, fünf oder sechs Jahre alt, wenn die Zeugenaussagen noch ungültig und nichtig sind, wurden die Eltern aufgrund dieser aus Überredung und Beratschlagung entstandenen Aussagen festgenommen, die mit Tertianafieber, das durch die Sommerhitze und die Erschwernisse der Reise hervorgerufen wurde, krank im Bett lagen. Sie unterzogen die Alten, Armen und Kranken der Folter und forderten sie auf zu gestehen und man würde Gnade walten lassen. Da sie die Schmerzen nicht ertragen konnten, gestanden sie, was man ihnen zur Last legte, und man verbrannte sechs oder sieben Personen. Man verlas die Urteile zuerst in einer öffentlichen Urkunde, in der sie berichteten, dass sie einen Christus ausgepeitscht und danach verbrannt hätten. Und zwischen den Peitschenhieben, die sie ihm verabreichten, habe er zu ihnen gesagt: Warum misshandelt Ihr mich? Aber der [praktische] Arzt, der sie behandelte, und der Chirurg, der sie zur Ader ließ, erkannten deutlich, dass sie in ihrem Haus keine Figur oder irgendein Bild aus Holz, Metall oder Papier hatten. Ihr Haus wurde von der Justiz niedergerissen, und man errichtete auf ihm eine Gedenktafel in der Calle de las Infantas, die das Ereignis beschrieb, dass ein Christus ausgepeitscht und verbrannt worden sei. Aber da sie [die Tafel] später anstößig erschien, nahm man sie ab und gründete an genau jenem Ort ein Kapuzinerkonvent. So viel können die falschen Zeugenaussagen und rigorosen Folterungen erreichen, dass viele lieber sterben möchten als solch unerträgliche Schmerzen zu erleiden."[645]

645 „Mas por que se vea quanto puede el odio implacable contra una Nacion humilde, y quan inciertas son las pruevas que se toman de la propria confession en los tormentos, sellemos estos successos infelizes con el que succediò en Madrid el año de mil seyscientos treinta y dos, vinieron de Portugal unos Judios Portugueses à la Corte con sus mugeres y hijos pequeños, que embiandolos à las escuelas, y conversando con los otros muchachos, estos les davan confites, y golosinas, y los ivan inquiriendo si eran Judios, y si sus padres en casa maltratavan, ò açotavan un Xpo. negavan ellos a principio, mas persuadidos de las golosinas que les davan, y del maestro poco affecto à esta Nacion, que tenia mas de finguido santeron, que de entero, y piadoso, sin saber lo

Yerushalmi betont in diesem Zusammenhang, dass acht Inquisitionsprotokolle zum Fall der Kruzifixschändung, dem *Cristo de la Paciencia*, im Archiv vorhanden seien, die den Bericht Cardosos bestätigten.[646] Hierzu sei auch auf den Aufsatz von David Graizbord[647] verwiesen, der die Protokolle mit Blick auf die Beteiligung der Kinder im Prozess untersucht hat. Für Cardoso stellt sich der Fall somit als ein Zeugnis ungerechter Justiz dar, beruhend auf zweifelhaften Berichten, die von minderjährigen, damit nicht vernehmungsfähigen und stark beeinflussten Kindern bestätigt und durch Folter von den Eltern erpresst wurden. Das Motiv dahinter liegt für ihn wiederum im Hass der Gegner der Juden begründet. Interessant erscheint zudem, dass die Stimme der Vernunft in der Darstellung von Cardoso von den beiden Medizinern, dem praktischen Arzt und dem Chirurgen, kam, auch wenn sie offensichtlich nicht angehört wurde.

Aber auch die Schrift von Quiñones zum Autodafé ist Cardoso gut bekannt. In seinem Kapitel zur Widerlegung der Idee einer „jüdisch-männlichen" Menstruation kann er sich eine kleine Anekdote zum königlichen Hofrichter nicht verkneifen:

> „Aber eine lustige Geschichte, die sich in Madrid vor etwas mehr als dreißig Jahren ereignete, soll hier nicht verschwiegen werden. Es gab einen Hofrichter namens Don Juan de Quinoñes [sic], ein seltsamer Rechtsgelehrter von verschiedenster Gelehrsamkeit und [Besitzer] einer reichhaltigen Bibliothek. Er schrieb einige Traktate und sonderliche Bücher wie über die Zigeuner, über die Glocke von Velilla, über den Vesuv, und unter anderem verfasste er eines [ein Traktat] über diese Materie, die wir behandeln, indem er bewies, dass die Juden einen Schwanz haben und sie monatlich Blutungen bekommen wie die Frauen als Strafe für die schwere Sünde, die sie begingen, wobei er einige Autoren zitierte. Und er gab mir eines von diesen [Traktaten]. Innerhalb weniger Tage überkamen ihn so lange

que dizian vinieron à confessar lo que les imputavan, y aunque eran de menor edad de cinco ò seys años, quando son invalidos, y nulos los testimonios, por estos dichos persuadidos y aconsejados prenden los padres, que estavan enfermos en la cama de tercianas ocasionadas del ardor del Estio, y del trabajo del viage, ponenles à tormento viejos, pobres, y enfermos, y exortandolos à que confesassen, y se uzaria con ellos de piedad no pudiendo sufrir los dolores, confessaron quanto los acusavan, y quemaron seys ò siete personas, leyendoles primero las sentencias en un acto publico, que relatavan que açotavan à un Xpo. que despues quemaron, y que entre los açotes que le davan les dizia, porque me maltratais, pero el Medico que les curava, y el cirujano que les sangrava vieron claramente, que en su casa no tenian figura, ni imagen alguna de leño, de metal, ni de papel. Derribaronles la casa por justicia, y pusieron en ella un padron por memorio en la calle de de [sic] las infantas, que referia el successo de haver açotado, un Xpo. y quemadole, mas pareciendo despues indecente le quitaron, y fundaron en aquel mismo sitio un Convento de Frayles Capuchinos, tanto pueden los testimonios falsos, y los tormentos rigurosos, que muchos quieren antes passar una muerte, que sufrir dolores intolerables." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 405–406.

646 Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 70.

647 Graizbord: Converso Children under the Inquisitorial Microscope (wie Anm. 559), 373–387.

> und große Hämorrhoiden an jenen Stellen mit Blut und Schmerzen, dass sie eigentlich wie ein Schwanz wirkten. Ich sagte ihm also, in Begleitung eines Chirurgen: ‚Euer Gnaden müssen sich wohl auch bei der Sünde jenes Todes [der Tod Christi, bezieht sich auf den Gottesmordvorwurf] strafbar gemacht haben, denn wir sehen bei Ihnen dasselbe Übel.' Und da er schrieb, dass die Juden einen Schwanz und Menstruation hätten, hatte er nun dasselbe. Und während die Unterhaltung unter Witzeleien vonstattenging, lachte er und sagte, dass er nicht dazugehöre [zu den Conversos], dass er sicher als Altchrist und Edelmann aus La Mancha beglaubigt worden sei. Das Gespräch endete und er behielt den Makel, den er den Juden unterstellt hatte."[648]

Yerushalmi zeigt auf, dass Cardoso hier seine gewohnten Pfade der nüchternen Gelehrsamkeit verlässt und Persönliches einbringt, was für seine Schrift ansonsten unüblich ist.[649] Dies lässt vermuten, dass ihm die Unterstellungen Quiñones mit Blick auf die portugiesischen Conversos, zu denen er selbst zählte, in bitterer Erinnerung geblieben sind. Auch der Bericht über das Autodafé von 1632 lässt sich als eine solche Ausnahmeerzählung interpretieren. Gianna Pomata fügt dieser von Yerushalmi unterstriche-

---

648 „Pero no es de callar una graciosa historia, que succedió en Madrid, avrá treinta años, poco mas. Era un Alcalde de Corte llamado Don Juan de Quinoñes [sic], Letrado curioso, de varia erudicion, y de copiosa libreria, escrivió algunos tratados y libros particulares como de los Gitanos, de la Campaña de Velilla, del Vesuvio, y entre otros hizo uno desta materia que tratamos provando, que los Judios tienen cola, y les vienen sus meses, y sangre, como en las mugeres en pena del grave pecado, que cometieron citando algunos Autores, y mediò [sic] uno dellos, dentro de pocos dias le sobrevinieron unas almorranas tan largas, y grandes en aquellas partes con sangre, y dolores, que propiamente parecian cola, dixele entonces yó, en compañia de un Cirujano, Vuessa merced tambien devia de incurrir en el pecado de aquella muerte, pues le vemos el mismo mal, y que como escrivia que los Judios tenian cola, y sangre, tèniendo el lo mismo, y passando el coloquio entre burlas, el se rió, y dixo que no se entendia con el, que el estava bien acreditado de Christiano viejo, y Hidalgo de la Mancha, passó el discurso, y el se quedó con el defecto que imputava à los Judios." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 346; Vgl. auch die Übersetzung von Pomata: „We must not omit a charming episode which occured in Madrid about thirty years ago, more or less. There was an *alcalde* of the Court named Don Juan de Quiñones, a curiously learned man of variable erudition and a huge library, who wrote several treatises and specialized books....And, among others, he compiled one...proving that Jews have a tail, and that like women they are subject to menstrual periods, and blood, as punishment for the grave sin which they committed. Within a very short time he developed hemorrhoids in certain parts, so great and huge, and accompanied by blood and pain, that they actually seemed tail-like. In the company of a surgeon, I then said to him: ‚Your honor must also be liable in the sin of that death [i.e., of Christ], for we see in you the same affliction, and just as you have written that the Jews have a tail and blood, you too have the same.' And so, the conversation continuing in jest, he began to laugh and said that he did not agree with this, for he had been well proved to be an *hidalgo* of La Mancha, and the discussion moved on. But he remained with the defect which he imputed to the Jews." Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 121.

649 Yerushalmi: De la corte española al gueto italiano (wie Anm. 85), 76.

nen Identität des portugiesischen Conversos, der sich später offiziell zum Judentum bekannte, jedoch noch eine weiter hinzu, die des Mediziners:

> „Undoubtedly, as Yerushalmi has argued in his excellent biography of Cardoso, the Jewish scholar's biting reply to the Christian literatus [Quiñones] was rooted in Cardoso's passionate return to the Jewish faith and culture after his experience as marrano. But I would like to point out that Cardoso was countering the anti-Jewish legend not just as a Jew but also as a physician."[650]

Inwieweit sich medizinische und religiöse Argumentation bei Cardoso zu einer Einheit verbanden, konnte ja schon zuvor anhand der argumentativen Verknüpfung von religiöser Observanz, den Ernährungsgewohnheiten und einer daraus resultierenden gesünderen Lebensweise der Juden aufgezeigt werden. Cardosos Kapitel zur Widerlegung der Idee der „jüdisch-männlichen" Menstruation lässt sich zudem auch als bewusste Replik des jüdischen Mediziners auf das Traktat von Juan de Quiñones lesen. Dabei schlägt Cardoso einen völlig anderen Weg für seine Beweisführung ein. Während Quiñones versuchte, über seine weitläufige Gelehrsamkeit, wie es Cardoso nennt, einen seriösen und glaubwürdigen Eindruck zu vermitteln, und hierfür seine Texte lange Glossen mit den entsprechenden Referenzen zieren, so stützt sich Cardoso auf die empirischen Werte der eigenständigen Überprüfung und Erfahrung. Neben den biblischen Referenzen, nennt Cardoso somit eingangs Vicente Ferrer, Thomas von Cantimpré, Alonso de Espina bzw. seine Schrift *Fortalitium fidei*, Jean Lorin und Alfonso Salmerón, später Juan de Quiñones, Johann Buxtorf den Jüngeren und gegen Ende Simone Majoli (1520–1597), ohne jedoch genauere Angaben wie Titel oder Seitenzahlen zu erwähnen. Dass Cardoso generell nur vage zitiert, kann man ihm grundsätzlich nicht nachsagen, denn in seiner Schrift *Philosophia libera* macht er durchaus detaillierte Angaben zu seinen Referenzen. Sein Verzicht auf ausführliche Referenzen lässt sich in diesem Fall somit auch als Strategie interpretieren, um die Ernsthaftigkeit einer solchen Behauptung einer „jüdisch-männlichen" Menstruation generell infrage zu stellen und ihre Abwegigkeit zu unterstreichen. Er nutzt bewusst eine empirische Herangehensweise, um der Fülle an Theorien und zitierten Autoritäten bei Quiñones entgegenzutreten. Statt sich also auf dieselbe Ebene zu begeben und eine Bandbreite an gegnerischen Zitaten und Theorien zu präsentieren, wechselt er auf die Ebene der Empirie, die in den Wissenschaften der Frühen Neuzeit – vor allem in der Medizin aufgrund des hohen Stellenwertes der Autopsie – einen starken Zulauf erfuhr.[651]

650 Pomata: Menstruating Men (wie Anm. 321), 122.

651 Zu diesem epistemischen Wandel vgl. auch *4.5 Fazit*.

3.5 Fazit

Wie gesehen stellt sich die Frage nach der Idee der „jüdisch-männlichen“ Menstruation und der ihr zugrunde liegenden Argumentationsstränge als äußerst komplexes Themengebiet dar. Die These der Effeminierung soll nun noch einmal auf den Prüfstand gestellt werden. Eine explizite Effeminierung, bei der nicht nur darauf verwiesen wird, dass die jüdischen Männer wie die Frauen menstruieren, sondern den Männern zudem noch Schwäche und fehlende kriegerische Stärke als weibliche bzw. verweiblichende Eigenschaften zugeschrieben wurden, fand sich allein bei Jakob von Vitry. Zwar ließen sich auch bei Andrés Laguna und Abraham Zacuto Lusitano Tendenzen der Effeminierung feststellen. Diese geschahen jedoch nicht im Kontext der „jüdisch-männlichen“ Menstruation.

Daher stellt sich nun die Frage, wie es sich mit einer impliziten Stigmatisierung durch den Vergleich mit der weiblichen Menses verhält. Wie bereits von Gianna Pomata gezeigt, konnte die „männliche“ Menstruation im medizinischen Rahmen durchaus positiv gewertet werden. Die Heranziehung der weiblichen Menstruation diente hierbei zur genaueren Erklärung des Phänomens und verwies damit vor allem auf die Periodizität der auftretenden männlichen Blutungen. Eine Effeminierung war nur in Ausnahmefällen intendiert, die positive Wahrnehmung überwog. Für die Schriften, die eine „ jüdisch-männliche“ Menstruation propagierten, lässt sich hingegen eine ganz klares Bemühen um Stigmatisierung auch durch die Bezugnahme auf die weibliche Menstruation erkennen. Zwar überwiegt in der Argumentation die Begründung der Menstruation als göttliche Strafe, wäre es den Vertretern der Idee einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation jedoch nur um die Zuschreibung eines körperlichen Gebrechens als göttliche Strafe gegangen, hätte man sich auf die Thematik der Hämorrhoidalblutungen bzw. des Blutflusses beschränken können. Stattdessen wird jedoch von den Autoren immer wieder betont, dass die jüdischen Männer wie die Frauen menstruieren würden. Es ging ihnen also durchaus um eine bewusste Effeminierung. Zudem diente ihnen die Lokalisation des monatlichen Blutflusses im Genitalbereich als weitere Schmähung und bewusste Stigmatisierung.

Was nun die von Pomata und Stolberg aufgeworfene Problematik betrifft, ob der weibliche oder der männliche Körper als Standard für die Menstruation gewählt wurde, tendiere ich – gerade mit Blick auf den immer wieder anzutreffenden Vergleich zwischen Menstruation und Hämorrhoiden – dazu, dass in diesem Fall das Bemühen unter den Medizinern vorherrschte, den weiblichen und männlichen Körper in einen gemeinsamen positiven Referenz- und Äquivalenzrahmen zu setzen. Dies lässt sich nicht nur in der Antike, sondern auch in der Frühen Neuzeit feststellen, denn die Definitionen und Übergänge zwischen Menstruation und Hämorrhoiden bleiben auch hier fließend. Und auch die von Cathy McClive untersuchten Fällen im frühneuzeitlichen Frankreich – vor allem die der von den Medizinern eifrig disku-

tierten Fälle von Hermaphroditismus[652] – zeigen deutlich, dass Menstruation kaum als geschlechtliche Markierung funktionierte.

Zu differenzieren ist jedoch, dass die männliche Menstruation, die in der Regel als periodisch auftretende Hämorrhoidalblutungen[653] dargestellt wurde, den frühneuzeitlichen Medizinern vornehmlich als *morbus salutaris* galt. Somit zählte die männliche Menstruation zwar als Krankheit, jedoch als eine positive, die es nicht zu kurieren galt und die dem Körper die Möglichkeit einer natürlichen Selbstregulierung für die Säftekonstellation lieferte. Die Menstruation hingegen wurde, wie bei Cardoso gesehen, als einzige wirklich natürliche Blutung des Körpers betrachtet, die nicht dem Bereich der Krankheiten zuzurechnen war. Schwerpunktmäßig rückten bei dem Thema Menstruation in den analysierten Texten zwei Themen in den Mittelpunkt: die ungewöhnlichen Fälle und vor allem die Fälle vikariierender Menses.

Doch die zentrale Frage, der ich in diesem Kapitel nachgehen wollte, war, inwieweit die Idee der „jüdisch-männlichen" Menstruation und die damit einhergehenden Vorwürfe innerhalb der Blutreinheitsdebatte mit den medizinischen Ideen von Menstruation und Hämorrhoiden verknüpft wurden. Welche Rolle die Menstruation spielte, wurde bereits im Zuge der Effeminierung angesprochen. Noch relevanter für die Argumentation scheint jedoch die Diskussion um Melancholie und Hämorrhoiden gewesen zu sein. So zeigte sich bereits für das Mittelalter, dass hier dem jüdischen Körper eine melancholische Grundverfassung und in der Konsequenz ein damit einhergehendes Hämorrhoidalleiden ein- und zugeschrieben werden konnte. Melancholie und Hämorrhoiden galten als Krankheiten, die den Juden generell zu eigen seien. Festzuhalten ist jedoch auch, dass es sich dabei um relative Zuschreibungen handelte, worauf der Begriff Akzidentien verwies. Somit bestand immer die Möglichkeit, durch eine veränderte Lebensweise diesen körperlichen Grundzustand zu verlassen.

In der Frühen Neuzeit zeigt sich wiederum, dass die Melancholie als ein dem jüdischen Körper ureigener Zustand auch als Selbstzuschreibung funktionieren konnte, wie bei Amato Lusitano und in Ansätzen auch bei Isaac Cardoso. Hierbei ist zu betonen, dass die bei Amato Lusitano auf naturphilosophisch-medizinischer Basis entwickelte Selbstzuschreibung völlig frei von negativen Konnotationen ist. Dies zeigt sich besonders daran, dass seine an Melancholie leidenden Patienten beispielsweise als gelehrte und außergewöhnliche Männer beschrieben werden. Cardoso sieht zudem die jüdische Melancholie auch durch soziale Faktoren wie Ausgrenzung und Diskriminierung begründet. So münzt er den permanenten Angstzustand auf die durch die Christen zu verantwortenden Lebensumstände der Juden um, während im Mittelalter genau diese Angst als Produkt jüdischen Fehlverhaltens und der daraus resultierenden göttlichen Strafe gedeutet wurde.

---

652 McClive: Menstruation and Procreation in Early Modern France (wie Anm. 501), 207–226.

653 Als Sonderfall sind die Patientenberichte des Grazer Stadtphysikus Wenck zu werten, der von männlicher Menstruation aus dem Penis spricht.

So bleibt noch der Blick auf das Verhältnis von medizinischer und theologischer Argumentation in Bezug auf die Idee der „jüdisch-männlichen“ Menstruation zu richten. Insgesamt überwiegt die theologische Argumentation, die die Menstruation der jüdischen Männer in erster Linie als göttliches Zeichen und Strafe für den Gottesmord interpretiert. Auch die Verknüpfung mit dem Ritualmordvorwurf ist hier keineswegs zu unterschätzen. Selbst ein Mediziner wie Gerónimo de Huerta stützt sich in erster Linie auf religiöse Argumente, wenn er sich mit dem Thema befasst. Andererseits finden sich wiederum Theologen wie Jean Lorin, die auch unter Heranziehung medizinischer Argumente die Idee einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation zu widerlegen versuchen. Sowohl theologische Argumentation in medizinischen als auch medizinische Argumentation in theologischen Schriften war in der Analyse anzutreffen und scheint für die Frühe Neuzeit somit keinesfalls unüblich gewesen zu sein. Die Schrift von Juan de Quiñones lässt sich vor diesem Hintergrund als ein Aufzeigen der potentiellen Möglichkeiten in der Debatte lesen. So zeigen sich bei ihm eindrucksvoll die Verquickungsoptionen von medizinischen, theologischen und juristischen Argumenten im Hinblick auf die Idee einer „jüdisch-männlichen“ Menstruation. Cardoso wiederum arbeitet in seiner Replik auf Quiñones auch mit der Verknüpfung von theologischen und medizinischen Argumenten. Dabei verfolgt er allerdings eine völlig andere Herangehensweise. Statt über ein großes referentielles Netzwerk Gelehrsamkeit und damit wissenschaftliche Glaubwürdigkeit demonstrieren zu wollen, wie dies Quiñones intendiert, streicht Cardoso die empirischen Werte eigenständiger Untersuchung und Erfahrung heraus und stellt diese dem *Memorial* von Quiñones gekonnt entgegen.

4. Der neuchristliche Geruch

Dieses Kapitel[654] beschäftigt sich mit der dritten körperlichen Markierung, die den Conversos und in geringerem Ausmaß den Morisken vonseiten der Blureinheitsideologen zugeschrieben wurde: dem neuchristlichen Geruchsstigma, das im Wesentlichen auf dem antijüdischen Motiv des *fœtor judaicus* basierte.

Generell findet sich innerhalb der Kulturgeschichte der Sinne noch Nachholbedarf, was die Untersuchung des Geruchssinns betrifft. Diese Feststellung trifft auch Jan-Friedrich Missfelder:

> „Nach einer nunmehr schon Jahrzehnte andauernden Hegemonie des *iconic/pictorial/visual turn* sind allenfalls substantielle Forschungen zur Klang- und Hörgeschichte in annähernd kritischer Masse und angemessener methodischer Reflexion greifbar. Dagegen nehmen sich die historischen Forschungen zu den sog. Nahsinnen Taktilität und Olfaktorik noch weitgehend als ein vorsichtiges Tasten im Dunkel des historischen Materials aus."[655]

Dieses Kapitel versteht sich somit sowohl als Teilbeitrag dieser anvisierten kritischen Masse als auch als ein Versuch, dabei ein bisschen mehr Licht ins Dunkel zu bringen. In einem ersten Schritt werde ich daher die Grenzen der Geruchswelten ausloten. Dabei gilt es zunächst herauszufinden, welche Aspekte der Gerüche und des Geruchssinns in einer historischen Studie bearbeitbar sind und welche wegfallen. Hierfür werde ich eine Definition des Geruchssinns und seiner verschiedenen Dimensionen vornehmen. Daran schließt sich eine Einführung in die Dimensionen der frühneuzeitlichen Geruchswelten an.

Im zweiten Schritt analysiere ich die antiken und mittelalterlichen Vorläufer des neuchristlichen Geruchsstigmas. Bei der Nachzeichnung der Entwicklung vom *fœtor judaicus* zum neuchristlichen Geruchsstigma gilt es, wie im vorigen Kapitel zur „jüdisch-männlichen" Menstruation, sowohl die Brüche als auch die Kontinuitäten aufzuzeigen. Zudem geht es um einen Sonderfall, die christlichen Legenden um die Heilige Quelle von Matarieh, da diese eine Relevanz für die Frage aufweisen, inwieweit auch den Morisken ein Geruchsstigma von den Blutreinheitsideologen auferlegt werden konnte.

---

654 Einzelne Passagen dieses Kapitels sind bereits als Aufsatz erschienen. Vgl. Gebke: Himmlische Düfte – Höllischer Gestank (wie Anm. 56), 195–212.

655 Jan-Friedrich Missfelder: Ganzkörpergeschichte. Sinne, Sinn und Sinnlichkeit für eine Historische Anthropologie, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur IASL 39 (2014), 457–475, hier 467–468 [Hervorhebung im Original]. Missfelder liefert darüber hinaus einen sehr guten Überblick über den Forschungsstand zur Sinnesgeschichte und reflektiert zentrale Fragen für eine weitere Entwicklung und Etablierung einer solchen.

Im dritten Schritt werden die verschiedenen Argumentationsebenen in den Blick genommen, die die Diskussion um das neuchristliche Geruchsstigma in der Frühen Neuzeit aufweist. In erster Linie analysiere ich hierbei die medizinischen und theologischen Argumente. Des Weiteren lässt sich das Thema aber auch auf kulinarische Dimensionen und vor allem auf die Küchengerüche erweitern. Diese werden sowohl in den Inquisitionsakten als auch in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Literatur wie beispielsweise den Cancioneros verhandelt. Zudem lässt sich für das neuchristliche Geruchsstigma ein spezieller literarischer Traditionsstrang nachweisen, die Geschichte über die Hunde von Alba. Auch ihr Hintergrund soll kurz erörtert werden. Nach diesem Überblick der verschiedenen Argumentationsebenen wird abschließend die Diskussion in den Schriften der Blutreinheitsideologen analysiert.

4.1 Geruchsdimensionen

4.1.1 Geruchserfahrungen

Beim Thema Geruch gilt es zunächst zwischen Gerüchen und Geruchswahrnehmungen zu unterscheiden. Hierauf verweist auch Bettina Beer in ihrem Aufsatz *Geruch und Differenz*: „ ‚Geruch' bezeichnet zweierlei: zum einen Duftstoffe, die von einem Körper, Stoff oder Gegenstand ausgehen und zum anderen den Geruchssinn."[656]

Daher soll es nun um die verschiedenen Dimensionen des Geruchssinns gehen. So sind Gerüche besonders geeignet, Erinnerungen hervorzurufen. Dies geschieht häufig unbewusst, lässt sich jedoch auch bewusst steuern. Da Marcel Proust (1871–1922) in seinem Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* das Zusammenspiel von nostalgischer Erinnerung und Geschmacks- und Geruchserlebnis besonders gekonnt beschreibt – so z. B. in der berühmten Madeleine-Szene –, erscheint es nur allzu verständlich, dass dieser Vorgang in der Wissenschaft als Proust-Effekt[657] bekannt wurde. Der Mediziner und Biologe Hanns Hatt verweist in seinem Einführungstext zum Geruchs- und Geschmackssinn zudem darauf, dass Geruchsinformationen über das sogenannte Riechhirn direkt verschiedene Hirnareale ansprechen, so den Thalamus, den Neokortex, das limbische System Amygdala und Hippocampus sowie die vegetativen Kerne des Hypothalamus.[658] Gerade diese direkten Verschaltungen im Gehirn machen begreiflich, warum Düfte einen so starken Einfluss auf unsere Emotionen und Erinnerungen ausüben.

---

656 Bettina Beer: Geruch und Differenz. Körpergeruch als Kennzeichen konstruierter ‚rassischer' Grenzen, in: Paideuma 46 (2000), 207–230, hier 210.

657 Vgl. hierzu Elisabeth Oberzaucher/Anna Maria Kerber: Immer der Nase nach... Wie Gerüche unser Denken beeinflussen, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hrsg.): Mann, Frau, Gehirn. Geschlechterdifferenz und Neurowissenschaft, Paderborn 2011, 5–62, hier 53.

658 Hatt: Kapitel 19. Geschmack und Geruch (wie Anm. 118), 430.

Medizinische und biochemische Forschung zum Geruch beschäftigt sich verstärkt mit dem Thema der Pheromone, die in nicht unerheblichem Maße auf das Sexual- und Fortpflanzungsverhalten von Männern und Frauen einwirken. Hierbei kommt es zu einer wechselseitigen Beeinflussung von Frauen und Männern, aber auch zu gleichgeschlechtlichen Phänomenen wie der Synchronisation der Menstruationszyklen bei Frauen, die eng zusammenleben und vor allem Zeit miteinander verbringen. Martha McClintock hat dieses Phänomen anhand von Befragungen von 135 weiblichen Versuchspersonen zwischen 17 und 22 Jahren, die in einem Studentinnenwohnheim zusammenwohnten, untersucht. Der Aspekt der sozialen Interaktion im Sinne von engen Freundschaften schien dabei am meisten Bedeutung für eine Synchronisation der Menstruationszyklen zu haben, gefolgt von dem Aspekt der Zimmernachbarschaft. Wahllos miteinander verglichene Frauen innerhalb des Wohnheims, die weder befreundet waren noch sich das Zimmer teilten, lieferten hingegen keine Indizien für eine Synchronisation.[659] Allerdings gilt die Theorie einer Synchronisation der Zyklen bis heute als umstritten, wie ein weiterer Aufsatz von McClintock zeigt, den sie 27 Jahre später veröffentlicht und in dem sie versucht hat, mit den in den letzten Jahrzehnten entstandenen Mythen aufzuräumen und ihre eigene ursprüngliche Forschung zu verteidigen.[660] Bereits dieser kleine Auszug aus der Thematik zeigt, wie groß der Diskussions- und Forschungsbedarf im Bereich der Pheromone noch ist. Ihre generelle Faszination nicht nur in wissenschaftlichen Kreisen, sondern auch innerhalb eines nichtwissenschaftlichen Publikums scheint derzeit noch weit größer als die gesicherten Erkenntnisse.

Studien zu Pheromonen unterstreichen somit den Aspekt einer unbewussten Geruchswahrnehmung, der sich niemand entziehen kann und mit der somit eine gewisse Unausweichlichkeit und Direktheit einhergeht. Allerdings kann diese Betonung des Unbewussten schnell zu der Annahme einer Natürlichkeit/eines instinktiven Moments in der Geruchswahrnehmung führen. Waltraud Naumann-Beyer spricht in Anlehnung an Hubert Tellenbach und Diane Ackerman von Authentizität, worunter sie die Unmittelbarkeit des Geruchssinns versteht, der ohne vermittelnde Sprache auskomme. Mit diesem Konzept versucht sie die Spracharmut zu erklären, die sich bei Geruchsbeschreibungen zeigt.[661]

Treten die Aspekte der Unmittelbarkeit und des Unbewussten jedoch zu sehr in den Vordergrund, besteht die Gefahr, dass ein weiterer wichtiger Aspekt vernachlässigt wird: die Bedeutung der Sozialisation und der kulturellen Prägung für die Wahrneh-

659 Martha K. McClintock: Menstrual Synchrony and Suppression, in: Nature 229 (1971), 244–245; vgl. hierzu auch Oberzaucher/Kerber: Immer der Nase nach... Wie Gerüche unser Denken beeinflussen (wie Anm. 657), 56.

660 Martha K. McClintock: Whither Menstrual Synchrony?, in: Annual Review of Sex Research 9 (1998), 77–95.

661 Waltraud Naumann-Beyer: Anatomie der Sinne im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur, Köln 2003, 181.

mung von Gerüchen. So ließe sich die diagnostizierte Spracharmut des Geruchsvokabulars auch durch soziokulturelle Prozesse begründen, denn andere Kulturen können durchaus aus einem reichen Geruchsvokabular schöpfen. Die Sprachwissenschaftlerinnen Ewelina Wnuk und Asifa Majid haben beispielsweise herausgefunden, dass die Maniq, eine als Jäger und Sammler nomadisch lebende Bevölkerung im Süden Thailands, ein besonders ausgefeilter und vielfältiger Geruchswortschatz mit fünfzehn unterschiedlichen Begriffen zur Verfügung steht.[662]

Der doppelten Dimension der Geruchswahrnehmung, einerseits des natürlichen Wahrnehmens und andererseits des kulturell-geprägten Urteilens, und ihres Zusammenspiels war sich bereits Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) bewusst. In einem Brief vom 15. Dezember 1763 an Ludwig Eugen von Württemberg, der Rousseau offenbar über die Entwicklung seiner Tochter auf dem Laufenden hielt und über die Ausprägung ihrer sinnlichen Fähigkeiten in Erstaunen geriet, schrieb Rousseau:

> „Die Kinder unterscheiden frühzeitig die verschiedenen Gerüche, starke und schwache, aber nicht gute und schlechte. Die Empfindung kommt von der Natur, aber Vorliebe und Abneigung nicht. Diese Beobachtung, die ich besonders am Geruchssinn gemacht habe, läßt sich auf die anderen Sinne nicht anwenden; so ist auch das Urteil, das die Kleine in dieser Hinsicht fällt, schon etwas Erworbenes."[663]

Auch die in der Philosophie oft deklarierte These, dass die Sinne den Menschen nicht täuschen, die u. a. von Kant und Goethe vertreten worden ist, zielt somit auf die erste Komponente des natürlichen Wahrnehmens ab. Die zweite, das kulturell-erworbene Urteil, erweist sich hingegen als sehr viel trügerischer. In der Medizin wird dieses unter dem Begriff Hedonik erfasst, unter der „die subjektive Bewertung eines Duftes als angenehm oder unangenehm"[664] verstanden wird. Während sich die Medizin verständlicherweise eher für genetisch determinierte Geruchserfahrungen und die Beeinflussung durch Pheromone interessiert, überwiegt für die Geschichtswissenschaft die Hedonik als Untersuchungsgegenstand, denn es sind die kulturell-gepräg-

662 Ewelina Wnuk/Asifa Majid: Revisiting the Limits of Language. The Odor Lexicon of Maniq, in: Cognition 131 (2014), 125–138, URL: http://dx.doi.org/10.1016/j.cognition.2013.12.008 (besucht am 27. 02. 2019).

663 Übersetzung Henning Ritter, Jean-Jacques Rousseau: Ich sah eine andere Welt. Philosophische Briefe, hrsg. v. Henning Ritter, München 2012, 185; „Les enfants distinguent de bonne heure les odeurs comme différentes, comme foibles ou fortes, mais non pas comme bonnes ou mauvaises; la sensation vient de la nature; la préference ou l'aversion n'en vient pas. Cette observation, que j'ai faite en particulier sur l'odorat n'est pas applicable aux autres sens; ainsi le jugement que la petite porte sur cet article est déjà une chose acquise." Jean-Jacques Rousseau: Lettres philosophiques, hrsg. v. Henri Gouhier, Vrin 1974, 123; vgl. auch Annick Le Guérer: Le déclin de l'olfactif, mythe ou réalité?, in: Anthropologie et sociétés 14 (1990), 25–45, hier 28.

664 Hatt: Kapitel 19. Geschmack und Geruch (wie Anm. 118), 434.

ten Geruchsurteile, die historischen Wandlungen unterliegen. Somit sind historische Geruchsbeschreibungen immer auch vor dem Hintergrund der individuellen und kulturellen Wahrnehmung der riechenden Zeitzeugen zu betrachten. Die auf diese Weise erfahrene Umwelt und ihre Geruchsrealität tritt somit zwangsläufig in den Hintergrund und lässt sich nur bedingt analysieren. So bleiben mittelalterliche und frühneuzeitliche Geruchswelten weitestgehend im Verborgenen, dagegen können Geruchserzählungen Aufschluss über die Sozialisation sowie die persönlichen Erlebnisse und Erinnerungen der Riechenden geben.

Für eine Untersuchung des Motivs des neuchristlichen Geruchsstigmas bietet sich folglich der Zugang über kulturelle Systeme und soziale Beziehungen an. Spezifische Geruchszuschreibungen finden sich als Ausgrenzungskriterium mit Blick auf soziale Klassen oder ethnische Gruppen im Lauf der Geschichte zuhauf. Classen, Howes und Synnott beschreiben diese Geruchspolitiken folgendermaßen:

> „Different odours are often adscribed to different social classes and ethnic groups in the West. Variations in group odours may be caused by such things as differences of diet, hygiene and perfume. […] Often, however, a given ethnic or class odour is considered not just to be due to the consumption of particular foods or to perfume practices, but to be somehow intrinsic to the group, a characteristic trait as inalterable as skin colour. Such ‚ethnic' or ‚racial odours' are commonly portrayed as both distinctive and disagreeable by those people who make an issue of them. The same people normally invoke such odours to justify avoidance behaviour."[665]

Einerseits werden für die Ausgrenzung sich voneinander unterscheidende Ernährungs-, Hygiene- und Parfümierungspraktiken herangezogen, andererseits wird der entsprechenden Gruppe oftmals ein Geruch zugeschrieben, der ihnen zu eigen sei. Wie sich am neuchristlichen Geruchsstigma zeigen wird, können diese beiden Strategien der Ausgrenzung auch miteinander verwoben sein, sodass teilweise eine eindeutige Zuordnung unmöglich bzw. erheblich erschwert wird. Zudem lässt sich bei diesen Geruchspolitiken auch die Perspektive auf die durch sie ausgegrenzte Gruppe erweitern. Die Reaktionen auf das ihnen auferlegte Geruchsstigma kann laut Classen von einer Akzeptanz und Übernahme des ihnen auferlegten Geruchs bis hin zu der Erarbeitung eines Geruchsmodells unter umgekehrten Vorzeichen reichen:

> „The sensory values propagated by the dominant social group are often internalized by all groups within society. For example, members of the working classes will come to believe that, no matter how they wash or what perfumes they use, they are somehow not as clean or as fragrant as members of the upper classes. Members of marginalized groups may also

665 Constance Classen/David Howes/Anthony Synnott: Aroma. The Cultural History of Smell, London und New York 1994, 165.

challenge such sensory values, however, and propose alternative schemes whereby ‚clean-living' workers are contrasted with ‚filthy' rich."[666]

Somit gilt es auch, die neuchristlichen Reaktionen auf das ihnen auferlegte Geruchsstigma in den Blick zu nehmen und zu überprüfen, ob und auf welche Weise sie damit umgingen. Zudem soll auch die Kritik am Geruchsstigma Berücksichtigung in diesem Kapitel finden, wie sie beispielsweise von Isaac Cardoso formuliert worden ist. Zunächst wird jedoch der Vorwurf des neuchristlichen Geruchsstigmas in seiner Formulierung selbst überprüft und seine potentiellen Vorläufer herausgearbeitet. Um die Rahmenbedingungen zu verstehen, in denen dieser in der Frühen Neuzeit verhandelt wurde, wird im Folgenden ein kurzer Einblick in zentrale, frühneuzeitliche Geruchsdimensionen gegeben.

4.1.2 Frühneuzeitliche Geruchswelten

Dem Geruchssinn kam in der Frühen Neuzeit ein bedeutender Stellenwert für die Wahrnehmung des Göttlichen wie des Dämonischen zu. Laut Classen, Howes und Synnott gilt dies für die westliche Vormoderne im Allgemeinen.[667] Classen, die das Phänomen in ihrem Buch *The Color of Angels* genauer untersucht hat, fasst zusammen:

„Prior to the modern, post-Enlightenment, era, however, smell was taken very seriously in the West. Nowhere is this more evident than in the importance assigned to things olfactory by the Church. The concept of the odor of sanctity, which we moderns tend to dismiss as a marginal (and suspect) phenomenon of an outmoded religious life, pre-modern society located at the center of a complex olfactory and spiritual network which encompassed the entire cosmos."[668]

Für die Erkennung heiliger oder dämonischer Vorgänge spielte der Geruchssinn folglich eine wesentliche Rolle. Wohlgeruch galt als Zeichen göttlicher Präsenz. Anhand von mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gartenallegorien in Bild und Schrift hat beispielsweise Barbara Baert die Tragweite von Geschmack und Duft aufgezeigt. Die Metaphorik der Gartenallegorien erhob Duft und Geschmack zu den bevorzugten Zugangsmöglichkeiten zum Göttlichen.[669]

666 Classen: The Senses (wie Anm. 117), 356.
667 Classen/Howes/Synnott: Aroma (wie Anm. 665), 54.
668 Constance Classen: The Color of Angels. Cosmology, Gender, and the Aesthetic Imagination, London und New York 1998, 36 [Hervorhebung im Original].
669 Barbara Baert: ‚An Odour. A Taste. A Touch. Impossible to Describe'. *Noli me tangere* and the Senses, in: Wietse de Boer/Christine Göttler (Hrsg.): Religion and the Senses in Early Modern Europe, Leiden und Boston 2013, 111–151, hier 145.

Gestank hingegen ließ dämonische Anwesenheit erahnen und wurde daher auch in Prozessen gegen Hexen und Zauberer verhandelt. Im *Hexenhammer*, einem zentralen Dokument der Geschichte der europäischen Hexenverfolgungen, wird beispielsweise von der Festnahme eines des Zauberns Verdächtigten berichtet, bei dem die Gerichtsdiener durch körperliche und olfaktorische Hindernisse gehemmt wurden:

> „Als daher ein Richter mit Namen Petrus, der auch schon oben erwähnt worden ist, einen Zauberer mit Namen *Stadlin* durch seine Diener gefangennehmen lassen wollte, befiel ihre Hände ein so starkes Zittern, und in die Nasen drang ein so übler Gestank, das sie beinahe [daran] verzweifelt wären, ob sie es wagen sollten, auf den Zauberer loszugehen."[670]

Der Gestank, den die Gerichtsdiener laut Beschreibung des *Hexenhammers* wahrnahmen, galt ihnen somit als Warnung. Sie nahmen den abschreckenden Geruch als Bedrohung so ernst, dass sie überlegten, von der Verhaftung Abstand zu nehmen. Erst nach der Ermunterung des Richters, der ihnen versicherte, dass der Verdächtigte in den Händen der Justiz seine Zauberkräfte verliere, nahmen sie ihn fest. Natürlich gilt es an dieser Stelle zu bedenken, dass es sich hierbei um eine Erzählung handelt, die bestimmten Zwecken diente. Allerdings ist davon auszugehen, dass dieser narrative Topos dem Lesepublikum offenbar plausibel erscheinen musste, sonst hätte er wohl keine Verwendung gefunden.

Im französischen Fall der Besessenen von Loudun, der den Abschluss der kurzen Einführung in die frühneuzeitlichen Geruchswelten bilden soll, zeigt sich die ganze Bandbreite der olfaktorischen Möglichkeiten im spirituellen Bereich. Jeanne des Anges (1606–1665), Nonne und spätere Äbtissin des Ursulinenklosters von Loudun, schildert in ihren Memoiren (1642) ihre Entwicklung von einer Besessenen zu einer Heiligen. Die Anwesenheit der Dämonen assoziiert sie immer wieder mit Gestank. Dahingegen werden die späteren Wunder – ein paar Tropfen wunderwirkendes Öl auf ihrem Hemd und die Schriftzüge der Namen Jesus, Maria und Joseph, die auf ihrer Hand entstanden und sich nach dem Ausbleichen regelmäßig erneuerten – mit Wohlgeruch verbunden. Die wundersame Erneuerung der Namen wird von ihr wie folgt beschrieben:

> „Zuweilen kommt es vor, dass sich bei der Erneuerung der Buchstaben sehr angenehme Düfte verbreiten, nicht bloß im Chor der Kirche, sondern manchmal auch im ganzen Hause. Die Buchstaben selber sind duftgetränkt und riechen ähnlich süß wie die Ölung; was den

670 Heinrich Kramer (Institoris): Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum. Kommentierte Neuübersetzung, hrsg. v. Günter Jerouschek/Wolfgang Behringer, 9. Aufl., München 2011, 351 [Hervorhebung im Original].

> Personen, die den Geruch wahrnehmen, viel Verehrung einflößt und sie überzeugt sein lässt, dass die Auffrischung durch göttliche Kraft erfolge."[671]

Erst der Wohlgeruch lässt die Anwesenden überzeugt sein, dass es sich bei der Erneuerung der Buchstaben um ein göttiches Wunder handelt. Der Geruchssinn war somit für den frühneuzeitlichen Christen ein wichtiger Indikator für eine göttliche oder dämonische Präsenz. Auch der *fœtor judaicus* lässt sich in dieses Geruchsschema einfügen. Nicht umsonst sieht Joshua Trachtenberg im Vorwurf des *fœtor judaicus* auch die Assoziation der Juden mit dem Teufel.[672]

Allerdings ist hier auch anzumerken, dass sich der Interpretationsspielraum religiöser Geruchsdimensionen noch weitaus komplexer darstellte. Im Sinne einer christlichen Luxus- und Dekadenzkritik und der Idee der Askese konnten Dreck und Gestank in hagiographischen Schriften als Ausdruck von Demut und Mitgefühl gedeutet werden, parfümierter Wohlgeruch hingegen als Hinweis auf sündigen Luxus.[673] Wohlgeruch und Gestank lassen sich somit nicht eindeutig zuordnen, sondern finden kontextabhängig in unterschiedlicher Form Verwendung. Generell scheint der Geruch jedoch als wesentlicher Indikator für das Aufeinandertreffen der irdischen und göttlichen – und damit auch dämonischen – Sphäre gegolten zu haben.[674]

Auch im medizinischen Bereich spielte der Geruch eine nicht unerhebliche Rolle. Drei Aspekte gilt es an dieser Stelle vor allem herauszustreichen. Im therapeutischen Bereich wurden ganz bewusst Gerüche zur Heilung eingesetzt, wobei man teils davon ausging, dass die Duftstoffe je nach vorliegender Säftekonstellation variiert und angepasst werden müssten.[675] Zugleich galten Gerüche als Krankheitsverursacher, wie anschaulich an der sich in der Frühen Neuzeit entwickelnden Miasmenthe-

---

671 Übersetzung Alfred Kind, ergänzt durch Helmut Werner, Jeanne des Anges: Ich war die Teufelin von Loudun. Die Memoiren einer Besessenen, hrsg. v. Helmut Werner, Wien 2008, 213. „Il arrive quelques foys que, du renouvellement de ces caractères, il se répand des odeurs très-suaves qui se répandent dans le choeur de notre église et quelques foys dans toute la maison. […] Ces mesmes caractères sont parfumés et jettent une odeur très-suave semblable à celle qui sort de l'onction, ce qui cause beaucoup de dévotion aux personnes qui ressentent cette odeur, ce qui les persuade que ce renouvellement se fait par une vertu divine." Jeanne des Anges: Autobiographie d'une hysterique possédée, hrsg. v. Gabriel Legué/Gilles de la Tourette, Paris 1886, URL: ark:/13960/t7dr3mz3m (besucht am 27. 02. 2019), 206.

672 Joshua Trachtenberg: The Devil and the Jews, Philadelphia und Jerusalem 1993 (Erstausgabe 1943), 48.

673 Vgl. hierzu auch Jonathan Reinarz: Past Scents. Historical Perspectives and Smell, Urbana 2014, 45–49.

674 Ebenda, 19.

675 Vgl. Richard Palmer: In Bad Odour. Smell and its Significance in Medicine from Antiquity to the Seventeenth Century, in: William F. Bynum/Roy Porter (Hrsg.): Medicine and the Five Senses. Based on a Symposium on Medicine and the Five Senses, held at the Wellcome Institute for the History of Medicine on 11–12 June 1987, Cambridge 1993, 61–68, hier 63.

orie gezeigt werden kann. Und Geruch konnte in der medizinischen Diagnostik als Krankheitssymptom oder auch in Form eines Tests vorkommen. Für die Diagnostik hat Michael Mc Vaugh[676] nachgewiesen, dass in Frankreich lehrende und schreibende Chirurgen an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert die Geruchswahrnehmung bewusst als Mittel beschrieben, um zwischen einem einfachen Geschwür und Krebs zu unterscheiden. Jennifer Evans[677] wiederum hat aufgezeigt, dass bestimmte Duftstoffe genutzt wurden, um die weibliche Fertilität zu überprüfen. Welche theologischen und medizinischen Argumente für das Motiv des *fœtor judaicus* zum Tragen kamen, soll im Folgenden analysiert werden.

4.2 Vom *fœtor judaicus* und „heidnischen Gestank“

4.2.1 Antike Vorläufer

Juan de Quiñones, dessen Denkschrift, sein *Memorial*, ja bereits ausführlich im Kapitel zur „jüdisch-männlichen“ Menstruation behandelt wurde, verknüpft den Menstruationsvorwurf mit dem Motiv des *fœtor judaicus* wie folgt:

> „Sehr gewichtige Autoren sagen, dass der Körper vieler Juden in großem Ausmaß rieche, vielleicht aufgrund des ekelhaften Quells [Quiñones spielt hier wohl auf den vorher von ihm analysierten Blutfluss an]. Obwohl es auch welche gibt, die sagen, dass diejenigen, die den Tod Christi herbeiführten, den Gestank tragen, und das Blut diejenigen, die ausriefen, dass sein Blut über uns etc.; und so nannten Martial und Marcellinus sie stinkend und von schlechtem Geruch […].“[678]

Für Quiñones könnte somit der angenommene Gestank eine Folge der „jüdisch-männlichen“ Menstruation sein. Dabei bringt er den Faktor des Ekels explizit ins Spiel, den auch Alexandra Cuffel für die religiöse Polemik des Mittelalters in den drei Offenbarungsreligionen als wesentliches Merkmal ausmacht. Bestimmte Thematiken, die zusätzlich mit dem weiblichen Körper verknüpft werden, stehen ihr zufolge seit der Antike besonders im Vordergrund:

---

676 Michael R. Mc Vaugh: Smells and the Medieval Surgeon, in: I cinque sensi/The Five Senses, Micrologus X (2002), 113–132, hier 115.

677 Jennifer Evans: Female Barreness, Bodily Access and Aromatic Treatments in Seventeenth-Century England, in: Historical Research 87 (2014), 423–443, hier 431.

678 „Autores muy graues dizen, que à muchos Iudios les hiede el cuerpo en grande estremo, acaso deste manantial asqueroso, si bien ay quien diga, que el hedor le tienen los que procuraron la muerte a Christo: y la sangre los que clamaron, su sangre sobre nosotros, &c. y assi los llamaron hediondos, y de mal olor Marcial, y Marcelino […].“ Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 7v-8r.

„The stench, excrement, generative fluids (especially menstruation), matter, poison, disfiguring disease, lack of emotional control, and decay were all intertwined in late antique scientific and religious literature and closely connected to the woman's body."[679]

Mit den Motiven der Menstruation und des Gestanks reiht sich Quiñones somit in eine weitreichende Tradition der religiösen Polemik ein, wobei er allerdings den Ansatz verfolgt, diese nun auf den neuchristlichen Körper, speziell auf den Converso-Körper, zu übertragen. Neben seiner Vermutung, dass der Gestank eine Folge der Menstruation sei, verweist er noch auf eine zweite Theorie, in der die Stigmata Gestank und Menstruation jeweils unterschiedlichen, an der Kreuzigung Christi beteiligten Gruppen zugewiesen werden. Der Blutfluss sei demnach das Merkmal derjenigen, die die Selbstverfluchung (Mt 27,25) aussprachen, wie schon im vorigen Kapitel ausführlich behandelt. Dem Gestank jedoch seien diejenigen zugeordnet, die die Verurteilung Christi vorangetrieben hätten.

Diese Zuschreibungen lassen sich somit in die Tradition der antijüdischen Legenden der Verfluchungen einreihen, denen die verschiedenen jüdischen Stämme, die der Kreuzigung Christi beiwohnten, zum Opfer fallen sollten. Diese finden u. a. bei Francisco de Torejoncillo und Jaime Pérez de Valencia Erwähnung, wobei Ersterer auch auf das Motiv des *fætor judaicus* in diesem Kontext zu sprechen kommt.[680]

Die beiden antiken Quellen, Passagen aus Martial (40–104 n. Chr.) und aus Ammianus Marcellinus (ca. 330–ca. 395), die Quiñones zudem anführt, sind klassische Zitate, die in der Debatte um den *fætor judaicus* immer wieder angebracht wurden, daher lohnt es sich, einen näheren Blick auf sie zu werfen.

Zum einen handelt es sich um ein Epigramm (IV.4) des römischen Dichters Martial, der den Gestank einer Frau namens Bassa beschreiben will, indem er verschiedene schlechte Gerüche auflistet, um das Gedicht mit dem Kommentar zu schließen, dass er lieber derart riechen würde als wie sie. Eine Bassa taucht auch in einem anderen Epigramm Martials (I.90) auf, in welchem er ihre Sexualität kritisiert und sie des Ehebruchs mit Frauen bezichtigt bzw. diesen Vorwurf als Frage in den Raum stellt.

In der Forschung finden sich zwei Theorien zu Bassas Sexualität. Zum einen wird davon ausgegangen, dass Bassa von Martial wegen ihrer lesbischen Neigungen verurteilt wird.[681] Zum anderen wird vermutet, dass Martial in seinem Epigramm auf

679 Alexandra Cuffel: Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic, Notre Dame 2007, 32.

680 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 169; Pérez de Valencia: Iacobus de Valentia in Psal. Davidicos (wie Anm. 521), 279v–281r.

681 Judith P. Hallett: Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature, in: Judith P. Hallett/Marilyn B. Skinner (Hrsg.): Roman Sexualities, Princeton 1997, 255–273, hier 262–263.

Bassas Intersexualität anspiele.[682] Falls sich beide Epigramme Martials an dieselbe Bassa richten, so wäre zu vermuten, dass der ihr zugeschriebene Gestank vom Dichter ins Feld geführt wird, um ihre Sexualität zu diskreditieren, sozusagen ein schlechter Geruch als Ausdruck einer falschen Sexualität. In diese Richtung tendiert auch die Interpretation von Rosario Moreno Soldevila, die in ihrem Kommentar zum vierten Buch auf die Verknüpfung von Oralsex und Mundgeruch bei Martial verweist: „Bassa is a *fellatrix*. Halitosis, especially as a result of oral sex is a common theme in Martial's epigrams.“[683] Auch andere Körpergerüche werden übrigens einer Bassa zugeschrieben. So geht es in Epigramm IV.87[684] um Bassas Blähungen.

Unter den schlechten Gerüchen, mit denen Martial Vorlieb nehmen würde, reiht er in seinem Epigramm, das im Kontext des *fœtor judaicus*-Motivs herangezogen wird, auch den Geruch fastender Juden ein, „quod ieiunia sabbatariorum […] oles“[685]. In heutigen Quelleneditionen wird hingegen der Geruch fastender Jüdinnen genannt, also „quod ieiunia sabbatariarum“[686]. Moreno Soldevila vermutet, dass Martial ursprünglich die weibliche Form verwendet habe, da sich das gesamte Epigramm durch einen frauenfeindlichen Ton auszeichne. Zudem verweist sie auf Menahem Stern, der als Hintergrund für die Nutzung des Femininums eine besondere Anziehungskraft des Judentums auf Frauen annimmt.[687] An dieser Stelle erscheint fraglich, woran eine solche verstärkte Anziehungskraft des Judentums für Frauen in der Antike festzumachen sei bzw. mit welchen Quellen eine solche belegt werden könnte. Die Vorstellung, dass Frauen dem Judentum stärker zugeneigt seien als Männer, könnte hingegen in der Antike durchaus verbreitet gewesen sein. Da in der Frühen Neuzeit die Idee geläufig war, dass die Frauen stärker am Judentum festhalten würden als die Männer, ließe sich die Überlegung anstellen, ob solche Gedanken bereits in der Antike kursierten. Im *Discurso contra los judíos* findet sich beispielsweise die Passage, dass das Judentum gerade aufgrund seiner Zeremonien eine besondere Faszination auf Frauen ausübe.[688]

---

682 Diana M. Swancutt: Still before Sexuality. ‚Greek' Androgyny, the Roman Imperial Politics of Masculinity and the Roman Invention of the Tribas, in: Todd Penner/Caroline Vander Stichele (Hrsg.): Mapping Gender in Ancient Religious Discourses, Leiden 2007, 11–61, hier 43–44.

683 Rosario Moreno Soldevila: Martial, Book IV. A commentary, Leiden und Boston 2006.

684 Marcus Valerius Martialis: Epigramme. Lateinisch-Deutsch, hrsg. v. Paul Barié/Winfried Schindler, Düsseldorf und Zürich 1999, 318–319.

685 Marcus Valerius Martialis: M. Valerii Martialis Epigrammatum libri XV. Laurentii Ramirez de Prado hispani, novis commentariis illustrati, Paris: Apud Michaelem Sonnium, 1607, 92; Marcus Valerius Martialis: M. Val. Martialis Epigrammaton Libri XII, hrsg. v. Matthäus Rader, Dilinga [Dillingen] 1660, 104.

686 Martialis: Epigramme (wie Anm. 684), 254.

687 „The reading *sabbatariarum*, implying women fasting on the Sabbath, seems justified in view of the special attraction that the Jewish religion had for women […].“ Menahem Stern: Greek and Latin Authors of Jews and Judaism I. From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1976, 524.

688 Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 221.

Denkbar wäre zudem, dass Martial explizit von Jüdinnen spricht, da wahrscheinlich für Frauen Mundgeruch ein größeres Tabu darstellte. Einen Hinweis auf die Richtigkeit dieser Vermutung liefert beispielsweise Ovid (43 v. Chr.–17 n. Chr.) in seinem Lehrgedicht *Ars amatoria*, in der er den Frauen Tipps gibt, wie sie ihre äußerlichen Makel vor den Männern verbergen können, und mit Blick auf den Mundgeruch empfiehlt: „Eine mit zu starkem Mundgeruch soll nie nüchtern sprechen und sich immer von dem Gesichte [eigentlich dem Mund] des Mannes in einiger Entfernung halten."[689]

Auch die Verbindung zum Fasten bzw. dem nüchternen Magen findet sich bei diesem römischen Dichter, was den frühneuzeitlichen Kommentator Martials Lorenzo Ramirez de Prado († 1658) dazu anregte, explizit auf dieses Ovid-Zitat zu verweisen. Für ihn spielt die weibliche Variante *sabbatariarum* allerdings keine Rolle. Hier findet sich der Begriff *sabbatariorum*, unter dem die männlichen Juden, also *Iudæi*, verstanden werden.[690] Selbst Bassa konnte in der Frühen Neuzeit als Mann in Erscheinung treten. So spricht Isaac Cardoso von dem Mann Basso, über den sich Martial wegen seiner „schmutzigen Sünde" lustig gemacht habe: „Martial stichelt in seinen Epigrammen einen Mann namens Basso wegen seiner schmutzigen und lasziven Sünde […]."[691] Mit der schmutzigen und lasziven Sünde, *pecado sucio y torpe*, verweist Cardoso generell auf einen Verstoß gegen die sexuelle Moral. Mit Blick auf die gängige Interpretation der Passage ist zu vermuten, dass er sich damit auf den Ehebruch bezieht.

Noch ein weiterer Diskussionspunkt in der heutigen Interpretation war für die frühneuzeitlichen Martial-Kommentatoren nicht von Belang: die Verbindung von Fasten und Sabbat im Vers. Da der Sabbat kein Fastentag ist, wird diese Verknüpfung in der heutigen Forschung als Ausdruck der Unwissenheit oder als Fehlinterpretation der jüdischen Glaubenspraxis gewertet.[692] Zudem wird versucht, Erklärungen zu finden, so z. B. dass das vermeintliche Fasten am Sabbat sich auf die Enthaltung von der Arbeit beziehe.[693] Da Martial an dieser Stelle speziell Fasten und Geruch miteinander verbindet, erscheint diese Erklärung wenig sinnvoll. Zudem trifft Martial meines Erachtens keine Aussage darüber, dass die Juden am Sabbat fasten. Das Sabbatfeiern dient ihm zur Umschreibung der Juden und steht mit dem Fasten in keiner direkten Verbindung. So schreibt auch Ramirez de Prado in seinem Kommentar: „Unter dem

689 Übersetzung Friedrich Walter Lenz; im Original:
Cui gravis oris odor numquam ieiunia loquatur
Et semper spatio distet ab ore viri. (III.277–278)
Ovid: Die Liebeskunst. Lateinisch-Deutsch, übers. v. Friedrich Walter Lenz, Berlin 1973, 136–137.

690 Martialis: M. Valerii Martialis Epigrammatum libri XV (wie Anm. 685), 298.

691 „Martial en sus agudos Epigramas pica à un hombre llamado Basso del pecado suzio, y torpe […]." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 339.

692 Vgl. Stern: Greek and Latin Authors of Jews and Judaism I (wie Anm. 687), 521 und Moreno Soldevila: Martial, Book IV (wie Anm. 683), 118.

693 Ebenda, 118.

Begriff Sabbatfeierer versteht man die Juden, die frommer als andere Völker das Fasten befolgten und weil sie den Sabbat einhalten, werden sie Sabbatfeierer genannt.“[694]

Im Gegensatz zu Diskussionen in der heutigen Forschung zur Frage des Femininums und der Verbindung von Fasten und Sabbat konzentrierte sich der frühneuzeitliche Kommentator auf das Motiv des *fœtor judaicus*, das er an dieser Stelle angesprochen sieht: „Und man war bei den Alten überzeugt, dass die Juden von ihrer Natur her schlecht riechen, deshalb wurden sie als stinkend bezeichnet.“[695] Zur Untermauerung seiner Behauptung stützt er sich auf Passagen aus Ammianus Marcellinus und Venantius Fortunatus (vor 540–ca. 600). Hier wird somit die Aussage, dass die Juden von Natur aus schlecht röchen, als bereits in der Antike bekannte Feststellung gedeutet. Im Fall des Verses bei Martial ist diese Behauptung jedoch kritisch zu betrachten, denn bei dem von ihm erwähnten Geruch handelt es sich nicht um ein genuin jüdisches Phänomen. Als Geruchsursache lässt sich die Praxis des Fastens ausmachen, welche zu schlechtem Atem führt.[696] Das Fasten wiederum ordnet Martial den Juden zu, da er hierin offenbar eine für den jüdischen Glauben typische Praxis sieht.

Bei Ammianus Marcellinus hingegen zeigt sich, dass er Mark Aurel in seiner römischen Geschichte eine judenfeindliche Haltung zuschreiben möchte. Der römische Historiograph beschreibt zunächst Kaiser Julians Taktik in den Verhandlungen mit den Christen. Dieser, der mit dem Beinamen Apostata, der Abtrünnige, in die Geschichte einging, war zunächst zum Christentum übergetreten, wandte sich dann allerdings wieder dem heidnischen Glauben zu und übte heftige Kritik an den Christen. Dem Judentum hingegen war er positiv gesonnen, während die Christen ihm bald als verirrte Abweichler des jüdischen Glaubens galten. Ammianus Marcellinus beschreibt nun im 22. Buch, wie Julian den Christen die Religionsfreiheit und gegenseitige Toleranz gepredigt habe, um so dafür zu sorgen, dass es unter den Christen zu Zwistigkeiten komme, damit er nicht das Einvernehmen der ganzen Bevölkerung zu fürchten habe, „non timeret unanimantem postea plebem“[697]. In seiner Ansprache an die Christen zitierte er oft sein Vorbild Mark Aurel. Ammianus wendet nun ein, dass die Worte Mark Aurels nicht unbedingt mit der Religionshaltung und Politik Julians vereinbar seien. Dabei zielt er wohl auf die judenfreundliche Haltung Julians ab. Zum Beweis für diese Inkompatibilität bringt er einen weiteren Ausspruch Mark Aurels an, in der dieser die rebellische Grundeinstellung der Juden anprangert:

---

694 „*Sabbatariorum* nomine, Iudæos intelligit, qui religiosius quàm reliquæ gentes ieiunia obseruabant, & quod Sabbathum colerent Sabbatarij dicti sunt.“ Martialis: M. Valerii Martialis Epigrammatum libri XV (wie Anm. 685), 298.

695 „Eratque persuasum antiquis Iudæos sua natura malè olere, ideò fœtentes appellabantur.“ Ebenda, 298.

696 Vgl. hierzu auch Cornelius Motschmann: Die Religionspolitik Marc Aurels, Stuttgart 2002, 209.

697 Ammianus Marcellinus: Römische Geschichte. Lateinisch-Deutsch, hrsg. und übers. v. Wolfgang Seyfarth, Bd. 3, Berlin 1970, 16.

> „Damit machte er sich anheischig, einen Ausspruch des alten Kaisers Marcus nachzuahmen, und bemerkte doch nicht, daß diese Worte keineswegs zu ihm paßten. Denn als Marcus durch Palästina nach Ägypten zog, verspürte er oft Verdruß über die [stinkenden und] lärmenden Juden und soll, unangenehm berührt, ausgerufen haben: ‚Ach ihr Markomannen, Quaden und Sarmaten! Endlich habe ich Leute gefunden, die noch widerspenstiger sind als ihr!'" (XXII.5,5)[698]

Die den Juden vorgeworfene Unruhestiftung bzw. das lärmende Verhalten scheint hier eng mit dem Motiv des Gestanks verknüpft zu sein, wobei Wolfgang Seyfarth darauf verzichtet, das Motiv des Gestanks in der deutschen Übersetzung einzubringen. Es ist allerdings auch nicht gesichert, ob im Original tatsächlich von *foetentium* die Rede war oder doch eher von *petentium*, also den bittstellenden Juden. Für die weitere Rezeptionsgeschichte ist diese Frage allerdings unerheblich, denn die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kommentatoren nutzten das Zitat als Argument für den *fœtor judaicus*. Obwohl Ammianus Marcellinus den Ausspruch Mark Aurels verwendet, um dessen judenfeindliche Haltung anzuprangern und sie in Kontrast zu derjenigen Julians zu setzen, wurde das Zitat, seinem ursprünglichen Kontext enthoben, in der Rezeption stattdessen als Beweis dafür genutzt, dass schon in der Antike das Motiv des *fœtor judaicus* geläufig gewesen sei.

Cornelius Motschmann, der sich in seiner Dissertation mit der Religionspolitik Mark Aurels auseinandergesetzt hat, betont, dass der Ausspruch über die „stinkenden und lärmenden Juden" nicht in direkter Rede vorkommt. Daraus schließt er, dass diese Stelle eher dem Autor Ammianus als Mark Aurel zuzuschreiben sei.[699] Aus inhaltlicher Perspektive scheint dies jedoch wenig plausibel. So will Ammianus an dieser Stelle den Kontrast zwischen Julian und Mark Aurel herausarbeiten und dabei Letzteren durch seine judenfeindliche Einstellung diskreditieren. Würde er selbst eine Diffamierung der Juden gutheißen, würde seine Kritik an Mark Aurel und seine Gegenüberstellung mit Julian hinfällig. Wahrscheinlicher scheint mir, dass Ammianus, wenn er von den „stinkenden und lärmenden Juden" spricht, auf diese Weise die Perspektive Mark Aurels wiedergeben möchte. Über Mark Aurels tatsächliche Einstellung zu den Juden lässt sich hingegen anhand dieser Passage schwerlich eine Aussage treffen, denn Mark Aurel dient Ammianus an dieser Stelle lediglich als Kontrastfolie zur Haltung und Politik Julians. Dass Mark Aurel die Juden als rebellisch empfunden haben könnte, ließe sich allerdings, wie Motschmann herausarbeitet, auf seine Erinnerungen an den

698 Übersetzung Wolfgang Seyfarth; Original: „[…] imitari putans Marci principis ueteris dictum. sed parum aduertit hoc ab eo nimium discrepare. ille enim cum Palaestinam transiret/Aegyptum petens, Iudaeorum fetentium et tumultuantium saepe taedio percitus dolenter dicitur exclamasse: ‚O Marcomanni, o Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inquietiores inveni' " (XXII.5,5). Ebenda, 16–17.

699 Motschmann: Die Religionspolitik Marc Aurels (wie Anm. 696), 208.

Bar-Kochba-Aufstand, den er als Vierzehnjähriger erlebte, und seine gewonnenen Erfahrungen aus dem Cassius-Aufstand zurückführen.[700] Vor diesem Hintergrund wäre eine kritische Haltung Mark Aurels zu den Juden durchaus denkbar.

Wie das Motiv von christlicher Seite interpretiert wurde, lässt sich an der dritten, gern zitierten Passage zeigen, die aus der Feder des Bischofs von Poitiers Venantius Fortunatus (vor 540–ca. 600) stammt. Sein Gedicht basiert auf dem Ereignis der Zwangskonversion von über 500 Juden in der Auvergne durch den Bischof Avitus von Clermont im Jahr 576. Zum feierlichen Gedenken an diesen Vorfall gab Gregor von Tours das Gedicht bei Venantius Fortunatus in Auftrag.[701] In diesem beschreibt der Bischof von Poitiers die Wirkmächtigkeit des Taufsakraments wie folgt:

> Der jüdische Geruch wird durch die göttliche Taufe abgewaschen,
> und ein neu gemachtes Geschlecht entsteigt dem Wasser.
> Der sieghafte Geruch verströmt in lieblichem Geist ambrosische Düfte,
> wenn das Chrisma über dem Haupt vergossen ist.[702]

Hier lässt sich klar das Motiv des *fœtor judaicus* erkennen, welches in Kontrast zur Taufe und zum Salböl gesetzt wird. So wird die Macht und Bedeutung des Taufsakraments durch seine Fähigkeit, den „jüdischen Geruch“ zu tilgen, gekonnt vom Autor in Szene gesetzt. In der Ausgabe von 1603 zeigt sich, dass das Augenmerk des jesuitischen Herausgebers Christopher Brouwer (1559–1617)[703] sich auf diesen Gegensatz konzentrierte, da er diese Passage einer Glosse würdig erachtete und darin den Begriff *fœtor judaicus* verwandte. Somit lässt sich das Motiv in seinem ganzen Sinngehalt und seiner christlich geprägten Interpretation erst an der Schwelle von der Spätantike zum Frühmittelalter festmachen.

Auch Juan de Quiñones verweist auf diese Stelle bei Fortunatus und legt den Schwerpunkt auf die Bedeutung des Taufsakraments als tilgende Kraft des Geruchsstigmas. Allerdings gibt er im Anschluss zu bedenken: „Und wenn sie wie Hunde zum Erbrochenen zurückkehren, begleitet er [der Geruch] sie erneut und stellt sich

700 Ebenda, 205, 210–212.

701 Vgl. Isabel Moreira: Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul, Ithaca 2000, 101.

702 [A]bluitur Iudaeus odor baptismate divo
et nova progenies reddita surgit aquis.
vincens ambrosios suavi spiramine rores
vertice perfuso chrismatis efflat odor.
Venantius Fortunatus: Opera Poetica. MGH Auct. ant. 4.1, hrsg. v. Friedrich Leo, Berlin 1881, 111.

703 Venantius Fortunatus: Venantii Honorii Clementiani Fortunati... Carminum, epistolarum & expositionum: Libri XI, hrsg. v. Christoph Brouwer, Moguntiae [Mainz]: Balthasarus Lippius, 1603, 125.

wieder wie zuvor ein."[704] Infrage gestellt wird hierbei nicht die Kraft der Taufe an sich, sondern die Glaubensfestigkeit des Täuflings, dessen Rückfallrisiko wenig schmeichelhaft durch den Vergleich mit dem Hund illustriert wird. Das Bild der Rückkehr zum Erbrochenen findet sich übrigens bereits in den Kanones[705] der westgotischen Synode von Agde (506), die unter der Leitung von Caesarius von Arles stattfand.[706] Kanon 34 schrieb vor, dass Juden, die zum Christentum konvertieren wollten, zunächst ein achtmonatiges Katechumenat durchlaufen sollten, bevor sie zur Taufe zugelassen wurden. Ausnahmen sollten nur im Fall von schwerer Krankheit erlaubt werden. Begründet wurde die Dauer der Vorbereitungszeit, die länger als im Fall der Heiden war, mit dem großen Risiko eines Rückfalls in den alten Glauben. So beginnt der Kanon mit den Worten: „Die Juden, deren Treulosigkeit sie oft zum Erbrochenen zurückführt, wenn sie erwägen, dem katholischen Glauben beizutreten […]."[707] Hier wird das Bild des Erbrochenen bereits bemüht, wobei an dieser Stelle noch die den Juden unterstellte Treulosigkeit, ihre *perfidia*, eine wesentliche Rolle spielt. Im Alltag fand diese gesetzliche Regelung übrigens kaum Widerhall. Dies ist zum einen der rigiden antijüdischen Politik der Zeit, die u. a. mit Zwangsbekehrungen operierte, und zum anderen der Tatsache, dass nur sehr wenige Juden im Frühmittelalter an einer Konversion zum Christentum interessiert waren, geschuldet.[708]

Neben der von Quiñones aufgegriffenen Passage von Venantius Fortunatus hat Israel Lévi (1856–1939), französischer Großrabbiner und Gründer der Zeitschrift *Revue des études juives*, in derselben noch eine weitere Passage aufgezeigt, die den „jüdischen Geruch" thematisiert und der erstzitierten im Gedicht vorangestellt ist.[709] Lévi begreift übrigens die Passagen bei Venantius Fortunatus in ihrer ursprünglichen Version klar als Metaphern, die erst später, u. a. durch den Trierer Jesuiten Brouwer, zum *fœtor judaicus*-Motiv umgedeutet wurden:

> Die Bevölkerung der Auvergne war nämlich durch den zwiespältigen Aufruhr zerrissen. Sie wohnten zusammen in einer Stadt, waren aber nicht eins im Glauben.

704 „Y si como perros bueluen al vomito, les acompaña y repite como antes […]." Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 8v.

705 Das Wort Kanon stammt ursprünglich aus dem Griechischen κανών und steht u. a. für Messstab oder Richtschnur. Vor der Entstehung des Kanonischen Rechts im 12. Jahrhundert wurden die Beschlüsse der verschiedenen Synoden in Kanones zusammengefasst und untereinander abgeglichen.

706 Vgl. Israel Lévi: Le juif de la légende, in: Revue des études juives 20 (1890), 249–252, hier 250.

707 „Judæi quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem catholicam venire voluerint […]." Joannes Dominicus Mansi (Hrsg.): Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 8, Graz 1960 (Nachdruck der Ausg. Paris 1901), 329.

708 Vgl. Peter Browe: Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste, Rom 1973, 140–142.

709 Lévi: Le juif de la légende (wie Anm. 706), 249–252.

Der scharfe jüdische Geruch prallte an den Christen ab
und den Frommen, Heiligen stand ein unfrommer Haufen entgegen.[710]

Dieses mehrfache Rekurrieren auf das Geruchsmotiv sieht Lévi als Indiz dafür, dass dieses für den Dichter Fortunatus in erster Linie den Zweck eines Stilmittels erfüllte. Mit Sicherheit lässt sich nicht feststellen, wie die beiden Passagen zu deuten sind. Dass sie in der frühneuzeitlichen Interpretation keineswegs als reine Metaphern, sondern als Realität begriffen wurden und maßgeblich zum Topos des *fœtor judaicus* beitrugen, steht jedoch außer Frage.

4.2.2 Mittelalterliche Vorläufer

Im Mittelalter wurde gerade der Kontrast zwischen den Motiven des Taufsakraments und des *fœtor judaicus* weiter ausgebaut. Als klassische Referenz lässt sich eine Geschichte aus den Wunderberichten, den *Dialogus miraculorum*, des Caesarius von Heisterbach (ca. 1180–ca. 1240) anführen.[711] In dem Dialogus berichtet der Zisterzienser von einem jüdischen Mädchen, das zum Christentum konvertierte und sich hinter den Klostermauern des Konvents von Vrouwenpark (Parc-les-Dames) vor ihren Eltern verbarg. In dem Wunderbericht heißt es nun:

„Als der Jude nun mit seinen Freunden und Verwandten zu dem besagten Kloster kam, bemerkte die Tochter, obwohl sie von deren Ankunft nichts wußte, plötzlich einen starken Gestank, so daß sie offen sagte: ‚Ich weiß nicht, woher es kommt. Der Judengeruch belästigt mich.‘ Inzwischen klopften die Juden an die Fenster und die Äbtissin sagte zu dem Mädchen: ‚Tochter Katherina‘ – so wurde sie nämlich bei der Taufe genannt – ‚Deine Eltern wollen dich sehen!‘ Jene entgegnete: ‚Daher also kommt der Gestank, den ich gerochen habe! Ich will sie nicht sehen.‘ Und sie wollte nicht hinausgehen“ (II.25).[712]

710 [P]lebs Arverna etenim, bifido discissa tumultu,
urbe manens una, non erat una fide.
Christicolis Iudaeus odor resilibat amarus
obstabatque piis impia turba sacris.
Fortunatus: Opera Poetica. MGH Auct. ant. 4.1 (wie Anm. 702), 108.

711 Vgl. hierzu auch Cluse: Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden (wie Anm. 377), 318–320.

712 Übersetzung Nikolaus Nösges und Horst Schneider; Original: „Veniente vero Judaeo ad iam fatum ceonobium cum amicis et cognatis suis, virgo infra constituta, cum de illorum adventu prorsus nil sciret, sentire coepit fœtorem magnum, ita ut palam diceret: ‚Nescio unde sit, fœtor Judaicus me gravat.‘ Interim Judaeis pulsantibus ad fenestram, cum puellae diceret Abbatissa, ut puto: ‚Filia Katherina‘, sic enim vocata fuit in baptismo, ‚parentes tui volunt te videre‘; respondit illa: ‚Ecce iste est fœtor quem sensi. Non videbo illos.‘ Et non acquievit exire“ (II.25). Caesarius von

Strenggenommen finden sich in diesem Bericht gleich zwei Wunder, auch wenn nur eines explizit genannt und vom Autor detailliert beschrieben wird. Zum einen ist das junge Mädchen der Erzählung zufolge durch den Empfang des Taufsakraments derart reingewaschen worden, dass sogar sie – als frischgebackene christliche Konvertitin – in der Lage ist, den „jüdischen Geruch" wahrzunehmen. Im Text verwendet sie sogar selbst den Begriff *fœtor judaicus*. Zum anderen verweist dies jedoch wiederum implizit auf das Wunder der Taufe, das so wirkmächtig ist, den gleichen Geruch von der jungen Konvertitin vollständig zu tilgen. Schließlich setzt die Fähigkeit zum sinnlichen Erfassen des *fœtor judaicus – fœtor quem sensi*, wie Katherina sagt – die Tilgung desselben an der Getauften voraus. So wird die Kraft der Taufe gerade dadurch unterstrichen, indem gezeigt wird, dass dieses Sakrament nicht nur im wahrsten Sinne den Geruch des Unglaubens tilgt, sondern im Folgenden sogar eine ehemals Ungläubige in die Lage versetzt, diesen Geruch selbst an anderen zu riechen.

In einem weiteren Wunderbericht aus dem 14. Jahrhundert[713], welcher der französischen Nationalbibliothek in Manuskriptform erhalten geblieben ist, wird zudem berichtet, dass im Gegenzug auch für die jüdischen Eltern der Geruch des konvertierten Kindes als Gestank wahrgenommen werden konnte. Beim Hüten der Schafe wird ein jüdischer Junge von Christen ausgefragt und dazu verleitet, sich taufen zu lassen. Am Abend kehrt er nach Hause zurück und die Eltern reagieren wie folgt:

> „Und als er zur Abendstunde zurückkehrte, saß der Hebräer [der konvertierte Junge] mit seinen Eltern zu Hause, die von einem unermesslichen Geruch erfüllt wurden. Und da sie nicht wussten, woher solch ein Geruch käme, haben sie alles verschlossen, da sie dachten, dass es von den Christen käme […]."[714]

Als Ursache des christlichen Geruchs bzw. Gestanks, *fœtor*, wird im weiteren Verlauf der Erzählung von den Eltern der eigene Sohn ausgemacht, der ihnen die Taufe beichtet. Daraufhin bestechen diese den Bademeister und lassen den Jungen in den Ofen des Badehauses werfen. Als nun der Bischof zum Baden kommt, findet er das Wasser äußerst kalt vor. Dabei beteuert der Bademeister, mehr Holz als gewöhnlich verwendet zu haben. Letztlich gesteht er dem Bischof das Geschehene, und als sie den Ofen öffnen, finden sie den Jungen wohlbehalten vor. Dieser berichtet von einer Frauengestalt in Purpur, die die Flammen auslöschte, „qui dicebat se formam mulie-

---

Heisterbach: Dialogus Miraculorum. Dialog über die Wunder I, übers. v. Nikolaus Nösges/Horst Schneider, Fontes Christiani 86,1, Turnhout 2009, 458–461.

713 Vgl. hierzu Adolfo Mussafia: Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden, 5 Bde., Bd. 3, Wien 1889, 25.

714 „Et tunc reversus cetera hora vespertina hebreus domi sedebat cum parentibus suis qui immenso odore sunt repleti et nescientes unde tantus odor procederet clauserunt omnia cogitantes quod ii christianis procederent […]." BnF: [Miracula b. Marie et exempla varia] (ab Fol. 200), 1301–1400, Ms Latin 10770, URL: ark:/12148/btv1b90667378 (besucht am 27. 02. 2019), 209r.

ris purpurate vidisse que flammam extinguebat“[715], und die als die Jungfrau Maria identifiziert wurde.

Der üblicherweise im christlichen Kontext als Wohlgeruch beschriebene Duft der Taufe wird in dieser Variante des Mirakelberichts von den jüdischen Eltern als fremd und stinkend empfunden. Damit scheint der unbekannte Verfasser dieser Version auf die kulturelle Gebundenheit sinnlicher Wahrnehmungen zu verweisen. Gleichzeitig dient ihm diese Episode in erster Linie zur Erklärung, wie die jüdischen Eltern der Konversion ihres Kindes gewahr werden konnten. Die Taufe manifestiert sich gewissermaßen körperlich in Form von Geruch an dem jüdischen Jungen.

Grundsätzlich scheint die Verknüpfung von Wohlgeruch und Taufe bzw. Gestank und Unglauben in der religiösen Argumentation für das Motiv des *fœtor judaicus* im Mittelalter zentral. Dabei erhalten die Metaphern zur Veranschaulichung spätestens jetzt eine historische Realität zugeschrieben, worauf bereits Cluse in seiner Arbeit mit Blick auf die Gattung der mittelalterlichen Predigtsammlungen verweist: „Ein wesentliches Kennzeichen der Gattung ist zugleich, das ihre Autoren (und die sie benutzenden Prediger) das Erzählte als historische Fakten ausgaben. Nicht zufällig werden daher im Spätmittelalter die Grenzen zwischen erbaulichen und historiographischen Textsorten vermischt […].“[716] Durch diese Einbindung in eine als real angenommene biographische Erzählung verlässt die Metapher des *fœtor judaicus* die Sphäre des rein Fiktiven.

Doch nicht nur im Kontext von Taufe und Konversion lässt sich das Motiv des *fœtor judaicus* finden. So wird es zudem mit dem Ritualmordvorwurf in Verbindung gebracht, so z. B. im Bericht über Simon von Trient von Johannes Matthias Tiberinus († ca. 1482), welcher auch im Traktat von Quiñones zur Sprache kommt. Bei Tiberinus heißt es:

> „[…] alle [die anwesenden Juden] verstanden schweigend, dass er [Samuel] von dem geopferten Christen sprach, welchen sie in Verachtung unseres Herrn Jesu Christi grässlich schlachten und wenn sie sich von dem entzogenen Blut in ihrem ungesäuerten Brot nähren, bewahren sie sich durch Christenblut vor dem Gestank, nach dem sie schrecklich stinken. Dies nennen sie ihr *ioel*, was Jubelfeier bedeutet.“[717]

715 Ebenda, 209r.

716 Cluse: Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden (wie Anm. 377), 317–318.

717 [Hervorhebung durch die Autorin]; „[…] taciti omnes intellexerunt quod de immolando christiano loquebatur quem in contemptum domini nostri Iesu Christi mactant atrociter & exhausto sanguine uescentes in azimis suis a fœtore quo grauiter olent christiano se cruore præseruant. hunc quod suum appellant ioel id est iubileum.“ Johannes Matthias Tiberinus: Passio beati Simonis gewidmet Raphael Zovenzonius, Trient 04.04.[1475], [Venedig] [nach 1475], URL: urn : nbn : de : bvb : 12 - bsb00058112-0 (besucht am 27. 02. 2019), s.p.

Das Trinken des christlichen Blutes soll somit den *fœtor judaicus* tilgen. In ihrer Interpretation der zitierten Passage beschreiben Gerónimo de Huerta und Quiñones, der diesen Part wortwörtlich von Huerta übernimmt, das Blut daher als eine Art Medikament, um den Gestank zu kurieren: „[…] da jener blutige Likör ein Medikament für ihn [den starken Geruch] ist […]."[718] Auch bei den Ritualmordlegenden ist eine Verbindung zur Taufe gegeben, denn laut Thomas von Cantimpré basiert der Ritualmord auf einer jüdischen Fehlinterpretation. So sollten sie durch das Christenblut, also das Blut Christi, in Form der Taufe von ihren Leiden erlöst werden, hätten darunter jedoch fälschlicherweise das Blut der Christen verstanden.[719]

Die zitierte Passage aus Tiberinus schreiben Huerta und in der Folge Quiñones übrigens fälschlicherweise dem Zisterzienserbischof Otto von Freising (ca. 1114–1158) zu. Die entsprechende Referenz, die sie hierzu im Text bzw. im Fall von Quiñones in der Glosse anführen, verweist hingegen auf eine weitere Erzählung, in der Geruch und Taufe eng miteinander verknüpft sind, allerdings nicht im Zusammenhang mit dem Motiv des *fœtor judaicus*. In seiner Chronik erwähnt Otto von Freising eine Gesandtschaft der armenischen Bischöfe, die sich an den Papst wandten und ihr Interesse am römischen Ritus bezeugten. Einer ihrer Bischöfe nahm während einer Eucharistiefeier eine wundersame Erscheinung wahr und fühlte sich daher in der Entscheidung, sich dem römischen Ritus anzupassen, bestärkt. Zum Abschluss dieser Erzählung heißt es:

> „Der erwähnte Bischof [derjenige, der das Wunder sah] berichtete auch, es gäbe in der Nachbarschaft von Armenien einige Völker, bei denen die neugeborenen Kinder stinken; man brächte diese sofort zu den armenischen Gewässern zum Baden; durch die Waschung mit dem Wasser der Taufe beseitigten die Armenier den ihnen angeborenen üblen Geruch; sobald man sie aber heimgeschickt hätte, kehrten sie wieder zu den Bräuchen und der Unreinlichkeit des Heidentums zurück. Sie fragten nun ebenfalls die Römische Kirche, ob dies weiterhin geschehen dürfe."[720]

718 „[…] siendo medicamento para el aquel cruento licor […]." Huerta: Problemas filosóficos (wie Anm. 580), 13v-14r und Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 8v.

719 Cantimpré: Bonum universale de apibus (wie Anm. 392), 304–305; deutsche Übersetzung in: Eder: ‚Die Deggendorfer Gnad' (wie Anm. 392), 66–67; vgl. hierzu auch das Unterkapitel *3.3 „Jüdisch-männlicher" Blutfluss im Mittelalter*.

720 Übersetzung Adolf Schmidt; Original: „Retulit etiam prefatus episcopus, quod in confinio Armeniae quaedam gentes essent, quae fetus suos fetentes generarent eosque statim ad aquas Armeniorum lavandos transmitterent; quos illo baptismatis unda tinguentes innatum eis fetorem propellerent, mox tamen remissi paganismi ritum et spurciciam redirent. Quod utrum faciendum esset, item Romanam ecclesiam consuluerunt." Otto von Freising: Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten, hrsg. v. Walther Lammers, Darmstadt 1961, 556–557.

Heidnische Riten und Praktiken werden an dieser Stelle für den angeborenen Geruch bei den Kindern der Nachbarvölker verantwortlich gemacht. Das Taufwasser sei hingegen in der Lage, diesen Geruch zu tilgen, ohne dass hierbei eine Taufe vollzogen worden wäre. Allerdings wird auch verdeutlicht, dass diese reinigende Macht des Taufwassers ohne eine Konversion zum Christentum und bei einer Rückkehr zum Heidentum nicht von Dauer ist. Somit kann schlechter Geruch auch zum Indikator für Apostasie werden. Einen Sonderfall stellen in diesem Zusammenhang die Wunderlegenden über die heilige Quelle im Garten von Matarieh nahe Kairo dar, die es daher lohnt, genauer zu untersuchen.

4.2.3 Sonderfall: Die heilige Quelle von Matarieh

Der Garten von Matarieh, der zum einen wegen seiner wundersamen Quelle und zum anderen wegen seiner Balsambaumgewächse und seines Maulbeer-Feigenbaums Berühmtheit erlangte, war ein beliebtes Thema in der frühneuzeitlichen Reiseliteratur.[721] Doch bereits zuvor war die Quelle bekannt, denn auch Burchardus de Monte Sion, ein deutscher Dominikanermönch, der das Heilige Land vermutlich zwischen 1271 und 1285 bereiste, berichtete in seinem Werk *Descriptio Terrae Sanctae* von diesem Ort. So soll die heilige Jungfrau Maria bei ihrer Reise durch Ägypten auf der Flucht vor Herodes sowohl das Jesuskind als auch seine Wäsche mehrmals im Quellwasser gereinigt haben. Dabei beteuert Burchard, dass der Garten von Christen und Muslimen gleichermaßen verehrt werde.[722]

Sein Bild der Muslime, die er, wie damals üblich, als Sarazenen bezeichnet, ist durchaus positiv geprägt. So betont er, dass sie Jesus als Propheten und Maria als seine Mutter anerkennen. Er behauptet sogar, dass sie Jesus als Sohn Gottes akzeptieren, seinen Leidensweg und seinen Tod jedoch leugnen würden. Allerdings beschreibt er die Muslime – sowohl die Frauen als auch die Männer – als Libidinisten. Da er diese ihnen unterstellte sexuelle Freizügigkeit als Laster wertet, sieht er die Muslime als unrein an.[723] Vor dem Hintergrund der Kreuzzüge bildeten sich mit Blick auf die Muslime die Themen der sexuellen Freizügigkeit genauso wie der übermäßigen Gewaltbereitschaft als die üblichen Topoi christlicher Polemik heraus. Und auch die muslimische Polemik gegenüber den christlichen Kreuzfahrern zielte auf die Bereiche sexuelles Fehlverhalten und Gewalt ab.[724] Burchards Hinweis, der sich mit dem

721 Vgl. hierzu Jean-Pierre Albert: Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates, Paris 1990, 131–155.

722 Burchardus de Monte Sion: Descriptio Terrae Sanctae, et regionum finitimarum, Magdeburgi [Magdeburg]: Kirchner, 1587, url: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10985617-1 (besucht am 27. 02. 2019), Pars 2, Cap. III, s.p.

723 Ebenda, Pars 2, Cap. II, § 3.

724 Cuffel: Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic (wie Anm. 679), 145–149.

Rest seiner Beschreibung kaum in Einklang bringen lässt, ist somit vermutlich dieser literarischen Tradition christlicher Polemik geschuldet. Des Weiteren beschreibt er die Muslime nämlich als sehr gastfreundlich, höflich, wohltätig, gerecht und ihre Versprechen haltend.[725] Was nun die Quelle angeht, so weist Burchard darauf hin, dass sie nicht nur von beiden Religionsgemeinschaften verehrt, sondern auch aktiv genutzt werde:

> „Sarazenen und Christen waschen sich gleichermaßen [in der Quelle]. Die Sarazenen, welche den schlimmsten Gestank haben, von dem sie sich nur reinigen können, wenn sie getauft werden, und vor allem in jener Quelle, deswegen taufen sie sich und ihre Kinder, nicht um die Kraft des Sakraments zu erlangen, sondern um den Gestank zu beseitigen."[726]

Burchard beschreibt die Waschung der Muslime somit durchaus als Taufe, betont jedoch zugleich, dass diese nicht auf religiöser Überzeugung beruhe, sondern allein auf dem Wunsch, den ihnen angeborenen schlechten Geruch zu beseitigen. Trotz des fehlenden Glaubens scheint diese Methode von dauerhaftem Erfolg zu sein. Von einer Rückkehr des Geruchs ist jedenfalls nicht die Rede. Es wäre zu vermuten, dass sich diese Konstellation bei Burchard aus der besonderen Qualität des Quellwassers herleitet. Ansonsten ähnelt die Zuschreibung eines angeborenen schlechten Geruchs im Fall der Muslime in fataler Weise dem Motiv des *fœtor judaicus*.

Tommaso Bozio (1548–1610), ein italienischer Franziskanerpriester, griff in seinem Werk *De signis ecclesiae dei*[727] den Bericht von Burchard auf und interpretierte den Wunderbericht auf seine Weise. Er behandelt das Thema im Zusammenhang der Taufe und bereits der Titel des entsprechenden Abschnitts *Von der medizinischen und unschuldigen Kraft, die dem Wasser durch göttliche Fügung nach der Taufe hinzugefügt ist*[728] gibt einen ersten Hinweis auf die Richtung seiner Argumentation. Bozio wandelt den Bericht dahingehend ab, dass er zwar davon spricht, dass sich die Muslime in der Quelle waschen, ohne jedoch diese Waschung explizit als Taufe zu definieren. Folgende Überlegungen und Fragen knüpft er an diese Passage an:

725 „[…] sunt tamen hospitales multum, & curiales & benefici, iusti & in promissis fideles." Monte Sion: Descriptio Terrae Sanctae, et regionum finitimarum (wie Anm. 722), Pars 2, Cap. II, § 3.

726 „Sarraceni pariter se lauant & Christiani. Sarraceni quendam deterrimum fœtorem habent, à quo non possunt mundari, nisi baptizentur, & præcipuè in fonte illo. Vnde pueros suos ac seipsos baptizant, non vt Sacramenti virtutem consequantur, sed vt fœtorem abolere valeant." Ebenda, Pars 2, Cap. III.

727 Über die Zeichen der Kirche Gottes.

728 *De vi medica et innocua diuinitus addita aquis post baptismum*, Tommaso Bozio: De signis ecclesiae dei, 2 Bde., Bd. 1, Romae [Rom]: Tornerius, 1591, URL: urn:nbn:de:bvb:12- bsb10142485- 3 (besucht am 27. 02. 2019), 40.

> „Die Quelle wird also imstande sein, den schlechten Geruch aus dem menschlichen Fleisch herauszuziehen, nicht wird sie imstande sein, durch göttliche Kraft schlechte Neigungen [herauszuziehen]? Nicht wird sie bewirken können, dass wir der gute Geruch Christi sind, nicht durch das Heraustreiben des angeborenen Geruchs […]? Jenes Quellwasser erregte und errichtete nämlich nicht den guten Geruch in den Körpern der Sarazenen, aber den schlechten [Geruch] durch ihre Benetzung aus sich heraustreibend, bewirkte [das Quellwasser], dass der gewohnte [Geruch] da war.“[729]

Nach Bozios Auffassung kommt es also zu einer Vertreibung des schlechten Geruchs. Ein guter Geruch wird nicht in den Körpern eingerichtet, stattdessen komme der normale zum Vorschein. Im Körper, im menschlichen Fleisch, komme es zu einem Wandel, die Seele bleibe davon unangetastet. Es finden offenbar auch keine Annäherungen an den christlichen Glauben und damit – in den Augen Bozios – keine moralische Aufwertung statt. Das Wunder wird allein auf die ungewöhnliche Natur des Wassers – *natura insolita aquarum* – zurückgeführt, wie die Glosse in Bozios Text zeigt. Von einer Taufe scheint dieser Prozess weit entfernt. Im Anschluss zieht Bozio noch eine Parallele zur Wundererzählung Ottos von Freising. Der Vergleich funktioniert allerdings nur begrenzt, da in der Geschichte über die armenischen Nachbarvölker der schlechte Geruch sich durch die Rückkehr zum Heidentum wieder einstellt, wovon bei den Muslimen mit Blick auf die Heilige Quelle von Matarieh keine Rede ist. Diesen Unterschied erwähnt Bozio allerdings nicht.

Auch Juan de Quiñones, vermutlich wiederum auf Gerónimo de Huerta zurückgreifend, baut den Wunderbericht in seine Denkschrift ein und nennt Burchardus de Monte Sion und Tommaso Bozio als seine Referenzen. Im Gegensatz zu Gerónimo de Huerta macht Quiñones übrigens exaktere Angaben zu Bozio. Seine Version ist an Bozios Bericht angelehnt, denn auch bei ihm ist nur davon die Rede, dass sich die Muslime in der Quelle waschen. Allerdings erwähnt er das Wunder – ähnlich wie Bozio – im Kontext von Taufe und Konversion. Zum einen betont er die Wirkmächtigkeit der Taufe, zum anderen dienen ihm seine Konversionsgeschichten dazu, die Juden als „verstockt“ darzustellen. Während Heiden konvertieren und es bei den Muslimen sogar ausreicht, dass sie sich in der heiligen Quelle waschen, um den schlechten Geruch zu tilgen, würden solche Maßnahmen bei den Juden aufgrund ihrer „Niedertracht“ scheitern. So erwähnt er die Geschichte eines kranken Juden, der vom Bischof von Konstantinopel getauft wird und daraufhin gesundet. Im Folgenden heißt es:

729 „Poterit itaque è carnibus humanis educere malum odorem fons, non poterit diuina ope malas propensiones? non poterit facere vt Christi bonus odor simus, non excitando insitum odorem […]? non enim lympha illa excitabat è Sarracenorum corporibus, & educebat odorem bonum; sed expellens malum per se aspersione sua, vt solitus adesset, efficiebat.“ Bozio: De signis ecclesiae die (wie Anm. 728), 40–41.

> „Viele Heiden konvertierten zum Glauben, und die Juden, die bei dem Wunder anwesend waren, verblieben hartnäckig in ihrer Niedertracht, wie sie es immer zu tun pflegen, wiewohl sie viele Wunder sehen mögen, wie dass das Bildnis Christi mit ihnen spreche und Blut in ihrer Anwesenheit vergieße."[730]

Die Sturheit der Juden sei so groß, dass alle Wunder hier nicht weiterhülfen, so Quiñones' Fazit. Die Erzählungen über Muslime und Heiden dienen ihm somit in erster Linie dazu, diese als Kontrastfolie zu nutzen, um die angebliche „Verstocktheit"[731] der Juden im Gegenzug besser hervorheben zu können. Aus der Beschreibung der heiligen Quelle und ihrer Wirksamkeit für den Geruch der Muslime ließe sich schließen, dass Quiñones bei den Neuchristen nur den Conversos und nicht den Morisken das Geruchsmotiv zuschreibt. Diese Gleichsetzung von Muslimen und Morisken muss jedoch nicht zwingend zutreffen. So ist das eher positive Bild der Muslime, die den ihnen zugeschriebenen Gestank tilgen können, wohl stärker dem Umstand geschuldet, dass die Muslime den Juden kontrastierend entgegengesetzt werden sollten. Quiñones' Augenmerk lag somit auf der Intention, die Juden als das unbelehrbarste „Volk" darzustellen. Für diesen Zweck konnten andere Gruppen, wie Muslime und Heiden, durchaus positiver als üblich bewertet werden. Somit bleibt für die frühneuzeitliche Diskussion zunächst offen, inwieweit auch Morisken ein schlechter Geruch zugeschrieben werden konnte.

Grundsätzlich war es in der christlichen Polemik durchaus denkbar, die Muslime als stinkend darzustellen. Alexandra Cuffel verweist beispielsweise in diesem Zusammenhang auf eine Stelle bei Fidentius von Padua (ca. 1226–1294).[732] Diese lohnt es, genauer in den Blick zu nehmen. Der Franziskaner bekam auf dem 2. Konzil von Lyon (1274) von Papst Gregor X. den Auftrag, eine Schrift zur Situation im Heiligen Land zu verfassen. Mit seinem *Liber recuperationis Terre Sancte* lieferte er einen Vorschlag zur Rückeroberung des Heiligen Landes.[733] In dem Abschnitt, in dem er auf die schlechten Eigenschaften der Muslime eingeht, welche offenbar den Kampf der Christen gegen sie rechtfertigen sollten, kommt er auf ihren Hang zu geschlechtlichen Ausschweifungen, ihre *luxuria*, zu sprechen. Diese ist eng mit der Idee des Gestanks verknüpft. So lautet bereits die Überschrift des Kapitels: *Dass die Sarazenen durch die*

730 „Conuirtieronse muchos Gentiles a la Fè, y los Iudios que se hallaron presentes al milagro quedaron proteruos en su perfidia, como siempre lo acostumbran, aunque mas milagros vean, que la imagen de Christo hable con ellos, y derrame sangre en su presencia." Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 9v.

731 Die Frage der jüdischen „Verstocktheit" lässt sich als Teil eines klassisch theologischen Modells antijüdischer Topoi interpretieren, wie dies Maria Diemling auch für den deutschsprachigen Raum des 16. und 17. Jahrhunderts festhält. Diemling: ‚Mit Leib und Seele?' (wie Anm. 9), 418.

732 Cuffel: Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic (wie Anm. 679), 136.

733 Vgl. Jacques Paviot (Hrsg.): Projets de croisade (v. 1290-v. 1330), Paris 2008, 9–10.

geschlechtliche Ausschweifung übelriechend sind.[734] In seinen einleitenden Sätzen führt er diese Feststellung im Detail aus:

> „Der Gestank der geschlechtlichen Ausschweifungen ist bei den Sarazenen so gewaltig, dass er in Worten kaum zu erklären ist. Denn von der Fußsohle bis zum Scheitel sind sie tief im Dreck eingesunken und es gibt in ihnen keine Gesundheit.“[735]

An dieser Stelle wird erneut deutlich, wie stark der Lebenswandel sich auch auf das Körperbild auswirkte. Eine als schlecht deklarierte Lebensweise wie die *luxuria* prägte sich somit unmittelbar in den Körper ein, der in der Folge als krank bzw. bar jeder Gesundheit dargestellt wird. Innen und außen stehen miteinander im Einklang, sodass eine innere Unreinheit, *immunditia*, zwangsläufig eine äußere bedingt.

Um seine Behauptung eines muslimischen Gestanks zu untermauern, führt Fidentius von Padua verschiedene Argumente als Beweis für die *luxuria* an. So berichtet er, dass der Prophet Mohammed seine Anhänger in der *luxuria* bestärke. Dabei thematisiert er zunächst den vermeintlich ausschweifenden Umgang der muslimischen Männer mit dem weiblichen Geschlecht. Unter anderem bringt er das Beispiel, dass ein Moslem vier Frauen haben könne. Seine Vorwürfe versucht er anhand von Zitaten aus dem Koran zu belegen. Als letzten Punkt bezichtigt er die Muslime der Sodomie, worunter man zu dieser Zeit vor allem auch den gleichgeschlechtlichen Sex verstand. Diese Ausformungen der *luxuria* seien allein schon ausreichend, um die Muslime zu bekämpfen und die Erde von ihnen zu reinigen[736], so sein Fazit.

Im zweiten Teil des Kapitels beschreibt er die muslimischen Paradiesvorstellungen, die er auch von der *luxuria* geprägt sieht. Dabei verweist er auf einen Dialog zwischen Mohammed und einer Gruppe von Juden, der ihm zufolge in einem Schriftstück, *libellus*, festgehalten worden ist. Jacques Paviot, der die Schrift von Fidentius von Padua 2008 mit anderen Quellen aus dem Kontext der Kreuzzüge ediert und kritisch kommentiert hat, hat dieses Schriftstück, auf das sich der Franziskaner hier bezieht, nicht ausfindig machen können. Der Dialog selbst, den Fidentius von Padua wiedergibt, thematisiert zentral die Frage nach der Körperbeschaffenheit der Paradiesbewohner. So fragt die jüdische Gruppe, nachdem sie von Mohammeds Beschreibung

734 *Quod Sarraceni sunt luxuria fetidi.* Fidence de Padoue: Liber recuperationis Terre Sancte ([1274] 1290–1291), in: Jacques Paviot (Hrsg.): Projets de croisade (v. 1290-v. 1330), Paris 2008, 53–169, hier 81. *Luxuria* meint zwar in der Grundbedeutung die Verschwendung bzw. Verschwendungssucht. Allerdings wird im Kontext des Kapitels schnell ersichtlich, dass Fidentius von Padua hier in erster Linie die unmäßige Sexualität anprangern will.

735 „Feditas luxurie tanta est in Sarracenis quod vix posset sermonibus explicari. Nam a planta pedis usque ad verticem submersi sunt in limo profundi, et non est in eis sanitas.“ Padoue: Liber recuperationis Terre Sancte ([1274] 1290–1291) (wie Anm. 734), 81.

736 „Et si non esset alia causa nisi ista, deberent Christiani pugnare contra eos et mundare terram.“ Ebenda, 82.

des Paradieses als einem Land von Milch und Honig gehört hat, ob der paradiesische Körper auch Ausscheidungen kenne, denn das, was hineinfließe, müsse doch zwangsläufig wieder herausfließen. Mohammed antwortet hierauf mit dem Bild des Fötus im mütterlichen Uterus, welcher zwar Nahrung aufnehme, diese jedoch nicht ausscheide. So unterliege der ausscheidende Körper folglich dem Gesetz der Sterblichkeit, was sich auch beim Fötus zeige, der diesen Körper erst mit der Geburt erlange. Falls allerdings paradiesische Körper doch das Bedürfnis nach Ausscheidung verspüren würden, so erfolge diese über den nach Moschus duftenden Schweiß.[737] Somit endet auch die Paradiesbeschreibung mit einem Verweis auf Geruch, und Fidentius von Padua schließt dieses Kapitel mit den Worten: „Sieh, da hast du gehört, welch ein Paradies sich die Sarazenen erhoffen."[738] Interessant erscheint zudem das Bild, das hier vom Schweiß als der offenbar edelsten und somit den Paradiesbewohnern am ehesten zuzuschreibenden Ausscheidungsform gezeichnet wird. Diese positive Wertung wird noch durch den Hinweis unterstrichen, dass der Schweiß nach Moschus dufte, *fragrans*, wodurch dem Schweiß fast ein parfümgleicher Status zugestanden wird.

Mit Blick auf Fidentius von Padua ist jedoch anzumerken, dass seine Assoziation der Muslime mit Schmutz und Gestank eher die Ausnahme denn die Regel darstellt. So hat Almut Höfert[739] bei einer Durchsicht von Reiseberichten über das Osmanische Reich aus dem 15. und 16. Jahrhundert gezeigt, dass bei den europäischen Reisenden die Beschreibungen von einer besonders sauberen Lebensweise der Türken bei Weitem überwiegen. Da diese den Türken attestierte Reinlichkeit jedoch schwerlich mit der Grundannahme der Reisenden in Einklang zu bringen war, dass Ungläubige generell unrein seien, fand man Mittel und Wege, diese Reinlichkeit zu hinterfragen bzw. sie in ihr Gegenteil zu verkehren. So konnte eine äußere Reinlichkeit sehr effizient einer inneren Unreinlichkeit entgegenstellt werden. Bartholomäus Georgejevic (ca. 1507–ca. 1566), der dreizehn Jahre als Sklave in osmanischer Gefangenschaft verbrachte, bis ihm schließlich beim vierten Versuch 1535 die Flucht gelang, schreibt beispielsweise:

> „Oh ihr Götter, [wer könnte die Betrübnisse und Nöte der gefangenen Christen, die unter der Tributherrschaft der Türken leben, erklären oder beschreiben oder] wer könnte die Grausamkeit und die überaus schändlichen Mißbräuche sowohl in den säkularen Dingen als auch den Zeremonien des mahommedanischen Glaubens aufzählen, wie es ihr, meine Leser, nun von ihrer Waschung und Reinlichkeit erfahren habt, worin sie [allein] glauben, die Hoffnung ihres Seelenheils zu finden, wenn sie diese praktizieren, während sie innerlich

737 „Que et illos si egerent, neccessitas [sic] sequeretur. Si quid inde superfluit, id (est) per suderem [sudorem], exit odorem musci frag[r]antem." Ebenda, 83 [runde Klammer, Anmerkung im Original].

738 „Ecce audisti qualem paradisum Sarraceni expectant." Ebenda, 83.

739 Almut Höfert: Ist das Böse schmutzig? Das Osmanische Reich in den Augen europäischer Reisender des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Historische Anthropologie 11 (2003), 176–192, hier 189–192.

mit dem Beistand ihres verblendeten Führers Mehemet mit jeder Unflätigkeit [Unreinheit] von Freveln angefüllt sind und den unsterblichen Gott erzürnen."[740]

Georgejevic kontrastiert die beobachtete rituelle Reinheit, *munditia*, mit der Unreinheit, *spurcitia*, die er an der Unfähigkeit der Muslime festmacht, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erkennen. Mohammed stellt er als verblendet dar und somit auch die Muslime, die ihm sozusagen in seinem Irrweg folgen. Die Einhaltung der Reinheitsgebote erweist sich in den Augen Georgejevics daher als nutzlos.

Ähnlich äußerte sich auch Benedikt Curipeschitz (1490–nach 1531).[741] Dieser war in seiner Funktion als Übersetzer Teil einer diplomatischen Gesandtschaftsreise an den Hof des türkischen Sultans, schrieb deren Abschlussbericht auf Latein, führte ein Reisetagebuch und verfasste in den Jahren 1530/31 einen kleinen Dialog, in dem er zwei Stallburschen von ihren Reiseerlebnissen berichten lässt. Nachdem der Ältere der beiden dem Jüngeren die Waschungen der Muslime als eine Art Beichtpraxis erklärt, resümiert dieser: „Es hilft alles nicht, denn sie glauben nicht an Christum, den einigen (= einzigen) Sohn Gottes."[742] Auch hier wird somit die durchaus in positiven Tönen beschriebene Reinlichkeit und Waschpraxis der Muslime durch den „falschen" Glauben relativiert.

4.3 Das neuchristliche Geruchsstigma

4.3.1 Theologische Argumente

In der Frühen Neuzeit erwies sich die theologische Argumentation mit Blick auf das neuchristliche Geruchsstigma als vorrangig. Dabei wurde eine Traditionslinie von der Antike über das Mittelalter gezogen und viele der bereits besprochenen Referenzen wurden Teil dieses klassischen Kanons. Eine zentrale Rolle spielte die Diskussion um

740 Übersetzung Almut Höfert mit Einfügungen durch die Autorin, Ebenda, 191; „Dij boni, quis posset explicare aut describere afflictiones & calamitates captiuorum, & sub tributo Turcarum habitantium Christianorum: aut quis posset enarrare crudelitatem & turpissimos abusus tam in rebus secularibus, quam fidei Mehemmetice cæremonijs, prout legentes intellexistis de lotione & munditia eorum, in qua sola sperantes salutem suæ ipsorum animæ existimant se consequuturos, cum intus repleti omni spurcitia scelerum Mehemmeto cæco duce, Deum irritant immortalem." Bartholomäus Georgejevic: De Turcarum ritu et caeremoniis, Antverpiae [Antwerpen]: Apud Gregorium Bontium, 1544, s.p., pdf 38.

741 Zu Curipeschitz vgl. auch Mark Feuerle/Jan Ulrich Büttner: Von Wien nach Konstantinopel 1530. Deutsch-türkische Diplomatie am Beginn des 16. Jahrhunderts, Hannover 2010.

742 Benedikt Kuripešič: Ein Disputation oder Gesprech zwayr Stalbuben, hrsg. v. Gerhard Newe-klowsky, Klagenfurt 1998 (Faksimilie von 1532), 41 [Anmerkungen in Klammern von Newe-klowsky].

den *fœtor judaicus*, aber durch die Einbindung der Geschichte über die Nachbarvölker der Armenier aus der Chronik des Zisterzienserbischofs Otto von Freising konnten auch andere Gruppen in den Fokus rücken. Exemplarisch für diese frühneuzeitliche Kanonisierung der Geruchsreferenzen lässt sich der spanische Dominikaner Tomás Malvenda (1566–1628) heranziehen, der die verschiedenen Referenzen in folgender Reihenfolge in seiner Schrift *De Antichristo* anführt: Ammianus Marcellinus, Venantius Fortunatus, Johannes Matthias Tiberinus, Otto von Freising und abschließend Theodoros Balsamon.[743] Bis auf Letztgenannten wurden alle anderen bereits vorgestellt. Im weiteren Verlauf des Kapitels, das den Zustand der Juden in der Diaspora nach der zweiten Zerstörung des Jerusalemer Tempels behandelt, knüpft Malvenda an den Vorwurf des Gestanks direkt den der „jüdisch-männlichen" Menstruation bzw. des Hämorrhoidenleidens. Hier zeigt sich ein weiteres Mal die enge Verzahnung der beiden Motive, die meist gemeinsam in Erscheinung traten. Der argumentative Schwerpunkt liegt bei dem Dominikaner mit Blick auf den *fœtor judaicus* klar auf der Schnittstelle von Geruch und Taufe, wie dies bereits in den mittelalterlichen Quellen ersichtlich wurde. Allerdings erweitert er die Perspektive und nimmt zudem alle Nichtgetauften und insbesondere die Muslime in den Blick: „Fürwahr [erscheint es] wundersam, wie die Juden, aber auch die Muslime und andere nichtgetaufte Völker stinken und wie jene durch die heilige Taufe vom Gestank gereinigt werden."[744]

Auch der von Malvenda zitierte Theodor Balsamon († nach 1195), der den Kanonisten des byzantinischen Mittelalters zuzurechnen ist, spricht vom Gestank der Muslime in seinem Kommentar[745]zu Kanon 84 der Synode von Trullo (691/692). Der 84. Kanon legte fest, dass Kinder, bei denen Zweifel bestanden, ob sie wirklich in jungen Jahren getauft worden waren bzw. für deren Taufe glaubwürdige Zeugen fehlten, erneut zu taufen seien. Auf diese Weise sollte die Gefahr gebannt werden, dass den Kindern bei fehlender Taufe später das Himmelreich verwehrt bliebe. Balsamon führt diese Kontroverse um die Kindstaufe auf die Kinder der Skythen und Araber – *Scythi et Agareni* – zurück, die als Kriegsgefangene an die Römer verkauft worden seien. Mit diesen stellte sich die Frage, ob es nötig sei, die Kinder zu taufen. Auf einer weiteren Synode hätten zudem anwesende arabische Christen erklärt, dass es in ihrer Region üblich sei, die muslimischen Kinder zu taufen. Zur näheren Erläuterung werden die arabischen Gesandten wie folgt zitiert:

743 Malvenda: De Antichristo (wie Anm. 588), 174–175.

744 „Mirum sanè dum Iudæos, sed & Agarenos, aliasque gentes non baptizatas foetere, fœtoremque illis Baptismate sacro abstergi." Ebenda, 174.

745 Theodorus Balsamon: Theodoru tu Balsamon patriarchu theupoleos megales Antiocheias ta heuriskomena panta canonica, juridica, dogmatica, hrsg. v. Jacques Paul Migne, Bd. 1, Patrologiae graecae 137, Paris 1865, 793–798.

„Und danach gefragt, auf welche Weise [dies geschehe], haben sie geantwortet, dass es Brauch sei, dass alle Kinder der Muslime von katholischen Priestern getauft worden wären. Sie waren jedoch nicht zugelassen. Sie [die Geistlichen] hatten nämlich gehört, dass die Taufe, die die Ungläubigen von den Christen erbitten, nicht aus guter Gesinnung und rechtgläubigem Vorsatz erbeten wird, sondern als körperliches Heilmittel. Die Muslime sind nämlich davon überzeugt, dass sie wie auch ihre Kinder von einem Dämon heimgesucht und wie Hunde gleich schlecht riechen würden, wenn sie nicht die christliche Taufe erlangen. Deshalb fordern sie die Taufe nicht als Reiniger von allem Schmutz der Seele und als Lieferant göttlichen Lichts und der Heiligung, sondern gleichsam als Zaubertrank und Zauberspruch."[746]

An dieser Stelle wird somit den Muslimen explizit ein schlechter Geruch zugewiesen, der von ihnen selbst als solcher wahrgenommen werde. Der Geruch wird dabei zudem mit einer dämonischen Präsenz verknüpft. Außerdem klingt die Kritik Balsamons an, dass die Taufe für die Muslime nur Mittel zum Zweck sei und die religiöse Überzeugung und Motivation, die ihm als Voraussetzung für das Sakrament der Taufe gilt, völlig fehle. Daraus schließt er allerdings nicht, dass das Taufwasser als Arznei gegen den Körpergeruch seine Wirksamkeit aufgrund der fehlenden Frömmigkeit einbüße. Seine Antwort auf die Frage nach der zulässigen Kindstaufe lautet letzten Endes, dass es immer erlaubt sei, die Kinder zu taufen, denn selbst wenn sie bereits getauft worden seien, könne man nicht sicher sein, dass dies auch im Sinne der nötigen religiösen Überzeugung geschehen sei. Sowohl dem Dominikaner Malvenda als auch dem Jesuiten Jakob Gretser (1562–1625)[747] dient Balsamon als Beleg für ein muslimisches Geruchsstigma, das allerdings durch das Taufwasser behoben werden könne.

Bei Malvenda fällt ein weiterer Unterschied zu den mittelalterlichen Vorläufern auf. So diskutiert dieser den Gestank zwar im Zusammenhang der Taufe und führt ihn generell auf deren Fehlen zurück. Während der thematische Schwerpunkt jedoch zuvor die Konversion war, konzentriert sich Malvenda auf eine Beschreibung des jüdischen Elends in der Diaspora, das ihm zufolge bis zur Ankunft des Antichrists andauern werde und zudem gerechtfertigt sei: „Aber ich fürchte, dass dies [z. B. die

746 „Et interrogati quomodo responderunt, esse consuetudinem ut omnes Agarenorum infantes ab orthodoxis sacerdotibus baptizarentur: non tamen admissi fuerunt. Audierant enim, quod baptismus, quem infideles a Christianis petunt, non bona affectione et orthodoxo proposito petitur; sed propter corporalem medicinam. Persuasim est enim Agarenis, fore ut sui liberi a dæmone vexentur, et tanquam canes male oleant, nisi baptismum Christianum assequantur. Quamobrem, non ut omnium animæ sordidum mundatorem, divinæque lucis et sanctificationis præbitorem, baptismum postulant; sed tanquam veneficium et incantationem." Balsamon: Theodoru tu Balsamon patriarchu theupoleos megales Antiocheias ta heuriskomena panta canonica, juridica, dogmatica (wie Anm. 745), 795–796.

747 Jakob Gretser: De cruce Christi, Bd. 1, Ingolstadt: Sartorius, 1600, 306.

„jüdisch-männliche" Menstruation] ihnen nicht angedichtet werde, auch wenn das Volk jedwede Schmach verdient."[748]

Damit schließt sich Malvenda in gewisser Weise dem italienischen Kardinal und Kirchenhistoriker Cesare Baronio (1538–1607) an, der in seinem Werk *Annales Ecclesiastici*[749] auf den *fœtor judaicus* im Kontext der jüdischen Rebellion und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels zu sprechen kommt. Dieses Ereignis datiert er auf das Jahr 72 n.Chr. in die Herrschaft des römischen Kaisers Vespasian und seines Sohnes Titus. Dass die Texte Malvendas und Baronios sich ähneln, wird keinesfalls ein Zufall sein, denn Malvenda verfasste als junger Professor eine Kritik zu Baronios Kirchengeschichte, die diesen wiederum dazu veranlasste, Malvenda nach Rom einzuladen und ihn u. a. mit der Korrektur an seiner kirchenhistorischen Schrift zu beauftragen.

Baronio beschreibt detailliert den jüdischen Diasporazustand: Während andere besiegte Völker zu Römern wurden, verblieben die Juden als Juden gekennzeichnet. Eines dieser zahlreichen Zeichen – *alia innumera signa* – ist der *fœtor judaicus*:

> „Das Mal der ewigen Schmach ist ihnen eingebrannt, sodass an den Körpern ein starker Geruch haften geblieben ist. Daher kommt es, dass sie den Namen der *Stinkenden* bekamen, so wie Ammianus Marcellinus sie bezeichnet hat."[750]

Der Geruch dient Baronio somit im wahrsten Sinne des Wortes als Stigma, also als eine Art Brandmal. Dieses wirke dabei als Kennzeichnung und sei zusammen mit dem Diasporazustand und anderen Zeichen ein Ausdruck göttlichen Zorns.

Einer ähnlichen Auffassung ist auch der katholische Theologe Matthäus Tympe († nach 1615). Dieser stellt sich in seiner Schrift *Mensae Theolophilosophicae* u. a. die Frage, woher der jüdische Gestank herrühre: *Vnde prouenit fœtor Iudæorum?*[751] Gleich im ersten Satz definiert er diesen als ewigen und angeborenen Makel göttlichen Ursprungs. Bezogen auf Wortlaut, Inhalt und Argumentationsstruktur orientiert sich Tympe dabei stark an Simone Majoli (ca. 1520–nach 1597). Auch der Inquisitor von Evora, Manuel Valle de Moura († 1650)[752], stützt sich im Wesentlichen auf Majoli. Der mit Blick auf die „jüdisch-männliche" Menstruation sehr diffizil argumentierende Inquisitor handelt das Thema des *fœtor judaicus* erstaunlich zügig ab, ohne Gegenpositionen anzuführen.

748 „Sed vereor ne id eis affingatur, genti tametsi cuiusuis ignominiæ merenti." Malvenda: De Antichristo (wie Anm. 588), 175.

749 Cesare Baronio: Annales Ecclesiastici, Moguntiae [Mainz]: Hierat, 1623, URL: urn:nbn:de:hbz:061:1-17031 (besucht am 27. 02. 2019), 121–123.

750 „[…] perpetuæ illis infamiæ nota est inusta, vt grauis corporibus fœtor inhæserit; ex quo & nomen *Fœtentium* sunt assecuti, prout eos Ammianus Marcellinus appellauit." Ebenda, 123 [Hervorhebung im Original].

751 Matthäus Tympius: Mensae Theolophilosophicae, pars prima, Münster [Monasteri Westphaliae]: Dale, 1623, URL: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10135441-1 (besucht am 27. 02. 2019), 284.

752 Valle de Moura: De incantationibus (wie Anm. 508), 250–251.

Simone Majoli dient ihm dabei als Hauptreferenz. Allerdings reduziert er Majolis Position auf zwei Gründe für den *fœtor judaicus*: die jüdischen Essgewohnheiten und das Motiv der göttlichen Strafe.

Majoli selbst behandelt das Thema sehr viel ausführlicher und facettenreicher. Der italienische Kanoniker und seit 1572 Bischof von Volturara befasste sich im dritten Band seiner *Gespräche*, die auch den Titel *Hundstage*[753] tragen, mit dem Thema der jüdischen Niedertracht, *de perfidia Iudæorum*. In Dialogform trägt Majoli dabei die für seine Zeit typischen antijüdischen Vorwürfe zusammen und kommt dabei auch auf den *fœtor judaicus* zu sprechen.

Den Geruch definiert Majoli als angeborenen, ewigen Makel[754]und zugleich als teuflischen Ursprungs. Vier Ursachen für den Geruch werden von den drei Dialogpartnern genauer erläutert. So finden die Wucherpraxis, Ernährungsgewohnheiten, schlechtriechende Krankheiten und das Motiv der Judensau Erwähnung. Das Motiv des Wuchers wird generell mit Schmutz und Gestank in Verbindung gebracht. So heißt es u. a.:

> „Zugleich sind die Juden im Allgemeinen durch das Geldgeschäft schweinisch, übelriechend und schmutzig. Sie werden andauernd von Krankheiten angegriffen. Die Gebäude und Orte, an denen sie Wucher treiben und so ihre Habsucht befriedigen können, schätzen sie hoch. Und wo sie mit den Christen, die ihren Reichtum und ihre Unterstützung brauchen, Geschäfte machen, sind sie sehr scharf und so viel Wut schäumen sie nicht aus. Den guten Geruch des Gewinns schätzen sie bei jeder beliebigen Sache richtig ein und verschmähen keinen noch so schmutzigen Gewinn […].“[755]

Die Tätigkeit der Juden als Wucherer wird somit teilweise für die Unreinheit und den schlechten Geruch verantwortlich gemacht. In diesem Zusammenhang werden zuvor auch medizinische Hintergründe aufgezeigt. So wird das Leben als jüdischer Geldwechsler als ein Lebensstil voller Muße und sitzender Tätigkeit dargestellt. Die fehlende körperliche Ertüchtigung führe jedoch zu einer schlechten Verkochung der Säfte, die wiederum einen schlechten Geruch verursache. So zeige auch die Erfahrung, dass diejenigen, die schweißtreibende Arbeiten vollbringen, besser röchen:

---

753 Simone Majoli: Simonis Maioli Episcopi Vulturariensis Colloqviorum, Sive Dierum Canicvlarium, Helenopoli [Frankfurt am Main]: Joh. Theo. Schönwetter poelo [sic] Richteriano, 1610.

754 Majoli verwendet die Begriffe *innatus* und *connascere*. Ebenda, 14.

755 „Eadem omnino ratione Iudæi spurci sunt, olidi & sordidi, morbis continue infestantur, ædes & loca in quibus vsuras exercere, suamque adeo auaritiam explere possunt, studiose obseruant, atque vbi cum Christianis, qui ipsorum ope atque; subsidio indigent, ipsis negotium est, sunt acerrimi & tantum non rabiem ore spumant, odorem lucri ex re qualibet bonum iudicant, nec vllum quantumuis sordidum lucrum respuunt […].“ Majoli: Simonis Maioli Episcopi Vulturariensis Colloqviorum, Sive Dierum Canicvlarium (wie Anm. 753), 22.

> „Ich gebe nämlich bereitwillig zu, dass jener wie ein Bock stinkende Geruch diesem Volk zu eigen ist, welcher durch Müßiggang und eine sitzende Tätigkeit und damit durch mangelhafte Säfte vermehrt wird, wie auch die Erfahrung bezeugt, dass diejenigen, die im Schweiße ihres Angesichts arbeiten, besser riechen."[756]

Bei dieser Erklärung stützt sich Majoli auf einen Brief vom 9. April 1441 des italienischen Humanisten Francesco Filelfo (1398–1481) an den Rechtsgelehrten Catone Sacco. Letzterer hatte offenbar Filelfo zu unterschiedlichen Phänomenen befragt, auf die dieser nun zu antworten wusste. Der deutsch-jüdische Literaturhistoriker und Theaterwissenschaftler Max Herrmann (1865–1942), der 1933 zwangsweise von der Berliner Universität in den Ruhestand versetzt und 1942 im Konzentrationslager Theresienstadt umgebracht wurde, hat in seiner 1893 erschienenen Habilitation über Albrecht von Eyb diesen Brief wie folgt zusammengefasst:

> „[…] dann kommt einmal ein Brief mit ganz schnurrigen Fragen: ob alle Juden übel röchen, warum der Appetit des Menschen im Herbst am grössten sei, ob sterbende Schwäne wirklich singen könnten, wie man sich gegen das allzu schnelle Trunkenwerden schütze."[757]

Wie Herrmann weiter zu berichten weiß, kann Filelfo seinen Freund später für philosophischere Fragen – beispielsweise nach dem Sitz der Seele – begeistern. Zunächst gesteht er ihm jedoch diese Fragen zu, da er sie als beliebt einstuft und sie ihm zufolge „für einen städtischen Menschen keineswegs unangemessen sind"[758]. Zudem diagnostiziert Filelfo bei Sacco, dass dieser sich in seinem Studium des bürgerlichen Rechts gerade aufgrund der Semesterferien – *constitutæ uacationes* – in einem Zustand völliger Muße befinde.

Gegen die erste Behauptung Saccos, dass alle Juden schlecht röchen, verwahrt sich Filelfo jedoch und unterstreicht, dass er dieses Phänomen aus eigener Erfahrung nicht grundsätzlich für alle Juden bestätigen könne. Schlechten Geruch führt er vor allem auf die Beschaffenheit und die Natur von Knoblauch zurück, der vom Körper über die Haut und vor allem über den Schweiß wieder ausgeschieden werde. Mit Blick auf die Juden folgert er:

---

756 „Facile autem concessero, hircosum illum odorem huic genti familiarem, ex otio & sedentaria vita atque vitiosis humoribus augeri, cum experientia testetur, eos, qui vsque ad sudorem laborant, melius olere." Ebenda, 15.

757 Max Hermann: Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus, Berlin 1893, 166.

758 „[…] iis quæstionibus obtuleris, quæ & iucundæ sunt, & homine urbano minime indignæ ." Franciscus Philelphus: Epistolae familiares, Venetiis [Venedig]: Ex aedibus Ioannis & Gregorii de gregoriis fratres, 1502, URL: www.uni-mannheim.de/mateo/itali/autoren/philelphus_itali.html (besucht am 27. 02. 2019), 30r.

> „Bei den Hebräern geschieht aber nicht mehr des Anstoßes als bei allen denjenigen, die unmäßig leben, sei es aufgrund der Unmäßigkeit der Nahrung wie des Trankes, sei es auch auf andere Weise. Aber möglicherweise ist es durch diese Lebensweise der Hebräer mehr, die durch das Leihgeschäft kommt, weil die Mehrzahl aller Geldwechsler Wucher betreiben und derart keiner mühevollen Arbeit nachgehen. Also geschieht es, dass sie durch übermäßigen Müßiggang und Ruhe erschlaffen; dass sie einen abscheulichen Geruch ausströmen, ist so unausweichlich."[759]

Ursachen für einen strengen Geruch, sowohl der Juden als auch aller Menschen im Allgemeinen, sind somit Filelfo zufolge auf medizinischer Ebene zu suchen. So zeichnet zum einen die Ernährung, wie beispielsweise der Knoblauch als schlecht zu verkochendes Nahrungsmittel und auch die Unmäßigkeit der Ernährung selbst, zum anderen die fehlende körperliche Ertüchtigung, wie sie für die Geldwechsler gelte, für einen schlechten Körpergeruch verantwortlich. Als Gegenbeispiel nennt der humanistische Gelehrte die Perser, die sich eifrig im Reitsport und Spazierengehen und anderen edlen Beschäftigungen betätigen würden, sodass sie aufgrund der sportlichen Aktivitäten besonders gut röchen. Zudem bemüht Filelfo mit Blick auf die Perser auch die damals gängigen Klimatheorien. So komme den Völkern in Persien und Arabien die Wärme zugute, die bei ihnen für einen von Hitze geprägten Säftehaushalt sorge und damit für einen guten Körpergeruch, ganz im Gegensatz zu den nordischen Völkern und deren von Kälte geprägten Säftehaushalt. Zum Beweis dieser Theorie fügt er hinzu, dass schließlich auch die gut riechenden Gewürze und Harze wie Kassia (wilder Zimt), Zimt und Weihrauch – *cassiae, & cinnama, & thus* – nur in den warmen Regionen wachsen.[760] Klima, Ernährung und Lebensstil sind somit für Filelfo die zentralen Einflussfaktoren in Bezug auf den menschlichen Körpergeruch. Ethnizität spielt für ihn hingegen keine Rolle.

Der Philosoph unter den Dialogpartnern Majolis übernimmt in Teilen die medizinisch geprägte Argumentation Filelfos. So nennt auch er Ernährung, vor allem den Genuss von Zwiebeln und Knoblauch, und fehlende körperliche Ertüchtigung als Ursachen schlechten Geruchs.[761] Dass diese jedoch keineswegs allein für die Juden gelten, wie Filelfo deutlich herausstreicht, wird im Text Majolis geflissentlich unterschlagen. Stattdessen werden an anderer Stelle zwei weitere Krankheitsbilder

759 „Nec in hæbreis id offensionis magis accidit: quam in omnibus, qui uiuunt incontinenter, siue cybi ac potus incontinentia: siue etiam aliter: sed fortasse eo magis in hæbreorum genere, id usu uenit, quod plærique omnes mensarii sunt foeneratoriam exercentes: & ita nullis exercitati laboribus. Quod fit, ut nimio ocio quieteque marcescentes, tetrum de se odorem emittant: sit necesse." Ebenda, 30r.

760 Philelphus: Epistolae familiares (wie Anm. 758), 30r.

761 Majoli: Simonis Maioli Episcopi Vulturariensis Colloqviorum, Sive Dierum Canicvlarium (wie Anm. 753), 14–15.

genannt, die speziell den Juden zugeschrieben und als schlechten Geruch fördernd dargestellt werden:

> „Und weil sie von fortwährenden Blutflüssen geplagt werden und den Kopf, was durch Erfahrung feststeht, beim Gehen gekrümmt tragen, weswegen sie von fortwährenden, auch für sie übelriechenden Krankheiten beschmutzt und gequält werden."[762]

Der jüdische Blutfluss und der gebückte Gang sind durchaus beliebte zeitgenössische Krankheitssymptome, mit denen die Juden und teils die Conversos vonseiten christlicher Polemiker ausgestattet wurden. Die vorliegende Textpassage hebt sich von anderen ähnlich argumentierenden dadurch ab, wie explizit und eng diese Symptome mit den Motiven Unreinheit und schlechter Geruch verknüpft werden. Wie bedeutend das Motiv der „jüdisch-männlichen" Menstruation in der Frühen Neuzeit war, konnte bereits im vorigen Kapitel gezeigt werden. In Bezug auf den gebückten Gang kursierte in den iberischen Quellen vornehmlich die Geschichte eines portugiesischen Converso-Höflings[763], die wohl auf eine Passage aus der Schrift von Vicente da Costa Matos zurückzuführen ist. In der spanischen Übersetzung von Diego Gavilán Vela heißt es mit Blick auf die Strafen, die die Kinder für die Schuld der Väter zu tragen haben:

> „Und von diesen Lektionen und anderen Dingen sprach schließlich ein großer Höfling, der in diesem Königreich geboren wurde und der in Madrid lebt, ein großer Verteidiger und Beschützer des Judentums. […] [Er sagte], dass viele neuchristliche Hebräer, die da leben, um auf den Straßen Leinen zu verkaufen mit Ballen auf den Rücken, die oftmals unvereinbar mit den menschlichen Kräften scheinen, und gebeugt wegen des großen Gewichts, sodass ich sage, dass es unmöglich sei, es sei denn, dass sie von jenen abstammen, die dem Erlöser das Kreuz auf die Schultern gelegt haben, welcher ihnen als Pein für das Verbrechen ihrer Vorfahren jene Strafe auferlegte."[764]

762 „Et quia continuis sanguinis fluxibus vexantur, caputque, que experientia constat, obliquum in incessu gerunt, proinde continuis etiam iisque; olidis morbis sordescunt ac diuexantur." Ebenda, 22.

763 Vgl. hierzu u. a. Huerta: Problemas filosóficos (wie Anm. 580), 16r-16v; Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 10v; Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 172.

764 „Y de las lecciones de estas, y otras cosas vino a dezir vn gran Cortesano nacido en este Reyuo [sic, Reyno], y que viue en Madrid, gran defensor, y amparo del Iudaysmo […] que muchos Christianos nueuos Hebreos, que viuen alli vendiendo por las calles lienços con fardos a las espaldas, muchas vezes que parecen incompatibles las fueraṣ de ningun hombre, y inclinados siempre por el gran peso que digo, era impossible que fuessen saluo de aquellos que pusieron la Cruz en los hombros de el Saluador, lo qual en pena de el delicto de sus passados le daua aquel castigo." Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 172.

Der gebückte Gang und auch das Tragen schwerer Lasten wird somit als göttliche Strafe für die Nachfahren derjenigen interpretiert, die bei der Kreuzigung Christus das Kreuz auflegten. Dabei wird unterstützend gern eine Bibelreferenz aus dem Buch der Psalmen genannt, die von den Gebeugten spricht. So heißt es in der Vulgata in einem Psalm Davids, der auch im Römerbrief wieder aufgegriffen wird (Röm 11,10): „Ihre Augen sollen sich verfinstern, sodass sie nicht sehen können; und ihr Rücken soll immer gekrümmt sein" (Ps 69,24).[765] Gerónimo de Huerta warnt allerdings davor, nun alle Lastenträger als von Gott Gestrafte wahrzunehmen:

> „Aber deswegen sollte man nicht denken, dass alle, die mit schweren Ballen beladen gehen, von diesem niederträchtigen Gesindel seien noch ihrem Irrweg folgen würden, da es viele sehr Gute gibt, und jene Arbeit, die ihnen ihre Bedürftigkeit auferlegt, kann verdienstvoll für sie sein und Gott mag sie zum Ziel seiner Herrlichkeit für diese [Arbeit] einsetzen."[766]

Auch wenn es unter den Lastenträgern somit laut Huerta einige gibt, die nicht zur Strafe, sondern stattdessen zu Gottes Ruhm und Herrlichkeit ihre Arbeit verrichten, beharrt der königliche Palastarzt anschließend doch auf seiner Meinung, dass im Fall der Lossagung vom Christentum und der Hinwendung zum Judentum die gebeugten Rücken genauso wie der schlechte Geruch als Indiz für die Apostasie und Zeichen für die Schuld der Vorväter dienen können.

Mit Blick auf die Gesprächsrunde im Text von Majoli und ihre Diskussion der Ursachen für den *fœtor judaicus* bleibt noch eine letzte Verknüpfungsebene zu nennen, die allerdings in keinem medizinischen Kontext steht: das Motiv der Judensau. Judensaubilder sind ab dem 13. bis etwa 16. Jahrhundert vornehmlich im deutschsprachigen Raum geläufig und zeigen meist eine Sau, an deren Zitzen mit dem Judenhut gekennzeichnete Personen saugen. Die genauen Hintergründe für dieses Motiv liegen bis heute im Dunkeln. Allerdings liegt auf der Hand, dass die meist an Kirchen angebrachten Skulpturen und Reliefs als eine Form der Karikatur und bildlicher antijüdischer Polemik zu deuten sind. Der israelische Historiker Isaiah Shachar (1935–1977), der sich in seiner 1974 veröffentlichten Dissertation detailliert mit dem Judensaumotiv auseinandergesetzt hat, betont, dass es in diesem Motiv vor allem darum gehe, den Juden ihre Menschlichkeit abzusprechen:

765 Die gängigen Bibelübersetzungen eignen sich übrigens an dieser Stelle nicht, da sie statt vom Rücken von den Hüften sprechen. In der Vulgata: „Obscurentur oculi eorum, ne videant; et dorsum eorum semper incurva" (Ps 68,24).

766 „Pero no por esto se ha de entender, que todos los que andan cargados con los pesados fardos acuestas sean de esta peruersa canalla, ni sigan su desatino, que muchos aura muy buenos, y aquel trabajo en que su necessidad los pone les puede ser meritorio, y ponerlos Dios en el para fines de su gloria." Huerta: Problemas filosóficos (wie Anm. 580), 16r-16v.

„The Jews are, by this association with the animal, implicitly but clearly labelled as not being human ‚like us' […]. […] The appeal of the Judensau lay in its obscenity; its effect was to help in fixing the idea of Jews being absolutely not ‚of us'."[767]

Die Juden damit dem Tierischen zuzuordnen und dazu noch dem Schwein, das in den jüdischen Speisegesetzen, der Kaschrut, als unrein gilt, spielte sicher für das Judensaumotiv eine nicht unerhebliche Rolle. Shachar erklärt zudem, dass es sich einerseits beim Judensaumotiv stärker um ein bildliches als ein literarisches und andererseits um ein ausschließlich deutsches Phänomen handle.[768] Mit Blick auf den Text von Simone Majoli und weitere Schriften, die seine Ausführungen zum Judensaumotiv bereitwillig aufgreifen, ist diese Feststellung teils zu revidieren.

Generell lässt sich festhalten, dass das Judensaumotiv in der christlichen Polemik sowohl mit dem Beginn der Reformation als auch mit dem Aufkommen der Flugschriften eine neue Blütezeit erfuhr. So äußerte sich auch Luther mehrmals zu dem Thema, zum Beispiel in seiner 1543 gedruckten Schrift[769], in welcher er das Judensaurelief beschreibt, das an der Wittenberger Pfarrkirche seit dem Hochmittelalter angebracht ist. Auch ein frühneuzeitlicher Einblattdruck aus Wittenberg von 1596[770] beschäftigt sich mit diesem Motiv. So folgt auf eine detaillierte Illustration ein kurzer beschreibender Text, in dem betont wird, dass sich die Juden von den schweinischen Exkrementen und der Milch ernähren und somit dem Teufel durch reichliche Opfergabe huldigen würden:

Dass sie endlich, genährt von dem Kot und der Saumilch,
dem Gott des Tartarus zum fetten Schlachtopfer werden.[771]

Simone Majoli zieht für seine Ausführungen über die Judensauskulpturen die Schrift des Hebraisten Lorenz Fabricius (1554–1629) zurate und vermeidet es tunlichst, Luther dabei zu erwähnen, der durchaus bei Fabricius vorkommt.[772] Fabricius war Professor der hebräischen Sprache in Wittenberg und schrieb das Werk *De schemhamphorasch usu, et abusu, apud Iudæos*, welches 1596 – im selben Jahr wie der Einblattdruck – in Wittenberg veröffentlicht wurde.

---

767 Isaiah Shachar: The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History, London 1974, 3.
768 Ebenda, 2.
769 Martin Luther: Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi 1453, in: Weimarer Ausgabe 53 (1920), 573–648, hier 573–648.
770 Effigies monvmenti in reproborum rabinorvm... Unter Mitarb. v. Georg Mack, Wittenberg: Wolfgang Meissner, 1596.
771 Vt tandem pasti merdis et lacte suillo
Tartareo fiant hostia opima DEO
Ebenda.
772 Vgl. David Kaufmann: Gesammelte Schriften, hrsg. v. M. Brann, Frankfurt am Main 1908, 164.

Der Begriff Schemhamphorasch, was in etwa als der spezielle Name übersetzt werden kann, gilt als eine äußerst wirkmächtige Bezeichnung Gottes – sozusagen als höchster göttlicher Name – und spielt u. a. in der Kabbala eine wichtige Rolle. Durch die Inschrift „Rabini Schem ha Mephoras", die über dem hochmittelalterlichen Judensaurelief an der Pfarrkirche zu Wittenberg prangt, gelang die Verknüpfung zwischen dem höchsten Namen Gottes und dem Judensaumotiv. Die literarische Verbreitung tat ihr Übriges dazu. Die Beschreibung der Wittenberger Judensau, die sich bei Fabricius findet, wurde sogar zur Standardvorlage für derartige Schilderungen, wie David Kaufmann (1852–1899), Professor für Geschichte, Religionsphilosophie und Homiletik am damals neugegründeten Rabbinerseminar von Budapest, bereits Ende des 19. Jahrhunderts feststellte:

> „Die Schilderung des Fabricius gelangte so sehr zu fast kanonischem Ansehen, daß selbst die Saubilder anderer Städte mit seinen Worten beschrieben wurden, ähnlich, wie mittelalterliche Chronisten Belagerungen ihrer Tage mit den Ausdrücken des Josephus schildern."[773]

Die Ausschmückungen Majolis sind in diesem Fall eher stilistischer Natur, das argumentative Grundgerüst übernimmt auch er von Fabricius: „Was Majolus aus Eigenem hinzutat, um das Schwein als zutreffendes Bild und Symbol der Juden hinzustellen […], erhebt sich nicht über das Niveau unflätiger Schimpfereien."[774] Bei Majoli ist besonders auffällig, wie sehr das Bild des Schweins ihm zur Illustration jüdischer Unreinheit dient. So wird die Judensau bei ihm zur Veranschaulichung des schweinischen, schmutzigen Lebens der Juden par excellence: „Diese hier suchen ihre gesamten Mysterien im schweinischen Talmud, jene dort saugen die gesamte Unreinheit aus den schweinischen Zitzen."[775] Die These Kaufmanns, dass die Sau in erster Linie als tierische Verkörperung der Synagoge in der christlichen Polemik dienen sollte,[776] scheint sich hier zu bestätigen.

Im Übrigen nennt auch Majoli in Anlehnung an Fabricius Zerbst, Madgeburg und Salzburg als weitere Orte, an denen sich Judensaubilder finden lassen, und weiß zu berichten, dass an öffentlichen Gasthäusern – wie etwa den Berliner Bordellen – solche Bilder angebracht seien. Als Beweggründe für eine solche Praxis werden zwei Motive ausgemacht: So sollen die Bilder zum einen die Juden schmähen und verspotten, zum anderen sollen sie als Abschreckung dienen und die Juden davon abhalten, die mit Judensaubildern ausgestatteten Orte zu betreten. Als erstes Bei-

773 Ebenda, 164. Ursprünglich erschien der Artikel bereits 1890 in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*.

774 Ebenda, 164.

775 „Quærunt hi omnia sua mysteria in Thalmud porcino, sugunt illi omnem impuritatem ex mammillis porcinis." Majoli: Simonis Maioli Episcopi Vulturariensis Colloqviorum, Sive Dierum Canicvlarium (wie Anm. 753), 18.

776 Kaufmann: Gesammelte Schriften (wie Anm. 772), 166.

spiel wird dabei Kaiser Hadrian (76–138 n. Chr.) angeführt, der laut Majoli ungefähr im Jahr 139[777] die Juden aus der Stadt Jerusalem auswies, ihnen den Zutritt verwehrte und ein marmornes Schwein am Bethlehemtor von Jerusalem anbringen ließ.[778] Das an die Juden gerichtete Verbot, Jerusalem zu betreten, erfolgte als Strafaktion Kaiser Hadrians nach der Niederschlagung des jüdischen Bar-Kochba-Aufstands (132–136 n. Chr.). David Kaufmann verweist allerdings darauf, dass das Schwein auch das Feldzeichen der 10. Legion Fretensis war, die Hadrian in Jerusalem mit der Bewachung der Stadt beauftragt hatte, sodass das marmorne Schwein nicht unbedingt auf die Juden gemünzt gewesen sein musste.[779] Ein neuer Beleg, der weitere Aufschlüsse über den Bar-Kochba-Aufstand liefern könnte, wurde übrigens im Oktober 2014 gefunden. So entdeckten Archäologen der Israel Antiquities Authority aus Jerusalem unter Leitung von Rina Avner eine Inschrift für Kaiser Hadrian, welche die 10. Legion Fretensis ihm offenbar zu Ehren seines Besuchs in Jerusalem im Jahr 129/30 n. Chr. gewidmet hatte.[780] Auch Cesare Baronio äußerte bezüglich der Interpretation des marmornen Schweins als Spott und Abschreckung für die Juden bereits in den *Annales Ecclesiastici* Zweifel und lieferte zudem den Hinweis, dass das Tor auch zu einem Adonistempel geführt haben könne, zu dessen Symbolen auch das Schwein zähle.[781] Solche Bedenken kannte Matthäus Tympe hingegen nicht. Er übernimmt die oben genannten Punkte Majolis und verknüpft wie dieser das Judensaubild mit dem *fœtor judaicus*.[782]

Auch wenn Majoli beispielsweise viele Passagen von Fabricius in seinem Werk aufnimmt, so zeichnet sich seine Schrift doch dadurch aus, dass er das Motiv des *fœtor judaicus* mit anderen antijüdischen Topoi verzahnt, und zwar im Detail mit der Thematik der fehlgeleiteten jüdischen Essgewohnheiten, dem Wuchervorwurf, der Idee der „jüdisch-männlichen" Menstruation und dem Judensaumotiv. Im Vergleich mit Malvendas Ausführungen zum *fœtor judaicus* zeigt sich nun, wie weit sich theologische Schriften von der klassischen Darstellung entfernen konnten. So findet der Taufkontext, der bei Malvenda und in den mittelalterlichen Referenzen einen zentralen Stellenwert in der Diskussion um den *fœtor judaicus* einnahm, bei Simone Majoli überhaupt keine Erwähnung mehr. Stattdessen bemüht sich dieser, neue Zusammenhänge herzustellen und so die antijüdische Polemik noch zu verdichten. Zu diesem Zweck nutzt er zusätzlich medizinische Argumente, die auch von Matthäus Tympe

777 Die Datierung stimmt nicht.

778 Majoli: Simonis Maioli Episcopi Vulturariensis Colloqviorum, Sive Dierum Canicvlarium (wie Anm. 753), 19

779 Kaufmann: Gesammelte Schriften (wie Anm. 772), 166.

780 Vgl. Israel Antiquities Authority: A Rare 2,000 Year Old Commemorative Inscription Dedicated to the Emperor Hadrian was Uncovered in Jerusalem (october 2014), 2014, url: http://www.antiquities.org.il/Article_eng.aspx?sec_id=25&subj_id=240&id=4086 (besucht am 27. 02. 2019).

781 Baronio: Annales Ecclesiastici (wie Anm. 749), 153.

782 Tympius: Mensae Theolophilosophicae, pars prima (wie Anm. 751), 285–286.

aufgegriffen wurden. Daher sollen im Folgenden die medizinischen Dimensionen der frühneuzeitlichen Diskussion um den *fœtor judaicus* und das neuchristliche Geruchsstigma in den Blick genommen werden.

4.3.2 Medizinische Argumente

Von medizinischer Seite werden mit Blick auf den *fœtor judaicus* insbesondere die Ernährungsgewohnheiten der Juden diskutiert. Dabei kommt das Thema in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen zur Verhandlung. Der französische Mediziner Jean Hucher († 1603)[783], der seit 1567 an der Universität von Montpellier lehrte und verschiedene hochrangige Positionen – zunächst als Professor, dann als Dekan und schließlich als Kanzler – bekleidete, beschäftigte sich mit dem Thema Geruch beispielsweise in seiner Schrift über die Unfruchtbarkeit[784]. Im ersten Teil seiner Schrift konzentriert sich Hucher dabei auf die verschiedenen Ursachen der Unfruchtbarkeit sowohl bei Männern als auch bei Frauen. Der zweite Teil ist dann der Kinderheilkunde gewidmet. Gleich zu Anfang kommt er auf den schlechten Körpergeruch und verschiedene Heilmittel zu sprechen, da er im schlechten Geruch – im *fœtor* – ein großes Hindernis für Paare sieht: „[…] nichts von alldem vermag stärker und mehr die Seelen der Verliebten zu trennen; es ist ein abscheuliches Gift."[785] Im Anschluss an diese Feststellung bespricht Hucher ausführlich die verschiedenen Ursachen für schlechten Geruch und diverse Medikamente und Heilmethoden.

So unterscheidet er beim Krankheitsbild des schlechten Geruchs zunächst zwischen den nicht natürlichen und den widernatürlichen Ursachen, *non naturales*[786] und *praeter naturam*. Erstere sind dabei beispielsweise auf falsche Nahrungsmittel zurückzuführen und Letztere auf krankhafte Phänomene wie etwa ein entzündetes Geschwür. Zudem hält er generell fest, dass jeder Gestank ein schlechtes Zeichen und ein Hinweis auf innere Fäulnisprozesse sei.[787] Dann geht er auf verschiedene Phänomene ein wie Mund- oder Achselgeruch. Zum Abschluss analysiert er dann

783 Für einen ausführlichen biographischen und bibliographischen Überblick vgl. Louis Dulieu: Le chancelier Jean Hucher, in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 33 (1971), 167–176, URL: http://www.jstor.org/stable/20674842 (besucht am 27. 02. 2019).

784 *De sterilitate utriusque sexus* (Erstveröffentlichung posthum Genf 1609).

785 „[…] quippe ad disiungendos amantium animos, hoc nullum maius, magisque; tetrum venenum est." Joannes Hucher: De sterilitate utriusque sexus, Genf 1610, 11.

786 Dieser Begriff verweist auf die sechs nicht natürlichen Dinge, die *sex res non naturales*, die bereits der hippokratischen Medizin geläufig waren. Unter diesen verstand man Luft, Speise/Trank, Bewegung/Ruhe, Wachzustand/Schlaf, körperliche Ausscheidungen und Seelenzustände.

787 „Omnis fœtor malum signum est, & putredinis interioris index […]." Hucher: De sterilitate utriusque sexus (wie Anm. 785), 15.

den schlechten Geruch, der vom ganzen Körper ausgeht, und weist in diesem Kontext auf den *fœtor judaicus* hin:

> „Eben dieser [üble Geruch] ist ja gewissen Nationen zu eigen, wie den Beschnittenen, weil sie Christus nicht für heilig halten, wie Campesio glaubt, aber viel wichtiger, weil sie sich gezwungen sehen, sich von Salz und nach ihrem Gesetz falschen Speisen fernzuhalten."[788]

Für den *fœtor judaicus* macht Hucher somit zwei zentrale Gründe aus, einen theologischen und einen medizinischen, wobei er Letzterem klar den Vorrang gibt. Nach seiner Auffassung ist vor allem die salzlose Ernährung und der rigorose Verzicht auf bestimmte nichtkoschere Speisen für den Körpergeruch verantwortlich. Die Idee, dass die Juden als göttliche Strafe streng röchen, schreibt er hingegen Campesio[789] zu. Ob Hucher selbst diese Meinung teilt, lässt er offen. Deutlich wird jedoch, dass er die Ernährungsweise als die wichtigere Ursache betrachtet. An dieses Zitat anschließend nennt Hucher verschiedene Therapien, um einen schlechten Geruch des gesamten Körpers zu beseitigen bzw. zu mindern. Diese reichen von diätetischen Maßnahmen, über Aderlass, den Einsatz von Abführmitteln, speziellen Bädern bis hin zu seidenen Duftsäckchen, die an der Kleidung getragen werden sollen.[790] Dies lässt vermuten, dass der französische Arzt davon ausging, dass auch der den Juden zugeschriebene Körpergeruch behandel- und eliminierbar sei.

Der am römischen Erzgymnasium tätige italienische Arzt Vincenzo Alsario dalla Croce (1576–1634) machte sich Huchers Passage über den *fœtor judaicus* in einem gänzlich anderen Kontext zunutze. In seiner Schrift diskutiert er den Einsatz von Salz bei Fieberpatienten. Dabei schreibt er dem Salz in Anlehnung an Plinius austrocknende und zusammenziehende (adstringierende) Wirkungen zu. Damit sei Salz bestens geeignet, Fäulnisprozesse zu unterbinden. Als Beweis für seinen Standpunkt führt Alsario dalla Croce Huchers These an, dass die Juden vor allem aufgrund ihrer salzlosen Kost schlecht röchen. Allerdings betont er stärker als Hucher den schlechten Geruch als einen den Juden von Natur aus inhärenten Makel, wenn er zum Begriff

788 „Ea [graveolentia] quidem quibusdam nationibus gentilitia est, vt Recutitis quod Christum non colunt Campesio credente, sed multo potius, quòd à sale, falsísque eduliis ex lege sua abstinere cogantur." Hucher: De sterilitate utriusque sexus (wie Anm. 785), 19.

789 Wer hinter dem Namen Campesio steht, konnte ich nicht mit Sicherheit klären. Thomas Browne und Vincenzo Alsario dalla Croce, die beide aus Huchers Schrift zitieren, sprechen stattdessen von Campegio. Es wäre möglich, dass es sich um eine Schrift von Symphorien Champier (ca. 1471-ca. 1540) handelt. Dieser studierte, wie Hucher, Medizin in Montpellier. Bei seinen Werken fällt zudem auf, dass er trotz seiner medizinischen Ausbildung gern theologische Themen behandelte, vgl. beispielsweise seine Schrift *Index Librorum qui in hoc volumine continentur, Mirabilium divinorum humanorumque* (1517).

790 Vgl. Hucher: De sterilitate utriusque sexus (wie Anm. 785), 20.

der Beschnittenen näher ausführt: „[…] wie sehr den Beschnittenen, also den Juden, von Natur aus *grassoniae*, nämlich abscheuliche Körpergerüche, innewohnen […]."[791]

Der Begriff *grassoniae* für den schlechten Körpergeruch findet sich eher selten in den Quellen. Generelle Formulierungen wie *graveolentia* oder *fœtor* sind weitaus üblicher. Allerdings lässt sich der Begriff *grassoniae* und seine Definition als schlechter Körpergeruch auch bei dem Franzosen Jérôme de Monteux (ca. 1495–1560) nachweisen, der an der Universität Lyon und später Montpellier Medizin unterrichtete. In seinem Werk *Anasceves morborum*[792] führt er im fünften Kapitel unter den Nasenleiden auch die *grassoniae* auf, denen ihm zufolge vor allem durch entsprechende Heiltränke beizukommen sei.[793] Dass speziell Juden unter strengem Körpergeruch leiden würden, wie Alsario dalla Croce behauptet, findet bei ihm jedoch keine Erwähnung. Alsario dalla Croce nutzt seinen Exkurs zum jüdischen Körpergeruch vor allem dazu, die üblichen diätetischen Vorgaben für Fieberpatienten zu hinterfragen und zu modifizieren. So wurde salzlose Kost bei Fieber empfohlen. Alsario dalla Croce schlägt hingegen vor, dass die Speisen für Fieberpatienten leicht gewürzt werden sollten.[794] Somit dient ihm der jüdische Körpergeruch, der durch salzlose Kost hervorgerufen werde, als Negativbeispiel für die Auswirkungen eines völligen Verzichts auf Salz.

Sowohl bei Hucher als auch bei Alsario dalla Croce zeigt sich somit, dass das Thema des *fœtor judaicus* nicht zentral zur Verhandlung steht, sondern lediglich indirekt zur Sprache kommt. Zudem wird der jüdische Körpergeruch zwar bestätigt, jedoch in erster Linie auf die Speisevorschriften des Judentums zurückgeführt. Somit erweist sich der angenommene Gestank als kurierbar und keineswegs als unabänderlich hinzunehmender Makel. Eine Heilung wäre jedoch nur durch die Aufgabe der Kaschrut, der jüdischen Speisevorschriften, möglich und folglich durch eine zumindest teilweise Abkehr vom Judentum. Dieser Punkt ähnelt in gewisser Weise der theologischen Argumentation, in der eine Tilgung des Geruchs allein durch die Taufe und folglich durch die völlige Abkehr vom Judentum zu bewerkstelligen sei.

Auch die Kritiker der Idee eines jüdischen Gestanks wie der in Norwich praktizierende englische Arzt Sir Thomas Browne (1605–1682) griffen das von Hucher formulierte Argument der salzlosen Kost auf. Nach erfolgreichem Abschluss seines Erststudiums in Oxford zog es Browne auf den Kontinent, er studierte Medizin in Montpellier und Padua und erwarb schließlich seinen Doktor an der Universität Lei-

791 „[…] quam Recutitis, siue Iudæis insint a natura grassoniæ nempe tetri odores corporis […]." Vincenzo Alsario dalla Croce: De quaesitis per epistolam in arte medica, Venedig 1622, URL: http://books.google.at/books?id=rexbAAAAcAAJ&hl=de&pg=PP1#v=onepage&q&f=false (besucht am 27. 02. 2019), 253.

792 Die Widerlegung der Krankheiten.

793 Jérôme de Monteux: Anasceves morborum I, Lugduni [Lyon]: Apud Ioannes Tornaesium, 1560, URL: ark:/12148/bpt6k79246f (besucht am 04. 08. 2014), 180–181.

794 Alsario dalla Croce: De quaesitis per epistolam in arte medica (wie Anm. 791), 254.

den. In der Forschungslandschaft[795] kursieren bis heute sehr unterschiedliche Einschätzungen zu Thomas Browne und seinen Ansichten, wobei hier auch eine Entwicklung zu verzeichnen ist. Zunächst wurde er als Mann ohne Geschichte empfunden, der in gewisser Weise nicht in seine eigene Zeit passte bzw. keinen Bezug zu dieser aufzuweisen schien. Auch politische Bestrebungen wurden ihm abgesprochen. Die heutige Forschung hingegen sieht in ihm durchaus einen Gelehrten, der sowohl seine Zeit als auch die Politik seiner Zeit wahrnahm. Inwieweit er sich auch in die philosemitischen Strömungen der Cromwell-Ara einordnen lässt, wird in der folgenden Analyse zur Sprache kommen. Seine 1646 erstmals erschienene Schrift *Pseudodoxia epidemica* verfolgt einen sehr aufklärerischen Ansatz, indem Browne sich darum bemüht, geläufige Irrtümer zu widerlegen. Zu diesen zählt der Autor auch die Annahme eines *fœtor judaicus*. Dem Argument der salzlosen Kost stellt er gleich drei Einwände gegenüber. Erstens ließe sich weder für heutige noch für früher lebende Juden bestätigen, dass sie sich salzlos ernährten. Für die heutigen Juden greift er offenbar auf Erfahrungswerte zurück, für die früheren stützt er sich auf Aussagen zu jüdischen Opferritualen bei Maimonides (1135/38–1204). Zweitens argumentiert Browne, dass andere – wie beispielsweise fleischfressende Tiere, Kinder sowie ganze Völker – auf Salz in der Nahrung verzichten würden und trotz allem nicht übel röchen. Auch für die ersten Menschen der Schöpfungsgeschichte vermutet er eine salzlose Ernährung. Drittens würden die Lebensmittel natürliches Salz enthalten, was sich anhand der salzigen Tränen, des Schweißes und des Urins zeige.[796] Aus diesen Gründen hält Browne Huchers Argument für abwegig. Das Argument von Campegius, der den *fœtor judaicus* zum göttlichen Stigma erklärt, weist Browne noch entschiedener zurück und erklärt dieses für bar jeder Grundlage, sodass er nicht einmal Gegenbeweise für nötig erachtet:

> „Another cause is urged by *Campegius*, and much received by Christians; that this ill savour is a curse derived upon them by Christ, and stands as a badge or brand of a generation that crucified their *Salvator*. But this is a conceit without all warrant; and an easie way to take off dispute in what point of obscurity soever. A method of many Writers, which much depreciates the esteem and value of miracles; that is, therewith to salve not only real verities, but also non-existencies. Thus have elder times not only ascribed the immunity

795 Vgl. Kathryn Murphy/Richard Todd (Hrsg.): ‚A man very well studyed'. New contexts for Thomas Browne, Leiden und Boston 2008, 3–12.

796 Thomas Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths, London: Printed by R.W. for N. Enkins, 1658, URL: http://hdl.handle.net/2027/nyp.33433000984587 (besucht am 27. 02. 2019), 174–175; Thomas Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica..., übers. v. Christian Rautner, Franckfurt, Leipzig und [Nürnberg]: Christoph Riegel, 1680, URL: urn:nbn:de:gbv:23-drucke/ea-1045 (besucht am 27. 02. 2019), 747–748.

of *Ireland* from any venemous beast, unto the staff or rod of *Patrick* ; but the long tayles of *Kent*, unto the malediction of *Austin*."[797]

Campegius' Argument ist in Brownes Augen somit nichts weiter als eine rhetorische Strategie, die viele Autoren beherzigen, um ihre Thesen zu bekräftigen. Aus diesem Grund verweist er dessen religiöses Argument auf die Stufe von lokalen Legenden. Da nimmt es nicht wunder, dass ihm bereits seine 1642 erschienene Schrift *Religio medici*[798] den Vorwurf des Atheismus einbrachte. Interessanterweise zieht er zum Vergleich u. a. die Legende über die Bewohner von Kent heran, die besagt, dass diesen den Tieren ähnlich Schwänze wachsen würden. Zurückgeführt wurde dieses Phänomen auf eine Verfluchung durch Augustinus von Canterbury, der vom Papst nach Kent geschickt worden war, um die Angelsachsen zu missionieren. In der ursprünglichen Legende war es übrigens Thomas Becket, der die Bewohner von Rochester verflucht haben soll, was kurze Zeit später auf die gesamte Einwohnerschaft Kents ausgedehnt wurde.[799] Dass es in der christlichen antijüdischen Polemik eine Legende gibt, die besagt, dass den Juden als göttliche Strafe Schwänze in Form einer Rückgratverlängerung wachsen würden[800], wird von Browne in diesem Zusammenhang übrigens nicht angesprochen. Ob er diesen Vorwurf nicht kannte oder ob er ihn bewusst unerwähnt ließ, muss offenbleiben.

Neben der Auseinandersetzung mit den Argumenten von Campegius und Hucher nennt Browne vier weitere Gründe, die für ihn gegen den Vorwurf des *fœtor judaicus* sprechen. Zunächst hält er allgemein fest, dass weder Vernunft noch Wahrnehmung diese Behauptung bestätigen:

---

797 Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths (wie Anm. 796), 175 [Hervorhebungen im Original]; Übersetzung Christian Rautner: „Eine andre Ursach bringt Campegius vor/welche unter den Christen sehr angenommen wird: daß nemlich dieser ueble Geruch ein Fluch sey/womit Christus unser HErr verfluchet/also/daß er gleichsam ein Zeichen und Brandmahl seyn solte solcher Leute/die ihren Heyland gecreutziget. Allein dieses hat gantz keinen Grund: und ist gar leichter Weg allen Streit abzuschneiden/in den vorfallenden Schwerigkeiten. Und gleichwohl gebrauchen sich dieses Weges viel Scribenten/ damit sie nicht nur Dinge bekraeftigen wollen/so wahr sind/sondern auch die nie wahr gewesen: dadurch die rechten Wunderwercke gewaltig in unwerth und Verachtung kommen. Und also hat man vor Zeiten nicht allein dem Stabe des Patricii zugeschrieben/daß in Irrland kein giftiges Thier zu finden ist; sondern auch die langen Schwaentze in Kent einem gewißen Fluch/den der Augustinus gethan haben solte." Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica... (wie Anm. 796), 748.

798 Der Glaube eines Arztes.

799 Zu den ursprünglichen zwei Legenden und ihrer Verknüpfung miteinander vgl. Why Englishmen have Tails, in: The Tablet. The international Catholic news weekly Vol. 168, No. 5036 (14. Nov. 1936), 664.

800 Vgl. hierzu auch das Unterkapitel *3.4.4 Kritiker einer „jüdisch-männlichen" Menstruation* und bspw. Aznar Cardona: Expulsion iustificada de los moriscos (wie Anm. 394), 180v-181r.

> „But that an unsavory odour is gentilitious or national unto the *Jews*, if rightly understood, we cannot well concede; nor will the information of reason or sense induce it."[801]

Im weiteren Verlauf seines Kapitels über die Juden verweist er als Erstes auf das Leben der Juden in der Diaspora und auf die dadurch nach seiner Logik zwangsläufig resultierenden sexuellen Verhältnisse zwischen Juden und Christen, laut ihm vor allem zwischen Jüdinnen und Christen, daher hält er einen den Juden spezifischen Geruch für abwegig:

> „It being therefore acknowledged, that some are lost, evident that others are mixed, and not assured that any are distinct, it will be hard to establish this quality upon the *Jews*, unless we also transfer the same unto those whose generations are mixed, whose genealogies are *Jewish*, and naturally derived from them."[802]

Die Vermengungen – die *commixtures*, wie es bei ihm heißt – sind somit sein erster Einwand gegen die Annahme eines den Juden eigenen Geruchs. Dieses Argument erinnert an die von Agustín Salucio (1523–1601)[803] auf der Iberischen Halbinsel vertretenen Ansichten. Der Dominikaner und Hofprediger König Philipps III. verfasste 1599 eine Abhandlung zu den Blutreinheitsstatuten. Dabei trat er allerdings nicht für ihre völlige Abschaffung, sondern für ihre Überarbeitung und Begrenzung ein. Trotzdem wurde seine Schrift nach seinem Tod verboten. Grundsätzlich unterschied er zwischen einer Mehrheit von Konvertiten, die den christlichen Glauben bereitwillig angenommen und sich in die christliche Gesellschaft völlig integriert hatten, wozu er die spanischen Conversos rechnete, und einer Minderheit von Verdächtigen. Zu Letzteren zählte er vor allem die Morisken aus Granada, Aragón und Valencia sowie die portugiesischen Conversos.[804] Sein Hauptargument für eine Beschränkung der

801 Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths (wie Anm. 796), 172 [Hervorhebung im Original]; Übersetzung Rautner: „Daß aber ein uebler Geruch dem gantzen Geschlecht oder Volck der Juden anhangen solte/daß koennen wir/ seinem rechten Verstande nach/nicht wohl zugeben; wie denn auch weder die Vernunft/noch die Erfahrung der Sinnen einigen Behelf hierzu geben." Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica... (wie Anm. 796), 743.

802 Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths (wie Anm. 796), 173 [Hervorhebungen im Original]; Übersetzung Rautner: „Und weil demnach nicht gelaugnet werden kan / daß etliche gar verlohren sind / auch andre sehr vermischet worden / und nicht gewiß ist / daß einige so gar unterschieden leben / so will sich diese Eigenschaft den Juden gar uebel beylegen lassen / man mueste denn auch die jenigen drunter ziehen / deren Geburt vermischet / und die von Juedischer Abkunft sind / und natuerlicher Weise von ihnen herkommen. " Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica... (wie Anm. 796), 744.

803 Zu Salucio und seiner Schrift vgl. auch Parello: Entre honra y deshonra (wie Anm. 30), 139–152.

804 Salucio: Discurso echo por fray Agustín de Salucio. Ms. Codex 1447 (wie Anm. 29), 26r-27v.

Statuten gründete er auf einer exemplarischen Rechnung[805], die er zu Beginn seiner Schrift unternahm und die belegen sollte, dass aufgrund der Vermischungen und der vielen Generationen, die es seit den Konversionen gegeben hatte, niemand eine jüdische oder muslimische Abstammung ausschließen könne. So nahm er eine Zeitspanne von mindestens sechshundert Jahren an, die seit dem Beginn des Zusammenlebens von Juden, Muslimen und Christen auf der Iberischen Halbinsel vergangen sei. Dies bedeutete für ihn, dass in etwa zwanzig Generationen seit dieser Zeit zurücklägen und jeder damit auf über eine Million – exakt 1.048.576 – Vorfahren väter- und mütterlicherseits zurückblicken könne.[806] Daher zieht er an anderer Stelle das Fazit, dass von diesem Blickwinkel aus betrachtet alle in Europa Muslime und Juden seien:

> „[…] nimmt man den Zeitverlauf von mehr als sechshundert Jahren rückwärts, dann haben alle diejenigen, die es in Europa gibt, einfach ausgedrückt, eine frühere Abstammung [*Raça/raza*] von Mauren und Juden und so kann man ja den vormaligen Grund [für die Statuten] der gerechten Empörung vergessen."[807]

Dieses Argument wurde übrigens gerne auf die Spanier reduziert und bereits vor der Schrift Salucios, u. a. von Luther, gegen sie verwendet.[808] So findet sich in den anderen Ländern Westeuropas oft die Idee, dass alle Spanier Mauren und Juden seien. Inwieweit Browne die Argumentation Salucios kannte, muss an dieser Stelle offenbleiben. Es erscheint mir jedoch eher unwahrscheinlich.

Was die weiteren Argumente bei Browne betrifft, so spricht für ihn zweitens auch die Kaschrut, die jüdischen Speisegesetze, gegen einen spezifisch jüdischen Gestank, denn in seinen Augen stellt sich die jüdische Ernährungsweise – ganz im Gegensatz zu den Behauptungen von Hucher und Majoli – als äußerst gesund dar. Durch das Fasten, durch die geringe Auswahl an Gerichten, die ihm zufolge ein Gelage verhindern, und durch eine besondere Mäßigung im Essen und Trinken seien die Juden vor einer Fäulnis ihrer Säfte und somit vor einem daraus resultierenden schlechten Geruch gut geschützt:

---

805 Ebenda, 3r-4v.

806 Ein Ausschnitt der Tabelle, die ihm zur Veranschaulichung seiner Berechnungen diente, findet sich auf dem Buchcover abgebildet.

807 „[…] tomando la corrida de atras de mas de 600. años, todos quantos ay en Europa, comunmente hablando, tienen Raça antigua de moros y Judios, y ansi si se puede olbidar la caussa antigua de justa yndignacion […]." Salucio: Discurso echo por fray Agustín de Salucio. Ms. Codex 1447 (wie Anm. 29), 15v.

808 Wolfgang Reinhard: ‚Eine so barbarische und grausame Nation wie diese'. Die Konstruktion der Alterität Spaniens durch die Leyenda Negra und ihr Nutzen für allerhand Identitäten, in: Hans-Joachim Gehrke (Hrsg.): Geschichtsbilder und Gründungsmythen, Würzburg 2001, 159–177, hier 164–165.

> „So that observing a spare and sipmle [sic] diet whereby they prevent the generation of crudities; and fasting often whereby they might also digest them; they must be less inclinable unto this infirmity then any other Nation, whose proceedings are not so reasonable to avoid it.“[809]

Der Verweis auf die gesunde Ernährungsweise der Juden dient Browne hier eindeutig auch dazu, Gesellschaftskritik zu üben, indem er die Praxis opulenter Festmahle anprangert. In dieser Hinsicht lassen sich seine Ausführungen in die Sparte der Luxuskritik einordnen, die sich in der Frühen Neuzeit großer Beliebtheit erfreute.

Drittens verweist Browne auf die rituellen Reinheitsgebote der Juden, wobei er besonderes Augenmerk auf ihre Bedeutung für die Zeugung und Empfängnis – *generation* und *conception* – legt. Hierbei betont er vor allem, dass die sexuelle Abstinenz während der weiblichen Menstruation sich positiv auf die gezeugte Nachkommenschaft auswirke. Bei Nichteinhaltung der sexuellen Enthaltsamkeit in diesem Zeitraum drohe dem gezeugten Nachwuchs hingegen die Ansteckung mit Masern oder Pocken.[810] Auch hier lässt sich wieder eine Kritik und Warnung an die christliche Gesellschaft herauslesen, die sexuelle Abstinenz während der Menstruation zwar auch als Norm kannte, diese jedoch nur bedingt beherzigte.

Viertens nennt er sein wohl stärkstes Argument, die Erfahrung selbst widerlege die Idee eines *fœtor judaicus*:

> „Lastly, Experience will convict it; for this offensive odor is no way discoverable in their Synagogues where many are, and by reason of their number could not be concealed: nor is the same discernable in commerce or conversation with such as are cleanly in Apparel, and decent in their Houses. Surely the Viziars and *Turkish* Basha's are not of this opinion; who as Sr. *Henry Blunt* informeth, do generally keep a *Jew* in their private Counsell.“[811]

---

809 Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths (wie Anm. 796), 173; Übersetzung Rautner: „Und weil sie also sehr maeßig und schlecht leben / und dadurch verhueten / daß nicht viel rohes in ihnen bleibet; auch ueber dieses oft fasten / dadurch dasselbe auch vollend verdauet wuerde / so muessen sie weniger geneigt seyn zu dieser Beschwerung / als einige Voelcker / welche in ihrem Verhalten nicht so wohl in acht nehmen / daß sie solches alles vermeiden koennen.“ Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica... (wie Anm. 796), 745. An dieser Stelle weicht der Übersetzer übrigens etwas vom Originaltext ab und gibt ihm eine pejorative Note, indem er aus der gelobten einfachen Ernährung eine schlechte macht.

810 Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths (wie Anm. 796), 174; Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica... (wie Anm. 796), 745.

811 Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths (wie Anm. 796), 174 [Hervorhebungen im Original]; Übersetzung Rautner: „Endlich lehret auch die Erfahrung selbst das Widerspiel; denn dieser widerwaertige Geruch ist keines Weges zu spueren in ihren Schulen / da ihrer doch so viel beysammen sind / da man solchen wegen

Wo Thomas Browne seine praktische Erfahrung sammeln konnte, lässt er offen. Sein Buch erschien 1646, also zu einem Zeitpunkt, als in England für Juden immer noch ein Niederlassungsverbot herrschte und nur kleine Gruppen im Geheimen – wie beispielsweise die sephardische Gemeinde in London – auf der Britischen Insel lebten. Eine zumindest informelle Zulassungserlaubnis erhielten die Juden in England von Oliver Cromwell kurze Zeit später im Jahr 1656, die durch eine politische Kampagne unter der Führung von Menasse ben Israel (1604–1657) und die im Dezember 1655 stattfindende Whitehall-Konferenz vorbereitet wurde. Gerade auf dieser Konferenz zeigte sich, dass eine nicht unerhebliche Gruppe in England den Juden freundlich gesinnt war.[812] Es wäre somit durchaus möglich, dass Browne dieser philosemitischen Richtung angehörte.

Was Brownes persönlichen Kontakt zu Juden betrifft, scheint es wahrscheinlicher, dass er während seines Studiums auf dem Kontinent mit Juden zusammentraf, gesetzt den Fall, dass seine Ausführungen tatsächlich auf eigenen Erfahrungswerten basieren sollten. Da er für seine nächste Information über die türkischen Verhältnisse seine Quelle, nämlich einen Reisebericht von Henry Blount (1602–1682), nennt, ist durchaus anzunehmen, dass er zuvor selbst als Zeuge in Erscheinung tritt.

Vergleicht man diese Passage mit den Behauptungen der Dialogpartner aus Majolis Schrift *Hundstage*, so fällt der eklatante Widerspruch sofort auf. Beide stützen sich auf den Wert der Erfahrung. Während bei Majoli dieser jedoch den *fœtor judaicus* bekräftigt, wird er bei Browne durch ihn widerlegt. Auch die Informationen über die Verhältnisse im Osmanischen Reich weichen völlig voneinander ab. Während Majoli sogar eine spezielle türkische Bezeichnung nennt, mit dem die Juden und ihr angenommener unangenehmer Geruch umschrieben werde, betont Browne, dass sich üblicherweise immer ein Jude als Berater im privaten Umfeld des Wesirs oder Paschas aufhalte.[813]

Nachdem Thomas Browne seine Argumente vorgebracht hat, die einen *fœtor judaicus* widerlegen, versucht er zu klären, warum die Idee eines solchen überhaupt auf-

---

großer Menge / nicht wuerde verbergen koennen: auch kan man nichts dergleichen spueren / wenn man mit ihnen umgehet / dafern es nur solche / die reinlich in kleidern / und ordentlich und sauber in ihrem Haußhalten seyn. Und sind gewiß die Veziers und Bassen bey den Tuercken dieser Meinung keines weges beygethan; als welche / wie Herr Henrich Blunt berichtet / insgemein einen Juden zu ihrem geheimen Rath haben." Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica... (wie Anm. 796), 746. Bei Rautner finden die Synagogen nur als Schulen Erwähnung.

812 Vgl. hierzu Hiltrud Wallenborn: Bekehrungseifer, Judenangst und Handelsinteresse. Amsterdam, Hamburg und London als Ziele sefardischer Migration im 17. Jahrhundert, Hildesheim et al. 2003, 120–155.

813 Vgl. Henry Blount: A Voyage into the Levant, London: Printed by I. L[egat] for Andrew Crooke, 1636, URL: https://hdl.handle.net/2027/miun.alt2311.0001.001 (besucht am 27. 02. 2019), 114–115; Eva Johanna Holmberg: Jews in the Early Modern English Imagination, Farnham und Surrey 2011, 139.

kam. Zum einen unterstreicht er, dass metaphorische Aussagen, die die Abscheu der Christen gegenüber den Juden zum Ausdruck bringen sollten, wörtlich genommen wurden. Zum anderen verweist er auf die Ekelhaftigkeit und den liederlichen Lebenswandel der Juden, welcher durch die ihnen auferzwungene Knechtschaft entstanden sei. An dieser Stelle kippt die bis dahin verstärkt positive Beschreibung jüdischen Lebens, sodass es schwer fällt, beide Positionen in Einklang miteinander zu bringen. Für seine Beschreibung eines den schlechten Geruch fördernden Lebenswandels greift Browne auf einen Reisebericht von George Sandys (1578–1644) zurück. Dieser beschreibt die im Osmanischen Reich wohnenden Jüdinnen wenig schmeichelhaft als fettleibig und glubschäugig: „They are generally fat, and ranke of the sauours which attend vpon sluttish corpulency. For the most part they are goggle eyd."[814] An diesem Zitat wird deutlich, dass auch hier der von Sandys bezeugte schlechte Geruch allein durch die Lebensumstände hervorgerufen wird. Eva Johanna Holmberg, die das in der englischen frühneuzeitlichen Literatur vermittelte Judenbild in ihrer Dissertation untersucht und dabei auch die Idee des *fœtor judaicus* eingehend analysiert hat, fasst diese Erzählungen treffend unter der Rubrik der natürlichen Ursachen für Körpergeruch zusammen:

> „Fynes Moryson's garlic-eating Jews in the densely populated ghetto of Prague and George Sandys' fat and smelly Jewish women in Turkey were good examples of a ‚naturally caused' Jewish smell, according to the reasoning explained later by Thomas Browne."[815]

Somit wird zwar einerseits ein negatives Bild des jüdischen Lebenswandels gezeichnet, andererseits wird damit der Darstellung des *fœtor judaicus* als vererbter, unabänderlicher Makel der Boden entzogen. So finden sich in der englischen Reiseliteratur oft auch lobende Worte mit Blick auf die Juden. Sandys rühmt beispielsweise – zwei Seiten vor der schmählichen Beschreibung der Jüdinnen – den optimalen Säftehaushalt jüdischer Männer, *the best complexions*[816]. Auch Brownes Negativdarstellung lässt sich in diesem Sinne als strategisches Mittel zum Zweck lesen, das dazu dient, der Idee eines *fœtor judaicus* – im Sinne eines vererbten Makels – entgegenzuwirken und diese als Irrtum zu entlarven. Generell warnt Browne seine Leserschaft vor der Neigung, einer ganzen Nation bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben, und beschließt sein Kapitel über die Juden daher mit folgenden Worten:

---

814 „Sie sind im Allgemeinen fett und riechen übel nach den Geschmacksnoten, die mit einer liederlichen Korpulenz einhergehen. Größtenteils sind sie glubschäugig." George Sandys: A Relation of a Iourney, London: Printed [by Richard Field] for W: Barrett, 1615, 148–149; vgl. auch Holmberg: Jews in the Early Modern English Imagination (wie Anm. 813), 135.

815 Holmberg: Jews in the Early Modern English Imagination (wie Anm. 813), 135.

816 Sandys: A Relation of a Iourney (wie Anm. 814), 146.

„Thus therefore, although we concede that many opinions are true which hold some conformity unto this, yet in assenting hereto, many difficulties must arise: it being a dangerous point to annex a constant property unto any Nation, and much more this unto the *Jew*; since its not verifiable by observation; since the grounds are feeble that should establish it, and lastly, since it all were true, yet are the reasons alleadged for it, of no sufficiency to maintain it."[817]

Gerade die letzte Aussage erweist sich nochmals als Spitze gegen das Argument von Campegius, der den *fœtor judaicus* als göttliche Strafe definierte. Browne gibt sich hier klar als ein Vertreter des wissenschaftlichen Empirismus zu erkennen, indem er seine Argumentation wesentlich auf Erfahrung und Beobachtung – *verifiable by observation* – stützt, wohingegen er die theologische Argumentation eines Campegius gerade aufgrund ihrer fehlenden Verifizierbarkeit durch Vernunft und Wahrnehmung – *reason and sense* – ablehnt. Auch ein weiterer Kritiker, der bereits im vorigen Kapitel behandelte Isaac Cardoso (1603/04–1683)[818], offenbart sich zumindest in Teilen als ein Befürworter empirischer Werte wie der Erfahrung.

Der in Portugal geborene Converso, der später nach Italien auswanderte, wo er offiziell den jüdischen Glauben annahm, wehrte sich in seiner 1679 auf Spanisch erschienenen Schrift *Über die Vortrefflichkeiten der Hebräer* nicht nur gegen den Vorwurf der „ jüdisch-männlichen" Menstruation, sondern auch gegen den des jüdischen Gestanks, den er als zweite Verleumdung behandelt. Auch wenn Isaac Cardoso die Ausführungen von Thomas Browne offenbar nicht kannte bzw. diese nicht zitierte, so argumentiert auch er unter Zuhilfenahme des Erfahrungswertes, womit er sein Kapitel einleitet:

„Wider alle Erfahrung und allein auf dem Hass gegründet, schrieben einige Autoren den Hebräern den schlechten Geruch zu, wobei sie als Zeugen Martial und Marcellinus anführten, und danach sind andere Moderne dabei, dieses sukzessive auszubauen."[819]

---

817 Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths (wie Anm. 796), 175 [Hervorhebung im Original]; Übersetzung Rautner: „Und wiewohl demnach viel Meinungen wahr seyn moegen / so mit dieser Gleichheit haben / so finden sich doch so viel Schwerigkeiten / daß man diese nicht annehmen kan; indem es gar gefaehrlich einer einigen Nation eine gewiße und bestaendige Eigenschaft beyzulegen / sonderlich aber den Juden; zudem solches die Erfahrung nicht bekraeftiget; auch die Gruende / so solches bewehren solten / all zu schwach sind; und endlich / wenn gleich alles wahr wäre / doch die deßwegen angefuehrte Ursachen darzu gar nichts dienen." Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica... (wie Anm. 796), 748.

818 Weitere Details zu seiner Biographie und seinem Verhältnis zu Juan de Quiñones vgl. das Unterkapitel *3.4.4 Kritiker einer „jüdisch-männlichen" Menstruation*.

819 „Contra toda experiencia, y solo fundados en el odio atribuyeron algunos Autores à los Hebreos, el mal olor, trayendo por testigos à Martial…Marcellino, y despues otros Modernos lo van amplificando." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 339.

Die Erfahrung selbst widerlege den *fœtor judaicus*, sie enttarnt ihn in diesem Sinne als reine Verleumdung, die allein auf dem Hass gründe, der den Juden von den Christen entgegengebracht werde. Dieser sorge dafür, wie Cardoso später ausführt, dass die Augen der Vernunft erblinden.[820] Den Hass sieht Cardoso somit als größte Triebkraft für die Vorwürfe, mit denen die Juden vonseiten christlicher Polemik konfrontiert wurden.

Nachdem er die Vorwürfe der antiken und modernen Autoren zum *fœtor judaicus* und zum schlechten Geruch im Allgemeinen zusammengetragen hat, ist es Cardoso zunächst ein Anliegen zu klären, wie schlechter Geruch grundsätzlich entsteht. In diesem Zusammenhang macht er zwei Ursachenherde aus. So gebe es zum einen den naturgegebenen schlechten Geruch, zum anderen denjenigen, der zufällig bzw. beiläufig entstehe, sozusagen als eine Art Akzidens. Als Beispiel für eine natürlicherweise schlecht riechende Substanz nennt Cardoso in einer anderen Schrift u. a. das streng riechende Galbanharz.[821] Für schlechten Geruch als Akzidens macht er hingegen vor allem Fäulnisprozesse verantwortlich:

> „Somit entsteht der gute Geruch aus der guten Verkochung der Säfte und perfekten Mischung des Feuchten mit dem Trockenen. Und im Gegensatz dazu entwickelt sich der Gestank aus der Fäule, die der Rohheit der Exkremente entspringt, welche nicht von der natürlichen Hitze [des Körpers] besiegt wurde, denn diese rohen, unverdauten Ausdünstungen, die über die Haut ausgesondert werden, sind übelriechend und von strengem Geruch […]."[822]

Cardoso greift mit seinem Ansatz auf die galenische Humoralpathologie zurück. Bei einer Unausgewogenheit der Säfte – der Dyskrasie im Gegensatz zur Eukrasie – komme es zu Fäulnisprozessen im Körper, die wiederum einen schlechten Geruch fördern würden. Das bedeutet, dieser Logik folgend, würde man also die Balance des Säftehaushalts durch etwa Ernährung und die richtige Lebensweise wiederherstellen, so wäre damit auch das Symptom des schlechten Geruchs beseitigt.

Was die Fäulnisprozesse betrifft, so werden diese laut Cardoso vor allem durch ein Übermaß an Hitze und Feuchte hervorgerufen, welche nicht miteinander in Einklang stünden, wie er in seinem naturphilosophisch-medizinischen Werk *Philosophia libera*

---

820 „La adulacion, y el odio ciegan los ojos de la razon, y atribuyen muchos bienes, y gracias al que veneran, lisongean, y imputan muchos males, y vicios al que aborrecen, y desprecian." / „Die Lobhudelei und der Hass verblenden den Verstand und schreiben denjenigen, den sie verehren und dem sie schmeicheln, viel Gutes und viel Liebreiz zu, und unterstellen denjenigen, die sie verabscheuen und verachten, viel Schlechtes und viele Laster." Ebenda, 340.

821 Cardoso: Philosophia libera in septem libros distribvta (wie Anm. 623), 202.

822 „De suerte que el buen olor nace de la buena coccion del humor, y perfecta mixtion del humido con el secco, y al contrario el fetor se engendra de la putredine originada de crudeza excrementitia no vencida del natural calor, con que estas exalaciones crudas indigestas, expelidas por la cute son fetidas, y de olor grave […]." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 342.

von 1673 ausführt. Dabei unterstreicht er zudem, dass nicht alle von Fäulnisprozessen betroffenen Substanzen zwangsläufig stinken müssten. In diesem Zusammenhang führt er zum Beweis das Beispiel von Rost an Eisen an, den er als einen Fäulnisprozess definiert. Als Beleg für eine perfekte Mischung des Feuchten mit dem Trockenen dienen ihm Blumen, die folglich aufgrund ihres optimalen Mischverhältnisses besonders gut röchen.[823] In weiteren Kapiteln seines Werks *Philosophia libera* geht Cardoso zudem detailliert auf die verschiedenen Funktionen der Nase ein, die er zwar als Riechorgan beschreibt, ihr jedoch weitere wichtige Funktionen zuordnet:

> „Der Nutzen der Nase ist es, dass das Organ zum Riechen da ist, dass es die Luft in die Lunge überträgt, dass es drittens die Ausscheidungen des Gehirns expurgiert, ferner [dient sie] zur Bildung der Stimme und ist zur Schmückung des Gesichts eingerichtet."[824]

So kommen der Nase – Cardosos Gedankengängen folgend – neben ihrer Funktion als Riechorgan vier weitere Funktionen zu. Sie spielt eine entscheidende Rolle für die Atmung, Stimmbildung, die Ästhetik des Gesichts und die Säuberung des Gehirns. Letzteres wird nach frühneuzeitlichen medizinischen Vorstellungen im Wesentlichen durch eine Art Dämpfe, die *vapores*, verunreinigt, die vom Körper aus nach oben in das Gehirn steigen.

Die Nase als Gesichtsschmuck wird von Cardoso zudem unter physiognomischen Gesichtspunkten betrachtet. Zunächst bemerkt er, dass die Nasenform bei Männern im Allgemeinen Aufschluss über Größe und Form des Penis gebe. Daraufhin widmet er sich der Physiognomie, indem er den verschiedenen Nasenformen, für die er häufig Vergleiche mit Tieren heranzieht, bestimmte Wesensmerkmale zuordnet. Dabei scheinen auch die Tiere für dieses Wesensmerkmal zu stehen. Eine besonders runde und abgestumpfte Nase, die dem des Löwen ähnele, sei beispielsweise ein Zeichen für Großherzigkeit. Große Nasen werden insgesamt weitaus positivere Charaktereigenschaften zugeschrieben als kleinen. So stehen sie u. a. bei Cardoso für Kühnheit, großen Geist und Diskretion.[825] Schon der Historiker Miguel Herrero García (1895–1961) hatte sich in seiner 1928 erstmals erschienenen Schrift über die im Spanien des 17. Jahrhunderts zirkulierenden Ideen gefragt, inwieweit diese positive Beurteilung großer Nasen mit der Tatsache in Einklang zu bringen sei, dass genau solche den Juden in der christlichen Polemik zu ihrem Nachteil zugeschrieben wurden.[826] Er vermutete daher, dass erst mit dem Aufkommen des Judenhasses diese

823 Cardoso: Philosophia libera in septem libros distribvta (wie Anm. 623), 202.

824 „Vsus narium est vt organum esset olfactus, vt aerem deferret in pulmonem, tertio vt cerebri recrementa expurgaret, tum ad formandam vocem, & faciei ornatum constituendum." Ebenda, 532.

825 Ebenda, 591.

826 Vgl. zu der christlichen Polemik z. B. Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 111r; Costa Matos: Discurso contra

beiden Ideenstränge voneinander getrennt wurden.[827] Plausibler scheint es meines Erachtens, dass die beiden Ideenstränge parallel und eingebunden in ihren jeweiligen Kontext unabhängig voneinander bestehen konnten, ganz ähnlich wie bei der Idee der männlichen Menstruation im vorigen Kapitel. So konnte auch in jenem Fall die überwiegend positiv konnotierte Idee der männlichen Menstruation neben der durchweg negativ behafteten Idee der „jüdisch-männlichen" Menstruation isoliert voneinander existieren und diskutiert werden.

Nachdem nun Cardosos generelle Vorstellungen zum Geruch und zu dem dafür benötigten Organ geklärt sind, gilt es zu fragen, welche Argumente der Mediziner dem Vorwurf des *fœtor judaicus* entgegenstellt. Insgesamt weiß er vier Einwände vorzubringen. Erstens verweist er auf das Klima Syriens und genauer Palästinas als der ursprünglichen Herkunftsregion der Hebräer. Das syrische Klima zeichne sich vor allem durch Trockenheit und Hitze aus, was bekanntermaßen – seine Aussagen aus der Schrift *Philosophia libera* berücksichtigend – einen guten Geruch befördert. Das palästinensische Klima wird von ihm sogar in noch höheren Tönen gelobt: „[…] und das Land von Palästina ist so gesundheitsfördernd und das Klima so gemäßigt und perfekt, da das Land vom Herrn für sein geliebtes Volk außerwählt wurde."[828] In der Logik Cardosos kann es sich bei Palästina nur um eine perfekt ausgewogene Region mit entsprechendem Klima handeln, da Gott das Land dem von ihm außerwählten Volk Israel zugedacht hat. So münzt der Mediziner die Klimatheorie um, indem er sich auf die Herkunftsregion bezieht. Wie bereits im vorigen Kapitel besprochen, zeigt die Mediävistin Suzanne Akbari in ihrem Buch *Idols in the East*, dass die Juden für mittelalterliche Klimatheorien eine Herausforderung darstellten, da man ihnen trotz ihrer Diaspora eine eigene Physiologie zuwies. Die Lösung dieses Paradoxons bestand für die mittelalterlichen Klimatheoretiker in den spezifischen Speisevorschriften, die eine Adaption an das Klima, in dem sie lebten, verhinderten.[829] Cardoso hingegen scheint den jüdischen Körper in der Diaspora immer noch von seiner ursprünglichen Herkunftsregion positiv beeinflusst zu sehen.

Allerdings spielen auch für ihn die jüdischen Speisevorschriften eine wichtige Rolle, denn diese nennt er als zweiten Punkt, um die Abwegigkeit der Idee eines *fœtor judaicus* zu unterstreichen. Da es sich bei den Speisen um eine Auswahl nach göttlichen Vorschriften handele, seien sie folglich in besonderem Maße dazu geeignet, die Ausgewogenheit des Säftehaushalts zu gewährleisten.[830] Der dritte Punkt ist eng mit dem zweiten verknüpft, denn hier nennt Cardoso die Enthaltsamkeit und die

los judíos (wie Anm. 69), 171; Huerta: Problemas filosóficos (wie Anm. 580), 15r.

827 Miguel Herrero García: Las ideas de los españoles del siglos XVII, Madrid 1966, 630–631.

828 „[…] y ser la tierra de Palestina tan saludable, y de clima tan templado, y perfeto, como tierra escogida del Señor para su pueblo amado." Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 342.

829 Akbari: Idols in the East (wie Anm. 401), 150.

830 Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 342.

Einfachheit des Lebens, das er an der Einfachheit der Speisen festmacht. So würden sich die Hebräer keinen Festgelagen hingeben und durch ihre schlichte Lebensweise sei ihre körperliche Ausgewogenheit sichergestellt:

> „[…] sie [die Hebräer] produzieren keinen faulen Atem wie die ungemäßigten Menschen, die sich der Trunkenheit und der Völlerei hingeben, und die Mäßigung der Hebräer – sei es aus Not, sei es aus Tugendhaftigkeit – ist weithin bekannt, sodass, auch wenn sie keine große körperliche Ertüchtigung haben, ihre Mäßigung und ihre Nüchternheit die körperliche Ertüchtigung übertreffen, denn die Genügsamkeit dämmt und verhindert Überschüsse […].“[831]

Mit diesem Argument der besonders gemäßigten Lebensweise der Juden kann Cardoso sogar den Vorwurf widerlegen, dass der schlechte Geruch bei den Juden durch fehlende körperliche Ertüchtigung hervorgerufen werde, denn die Ertüchtigung wird aufgrund der gesunden, da gemäßigten Diät obsolet. Den Vorwurf, dass die Juden eher bewegungsarme Tätigkeiten verrichten würden, wie er etwa bei Francesco Filelfo oder Simone Majoli anklang, bestätigt er damit allerdings indirekt. Die Argumentation zu Enthaltsamkeit, Mäßigung und Nüchternheit ähnelt stark den Ausführungen Thomas Brownes, der auch die besondere jüdische Diätetik, ihre *healthy diet*, lobte. Ob diese maßvolle Lebensart nun auf die jüdische Diaspora und die damit verbundenen Entbehrungen und Unterdrückungen oder doch auf die hohen moralischen Werte der Juden, also auf ihre generelle Tugendhaftigkeit, zurückzuführen sei, lässt Cardoso dabei dahingestellt, sieht aber sicher beide Elemente als Einflussfaktoren.

Der vierte und letzte Punkt klang auch bereits bei Thomas Browne an. Hier thematisiert Cardoso die rituellen Reinheitsgebote, die einen schlechten Geruch und sogar Krankheiten verhindern würden. So nennt er als Beispiel die Praxis der Beschneidung, die die Juden u. a. vor der Syphilis bewahre.[832] Auch unter der Pest und der Lepra würden die Juden laut Cardoso aufgrund ihrer gemäßigten Lebensweise in geringerem Umfang als andere Gruppen leiden.[833] In der jüdischen Polemik gegen die Christen wurde zudem erklärt, dass die Christen verstärkt unter Lepra leiden würden. Als Ursache hierfür wurde der Geschlechtsverkehr mit menstruierenden Frauen genannt.[834] Die Idee, dass die Lepra durch Sex während der Menstruation hervorgerufen werde, war auch unter den Medizinern verbreitet. So konnte gemäß dieser Theorie sowohl

831 „[…] no produzen halitos putridos, como en los hombres destemplados dados à la crapula, y à la gula, y la templança de los Hebreos, ò por necessidad, ò por virtud es bien conocida, con que aunque no tengan exercicios grandes y la tamplança [sic], y la sobriedad exceden al exercicio, porque la moderacion ataja, y proibe superfluidades […].“ Ebenda, 342.

832 Ebenda, 343.

833 Ebenda, 347; vgl. auch die entsprechenden Ausführungen im Kapitel zur „ jüdisch-männlichen“ Menstruation und Cardosos Verweis auf Johann Buxtorf.

834 Cuffel: Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic (wie Anm. 679), 193.

das durch diesen Sex gezeugte Kind als auch der Sexualpartner in der Folge an Lepra erkranken.[835] Es gab jedoch genauso die durch christliche Polemik geprägte Auffassung, welche die Juden eng mit der Lepra und der Syphilis assoziierte. So schrieb man die Verbreitung der Syphilis gerade den aus Spanien vertriebenen Sepharden zu.[836] Laut Cardoso würden übrigens auch die maßvollen und bescheidenen Frisuren der Juden zur Gesundheit beitragen, da sie beispielsweise Kopfschmerzen verhindern würden. In diesem Zusammenhang kommt Cardoso sowohl auf ästhetische als auch gesundheitliche Aspekte zu sprechen:

> „Mit Maß behandeln sie ihr Haar, das lang gewachsen nicht weniger schädlich für die Gesundheit ist und Schmerzen und Affekte des Kopfes hervorruft und das wenig schmückend für männliche Wesen ist […].“[837]

Somit scheinen kultisch-rituelle, aber auch ästhetische Aspekte eine gemäßigte und damit gesunde Lebensweise der Juden zu begünstigen, was sich für Cardoso selbst in der jüdischen Haarmode zeigt. Zusammengefasst sind es also die ursprüngliche Herkunftsregion sowie die gemäßigte Lebensweise der Hebräer, die sich in der Befolgung der Kaschrut und der rituellen Reinheitsgebote sowie der generellen Enthaltsamkeit äußere, die nach Cardosos Ausführungen einen speziell jüdischen, schlechten Körpergeruch unmöglich machen.

Zur Unterstützung seiner Argumentation zieht der in Verona ansässige Mediziner auch die Erklärungen des italienischen Arztes und Universalgelehrten Gerolamo Cardano (1501–1576) heran. In seiner Schrift über die Bewahrung der Gesundheit, *De sanitate tuenda*[838], kommt dieser auf die rechte, der Gesundheit zuträgliche Lebensweise und insbesondere auf die damit einhergehende Speisenwahl zu sprechen. So gelte es, die richtige Diät bei Essen und Trinken für sich zu finden. In diesem Zusammenhang greift Cardano auch auf eigene Erfahrungswerte zurück, indem er erzählt, dass Feigen und Trauben (Malvasia) ihm zum Essen nicht bekommen würden, Rosinen vor dem Essen hingegen seien ihm besonders zuträglich.[839] Nach diesem kurzen Einblick in sein Leben bzw. seine Essgewohnheiten beschreibt Cardano die jüdische Lebensweise

835 Alonso López de Corella: Trescientas preguntas de cosas naturales (1546), hrsg. v. Juan Cruz Cruz, Pamplona 2000, 125–126.

836 Hödl: Die Pathologisierung des jüdischen Körpers (wie Anm. 333), 30; Anja Schonlau: Syphilis in der Literatur. Über Ästhetik, Moral, Genie und Medizin (1880–2000), Würzburg 2005, 50.

837 „Con modestia tratan del cabello, siendo el crecido no menos dañoso à la salud, y engendrador de dolores, y afectos de cabeça, que poco decorosos en los animos varoniles […].“ Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 343.

838 Gerolamo Cardano: Hieronymi Cardani mediolanensis opera omnia, Band 6: Qui est medicinalium primus, Lugduni [Lyon]: Ioannis Antonii Huguetan & Manci Antonii Ravaud, 1663, URL: ark: /13960/t49p5pc72 (besucht am 27. 02. 2019), 104.

839 Ebenda, 103.

und lobt ihre positiven Effekte auf die Gesundheit. So stellt er das bescheidene, von Enthaltsamkeit geprägte Leben der Juden, vor allem mit Blick auf die Ernährung, den Entbehrungen und elenden Umständen entgegen, unter denen die Juden unter Christen und Muslimen zu leben hätten. Dabei betont er, dass die Juden nur dank ihrer Lebensweise diese widrigen Umstände so gut verkraften und sogar ein hohes Alter erreichen würden. Viele würden ihm zufolge sogar das neunzigste Lebensjahr erreichen. Auch die rituellen Waschungen der Frauen, die sie selbst im Winter mit kaltem Wasser durchzuführen pflegten, lässt Cardano nicht unerwähnt. Die Enthaltsamkeit sieht er zudem auch mit Blick auf den Alkohol gegeben. So habe er nie einen betrunkenen Juden gesehen: „[…] ich erinnere mich nicht daran, jemals einen betrunkenen Hebräer gesehen zu haben noch von jemanden gehört zu haben, dass er einen gesehen hat, und zugleich erziehen sie auch ihre Söhne auf diese Art […]."[840] Was diesen Punkt betrifft, so enthält sich Cardoso übrigens nicht des Einschubs, dass er selbst durchaus schon einige betrunkene Juden gesehen habe.[841] An dieser Stelle zeigt sich, dass auch Cardoso den Wert der Beobachtung wie Thomas Browne einbringt, selbst wenn dieser für seine Argumentation eigentlich von Nachteil ist. Abgesehen von dieser Anmerkung übernimmt er die Passage Cardanos nahezu wörtlich, indem er sie ins Spanische übersetzt.

In Cardanos Ausführungen fällt vor allem die scharfe Kritik ins Auge, die er an den Christen und Muslimen übt, indem er sie für die elenden Lebensumstände der Juden in der Diaspora verantwortlich macht. Hier nutzt er, ähnlich wie Browne, seine Ausführungen über die Juden für eine Kritik an der eigenen Gesellschaft. Gleichzeitig sieht auch er bis zu einem gewissen Grad die Not und Unterdrückung als eine Ursache für die gesunde, von Enthaltsamkeit geprägte Lebensweise. So würden die Juden aufgrund dessen quasi zwangsläufig in einem Stadium immerwährender Heilbehandlungen zubringen, „nam in perpetuis curis viuunt".[842]

Cardoso liefert diese Passage bei Cardano wiederum eine ideale Unterstützung für seine Argumentation, da hier ein nichtjüdischer Arzt lobende Worte für die jüdische Lebensweise findet. Dass er sich selbst auch kritisch äußert, wenn er die fehlende körperliche Ertüchtigung anspricht oder einschiebt, dass er durchaus schon einige betrunkene Juden zu Gesicht bekam, trägt in diesem Sinne nur zu seiner Glaubwürdigkeit bei. Eine reine Lobeshymne auf die Juden und ihre Lebensweise wäre seinem Ziel, die Verleumdungen gegen die Juden mit fundierten Argumenten zu entkräften, sicher nicht zuträglich gewesen.

840 „[…] nec memini me vidisse vnquam ebrium Hebræum, nec audisse qui viderit, cumque hoc modo etiam educent filios […]." Ebenda, 104.

841 Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622), 343.

842 Cardano: Hieronymi Cardani mediolanensis opera omnia, Band 6: Qui est medicinalium primus (wie Anm. 838), 104.

Es bleibt festzuhalten, dass dem Thema der Diätetik sowohl bei der Bekräftigung als auch der Widerlegung der Idee eines *fœtor judaicus* eine entscheidende Rolle zukommt. Auch andere Themen wie körperliche Ertüchtigung, rituelle Reinheit, Klimatheorien oder generell der Aspekt der Enthaltsamkeit kommen zur Sprache, die Ernährung und damit die jüdischen Speisegesetze erweisen sich jedoch immer wieder als zentraler Diskussionspunkt. In diesem Zusammenhang lässt sich eine Verbindungslinie zu der Debatte um die „jüdisch-männliche" Menstruation ziehen, bei der die jüdischen Essgewohnheiten ebenso einen besonderen Stellenwert einnahmen. Dies mag ein Grund dafür sein, warum die beiden Vorwürfe häufig direkt aneinander anschließen und eng miteinander verschränkt erörtert werden.

4.3.3 Kulinarische Dimensionen

Nicht nur vom medizinischen, sondern auch vom kulinarischen Standpunkt aus spielte die Auswahl der Speisen eine wichtige Rolle in der Diskussion um den *fœtor judaicus*. So wurde die spanisch-jüdische Küche, die sich u. a. durch ihren Einsatz von Olivenöl beim Kochen auszeichnete, von christlichen Autoren für den schlechten Geruch mitverantwortlich gemacht. Der Chronist Andrés Bernáldez (ca. 1450–nach 1530), der die Geschichte der Katholischen Könige, Isabella I. von Kastilien und Ferdinand II. von Aragón, aufzeichnete, schrieb über die Traditionen der spanischen Juden, die vor der Vertreibung 1492 im Königreich lebten, Folgendes:

> „[…] und das Fleisch brieten sie mit Öl […], und das Öl mit dem Fleisch ist eine Sache, die den Atem schlecht riechen lässt; und so stanken ihre Häuser und Türen nach jenen Speisen und sie selbst hatten den Geruch der Juden aufgrund der Speisen, und weil sie nicht getauft waren. Gesetzt den Fall, dass einige getauft waren, stanken sie wie Juden, da sie das Wesen der Taufe kränkten durch ihren Aberglauben und ihr Judaisieren […]."[843]

Zum einen erklärt sich der Hofchronist ganz klassisch den *fœtor judaicus* aus der fehlenden Taufe. Im Fall von Apostasie und Häresie schrieb er diesen jedoch zudem den Conversos zu. Zum anderen sieht er auch in den kulinarischen Traditionen der Sepharden, also der spanischen Juden, die ihre Speisen mit Vorliebe mit Olivenöl zubereiteten, einen weiteren Geruchsherd. Im Umkehrfall konnte übrigens auch die

843 „[…] e la carne guisaban con aceyte […], e el aceyte con la carne es cosa que hace muy mal oler el resuello; e ansi sus casas y puertas hedian muy mal a aquellos manjarejos, e ellos eso mesmo tenian el olor de los judios por causa de los manjares, y de no ser bautizados puesto caso que algunos fueron bautizados mortificado el carácter del bautismo en ellos por la credulidad e por judaizar hedian como judios […]." Andrés Bernáldez: Historia de los reyes católicos, Bd. 1, Granada 1856, URL: ark:/13960/t8v98gw9p (besucht am 27. 02. 2019), 98; vgl. auch Gitlitz: Secrecy and Deceit (wie Anm. 5), 536.

christliche Küche, in der gerne Schmalz und Schweinefleisch zum Kochen verwandt wurde, eine olfaktorische Herausforderung für die Neuchristen darstellen. So berichtete beispielsweise im Jahr 1505 eine Dienerin vor dem Inquisitionsgericht, dass ihre Conversa-Herrin Ana Laínez sich ein Tuch vor die Nase hielt, da sie den Geruch des gekochten Schweinefleisches nicht ertrug.[844] Und auch die Moriskin María de Mendoza, die sich vor dem Inquisitionstribunal von Cuenca verantworten musste, ekelte sich vor der christlichen Küche und weigerte sich daher, die Brühe anzurühren, die auf der Grundlage von Speck zubereitet wurde. Zugleich fand Mercedes García-Arenal in ihrer Untersuchung der Akten des Inquisitionstribunals von Cuenca Aussagen christlicher Nachbarn der Moriskengemeinde, die sich über den schlechten Geruch der maurischen Küche beschwerten. Sie vertraten die Ansicht, dass durch das Verwenden von Olivenöl ein schlechter Geruch entstehe und das Öl zudem einen schlechten Atem verursache.[845]

Dass die traditionellen sephardischen Speisen in den Inquisitionsprozessen gegen die Conversos einen immensen Stellenwert einnahmen, weiß auch der Romanist und Komparatist Luis Girón Negrón zu berichten:

> „Inquisitorial records against the *conversos* brim over with references to their dietary practices […]. Of course, the preparation of *adefinas* […], also referred to as *cazuelas* and *calientes* […], figures among the most common accusations in Inquisitorial trials against putative crypto-Jews.“[846]

Somit dienten das Aufspüren und die Untersuchung der Ernährungsgewohnheiten der Conversos in hohem Maße dazu, sie des Judaisierens zu überführen. Die von Girón Negrón genannten *adefinas* waren deswegen von so großem Belang, da es sich hierbei um einen Fleischeintopf handelte, der traditionellerweise am Sabbat gegessen wurde, da man ihn gut vorab zubereiten bzw. über Nacht köcheln lassen konnte.

Auch bei den Inquisitionsprotokollen von drei des Judaisierens angeklagten Medizinern vor dem Inquisitionstribunal von Toledo, die ich näher untersucht habe, spielt das Thema eine gewichtige Rolle. So wurden alle drei – Juan Nuñez, Phelipe de Najara und Francisco de San Martin – nach ihren Essgewohnheiten befragt und diese bildeten zentrale Anklagepunkte in ihren Prozessen. Phelipe de Najara wurde beispielsweise vorgeworfen, keinen Speck zu essen, und auch Juan Nuñez soll auf Fleisch verzichtet haben, was vom Inquisitionsgericht als das Einhalten jüdischer Fastenrituale inter-

844 Ebenda, 537.

845 ADC, leg. 252, núm. 3423 u. leg. 437, núm. 6169, zit. nach Mercedes García-Arenal: Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca, Madrid (3. Aufl.) 1987, 71.

846 Luis M. Girón Negrón: ‚Juro al deu aí somos nós‘. Some Notes on Gil Vicente's Jews and the Spanish and Portuguese Cancione[i]ros, in: La Corónica 40 (2011), 243–293, hier 261 [Hervorhebungen im Original].

pretiert wurde. Beide wählten übrigens medizinische Argumente, um die Vorwürfe zu widerlegen. So beteuerte Phelipe de Najara in der Sitzung vom 13. August 1608, dass er von dem Verzehr von Speck und anderem stark gesalzenem Fleisch abgesehen habe, als er unter Gichtanfällen litt. Somit habe er allein diätetische Vorschriften der galenischen Humoralpathologie berücksichtigt:

> „Zum anderen bezüglich der Behauptung, dass ich keinen Speck essen würde, so verhält es sich so, dass ich diesen einige Zeit, wie schon gebeichtet, weggelassen habe, als mich die Gicht plagte und eine andere innere Krankheit, für die der besagte Speck und andere salzige Fleischsorten schädlich und gesundheitsschädigend sind gemäß der Meinung Galens in seinen Büchern *De alimentorum facultatibus*. Und als die Ursache [die Krankheit] behoben war, aß ich von allem, wie ich in der 32. Frage meines Verhörs ausgeführt habe und wie Euer Gnaden es festzustellen vermag […].“[847]

Um seine Behauptung zu untermauern, dass er sich allein aus medizinischen Gründen des Verzehrs von Speck enthalten habe, führte Phelipe de Najara nicht nur Galen als Referenz an, sondern nannte zudem die Schrift, in der die diätetischen Maßnahmen insbesondere ausgeführt werden. Auch der Mediziner Juan Nuñez, der zusammen mit seiner Frau Beatriz Lopez angeklagt worden war, begegnete dem Vorwurf des Fastens mit einer medizinischen Widerlegung:

> „Er sagte, dass dies alles ein lügnerischer und intriganter Betrug sei, wie man insbesondere daran sehe, dass man sagt, dass er im letzten Jahr [16]78 im September gefastet habe, denn dieses ganze Jahr war er krank und aß Fleisch und das schließt aus, dass er hätte fasten können, und so streitet er diesen Anklagepunkt ab.“[848]

Juan Nuñez gestand somit, dass er während des ganzen Jahres 1678 aufgrund seiner Erkrankung, die er nicht weiter benennt, gar nicht habe fasten können und somit die ihm zur Last gelegten Vorwürfe null und nichtig seien. Im Fall von Francisco de San Martin bildete die Ernährung sogar zunächst die Grundlage für seine Anklage. So wurden Zeugen am Königshof befragt, da der Angeklagte bei einem Festmahl anderen

847 [Hervorhebung durch die Autorin] „Lo otro porque el decir que yo no comia toçino como es ansi que me lo quite algun tiempo como tengo confesado que quando la gota me apretaba y otra enfermedad interior a que el dicho toçino y otras carnes saladas le son nocibas y dañosas conforme la opinion de Galeno en los libros de alimentorum facultatibus, la qual causa cesante comia de todo como en la 32 pregunta de mi interogatorio tengo articulado y a vuestra señoria le constara […].“ AHN: Causa de fe Phelipe de Najara, 1605–1610 (wie Anm. 108), 225v.

848 „Dixo que todo es engaño embeleco y enrredo que se be especialmente en lo que se dice de haver hecho aiuno del mes de septiembre el año passado de setenta y ocho porque este estubo todo esse año dicho enfermo y comia carne y en esso se excluie que pudiesse aiunar y asi niega el caro [cargo] del capitulo.“ AHN: Causa de fe de Juan Nuñez, 1678–1681 (wie Anm. 66), 57r.

Gästen darüber Auskunft gegeben habe, was er alles nicht esse.[849] Allerdings ging es grundsätzlich nicht nur um die Speisen, die man aß oder verschmähte, sondern auch um deren Zubereitung. So belastete der Zellengenosse Julio de Toledo, selbst Mediziner und nach eigener Auskunft Abkömmling einer früh zum Christentum konvertierten Moriskenfamilie,[850] in seiner Audienz am 1. Oktober 1608 Phelipe de Najara schwer, indem er behauptete, dass dieser das Fleisch nach jüdischen Traditionen zubereite:

> „[…] er sagte, dass er die Audienz beantragt hat, um zu sagen und zu erklären, was er seinen Zellengenossen Phelipe de Naxara hat hören sagen, als er den Grund angab, warum die Juden das Fleisch lange waschen und ausbluten lassen. Und er [Najara] sagte, dass es einen [Grund] gebe, da der göttliche Levitikus sage, welches ein Buch ist, das alle Zeremonien des mosaischen Gesetzes erklärt, wie besagter Phelipe de Naxara sagte: *omnis anima in sanguine est* [alle Seelenkraft ist im Blut, vgl. Lev 17,14]. Und damit sie nicht die Seele essen würden, wenn sie das Fleisch essen, deswegen lassen sie es ausbluten; und diesen Grund hat er [Najara] mit Bedacht angemahnt, sodass immer, wenn besagter Phelipe de Naxara das Fleisch wäscht und vom Blut befreit, wie er [Julio de Toledo] es in besagten Geständnissen ausgeführt hat, er den besagten Grund aus dem besagten Levitikus wiederholt […].“[851]

Um seinen Ausführungen Glaubwürdigkeit zu verleihen, nennt der Denunziant und Mithäftling Julio de Toledo sogar die Gründe für die spezielle Fleischzubereitung, die ihm Phelipe de Najara erklärt haben soll. So stütze sich dieser dabei auf das Alte Testament, in welchem die Grundüberzeugung formuliert wird, dass die gesamte Seelenkraft im Blut zu finden ist. Dass die Conversos, die heimlich das Judentum praktizierten, auf das Alte Testament zurückgriffen, war übrigens gang und gäbe, da es für sie zu gefährlich war, jüdische Schriften zu besitzen und zu konsultieren.[852] Inwieweit Julio de Toledo jedoch seinem Mithäftling die Worte in den Mund legte, da er sich offenbar von seinen Beschuldigungen für sein eigenes Verfahren einen günstigeren Ausgang erhoffte, und inwieweit diese Erklärungen tatsächlich so von Najara

849 AHN: Causa de fe Francisco de San Martin, 1537–1543, Secc. Inquisición, Leg. 164, Caj. 2, Exp. 19, núm. 547.

850 AHN: Causa de fe Phelipe de Najara, 1605–1610 (wie Anm. 108), 172r-172v.

851 [Hervorhebung durch die Autorin] „[…] dixo que la [la audiencia] a pedido para deçir y declarer lo que a oido deçir a Phelipe de Naxara su compañero de carçel dando la raçon por que los Judios laban mucho la carne y la desangran y dixo que era una que diçe el dibineo lenio [divino levítico?] que es un libro que dixo el dicho Phelipe de Naxara que declaraba todas las çeremonias de la ley de moisen el qual diçe que / omnis anima in sanguine est [vgl. Lev 17,14] y porque no se comiesen el alma comiendo la carne con sangre que por eso la desangraban y que esta a advertido con cuydado que siempre que el dicho Phelipe de Naxara laba la carne y desangra como tiene declarado en dichas confesiones esta repitiendo la dicha raçon del dicho lenio [levítico?] […].“ Ebenda, 188v-189r.

852 Gitlitz: Secrecy and Deceit (wie Anm. 5), 233.

getroffen wurden, muss offenbleiben. Es lässt sich jedoch festhalten, dass sowohl der Zubereitung der Speisen als auch den Speisen selbst eine hohe Bedeutung in den Inquisitionsprozessen beigemessen wurden.

Aber nicht nur im Rahmen der Inquisition, sondern auch in der zeitgenössischen Literatur wurde die Thematik bereitwillig aufgegriffen. Im Schelmenroman von Francisco de Quevedo (1580–1645), dem *Buscón*, der 1626 erstmals veröffentlicht wurde, dienten Anspielungen auf spezielle Essgewohnheiten zur Enttarnung der Conversos und boten dem Autor Anlass für allerlei Spöttelei und Hohn.[853] So führt Quevedo einen Morisken, den Besitzer einer Gaststätte, vor, dessen Glaubensfestigkeit in Zweifel gezogen wird. In diesem Zusammenhang spricht er auch die Gruppe der Conversos an, die von ihm durch ihre Nasen und ihre Unfähigkeit, Speck zu riechen, entlarvt und bloßgestellt werden:

> „Der Besitzer und Wirt war einer von denen, die nur aus Höflichkeit und Verstellung an Gott glauben, Maurisquen, wie man sie im Volke nennt, denn noch immer gibt es eine weidliche Nachernte dieser Leute und ebenso derer, die Nasen wie rechte Gurken haben, welche indessen nur dann versagen, wenn es darauf ankömmt, einen anständigen Schweinsspeck zu riechen.“[854]

Morisken und Conversos werden hier von Quevedo in einem Atemzug genannt. Allerdings bleibt der Spott über die Nase und ihre fehlende Fähigkeit, Speck zu riechen, allein der Gruppe der Conversos vorbehalten. Quevedo widmet einer Nase bzw. einem Mann mit einer großen Nase übrigens sogar ein ganzes Sonett, wobei auch hier die Anspielungen auf die jüdische Herkunft eine nicht unerhebliche Rolle spielen, wenn er beispielsweise das Gedicht mit einem Verweis auf die zwölf Stämme ausschmückt.[855] In zwei weiteren Sonetten, die sich an seinen Konkurrenten Luis de Góngora (1561–1627) richten, versucht Quevedo über entsprechende Anspielungen auf Nase und Speck den Rivalen als Juden bzw. Converso zu diffamieren.[856]

Eine englische Ausgabe des *Buscón* von 1657 und eine französisch-deutsche Ausgabe von 1671[857], bei der die Übersetzung ins Deutsche auf der französischen Überset-

853 Vgl. hierzu auch die Ausführungen in der Einleitung im Unterkapitel *1.1 Eine Meistererzählung?*

854 Übersetzung von Hans Carl Artmann, Quevedo: Der abenteuerliche Buscón (wie Anm. 57), 36–37; Original: „Era el dueño y huésped de los que creen en Dios por cortesía o sobre falso; moriscos los llaman en el pueblo, que hay muy grande cosecha desta gente, y de la que tiene sobradas narices y solo les faltan para oler tocino […].“ Quevedo: El buscón (wie Anm. 57), 63; vgl. auch Leitner: Das falsche Rot der Rose (wie Anm. 57), 121.

855 Ignacio Arellano Ayuso: Poesía satírico burlesca de Quevedo, Pamplona 1984, 359–363.

856 Ebenda, 522, 536–537.

857 Alle diese Übersetzungen orientieren sich an der französischen Übersetzung von Paul Scarron aus dem Jahr 1633, wie André Stoll in seiner Dissertation nachweisen konnte. Stoll: Scarron als Übersetzer Quevedos (wie Anm. 61).

zung beruht, zeigen, dass die Spötteleien und Anspielungen Quevedos außerhalb der Iberischen Halbinsel wohl eher für Verwirrung als für Gelächter sorgten. So lassen die Übersetzer die Speckpassage komplett aus und schreiben stattdessen z. B. in der französisch-deutschen Ausgabe:

> „Unser Wirth war einer von den jenigen / welche nur aus Höffligkeit an JEsum Christum glauben. Er war ein Moriske / man nennet die jenige unter den Mohren also / die sich zum Catholischen glauben bekehret haben und doch im Argwohn sind / als ob sie es mit dem Judentum halten."[858]

Sowohl die Auslassung als auch die Assoziation der Morisken mit dem Judentum anstelle des Islams legt die Vermutung nahe, dass die Situation der Conversos und Morisken jenseits der Iberischen Halbinsel schwer nachzuvollziehen war und Raum für allerlei Missverständnisse und Fehlinterpretationen ließ. Die Anspielung auf den Speck funktionierte somit im iberischen Raum, jedoch nicht in Frankreich oder im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation.

Neben den Sonetten und den Schelmenromanen erfreute sich auch die Gattung der Cancioneros großer Beliebtheit, um auf sephardische und neuchristliche Eigenheiten anzuspielen. Die Cancioneros, was sich in etwa mit dem Begriff Liederbücher bzw. Liedsammlung übersetzen lässt, bilden ein Korpus an spanischen und portugiesischen Gedichten und Liedern an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit (etwa 12.–14. Jahrhundert). Ein prominenter Vertreter dieser Gattung, der Converso-Dichter Rodrigo Cota († 1497), nutzte seine Gedichte auch für eine gewisse Selbstironie bzw. den Spott über die eigenen Leuten. Folgende Verse entstanden vermutlich aus Unmut. Cota schrieb sie, als er sich im Zwist mit seinem Bruder befand, der es verabsäumt hatte, ihn zur Hochzeit seines Vetters einzuladen, offenbar einem zu der Zeit bedeutenden, gesellschaftlichen Großereignis, vor allem innerhalb der Converso-Kreise:

> Auf der Hochzeit dieser Aljama[859]
> aß man weder Stachliges
> noch Fisch ohne Schuppen,
> so viel der Bräutigam essen konnte,
> sondern viel Auberginen

858 In der französischen Übersetzung: „Nostre Hoste estoit de ceux qui ne croyent en Jesus-Christ que par courtoisie: c'estoit un Morisque, on appelle ainsi ceux d'entre les Maures, qui se sont convertis à la Foy Catholique, qu'on soupçonne de tenir tousiours au Judaïsme." Quevedo: L'aventurier Buscon / Der abentheuerliche Buscon (wie Anm. 59), 92–93.

859 Mit diesem aus dem Arabischen stammenden Begriff wurde das jüdische Viertel bezeichnet. Vgl. Girón Negrón: ‚Juro al deu aí somos nós' (wie Anm. 846), 259.

und Safran mit Mangold.
Jeder, der Jesu[860] beim Festmahl sage,
esse kein Fleischbällchen![861]

Die am Ende des kurzen Spottgedichtes erwähnten Fleischbällchen, die *albondiguillas*, stehen im Bekanntheitsgrad dem vorher erwähnten Eintopf *adefina* in nichts nach.[862] So wird der Verzicht auf diese Fleischbällchen auf der Converso-Hochzeit bei Cota in gewisser Weise zum Ausdruck christlicher Überzeugungen und Standhaftigkeit. Dass der Dichter diese letzte Ermahnung an die frommen Christen im Soziolekt der Conversos vorträgt, wirkt dabei wie eine doppelte ironische Wendung. So scheinen bei Cota auch weniger die sephardischen, kulinarischen Traditionen Zielscheibe seines Hohns zu sein als vielmehr die Bemühungen einiger Gäste, ihre Zugehörigkeit zu diesen Traditionen durch lautes Bekunden ihrer christlichen Identität negieren zu wollen.

4.3.4 Der Hund von Alba

Eine weitere literarische Tradition, die allerdings in keiner Verbindung zu den bis jetzt erörterten kulinarischen Topoi steht, jedoch gerne im Zusammenhang mit dem Thema des *fœtor judaicus* aufgegriffen wird, ist die Geschichte über den Hund von Alba. Diese muss zwangsläufig vor der Vertreibung der Sepharden aus dem Spanischen Königreich 1492 anzusiedeln sein, da von der jüdischen Gemeinde von Alba die Rede ist. Die älteste heute bekannte Version, die in Strophen verfasst wurde, stammt laut dem Romanisten Joseph Eugene Gillet (1888–1958), der die verschiedenen Texte

860 Die Conversos hatten ihren eigenen Soziolekt, der noch heute, mittlerweile als eigenständige Sprache, als Judeo-Spanisch gesprochen wird. Sie ließen als ein Spezifikum das s am Ende fallen und wurden daran erkannt. Auch bei Gott wurde aus dem spanischen Dios ein Dio, da das s offenbar als Plural und somit als Widerspruch zum Monotheismus empfunden wurde.

861 En la boda desta aljama
no se comio peliagudo,
ni pescado sin escama,
con quanto el marido pudo;
sino mucha berengena
y açafran con acelguilla:
quien Jesu diga en la çena
que no coma alvondiguilla.
R. Foulché-Delbosc (Hrsg.): Cancionero castellano del siglo XV, Bd. 2, Nueva Biblioteca de Autores Españoles 22, Madrid 1915, 590.

862 Girón Negrón: ‚Juro al deu aí somos nós' (wie Anm. 846), 269–272.

in einem Aufsatz analysiert und publiziert hat, von Johannes de Trasmiera, dessen Schrift vermutlich 1524 oder kurze Zeit später gedruckt erschien.[863]

Die Geschichte erzählt von dem Hund des Anton Gentil, der in der Stadt Alba ausschließlich die Juden attackiert. Mit Alba ist wohl das kleine Städtchen Alba de Tormes gemeint, in dem sich der Stammsitz der Herzöge von Alba befindet, denn auf den Herzog wird auch an einer Stelle Bezug genommen.[864] Sollte tatsächlich der Herzog von Alba gemeint sein, lässt sich der Zeitraum, in der die Geschichte spielen kann, noch enger stecken, denn der Herzogstitel wurde der Familie Álvarez de Toledo, die bis dato Grafen von Alba waren, erst 1472 durch den kastilischen König Heinrich IV. verliehen. Demzufolge bleibt ein Zeitfenster von zwanzig Jahren, von 1472 bis 1492. Somit steigt die Wahrscheinlichkeit, dass die Erzählung nicht allzu lange vor dem Jahr 1524 entstanden sein kann, falls die erste uns erhaltene Version von Johannes de Trasmiera nicht sogar die erste sein sollte. Die Erzählung führt nun weiter aus, dass die Juden gegen den beißwütigen Hund eine Klage vor dem Richter einreichen. Dieser verurteilt den Hund zum Tode und lässt ihn den Juden übergeben, damit diese ihn strafen und sich an ihm rächen können. Der Hund kann sich jedoch befreien und attackiert erneut seine Peiniger. Die Juden sehen sich gezwungen nach Oviedo umzusiedeln. Der Hund selbst wird nun als eine Art Wächter der Stadt beschrieben, der jeden Juden, der in die Stadt kommt, enttarnt und beißt, selbst wenn dieser als Christ verkleidet ist:

> Wenn irgendein Jude auftauchte
> in der Verkleidung eines Christen,
> dieser ihn [den Hund] mit seiner Hand berührte,
> welche er [der Hund] sogleich küsste,
> dem Juden zerriss er sie,
> da er einer solchen Verkleidung nicht aufsaß,
> wenn ein Christ sich wie im Judenviertel kleidete,
> blieb er sodann in diesem festsitzen.[865]

863 Joseph E. Gillet: The Coplas del Perro de Alba, in: Modern Philology 23 (1925–1926), 417–444, hier 428.

864 Gillet: The Coplas del Perro de Alba (wie Anm. 863), 421.

865 Si algun judio topaua
con capa de algun christiano
tocaualo con su mano
la qual luego besaua
al judio lo arrastraua
no llegando a tal uestido,
si el christiano se vestia
con capa de juderia
luego en ella estaua asido.
Ebenda, 430.

Diese Geschichte wurde von anderen Schriftstellern, so z. B. von Lope de Vega (1562–1635), aufgegriffen und erfreute sich großer Beliebtheit. Bei Lope de Vegas Anspielung auf den Hund von Alba, die in einem Manuskript, das seine Unterschrift trägt, überliefert ist, ist dieser allerdings seines antijüdischen Kontextes völlig enthoben und wird nur als Sinnbild für einen besonders wilden Hund genutzt.[866] In anderen Schriften Lope de Vegas finden sich allerdings durchaus entsprechende Passagen, die sowohl gegen Juden als auch gegen die Conversos gerichtet sind.[867] Interessanterweise ist die erste uns bekannte Version über den Hund von Alba mit auffällig vielen judeo-spanischen Begriffen und Wendungen versehen, die teils direkt aus dem Hebräischen abgeleitet sind. Gillet stellt in diesem Zusammenhang in seinen Anmerkungen fest:

> „It is somewhat surprising to find the author of the early *Coplas* evidently familiar with the pecularities of Judeo-Spanish, so much so that this text may be used for a small contribution to the study of Ladino."[868]

Vor dem Hintergrund des Hochzeitsgedichtes von Rodrigo Cota ließe sich durchaus die Vermutung anstellen, dass auch diese Geschichte von einem Converso-Autor verfasst wurde. Spöttische Gedichte und Erzählungen, die auf die Conversos oder in diesem Fall auf die Juden abzielen, waren für die Converso-Autoren der Zeit keineswegs unüblich. In der Diskussion um den *fœtor judaicus* und die Möglichkeit eines neuchristlichen Geruchsstigmas wird die Erzählung über den Hund von Alba von Gerónimo de Huerta aufgegriffen und weiterentwickelt. So kann der Hund nach Huerta die Juden von den Christen anhand ihres strengen Geruchs unterscheiden:

> „Einige nannten sie Ziegenböcke wegen des intensiven Geruchs, den diese Tiere ähnlich dem ihren besitzen; und dass man sie verdammte [putos] Juden nennt (wie man es gemeinhin zu tun pflegt) kommt von *putore* [lat. Gestank], als wenn man stinkend sagen würde. Durch ihren Geruch konnten sie vom Hund von Alba erkannt werden, wenn es wahr ist, was man sich über ihn erzählt."[869]

---

866 Emilio Cotarelo y Mori (Hrsg.): Colección de entremeses. Loas, bailes, jácaras y mojigangas, Bd. 2, Granada 2000 (Faksimile der Ausg. Madrid 1911), 495; Gillet: The Coplas del Perro de Alba (wie Anm. 863), 417.

867 Vgl. Juan Carlos Garrot: Teología y trasfondo histórico-social. Judíos y conversos de Lope de Vega a Calderón, in: Irene Andrés-Suárez (Hrsg.): Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura del Siglo de Oro. Los judeoconversos y los moriscos, Actas del ‚Grand Seminaire' de Neuchâtel, 26.-27.05.1994, Paris 1995, 129–147.

868 Gillet: The Coplas del Perro de Alba (wie Anm. 863), 438 [Hervorhebung im Original].

869 [Hervorhebung durch die Autorin] „Algunos los llamaron Bodes, por el intensissimo odor, que estos animales tienen semejante al suyo; y el llamarlos putos Iudios (como comunmente suelen) es de putore, como si dixeran putidos, por su olor pudo ser fuessen conocidos del perro de Alua, si es verdad lo que del se cuenta." Huerta: Problemas filosóficos (wie Anm. 580), 13r.

Zum einen liefert Huerta somit eine Erklärung dafür, wie es sein konnte, dass der Hund von Alba nur Juden attackierte und die Christen verschonte. Zum anderen spricht er der Geschichte eine Realität zu, die sie aus den Sphären der Fiktion herauslöst, indem er über den Wahrheitsgehalt der Geschichte spekuliert und ihr damit überhaupt erst einen solchen zugesteht. In der Assoziation des jüdischen Körpergeruchs mit dem des Ziegenbocks, wie dies durchaus von einigen Autoren[870] vertreten wurde, vermutet Trachtenberg übrigens eine Verknüpfung mit dem Teufel, der ja selbst gern in Gestalt des Ziegenbocks dargestellt wurde.[871]

4.4 Geruchsstigma und *limpieza de sangre*

4.4.1 Conversos

Wesentliche Vertreter eines neuchristlichen Geruchsstigmas, die damit die Diskussion um die *limpieza de sangre*-Ideologie anfachten, sind bereits mehrfach genannt und in Teilen analysiert worden. In diesem Rahmen lassen sich Gerónimo de Huerta, Juan de Quiñones, Francisco de Torrejoncillo und Vicente da Costa Matos sowie sein Übersetzer Diego Gavilán Vela anführen. Dabei orientieren sie sich neben den klassischen Referenzen wie Martial, Marcellinus und Fortunatus im Wesentlichen an zwei frühneuzeitlichen Theologen, dem Italiener Simone de Majoli und dem Portugiesen Manuel Valle de Moura, der sich selbst wiederum hauptsächlich auf Majoli bezog.

Neben den gemeinsamen Referenzen sind sich die Autoren zudem darin einig, dass sie die Topoi „jüdisch-männliche" Menstruation und *fœtor judaicus* eng miteinander verschränken. Zudem verhandeln sie den *fœtor judaicus* gezielt im Kontext von Taufe und Apostasie. Eine Ausnahme bildet hierbei Francisco de Torrejoncillo, der in seiner Schrift nur kurz auf das Thema eingeht und dabei den *fœtor judaicus* als eines der Zeichen göttlicher Strafe reiht.[872] Bei Huerta, Quiñones und Costa Matos hingegen kommt mit dem Geruchsmotiv auch die Frage nach der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit des Taufwunsches bei den Neuchristen auf.

Costa Matos und sein Übersetzer Gavilán Vela definieren den *fœtor judaicus* beispielsweise klassisch als angeborenen Gestank, *hedor innato*[873], der nur durch das Sakrament der Taufe getilgt werden könne. Zudem heißt es in ihrer Schrift *Discurso contra los judíos*:

870 So u. a. auch bei Majoli: Simonis Maioli Episcopi Vulturariensis Colloqviorum, Sive Dierum Canicvlarium (wie Anm. 753), 15.

871 Trachtenberg: The Devil and the Jews (wie Anm. 672), 48.

872 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 169.

873 Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 168.

> „Einige gewichtige Autoren sagen, dass dieser Gestank allen angeboren ist, die am Tod des Herrn mitwirkten, und dass er durch seine besondere Gnade von denjenigen genommen wurde, die sich als Täuflinge zu unserem heiligen Glauben bekehrten. Und daraus kann man sicher folgern, dass, wenn dies eine Strafe war (was untrüglich so ist), diejenigen, die zu ihrer Schuldhaftigkeit zurückkehren, indem sie vom Glauben abfallen, erneut von derselben Plage befallen werden, tiefstes Geheimnis der ewigen Weisheit, deren Ratschlüsse unergründlich sind […].“[874]

Zunächst findet sich hier eine Parallele zum Motiv der „jüdisch-männlichen“ Menstruation, denn auch bei dieser wurde die These vertreten, dass nur die Nachkommen derjenigen unter den Blutungen leiden, die bei der Kreuzigung Christi anwesend waren und die Selbstverfluchung (Mt 27,25) aussprachen. Diese Theorie findet sich auch bei Gerónimo de Huerta.[875] Darüber hinaus wird die Wirkmächtigkeit der Taufe zwar anerkannt, im Fall einer Glaubensabkehr verliert diese jedoch ihre Kraft. Wie dieser Prozess genau vonstatten gehen soll, wird dabei sozusagen der Sphäre der göttlichen Arcana zugewiesen, die den menschlichen Verstand bei Weitem übersteige. Auch Huerta hält eine Rückkehr des vererbten Körpergeruchs bei Apostasie für möglich:

> „[…] denn gewaschen mit dem Taufwasser wird die Seele rein und viele sagen, dass der Körper von seinem schlechten Geruch befreit wird. Aber wenn sie [die getauften Conversos] ihre Seele wieder mit ihrer Apostasie beschmutzen, ist es möglich, dass sich der Geruch erneut einstellt.“[876]

Huerta zeigt an dieser Stelle klare Verbindungslinien zwischen innen und außen, Seele und Körper, auf. So macht sich bei ihm eine innere Verunreinigung der Seele durch Apostasie in Form von schlechtem Körpergeruch nach außen hin bemerkbar. Um zu klären, wie es zu diesem Reinheitsverlust kommen kann, rekurrieren sowohl Huerta als auch Costa Matos auf die Taufwunder, vor allem auf die Wiederherstellung körperlicher Gesundheit durch das Taufsakrament. Indirekt fordern sie damit ihre Leserschaft dazu auf, den Gedanken weiterzuentwickeln und demgemäß Fragen zu stellen, wie etwa: Wenn also bereits bei der Taufe, dem Eintritt in die christliche Gemeinschaft, so positive und heilsame Wunder möglich sind, warum sollte dann

---

874 „Algunos graues Autores dizen, que este hedor era natural en todos los que interuinieron en la muerte de el Señor, y que por particular gracia suya se quitaua a los que se reduzian a nuestra sancta fè despues de bautiçados. Y bien se puede inferir si este era castigo (como es infalible) que a los que boluieren a sus culpas Apostatando de la fè tornara la mesma plaga, mysterio profundissimo de la Eterna sabiduria, cuyos juyzios son incomprehensibles […].“ Ebenda, 171.

875 Huerta: Problemas filosóficos (wie Anm. 580), 15r.

876 „[…] el qual lauado con las aguas del bautismo, quedando limpia el alma, dizen muchos quedar el cuerpo libre de su mal olor. Pero tornando a ensuciarla con su apostasia serà possible tornar a manifestarse con el.“ Ebenda, 16v.

nicht auch der Apostasie als der willkürlichen Abkehr vom Christentum entsprechend negative und krankmachende Wunder folgen?

Juan de Quiñones lässt sich übrigens ebenfalls in diese Runde einfügen. Auch er verweist zur Erklärung auf die Taufwunder, wählt allerdings für die Behauptung, dass der *fœtor judaicus* bei Apostasie wieder zurückkehre, ein weitaus plastischeres und drastischeres Bild als Huerta und Costa Matos. So zieht er den eingangs zitierten Vergleich zwischen Hunden, die zu ihrem Erbrochenen zurückkehren würden.[877] Die Fragen nach der Ernsthaftigkeit der Taufabsicht und nach den Konsequenzen im Fall von Apostasie formen zusammengenommen die wesentlichen Diskussionspunkte bezogen auf das den Conversos zugeschriebene Geruchsstigma.

4.4.2 Morisken

Es bleibt zu untersuchen, inwieweit ein schlechter Körpergeruch auch den Morisken zugewiesen und das Motiv des *fœtor judaicus* auf sie umgedeutet wurde. Da ein Großteil der untersuchten Schriften zur *limpieza de sangre* mit biologisierenden Tendenzen erst nach den Moriskenvertreibungen von 1609 bis 1614 erschien, liegt der Fokus der Debatte verständlicherweise auf den Conversos. Selbst die Apologien zu den Moriskenvertreibungen thematisieren oftmals stärker die Conversos als die Morisken, da ihnen zumeist die Absicht zugrunde lag, eine komplette Vertreibung der Conversos zu diskutieren bzw. zu empfehlen.[878]

Der Dominikaner Damian Fonseca (1573–1627), einer der Apologeten der Moriskenvertreibungen, setzt sich allerdings mit dem vermeintlichen Körpergeruch der Morisken auseinander. Auch hier wird – wie im Fall der Conversos – das Thema im Kontext der Taufe erörtert. Allerdings geht es bei Fonseca um ein konkretes Fallbeispiel, nämlich um die Gewährung der Taufe für die Moriskenkinder im Königreich Valencia. So heißt das Kapitel passenderweise: „Dass die Taufe der Moriskenkinder, die im Königreich Valencia getauft wurden, ein wahrhaftiges Sakrament gewesen sei".[879]

Zunächst diskutiert Fonseca, ob die Moriskenkinder auf Wunsch ihrer zwar getauften, aber ungläubigen Eltern zur Taufe zugelassen werden dürfen, weil diese sich dadurch für ihre Kinder körperliche Gesundheit versprechen. Diese Hoffnung auf einen gesunden Körper definiert Fonseca als einen zeitlich begrenzten, sozusagen diesseitigen Nutzen im Gegensatz zum unbegrenzten jenseitigen Nutzen, dem ewi-

877 Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87), 8v.

878 Vgl. hierzu auch das Unterkapitel *2.3 Das frühneuzeitliche Verbot neuchristlicher Ammen*.

879 „Que el baptismo de los hijos de los Moriscos baptizados del Reyno de Valencia fue verdadero sacramento", Fonseca: Justa expulsión de los moriscos de España (wie Anm. 300), 378.

gen Leben. So übt der Dominikaner Kritik an den Moriskeneltern, für die allein dieser irdische Nutzen bei der Erwägung der Taufe ihrer Kinder eine Rolle spiele.[880]

Im Folgenden geht es dann um die Frage, ob die Taufe der Moriskenkinder zulässig gewesen sei, die gegen den Willen der Eltern erfolgte. Dabei stellt Fonseca die Überlegung an, dass die Kinder möglichst nicht getauft werden sollten, wenn man sie nicht der Aufsicht und Erziehung der vom Glauben abgefallenen Eltern entziehen könne. Letzteres wurde laut dem Dominikaner in Valencia nicht praktiziert, da die Gefahr einer Meuterei durch die Moriskengemeinde als zu gefährlich erachtet wurde und man fürchtete, dass ein solcher Aufstand ganz Spanien und die Kirche ins Chaos gestürzt hätte.[881]

Abschließend führt Damian Fonseca eine Überlegung ins Feld, die er dem gelehrten Navarro zuschreibt. Hinter dem Namen des Doktor Navarro verbarg sich der Kanoniker Martín de Azpilcueta (1492–1586), ein Kritiker der Blutreinheitsstatuten, der sich u. a. im Jahr 1525 an das Generalkapitel der Franziskaner wandte und ihre Statuten, die eine Aufnahme der Neuchristen in ihren Orden verbot, für ungültig erklärte.[882] In seiner erstmals 1590 posthum veröffentlichten Schrift *Consiliorum seu responsorum in quinque libros*[883] beschäftigte sich der Navarrese Azpilcueta auch mit Fragen der Taufe. Er beschreibt einen Fall, bei dem türkische Eltern darauf bestanden, dass ihre Kinder getauft würden, weil sie sich davon deren Gesundung erhofften, da diese laut dem Autor von schwersten Krankheiten gegeißelt waren, *filij grauissimis morbis arrepti*. Aus Sicht Azpilcuetas erscheint eine Taufe für diese Kinder absolut zulässig. Hierbei betont er vor allem, dass diesen ja noch die nötige Verstandesfähigkeit zur Beurteilung der Situation fehle. Erwachsenen solle dahingegen nur dann die Taufe erlaubt sein, wenn sie von ihrem Unglauben Abstand genommen hätten, da man bei ihnen durchaus Verstandes- und Urteilsfähigkeit, *iudicium rationis*, voraussetzen könne.[884] In der äußerst morbide anmutenden Interpretation Fonsecas ist die Taufe daher gerade auch für die Moriskenkinder von Vorteil, die noch im Kleinkindalter versterben, da ihnen auf diese Weise der Eintritt in das Himmelreich sicher sei:

> „Dem ist hinzuzufügen, dass viele dieser Kinder, die die Kirche, von ihrem Recht Gebrauch machend, tauft, sich retten, wie diejenigen, die versterben, bevor sie das Alter erreichen, in dem sie ihre religiösen Pflichten verletzen könnten."[885]

880 Ebenda, 380.

881 Ebenda, 383–384.

882 Kamen: Una crisis de conciencia en la edad de oro de España (wie Anm. 34), 335.

883 Der Ratschläge oder Antworten in fünf Büchern.

884 Martín de Azpilcueta: Consiliorum seu responsorum, in quinque libros, Bd. 1, Venedig 1603, URL: http://books.google.at/books/ucm?id=uhaWj_ChH2sC&hl=de&pg=PP1#v=onepage&q&f=false (besucht am 27. 02. 2019), 768.

885 „A esto se añade, que muchos destos niños que la Iglesia baptiza vsando de su derecho, se saluan, como son los que mueren antes de llegar a edad, en que puedan preuaricar." Fonseca: Justa expulsión de los moriscos de España (wie Anm. 300), 386.

Doch Fonseca belässt es nicht bei dieser gewagten Interpretation, die sich so bei Azpilcueta gewiss nicht findet, sondern er schmückt das Fallbeispiel der Türken insgesamt weidlich aus. So verlegt er die Geschichte geographisch in die Region Dalmatiens und weiß auch über die Krankheiten, unter denen die Kinder leiden, Näheres zu berichten:

> „Diesen Grund hielt der gelehrte Navarro für so wirkungsvoll, dass er, als beraten wurde, ob die Priester in jenem Teil von Dalmatien, das im Besitz der Türken ist, die Kinder taufen dürfen, die die türkischen Eltern ihnen freiwillig hierzu überlassen, nicht in dem Bestreben, aus ihnen Christen zu machen, sondern weil sie in Erfahrung gebracht haben, dass man sie mithilfe des Taufwassers also von der Fallsucht der Epilepsie befreit, welche die Kreaturen wie ein bestimmter schlechter Geruch, den die Nichtgetauften haben, zu befallen pflegt, […] antwortete er, dass sie sie nicht nur taufen dürfen, sondern müssen […]."[886]

Laut Fonseca geht es den Eltern folglich in erster Linie darum, die Kinder vor der Epilepsie zu bewahren. Dieses Leiden vergleicht er dann in einem zweiten Schritt mit dem Allgemeinplatz des schlechten Geruchs der Nichtgetauften. In gewisser Weise scheint sich Letzterer aus der ursprünglich bei Otto von Freising erwähnten Passage über die Nachbarvölker der Armenier zum Topos entwickelt zu haben. Fonseca geht nun davon aus, dass wie auch der schlechte Körpergeruch die Epilepsie ein Leiden sei, unter dem die Nichtgetauften verstärkt erkranken würden. Die Taufe beseitige nun diese Leiden und werde deshalb von den Eltern für ihre Kinder angestrebt. Gemäß Fonsecas Ausführungen und in Anlehnung an Azpilcueta sei es somit sogar die Pflicht der Geistlichen, der Bitte der Eltern nachzukommen und die Kinder zu taufen, vor allem da für die Kinder auch immer die Hoffnung bestehe, dass sie sich auf ihrem Weg zum Erwachsenen tatsächlich auch bewusst zum christlichen Glauben bekehren würden. Auf den konkreten Fall der Moriskenkinder bezogen schließt Fonseca, dass diese umso stärker ein Anrecht auf die Taufe hätten, da ihre Eltern und Großeltern sich ja vormals sogar selbst aus freiem Willen der Taufzeremonie unterzogen hätten. Die Zwangstaufen, die es auch im Fall der Morisken in nicht unerheblichem Maße gab, verschweigt der Dominikaner an dieser Stelle geflissentlich. Im Übrigen greift er das Argument der Krankheiten der Nichtgetauften mit Blick auf die Moriskenkinder nicht direkt wieder auf, sondern überlässt es seiner Leserschaft, gegebenenfalls eine solche Verknüpfung herzustellen.

886 „Esta razon tuuo por tan efficaz el docto Nauarro, que consultando si los Sacerdotes de aquella parte de Dalmatia, que possee el Turco, podian baptizar los hijos que los mismos padres Turcos ofrecian voluntariamente, no con animo de hazerlos Christianos, sino porque esperimentauan quecon [sic] el agua del baptismo se les quitaua assi el mal caduco de alfereza, que suele dar a las criaturas como vn cierto mal olor que tienen los no baptizados, […] respondio, que no solo podian, sino que deuian baptizarlos […]." Fonseca: Justa expulsión de los moriscos de España (wie Anm. 300), 387.

In einer Passage im Werk Juan de Pinedas, die bereits im Kapitel über die neuchristlichen Ammen besprochen wurde, wird hingegen eine direktere Verbindung zwischen den Morisken und einem schlechten Geruch hergestellt, allerdings scheint es sich dabei vornehmlich um eine metaphorische Anspielung zu handeln. In seinen Dialogen zur rechten christlichen Erziehung lässt Pineda die Redner Filótimo und Policronio folgende Äußerungen treffen:

> „Filótimo. – Es ist eine würdige Angelegenheit, die von denjenigen, die den Staat regieren, besorgt werden sollte, dass weder eine Moriskin noch eine Frau jüdischen Blutes die Kinder der Altchristen aufziehe, denn noch schmeckt und ist ihr Blut mit den Glaubensvorstellungen ihrer Vorfahren behaftet. Und ohne eigene Schuld könnten die Kinder irgendeinen Beigeschmack zu sich nehmen, der ihnen später als Erwachsene schlecht bekomme. Und oftmals hörte ich einen Mann, ausgestattet mit gutem Verstand und rhetorischen Fähigkeiten, sagen, dass das halbe Viertel, das er von jüdischer Seite bekam, niemals aufhörte ihn zu ängstigen, dass er sich in einen Juden umkehre.
>
> Policronio. – Dies ähnelt dem, was meine Morisken sagen, wenn ich ihnen einiges Gemurmel korrigiere, das nach maurischer Häresie müffelt, *natura revertura* – die Natur kehrt zurück.“[887]

Nachdem die Gefahr neuchristlicher Ammenmilch von Filótimo erörtert worden ist, die mit vielen Geschmacksmetaphern arbeitet, fügt Policronio diesem noch eine Geruchskomponente hinzu, indem er das Wort *oliscar*, also müffeln, für den Rückfall in den alten Glauben gebraucht bzw. dieses sogar den Morisken selbst in den Mund legt. So sind es nicht die Morisken, die schlecht riechen, sondern die Apostasie und Häresie verströmt einen unangenehmen Geruch.

Zieht man die kulinarische Diskussion zwischen Morisken und Christen hinzu, die in der Untersuchung von Mercedes García-Arenal angesprochen wurde und die ihrerseits der maurischen Küche vonseiten der christlichen Nachbarn einen schlechten Geruch attestierte, so lässt sich auch in Bezug auf die Morisken von einem Geruchsstigma sprechen. Dieses erweist sich jedoch als weitaus weniger elaboriert als der auf die Conversos übertragene *fœtor judaicus* und fand in den Schriften zur *limpieza de sangre* kaum explizit Erwähnung. Dieser Umstand ist u. a. einerseits sicherlich der

887 „Filótimo. – Cosa es muy digna de ser provista por los que gobiernan las repúblicas, que mujer morisca ni de sangre de judíos criase a hijos de cristianos viejos, porque aún les sabe la sangre a la pega de las creencias de sus antepasados, y sin culpa suya podrían los niños cobrar algún resabio que para después de hombres les supiese mal; y muchas veces oí decir a un hombre de buen seso y conversación, que medio cuarto, que tenía de judío, nunca dejaba de le importunar, que se tornase judío.
Policronio. – Eso me parece lo que dicen mis moriscos, cuando los reprehendo de algunos sonsonetes que oliscan a moraizar, *natura revertura*.
Pineda: Diálogos familiares de la agricultura cristiana III (wie Anm. 310), 103 [Hervorhebung im Original].

Tatsache geschuldet, dass die Morisken im Vergleich zu den Conversos eine weitaus kleinere Gruppe ausmachten, die zudem weniger in die christliche Gesellschaft integriert war und sich oftmals weiterhin aus eigenen Gemeinden zusammensetzte. Andererseits erübrigte sich die Diskussion im Zuge der Moriskenvertreibungen. Es fällt jedoch auf, dass auch mit Blick auf die Morisken der Geruch, wie bei den Conversos, vorrangig im Kontext von Häresie und Apostasie thematisiert wird.

4.5 Fazit

Das frühneuzeitliche Geruchsstigma wurde nun zum einen unter zeitlichen Gesichtspunkten analysiert, indem die antiken und mittelalterlichen Referenzen überprüft wurden. Zum anderen wurden die verschiedenen thematischen Perspektiven erforscht, in diesem Fall die medizinischen, theologischen, kulinarischen und literarischen Aspekte. Dabei kamen sowohl die Befürworter als auch die Kritiker des *fœtor judaicus* und des neuchristlichen Geruchsstigmas zu Wort.

Es bleibt festzuhalten, dass bei den antiken Autoren Martial und Ammianus, trotz gegenteiliger frühneuzeitlicher Rezeption, kein *fœtor judaicus*-Motiv feststellbar ist. Erst mit Venantius Fortunatus lässt sich ein solches ausmachen, wobei bei ihm wohl eher von einem sinnbildlichen Gebrauch auszugehen ist. Mit ihm wird auch das Thema der Taufe für das Motiv zentral.

Im Mittelalter entwickelten sich die Assoziationen von Gestank und Unglaube versus Wohlgeruch und Taufe von ihrer metaphorischen Nutzung weg hin zu einer Interpretation *ad litteram*. In den Wunderberichten erlangten sie historische Realität. Zudem wurde der *fœtor judaicus* zunehmend mit dem Ritualmordvorwurf in Verbindung gebracht.

Ein schlechter Geruch der Muslime findet sich in den Erzählungen über die heilige Quelle von Matarieh. Mit Blick auf die Morisken wurde dieses muslimische Geruchsstigma von den frühneuzeitlichen Autoren der neuchristlichen Blutreinheitsdebatte jedoch weit weniger aufgegriffen als das *fœtor judaicus*-Motiv in Bezug auf die Conversos.

Von den frühneuzeitlichen Theologen wie Malvenda und Baronio wird Gestank verstärkt als Zeichen göttlicher Strafe für die Juden in der Diaspora diskutiert. Der Kontext der Taufe tritt hierbei in den Hintergrund. Anhand der Analyse der Schrift Majolis konnte gezeigt werden, wie das *fœtor judaicus*-Motiv durch neue Assoziationen und Verknüpfungen mit anderen antijüdischen Topoi verdichtet und ausgebaut wurde. So kombinierte dieser den *fœtor judaicus* mit der Thematik der schlechten jüdischen Essgewohnheiten, dem Wuchervorwurf, der Idee der „jüdisch-männlichen" Menstruation und dem Judensaumotiv. Die klassischen Themen des Mittelalters, Taufe und Konversion, werden von Majoli hingegen völlig ignoriert.

Auch im medizinischen Kontext bildeten die jüdischen Ernährungsgewohnheiten das Hauptthema. Allerdings steht bei den Medizinern Hucher und Alsario dalla Croce der *fœtor judaicus* nie im Zentrum der Diskussion, sondern wird vielmehr en passant verhandelt. Die Ärzte und Kritiker des *fœtor judaicus*, Thomas Browne und Isaac Cardoso, nutzen – unabhängig voneinander – ebenfalls vornehmlich den Aspekt der Diätetik, um den *fœtor judaicus* zu widerlegen. Vergleicht man Hucher und Alsario dalla Croce mit Browne und Cardoso, so steht letztendlich Aussage gegen Aussage, denn sie alle haben gemeinsam, dass sie sich in ihrer Argumentation teils auf Erfahrungswerte stützen. Dieses Stützen auf Erfahrung und Beobachtung mag auch auf einen epistemischen Wandel[888] hindeuten, der sich für diese Zeit nachweisen lässt und den Gianna Pomata wie folgt auf den Punkt bringt:

> „A preliminary investigation suggests that it was in medicine, in the second half of the sixteenth century, that *observatio* first became a distinct epistemic category, and that from medicine the concept passed on to general philosophical language as part of a new conceptualization of experience."[889]

In gewisser Weise ist in den Begriffen, die auf Erfahrung hindeuten wie *experientia* oder *experimentum* zunächst also bereits die Beobachtung *observatio* enthalten, bevor sich diese als eigenständiger epistemischer Wert an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhunderte emanzipierte.[890] Wesentlichen Einfluss auf diese Entwicklung hatten auch die in der Medizin immer populärer werdenden *Observationes*, wie beispielsweise die Werke von Amato Lusitano, auf die ich im vorigen Kapitel zurückgegriffen und Auszüge analysiert habe.

Im Vergleich zu Hucher und dalla Croce erörtern Browne und Cardoso allerdings neben der Diätetik weitere Themen wie rituelle Reinheit, Klimatheorien oder Enthaltsamkeit und Einfachheit in der Lebensführung, mit der sie ihre Argumentation zusätzlich unterfüttern. Beide Autoren finden zudem auch kritische Worte in ihrer Beschreibung der Juden, so der Hinweis Cardosos auf die fehlende körperliche Ertüchtigung. Diese negativen Äußerungen scheinen jedoch vornehmlich den Zweck zu verfolgen, die Wahrhaftigkeit und Glaubhaftigkeit der beiden Kritiker zu untermauern. Eine rein positive Darstellung hätte ihnen nämlich sicher den Vorwurf der Parteilichkeit eingetragen und wäre ihrem Anliegen, der Entkräftigung des *fœtor judaicus*-Vorwurfs, keinesfalls zuträglich gewesen. Mit Blick auf die spanisch-jüdi-

888 Vgl. hierzu auch Simone De Angelis: Autopsie und Autorität. Zum komplexen Verhältnis einer ‚Wissenschaft vom Menschen' im 17. und 18. Jahrhundert, in: Ulrich Heinen (Hrsg.): Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock, Wiesbaden 2011, 887–901

889 Gianna Pomata: Observation Rising. Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650, in: Lorraine Daston/Elizabeth Lunbeck (Hrsg.): Histories of Scientific Observation, Chicago und London 2011, 45–80, hier 65 [Hervorhebung im Original].

890 Ebenda, 45.

sche und maurische Küche konnte anhand der Inquisitionsakten und literarischen Erzählungen nachgewiesen werden, dass die von der christlichen Küche abweichenden Speisen, ihre Zubereitung und ihr Geruch einen wesentlichen Part zu den Differenzen zwischen Christen und Neuchristen beitrugen. Für die Gruppe der selbsternannten Altchristen, zu denen sich sicherlich Quevedo zählen lässt, manifestierte sich die Fremdheit der Conversos und Morisken in ihrer kulinarischen Andersartigkeit. Und auch der Converso-Dichter Rodrigo Cota legt mit einer gehörigen Portion Selbstironie die sephardischen Wurzeln der Converso-Identität durch Anspielungen auf den Verzehr von typisch spanisch-jüdischen Speisen offen.

Für die Thematisierung des Converso-Geruchsstigmas im Rahmen der Blutreinheitsdebatte tritt schließlich der Aspekt der Apostasie in den Vordergrund. Diskutiert wird von Huerta, Quiñones, Costa Matos und seinem Übersetzer Gavilán Vela somit eine mögliche Rückkehr des schlechten Körpergeruchs bei einer Abkehr vom Christentum und einer Hinwendung zum Judentum. In diesem Kontext kommt der theologischen Komponente die Hauptrolle zu. Medizinische Hintergründe werden vor allem von Quiñones, jedoch nur auf Nebenschauplätzen, verhandelt. Sie dienen ihm als Unterstützung der theologischen Argumentation. Huerta, der einen Posten als Palastarzt am Königshof bekleidete, beschränkt sich in seiner Schrift, abgesehen von einigen einführenden naturphilosophischen Definitionen zum Thema Geruch, ausschließlich auf religiöse Argumente.

Wie mithilfe der Analyse der Geruchsassoziationen, die sich auf die Morisken bezogen, veranschaulicht werden konnte, erweisen sich die Conversos als wesentliche Zielgruppe der Vorwürfe. Im Alltag konnten jedoch auch die Morisken ins Visier geraten, wie sich anhand der Beschwerde der christlichen Nachbarn vor dem Inquisitionstribunal von Cuenca zeigte, die ihren Unmut über die für sie übelriechende maurische Küche äußerten.

Insgesamt beschäftigt das Thema des *fœtor judaicus* sowohl Mediziner als auch Theologen. Wie schon im Fall der „jüdisch-männlichen" Menstruation ersichtlich wurde, lässt sich diesen jedoch nicht eine ihrer Position entsprechende medizinische oder theologische Argumentation zuordnen. So konnten Mediziner das Thema vorwiegend im religiösen Rahmen abhandeln (Huerta) und Theologen teils medizinische Ideen einbringen (Majoli). Es gilt daher zu fragen, ob hier eine biologisierende Tendenz festgestellt werden kann oder ob es sich beim Converso-Geruchsstigma schlicht um eine Weiterentwicklung des *fœtor judaicus*-Motivs handelt, indem der Schwerpunkt von der Taufe hin zur Apostasie verlegt wird. Letzteres steht sicherlich im Vordergrund der Diskussion. Die Tatsache, dass ein Großteil der Autoren den *fœtor judaicus* bzw. das Converso-Geruchsstigma als angeboren und somit vererbt definiert, zeigt jedoch zudem, dass auch biologistische Motive eine Rolle spielen und diese nicht völlig ausblendbar sind.

Was das eingangs erwähnte Modell von Constance Classen betrifft, die die Reaktionen der mit einem Geruchsstigma belegten Gruppe in Internalisierung und Ableh-

nung unterteilt, so zeigt sich, dass die erstgenannte Reaktion in den Quellen nicht anzutreffen ist. Die ablehnende Haltung hingegen lässt sich deutlich belegen. Zudem weist die Reaktion darüber hinaus, wenn die Conversa Ana Laínez und die Moriskin María de Mendoza offen ihren Ekel vor der christlichen Küche und vor allem dem Geruch und Einsatz von Speck zum Ausdruck bringen. Bei ihnen wird das Geruchsstigma auf die Christen umgemünzt.

5. Fazit

Zum Abschluss lohnt es sich, die verschiedenen körperlichen Markierungen, die den Conversos und teils den Morisken zugeschrieben wurden, vor dem Hintergrund der in der Einleitung aufgestellten Hypothese noch einmal zu überprüfen. Mein Ausgangspunkt war, dass das verstärkte Aufkommen des Themas der körperlichen Markierungen in den Schriften der Blutreinheitsideologen an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert sich nicht allein aus theologischen, sondern auch verstärkt aus medizinischen Theorien speiste. Diese Annahme stützte sich auf den Umstand, dass in der frühneuzeitlichen, iberischen Medizin zeitgleich eine starke Tendenz zu biologistischen Ansätzen zu verorten ist. Ein solches Zusammenspiel von biologistischer Medizin und Blutreinheitsideologie hat bereits Luis Gracia Guillén vermutet.[891]

Zum Glück erweist sich mein Fazit positiver, als beispielsweise die Eingangsworte von Winfried Schleiner am Ende des zweiten Kapitels seines Buches *Medical Ethics*. Dieser hält in Bezug auf seinen Ansatz und seine ersten Ergebnisse zunächst fest: „As I look back at my aspirations and aims as I entered into this topic, I am humbled by my results."[892] Zwar zeigte sich, dass auch meine Hypothese ihre Tücken aufwies. So stellte sich schnell heraus, dass die Autoren der medizinischen Schriften zum größten Teil offenbar keine Notiz von der Blutreinheitsideologie und der ihr inhärenten körperzentrierten Argumentation nahmen. Andersherum bezogen sich auch die Blutreinheitsideologen nicht direkt auf die Mediziner. Als Ausnahme dieser Regel ist allein der königliche Hofrichter Juan de Quiñones zu nennen. Allerdings eröffnete die Analyse der Quellen eine Reihe von Verbindungslinien zu anderen, teils bereits im Mittelalter aufgebrachten Topoi, die ich in dieser Form am Anfang nie vermutet hätte. Bei allen drei körperlichen Markierungen, die von den Blutreinheitsideologen und ihren Gegnern diskutiert wurden, erstaunt zudem die ungeheuere Komplexität der Argumentation.

Um nun die wesentlichen Ergebnisse vor dem Hintergrund der Hypothese zusammengefasst darzulegen, orientiere ich mich an den in der Einleitung aufgeworfenen Kategorien „Rasse", Körper und Geschlecht – in genau dieser Reihenfolge. Was nun erstens die Frage betrifft, welche Rolle die Kategorie „Rasse" für die Blutreinheitsideologie spielte, bestätigte sich die Definition von Rainer Walz, der die Frühe Neuzeit in erster Linie von einem genealogischen Rassismus[893] geprägt sieht. Dabei zeigten sich bei den Blutreinheitsideologen zudem die bei Walz angesprochenen Mischformen, in denen sich sowohl eine genealogische Ausrichtung als auch ein gentiler,

891 Gracia Guillén: Judaísmo, Medicina y Mentalidad Inquisitorial' en la España del siglo XVI (wie Anm. 90), 328–352.

892 Schleiner: Medical Ethics in the Renaissance (wie Anm. 95), 37.

893 Walz: Der vormoderne Antisemitismus (wie Anm. 133), 719–748.

also im Wesentlichen auf Xenophobie beruhender, Rassismus nachweisen lässt. Zur Veranschaulichung der Betonung des genealogischen Aspektes soll an dieser Stelle exemplarisch ein Zitat von Francisco de Torrejoncillo stehen, das bereits in der Einleitung Erwähnung fand:

> „[…] als wäre es eine Erbsünde, den Christen, Christus und dem göttlichen Gesetz feindlich gesinnt zu sein, so ist es nicht nötig, von der väterlichen und der mütterlichen Seite jüdisch zu sein, ein Elternteil reicht aus: Es ist unerheblich, wenn es nicht der Vater ist, die Mutter genügt, und diese muss auch nicht gänzlich jüdischer Herkunft sein, es reicht, dass sie es zur Hälfte ist, und noch nicht einmal so viel, ein Viertel oder ein Achtel reicht aus: Und die Heilige Inquisition hat in unseren Zeiten aufgedeckt, dass es bis ins 21. Glied Kryptojuden gibt. […] viele Heiden treten zu unserem Glauben über, aber niemals oder selten wird man einen konvertierten Juden zu Gesicht bekommen […].“[894]

Die genealogische Komponente ist bei Torrejoncillo nahezu erschlagend. So wird ihm zufolge das jüdische Erbe von Generation zu Generation weitergegeben, wobei das Ausmaß des Erbes selbst unerheblich sei. Nach Auffassung Torrejoncillos reicht schon der kleinste jüdische Einfluss, um als Christ anfällig für Apostasie und Häresie zu sein. Zudem finden sich in den blutreinheitsideologischen Schriften verstärkt die Begriffe *linaje* und *raza*, die auf die Abstammung abzielten.

Interessanterweise konnte gezeigt werden, dass auch kritische Stimmen wie Thomas Browne[895] oder Agustín Salucio[896] unter umgekehrten Vorzeichen mit genealogischen Argumenten arbeiteten. So kam bei beiden das Argument der starken Vermischung von Christen und Juden – im Fall Salucios von Christen, Juden und Muslimen – zum Tragen, sodass im Laufe der Generationen keine Unterschiede zwischen den vormals unterschiedlichen Gruppen mehr feststellbar seien. Im Fall Salucios führte dies sogar zu der Aussage, dass mit Blick auf die auch bei ihm angenommenen zwanzig verstrichenen Generationen die gesamte Bevölkerung Europas aus Juden und Muslimen bestehe.[897]

---

894 „[…] como si fuera pecado original, à ser enemigos de Christianos, de Christo, y de su Ley Divina, no es necessario ser de padre, y madre Judios, uno solo basta: no importa que no lo sea el padre, basta la madre, y esta aun no entera, basta la mitad, y ni aun tanto, basta un quarto, y aun octavo: y la Inquisicion Santa ha descubierto en nuestros tiempos, que hasta distantes veinte y un grados se han conocido Judayzar. […] muchos Gentiles se convierten à nuestra Fé; pero nunca, ò raro se verá un Judio convertido […].“ Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 62.

895 Browne: Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths (wie Anm. 796), 172–175; Browne: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica... (wie Anm. 796), 741–748.

896 Vgl. im Kapitel zum neuchristlichen Geruch das Unterkapitel *4.3.2 Medizinische Argumente*.

897 Salucio: Discurso echo por fray Agustín de Salucio. Ms. Codex 1447 (wie Anm. 29), 15v.

Im Hinblick auf die Kategorie des Körpers gilt es nun zweitens die biologistischen Ansätze und ihre Dimensionen zum einen in der frühneuzeitlichen Medizin, zum anderen in der Blutreinheitsideologie zu erfassen. Wie bereits Gracia Guillén aufgezeigt hat, finden sich bei den Converso-Medizinern verstärkt biologistische Ansätze. Als eines der herausragendsten Beispiele ist Juan Huarte de San Juan und seine 1575 erschienene Schrift *Examen de ingenios para las ciencias*[898], also *Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften*, zu nennen. Für ihn spielen Zeugung und Vererbung die zentrale Rolle, um für die Wissenschaften geeignete Männer zu generieren. Gleichzeitig ist sein extremer Fokus im Überblick eher als Ausnahme denn als die Regel zu betrachten.

Biologistische Züge in der Medizin finden wir zudem bei Andrés Laguna, seinem ehemaligen Studienfreund Amato Lusitano und Isaac Cardoso. Bei ihnen werden bestimmten Gruppen spezifische Krankheiten zugeschrieben. Im Fall von Andrés Laguna[899], der als päpstlicher Leibarzt tätig war, handelte es sich um die Deutschen und Lothringer, denen er generell eine männliche Menstruation und darüber hinaus eine Effeminierung unterstellte. Amato Lusitano[900] und Isaac Cardoso[901], die beide der Iberischen Halbinsel den Rücken kehrten und daraufhin offiziell zum Judentum übertraten, ging es hingegen um die Frage nach spezifisch jüdischen Krankheiten bzw. im Fall Cardosos auch um die Frage nach der Abwesenheit bestimmter Krankheiten in der jüdischen Bevölkerung.

Die Fundamente, auf denen diese Ansätze einer ethnischen Medizin basierten, sind jedoch keinesfalls neu. So griff Cardoso auf bekannte Argumentationsstränge zurück, die auf Themen wie den Klimatheorien, der prekären Stellung der Juden in der Diaspora oder den jüdischen Ernährungsgewohnheiten beruhten. Damit bemühte er Argumente, die sich bereits im Mittelalter, beispielsweise im Traktat *Omnes Homines* oder bei Albertus Magnus, finden lassen. Bei Cardoso erfuhren diese Argumente jedoch eine Neuinterpretation, welche sie zum Positiven umwandelte. Besonders eindrucksvoll zeigt sich dies am Beispiel der Stellung der Juden in der Diaspora. Lag die von den mittelalterlichen Autoren bemühte Angst der Juden in der ihnen unterstellten Schuld am Gottesmord und somit in der Furcht vor der christlichen Rache begründet, waren es bei Cardoso die Unterdrückungen und Beschwernisse, welche die Juden unter den Christen zu erleiden hatten, die bei ihnen Furcht und Sorgen hervorriefen. Auf diese Weise führte er ganz offen den permanenten Angstzustand auf die durch die Christen zu verantwortenden Lebensumstände der Juden zurück,

898 Huarte: Examen de ingenios para las ciencias (wie Anm. 93); Huarte: Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften (wie Anm. 93); vgl. Unterkapitel *2.3.1 Juan Huarte de San Juan*.

899 Laguna: Methodus cognoscendi, extirpandique excrescentes in vesicae collo carunculas (wie Anm. 499), 7r.

900 Lusitanus: Curationum medicinalium centuriae septem (wie Anm. 456).

901 Cardoso: Las Excelencias de los Hebreos (wie Anm. 622).

während im Mittelalter genau diese Angst als Produkt jüdischen Fehlverhaltens und der daraus resultierenden göttlichen Strafe gedeutet wurde.

Somit eint die zum Judentum konvertierten Converso-Mediziner Amato Lusitano und Isaac Cardoso, die ethnische Ansätze in ihrer Medizin im Blick hatten, die Suche nach einer positiv konnotierten, eigenständigen, kulturellen Identität, wie es schon David B. Ruderman[902] für die *medicus politicus*-Literatur der Converso-Ärzte festgehalten hat. Die Schaffung einer solchen Identität funktionierte auch über die Melancholie, die von Amato Lusitano als eine Krankheit definiert wurde, für die sich speziell die Juden als anfällig erweisen würden. So litten die jüdischen, männlichen Patienten von Amato Lusitano zwar unter den Folgen der melancholischen Krankheit, dabei erwiesen sie sich jedoch zugleich als äußerst gelehrte und rechtschaffene Männer, denen die Hochachtung des Arztes sicher war.

Was nun eine biologistische Argumentation hinsichtlich der körperlichen Markierungen der Neuchristen in den Schriften der Blutreinheitsideologen betrifft, so kommt dieser der höchste Stellenwert in der Diskussion um die kontaminierte Muttermilch der Neuchristinnen zu. Die Frage nach der Übertragung der Charaktereigenschaften über die Muttermilch – damit eingeschlossen Apostasie und Häresie – erwies sich als wesentliches Element der Diskussion. Die Tragweite lässt sich noch einmal exemplarisch an der Geschichte über den neapolitanischen Adligen illustrieren, die bei Vicente da Costa Matos[903] Erwähnung findet. Obwohl der Neapolitaner von altchristlicher und zudem edler Abstammung war, überwog der Einfluss der Muttermilch der jüdischen Amme, sodass der Adlige sich dem Judentum zuwandte.

Im Hinblick auf die „jüdisch-männliche" Menstruation und das Geruchsstigma kommen den biologistischen, medizinischen Argumenten eher eine geringe Bedeutung zu. Für diese beiden körperlichen Stigmatisierungen beherrschten die theologischen Argumente die Diskussion. In erster Linie ging es dabei um die Idee der göttlichen Zeichen, die Gott den Juden zur Strafe für die Ermordung Christi auferlegt habe. Eng mit diesem Komplex von Schuld und Strafe verknüpft fanden sich die Ritualmordlegenden. Die Determiniertheit des neuchristlichen Körpers, vor allem des Converso-Körpers, war somit in erster Linie religiös begründet. Medizinische Argumente konnten allerdings unterstützend herangezogen werden. In diesem Fall war es vor allem das diätetische Argument. So führten laut den Blutreinheitsideologen auch die jüdischen Ernährungsgewohnheiten, die sich auf die Speisevorschriften gründeten, zu Blutfluss und schlechtem Geruch.

Dieses Argument konnte jedoch ebenso von Theologen herangezogen werden, um die Idee des göttlichen Ursprungs körperlicher Differenzen – also den Gedanken der göttlichen Zeichen der Strafe – zu widerlegen bzw. infrage zu stellen. Eine solche

902 Ruderman: Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe (wie Anm. 96), 294–295.

903 Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 149.

Richtung fand sich vor allem bei Alfonso Salmerón[904] und Jean Lorin[905] mit Blick auf das Motiv der „jüdisch-männlichen" Menstruation. Gerade die Argumentation bei Salmerón und Lorin wurde von den Blutreinheitsideologen wiederum mit Vorliebe aufgegriffen, wobei diese nur allzu gern die kritischen Anmerkungen der beiden Theologen in ihrer Argumentation ausließen, wie sich bei Vicente da Costa Matos[906] und Francisco de Torrejoncillo[907] zeigte. Für die Einbindung der medizinischen Argumentation zur Stützung der theologischen erweist sich Juan de Quiñones[908] als herausragendstes Beispiel, der zudem als Einziger medizinische Schriften explizit heranzieht.

In Bezug auf die körperlichen Stigmatisierungen klang bereits an, dass diese sich nicht generell auf die Neuchristen bezogen. An dieser Stelle soll noch einmal zusammenfassend gezeigt werden, welche Stigmata für die Conversos und welche zudem für die Morisken in den Abhandlungen der Blutreinheitsideologen diskutiert wurden. Die Frage nach der kontaminierten Muttermilch zielte gleichermaßen auf die Conversas und die Moriskinnen ab. Dass dabei die Quellen verstärkt die Conversas in den Blick nahmen, ist in erster Linie den historischen Umständen geschuldet. Die Gruppe der Morisken war kleiner und nicht in demselben Ausmaß in die iberische Gesellschaft integriert. Sie lebten oft in eigenständigen Gemeinden und außerdem befanden sich diese Gemeinden nur in bestimmten Regionen. Auch unterschieden sie sich bereits äußerlich durch beispielsweise eine andere Kleidung, sodass offenbar keine weiteren Differenzierungen als nötig angesehen wurden. Hier zeigt sich meines Erachtens eine typische Strategie bei der Entwicklung von Feindbildern. Je ähnlicher sich die Körper sind, je weniger Differenzen sie untereinander aufweisen, desto größer erweist sich das Bedürfnis, sein Gegenüber gerade auf der körperlichen Ebene als anders, fremd und makelhaft zu diffamieren. Folglich fokussierten sich die Blutreinheitsideologen stärker auf die nicht oder kaum von ihnen zu differenzierenden Conversos.

Insbesondere erledigte sich die Diskussion um die Morisken jedoch mit ihrer Vertreibung in den Jahren 1609–1614. Zudem hatte man sich bei den Vertreibungen gegen eine Zurückbehaltung der Moriskenkinder entschieden, sodass in den Augen der Blutreinheitsideologen von dieser Seite auch keine Gefahr häretischer Einflüsse mehr für die spanische Gesellschaft drohte. In der Diskussion um die Moriskenkinder zeigte sich, dass auch hier biologistische Annahmen verstärkt eine Rolle spielten.

Von dem Vorwurf der negativ besetzten männlichen Menstruation waren die Morisken völlig ausgenommen. Diese Tatsache bestätigt indirekt, wie stark das Motiv der

904 Salmerón: Commentarii in Evangelicam historiam (wie Anm. 536), 346.
905 Lorin: Commentariorum in librum Psalmorum (wie Anm. 539), 627.
906 Costa Matos: Discurso contra los judíos (wie Anm. 69), 167.
907 Torrejoncillo: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios (wie Anm. 18), 169.
908 Quiñones: Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General (wie Anm. 87).

„ jüdisch-männlichen" Menstruation auf klassischen, antijüdischen Topoi der christlichen Polemik fusste, die sich seit dem Mittelalter entwickelt hatten.

Auch das Geruchsstigma zielte in erster Linie auf die Conversos ab und war stark von antijüdischen Traditionen beeinflusst. So wurde vornehmlich das seit dem Mittelalter bekannte Motiv des *fœtor judaicus* auf die Körper der Conversos umgemünzt. Für die Morisken lassen sich allenfalls Ansätze eines Geruchsstigmas feststellen, die jedoch auf anderen Traditionslinien beruhen. Bei diesen ging es um ein allgemeines Geruchsstigma der Ungläubigen, wie es bei Otto von Freising vertreten wurde, aber auch der Muslime im Speziellen wie die Legenden über die Heilige Quelle von Matarieh belegen. Gerade letztere dienten den Blutreinheitsideologen wie Juan de Quiñones jedoch vor allem als Kontrastfolie zum Converso-Geruchsstigma, sodass auf diese Weise eine Markierung der Morisken indirekt ausgeschlossen wurde. Zudem bestand 1632, also zum vermutlichen Entstehungszeitpunkt der Denkschrift, aufgrund der Vertreibungen keine Veranlassung mehr für eine solche Geruchszuschreibung im Hinblick auf die Morisken.

Abschließend gilt es nun drittens, die körperlichen Markierungen in Bezug auf die Kategorie Geschlecht zu untersuchen und damit der Frage nachzugehen, welcher Stellenwert den Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen für die körperlichen Stigmatisierungen zuzuweisen ist. Bei der Diskussion um die kontaminierte Muttermilch neuchristlicher Ammen zeigte sich, dass den Frauen in der Beeinflussung des Charakters über den Übertragungsweg der Milch eine besondere Bedeutsamkeit beigemessen wurde. Entgegen den in der Frühen Neuzeit gängigen, aristotelisch geprägten Zeugungstheorien, die dem Einfluss des Mannes auf die Formung des Kindes eine größere Wichtigkeit zugestanden, lag hier auf einmal in der Muttermilch die prägende Kraft. Während also bei Juan Huarte allein die Männer in die Pflicht genommen wurden, um für die Wissenschaften fähige, männliche Köpfe zu zeugen, sah Damian Carbón[909] die Amme als wesentlichen Einflussfaktor im Hinblick auf die körperliche und charakterliche Entwicklung des Kindes. Exemplarisch lässt sich diese Theorie an seiner Äußerung festmachen, dass der Einfluss der Amme über die Milch den der Eltern bei Weitem überwiege. Carbón vertritt hier natürlich eine extreme Position. Eine Aufwertung des weiblichen Einflusses auf das Kind lässt sich jedoch auch bei anderen spanischen Medizinern entdecken, die sich mit der Frauen- und Kinderheilkunde beschäftigten. So fand sich bei Álvarez Miravall[910] der Ansatz, die Muttermilch als Äquivalent zur männlichen Samenflüssigkeit zu betrachten, wenn es um ihren Einfluss auf die kindliche Entwicklung ging.

Für die „jüdisch-männliche" Menstruation stand die Frage nach der Effeminierung zunächst im Vordergrund. Es stellte sich jedoch heraus, dass in der Argumentation der

909 Carbón: Libro del arte de las Comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños (wie Anm. 169), LVIr.

910 Álvarez Miravall: La conservación de la salud (wie Anm. 172), 35v, falsche Zählung.

Blutreinheitsideologen eine Effeminierung der Conversos eine untergeordnete Rolle spielte, da die theologische Argumentation, vor allem der Blutfluss als göttliche Strafe, Vorrang hatte. Zudem erwies sich die Menstruation selbst als weitaus komplexer und ließ sich nicht eindeutig dem weiblichen Geschlecht zuordnen.

Im Hinblick auf die überwiegend positiv konnotierte männliche Menstruation in der Medizin der Frühen Neuzeit zeigte sich daher, dass Männer und Frauen in einem gemeinsamen Äquivalenz- und Referenzrahmen gestellt wurden. So überwogen die körperlichen Ähnlichkeiten, da die Frau, um es stark zu verkürzen, eine imperfekte Version des Mannes darstellte, bei der die Genitalien durch stärkere Feuchte und Kälte nach innen gestülpt waren. Folglich konnten periodisch auftretende, männliche Hämorrhoidalblutungen ohne Weiteres mit weiblicher Menstruation verglichen und gemeinsam abgehandelt werden. Hierfür spielte auch die Idee der vikariierenden Menses, also der Stellvertreterblutungen, eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Insgesamt zeigte sich in den Schriften eine enge Verzahnung von innen und außen, Körper und Charakter, aber auch Medizin und Theologie. Die Frage nach der Verortung der körperlichen Stigmatisierungen der Blutreinheitsdebatte stellt somit ein plastisches Beispiel für die Flexibilität der frühneuzeitlichen Universalgelehrten dar. So konnten Mediziner wie Gerónimo de Huerta ohne Weiteres vornehmlich theologisch argumentieren und Theologen wie die Jesuiten, Salmerón und Lorin, medizinische Schwerpunkte in ihrer Argumentation setzen. Will man also der komplexen Gedankenwelt der Frühen Neuzeit nachspüren, erweist es sich als nahezu unabdinglich, die uns so vertrauten Trennlinien zwischen den Wissenschaften zu überbrücken. Im Gegenzug hält die Frühe Neuzeit viele Überraschungen und Erkenntnisse bereit, die sich ohne das Bemühen um die Erfassung des großen Ganzen vermutlich nicht zutage fördern lassen.

6. Abkürzungsverzeichnis

ADC – Archivo Diocesano de Cuenca (Cuenca)

AGP – Archivo General de Palacio (Madrid)

AHN – Archivo Histórico Nacional de España (Madrid)

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lissabon)

ASV – Archivio Segreto Vaticano (Vatikanstadt)

BNE – Biblioteca Nacional de España (Madrid)

BnF – Bibliothèque nationale de France (Paris)

WBIS – World Biographical Information System Online

7. Literatur

7.1 Archivquellen und Manuskripte

AGP: Amas de lactancia, Sec. Hist. Caj. 1 Exp. 31, 1631.
– Amas de lactancia. Felipe IV. Relaciones de amas de pecho y respuesto con sueldos y gajes durante todo el reinado, 1651–1655, Sec. Hist. Caj. 1 Exp. 23.
AHN: Causa de fe de Juan Nuñez, 1678–1681, Secc. Inquisición, leg. 172, Caj. 1, Exp. 1 núm. 620.
– Causa de fe Francisco de San Martin, 1537–1543, Secc. Inquisición, Leg. 164, Caj. 2, Exp. 19, núm. 547.
– Causa de fe Phelipe de Najara, 1605–1610, Secc. Inquisición, Leg. 168, Caj. 1, Exp. 1, núm. 591.
– Relación del auto de la fee que se celebro en la villa de Madrid Corte de su Magestad domingo quatro de Jullio de mill y seiscientos y treinta y dos años, s.a. [1632?], Secc. Inquisición, leg. 1865, Exp. 1, núm. 1.
ASV: Benedikt XII., Avignon, 08.01.1340, Reg. Vat. 135f2r, 3 r, n. III-VI. Litt. patens., Abruf über Datenbank: Ut per litteras Apostolicas, Nr. 002640.
– Benedikt XII. Avignon 09.01.1340, Reg. Vat. 135, f. 1 r, n. I. Litt. patens., Abruf über Datenbank: Ut per litteras Apostolicas Nr. 002671.
BNE: Felipe IV: Cédula sobre probanzas de limpieza de sangre y nobleza. Vuestra Magestad manda guardar la lei y Prematica de reformacion promulgada en onze de Febrero de mil y seiscientos y veinte y tres, Madrid 1638, VE/47/73.
– Papeles Varios. 7. Autos generales y particulares celebrados por la Inquisición en los años 1555–1721, MSS/6751.
– Relación del auto de la fe que se celebró en Madrid Domingo a quatro de iulio de MDCXXXII, s.l. s.a. [1632?], VC/248/66.
– Silíceo (Erzbischof von Toledo) et al.: Papeles referentes al estatuto de limpieza de sangre de la Iglesia de Toledo, 18. Jh., MSS/13038.
BnF: [Miracula b. Marie et exempla varia] (ab Fol. 200), 1301–1400, Ms Latin 10770, URL: ark:/12148/btv1b90667378 (besucht am 27. 02. 2019).
Salucio, Agustín: Discurso echo por fray Agustín de Salucio. Ms. Codex 1447, 17. Jh. URL: http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?id=Medren_446696I& (besucht am 27. 02. 2019).

7.2 Gedruckte Quellen und Quelleneditionen

Albertus Magnus: De secretis mulierum cum commento, Wien: Johann Winterburg, [ca. 1504], URL: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00005715-8 (besucht am 27. 02. 2019).
– Quaestiones super de animalibus, hrsg. v. Bernhard Geyer und Ephrem Filthaut, Opera omnia 12, Aschendorff 1955.

Alfonso X el Sabio: Las siete partidas. Con glosas en castellano de Alonso Díaz de Montalvo, hrsg. v. Gonzalo Martínez Díez, 2 Bde., Valladolid 1988 (Faksimile: Ausgabe Sevilla 1491).

Alsario Dalla Croce, Vincenzo: De quaesitis per epistolam in arte medica, Venedig 1622, url: http://books.google.at/books?id=rexbAAAAcAAJ&hl=de&pg=PP1#v=onepage&q&f=false (besucht am 27. 02. 2019).

Álvarez Miravall, Blas: La conservación de la salud, Salamanca: En casa de Andres Renaut, 1601.

Ammianus Marcellinus: Römische Geschichte. Lateinisch-Deutsch, hrsg. und übers. v. Wolfgang Seyfarth, Bd. 3, Berlin 1970.

Anges, Jeanne des: Autobiographie d'une hysterique possédée, hrsg. v. Gabriel Legué und Gilles de la Tourette, Paris 1886, url: ark:/13960/t7dr3mz3m (besucht am 27. 02. 2019).

– Ich war die Teufelin von Loudun. Die Memoiren einer Besessenen, hrsg. v. Helmut Werner, Wien 2008.

Augustinus, Aurelius: De civitate dei, hrsg. v. B. Dombart und A. Kalb, Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, 1 u. 2, Turnhout 1955.

Ávila, Theresa von: Escritos de Santa Teresa II, hrsg. v. M. Rivadeneyra, unter Mitarb. v. Vicente de la Fuente, Biblioteca de autores españoles 55, Madrid 1879.

Aznar Cardona, Pedro: Expulsion iustificada de los moriscos, Huesca: Pedro Cabarte, 1612.

Azpilcueta, Martín de: Consiliorum seu responsorum, in quinque libros, Bd. 1, Venedig 1603, url: http://books.google.at/books/ucm?id=uhaWj_ChH2SC&hl=de&pg=PP1#v=onepage&q&f=false (besucht am 27. 02. 2019).

Balsamon, Theodorus: Theodoru tu Balsamon patriarchu theupoleos megales Antiocheias ta heuriskomena panta canonica, juridica, dogmatica, hrsg. v. Jacques Paul Migne, Bd. 1, Patrologiae graecae 137, Paris 1865.

Baronio, Cesare: Annales Ecclesiastici, Moguntiae [Mainz]: Hierat, 1623, url: urn:nbn:de:hbz:061:1-17031 (besucht am 27. 02. 2019).

Bernáldez, Andrés: Historia de los reyes católicos, Bd. 1, Granada 1856, url: ark:/13960/t8v98gw9p (besucht am 27. 02. 2019).

Blount, Henry: A Voyage into the Levant, London: Printed by I. L[egat] for Andrew Crooke, 1636, url: https://hdl.handle.net/2027/miun.alt2311.0001.001 (besucht am 27. 02. 2019).

Bozio, Tommaso: De signis ecclesiae dei, 2 Bde., Bd. 1, Romae [Rom]: Tornerius, 1591, url: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10142485-3 (besucht am 27. 02. 2019).

Brain, Peter: Galen on Bloodletting. A Study of the Origins, Development, and Validity of his Opinions, with a Translation of the three Works, Cambridge und New York 1986.

Browne, Thomas: Des vortrefflichen Engelländers Thomae Brown, der Artzney Dr. Pseudodoxia Epidemica..., übers. v. Christian Rautner, Franckfurt, Leipzig und [Nürnberg]: Christoph Riegel, 1680, url: urn:nbn:de:gbv:23-drucke/ea-1045 (besucht am 27. 02. 2019).

– Pseudodoxia epidemica: or, Enquiries into very many tenents, and commonly presumed truths, London: Printed by R.W. for N. Enkins, 1658, url: http://hdl.handle.net/2027/nyp.33433000984587 (besucht am 27. 02. 2019).

Cantimpré, Thomas de: Bonum universale de apibus. Omni hominum statui, tam praelatis, quam subditis utilissimum, Dvaci [Douai] 1627.

Capponi Della Porretta, Serafino: Veritates aureae super totam legem veterem, Venedig: Apud Marcum Antonium Zalterium, 1590.
Carbón, Damián: Libro del arte de las Comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños, Valencia 2000 (Erstausgabe Mallorca 1541).
Cardano, Gerolamo: Hieronymi Cardani mediolanensis opera omnia, Band 6: Qui est medicinalium primus, Lugduni [Lyon]: Ioannis Antonii Huguetan & Manci Antonii Ravaud, 1663, URL: ark:/13960/t49p5pc72 (besucht am 27. 02. 2019).
Cardinalis, Hugo: Repertorium apostillarum utriusque testamenti Hugo Cardinalis, 6 Bde., Bd. 2, Basel: Ioannes Amerbachius, Ioannes petri & Ioannes froben, 1504.
Cardoso, Isaac: Las Excelencias de los Hebreos, Amsterdam: En casa de David de Castro Tartas, 1679.
– Philosophia libera in septem libros distribvta, Venedig: Bertanorum Sumptibus, 1673.
Carpenter, Dwayne E.: Alfonso X and the Jews. An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 ‚De los judíos', Berkeley, Los Angeles und London 1986.
Castro, Rodrigo de: De universa muliebrium morborum medicina. Pars secunda, sive Praxis, Hamburg: Ex Bibliopolio Frobeniano, 1617.
Costa Matos, Vicente da: Discurso contra los judíos. Traducido de lengua portuguesa en castellano por el P. Fr. Diego Gavilán Vela, Salamanca 1631.
Cotarelo y Mori, Emilio (Hrsg.): Colección de entremeses. Loas, bailes, jácaras y mojigangas, Bd. 2, Granada 2000 (Faksimile der Ausg. Madrid 1911).
Deutz <Tuitensis>, Rupert von: Opera quotquot hactenus haberi potuerunt..., Bd. 1, Mainz 1631.
D.J.: s.v. Sang (pureté de), in: Encyclopédie Méthodique. Histoire 4 (1790), 707.
Donato, Marcello: De Medica Historia Mirabili Libri Sex, Mantua 1586.
Dudulaeus, Chrysostomus: Bericht von einem Juden mit Namen Ahasverus ... Hierbey ist auch ein Bericht von den 12 Judischen Stammen, s.l. s.a. [ca. 1700].
Effigies monvmenti in reproborum rabinorvm..., unter Mitarb. v. Georg MACK, Wittenberg: Wolfgang Meissner, 1596.
El Ministerio de Gracia Y Justicia (Hrsg.): Colección legislativa de España, 103,1 (1870).
Escobar del Corro, Juan: Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda, Genevae [Genf]: Excudebat Philippus Gamonetus, 1664.
Espina, Alonso de: Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos, Nürnberg 1485, URL: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00040792-4 (besucht am 27. 02. 2019).
Fernández de Otero, Antonio: Tractatus de officialibus reipublicae, Lugduni [Lyon] 1682.
Ferrer, Vicente: Sermones de tempore et de sanctis, Köln: Heinrich Quentell, 1485, URL: urn:nbn:de:tuda-tudigit-23463 (besucht am 27. 02. 2019).
Feuerle, Mark und Jan Ulrich Büttner: Von Wien nach Konstantinopel 1530. Deutsch-türkische Diplomatie am Beginn des 16. Jahrhunderts, Hannover 2010.
Fonseca, Damian: Justa expulsión de los moriscos de España. Con la instrucción, apostasia, y trayción dellos. Y respuesta à las dudas que se ofrecieron acerca desta materia, Rom: Por Iacomo Mascardo, 1612.

Fortunatus, Venantius: Opera Poetica. MGH Auct. ant. 4.1, hrsg. v. Friedrich Leo, Berlin 1881.
– Venantii Honorii Clementiani Fortunati... Carminum, epistolarum & expositionum: Libri XI, hrsg. v. Christoph Brouwer, Moguntiae [Mainz]: Balthasarus Lippius, 1603.
Foulché-Delbosc, R. (Hrsg.): Cancionero castellano del siglo XV, Bd. 2, Nueva Biblioteca de Autores Españoles 22, Madrid 1915.
Franck, Georg: Observatio LXXXIII. Vir Menstruus, in: Miscellanea curiosa sive Ephemeridum medico-physicarum Germanicarum Dec. II. Annus VI. (1687), 174–175.
Freising, Otto von: Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten, hrsg. v. Walther Lammers, Darmstadt 1961.
Galen: Daß die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind, übers. v. Erika Hauke, Nachdruck Nendeln, Liechtenstein 1977 (Erstausgabe Berlin 1937).
Galenus: Opera omnia, hrsg. v. C. G. Kühn, Bd. 4, Hildesheim 1964.
García Ballester, Luis: Alma y enfermedad en la obra de Galeno. Traducción y comentario del escrito ‚Quod animi mores corporis temperamenta sequantur', Valencia und Granada 1972.
Georgejevic, Bartholomäus: De Turcarum ritu et caeremoniis, Antverpiae [Antwerpen]: Apud Gregorium Bontium, 1544.
Gómez Mora, Juan: Auto de la Fé celebrado en Madrid este año de MDCXXXII. Al Rey Don Philipe IIII. N.S. Madrid: Por Francisco Martinez, 1632.
Gordon, Bernard de: Lilio de medicina, hrsg. v. Maria Nieves Sánchez und Brian Dutton, Fuentes de la medicina española 1, Madrid 1993.
Gretser, Jakob: De cruce Christi, Bd. 1, Ingolstadt: Sartorius, 1600.
Gutiérrez de Godoy, Juan de: Tres discursos para provar que estan obligadas a criar sus hijos a sus pechos todas las madres quando tienen buena salud, fuerças, y buen temperamento, buena leche, y suficiente para alimentarlos, Jaen: Por Pedro de la Cuesta, 1629.
Hannemann, Johann Ludwig: XVIII. De haemorrhagia & haemorrhoidibus. 22. Oktober 1674, in: Acta Medica et Philosophica Hafniensia 3 (1674), 30.
Hecker, August Friedrich und Heinrich August Erhard (Hrsg.): Lexicon medicum theoretico-practicum reale oder allgemeines Wörterbuch der gesammten theoretischen und praktischen Heilkunde, Bd. 3, 1. Abt., Erfurt und Gotha 1820.
Heisterbach, Caesarius von: Dialogus Miraculorum. Dialog über die Wunder I, übers. v. Nikolaus Nösges und Horst Schneider, Fontes Christiani 86,1, Turnhout 2009.
Herrera Hernández, María Teresa und María Nieves Sánchez González de Herrero (Hrsg.): Tratado de patología, Madrid 1997.
Hippokrates: Die Werke des Hippokrates. Die hippokratische Schriftensammlung in neuer deutscher Übersetzung, hrsg. v. Richard Kapferer und Georg Sticker, 3 Bde., Bd. 3, Fotomechanischer Nachdruck der fünfbändigen Original-Auflage (1933–40), Anger 1995.
Huarte, Juan: Examen de ingenios para las ciencias, hrsg. v. Esteban Torre, Madrid 1977 (Erstausgabe Baeza 1575).
– Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften, übers. v. Gotthold Ephraim Lessing, München 1968 (Nachdruck der Ausg. Zerbst 1752).
Hucher, Joannes: De sterilitate utriusque sexus, Genf 1610.

Huerta, Gerónimo de: Problemas filosóficos, Madrid: Por Iuan Gonçalez, 1628.
Ibn Verga, Salomo: La vara de Juda, Amsterdam 1744.
[Karl IV. von Spanien] (Hrsg.): Novísima recopilación de las leyes de España, Bd. 3, Madrid 1805–1829.
Kayserling, Meyer: Das Castilianische Gemeindestatut. Zugleich ein Beitrag zu den Rechts-, Rabbinats- und Gemeindeverhältnissen der Juden in Spanien, in: Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums 4 (1869), 263–334.
Kessler: s.v. Haemorrhoides Uteri, in: Joh. Nep. Rust (Hrsg.): Theoretisch-praktisches Handbuch der Chirurgie, Berlin und Wien 1832, 118121.
Ketham, Johannes de: Compendio de la humana salud, hrsg. v. María Teresa Herrera Hernández, Madrid 1990.
Kramer (Institoris), Heinrich: Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum. Kommentierte Neuübersetzung, hrsg. v. Günter Jerouschek und Wolfgang Behringer, 9. Aufl., München 2011.
Kuripešič, Benedikt: Ein Disputation oder Gesprech zwayr Stalbuben, hrsg. v. Gerhard Neweklowsky, Klagenfurt 1998 (Faksimilie von 1532).
Laguna, Andrés: Methodus cognoscendi, extirpandique excrescentes in vesicae collo carunculas, Rom 1551.
Lemay, Helen Rodnite: A Translation of Pseudo-Albertus's ‚De Secretis Mulierum' with Commentaries, New York 1992.
Lind, Levi Robert (Hrsg.): Problemata Varia Anatomica: MS 1165. The University of Bologna, Lawrence 1968.
Lobera de Ávila, Luis: Libro del régimen de la salud, y de la esterilidad de los hombres y mujeres, y de las enfermedades de los niños, y otras cosas utilísimas, hrsg. v. Baltasar Hernández Briz, Biblioteca clásica de la medicina española 5, Madrid 1923.
López de Corella, Alonso: Trescientas preguntas de cosas naturales (1546), hrsg. v. Juan Cruz Cruz, Pamplona 2000.
Lorichius, Jodocus: Thesavrus novvs vtrivsqve theologiæ theoricæ et practicæ, Freiburg im Breisgau: Martinvs Böckler, 1609.
Lorin (SJ), Jean: Commentariorum in librum Psalmorum, Bd. 2, Lugduni [Lyon]: Sumpt. Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1623.
Lusitanus, Amatus: Curationum medicinalium centuriae septem, Barcinonae [Barcelona]: Sumptibus Sebastiani & Jacobi Mathevat, 1628.
Luther, Martin: Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi 1453, in: Weimarer Ausgabe 53 (1920), 573–648.
Madurell Marimón, José María: La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) I. Documentos para su estudio, in: Sefarad 16 (1956), 33–71.
– La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) II. Documentos para su estudio (Continuación), in: Sefarad 16 (1956), 369–398.
– La contratación laboral judaica y conversa en Barcelona (1349–1416) III. Documentos para su estudio (Conclusión), in: Sefarad 17 (1957), 73–102.

Majoli, Simone: Simonis Maioli Episcopi Vulturariensis Colloqviorum, Sive Dierum Canicvlarium, Helenopoli [Frankfurt am Main]: Joh. Theo. Schönwetter poelo [sic] Richteriano, 1610.

Malvenda, Thomas: De Antichristo, 2 Bde., Bd. 2, Lyon 1647.

Mansi, Joannes Dominicus (Hrsg.): Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 8, Graz 1960 (Nachdruck der Ausg. Paris 1901).

– (Hrsg.): Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 22, Graz 1961 (Nachdruck der Ausg. Paris 1903).

Martialis, Marcus Valerius: Epigramme. Lateinisch-Deutsch, hrsg. v. Paul Barié und Winfried Schindler, Düsseldorf und Zürich 1999.

– M. Val. Martialis Epigrammaton Libri XII, hrsg. v. Matthäus Rader, Dilinga [Dillingen] 1660.

– M. Valerii Martialis Epigrammatum libri XV. Laurentii Ramirez de Prado hispani, novis commentariis illustrati, Paris: Apud Michaelem Sonnium, 1607.

Martín Gamero, Antonio: Historia de la ciudad de Toledo, Toledo 1862.

Mercado, Luis de: De mulierum affectionibus, libri quatuor, Madrid: Apud Thomam Iuntam, 1594.

Monmouth, Thomas von: The Life and Miracles of St. William of Norwich, hrsg. v. Augustus Jessopp und Montague Rhodes James, Cambridge 1896.

Monte Sion, Burchardus de: Descriptio Terrae Sanctae, et regionum finitimarum, Magdeburgi [Magdeburg]: Kirchner, 1587, URL: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10985617-1 (besucht am 27. 02. 2019).

Monteux, Jérôme de: Anasceves morborum I, Lugduni [Lyon]: Apud Ioannes Tornaesium, 1560, URL: ark:/12148/bpt6k79246f (besucht am 04. 08. 2014).

Ovid: Die Liebeskunst. Lateinisch-Deutsch, übers. v. Friedrich Walter Lenz, Berlin 1973.

Padoue, Fidence de: Liber recuperationis Terre Sancte ([1274] 1290–1291), in: Jacques Paviot (Hrsg.): Projets de croisade (v. 1290–v. 1330), Paris 2008, 53–169.

Paré, Ambroise: Deux livres de chirurgie, de la génération de l'homme, & manière d'extraire les enfans hors du ventre de la mère, Paris, 1573, URL: ark:/12148/bpt6k53958h (besucht am 27. 02. 2019).

– Opera Ambrosii Parei Regis Primarii et Parisiensis Chirurgi, Paris, 1582, URL: ark:/12148/cb372514119 (besucht am 27. 02. 2019).

Paviot, Jacques (Hrsg.): Projets de croisade (v. 1290–v. 1330), Paris 2008.

Pereda, Pedro Paulo: In Michaelis Ioannis Paschalij methodum curandi Scholia, exercentibus medicinam maximè vtilia, Lyon 1587.

Pérez de Valencia, Jaime: Iacobus de Valentia in Psal. Davidicos, Lugduni [Lyon] 1540.

Philelphus, Franciscus: Epistolae familiares, Venetiis [Venedig]: Ex aedibus Ioannis & Gregorii de gregoriis fratres, 1502, URL: www.uni-mannheim.de/mateo/itali/autoren/philelphus_itali.html (besucht am 27. 02. 2019).

[Philipp IV. von Spanien]: Capitvlos de reformacion, qve su magestad se sirve de mandar guardar por esta ley, para el gouierno del Reyno, Madrid: Por Tomas Iunti, 1623.

Pineda, Juan de: Diálogos familiares de la agricultura cristiana III, Biblioteca de autores españoles 163, Madrid 1963.

Plinius Secundus, Gaius: Naturkunde. Buch XI. Zoologie. Insekten. Vergleichende Anatomie. Lateinisch-Deutsch, hrsg. v. Roderich König, unter Mitarb. v. Gerhard Winkler, Tusculum, Zürich und Düsseldorf 1990.
– Naturkunde. Buch XVIII. Medizin und Pharmakologie. Heilmittel aus dem Tierreich. Lateinisch-Deutsch, hrsg. v. Roderich König, unter Mitarb. v. Gerhard Winkler, Tusculum, München et al. 1988.
Plutarch: Moralia VIII. Table-talk. Books 1–6, übers. v. P. A. Clement und H. B. Hoffleit, Loeb Classical Library 424, London und Cambridge 1986.
Quevedo, Francisco de: Der abenteuerliche Buscón, übers. v. H. C. Artmann, Frankfurt am Main 1963.
– El buscón, Madrid 2001.
– Execración de los judíos (Madrid 1633), hrsg. v. Fernando Cabo Aseguinolaza und Santiago Fernández Mosquera, Anejos de biblioteca clásica, Barcelona 1996, url: aaargh.vho.org/fran/livres7/execracion.pdf (besucht am 27. 02. 2019).
– L'aventurier Buscon / Der abentheuerliche Buscon, Frankfurt: Herman von Sand, 1671.
– The Life and Adventures of Buscon the Witty Spaniard. Put into English by a Person of Honour. To which is added, the Provident Knight, London 1657.
Quiñones, Juan de: Discurso contra los Gitanos, Madrid: Con Licencia en Madrid por Iuan Gonçalez, 1631.
– Memorial de Juan de Quiñones dirigido a F. Antonio de Sotomayor, Inquisidor General. Sobre el caso de Francisco de Andrada, sospechoso de pertenecer a la raza judía, discutiendo sobre los medios de conocer y perseguir a ella, s.l. s.a. [um 1632].
Real Academia de la Historia (Hrsg.): Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla I, 4 Bde., Bd. 1, Madrid 1861.
– (Hrsg.): Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla II, 4 Bde., Bd. 2, Madrid 1863.
Régné, Jean: History of the Jews in Aragon. Regesta and Documents 1213–1327, hrsg. v. Yom Tov Assis, Hispania Judaica 1, Jerusalem 1978.
Relación de los malos tratamientos qve vnos jvdios vezinos de la Villa de Madrid, hizieron a vn Crucifixo milagroso en la Calle de las infantas, y como vertio Sangre y les hablo su Diuina Magestad. Y otras cosas que han ocurrido despues de aquel sucesso, Sevilla: Juan Gómez de Blas, 1654, url: https://www.bidiso.es/Cbdrs/ediciones/Bdrs0000711/3683/ejemplar/2082 (besucht am 27. 02. 2019).
Rousseau, Jean-Jacques: Ich sah eine andere Welt. Philosophische Briefe, hrsg. v. Henning Ritter, München 2012.
– Lettres philosophiques, hrsg. v. Henri Gouhier, Vrin 1974.
Ruyzes De Fontecha, Juan Alonso y de los: Diez previlegios para mugeres preñadas, Alcalá de Henares: Por Luys Martynez Grande, 1606.
Sabuco Nantes y Barrera, Oliva de und Miguel de Sabuco: Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos, hrsg. v. Atilano Martínez Tomé, Madrid 1981.
Salmerón (Sj), Alfonso: Commentarii in Evangelicam historiam, Bd. 10, Madriti [Madrid]: Apud Ludouicum Sanchez, 1601.

Sandys, George: A Relation of a Iourney, London: Printed [by Richard Field] for W: Barrett, 1615.

Schenck Von Grafenberg, Johannes: Observationum medicarum rariorum, libri VII, s.l. s.a. [vermutlich 1. Hälfte 17. Jh.].

Scotus, Michael: De secretis naturae, Frankfurt 1615.

Soriano, Gerónimo: Método y orden de curar las enfermedades de los niños, Biblioteca clásica de la medicina española 8, Madrid 1929 (Erstausgabe Zaragoza 1600).

Tiberinus, Johannes Matthias: Passio beati Simonis gewidmet Raphael Zovenzonius, Trient 04.04.[1475], [Venedig] [nach 1475], URL: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00058112-0 (besucht am 27. 02. 2019).

Torrejoncillo, Francisco de: Centinela contra judíos, puesta en la torre de la Iglesia de Dios, Barcelona: Por Joseph Girált impressor, 1731.

Tostado Abulensis, Alonso: Commentaria in Primam Partem I. Regum, Venedig 1615.

Tympius, Matthäus: Mensae Theolophilosophicae, pars prima, Münster [Monasteri Westphaliae]: Dale, 1623, URL: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10135441-1 (besucht am 27. 02. 2019).

Usque (Übers.), Abraham: Biblia en lengua Espanola traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca..., Ferrara 1611 (Erstausgabe 1553).

Valle De Moura, Manuel do: De incantationibus, Evora: Typis Laurentij Crasbeck, 1620.

Vesalius, Andreas: De humani corporis fabrica libri septem, Basel 1555, URL: http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-7521 (besucht am 26. 02. 2019).

Villar Maldonado, Ignacio del: Sylva responsorum iuris, in duos libros divisa, Madrid 1614.

Vitry, Jacques de: Histoire orientale. Historia orientalis, hrsg. v. Jean Donnadieu, Turnhout 2008.

Vivaldus, Johannes Ludovicus: Opus regale, Lyon: Stephano Gueynard, 1508.

Wenck, Johann Baptist: Observatio CXXXVI. De duobus viris styriacis fluxum menstrualem sanguinis per penem patientibus, in: Miscellanea curiosa sive Ephemeridum medico-physicarum Germanicarum Dec. III. Annus IX & X (1706), 258–261.

Why Englishmen have Tails, in: The Tablet. The international Catholic news weekly Vol. 168, No. 5036 (14. Nov. 1936).

Yepes, Rodrigo de: Historia de la muerte y glorioso martyrio del Sancto Innocente, que llaman de la Guardia, natural de la ciudad de Toledo. Con las cosas procuradas antes por ciertos Iudios, hasta que al Sancto Innocente crucificaron: y lo succedido despues, Madrid: Por Iuan Iñiguez de Lequerica, 1583.

Zacutus Lusitanus, Abraham: Praxis medica admiranda, in qua exempla monstrosa, rara, nova, mirabilia, 2. Aufl., Lugduni [Lyon] 1637.

7.3 Forschungsliteratur

Aichinger, Wolfram: Sinne und Sinneserfahrung in der Geschichte. Forschungsfragen und Forschungsansätze, in: Wolfram Aichinger, Franz X. Eder und Claudia Leitner (Hrsg.): Sinne und Erfahrung in der Geschichte, Innsbruck et al. 2003, 9–28.

Akbari, Suzanne Conklin: Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100–1450, Ithaca 2009.

Alarcón-Nivia, Miguel Ángel, Miguel Ángel Alarcón-Amaya und Lizzeth Blanco-Fuentes: Creencias, actitudes y vivencias mágicas alrededor de la menstruación entre las mujeres de Bucaramanga (Colombia), in: Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología 57 (2006), 19–26, url: http://www.scielo.org.co/pdf/rcog/v57n1/v57n1a03.pdf (besucht am 27. 02. 2019).

Albert, Jean-Pierre: Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates, Paris 1990.

Alcalá, Ángel (Hrsg.): Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992, Valladolid 1995.

– Tres cuestiones en busca de respuesta. Invalidez del bautismo ‚forzado', ‚conversión' de judíos, trato ‚cristiano' al converso, in: Ders. (Hrsg.): Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992, Valladolid 1995, 523–544.

Anonym: s.v. Matos, Vicente da Costa, in: Dicionário Cronológico de Autores Portugueses I (1985), Abruf über Datenbank WBIS, 44.

– s.v. Mercado, Ludovicus, in: Allgemeines Gelehrten-Lexicon 3 (1751), Abruf über Datenbank WBIS, 449–450.

Arata, Luigi: Menses in the *Corpus Hippocraticum*, in: Andrew Shail und Gillian Howie (Hrsg.): Menstruation. A Cultural History, Basingstoke et al. 2005, 13–24.

Arellano Ayuso, Ignacio: Poesía satírico burlesca de Quevedo, Pamplona 1984.

Arrizabalaga, Jon: Medical Ideals in the Sephardic Diaspora. Rodrigo de Castro's Portrait of the Perfect Physician in early Seventeenth-Century Hamburg, in: Medical History, Supplement 29 (2009), 107–124, url: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/Pmc2836222/pdf/medhissuppl-29-107.pdf?tool=pmcentrez (besucht am 27. 02. 2019).

Assmann, Jan: Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit, in: Kristin Platt und Mihran Dabag (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995, 51–75.

Baer, Yitzhak: A History of the Jews in Christian Spain I. From the Age of Reconquest to the Fourteenth Century, übers. v. Louis Schoffmann, Philadelphia 1961.

– A History of the Jews in Christian Spain II. From The Fourteenth Century to the Expulsion, übers. v. Louis Schoffmann, Philadelphia 1961.

Baert, Barbara: ‚An Odour. A Taste. A Touch. Impossible to Describe'. *Noli me tangere* and the Senses, in: Wietse de Boer und Christine Göttler (Hrsg.): Religion and the Senses in Early Modern Europe, Leiden und Boston 2013, 111–151.

Ballesteros, Antonio: Las Cortes de 1252, in: Anales de la Junta para amplicación de estudios é investigaciones científicas 3 (1911), 113–143.

Baumgarten, Elisheva: Mothers and Children. Jewish Family Life in Medieval Europe, Princeton 2007.

Beer, Bettina: Geruch und Differenz. Körpergeruch als Kennzeichen konstruierter ‚rassischer' Grenzen, in: Paideuma 46 (2000), 207–230.

Bejarano, Luis G.: Retórica y antisemitismo español en el siglo XVII. D. Juan de Quiñones y el problema de la sangre, in: Crítica Hispánica 24 (2002), 59–80.
Benedicto Gracia, Eugenio: Últimas voluntades de judíos aragoneses formalizadas ante notarios cristianos de Huesca, in: Sefarad 71.2 (2011), 435–469.
Benito Ruano, Eloy: El memorial contra los conversos del Bachiller Marcos García de Mora, in: Sefarad 17 (1957), 314–351.
– Los orígenes del problema converso, Real Academia de la Historia, 2001, URL: ark:/59851/bmcxp6z4 (besucht am 27. 02. 2019).
Bergmann, Emilie L.: Language and ‚Mother's Milk'. Maternal Roles and the Nurturing Body in Early Modern Spanish Texts, in: Naomi J. Miller und Naomi Yavneh (Hrsg.): Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period, Aldershot et al. 2000, 105–120.
– Milking the Poor. Wet-nursing and the Sexual Economy of Early Modern Spain, in: Eugene Lakarra Lanz (Hrsg.): Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia, New York 2002, 90–114.
Beusterien, John: Jewish Male Menstruation in Seventeenth-Century Spain, in: Bulletin of the History of Medicine 73 (1999), 447–456.
Bidwell-Steiner, Marlen: Große Welt – kleine Welt – verkehrte Welt. Die philogyne Naturphilosophie der Renaissance-Denkerin Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, Innsbruck, Wien und Bozen 2009.
Biller, Peter: Proto-racial Thought in Medieval Science, in: Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac und Joseph Ziegler (Hrsg.): The Origins of Racism in the West, Cambridge 2009, 157–180.
– Views of Jews from Paris around 1300. Christian or ‚scientific'?, in: Diana Wood (Hrsg.): Christianity and Judaism, Oxford et al. 1992, 187–207.
Böhme, Gernot: Identität, in: Christoph Wulf (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie, Weinheim et al. 1997, 686–697.
Böttcher, Nikolaus, Bernd Hausberger und Max Sebastián Hering Torres (Hrsg.): El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico, México 2011.
Browe, Peter: Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste, Rom 1973.
Butler, Judith: Bodies that Matter. On the Discursive Limits of ‚Sex', London und New York (Erstausgabe 1993) 2011.
– Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt am Main 1997.
Cameron, Euan: Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion 1250–1750, Oxford 2010.
Cantera Montenegro, Enrique: La mujer judía en la España medieval, in: Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval 2 (1989), 37–63.
Caro Baroja, Julio: Los judíos en la España moderna y contemporánea, 3 Bde., Bd. 2, Madrid 1962.
– Los judíos en la España moderna y contemporánea, 2. Aufl., 3 Bde., Bd. 1, Madrid 1978.
Carter, John und Percy H. Muir (Hrsg.): Bücher, die die Welt verändern, München 1968.

Classen, Constance: The Color of Angels. Cosmology, Gender, and the Aesthetic Imagination, London und New York 1998.
– The Senses, in: Peter Stearns (Hrsg.): Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000, New York 2001, 355–364.
Classen, Constance, David Howes und Anthony Synnott: Aroma. The Cultural History of Smell, London und New York 1994.
Cluse, Christoph: Studien zur Geschichte der Juden in den mittelalterlichen Niederlanden, Forschungen zur Geschichte der Juden. Abteilung A: Abhandlungen 10, Hannover 2000.
Cortés Echánove, Luis: Nacimiento y crianza de personas reales en la corte de España 1566–1886, Madrid 1958.
Cuffel, Alexandra: Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic, Notre Dame 2007.
Daston, Lorraine: Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe, in: Critical Inquiry 18 (1991), 93–124.
Daston, Lorraine und Katharine Park: Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750, übers. v. Sebastian Wohlfeil und Christa Krüger, Berlin 1998.
De Angelis, Simone: Autopsie und Autorität. Zum komplexen Verhältnis einer ‚Wissenschaft vom Menschen' im 17. und 18. Jahrhundert, in: Ulrich Heinen (Hrsg.): Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock, Wiesbaden 2011, 887–901.
Dedieu, Jean-Pierre: Les quatre temps de l'Inquisition, in: Bartolomé Bennassar (Hrsg.): L'inquisition espagnole. XV^{e}–XIX^{e} siècle, Paris 1979, 15–42.
Delgado, Mariano: Das Spanische Jahrhundert (1492–1659), Geschichte kompakt, Darmstadt 2016.
Diemling, Maria: ‚Mit Leib und Seele?' Überlegungen zum Körperbild jüdischer Konvertiten in der Frühen Neuzeit, in: Aschkenas 15.2 (2005), 399–418.
Domínguez Ortiz, Antonio: La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna, Granada 1991.
Dubet, Anne: Los arbitristas entre discurso y acción política. Propuestas para un análisis de la negociación política, in: Tiempos Modernos 9 (2003), 1–14, url: http://www.tiempos modernos.org/viewarticle.php?id=36. (besucht am 27. 02. 2019).
Duden, Barbara: Das ‚System' unter der Haut. Anmerkungen zum körpergeschichtlichen Bruch der 1990er Jahre, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 8 (1997), 260–273.
– Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730, Stuttgart 1991 (Erstausgabe 1987).
Dulieu, Louis: Le chancelier Jean Hucher, in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 33 (1971), 167–176, url: http://www.jstor.org/stable/20674842 (besucht am 27. 02. 2019).
Eder, Manfred: Die ‚Deggendorfer Gnad'. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte, Deggendorf 1992.
Evans, Jennifer: Female Barreness, Bodily Access and Aromatic Treatments in Seventeenth-Century England, in: Historical Research 87 (2014), 423–443.

Faur, Jose: Don Quichotte. Un talmudiste au passé souillé, in: Shmuel Trigano (Hrsg.): Le juif caché. Marranisme et modernité, Paris 2000, 159–168.

Faust, Franz Xaver: Anmerkungen zur Stellung des Meeres in der Kultur der Küstenbevölkerung der Provinz Puntarenas / Costa Rica, in: Indiana 14 (1996), 157–168.

Fernández Mosquera, Santiago: Situación y contexto de la *Execración contra los judíos* de Quevedo, in: Grupo De Investigación Siglo de Oro Universidad de Navarra und Ignacio Arellano (Hrsg.): Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993), Pamplona 1996, 169–176.

Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, übers. v. Walter Seitter, erw. Ausg., Frankfurt am Main 1991.

– L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris 1971.

Fried, Erich: Es ist was es ist. Liebesgedichte Angstgedichte Zorngedichte, Berlin 1986 (Erstausgabe 1983).

Fritsch, Susanne: Das Refektorium im Jahreskreis. Norm und Praxis des Essens in Klöstern des 14. Jahrhunderts, München 2008.

Fuente, Alejandro de la und Ariela J. Gross: Comparative Studies of Law, Slavery and Race in the Americas, in: University of Southern California Legal Studies Working Paper 56 (2010), 1–40.

Gacho Santamaría, Miguel Ángel: Médicos y nodrizas de la Corte española (1625–1830), in: Reales sitios. Revista del Patrimonio Nacional 124 (1995), 57–63.

García-Arenal, Mercedes: Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca, Madrid (3. Aufl.) 1987.

García Olmo, Miguel Ángel: Las razones de la Inquisición Española. Una respuesta a la leyenda negra, Córdoba 2009.

Garrot, Juan Carlos: Teología y trasfondo histórico-social. Judíos y conversos de Lope de Vega a Calderón, in: Irene Andrés-Suárez (Hrsg.): Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura del Siglo de Oro. Los judeoconversos y los moriscos, Actas del ‚Grand Seminaire' de Neuchâtel, 26.–27.05.1994, Paris 1995, 129–147.

Gebke, Julia: Das Erbe der Milch. Ammen und Ärzte im königlichen Haushalt der spanischen Habsburger, in: Frühneuzeit-Info 27 (2016), 153–169.

– Himmlische Düfte – Höllischer Gestank. Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Sinne am Beispiel des ‚fœtor judaicus' im frühneuzeitlichen Spanien, in: Lydia Maria Arantes und Elisa Rieger (Hrsg.): Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen, Bielefeld 2014, 195–212.

Gerbet, Marie-Claude und Janine Fayard: Fermeture de la noblesse et pureté de sang dans les concejos de Castille au XVème siècle, à travers les procès d'hidalguía, in: Emilio Sáez, Cristina Segura Graíño und Margarita Cantera Montenegro (Hrsg.): La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI. Actas del Coloquio celebrado en La Rábida y Sevilla del 14 al 19 de septiembre de 1981, Madrid 1985, 443–474.

Ghazali, Maria: Les métiers de Valence (Espagne). Identité collective et exclusions, in: Cahiers de la Méditerranée 66 (2003), 121–134, URL: http://cdlm.revues.org/98 (besucht am 27. 02. 2019).

Gillet, Joseph E.: The Coplas del Perro de Alba, in: Modern Philology 23 (1925–1926), 417–444.

Girón Negrón, Luis M.: ‚Juro al deu aí somos nós'. Some Notes on Gil Vicente's Jews and the Spanish and Portuguese Cancione[i]ros, in: La Corónica 40 (2011), 243–293.

Gitlitz, David M.: Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews, Albuquerque 2002.

Goldstein, Elizabeth W.: ‚By the blood that you shed you are guilty'. Perspectives on Female Blood in Leviticus and Ezekiel, in: Mitchell Bryan Hart (Hrsg.): Jewish Blood. Reality and Metaphor in History, Religion and Culture, Milton Park et al. 2009, 57–69.

González Jiménez, Manuel: Cortes de Sevilla de 1261, in: Historia, Instituciones, Documentos 25 (1998), 295–311, URL: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=634136 (besucht am 27. 02. 2019).

González Manjarrés, M.Á. und M. J. Pérez Ibáñez: Andrés Laguna y Amato Lusitano. El desencuentro de dos humanistas médicos, in: Ferran Grau Codina et al. (Hrsg.): La Universitat de València i l'Humanisme. Studia Humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món, Valencia 2003, 689–712.

Gracia Guillén, Diego: Judaísmo, Medicina y ‚Mentalidad Inquisitorial' en la España del siglo XVI, in: Ángel Alcalá (Hrsg.): Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de 1983, Simposio Internacional sobre Inquisición, Barcelona 1984, 328–352.

Graizbord, David: Converso Children under the Inquisitorial Microscope. What may the Sources tell us about their Lives?, in: Albrecht Classen (Hrsg.): Childhood in the Middle Ages and the Renaissance. The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality, Berlin 2005, 373–387.

Grensemann, Hermann: Hippokratische Gynäkologie. Die gynäkologischen Texte des Autors C nach den pseudohippokratischen Schriften De Muliebribus I, II und De Sterilibus, Wiesbaden 1982.

Gutwirth, Eleazar: Gender, History and the Judeo-Christian Polemic, in: Ora Limor und Guy G. Stroumsa (Hrsg.): Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews, Tübingen 1996, 257–278.

– Jewish Bodies and Renaissance Melancholy. Culture and the City in Italy and the Ottoman Empire, in: Maria Diemling und Guiseppe Veltri (Hrsg.): The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period, Leiden und Boston 2009, 57–92.

Halfwassen u.a., J.: s.v. Substanz / Akzidenz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998), 495–554.

Hallett, Judith P.: Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature, in: Judith P. Hallett und Marilyn B. Skinner (Hrsg.): Roman Sexualities, Princeton 1997, 255–273.

Halverson, Jeffry R., H. L. Goodall Jr. und Steven R. Corman: Master Narratives of Islamist Extremism, New York 2011.

Hatt, Hanns: Kapitel 19. Geschmack und Geruch, in: R. F. Schmidt, F. Lang und M. Heckmann (Hrsg.): Physiologie des Menschen mit Pathophysiologie, 30. neu bearb. und aktual. Aufl., Heidelberg 2007, 422–436.

Hering Torres, Max Sebastián: Cuerpo, Misoginia y Raza. España y América en los siglos XVI–XVII, in: Yolanda Aixelà Cabré et al. (Hrsg.): Desvelando el cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas, Madrid 2010, 145–156.

– (Hrsg.): Cuerpos anómalos, Bogotá 2008.

– ‚Limpieza de sangre'. ¿Racismo en la edad moderna?, in: Tiempos Modernos 9 (2003), 1–16, url: http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=34 (besucht am 27. 02. 2019).

– Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación, in: Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger und Max Sebastián Hering Torres (Hrsg.): El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico, México 2011, 29–62.

– Rassismus in der Vormoderne. Die ‚Reinheit des Blutes' im Spanien der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main 2006.

– Saberes médicos – saberes teológicos. De mujeres y hombres anómalos, in: Ders. (Hrsg.): Cuerpos anómalos, Bogotá 2008, 101–130.

Hermann, Max: Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus, Berlin 1893.

Herrero García, Miguel: Las ideas de los españoles del siglo XVII, Madrid 1966.

Hödl, Klaus: Die Pathologisierung des jüdischen Körpers. Antisemitismus, Geschlecht und Medizin im Fin de Siècle, Wien 1997.

Höfert, Almut: Ist das Böse schmutzig? Das Osmanische Reich in den Augen europäischer Reisender des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Historische Anthropologie 11 (2003), 176–192.

Holmberg, Eva Johanna: Jews in the Early Modern English Imagination, Farnham und Surrey 2011.

Howes, David: Can these Dry Bones live? An Anthropological Approach to the History of the Senses, in: The Journal of American History 95 (2008), 442–451.

Ingram, Kevin (Hrsg.): Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond I. Departures and Change, Leiden und Boston 2009.

– (Hrsg.): Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond II. The Morisco Issue, Leiden und Boston 2012.

Ingram, Kevin und Juan Ignacio Pulido Serrano (Hrsg.): The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond III. Displaced Persons, Leiden und Boston 2016.

Israel Antiquities Authority: A Rare 2,000 Year Old Commemorative Inscription Dedicated to the Emperor Hadrian was Uncovered in Jerusalem (october 2014), 2014, url: http://www.antiquities.org.il/Article_eng.aspx?sec_id=25&subj_id=240&id=4086 (besucht am 27. 02. 2019).

Joan Tous, Pere und Heike Nottebaum (Hrsg.): El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI–XX), Tübingen 2003.

Johnson, Willis: The Myth of Jewish Male Menses, in: Journal of Medieval History 24 (1998), 273–295, url: https://doi.org/10.1016/S0304-4181(98)00009-8 (besucht am 27. 02. 2019).

Kamen, Henry: Una crisis de conciencia en la edad de oro de España. Inquisición contra ‚limpieza de sangre', in: Bulletin Hispanique 88 (1986), 321–356.
Kaufmann, David: Gesammelte Schriften, hrsg. v. M. Brann, Frankfurt am Main 1908.
Kayserling, Meyer: Geschichte der Juden in Portugal, Leipzig 1876.
Keller, Andreas: Frühe Neuzeit. Das rhetorische Zeitalter, Berlin 2008.
Klapisch-Zuber, Christiane: Blood Parents and Milk Parents. Wet Nursing in Florence, 1300–1530, in: Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy, Chicago et al. 1985, 132–162.
Knauss, Ferdinand: Das Tabu der Gender-Theorie. Geisteswissenschaftliche Geschlechterforschung und die Biologie, in: Helmut Fink und Rainer Rosenzweig (Hrsg.): Mann, Frau, Gehirn. Geschlechterdifferenz und Neurowissenschaft, Paderborn 2011, 115–131.
Kruse, Sabine und Bernt Engelmann (Hrsg.): ‚Mein Vater war portugiesischer Jude...' Die sefardische Einwanderung nach Norddeutschland um 1600 und ihre Auswirkungen auf unsere Kultur, Göttingen 1992.
Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie Für Geistes- und Sozialwissenschaften begr. v. Samuel Singer (Hrsg.): Thesaurus proverbiorum medii aevi = Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters, Bd. 8, Berlin und New York 1999.
Larquié, Claude: Les milieux nourriciers des enfants madrilènes au XVII^{e} siècle, in: Mélanges de la Casa de Velázquez 19 (1983), 221–242.
Le Guérer, Annick: Le déclin de l'olfactif, mythe ou réalité?, in: Anthropologie et sociétés 14 (1990), 25–45.
Leitner, Claudia: Das falsche Rot der Rose. Geruch und Blick in der Frühen Neuzeit, in: Wolfram Aichinger, Franz X. Eder und Claudia Leitner (Hrsg.): Sinne und Erfahrung in der Geschichte, Innsbruck et al. 2003, 111–133.
León Tello, Pilar: Legislación sobre judíos en las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, in: World Union of Jewish Studies (Hrsg.): Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers, Jerusalem 1968, 55–63.
Lesky, Erna: Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1950, Nr. 19, Wiesbaden 1951.
Lévi, Israel: Le juif de la légende, in: Revue des études juives 20 (1890), 249–252.
Lorenz, Maren: Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte, Tübingen 2000.
Lyotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz und Wien 1986.
Maclean, Ian: Logic, Signs and Nature in the Renaissance, Cambridge 2002.
Márquez, Javier: Un mercantilista español. Pedro Fernández Navarrete, in: Investigación económica 1,3 (1941), 341–376.
Martin, Dale B.: Contradictions of Masculinity. Ascetic Inseminators and Menstruating Men in Greco-Roman Culture, in: Valeria Finucci und Kevin Brownlee (Hrsg.): Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe, Durham und London 2001, 81–108.

Martínez Molina, Ana: La profesión de la matrona según el tratado de Damià Carbó (Siglo XVI), Estudio histórico de la enfermería en España I, Valencia 1994.
– La profesión de la matrona según el tratado de Luis de Lobera de Ávila (Siglo XVI), Estudio histórico de la enfermería en España II, Valencia 1994.
– La profesión de la matrona según el tratado de Francisco Núñez de Coria (Siglo XVI), Estudio histórico de la enfermería en España III, Valencia 1995.
– La profesión de la matrona según el tratado de Juan Alonso Ruyzes de Fontecha (Siglo XVII), Estudio histórico de la enfermería en España IV, Valencia 1995.
– Los cuidados pediátricos según los tratados materno-infantiles del siglo XVI, Estudio histórico de la enfermería en España V, Valencia 1995.
Maryks, Robert Aleksander: The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus, Studies in Medieval and Reformation Traditions 146, Leiden und Berlin 2010.
Mc Vaugh, Michael R.: Smells and the Medieval Surgeon, in: I cinque sensi / The Five Senses, Micrologus X (2002), 113–132.
McClintock, Martha K.: Menstrual Synchrony and Suppression, in: Nature 229 (1971), 244–245.
– Whither Menstrual Synchrony?, in: Annual Review of Sex Research 9 (1998), 77–95.
McClive, Cathy: Menstruation and Procreation in Early Modern France, Farnham und Burlington 2015.
Méchoulan, Henry: Le sang de l'autre ou l'honneur de dieu. Indiens, juifs et morisques au siècle d'or, Paris 1979.
Missfelder, Jan-Friedrich: Ganzkörpergeschichte. Sinne, Sinn und Sinnlichkeit für eine Historische Anthropologie, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur IASL 39 (2014), 457–475.
Montagut, Eduardo: Criadas y nodrizas en la casa real. Sus recompensas: varas de alguaciles de casa y corte, in: Torre de los Lujanes. Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País 20 (1992), 73–92.
Monteiro de Barros Carollo, Denise Helena: Auto-Da-Fé. A Ceremony more than Just Words, in: Revista de la Inquisición 8 (1999), 113–120.
Moreira, Isabel: Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul, Ithaca 2000.
Moreno Soldevila, Rosario: Martial, Book IV. A commentary, Leiden und Boston 2006.
Motschmann, Cornelius: Die Religionspolitik Marc Aurels, Stuttgart 2002.
Murphy, Kathryn und Richard Todd (Hrsg.): ‚A man very well studyed'. New contexts for Thomas Browne, Leiden und Boston 2008.
Mussafia, Adolfo: Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden, 5 Bde., Bd. 3, Wien 1889.
Nadeau, Carolyn A.: Blood Mother / Milk Mother. Breastfeeding, the Family, and the State in Antonio de Guevara's ‚Relox de Príncipes (Dial of Princes)', in: Hispanic Review 69 (2001), 153–174.
Nalle, Sara T.: A Forgotten Campaign against the Conversos of Sigüenza. Pedro Cortés and the Inquisition of Cuenca, in: Kevin Ingram und Juan Ignacio Pulido Serrano (Hrsg.):

The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond III. Displaced Persons, Leiden und Boston 2016, 6–28.

Naumann-Beyer, Waltraud: Anatomie der Sinne im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur, Köln 2003.

Nickel, Diethard: Text und Bild im antiken medizinischen Schrifttum, in: Akademie-Journal 1 (2005), 16–20.

Niethammer, Lutz: Diesseits des ‚Floating Gap'. Das kollektive Gedächtnis und die Konstruktion von Identität im wissenschaftlichen Diskurs, in: Kristin Platt und Mihran Dabag (Hrsg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995, 25–50.

Nirenberg, David: Was there Race before Modernity? The Example of ‚Jewish' Blood in Late Medieval Spain, in: Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac und Joseph Ziegler (Hrsg.): The Origins of Racism in the West, Cambridge 2009, 232–264.

Novinsky, Anita: Consideraciones sobre los criptojudíos hispano-portugueses. El caso de Brasil, in: Ángel Alcalá (Hrsg.): Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992, Valladolid 1995, 513–522.

Oberzaucher, Elisabeth und Anna Maria Kerber: Immer der Nase nach... Wie Gerüche unser Denken beeinflussen, in: Helmut Fink und Rainer Rosenzweig (Hrsg.): Mann, Frau, Gehirn. Geschlechterdifferenz und Neurowissenschaft, Paderborn 2011, 5–62.

Palmer, Richard: In Bad Odour. Smell and its Significance in Medicine from Antiquity to the Seventeenth Century, in: William F. Bynum und Roy Porter (Hrsg.): Medicine and the Five Senses. Based on a Symposium on Medicine and the Five Senses, held at the Wellcome Institute for the History of Medicine on 11–12 June 1987, Cambridge 1993, 61–68.

Pardo Tomás, José: El médico en la palestra. Diego Mateo Zapata (1664–1745) y la ciencia moderna en España, Valladolid 2004.

Parello, Vincent: Entre honra y deshonra. El *Discurso* de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre (1599), in: Criticón 80 (2000), 139–152.

Pomata, Gianna: Menstruating Men. Similarity and Difference of the Sexes in Early Modern Medicine, in: Valeria Finucci und Kevin Brownlee (Hrsg.): Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe, Durham und London 2001, 109–152.

– Observation Rising. Birth of an Epistemic Genre, 1500–1650, in: Lorraine Daston und Elizabeth Lunbeck (Hrsg.): Histories of Scientific Observation, Chicago und London 2011, 45–80.

Pomata, Gianna und Thomas Burg: Wieso menstruieren Männer? Ein Gespräch zwischen Gianna Pomata und Thomas Burg, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 7 (1996), 269–281.

Priester, Karin: Rassismus. Eine Sozialgeschichte, Leipzig 2003.

Puyol Buil, Carlos: Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628–1660, Madrid 1993.

Reinarz, Jonathan: Past Scents. Historical Perspectives and Smell, Urbana 2014.
Reinhard, Wolfgang: ‚Eine so barbarische und grausame Nation wie diese'. Die Konstruktion der Alterität Spaniens durch die Leyenda Negra und ihr Nutzen für allerhand Identitäten, in: Hans-Joachim Gehrke (Hrsg.): Geschichtsbilder und Gründungsmythen, Würzburg 2001, 159–177.
Renzi, Silvia de: Old and New Models of the Body, in: Peter Elmer (Hrsg.): The Healing Arts. Health, Disease and Society in Europe 1500–1800, Manchester 2004, 166–195.
Resnick, Irven M.: Medieval Roots of the Myth of Jewish Male Menses, in: The Harvard Theological Review 93 (2000), 241–263, url: http://jstor.org/stable/1510030 (besucht am 27. 02. 2019).
Rexroth, Frank: Meistererzählungen und die Praxis der Geschichtsschreibung, in: Ders. (Hrsg.): Meistererzählungen vom Mittelalter, Historische Zeitschrift, Beiheft 46, München 2007, 1–22.
Roth, Cecil: Marranos and Racial Antisemitism. A Study in Parallels, in: Jewish Social Studies 2 (1940), 239–248, url: http://www.jstor.org/stable/4464346 (besucht am 27. 02. 2019).
Roth, Norman: Anti-Converso Riots of the Fifteenth Century, Pulgar, and the Inquisition, in: En la España Medieval 15 (1992), 367–394, url: http://revistas.ucm.es/index.php/Elem/article/view/Elem9292110367A/23667 (besucht am 27. 02. 2019).
Ruderman, David B.: Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe, Detroit 2001.
Rüsen, Jörn: Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antworten der Kulturwissenschaften, in: Ders. (Hrsg.): Die Vielfalt der Kulturen, Frankfurt am Main 1998, 12–36.
Sánchez Moya, Manuel und Jasone Monasterio Aspiri: Los judaizantes turolenses en el siglo XV. Continuación, in: Sefarad 32 (1972), 307–340.
Schlee, Günther: Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte, München 2006.
Schleiner, Winfried: Medical Ethics in the Renaissance, Washington 1995.
Schonlau, Anja: Syphilis in der Literatur. Über Ästhetik, Moral, Genie und Medizin (1880–2000), Würzburg 2005.
Schreiber, Markus: Marranen in Madrid 1600–1670, Stuttgart 1994.
Schubert, Charlotte und Ulrich Huttner (Hrsg.): Frauenmedizin in der Antike, Düsseldorf und Zürich 1999.
Shachar, Isaiah: The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History, London 1974.
Sherwood, Joan: Poverty in Eighteenth-Century Spain. The Women and Children of the Inclusa, Toronto und Buffalo 1988.
Sicroff, Albert A.: Les controverses des statuts de ‚pureté de sang' en Espagne du XV^e au XVII^e siècle, Paris 1960.
Simón Palmer, María del Carmen: La cocina de Palacio 1561–1931, Madrid 1997.

Soyer, François: ‚It is not possible to be both a Jew and a Christian'. Converso Religious Identity and the Inquisitorial Trial of Custodio Nunes (1604–5), in: Mediterranean Historical Review 26 (2011), 81–97.
– Popularizing Anti-Semitism in Early Modern Spain and its Empire. Francisco de Torrejoncillo and the ‚Centinela contra Judíos' (1674), Leiden und Boston 2014.
– The Anti-Semitic Conspiracy Theory in Sixteenth-Century Spain and Portugal and the Origins of the ‚Carta de los Judíos de Constantinopla'. New Evidence, in: Sefarad 74 (2014), 369–388.
Stallaert, Christiane: Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara, Barcelona 2006.
Stern, Menahem: Greek and Latin Authors of Jews and Judaism I. From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1976.
Stolberg, Michael: Die Harnschau. Eine Kultur- und Alltagsgeschichte, Köln, Weimar und Wien 2009.
– Menstruation and Sexual Difference in Early Modern Medicine, in: Andrew Shail und Gillian Howie (Hrsg.): Menstruation. A Cultural History, Basingstoke et al. 2005, 90–101.
Stoll, Andreas: Scarron als Übersetzer Quevedos. Studien zur Rezeption des pikaresken Romans ‚El Buscón' in Frankreich (‚L'Aventurier Buscon', 1633), Frankfurt am Main 1970 (Dissertation Köln 1968).
Swancutt, Diana M.: Still before Sexuality. ‚Greek' Androgyny, the Roman Imperial Politics of Masculinity and the Roman Invention of the Tribas, in: Todd Penner und Caroline Vander Stichele (Hrsg.): Mapping Gender in Ancient Religious Discourses, Leiden 2007, 11–61.
Tecusan, Manuela: The Fragments of the Methodists, Leiden und Boston 2004.
Tepe, Peter: Ideologie, Berlin und Boston 2012.
Thorndike, Lynn (Hrsg.): The Sphere of Sacrobosco and its Commentators, Chicago 1949.
Tietz, Manfred: El antisemitismo en tiempos de Cervantes y su trasfondo histórico-teológico, in: Vittoria Borsò und Santiago Navarro Pastor (Hrsg.): Cervantes y las tradiciones judías, Buenos Aires 2013, 79–98.
Trachtenberg, Joshua: The Devil and the Jews, Philadelphia und Jerusalem 1993 (Erstausgabe 1943).
Varlik, Nükhet: Plague, Conflict, and Negotiation. The Jewish Broadcloth Weavers of Salonica and the Ottoman Central Administration in the Late Sixteenth Century, in: Jewish History 28 (2014), 261–288.
Vázquez de Benito, María de la Concepción: Influencia de la medicina árabe en la medieval castellana, in: Azafea 1 (1985), 369–375, url: http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/3604 (besucht am 27. 02. 2019).
Vigil, Mariló: La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII, 2. überarb. Aufl., Madrid 1994.
Wallenborn, Hiltrud: Bekehrungseifer, Judenangst und Handelsinteresse. Amsterdam, Hamburg und London als Ziele sefardischer Migration im 17. Jahrhundert, Hildesheim et al. 2003.
Walz, Rainer: Das Zurückweichen des Himmels, in: Rubin Wissenschaftsmagazin 2004, 22–28.

Walz, Rainer: Der vormoderne Antisemitismus. Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?, in: Historische Zeitschrift 260 (1995), 719–748.

– Die Entwicklung eines religiösen Rassismus in der Frühen Neuzeit. Die Exklusion der Conversos, in: Klaus Herbers und Nikolas Jaspert (Hrsg.): Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert), Berlin et al. 2011, 337–362.

Winer, Rebecca Lynn: The Mother and the Dida [Nanny]. Female Employers and Wet Nurses in Fourteenth-Century Barcelona, in: Jutta Gisela Sperling (Hrsg.): Medieval and Renaissance Lactations. Images, Rhetorics, Practices, Farnham und Burlington 2013, 55–78.

Wnuk, Ewelina und Asifa Majid: Revisiting the Limits of Language. The Odor Lexicon of Maniq, in: Cognition 131 (2014), 125–138, url: http://dx.doi.org/10.1016/j.cognition.2013.12.008 (besucht am 27. 02. 2019).

Yerushalmi, Yosef Hayin: De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del XVII: el caso Isaac Cardoso, Madrid 1989.

Ziegler, Joseph: The Beginning of Medieval Physiognomy. The Case of Michael Scotus, in: Gundula Grebner (Hrsg.): Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert, Berlin 2008, 299–319.

8. Register

8.1 Sachregister

A
adefina 291, 296
Alcalde de la Casa y Corte 198, 230
Alcalde Mayor 198
Ammenverträge aus dem spätmittelalterlichen Barcelona 49, 99, 101 f.
arbitristas 39
Apostasie 16, 27, 34, 44, 109, 111 f., 118, 153, 217, 255, 269, 290, 299–301, 304 f., 307, 310, 312
Armesünderhemd, s. Sanbenito
Autodafé 37 f., 46, 120, 202 f., 205, 227, 229 f.
Avodah Zara, talmudisches Traktat 101

B
Beschneidung 96, 215–217, 287
Blutegel 173, 180 f.

C
carcel perpetua 35, 47, 203–205
calor innatus 62
Cortes 88–91, 101

D
Diaspora 149, 151, 161–163, 209, 211, 262–264, 278, 286 f., 289, 305, 311
Diätetik 274 f., 287, 290, 292, 306, 312
Dyskrasie 84, 284

E
en estatua, s. *in effigie*
Epilepsie 83–85, 87, 140, 144, 224–226, 303
Eukrasie 142, 284

F
Fasten 245–247, 279 f., 291 f.

G
Galenische Humoralpathologie 40, 61, 64 f., 73, 75, 82, 147, 170, 177, 185, 284, 292
gota coral, s. Epilepsie

H
Häresie 16, 34, 44, 109, 111 f., 117 f., 120, 204, 290, 304 f., 310, 312
hirudines, s. Blutegel

I
Idolatrie 111, 124–126
in effigie 203
Inquisition 13, 17 f., 21, 27, 33–35, 37–39, 41 f., 44, 46–49, 102, 110, 113, 120, 122, 150, 187 f., 199 f., 204 f., 207, 214, 216 f.,226, 236, 264, 291, 294, 307, 310

J
Judensaumotiv 265, 269–272, 305

K
Kardamom 84 f.
Kaschrut 97, 177, 205 f., 270, 275, 279, 286, 288, 290, 312
Klimatheorien 43, 64, 161, 267, 286, 290, 306, 311
Komplexion 40, 43, 64–66, 71–73, 76, 82 f., 86, 105, 107, 132, 162–164, 177, 208, 233, 242

L
Lepra 160, 224, 287 f.

M
maledictiones, s. Verfluchungen
marisci, s. Mutterhämorrhoiden
master narrative, s. Meistererzählung
medicus politicus-Literatur 42, 80, 312
Medikamente 83–85, 87, 138 f., 143 f., 183, 201, 226, 254, 263, 273
Meistererzählung 22–28, 31, 35 f., 41, 45
Methodiker 138, 141 f.
Mundgeruch 245–247, 287, 290 f.
Mutterhämorrhoiden 171 f., 174

N
Niño de la Guardía 193

P
Pest 175, 224 f., 287
Physiognomie 219, 285
Pragmática von 1623 18, 31, 200, 202

Q
quinta essentia 150
quodlibet-Diskussionen 127 f., 162 f., 179, 189, 225

R
Responsa-Literatur 97
ricordanze (Haushaltstagebücher) 60, 97
Ritualmordvorwurf 151, 153, 155–157, 187 f., 192, 210 f., 234, 253 f., 305, 312

S
Sanbenito 35, 47, 203 f., 214 f.
Selbstverfluchung (Mt 27,25) 13, 148 f., 152 f., 157, 160, 188 f., 192, 194, 210–212, 215, 244, 300
Sentencia-Estatuto 15 f.
signa, s. Zeichen
sex res non naturales 273
Stellvertreterblutungen, s. vikariierende Menstruation
Syphilis 181, 287 f.

T
Tahara 97, 290, 306
Talmud 101, 271
Taqqanot 98
Taufe 80, 188, 217, 249–257, 262 f., 275, 290, 299–303, 305, 307

V
Verfluchungen 190–193, 244
Vier-Säfte-Lehre Galens, s. Galenische Humoralpathologie
Vikariierende Menstruation 130 f., 169, 172–174, 180, 186, 221, 233, 315

W
Wuchervorwurf 211, 265, 267, 272, 305

Z
Zeichen 70, 95, 131, 151, 175, 187, 189, 191, 194, 213–218, 234, 240, 256, 264, 269, 273, 277, 285, 299, 305, 312
Zeugungsvorstellungen 42, 62 f., 67, 78, 108 f., 111, 135, 168, 171, 185 f., 221, 280, 311, 314

8.2 Personenregister

A
Aëtius (ca. 1. Hälfte 6. Jh.) 80, 172
Abomario Isaachi 99
Abravanel, Leo (Ehemann von Dona Luna) 179
Albertus Magnus (1193–1280) 145–147, 157–159, 161, 179, 196, 311
Aldolica (Tochter von Brianda Besante) 120
Alfons X., der Weise, König von Kastilien und León (1221–1284) 92–96, 104
Alsario dalla Croce, Vincenzo (1576–1634) 274 f., 306
Álvarez Miravall, Blas (ca. 16.–17. Jh.) 68 f., 75, 77–79, 314
Andrada, Francisco 38, 46 f., 50, 203–205
Anges, Jeanne des (1606–1665) 241 f.
Aristoteles (384–322 v. Chr.) 62 f., 66, 74, 135 f., 138, 145 f., 160, 170, 216, 314
Aster (Ehefrau von Salomonus Issach) 100
Augustinus von Canterbury († 604/605) 277
Avicenna (980–1037) 68, 76, 79, 86, 115, 117, 120
Aznar Cardona, Pedro (ca. 1. Hälfte 17. Jh.) 113, 155 f., 189–191, 210, 222, 277
Azpilcueta, Martín de (1492–1586) 302 f.

B
Balsamon, Theodor († nach 1195) 262 f.
Baronio, Cesare (1538–1607) 264, 272, 305
Bassa 244–246
Beatriz (Tochter von Miguel Rodriguez) 203
Becket, Thomas (1118–1170) 277
Benadomam 100
Benadominam, s. Benadomam
Benedikt XII. (ca. 1285–1342), Papst in Avignon 94 f.
Benveniste, Abraham (ca. 1390–vor 1456) 98
Bernáldez, Andrés (ca. 1450–nach 1530) 290
Besante, Brianda (Ehefrau von Luis Santángel, Mutter von Aldolica) 102, 120
Bienvenida (Amme von Aldolica) 120
Blount, Henry (1602–1682) 281
Bozio, Tommaso (1548–1610) 256 f.
Brouwer, Christopher (1559–1617) 249 f.
Browne, Thomas (1605–1682) 274–283, 287, 289, 306, 310
Buxtorf der Jüngere, Johann (1599–1664) 224 f., 233, 287

C
Cabra (Figur bei Quevedo) 30
Calaphurra 178
Cantimpré, Thomas von (1201–ca. 1270) 153–157, 188, 194, 210, 222, 231, 254

Capponi della Porretta, Serafino (1536–1612/14) 211 f.
Carbón, Damián († 1554) 67 f., 70 f., 73, 75–77, 79, 111, 314
Cardano, Gerolamo (1501–1576) 288 f.
Cardoso, Isaac (1603/04–ca. 1683) 38, 43, 123, 220–227, 229–231, 233 f., 240, 246, 283–289, 306, 311 f.
Carrafa, Antonio 190
Castel Branco, Juan Rodrigo del, s. Lusitano, Amato
Castro, Américo (1885–1972) 114
Castro, Rodrigo de (ca. 1555–1630) 42 f., 79 f.
Celsus (ca. 1. Hälfte 1. Jh.) 131, 196
Cervantes, Miguel de (1547–1616) 29
Champier, Symphorien (ca. 1471–ca. 1540) 274
Cici (Ehefrau von Juceffus) 99
Columella († ca. 70 n. Chr.) 68, 170
Conomines, Poncio de 102
Costa Matos, Vicente da (ca. 1. Hälfte 17. Jh.) 34, 44, 108–113, 115, 117, 119 f., 191, 194, 197, 207, 245, 268, 285, 299–301, 307, 312 f.
Cota, Rodrigo († 1497) 295 f., 298, 307
Curipeschitz, Benedikt (1490–nach 1531) 261

D
D'Ascoli, Cecco (1257/69–1327) 150 f., 157
Deutz, Rupert von (1076–1129) 195
Dioskurides (1. Jh. n. Chr.) 84 f.
Dona Luna (Ehefrau von Leo Abravanel) 179
Donato, Marcello (1538–1602) 208 f.
Dubois, Jacques (1478–1555) 170

E
Enríquez, Enrique Jorge (ca. 2. Hälfte 16. Jh.) 42 f.
Espina, Alonso de (1412–1460) 187 f., 197, 222, 231

F
Fabricius, Lorenz (1554–1629) 270–272
Fernández de Otero, Antonio (ca. 2. Hälfte 17. Jh.) 25, 104, 115 f., 119 f.
Fernel, Jean (ca. 1497–ca. 1558) 170, 196
Ferrer, Benito 199
Ferrer, Vicente (1350–1419) 194, 196, 222, 231
Filelfo, Francesco (1398–1481) 266 f., 287
Fonseca, Damian (1573–1627) 113–115, 120, 123–126, 301–303
Fortunatus, Venantius (vor 540–ca. 600) 247, 249–251, 262, 299, 305
Franck von Franckenau, Georg (1643–1704) 219 f.
Freising, Otto von (ca. 1114–1158) 254, 257, 262, 303, 314
Friedrich II. (1194–1250), Stauferkaiser 219

G
Galen (ca. 129–ca. 216) 43, 61 f., 64–66, 78, 104, 138–142, 144, 146, 158, 167–171, 209, 216, 292
García Ballester, Luis (1936–2000) 43, 64
Georgejevic, Bartholomäus (ca. 1507–ca. 1566) 260 f.
Gillet, Joseph Eugene (1888–1958) 296–298
Góngora, Luis de (1561–1627) 294
Gordon, Bernhard von († ca. 1320) 164 f., 179, 208, 210, 218
Gregor X. (1210–1276), Papst 258
Gretser, Jakob (1562–1625) 263
Guebbay, Centou de (Ehemann von Joyam) 100
Guevara, Antonio de (ca. 1480–1545) 67, 99
Gutiérrez de Godoy, Juan (1579–1656) 65 f.
Guzmán, Gaspar de (1587–1645), Graf von Olivares 38, 202

H
Hannemann, Johann Ludwig (1640–1724) 167
Hebreo, Leon (Mitte 16. Jh.) 177–179
Heinrich IV., König von Kastilien (1425–1474) 297
Heisterbach, Caesarius von (ca. 1180–ca. 1240) 251 f.
Herophilos (1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.) 141 f.
Herrero García, Miguel (1895–1961) 285 f.
Herrmann, Max (1865–1942) 266
Hippokrates (ca. 460–380 v. Chr.) 62, 74, 133, 139, 142, 163 f., 170, 225
Houllier, Jacques († 1562) 172 f., 208
Huarte de San Juan, Juan (ca. 1529–ca. 1588) 42 f., 105–108, 121, 311, 314
Hucher, Jean († 1603) 273–277, 279, 306
Huerta, Gerónimo de (1579–1649) 208, 210, 234, 254, 257, 268 f., 286, 298–301, 307, 315

I
Ibn Verga, Salomon (1460–1554) 177
Israel, Menasse ben (1604–1657) 281

J
Jakob I., König von Aragon (1208–1276) 94
Johann II. von Kastilien (1405–1454) 15
Joyam (Ehefrau von Centou Guebbay) 100
Juceffus (Ehemann von Cici) 99

K
Kaufmann, David (1852–1899) 270–272
Kayserling, Meyer (1829–1905) 98, 175, 178
Kentmann, Johannes (1518–1568) 173
Ketham, Johannes von (ca. 1415–ca. 1470) 85 f.

L
Laguna, Andrés (1490–1560) 184 f., 220, 232, 311
Lesky, Erna (1911–1986) 62 f.
Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 42, 105 f.
Lévi, Israel (1856–1939) 250 f.
Lobera de Ávila, Luis (ca. 1. Hälfte 16. Jh.) 60, 70, 73–77, 79, 115, 117, 120
Lope de Vega, Félix (1562–1635) 29, 298
Lopez, Beatriz (Ehefrau von Juan Nuñez) 33, 292
Lorich, Jodok (1540–1612/13) 211
Lorin, Jean (1559–1634) 194–198, 207, 212 f., 218, 220, 222 f., 231, 234, 313, 315
Luna, Álvaro de (1388/90–1453) 15
Lusitano, Amato (1510/11–1568) 43, 49, 173–184, 186, 196, 208, 225, 233, 306, 311 f.

M
Madrigal, Alonso de (ca. 1400–1455) 195
Maimonides (1135/38–1204) 276
Majoli, Simone (1520–1597) 231, 264–267, 269–272, 279, 281, 287, 299, 305, 307
Malvenda, Thomas (1566–1628) 210, 262–264, 272, 305
Marcellinus, Armianus (ca. 330–ca. 395) 243 f., 247 f., 262, 264, 283, 299
Martial (40–104 n. Chr.) 243–247, 283, 299, 305
Martínez de Écija, Ferrando 13
Martínez Silíceo, Juan (1477/86–1557) 113
Mercado, Luis (1520–1606) 70 f., 74 f., 170–172, 174
Millan, Asquia de 100
Mnaseas (2. Hälfte 1. Jh. v. Chr.) 141 f.
Mock, Jakob (16.–17. Jh.) 172
Monmouth, Thomas von (ca. 2. Hälfte 12. Jh.) 151–153, 156 f.
Monteux, Jérôme de (ca. 1495–1560) 275
Mustio/Muscio (ca. 6. Jh. n. Chr.) 71

N
Najara, Phelipe de 47 f., 291–293
Nikolaus V. (1397–1455), Papst 195
Nuñez, Juan (Ehemann von Beatriz Lopez) 33–35, 47, 216, 291 f.
Nunes, Custodio 34 f.

O
Oætheus, Jakob (16. Jh.) 173
Olivares, s. Guzmán, Gaspar de

P
Pablos (Figur bei Quevedo) 29 f.
Padua, Fidentius von (ca. 1226–1294) 258–260
Paré, Ambroise (ca. 1509–1590) 64, 66 f., 69
Pascual, Miguel Juan (1505–1561) 208–210
Paul IV. (1476–1559), Papst 174
Pérez de Valencia, Jaime (1408–1490) 190, 192 f., 244
Philipp III., König von Spanien (1578–1621) 198
Philipp IV., König von Spanien (1605–1665) 18, 31, 200–203, 205, 221
Piato, Angelus de 180 f.
Pineda, Juan de (1557–1637) 117–120, 304
Plinius der Ältere (23–79 v. Chr.) 130–132, 137, 143–145, 170 f., 274
Propola, Johann Baptist 173, 181 f.
Proust, Marcel (1871–1922) 236

Q
Quevedo, Francisco de (1580–1645) 29 f., 38 f., 202, 294 f., 307
Quiñones de Benavente, Juan de († ca. 1646) 18, 38, 40, 44, 46 f., 101, 122 f., 187 f., 198–200, 202 f., 205–219, 227, 229–231, 234, 243 f.,249 f., 253 f., 257 f., 268, 283, 285, 299, 301, 307, 309, 313 f.

R
Rebuffi, Pierre (1487–1557) 215
Rodriguez, Miguel 37 f., 202 f., 205, 227
Romans, Humbert von (ca. 1200–1277) 153
Rossi, Azaria dei (1511–1578) 175–178, 182
Ruyzes de Fontecha, Juan Alonso y de los (1560–1620) 61–64, 69–72, 76, 78–81

S
Sabuco Nantes y Barrera, Oliva de (1562–1622) 81, 87
Sabuco, Miguel de (1529–1588) 81
Sacco, Catone 266
Saint-Cher, Hugo von (1200–1263) 188 f., 192, 197, 212

Salmerón, Alfonso (1515–1585) 194–198, 207, 212 f., 220, 222, 231, 313, 315
Salomonus Issach (Ehemann von Aster) 100
Salucio, Agustín (1523–1601) 20, 28, 278 f., 310
San Martin, Francisco de 291–293
Sandys, George (1578–1644) 282
Santángel, Luis (Ehemann von Brianda Besante) 102, 120
Sassoferrato, Bartolo da (1303/13–1359) 215
Scarron, Paul (1610–1660) 30 f., 294
Schenck von Grafenberg, Johann (1530/31–1598) 172–174, 180 f., 208, 221
Scotus, Michael (12. Jh.) 219
Shachar, Isaiah (1935–1977) 269 f.
Sicroff, Albert A. (1918–2013) 21 f., 54
Simancas, Diego de 113
Soranos von Ephesos (2. Jh. n. Chr.) 71, 104, 138, 141–143
Soriano, Gerónimo (ca. 16.–17. Jh.) 72 f., 80–87
Sotomayor, Antonio de (1574–1648) 38, 199
Sylvius Jacobus, s. Dubois, Jacques

T
Tertullian (ca. 160–nach 220) 214
Themison von Laodikeia (1. Jh. v. Chr.) 141
Tiberinus, Johannes Matthias († ca. 1482) 253 f., 262
Toledo, Julio de 47 f., 293
Torrejoncillo, Francisco de (ca. 2. Hälfte 17. Jh.) 16 f., 19, 26, 40 f., 44, 108 f., 119 f., 187, 189–191, 194, 197, 211 f., 222, 226, 244, 268, 299, 310, 313
Tostado, Alonso, s. Madrigal, Alonso de
Trasmiera, Johannes de (ca. 15.–16. Jh.) 297
Trincavella, Victor (1476–1558) 173, 180
Tympe, Matthäus († nach 1615) 264, 272

U
Usque, Abraham (ca. 1520–ca. 1560) 222 f.

V
Valle de Moura, Manuel († 1650) 186–188, 191, 194, 197, 207 f., 212 f., 264, 299
Velasco y Aragón, Juana de, Herzogin von Gandia, Marquise von Lombay, Gräfin von Oliva (erwähnt 1609) 72
Velázquez, Diego, s. Simancas, Diego de (1513–1583)
Vesal, Andreas (1514–1564) 160, 169 f., 173, 186
Villar Maldonado, Ignacio del (ca. 1 Hälfte 17. Jh.) 18, 25, 115–117, 120
Vitry, Jakob von (ca. 1160–1240) 147–151, 157, 188, 232
Vivaldi, Giovanni Ludovici († 1540) 101, 211
Voetius, Gisbert (1589–1676) 220

W
Wenck, Johann Baptist (2. Hälfte 17. Jh.) 167–169, 173, 186, 219, 333

Y
Yepes, Rodrigo de (16. Jh.) 187 f., 193, 210, 222

Z
Zacuto Lusitano, Abraham (1576–1642) 183–185, 221, 232
Zimara, Marco Antonio (1470–1537) 173, 208