VIII. Religiös motiviertes Verhalten von Laien und Klerikern in Grenz- und Krisensituationen: die Pest als ‚Testfall wahrer Frömmigkeit‘

Heinrich Dormeier

Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem

1. Häufigkeit, Ausmaß und Kritik der Flucht vor der Pest

Im Stadtmuseum zu Nördlingen ist ein einzigartiges Zeugnis der Pestgeschichte zu besichtigen: ein runder Holzschild mit den Wappen und Namen von 31 Nürnberger Patriziern. Die Versinschrift in der Mitte des Schildes verrät die Stifter und den Sinn des Ausstellungsstücks, das jahrhundertlang in der Ratstrinkstube aufgehängt war: Es war eine Ehrengabe der Nürnberger und sollte an die Gastfreundschaft der Nördlinger in den Jahren 1562/63 erinnern (Abb. S. 333). Im August 1562, kurz vor dem Höhepunkt einer ungemein heftig wütenden Pest in Nürnberg, hatten sich Angehörige des Rats und andere reiche Bürger mit Frauen, Kindern, Gesinde und Pferden nach Nördlingen zurückgezogen und blieben dort bis zum Beginn des folgenden Jahres. Die wohlhabenden Familien der gastgebenden Stadt schafften es nicht nur, die Fremden für Monate standesgemäß unterzubringen, sondern machten ihnen Geldgeschenke, luden sie zum Büchsenpreisschießen und zum Neujahrsfrühschoppen ein und veranstalteten besondere Theateraufführungen. Die Nürnberger brachten in einer Sammlung kurz vor ihrer Abreise 200 Gulden zusammen, die sie als Gegengabe dem Rat überreichten mit der Bitte, das Geld an die Armen zu verteilen¹.

¹ *Friedrich Nüzel*, Nürnberger Patrizier in Nördlingen im Jahre 1562, in: *Jb. des. Hist. Ver. für Nördlingen und Umgebung* 1 (Nördlingen 1912) 80–86; *Karl Gröber/Adam Horn*, *Stadt Nördlingen* (Kunstdenkmäler Bayerns: Die Kunstdenkmäler von Schwaben und Neuburg, Bd. 2, München 1940) 327 (Text der Inschrift), 350 mit Abb. 374. Die Inschrift lautet korrekt:

Im Fünffzehnhundert Zway und sechzigsten Jar
Alls der Sterb und Pest in Nürnberg (!) hefftig war
Hatt dise Stadt Nördlingen in guetten trawen
Eingenommen dise Herren und Frawen
Derselben trew und Freundschaft zu gedencken
Thetten sie willig disen Schilldt (!) herhencken.

Das Erinnerungszeichen ist singular, der Vorgang, auf den es sich bezieht, war seit der Mitte des 14. Jahrhunderts während der wiederkehrenden Pestwellen nur allzu normal geworden. „Cito, longe, tarde“, „fliehe bald, fliehe fern, komm spät zurück!“ In dieser Empfehlung des Hippokrates sah der Ulmer Arzt Heinrich Steinhöwel „drei nützlichere Kräuter als eine ganze Apotheke“, und die Verfasser zahlloser Pesttraktate haben es ähnlich ausgedrückt². Ihrer eigenen Hilflosigkeit bewußt, priesen sie in ihren Schriften vor allem anderen unverblümt die Flucht als die erste und einzige einigermaßen verlässliche Präventivmaßnahme. Manche Autoren hoben hervor, daß ihre Anweisungen überhaupt nur für diejenigen gedacht waren, denen es nicht ziemt oder nicht vergönnt ist, die Flucht zu ergreifen³.

Wer es sich leisten konnte, ist jenem Ratschlag gefolgt. Die literarischen Schilderungen der Flucht aus pestverseuchten Städten – von Boccaccios Einleitung zum Dekameron bis hin zu Daniel Defoes fingiertem Protokoll der Großen Pest in London (1665) – werden durch chronikalische und amtliche Quellen bestätigt. So erwähnte ein Beschluß des Magistrats von Perugia „sehr viele Bürger“ („plurimos cives“), die sich 1447/1448 aus Furcht vor der Pest entfernt hätten⁴. Wenn sich der Augsburger Kaufmann Burkhard Zink beim Ausbruch einer Epidemie 1462/63 darüber wunderte, daß „niemand den Tod weder fliehen noch fürchten wollte und niemand aus der Stadt floh“, muß man daraus schließen, daß er die Flucht bei solchen Gelegenheiten als normal betrachtete⁵. Denselben Eindruck gewinnt man, wenn man in Universitätsstädten von der Einstellung des Lehrbetriebs oder dessen Verlegung an gesündere Orte hört. Die Universität Heidelberg beispielsweise ist zwischen 1407

Fortsetzung Fußnote von Seite 331

Zur Pest von 1562 in Nürnberg *Johann-Caspar Ziehl*, Über Seuchen, welche in früheren Jahrhunderten in Nürnberg geherrscht haben (Nürnberg 1856) 8 (Wochenstatistik der insgesamt 9240 Pestopfer); *Hermann Peters*, Die Pest mit ihren Nebenerscheinungen in der alten Reichsstadt Nürnberg, in: *Das Bayerland* 4 (1893) 370; *J. Kamann*, Aus Nürnberger Haushaltungs- und Rechnungsbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts II, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 7 (1888) 106 f. Anm. 1.

² *H. Steinhöwel*, Büchlin der ordnung ..., (Ulm 1473) [Bl. 6r]. Faksimileausgabe in: *Arnold C. Klebs/Karl Sudhoff*, Die ersten gedruckten Pestschriften (München 1926).

³ *Gerhard Eis*, Zur deutschen Pestliteratur des 15. Jahrhunderts, in: *Medizinische Monatsschrift* 6 (1952) 322 (kurzer Pesttraktat aus Heidelberg, Cod. pal. 577, Bl. 11r–12v); *Karl Sudhoff*, Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des „schwarzen Todes“ 1348, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 6 (1913) 361 Nr. 55 (Pestregimen des Nikolaus von Udine für Hg. Albrecht von Österreich, verfaßt zu Wien 1390); weitere Belege für solche Wendungen bei *Darrel W. Amundsen*, Medical Deontology and Pestilential Disease in the Late Middle Ages, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 32 (1977) 409 mit Anm. 16.

⁴ Cronaca detta Diario del Graziani, in: *Arch. stor. ital.* 16 (1850) 603 mit Anm. 3 (Zitat); ferner 595 (Okt. 1447: „molti cittadini con la loro fameglia, et andavano per lo contado; et anco se partirono de molti scolari“; 604 mit Anm. 1, 606 f. (Juli/August 1448: Geschäftsverkehr ruhte „et tutti li cittadini vanno in contado“), 613 (Jan. 1449: Rückkehr einiger Pestflüchtiger „et anco retornaro più doctori per leggere, per non perdere el salario.“

⁵ *Burkhard Zink*, Chronik, in: *Chroniken der Deutschen Städte* 5 (1866) 293.

Trinkstube der 1562 vor der Pest nach Nördlingen geflüchteten Nürnberger Patrizier. Nördlingen, Stadtmuseum. Foto: Stadtmuseum Nördlingen.

und 1550 sage und schreibe sechzehnmal wegen der Pest in andere Orte übersiedelt⁶.

Wie sehr dieser Exodus der Mittel- und Oberschicht das gesellschaftliche und politische Leben lahmlegen konnte, illustrieren zahlreiche private Selbstzeugnisse und offizielle Verlautbarungen aus Nürnberg. Der Arzt Hartmann Schedel vermerkte in seinem Hauskalender zum Pestjahr 1505 den Tod seiner Gattin, seiner einzigen Tochter und zweier Brüder und fügte hinzu, daß viele Nürnberger („populus Nuremberge“) an verschiedenen Orten Unterschlupf („diverticula ad vitandam pestem“) gesucht hätten⁷. Anderswo erfahren wir, daß 1505 allein 19 von 34 Nürnberger Ratsfamilien außerhalb waren, daß viele Bürger nach Bamberg auswichen und daß sich der Rat später beim Bischof für die Gastfreundschaft mit Weinfuhren bedankte, daß die Stadt Coburg im selben Jahr von ihren Gästen aus der Noris vergeblich Sondersteuern forderte, und daß der Nürnberger Rat an diesen und anderen Orten Verstöße seiner Mitbürgerinnen gegen die Kleiderordnung zu ahnden suchte. 1520 hören wir, daß der Pfarrer einer nahen Nachbargemeinde weggezogen war und bestimmte Ratsmitglieder, Beamte und Bedienstete zu persönlicher Anwesenheit verpflichtet wurden. Im Pestjahr 1533, als kaum noch reiche Leute in der Stadt gewesen seien, wurden die Wachtmeister beauftragt, die leerstehenden Häuser vor Plünderungen zu schützen⁸.

Unter diesen Wohlhabenden, die sich 1533 auswärts aufhielten, war auch Michael Behaim, der aus Breslau seinem Vetter Paulus in Krakau mitteilte, was ihm über die Pestflucht in Nürnberg zugetragen worden war: „... das es mechtig seer zu Nurmbergk styrbt und mer dan $\frac{1}{3}$ der gantzen stadt wegk geflohen, forderlich was die erbarn belangt, nyemandt in Nurmbergk ist, dan die 7 altern herrn. Auch ist bey menschen gedechtnus nie erhoerdt worden, daß das handtwergkvolck den sterben so seer geflohen hat, als dismals. Got wol sich uber uns erbarmen!“⁹ Leider sind diese außer-

⁶ *Gustav Toepke* (Hrsg.), *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386–1662*, Bd. 1 (1386–1553) (Heidelberg 1884) XXXV–XLI (mit einschlägigen Quellen), Bd. 3 (1893) 877 f. (Nachtrag zu 1407); *August Thorbecke*, *Die älteste Zeit der Universität Heidelberg* (Geschichte der Universität Heidelberg, Abt. I) (Heidelberg 1886) 32–36. Zur Verlegung von Wittenberg vgl. unten S. 373 mit Anm. 115 sowie *Heinrich Dormeier*, *Laienfrömmigkeit in den Pestzeiten des 15./16. Jahrhunderts*, in: *Maladies et société (XII^e–XVIII^e siècles)*, hrsg. von *Neithard Bulst/Robert Delors* (Paris 1989) 270 f.; ferner *Georg Sticker*, *Die Pest* (Abhandlungen aus der Seuchengeschichte I), Teil 2 (Gießen 1910) 298 f. (Tübingen) 462 f.; *F. von Soden/J. K. F. Knaake* (Hrsg.), *Christoph Scheurl's Briefbuch, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit*, Bd. 2 (Potsdam 1872) 117 f. Nr. 219 (11. Nov. 1520: „ceteri collegae mei ex fuga revocantur“); unten S. 350 f. (Zabarella in Padua).

⁷ München, Bayerische Staatsbibliothek: Clm 624, Bl. 32v (zu 1505).

⁸ Die einschlägigen archivalischen und sonstigen Belege aus Nürnberg sind zusammengestellt von *Charlotte Bühl*, *Die Pestepidemien des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit in Nürnberg (1483/84 bis 1533/34)*, in: *Nürnberg und Bern. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete* (Erlanger Forschungen, Reihe A, Bd. 46, Erlangen 1990) 121–168; vgl. ferner *August Jegel*, *Nürnberger Gesundheitsfürsorge, vor allem während des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 26 (1933) 18; *Heinrich Dormeier*, *St. Rochus, die Pest und die Imhoffs in Nürnberg vor und während der Reformation*, in: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1985, 32 und 34 mit Anm. 221.

⁹ *J. Kamann*, *Aus Paulus Behaims I. Briefwechsel*, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 3 (1881) 107 Nr. 27 (Okt. 1533).

gewöhnlichen Angaben über die Zahl und die soziale Zusammensetzung der Pestflüchtigen nicht überprüfbar. Soviel wird immerhin deutlich: der eingangs erwähnte Umzug der Nürnberger Patrizier nach Nördlingen (1562) stand in einer langen, traurigen Tradition.

Wie oft und wie lange ein wohlhabender Bürger um 1500 die Pestflucht ergriff und welche organisatorischen Probleme und Kosten die Reisen und die mehrmonatige Abwesenheit von der Heimat verursachen konnten, zeigen exemplarisch die Erfahrungen des Wiener Humanisten Johannes Cuspinian. Mindestens dreimal hat er wegen der Pest für mehrere Monate die Donaustadt verlassen müssen. Ende April 1495 begab er sich „ob dire pestis stragem“ mit zehn Schülern, einem Diener und seiner Haushälterin auf die Veste Ybbs in Niederösterreich, wo er bei dem befreundeten Ritter und Pfleger der Burg, Hans Geyer, bis Mitte Juli gastlich aufgenommen wurde. Im August 1506 ging er erneut der Pest aus dem Weg und brach mit Frau und Kind und, wie wir aus seinen Tagebucheinträgen wissen, einem Reisegeld von 163 Gulden aus Wien auf. Dieses Mal war sein Reiseziel Gmunden am Traunsee, wo er bei seinem Schwager, dem ebenfalls aus Wien geflüchteten Propst Johannes Putsch, unterkam. Schließlich sah er sich Anfang Juli 1521 zum drittenmal zur Pestflucht gezwungen. In Graz mietete er ein Haus an, wo er sich mit seiner ganzen Familie einquartierte, zog dann weiter nach Villach und kehrte darauf nach Graz zurück, wo sich inzwischen weitere aus Wien geflüchtete Humanisten eingefunden hatten. Erst zum 9. Februar 1522 vermeldete er erleichtert: „Ich kam mit meiner ganzen Familie wohlbehalten wieder nach Wien; Lob sei Gott.“¹⁰ Aus Familienchroniken, Briefen und anderen persönlichen Notizen des 14.–17. Jahrhunderts ließe sich unschwer eine lange Liste derartiger individueller Zeugnisse über die Pestflucht zusammenstellen¹¹.

Ärzte und Priester, also jene Berufsgruppen, die in Pestzeiten besonders gefordert waren, verhielten sich kaum anders als die übrigen Repräsentanten des öffentlichen Lebens. Oft gingen sie gar mit schlechtem Beispiel voran. In Venedig forderte man 1348 und erneut 1382 die Ärzte ultimativ zur Rückkehr in die Stadt auf und drohte ihnen andernfalls mit der Streichung des Jahreslohns und dem Verlust des Bürgerrechts. Rühmliches Gegenbeispiel war 1348 ein Magister Franciscus da Roma, der sich

¹⁰ Hans Ankwicz-Kleeboven, Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian. Gelehrter und Diplomat zur Zeit Kaiser Maximilians I. (Graz–Köln 1959) bes. 15 f. (1495/96), 37 (1506) mit Faksimile der entsprechenden Tagebuchseite nach 16, 205 f. (1521/22).

¹¹ Zahlreiche Beispiele für die Flucht einzelner Fürsten, kirchlicher Würdenträger und von Ärzten, v.a. in Spanien und Frankreich im 14.–17. Jh., zum Teil allerdings ohne Angabe der Fundstellen, bei Jean-Noël Biraben, Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens, Bd. 2, Civilisations et Sociétés 36 (Paris 1976) 31 f., 160–167. Zahllose Hinweise in italienischen Quellen bei Alfonso Corradi, Annali delle epidemie occorse in Italia, dalle prime memorie fino al 1850, Bd. 1, 2 (Bologna 1865/67), bes. Bd. 1, 227–229 (Florenz 1373/74), 275 (Siena 1433), 259 (Florenz 1456), 315 (Viterbo 1476), 335 (Venedig 1486/86); Bd. 2, 38 (Genua 1528); Vgl. ergänzend z. B. Die Chronik der Grafen von Zimmern, hrsg. von Hansmartin Decker-Hauff/Rudolf Seigel, Bd. 2 (Konstanz und Stuttgart 1967) 254 (Pestflucht 1518); Norman Davis (Hrsg.), The Paston Letters. A selection on Modern Spelling (Oxford/New York 1983) 201, 203; F. von Soden/J. K. F. Knaake, Christoph Scheurl's Briefbuch (wie Anm. 6), Bd. 1 (Potsdam 1867) 2 Nr. II (9. Sept. 1505); Hans Rupprich (Hrsg.), Der Briefwechsel des Konrad Celtis (München 1934) 161 f. Nr. 98 (Ingolstadt 1495).

aufopferungsvoll um die Kranken kümmerte, während seine Kollegen, wie die Urkunde sagt, sich „fast alle“ davongemacht hatten („omnes quasi medici de Venecia recesserunt praeter ipsum magistrum Franciscum“)¹². Im Vertrag, den die Stadt Ulm 1436 auf zehn Jahre mit dem Stadtarzt Hans Würker abschloß, behielt sich dieser ausdrücklich vor, daß er „zu keinem, der die Pest hat, genötigt werde und bei einem gemeinen Sterben [wohlgemerkt] wie andere Bürger ohne Erlaubnis ziehen dürfe, bis der Sterben vergangen“. Einen seiner Nachfolger verpflichtete der Rat 1511 immerhin, vor dem Weggang die nötigen Anweisungen zu hinterlassen: „wenn sterbend Läufe sind, soll er in beiden Apotheken ein Regiment geben und machen und vor [= vorher] nicht abscheiden“¹³.

In München wütete die Pest 1483 ein volles Jahr. Fast alle Patrizier zogen fort. Daher fielen die Ratssitzungen aus, zwei unerschrockene Ratsgeschworene erledigten die laufenden Geschäfte, die Steuer wurde nicht erhoben: „ursach des sterbens halben der pestilenz, das vill leut nit anhaym sind gewesen“¹⁴. Der Wundarzt und Leibarzt Herzog Albrechts Hans Seyff hätte sich seinen Standeskollegen gern angeschlossen, doch er mußte bleiben, wie er selbst erzählt: „Do zemall fuhent uß [flohen] die Herrn und Burger. Do begert ich och uß, aber man sagt, man bederfft mein und ich het 100 Gulden solds, ich must beliben, do saczt ich mich drin zu beliben.“¹⁵ Wer nicht um seinen Sold fürchten mußte, wollte die Gefahrenzone so schnell wie möglich verlassen. Einige haben, flexibel in ihrer „Terminplanung“, beim Ausbruch der Pest längere Bildungsreisen angetreten¹⁶. Um die Moral zumindest der akademisch gebildeten Ärzte, die nur allzugern ihren besten Patienten folgten, war es in Pestzeiten insgesamt wahrlich nicht zum Besten bestellt¹⁷.

Das Verhalten des Klerus kann man noch weniger auf einen Nenner bringen. Höhere Geistliche, die nicht an die Residenzpflicht gebunden waren, haben in der Mehrzahl ihre pestinfizierten Amtssitze monatelang verlassen¹⁸. Demgegenüber haben

¹² Venezia e la peste 1348/1797, Ausstellungskatalog (Venedig 1979) 79 und 363 Nr. 2; *B. Cechetti*, La medicina in Venezia nel 1300, in: *Archivio Veneto* 25 (1883), bes. 376–381 (Zitat 380).

¹³ *Hermann Klemm*, Die rechtliche und sociale Stellung der Ärzte in der Reichsstadt Ulm und Oberschwaben 26 (1929) 3–23, bes. 5 (1436), 8, 12 (1511); vgl. ebd. 10 (1528), 15 f. (1533), 18 f. (ca. 1550–1647?).

¹⁴ *Fridolin Solleder*, Das große Sterben in Alt-München, in: *Münchener Neueste Nachrichten* (Beilage) Die Heimat 4 (11. März 1931) 57.

¹⁵ *Karl Sudhoff*, Pestschriften (wie Anm. 3), in: *Archiv ...* 14 (1923) 134.

¹⁶ Der Nürnberger Arzt Hieronymus Münzer (aus Feldkirchen) machte beispielsweise in den Pestjahren 1484 und 1494 seine Reisen nach Italien bzw. Spanien, Portugal und Frankreich; vgl. *Richard Stauber*, Die Schedelsche Bibliothek (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte VI 2,3, Freiburg i.Br. 1908) 88.

¹⁷ Zu einem anderen Ergebnis kommen, auf unzulänglicher Quellengrundlage und mit apologetischen, fragwürdigen Argumenten *G. Rath*, Ärztliche Ethik in Pestzeiten, in: *Münchener Medizinische Wochenschrift* 899 (1957) 158–160, bes. 160: „Wägt man Pflichttreue gegen Pflichtvergessenheit, Nächstenliebe gegen Egoismus, Mut gegen Ängstlichkeit, so neigt sich die Schale tief zugunsten echter selbstloser ärztlicher Haltung“; *D. W. Amundsen*, Medical Deontology (wie Anm. 3), 408 f., 410 (weitere Beispiele für die Flucht von Ärzten), 414 mit Anm. 47, 420 f.

¹⁸ *Bernid Ingolf Zaddach*, Die Folgen des Schwarzen Todes (1347–51) für den Klerus Mitteleuropas (Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 17, Stuttgart 1971) 61–63 (englische Bishöfe); ein beliebiges Beispiel aus späterer Zeit: Der Bischof von Perugia war am 10. Juni 1448

viele Pfarrer, niedere Kleriker und Ordensgeistliche ihre seelsorgerischen Aufgaben gerade in den Zeiten der Pest ungeachtet der eigenen Lebensgefahr vorbildlich erfüllt. Allerdings wissen wir vornehmlich aus englischen Quellen, daß es auch unter ihnen eine Menge „schwarzer Schafe“ gegeben hat. Nicht wenige verweigerten während des Schwarzen Todes den Krankenbesuch und die Spendung der Sakramente und ließen aus Furcht vor der Pest und auf der Jagd nach besseren Pfründen ihre Gemeinden im Stich¹⁹. Ähnliches erzählt der Straßburger Arzt Hieronymus Brunschwig von einer besonders heftigen Epidemie im Jahre 1473, als viele Menschen nicht zuletzt wegen mangelnder Hilfeleistung hätten sterben müssen und, was noch viel böser gewesen sei, die Pfarrer und die Brüder der Bettelorden den Siechen weder die Beichte abnehmen noch das heilige Sakrament reichen und die Verstorbenen auch nicht in ihren gekauften Grabstätten bestatten lassen wollten²⁰.

Die Überlieferung erlaubt keine verlässlichen Aussagen darüber, wieviele Bürger in einem bestimmten Pestjahr ihre Heimatstadt verließen. Doch sicher scheint, daß zumindest dann, wenn die Seuche besonders heftig wütete, große Teile der Bevölkerung in der näheren und weiteren Umgebung Zuflucht suchten. Die wenigen Zahlen, die wir über die Peststerblichkeit innerhalb der Städte besitzen, wirken noch düsterer, wenn man sie nicht auf die (geschätzte) Gesamtbevölkerung, sondern nur auf die Daheimgebliebenen bezieht. Die Pestflüchtigen gehörten überwiegend den höheren Gesellschaftsschichten an. Wenn Zeitgenossen zuweilen – wie zum Beispiel bei der auch als „Poors' plague“ bekannten Londoner Pest von 1665 – den Eindruck hatten, die Krankheit raffe vor allem die Armen dahin, so lag das nicht an den angeblich besseren hygienischen Wohnverhältnissen der Reichen, sondern daran, daß diese dem Schwarzen Tod weitgehend entinnen konnten, indem sie sich zeitweise auf ihre Landsitze zurückzogen oder bei Freunden in der Fremde unterkamen²¹.

Die Pestforschung hat zwar seit ihren Anfängen immer wieder auf diese Reaktion auf die ansteckende Epidemie hingewiesen, sie jedoch insgesamt eher als Randerscheinung behandelt. Das Ausmaß, die Häufigkeit und die religiösen und sozialen Implikationen der Fluchtbewegung hat sie dagegen unterschätzt, beziehungsweise noch gar nicht recht wahrgenommen. Vergebens sucht man nach einer Monographie oder

Fortsetzung Fußnote von Seite 336

wegen der Pest zunächst nach Deruta geflohen und im Spätsommer, als dort ebenfalls die Pest ausbrach, nach Marsciano weitergezogen; erst am 10. Oktober 1449 kehrte er nach Perugia zurück; vgl. Cronaca detta Diario del Graziani (wie Anm. 4), 604 mit 608 und 620.

¹⁹ Vgl. (mit Belegen und Literatur) B. I. Zaddach, Folgen (wie Anm. 18), bes. 24–40 (Peststerblichkeit im Pfarr- und Ordensklerus; 61 mit Zitaten, 63–65 (Mißstände und Flucht); 67 („Umzug“ von Konventen); ferner Jean de Venette über die Flucht von Pfarrern in Frankreich 1348, ed. Bernaerts, *Choix de textes historiques: la France de 1228 à 1610* (Paris 1926) 33–35.

²⁰ Hieronymus Brunschwig, *Liber pestilentialis de venenis epidimie* (Straßburg 1500), Bl. A IIv/IIIr; ebd. Bl. 6r (Rat zur Flucht).

²¹ Bereits betont von Neithard Bulst, *Vier Jahrhunderte Pest in niedersächsischen Städten – Vom Schwarzen Tod (1349–51) bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in: *Stadt im Wandel, Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland*, hrsg. von Cord Meckseper, *Ausstellungskatalog Bd. 4* (Braunschweig bzw. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985) 256 f.; vgl. ebd. 251–270 (u. a. Pestflucht 1482 in Goslar und 1522 in Quakenbrück).

einem speziellen Beitrag zu diesem Aspekt der Pestgeschichte²². Fast gänzlich unbeachtet blieb erstaunlicherweise die vielfach erbitterte Diskussion, die seit dem Schwarzen Tod bis ins 18. Jahrhundert über diese Präventivmaßnahme geführt wurde. Die Kernfrage lautete: Darf sich ein Christ, insbesondere ein Priester oder Arzt, durch die Flucht einer Seuche entziehen, die gemeinhin als Strafe Gottes galt? Lediglich einige neuere angelsächsische Arbeiten, die sich mit den Pestepidemien des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigten, gehen näher auf entsprechende Quellenbelege ein. Doch auch sie greifen zu kurz, wenn sie die Ursprünge der Debatte in den Stellungnahmen Luthers und Calvins sehen²³.

Die Kritik an der Flucht vor der Pest ist so alt wie das Phänomen selbst. Sie hat sich in unterschiedlichen Quellengattungen, zum Teil eher versteckt, zum Teil aber auch massiv geäußert. Schon Boccaccio sprach von Leuten „grausameren Sinnes“ („erano di più crudel sentimento“), die nur an sich dächten, sich um nichts und um niemand sonst scherten und sich davonmachten, so als ob sie der Zorn des strafenden Gottes nicht überall erreichen könnte²⁴. Guy de Chauliac, der Leibarzt Clemens' VI. in Avignon, bekannte rückblickend, er sei 1348 nur aus Furcht vor der Schande nicht geflohen²⁵. Skrupel bekamen auch andere Mediziner, die vor derselben Entscheidung standen. In diesem Sinn muß man wohl die Notizen „De fuga“ deuten, die (der ältere) Hermann Schedel als Stadtarzt in Augsburg anlässlich der Pest von 1463 in sein Rezeptbuch kritzelte²⁶.

Zu den ethisch-religiösen Bedenken trat die Sorge um die öffentliche Ordnung. So

²² Vgl. J.-N. Biraben, *Les hommes et la peste* (wie Anm. 11); Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Bd. 1 (Reinbek bei Hamburg 1985) 156–158, 176–178 (einige Beispiele für die eher beiläufig erwähnte Flucht, überwiegend aus dem 17.–19. Jahrhundert). Mehr Aufschluß verspricht eine (inzwischen erschienene?) Untersuchung von R. Barducci und A. Grieco über die schriftlich festgehaltenen „prestanze“, die den Pestflüchtigen in Florenz während ihrer Abwesenheit auferlegt wurden; ein diesbezüglicher Hinweis bei Maria Serena Mazzi, *La peste a Firenze nel Quattrocento*, in: *Strutture familiari, epidemie, migrazioni nell'Italia medievale. Atti del Convegno internaz. „Problemi di storia demografica nell'Italia medievale“* (Siena, 28–30 gennaio 1983), hrsg. von Rinaldo Comba/Gabriella Piccinni/Giuliano Pinto (Napoli 1984) 102 Anm. 42, 107 Anm. 59.

²³ So Louis Landa (Hrsg.), *Daniel Defoe: A Journal of the Plague Year* (London 1969) XXIX f., 254. Breiteren Raum widmen dem Problem (mit dem Schwerpunkt 16.–18. Jh.) Charles Frederic Mullett, *The Bubonic Plague and England. An Essay in the History of Preventive Medicine* (Lexington (Kentucky) 1956), bes. 74–79 sowie Index (391) unter „Flight“; Paul Slack, *The Impact of Plague in Tudor and Stuart England* (London etc. 1985) 36, 41–44 sowie Index unter „flight“; differenzierte Beobachtungen zum Zusammenhang zwischen Sterblichkeit und Pestflucht in London und Norwich bei Robert S. Gottfried, *Epidemic Disease in Fifteenth Century England. The Medical Response and the Demographic Consequences* (New Brunswick (New Jersey) 1978) 138–142. Zur ärztlichen Berufsethik (anhand der Pesttraktate bis 1500) D. W. Amundsen, *Medical Deontology* (wie Anm. 3), 403–421. Besser informiert sind wir über Theorie und Praxis der Pestflucht im arabischen Raum – vgl. Anm. 63.

²⁴ Giovanni Boccaccio, *Il Decameron*, ed. Aldo Rossi (Bologna 1977) 23 f.

²⁵ Guy de Chauliac, *Chirurgia magna* (Nachdruck der Ausgabe Lyon 1585), hrsg. von Gundolf Keil (Darmstadt 1976) 105: „Et ego ut vitarem infamiam, non fui ausus recedere.“

²⁶ München, Bayerische Staatsbibliothek: Clm 224, Bl. 52r, ed. Karl Sudhoff, *Pestschriften* (wie Anm. 3), in: *Archiv ...* 14 (1923) 139 f. (mit positiver Einstellung gegenüber der Pestflucht).

verbot der Stadtrat von Udine 1382 allen Einwohnern, das Stadtgebiet zu verlassen – natürlich vergeblich, wie sich denken läßt²⁷. In den offiziellen Verlautbarungen hat sich der Streit zwischen Befürwortern und Gegnern des Auszugs sonst selten niedergeschlagen. Die Würzburger Domherren beispielsweise, die bereits während der Epidemien von 1507/08, 1531 und 1563 aus der Mainmetropole geflohen waren und für jeweils mehrere Monate in Ochsenfurt und anderswo getagt hatten, gaben nur 1575, beim erneuten Ausbruch der Pest, ihre Gewissensbisse zu Protokoll: „Were zu bedencken, was es bei gemeiner Bürgerschaft für ein ansehens und nachredens geben würde, das ein Ehrw. Dhomcap. die ersten sein solten, die sich alhir wolten absentirn, do doch unser g. F. und H. auch dero alle und gelerte Rat und Cantzley noch alhir und also nichts anderß damit außrichten, dann den Unglimppf uff sich laden.“ Mit der nicht sonderlich überzeugenden Begründung, bereits 1563, als die Lage weniger schlimm gewesen sei, habe man diesen Weg gewählt und das Unglück sei bereits im Hause unter dem Gesinde, setzte man sich wiederum über jene Bedenken hinweg²⁸.

Seit dem 16. Jahrhundert gehen die Pesttraktate und Pestordnungen differenzierter und ausführlicher auf das Problem der Pestflucht ein. Johannes Neefe, seit 1544 Leibarzt des Kurfürsten Moritz von Sachsen, empfahl beispielsweise die Flucht nach wie vor als „beste Arznei“, fügte aber gleich hinzu, „es sei nicht jedem ehrliebenden und frommen Menschen und Hauswirt seiner Wohnung und Geschäfte halber allzeit zu fliehen zuträglich, auch gebühre vielen nicht, ihr Amt im Stich zu lassen“²⁹. Während einige Pestregimente das Problem in einem eigenen Kapitel „De fuga“ behandeln, klammern andere die Streitfrage mit interessanten Begründungen aus: Joseph Du Chesne (1546–1609), der Leibarzt des französischen Königs Heinrich IV., ging in seiner 527 Seiten starken Pestschrift von 1608 auf die Pestflucht nicht weiter ein, weil sich sein Werk weniger an die ‚Magnates‘ richte, denen allein, wenn auch nicht immer mit glücklichem Ausgang, jene Möglichkeit offenstehe, sondern vielmehr den Armen („pauperes“) helfen solle³⁰. Was die breite Mehrheit vom Verhalten der Privilegierten hielt, davon künden auch satirische Flugblätter, die während der großen Pest in London 1665 die „Runaways“ mit Hohn und Spott überschütteten³¹.

²⁷ A. Corradi, *Annali* (wie Anm. 11) 236 Anm. 1; ähnliche Verbote aus späterer Zeit bei J.-N. Biraben, *Les hommes* (wie Anm. 11) Bd. 2, 165 f.

²⁸ Alfred Lechner, *Die Pest in Würzburg im sechzehnten Jahrhundert*, in: *Archiv des Histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg* 68 (1929) 285 f. (mit dem Zitat aus den Domkapitelsprotokollen).

²⁹ Otto Clemen, *Ein unbekanntes Pestregiment, Dresden 1566*, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 20 (1928) 177.

³⁰ Joseph Quercetanus [= Du Chesne], *Pestis alexicacus sive luis pestiferæ fuga*, Paris 1608 [und Leipzig 1609], 224; zur Person August Hirsch (Hrsg.), *Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker*, Bd. 2 (Berlin und Wien 1930) 7 f. Eigene Kapitel über die Pestflucht z. B. bei Heinrich Stromer von Auerbach (Mediziner und Ratsherr zu Leipzig), *Saluberime adversus pestilentiam observationes*, 1516, fol. 5r–6v; Matthæus Flaccus Cyncæus (Berliner Arzt), *Ein Erinnerung, was die Oberkeit zur Pestilenz zeit bestellen ... sol*, Wittenberg 1566, bes. Bl. F IVr–G Ir.

³¹ F. P. Wilson, *The Plague in Shakespeare's London*. Oxford 1927, [Taf. 1] vor dem Titelblatt („Greeting the Runaways“), [Taf. 13] nach 158 („Runaways fleeing from the plague“), 163 („Lon-

Die Gewissenskonflikte der Pestflüchtigen und der Groll der Daheimgebliebenen, von denen die angeführten Belege nur andeutungsweise sprechen, treten in anderen Quellen des 14. bis 17. Jahrhunderts schärfer und ausführlicher zutage: in der Korrespondenz der Gebildeten, in speziellen Traktaten und schließlich in Predigten und geistlichen Belehrungen. Urheber der Stellungnahmen, die zum Teil nur handschriftlich oder in seltenen Frühdrucken überliefert sind, waren Laien wie Kleriker: italienische und deutsche Humanisten, Ärzte, Lehrer des Kirchenrechts und hohe Kurialbeamte, italienische Bußprediger wie deutsche Ordens- und Stadtpredikanten und namhafte Reformatoren nördlich der Alpen.

2. Die divergierenden Positionen der frühen Humanisten (Petrarca, Salutati, Vergerio d. Ä., Zabarella)

Die Reihe der ausführlicheren Beiträge zu dem umstrittenen Thema eröffnete Francesco Petrarca. Der Humanist hat nämlich nicht nur in einigen häufig zitierten Briefen eindringlich die verheerenden Wirkungen der großen Pandemie wie der nachfolgenden Pestwellen beschrieben, sondern er hat sich auch in weniger bekannten Schreiben mehrfach zur Pestflucht geäußert. Seine Position in diesem Punkt wie sein eigenes Verhalten sind mehrdeutig, im Grunde sogar widersprüchlich. Wie nicht anders zu erwarten, ließ er sich nicht zuletzt von den Vorstellungen der antiken Autoren über den Tod leiten³². Die Wahl der Abwehrmittel gegen die Pest war für ihn keine reine Glaubensfrage. Mit bezeichnenden Worten lobt er seinen Bruder Gerhard, der sich 1343 in die Kartause von Montrieux zurückgezogen hatte, dafür, daß er während der großen Pest der Aufforderung seines Priors zur Flucht nicht nachgegeben sei: Der Bruder habe vielmehr „cristiane simul ac philosophice“ geantwortet, diesen Rat werde er nur befolgen, wenn es irgendeinen Ort gebe, der dem Tod nicht zugänglich sei; im übrigen wolle er in dem Amt, das ihm Christus anvertraut habe, ausharren³³. Den widerstreitenden Bibelstellen, die entweder zur Flucht raten (Jerem. 38, 2) oder vor ihr warnen (Exodus 19, 12), zieht Francesco einen eher philosophischen Ausspruch vor (2 Sm 14,2: wir alle sterben, und wie Wasser versickern wir im Boden) und fragt, was die Flucht anderes bringen könne als vergebliche Mühe und die Furcht vor dem Tod, die schlimmer als der Tod selbst sei. „Erwarten wir also gelassen („equis mentibus“) auf Erden, was der Himmel über uns beschlossen hat, damit wir nicht wie kleine Vögel,

Fortsetzung Fußnote von Seite 339

don welcomes home her runaways“); zur Pestflucht in London ebd. 155–160; ferner *Walter George Bell*, *The Great Plague in London in 1665* (London 1951) bes. 56–60, 62, 66–71, 91–96.

³² Vgl. bes. Francesco Petrarca, *Le Familiari* 4 (Opere 13), hrsg. von *Umberto Bosco* (Florenz 1942) 132 f. lib. XXII 12; die erwähnten bekannten Pestbriefe ebd. 2 (Opere 11), hrsg. von *Vittorio Rossi* (Florenz 1934) 174–186 lib. VIII, 7–9; Brief VIII, 8 auch in der Auswahl (lat./ital.) von *Ugo Dotti* (Hrsg.), *Francesco Petrarca: Epistole* (Classici italiani 12,2; Turin 1978) 228–231 Nr. 23; aus der reichhaltigen Lit. zu Petrarca vgl. nur eine der letzten Monographien: *Kenelm Foster*, *Petrarch. Poet and Humanist* (Writers of Italy 9, Edinburgh 1984).

³³ Ebd. Bd. 3 (Opere 12), hrsg. von *V. Rossi* (Florenz 1937) 178 lib. XVI 2; *U. Dotti*, *F. Petrarca* (wie Anm. 32) 354–361 Nr. 36.

durch eine Leimrute oder ein Netz gefangen, uns noch stärker verstricken, indem wir herumfliegen und dagegen ankämpfen.“³⁴ Noch deutlicher wird er bei anderer Gelegenheit: „Nichts ist eines weisen Mannes unwürdiger als Furcht und Verwirrung (metus – perturbatio).“³⁵ Von seinem Domizil in Arqua aus begrüßt er Anfang 1374 nachdrücklich die Entscheidung seines Freundes Pietro da Moglio, Rektor in Bologna, der in der pestverseuchten Stadt, aus der viele „pavidi“ geflüchtet seien, unerschrocken seinen Dienst tue: „Was wäre törichter, als etwas zu fürchten, dem man sich doch nicht entziehen kann und das man durch Angst nur verschlimmert?“³⁶

Anders hört sich an, was Petrarca 1363 einem Brief an Giovanni Boccaccio anvertraute. Bitter beklagte er den Tod der gemeinsamen Freunde Lelio de' Lelli, der 1363 in Rom an der Pest gestorben war, und des Francesco Lelli, genannt Simonide, der in Neapel dasselbe Schicksal erlitten hatte: Wären sie doch aus den pestverdächtigen Orten geflohen, wie sie es ihm selbst immer geraten hätten! Vor dem Tod zu fliehen sei zwar unmöglich, vielmehr sei Gott die einzige Zuflucht, doch Vorsichtsmaßregeln, darunter an erster Stelle den Wechsel des Wohnorts, solle man nicht außer acht lassen. Er ermuntert seinen Freund geradezu, den Orten, wo die Pest besonders grausam herrscht, den Rücken zu kehren und, so wie der Steuermann vor dem Sturm im Hafen, der Bauer vor dem Regen unter dem Dach, der kluge Wanderer vor der Gefahr in einer ehrbaren Herberge Schutz suche, anderswo für einige Zeit gesündere Luft zu atmen.³⁷

Petrarca selbst hat durchweg diese „flexible“ Lösung gewählt, und zumindest dem modernen Leser kommt es sonderbar vor, wie unbekümmert er diese Praxis mit seinen rigorosen Vorstellungen zu verbinden wußte. Ganz offensichtlich ist sein Bemühen, die Widersprüche zu kaschieren und sein Verhalten zu rechtfertigen. So machte er 1362 Francesco Bruni, der ihn zur Flucht gemahnt und ihn zu sich eingeladen hatte, seitenlange Vorhaltungen darüber, wie nutzlos es sei, auf diese Weise dem Tod entrinnen zu wollen, um dann am Schluß des Briefes kurz darauf hinzuweisen, daß er, wenn auch aus anderen Gründen, seinem Rat gefolgt sei.³⁸ In einem späteren Schreiben bezieht er sich auf diese Übersiedlung und fühlt sich erneut bemüßigt, seine Motive noch einmal klarzustellen: „Da ich jedoch weiß, daß die Pest wie auf Flügeln dahineilt, daß die Flucht vergeblich ist und daß das eigene Ende unveränderlich feststeht, habe ich den Ortswechsel, wie ich bekenne, nicht vorgenommen, um mich in

³⁴ Ebd., Bd. 4 (Opere 13) 135 lib. XXII 12.

³⁵ Epistolae seniles, in: F. Petrarca, Opera (Venedig 1501), Ep. I 7 (Brief an Francesco Bruni [1362]); vgl., *Giuseppe Fracassetti*, Lettere senili di Francesco Petrarca Bd. 1 (Florenz 1869) 60 ep. I 7 (italien. Übersetzung).

³⁶ Epistolae Seniles (wie oben) XV 10; vgl. *G. Fracassetti*, Lettere senili Bd. 2, 435–437; zur Datierung vgl. *Ernest H. Wilkins*, Petrarch's Later Years (Cambridge (Mass.) 1959) 264 f. mit Anm. 6 (Pest in Bologna, 1374).

³⁷ Epistolae Seniles III 1 (an Giovanni Boccaccio, 7. Sept. [1363]; vgl. *G. Fracassetti*, Lettere senili Bd. 1, bes. 137, 150, 154.

³⁸ Epistolae Seniles (wie Anm. 35) I 7, als eine Art Postscriptum: „Unum hoc tibi ... notum velim, me ... pridem Patavio ubi pestis invaluit digressum Venetias petisse, non ut mortem fugiam, sed ut queram si qua in terris est requies. Vale.“; ganz ähnlich Ep. Sen. XIII 9 (An Pandolfo Malatesta).

Sicherheit zu bringen, sondern um Ruhe zu finden (*non id fuge studio fateor sed quietis feci*).³⁹ Die Nachwelt erinnerte sich weniger an Petrarcas Ideal philosophischer Gelassenheit, sondern mehr an seine Ausweichmanöver, so daß er geradezu als Kronzeuge für die Legitimität der Pestflucht herangezogen wurde⁴⁰.

Während die überarbeiteten und stilisierten Briefe Petrarcas im Tonfall eher moderat bleiben, weht in der Korrespondenz Coluccio Salutati, des großen Humanisten der nächsten Generation, ein ganz anderer Wind. Salutati (1331–1406), seit 1375 Staatskanzler in Florenz, war der festen Überzeugung, daß die Flucht vor der Pest unsinnig, ja verwerflich sei, weil niemand die von Gott vorherbestimmte Stunde des Todes hinauszögern könne. Diese Ansicht hat der gebildete Laie und strenggläubige Christ, mit Belegen aus der Heiligen Schrift und aus klassischen Autoren, aber auch mit eigenen Erfahrungen und Beobachtungen des Seuchenverlaufs untermauert. Vielleicht hat ihm sein früherer Rhetoriklehrer in Padua als Vorbild gedient – jener Pietro da Moglio, den Petrarca wegen seines Einsatzes im pestverseuchten Bologna gelobt hatte⁴¹. Kämpferisch und unbeugsam – oder soll man sagen: uneinsichtig und arrogant? – hat er seine Argumente gegenüber seinen Freunden vertreten, die ihm nicht weniger deutlich ihre Meinung sagten. Da auch die Anfragen und Repliken der Kontrahenten fast ausnahmslos überliefert sind, ergibt sich ein erstaunlich lebendiges und differenziertes Bild von den frommen und weniger frommen Vorstellungen und Stimmungen, vom Verhalten und von den Alltagsproblemen gebildeter Laien in den Stadtstaaten Mittelitaliens angesichts des Pestgeschehens⁴².

Wie sehr das Problem den Beteiligten auf den Nägeln brannte, zeigt nicht nur der Umfang der Debatte, die über 70 Druckseiten der modernen Ausgabe ausmacht, sondern auch die spontane Entwicklung der Auseinandersetzung. Verschiedene Briefpartner fühlten sich durch die herablassende bis spöttisch-ironische Art Salutatis herausgefordert und machten ihren Standpunkt ein zweites Mal deutlich. Daraufhin sah sich wiederum ihr Gegenspieler gezwungen, seine Aussagen zu präzisieren und zu ergänzen. Der Rechtsgelehrte Giovanni Innamorati da Ascoli, ein Freund des Pellegrino Zambecari, des Rektors in Bologna, mischte sich mit einem Brief an Salutati in den Disput ein, obwohl er den Florentiner Staatsmann vorher nie gesehen hatte. Dieser machte sich zwar darüber lustig, daß Zambecari nun schon Hilfstruppen, „Faustkämpfer“ („pugiles“) ins Feld schicke, ließ sich aber gleichwohl zu einer Antwort her-

³⁹ *Epistolae Seniles* (wie Anm. 35), II 2 [nach Okt. 1362]; vgl. *G. Fracassetti*, *Lettere senili*, Bd. 1, 98.

⁴⁰ So zum Beispiel von Francesco Zabarella (vgl. unten S. 353 mit Anm. 65 und 70)!

⁴¹ Die Vermutung äußerte *Ronald G. Witt*, *Hercules at the Crossroads. The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 6, Durham (North Carolina) 1983) 19 Anm. 48.

⁴² Die Briefsammlung ist ediert (einschließlich einiger in den Anmerkungen und anhangsweise wiedergegebenen Schreiben der Briefpartner) von *Francesco Novati* (Hrsg.), *Epistolario di Coluccio Salutati*, Bd. 1–4 (*Fonti per la storia d' Italia* 15–18), Rom 1891/1893/1896/1905; zur Frage der Pestflucht bei Salutati kurz *Alfred von Martin*, *Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis* (Historische Bibliothek 33, München und Berlin 1913) bes. 121–123; *ders.*, *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal. Ein Kapitel aus der Genesis der Renaissance* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 23, Leipzig/Berlin 1916) 244 f.

bei, weil Innamorati ein „verehrungswürdiger Mann“ sei und – wohl der eigentliche Grund – damit dieser nicht glaube, er habe sich mit seiner Ansicht durchgesetzt⁴³. Die Schreiben bleiben literarische Freundschaftsbriefe, mit denen die Humanisten an die klassische Epistolographie anknüpften, doch zweifellos verdrängt gerade bei diesem Thema die existentielle Betroffenheit und das Mitteilungsbedürfnis der Briefschreiber die Tendenz zur distanzierenden Stilisierung⁴⁴.

Was Salutati über die Pestflucht dachte und wie er seine Gedanken zum Ausdruck brachte, zeigt in nuce ein Brief vom 7. August 1383, den er an seinen geflüchteten Coadjutor in der Kanzlei, Antonio di Ser Chello, und einen zweiten Beamten aus S. Miniato richtete: „Die Vorsehung Gottes, die alles ordnet, hat von Ewigkeit her vorausgesehen und vor unserem Zeitalter fest und unveränderlich verfügt, wo, auf welche Weise und wann ein jeder sterben muß. Daher muß man offen bekennen, daß diese Fluchtbewegung, von der zur Zeit unsere Vaterstadt ergriffen ist, keine Vorsichtsmaßregel, sondern eine Torheit („insaniam“) ist; eine Torheit, sage ich, eitler Menschen, die lieber durch ihre Flucht ihren Kleinmut kundtun als bekennen, daß göttliche Fügung alles lenkt, und die, obgleich sie schon Angst davor haben zu sehen, wie die Toten begraben werden, es tatsächlich wagen, sich zu brüsten, gerüstet gegen Bewaffnete zu kämpfen, die sie vor Feigheit beim ersten Anblick kaum zwischen den Schwertern erspähen könnten. Wie sollten diejenigen, die die Toten fliehen, mit den Lebenden einen Kampf ausfechten? Geht also hin, ihr wohlfeilen Dirnen („vilissime muliercule“), laßt das Vaterland ruhig im Stich und bietet den Nachbarn, wenn ihr flieht, ein schönes Schauspiel von euch („de vobis spectaculum“)! Zeigt allen eure Feigheit! Verschleudert euer Vermögen, und ladet hierher die Straßenräuber („latrunculos“) zu neuen Schandtaten („novitates“) und Beute ein! Wie gerecht wäre das Urteil, wenn die im Stich gelassene Vaterstadt euch bei der Rückkehr nicht aufnähme und wenn, da ihr durch die Flucht den Bestattungen der Nächsten nicht die Ehre geben wolltet, die Menge lachend zusähe, wie ihr allein von den Leichenwäschern in einem ehrlosen Beggängnis ungeordnet („passim“) hinausgetragen würdet.“⁴⁵ Der Adressat, Ser Antonio Chelli, blieb von diesen und weiteren Attacken Salutatis nicht unbeeindruckt, wie wir noch sehen werden.

Nicht nur in dem zitierten Brief argumentiert Salutati im wesentlichen auf drei Ebenen: der religiösen, der gesellschaftspolitischen und der ethisch-moralischen. Seine Gedanken kreisen vor allem um den Schlüsselbegriff der göttlichen Vorsehung („divina dispositio“, „inevitabilis sententia“, „prescientia“, „providentia“), die den Augenblick des Todes unverrückbar („fixe et immutabiliter“, „infallibiliter“) von Anbe-

⁴³ Epistolario 2, 237 lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390). Salutati selbst wendet sich an Ubaldino di Buonamico, nachdem ihm dessen Brief an Francesco Bruni in die Hände gefallen war: Epistolario 2, 112–130, lib. V Nr. 22.

⁴⁴ Vgl. Peter L. Schmidt, Die Rezeption des römischen Freundschaftsbriefes (Cicero-Plinius) im frühen Humanismus (Petrarca-Coluccio Salutati), in: Franz Josef Worstbrock (Hrsg.), Der Brief im Zeitalter der Renaissance (Deutsche Forschungsgemeinschaft. Mitteilung IX der Kommission für Humanismusforschung, Weinheim 1983) bes. 46, 48–52; ferner Helene Harth, Poggio Bracciolini und die Brieftheorie des 15. Jahrhunderts. Zur Gattungsform des humanistischen Briefes, in: F. J. Worstbrock, Brief (wie oben), bes. 82f.

⁴⁵ Epistolario 2, 82 lib. V Nr. 16.

ginn an festgesetzt hat. Diese Prädestinationslehre, die er seit 1374 entwickelte und später – im wesentlichen nach Augustin – in seinem Werk „De fato, fortuna et casu“ zusammenfaßte, bildete das „Fundament“ seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Pestflucht. Der freie Wille und die moralische Verantwortung des Menschen bleiben davon unberührt. Andersdenkenden gegenüber präzisiert er: Jeder kann frei wollen, was Gott voraussieht, daß er es tun wird⁴⁶. Auch mit dem Selbstmord kann man den Tag, der von Gott bestimmt ist, nicht vorwegnehmen, sondern allenfalls den Zeitraum abkürzen, den einem die Natur gelassen hätte⁴⁷. Warum eigentlich soll die Flucht selbst nicht ebenfalls von Gott vorherbestimmt sein, fragt man ihn listig. Salutati läßt sich keineswegs, wie er sagt, von den eigenen Speeren durchbohren, sondern stellt überheblich („O ridiculum caput!“) klar: Auch unser schuldhaftes Vergehen wie z. B. ein Mord liegt von Ewigkeit her fest, dennoch muß man es gemäß den Intentionen des Handelnden als Unrecht oder, wie die Flucht, als töricht verurteilen⁴⁸.

Die Pest schlägt, wie Salutati ausführt, nicht unterschiedslos („indiscreto ictu“) zu, sondern rafft diejenigen dahin, die dieses Schicksal nach Gottes Ratschluß erleiden sollen. Es spielt dabei keine Rolle, ob man die Seuche mit natürlichen Ursachen oder als Strafe Gottes („seu medicinalis seu ultrix fuerit ista clades“) erklärt. Der Humanist selbst neigt der zweiten Möglichkeit zu: Der Augenschein lehrt, daß die Seuche nach keiner festen Regel mal die Jungen, mal die Alten, Daheimgebliebene wie Flüchtlinge, in ein und derselben Stadt, im selben Haus die einen tötet, die anderen unversehrt läßt. Angesichts der Willkür, mit der die Pest wütet, versagen die Theorien der Gelehrten von der verderbten Luft, von den unterschiedlichen körperlichen Zuständen („diversitas complexionum“) und von den Konstellationen der Gestirne. Gegen ein Gottesurteil aber helfen gemäß dem mehrfach zitierten Psalm 138, 7–10 („Quo a facie tua“) nicht Flucht und Medikamente, sondern nur Gebete und Fasten. Mit gutem Beispiel seien darin David, der die dreitägige Pest geduldig ertragen habe, und Gregor der Große vorangegangenen, der nicht aus Rom geflohen sei oder entsprechende Ratschläge gegeben habe, sondern mit feierlichen Litaneien und Prozessionen Gott um Barmherzigkeit gefleht und verdientermaßen erlebt habe, wie der Engel das Schwert in die Scheide gesteckt habe⁴⁹.

⁴⁶ Ausführlicher erklärt in Epistolario 2, 92 f., lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383); ebd. 2, 114–120, lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383; 114: „mee sententie fundamentum“); zur Prädestinationslehre Salutatis *Concetta Bianca* (Hrsg.), Coluccio Salutati: De fato et fortuna. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e Testi 10, Florenz 1985). Vgl. auch (vor allem gemäß „Da fato et fortuna“) A. von Martin, Die Populärphilosophie des Florentiner Humanisten Coluccio Salutati, in: Archiv für Kulturgeschichte 11 (1914) 411–454, bes. 416 f. (zu den zitierten Briefstellen); ferner R. G. Witt, Hercules (wie Anm. 41), 296 f., 315 f. (zu „De fato et fortuna“); Jan Linhardt, Rhetor, Poeta, Historicus. Studien über rhetorische Erkenntnis und Lebensanschauung im italienischen Renaissancehumanismus (Acta Theologica Danica 13, Leiden 1979) 60 f., 66–77, bes. 76.

⁴⁷ Epistolario 2, 231 f., lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390); weitere Gegenargumente (des Pellegrino Zambeccari) ebd. 4, 293–298 Nr. IX,1 (13. Aug. 1390).

⁴⁸ Epistolario 2, 94, lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383).

⁴⁹ Vor allem Epistolario 1, 170 f., lib. III Nr. 13 (25. Juli 1374; Zitate und Ps. 138); 2, 89–91 lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383); 2, 224 und 226 f., lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390); 2, 233, 235, lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390: Psalm 138; Galen und Avicenna); Epistolario 2, 119 f., lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383: Gebete und Fasten; David und Gregor d. Gr.); zu den Beobachtungen Salutatis zum Seuchenver-

Gewichtige Einwände seiner Opponenten läßt er nicht gelten. So gibt man ihm zu bedenken, daß Ärzte und Philosophen, also Vertreter der durch göttliches Gesetz gutgeheißenen Wissenschaften, zur Flucht rieten, und auch die Erfahrung lehre verlässlicher als jede Theorie („certior omni ratione“), daß von denen, die blieben, nahezu der vierte oder fünfte Teil sterbe, während kaum einer von hundert Flüchtigen sein Leben verliere. Salutati läßt sich nicht beirren: Die Ärzte räumen doch selbst ein, von den epidemischen Krankheiten nichts zu verstehen. Avicenna und Galen schreiben im übrigen keineswegs die Flucht vor. Die Philosophen plappern nur nach, was ihnen die Ärzte sagen und umranken es mit nicht überprüfbarem Beiwerk, und die geringere Zahl der Pestopfer beweist gar nichts. Wer in der Fremde überlebt hat, wäre auch innerhalb der Stadt verschont geblieben, und wer in Florenz gestorben ist, der hätte dieses Schicksal auch erlitten, wenn er fortgegangen wäre⁵⁰. Ähnlich unwirsch, wenn auch weniger unlogisch, beschied er seinen Freund Zambeccari, der ihn bat, ihm wenigstens drei seiner Söhne zu schicken, dann werde man ja sehen, ob es innerhalb oder außerhalb einer infizierten Stadt sicherer sei: „coniectura non est sapientia“⁵¹.

Geschickter versucht der Doktor beider Rechte Giovanni Innamorati da Ascoli, die Position Salutatis zu erschüttern. Die Vernunft („bona ratio“) bedürfe nicht der von Salutati zitierten Autoritäten, sondern lege nahe, daß man sich, da schlechter Umgang nicht nur den Sitten, sondern auch der körperlichen Gesundheit schade, einen heilbringenden Ort wählen müsse, der weder durch Fäulnis der Luft noch durch Ansteckung die Nachbarn infiziere. Innamorati führt als Beispiel den Burgfleckten Civita Tomacchiara (heute Civita bei Colonella) am Tronto bei Porto d'Ascoli an, wo er selbst einmal auf dem Weg nach Bologna habe übernachten wollen, doch erschreckt durch den Gestank und das scheckige Aussehen („aspectus discolor“) der Einwohner sofort weitergereist sei und sich lieber den Gefahren der Meeresschiffahrt ausgesetzt habe. Ein Adliger aus Ascoli Piceno habe dagegen dort Quartier gemacht, sei prompt erkrankt und wenige Tage später gestorben. „Streitet man nicht, indem man dort verweilt, gegen Gott und die Natur, und versucht man nicht den Herrn, so als ob uns der Allmächtige von einem abschüssigen Felsen retten könnte, wenn wir uns freiwillig hinunterstürzen wollen?“⁵² Der angesprochene Humanist fragt unbeeindruckt zurück, wie logisch es eigentlich sei, vom Einzelfall auf das Allgemeine zu schließen. Genauso gut hätte Innamorati sich selbst, da er unversehrt aus Civita Tomacchiara entkommen sei, als Beweis für das Gegenteil anführen können. Warum habe er denn nicht das Meer gefürchtet, das viele Reisende durch Schiffbruch auf traurige Art verschlinge⁵³.

Fortsetzung Fußnote von Seite 344

lauf auch Ann G. Carmichael, Plague legislation in the Italian Renaissance, in: Bulletin of the History of Medicine 57 (1983) 509f.

⁵⁰ Epistolario 2, 89f., lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383: Ärzte und Philosophen); ebd. 2, 225f., lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390); ebd. 4, 297 Nr. IX 1 (13. Aug. 1390: Zambeccari zu Avicenna); ebd. 2, bes. 235–237, lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390: Antwort Salutatis, u. a. zur begrenzten Kraft der Medikamente).

⁵¹ Epistolario 2, 230, lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390); vgl. dazu ebd. 4, 295 (13. Aug. 1390: Angebot Zambeccaris).

⁵² Epistolario 4, 299–301 Nr. IX,2 (Sommer 1390).

⁵³ Epistolario 2, bes. 242f. lib. VI Nr. 25 (Sept. 1390).

Auch Zambeccari hatte ihm den Vorwurf gemacht, man versuche Gott, wenn man sich nicht, wie es schon den Tieren eingegeben sei, vor der Pest genauso wie vor Feuer und Blitz schütze und die Orte des Grauens, wie in den Metamorphosen des Ovid nachzulesen sei, den angenehmen Alternativen vorziehe. Ungerührt erwiderte ihm Salutati: Während das Feuer alles Brennbares verbrennt, vertilgt die Pest durchaus nicht alle; im übrigen hat Gott als oberster Lenker allen Geschehens („*causa prima*“) auch die drei Jünglinge unverletzt aus dem Feuerofen errettet (Daniel 3, 19 ff.). Nicht wer bleibt, sondern wer das Weite sucht, handelt gegen Gottes Willen, wie schon der „Weise“ (Ecl VII, 3) sagt: es ist besser, zum Haus zu gehen, das voll Trauer ist, als zum Haus des Gelages⁵⁴.

Mit der Heiligen Schrift konnte man dem gebildeten Humanisten ohnehin nicht beikommen. Dem Prior von S. Stefano a Ponte, der auf die Flucht Josephs und Marias vor Herodes nach Ägypten und den Rückzug Christi aus dem Tempel, als ihn die Juden steinigen wollten, sowie auf die Flucht des heiligen Paulus verwies, den die Brüder in einem Korb an der Stadtmauer von Damaskus herabließen (Apg. 9, 22–25), machte er klar: Der Engel hat Joseph im Traum zur Flucht gemahnt, Christus hat nicht ohne den Ratschluß seiner wahren Göttlichkeit („*vere divinitatis consilium*“) gehandelt, und Paulus wurde vom heiligen Geist geleitet. Sie entwichen schließlich den Verfolgungen der Menschen, nicht dem Urteil der göttlichen Majestät⁵⁵.

Neben den religiös-philosophischen Anschauungen spielen politische Gesichtspunkte in den Briefen des Florentiner Kanzlers eine wichtige Rolle. Als Antonio Chelli unter anderem den Vorwurf des Vaterlandsverrats, der in dem oben zitierten Brief Coluccios vom 7. August 1383 steckte, empört zurückgewiesen hatte, geißelte dieser die Pestflucht in seiner ausführlichen Antwort sogar primär als Verstoß gegen die Bürgerpflichten. Die Flüchtigen, so klagt er seinen Amtskollegen und dessen Gesinnungsgenossen erneut scharf an, ließen die Vaterstadt, die sie großgezogen und mit Ehren überhäuft habe, schmähsch im Stich und lieferten sie dem Pöbel aus. Sie würden damit Zustände heraufbeschwören, wie sie das geliebte Florenz schon einmal während der 40-tägigen Herrschaft der Ciompi (21. Juli–31. August 1378), jenes Abschaums der Menschheit („*gens vilis et sordida*“), erlebt habe. Die von allen gemeinsam finanzierte Schutztruppe sei eher zum Vorzeigen als zur Verteidigung geeignet. In Notzeiten seien alle „Optimaten“ und das ganze Gemeinwesen gefordert. Welch ein Unterschied bestehe zwischen den flüchtigen Bürgern und den alten Römern, die ohne Todesfurcht gegen Alexander, Pyrrhus, Hannibal und die Gallier für ihr Vaterland gekämpft hätten! Man denke nur an Männer vom Schlage eines Horatius Cocles, eines Mutius, eines Camillus, eines Scipio maior der Schlacht bei Cannä. „Ihr dagegen liebt das Vaterland, aber nur, wenn es in Blüte steht, nicht, wenn es voll Angst und Trauer ist: O veri, sicut putas, amantes, imo vero amentes!“ Es sei keineswegs so, daß die Vaterstadt lieber eine Zeitlang ohne ihre Bürger auskomme, als sie auf immer zu verlieren. Wenn auch die bisher Zurückgebliebenen dem famosen Rat folgten, dann hätte man keine Vaterstadt mehr. Noch pointierter folgert Salutati später, es sei nicht

⁵⁴ Epistolario 4, 295 f., Nr. IX 1 (13. Aug. 1390: Brief Zambeccaris); ebd. 2, 233 f. lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390: Antwort Salutatis).

⁵⁵ Epistolario 2, 121 f., lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383).

recht, das, was man einzelnen empfehle, dann nicht mehr zu loben, wenn es alle täten. Daraus sollte man wiederum die Konsequenz ziehen, daß auch dem Einzelnen kaum das erlaubt sei, was man nicht allen freistellen wolle⁵⁶.

Eng verbunden mit dem Einsatz für die Vaterstadt war ein dritter Aspekt: Das Verhalten in Pestzeiten war für den moralischen Rigoristen mit dem Hang zum Stoizismus nicht zuletzt eine Frage des persönlichen Mutes und der Charakterstärke. Auf diesem Gebiet scheint er seinen Gegnern in der Tat haushoch überlegen gewesen zu sein. Wer konnte schon von sich behaupten, er habe fünf allgemeine (wohl 1348, 1360–63, 1373/74, 1383 – und 1390?) und eine lokale Epidemie überstanden, dennoch nicht an Flucht gedacht und sich niemals geweigert, infizierte Orte zu betreten und pestkranke Freunde zu besuchen⁵⁷. Kontrastreich hebt sich davon die Feigheit seiner furchtsamen Standesgenossen ab, die sich seiner Überzeugung nach nur von ihren (tierischen) mühsam verbrämnten Instinkten leiten lassen, die vor den „häufigen Begräbnissen“ und dem Wehgeschrei der Frauen („muliebres eiulatus“) davonlaufen, die durch ihre Flucht auch die große Masse („ignaros et simplices“) in denselben schändlichen Irrtum mitzureißen drohen und die auswärts Unsummen für ein weniger bequemes Leben ausgeben, um sich nach ihrer Rückkehr nur umso begieriger auf die Annehmlichkeiten ihrer Heimat zu stürzen⁵⁸.

Ganz so kompromißlos, wie er vorgab, hat der Humanist seine Idealvorstellungen allerdings nicht verwirklichen können. 1383 rechtfertigt er sich gegenüber persönlichen Anspielungen Ser Antonio Chellis. Er habe seine Familie zwar aufs Land geschickt, aber das sei gegen seinen Willen auf den Rat oder eher unter dem Druck seiner verrückt gewordenen („insanientis“) Gattin hin geschehen, die über den Tod ihrer Schwester und ihres Vaters untröstlich gewesen sei. Wenn er selbst für sich einige hygienische Vorkehrungen („regimina vite“) getroffen habe und eine Kugel mit aromatischen Essenzen („pilam aromaticam“) bei sich trage, dann habe er diese Gewohnheiten nicht, um den Tod zu vermeiden, sondern – da bekenne er seine Weichheit – aus Liebhaberei („ad delicias“) angenommen⁵⁹. Hin und wieder hat er später einen etwas

⁵⁶ Vor allem Epistolario 2, 84–87, 96 f., lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383; Zitat); ebd. 2, 125 f., lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383; namentlich genannte römische Helden); ebd. 239, lib. VI Nr. 25 (Sept. 1390; Rat an Einzelne und an die Gesamtheit). Während des Tumults der Ciampi war Salutati, der die Unruhen unbeschadet und ohne Minderung seiner Stellung und seines Einkommens überstand, noch wilden Gerüchten außerhalb von Florenz entgegengetreten und wähnte sich in den Händen „benignissimorum hominum, quos iste motus evexit“; vgl. Epistolario 1, 291, lib. IV 12 (4. Aug. 1378). Möglicherweise ist der Sinneswandel Salutatis nicht nur mit Opportunismus zu erklären, sondern vor dem Hintergrund der 1383 neu aufflackernden Unruhen der Ciampi zu sehen; vgl. Memorie storiche di Ser Naddo, in: Delizie degli Eruditi Toscani 18 (Florenz 1784) 66 (zur Erhebung am 21./22. Juli und zur Pestflucht: „Nota che nel tempo della detta mortalità molta, e molta gente si parti da Firenze, ed andoronne molti a Vinegia, e più in Romagna, perché la mortalità v'era stata“); dagegen nichts zu diesen Vorfällen in der Quellensammlung von *Gino Scaramella*, Il tumulto dei Ciampi. Cronache e Memorie (Rerum italicarum scriptores 18, 3, Bologna 1934) 237 (Indice cronologico).

⁵⁷ Epistolario 2, 226, lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390).

⁵⁸ Epistolario 2, 94 f., lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383); ebd. 2, 120 f., lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383); ebd. 2, 127, 129, lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383).

⁵⁹ Ebd. 2, 96, lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383); vgl. *R. G. Witt*, Hercules (wie Anm. 41), 280 f.

milderen Ton angeschlagen, indem er etwa 1390 die Flucht vor pestilenzialischer Luft nicht an sich verdammt, sondern bloß den Glauben daran, sie könne den Tod hinauszögern.

Seine elementaren Überzeugungen vertrat er nicht nur in seinen Privatbriefen, sondern auch in Amtsschreiben seiner Kanzlei. Als sich 1395 zwei Florentiner Gesandte wegen der Pest in Venedig weigerten, ihren Dienst in der Lagunenstadt zum vorgesehenen Zeitpunkt anzutreten, mußte Salutati auf Weisung der Signoria ein Entschuldigungsschreiben an Venedig aufsetzen. Der Kanzler rechtfertigte zwar auftragsgemäß das Verhalten der beiden Botschafter, ließ aber gleichwohl seine eigenen Vorbehalte mittels eines Vergil-Zitats einfließen: „*quamvis constituerit nobis Deus terminum qui preterire non poterit, ... et stet sua cuique dies, ut Mantuanus ait*“ (Vergil, Aeneis X, 467)⁶⁰.

Selbst die schmerzlichen persönlichen Erfahrungen im Pestjahr 1400 vermochten seine Haltung nicht entscheidend zu beeinflussen. Im Mai jenes Jahres scherzte er noch in einem Schreiben an Malatesta di Pandolfo, Malatesta, den Herrn von Pesaro, darüber, daß dieser seinen Untertanen die Flucht empfohlen habe. In Florenz hatte inzwischen eine wahre Massenflucht eingesetzt, der die Kommune in einem Dekret vom 15. Mai vergeblich Einhalt zu gebieten versuchte. Nun lenkte auch Salutati ein und schickte, vermutlich auf Drängen der Verwandten, acht seiner Söhne aufs Land, nach Stignano bei Lucca. Zwei weitere Söhne, den Erstgeborenen Pietro und Filippo, behielt er bei sich und mußte dafür teuer bezahlen. Denn unter den 49 Pestopfern, die die Totengräber allein am 31. Mai meldeten, befand sich auch der neunundzwanzigjährige Pietro Salutati. Der Schmerz des Vaters hat, zumindest in seiner Korrespondenz, schnell wieder kontrollierter Gefäßtheit Platz gemacht. Anfang August bekennt er, daß Gott trotz dieses unschätzbaren Verlustes nicht nur, wie es notwendig war, sondern „*misericorditer et bene*“ gehandelt habe⁶¹. Kurz darauf starb der zweitälteste Sohn Andrea im Alter von 25 Jahren, vermutlich ebenfalls an der Pest. Salutati hat seine Grundüberzeugung, daß die Flucht vor der Pest zwecklos sei, trotz dieser bitteren Erfahrungen nie aufgegeben. Man kann verstehen, daß einem modernen Kritiker wie Alfred von Martin einerseits „diese furchtlose Logik eines von Religiosität und ausgeprägtem Bürgersinn getragenen Denkens“ imponiert und ihm andererseits die „eigensinnige Prinzipienreiterei in dieser fanatischen Überzeugungstreue“ zuwider ist. Die Reaktion des Humanisten auf den Tod der Söhne charakterisiert er als „Gefühls-

⁶⁰ Bibliotheca Columbina di Siviglia, cod. 5.5.8, cc. 18v–19r, zitiert nach *Daniela De Rosa*, Il concetto della storia nel pensiero di Coluccio Salutati, in: *Sapienza* 32 (Napoli 1979) 466; vgl. ebd. 464 (Prädestinationsglaube in einem Brief an Urban VI. von 1380); das Vergilzitat auch im Brief vom 6. Sept. 1390 an Zambeccari, ed. *Epistolario* 2, 230, lib. VI Nr. 24. Zu den Staatsbriefen auch *Hermann Langkabel*, Die Staatsbriefe Coluccio Salutatis. Untersuchungen zum Frühhumanismus in der Florentiner Staatskanzlei und Auswahl edition (Archiv für Diplomatik. Beiheft 3, Köln/Wien 1981).

⁶¹ *Epistolario* 2, 224f., lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390); ebd. 3, 392, lib. XI Nr. 16 (7. Mai 1400; an Malatesta); ebd. 395f. Anm. 3, lib. XI Nr. 18 (27. Juni 1400; Pestflucht in Florenz; Familienmitglieder in Stignano und Tod Pietros); ebd. 406–408, lib. XI Nr. 21 und 22 (4. und 6. Aug. 1400); vgl. *R. G. Witt*, Hercules (wie Anm. 41), 356–358.

armut, die sich hinter der Schablone einer in rationalistisch extremer Weise aufgefaßten und mit der Kälte des Stoizismus erfüllten christlichen Doktrin verbirgt“⁶².

Auch wer über Emotionen lieber zurückhaltender urteilt, wird dem Salutati-Forscher darin Recht geben, daß der Prädestinationsglaube, mit dem der christgläubige Humanist seine Ablehnung der Pestflucht im wesentlichen begründet, von grenzenlosem Gottvertrauen, aber auch von der Nähe zum Fatalismus zeugt. Seine Einstellung hat in der Tat manches mit jenen Maximen gemein, die arabische Religionslehrer und Ärzte gemäß der reinen Lehre des Propheten mehrheitlich verkündet haben. Für sie war die Pest eine Bewährungsprobe für die Gläubigen und eine Strafe Gottes für die Ungläubigen. Ein Moslem sollte pestinfizierte Gegenden weder betreten noch verlassen, und die Krankheit war, da sie direkt von Gott verhängt war, auch nicht ansteckend⁶³.

Coluccio Salutati fand jedenfalls unter seinen Brief- und Gesprächspartnern mit seinen rigoristischen Forderungen wenig Anklang. Er wähnte sich in einem Kampf „gegen fast die ganze Welt“ („ferme totum mortalium genus, quod contra me sentire videtur“) und fühlte sich „verlacht von den Ärzten“⁶⁴. Doch die Front seiner Gegner war längst nicht so geschlossen, wie es auf den ersten Blick scheinen mochte. Was der anerkannte „Führer der italienischen Intelligenz“ vorbrachte, hat sie nicht nur zu rhetorischem Wettstreit angestachelt, sondern sie zumindest in ihrer Selbstgewißheit erschüttert.

Ein anderer bekannter Zeitgenosse, Pier Paolo Vergerio der Ältere (1370–1444), zeitweise Lehrer der Logik und Dialektik in Bologna, Padua und Florenz, wo er bereits als junger Mann (1386) Salutati schätzensgelernt hatte, legt davon beredtes Zeugnis ab. Bestürzt über den Pestausbuch in Bologna, gesteht er (wohl 1389/90) einem befreundeten Arzt in Faenza etwas geziert seine Ratlosigkeit: Soll man weggehen oder bleiben? „Fliehen müssen diejenigen, die nach dem Leben gieren; denn es steht fest, daß Gott die eine Gegend heimsucht, eine andere dagegen nicht. Mein Kleinmut („pusillanimitas“) und die allgemeine öffentliche Meinung („hominum communis opinio“) zwingen mich, dasselbe zu tun. Daher nehme ich an, daß du mich in wenigen Tagen in Faenza sehen wirst. Für besser freilich, wenn ich darüber nachdenke, hielte ich es, bei rechtschaffener und untadeliger Lebensführung den Tod zu verachten und das Ende, das die göttliche Vorsehung bestimmt hat („quem divina providentia dederit“), mannhaft zu ertragen.“⁶⁵

In den späteren Briefen liest man von solchen Skrupeln oder philosophisch-rhetori-

⁶² A. von Martin, Coluccio Salutati (wie Anm. 42), 179–182, 205 Anm. 7 (mit Belegen; Zitate 180, 182); R. G. Witt, Hercules (wie Anm. 41), 358–364 sieht einen Zusammenhang zwischen dem Tod Pieros und der „weicheren“ Phase des „christlichen Aristotelismus“ im Werk Salutatis.

⁶³ Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton 1977) 22–25, bes. 23; zur Flucht vor der Pest ferner ausführlich ebd. 109–113, 119–121, 162–164, 172–175, 285 f., 292 f., 326 f.

⁶⁴ Epistolario 2, 224, lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390); ebd. 3, 379, lib. XI Nr. 12 (Febr. 1400).

⁶⁵ Leonardo Smith (Hrsg.), *Epistolario di Pier Paolo Vergerio* (Ponti per la storia d'Italia 74, Rom 1934) 35 f. Nr. 19; zu den spärlichen biographischen Daten des Humanisten (u. a. zur späteren Tätigkeit an der Kurie in Rom, 1405–1409, und auf dem Konzil zu Konstanz, 1414–1418) vgl. ebd., Prefazione XI–XXX; Karl Alois Kopp, Petrus Paulus Vergerius der Ältere. Ein Beitrag zur Geschichte des beginnenden Humanismus, in: *Hist. Jb.* 18 (1897) 273–310.

schen Floskeln überhaupt nichts mehr. Vergerio geht es ausschließlich um sein eigenes Wohlergehen und das seiner Freunde. Einem unter ihnen, Giovanni da Bologna, Arzt in Muggia, empfiehlt er 1395, frei nach Vergil, Aeneis III 44 („Heu! Fuge crudeles terras, fuge litus avarum!“), die Flucht vor der Pest. Nachdem man in Muggia den Ärzten verboten hat fortzugehen, regt er sich in einem weiteren Brief darüber auf, daß sein Freund todbringende Krankheiten aushalten solle, denen er mit keinem Medikament beikommen könne, und bemitleidet ihn darum, daß er Bürger einer Stadt sei, die er nicht nach Belieben verlassen könne⁶⁶. Die Gelassenheit, mit der Giovanni da Bologna während seiner Krankenbesuche die immer noch zahlreichen Opfer registriert, befremdet ihn: „Mein Entschluß steht fest: nicht erst dann, wenn 100 oder 50, sondern wenn zwei oder auch nur einer hier an dieser Seuche gestorben sein sollte, werde ich aus Padua fliehen.“⁶⁷ 1398 beteuert er gegenüber Cosma Migliorati, dem späteren Innozenz VII., er habe nicht aus Furcht vor dem Tod, die eines Philosophen unwürdig sei, Bologna nach Ausbruch der Pest verlassen, sondern weil man sich nicht freiwillig und leichtfertig der tödlichen Gefahr aussetzen dürfe. „Ich weiß wohl“, fügt er hinzu, „daß es sehr viele Leute nicht nur aus dem gemeinen Volk, sondern auch Gebildete gibt, die sich davon durch nichts überzeugen lassen“. Während diese Unbelehrbaren bei den Pestkranken ausharren, freut sich Vergerio über das Angebot der Neffen des Kardinals, die ihn wegen der gesunden Luft und um der geistigen Erholung willen („fugiente pestis et colligendi animi gratia“) in die Romagna einladen; denn dort könne man „auf Vogelfang gehen oder. ... sich der Jagd und dem Fischfang widmen und nichtsdestoweniger inmitten von Laub auf schattigem Rasen sitzen und beim Rauschen des dahinfließenden Wassers ein Lied dichten oder eine freie Rede diktieren“⁶⁸. „Wie in den früheren Jahren“ kehrt er Padua im Winter 1400/01, als die Pestfälle zunehmen, den Rücken und hält sich für sechs Monate im heimatlichen Istrien auf, wo er zwar die Gemeinschaft gelehrter Freunde („omni consortio doctorum hominum“) vermißt, sich aber mit der Lektüre der alten Griechen und Briefen zu trösten weiß⁶⁹. Vermutlich um dieselbe Zeit schickte er einem Unbekannten eine ausführliche Stellungnahme („magna doctrina et ornatu multo refertam“) seines Lehrers und Freundes Francesco Zabarella zur Pestflucht⁷⁰.

Der bekannte Kanonist Zabarella (um 1339–1417), der später auf dem Konstanzer

⁶⁶ Ebd. 123 f. Nr. 55 (6. April 1395; Vergilzitat); 141 f. Nr. 61 (16. Sept. 1395); vgl. auch 126 Nr. 57 (1. Mai 1395).

⁶⁷ Ebd. 155 Nr. 64 (16. Okt. 1395).

⁶⁸ Ebd. 224–227 Nr. 88 (19. Okt. 1398); nur wegen dringender Geschäfte in Florenz geht Vergerio nicht auf dieses Angebot ein.

⁶⁹ Ebd. 241 Nr. 95 (Winter 1400/01).

⁷⁰ Ebd. 399–422 Nr. 143; der Brief (400–422) ediert nach zwei Abschriften in der Marciana). Vgl. auch August Kneer, Kardinal Zabarella (Franciscus de Zabarellis. Cardinalis Florentinus) 1360–1417. Ein Beitrag zur Geschichte des großen abendländischen Schismas (Diss. phil. Münster 1891) 29 f.; zu Leben und Werk Zabarellas vgl. Annalisa Belloni, Professori giuristi a Padova nel secolo XV. Profili bio-bibliografici e cattedre (Ius Commune. Sonderhefte: Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 28, Frankfurt am Main 1986) 204–208 sowie Vittorio Zaccaria, Francesco Zabarella (1360–1417), in: Dizionario critico della letteratura italiana, Bd. 4 (Torino 1987) 472–474 (freundlicher Hinweis von Dieter Girgensohn, Göttingen).

Konzil eine führende Rolle spielte, lehrte damals kanonisches Recht in Padua. Als dort 1399 oder 1400 während der Sommerferien die ersten Pestsymptome auftraten, zog er sich schleunigst auf die Euganeischen Hügel nach Monselice zurück⁷¹. Wegen dieser Entscheidung ist er von völlig unerwarteter Seite heftig getadelt worden. Der Absender des nicht mehr erhaltenen Protestschreibens war nämlich niemand anderes als Ser Antonio Chelli, jener Florentiner Notar, den wir in der Frage der Pestflucht als hartnäckigen Gegner Coluccio Salutati kennengelernt haben. Zabarella kann denn auch seine Überraschung nicht verhehlen und spießt diesen Meinungsumschwung in seiner Replik genüßlich auf. Wie ist es nur möglich, fragt er, daß ein sonst kluger, integrierer und standhafter Mann, der in unvergessenen Briefen dem ehrenwerten Salutati, das heißt dem redegewandtesten Mann unserer Zeit („viro utique gravissimo et huius etatis facundissimo“) und führenden Vertreter der entgegengesetzten Ansicht („principem se fecit alterius sentencie“), hart Paroli geboten und sich selbst in Pestzeiten abgesondert („secessio“) hat, nun in Wort und Tat das genaue Gegenteil vertritt (S. 402 f.).

Zabarella knüpft in seiner Antwort zwar an die Argumente Ser Chellis an, doch seine „Epistola de pestilentia evitanda“ gleicht nach Umfang und formalem Aufbau eher einem gelehrten Traktat. Auf ungefähr 20 Druckseiten verteidigt er mit theologischen, literarisch-historischen und naturwissenschaftlichen Belegen seine Auffassung, daß es während der Epidemie „angeraten ist, einen günstigen Platz („sospitem locum“) aufzusuchen, und daß menschliche Initiative („humanam solertiam“) nicht durch das Schicksal und die göttliche Vorherbestimmung („fato vel dei providentia“) behindert wird“ (S. 400 Anm. a; vgl. S. 418). Warum sollte nicht auch derjenige, der flüchtet, göttlichem Ratschluß folgen? Denn es wird doch kaum Gottes Wille sein, daß sich ein Mensch ständig an einem ganz bestimmten Ort aufhält (403 f.). Den Satz bei Hiob (14, 5), daß Gott dem Menschen Grenzen des Lebens gesetzt hat, die nicht überschritten werden können, muß man mit Gregor d. Gr. (Expositio moralis in Hiob, 14, 5; lib. XII, cap. 1) allgemeiner deuten („vite terminos“, d. h. „constitutos in Dei prescientia“). Den Tod kann man nicht vermeiden, doch die Vorsehung Gottes entbindet den Menschen nicht von der Aufgabe, das eigene Leben zu schützen (404 f.).

Es ist auch kaum anzunehmen, daß Gott sozusagen einige Auserwählte mit der Seuche schlägt. Wie die Naturforscher, Ärzte, Astronomen und die antiken Autoren demonstrieren, führen vielmehr natürliche Ursachen wie die vergiftete Luft und der Einfluß der Gestirne dazu, daß einige Ort befallen werden und andere nicht. Die Ungebildeten, die diesen erlauchten Zeugen und wissenschaftlichen Disziplinen nicht trauen, mögen sich an das halten, was sie selbst sehen, daß nämlich von den Flüchtigen sehr wenige, aber sehr viele der Daheimgebliebenen sterben. Diese Seuche schleicht also von den Kranken weiter zu den Gesunden wie die Lepra und andere sogenannte ansteckende („contagiosi“) Krankheiten (S. 405–407).

⁷¹ Der Brief trägt nur das Tagesdatum (31. Okt.); der Herausgeber setzt ihn ins Jahr 1399. Zabarella hat aber nach der Unterbrechung durch die Pest erst am 29. November des Jahres 1400 seine Lehrtätigkeit in Padua mit dem zweiten Buch der Dekretalen fortgesetzt; vgl. A. Kneer, Kardinal Zabarella (wie Anm. 70), 29 Anm. 2.

Wenn die göttliche Vorsehung längst unabänderlich festgelegt hätte, wann, wo und in welcher Reihenfolge wir sterben müßten, dann hieße das letztlich, daß alles von der Willkür des Schicksals abhinge und die Anstrengungen des Menschen vergeblich seien. Doch wie verträgt sich der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung mit der menschlichen Willensfreiheit? Wie verhalten sich das „*fatum*“, die „*providentia dei*“ und die „*libertas arbitrii*“ zueinander? Der Kirchenrechtler versucht, einer Lösung des zentralen Problems näherzukommen, indem er die wichtigsten Begriffe („*providentia*“, „*fatum*“) sauber definiert und klassifiziert und sich vor allem mit Cicero, Boethius, Augustin und Gregor d. Gr. auseinandersetzt. Doch er ist sich bewußt, daß man in dieser heiklen Frage nur zu Mutmaßungen gelangen kann, weil der menschliche Intellekt bei allen Spekulationen über Gott gleichsam durch allzu starkes Licht geblendet wird (Aristoteles, *Metaphys.* 933 b, 9) (S. 408–413). Das ist umso bedauerlicher, weil das Rätsel der göttlichen Vorsehung nicht nur große Köpfe, sondern auch die Ungelehrten, wohl jeden Menschen beschäftigt. „Ich selbst erinnere mich, daß ich oft nicht nur von Gebildeten, sondern auch von einfachen Bauern („*ab agrestibus et paganis*“) etwa Folgendes gefragt worden bin: ‚Weiß Gott denn nicht alles, bevor es geschieht?‘ Und auf meine Antwort: ‚Doch, zweifellos!‘ setzte der Betreffende nach: ‚Also muß jeder so handeln, wie Gott voraussieht, daß er es tun wird. Andernfalls täuschte sich Gott, was man nicht einmal denken darf. Wo bleibt also die sogenannte menschliche Freiheit?‘ Da hast du wieder den Ciceronianischen Knoten („*Ciceronis nexum illum*“)“ (S. 414). Der Syllogismus Ciceros geht laut Zabarella von falschen Prämissen aus, da er eine feststehende, festgelegte Serie von Ursachen, die notwendigerweise etwas Bestimmtes bewirken („*certus ordo causarum*“ / „*certa serie*“) voraussetzt (S. 410, 414 f.). Vielmehr muß man zwischen natürlichen und notwendigen, beabsichtigten („*voluntate*“) und zufälligen („*contingenter*“) Ursachen und Effekten unterscheiden, die Gott gleichwohl vorhersieht. Wenn er „beispielsweise vorausgewußt hat, daß ich morgen mit Dir, Antonius, über das kanonische Recht disputieren werde“, dann hat er auch meinen Wunsch zu disputieren als vorhergehende Ursache vorausgesehen. Gott hat also dem menschlichen Willen einen besonderen und unmittelbaren Anteil an der Abfolge der Geschehnisse gegeben und in seiner Güte die Lebewesen nach Art und Grad unterschiedlich an der Lenkung und Kausalität des Universums teilhaben lassen (S. 415 f.).

Jeder muß sterben, wenn die Ursachen seines Sterbens („*cause moriendi*“) eintreten. Da wir jene nicht kennen und uns nicht von uns aus dem Tod ausliefern dürfen, müssen wir alle todbringenden Dinge meiden, wie Eisenhut („*aconita*“), Schlangen, stinkende Sumpfgebiete und auch pestilenzialische Häuser. Wer während der Pest aus Sorge um sein Leben weggeht, handelt nicht dem göttlichen Ratschluß zuwider, sondern gehorcht ihm eher (S. 416 f.). Nichts ist sicherer als der Tod, aber nichts unsicherer als die Stunde des Todes, wie das Sprichwort sagt. Gott hat alles vorherbestimmt, aber unter Einbeziehung der Begleitumstände, die dem Menschen unbekannt sind. Diese Ungewißheit ist die Quelle jeglicher menschlicher Aktivität (417 f.).

So überzeugend – jedenfalls im Rahmen theologischer Dogmatik – Zabarella begründet, daß die Flucht vor der Pest nicht gegen die Vorsehung Gottes verstoße, so fragwürdig klingen die Argumente, mit denen er weitere Einwände des Florentiner Notars zurückweist. Ser Chelli hatte behauptet, die Flucht sei vergeblich und töricht,

da sie keine zusätzliche Lebenszeit verschaffe, sondern nur Unannehmlichkeiten mit sich bringe. Der Paduaner Professor gesteht seinem Widerpart zwar zu, daß man sein Leben nicht verlängern könne, indem man fortgeht, doch er bestreitet energisch, daß solch ein Schritt allein deswegen wertlos und unsinnig sei. Denn nicht auf ein langes Leben komme es dem Weisen an, sondern auf Ruhe und Gelassenheit („*quies et tranquillitas*“). Wie soll man diese Ausgeglichenheit und Heiterkeit bewahren inmitten der Seufzer und des Wehklagens der Dahinsiehenden, angesichts der zahllosen Toten, des Gestanks in den fast ausgestorbenen Gassen, angesichts der freudlosen Zeiten, in denen sich die Verbliebenen gebeugt, schweigend und trüben Blickes wie Verurteilte zur Richtstätte dahinschleppen, sich weniger um ihren Besitz sorgen, zu Verbrechen neigen, verschwenderisch werden und vom Wahnsinn bedroht sind (S. 418–420). „An solch einem Ort also willst du einen weisen Mann einschließen, wo er das unablässige Stöhnen und Weinen ertragen, die Leichname einbalsamieren soll, wo sein Charakter Schaden nehmen, wo er seine Studien unterbrechen, wo er mit dem Tode ringen und damit rechnen muß, wahnsinnig zu werden (S. 420)?“ Ist es da nicht weiser, fragt Zabarella weiter, für eine kurze Zeit auszuweichen und die vergleichsweise geringen Beschwerden eines Umzugs an abgelegene Plätze der nahen Umgebung auf sich zu nehmen, wie es auch jene Zehn im Dekameron Boccaccios getan haben (S. 420)?

Mit dieser Empfehlung will er freilich niemand von der Pflicht zur Nächstenliebe („*ab officio pietatis*“) entbinden: Es muß sichergestellt sein, daß die Kranken Hilfe und die Toten ein würdiges Begräbnis erhalten. Dafür sollen die zuständigen Amtsinhaber sorgen (S. 420f.). Er selbst gehöre bekanntlich nicht zu diesem Kreis. Nachdem der Lehrbetrieb in Padua eingestellt worden sei, nütze er dort niemand mehr. Seine Studien erforderten vielmehr, daß sein Geist ruhig, heiter und frei von jeder äußeren Störung arbeiten könne. Aus diesem Grund habe bekanntlich auch der berühmte Francesco Petrarca die verseuchten Orte gemieden (S. 420f.). „Ebenso habe ich mich“, so rechtfertigt sich der Kirchenrechtler abschließend wenig selbstsicher, „hier nach Monseice, der befestigten Stadt, begeben, ... die nicht weiter als zehn Meilen von Padua entfernt ist. Den Ort habe ich gewählt, weil er gesund ist, indessen mehr, um hier meine freie Zeit den Studien zu widmen, als um dem Tod zu entfliehen, den ich bisweilen sogar fordere oder zumindest ... von Tag zu Tag weniger fürchte“ (S. 421f.).

3. Die römische Diskussion im Pestjahr 1468 (R. Sánchez de Arévalo, D. de' Domenichi)

Die Diskussion über die Frage, ob man vor der Pest fliehen darf, ging im 15. Jahrhundert lebhaft weiter. Falls die Überlieferung nicht täuscht, ist sie nirgendwo so gründlich und auf so hohem theologischen Niveau wie in der Umgebung Papst Pauls II. (1464–1471) geführt worden. Rom war seit jeher infolge der Tiberüberschwemmungen und der Pilgeransammlungen besonders häufig von Seuchen aller Art heimgesucht worden. Einer der Biographen Pauls II. wertete es schon als kleines Wunder

(„mirum“) und als Zeichen des guten Regiments seines Papstes, daß die Hauptstadt der Christenheit in den ersten drei Amtsjahren (1464–67) von Seuchen verschont geblieben sei. Nicht einmal diese Schonfrist entsprach den Tatsachen, hatte doch Paul II. im Herbst 1465 seinen Familiaren Beihilfen bewilligt, damit sie sich „pro suspicione pestis“ aus Rom entfernen konnten⁷².

1468 war die Pest erneut eingefallen. Viele kirchliche Würdenträger hatten die Stadt verlassen. Einer der bekanntesten unter ihnen, Kardinal Giacomo Ammanati Piccolomini, schrieb am 20. Juni dieses Jahres von Pienza aus seinem Amtsbruder Domenico de' Domenichi, dem päpstlichen Generalvikar und Bischof von Brescia, er sei beim Durchblättern seiner Unterlagen auf einen Traktat des Bischofs von Zamora, Rodrigo Sánchez de Arévalo, über die Pestflucht aufmerksam geworden. Dieser vertrete darin die Ansicht, daß es Gläubigen und insbesondere den Seelsorgern nicht erlaubt sei, infizierte Gegenden zu meiden, da die Betroffenen gegen das Gebot der Nächstenliebe verstießen und sich einer Strafe Gottes entziehen wollten. Bestürzt („percussit ea res me“) folgert Ammanati: „Wenn das wahr wäre, dann wären nicht nur wir alle, sondern oft ganze Gemeinden und Bevölkerungsgruppen schuldig geworden (plebes integras ac populos in crimine esse).“ Daher bittet er Domenichi, der in dieser Angelegenheit früher mündlich die gegenteilige Position vertreten habe, in einem „kurzen Brief“ seine Auffassung zu begründen⁷³. Er selbst genießt die gesunde Luft und die Ruhe in der Geburtsstadt seines großen Gönners Pius' II. (1458–1462) und versucht in einem Brief vom 23. Juni, auch den Papst, der ebenso wie bereits 1465 in Rom ausharrte, davon zu überzeugen, daß ein Ortswechsel („mutatio loci“) der beste und wohl einzige Schutz gegen die Seuche sei⁷⁴.

Sowohl der Traktat Arévalos als auch das Gutachten Domenichis liegen in mehreren Abschriften vor, die als solche zwar seit langem bekannt, aber bislang noch nicht im Zusammenhang untersucht, geschweige denn gedruckt worden sind⁷⁵. Der Spanier Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404–1470) hatte sich nach einem 10jährigen Studium beider Rechte in Salamanca unter anderem als Mitglied der kastilischen Gesandtschaft beim Konzil in Basel und auf diplomatischen Missionen im Dienst der kastilischen Krone und der Päpste bewährt. 1457 wurde er Bischof von Oviedo, und

⁷² *Gaspare Veronese, De gestis Pauli secundi*, hrsg. von *Giuseppe Zippel*, in: (L. A. Muratori,) *Rerum italicarum Scriptores*. Nuova edizione, III 16 (Città di Castello 1914) 49f. mit Anm. 3 (u. a. zur Pest von 1465).

⁷³ *Pii secundi pontificis max. Commentarii* (Frankfurt 1614) 645f. Nr. 243 (ohne Datum); Auszüge (und Daten) bei *Hubert Jedin*, *Studien über Domenico de' Domenichi (1416–1478)*. (Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwiss. Kl., Jg. 1957, Nr. 5) 205 (31), 279 (105) Anm. 3; in englischer Übersetzung (ohne Datum) bei *Dorothy M. Schullian*, *A Manuscript of Dominici in the Army Medical Library*, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 3 (1948) 395.

⁷⁴ *Pii II. Commentarii* 647 Nr. 246; dort u. a. Hinweis auf das Unvermögen der Ärzte, die Verantwortung für die Gesamtkirche und Ezechiel 7, 15: *Qui erit in civitate, pestilentia devorabitur et salvabuntur ex eis, qui fugerint*.

⁷⁵ Hinweise auf die beiden Traktate (und auf die Pest in Rom 1468) finden sich bereits bei *A. Corradi*, *Annali* (wie Anm. 11), Bd. 1, 307f.; *Ludwig Pastor*, *Geschichte der Päpste*. Bd. 2 (Freiburg i. Br. 1889) 283f.; *G. Zippel*, *Rer. ital. script.* (wie Anm. 72), 49f. Anm. 3; neuere Arbeiten in den folgenden Anmerkungen.

seit 1460 hielt er sich als königlicher Prokurator am Hl. Stuhl fast ständig in Rom auf. Er gilt als enger Vertrauter Pauls II., der ihn am Tag seiner Wahl (30. Aug. 1464) zum Kastellan der Engelsburg bestellte und ihn nacheinander zum Bischof von Zamora (1467), Calahorra (1468) und Palencia (1469) ernannte⁷⁶. Auf Wunsch und zu Ehren dieses Papstes verfaßte er, vermutlich im Frühjahr 1468 unter dem Eindruck der heranannahenden Pest, seine Schrift über die Streitfrage, ob ein Christ in einer solchen Situation fliehen darf⁷⁷.

Nach eigenem Bekunden griff er mit diesem Allerweltsthema und Dauerproblem („in hac cothidiana questione“) Zweifel auf, die nicht nur die breite Masse („apud vulgares gregariosque homines“), sondern auch die Gebildeten umso stärker überfielen, als Befürworter wie Gegner der Pestflucht gute Gründe für ihre Überzeugung anführen könnten. Ferner wüte die Seuche derzeit häufiger und grausamer als in der Vergangenheit gegen das Menschengeschlecht. Er könne sich daher nur darüber wundern, daß die zeitgenössischen Gelehrten jene „anceps quaestio“ bislang nicht schriftlich erörtert hätten. Vermutlich hätten sie es vorgezogen, lieber zu verschwinden statt zu schreiben und zu disputieren („ad evadendum potius quam ad scribendum“). Er selbst ließ sich dagegen von dem Gedanken leiten, daß die Seele nicht für den Körper, sondern umgekehrt der Leib für die Seele geschaffen wurde. Wer aber das Höherwertige geringschätze und das Minderwertige hervorhebe, richte beides zugrunde. Daher sei die Ausgangsfrage gemäß der christlichen Heilslehre und nicht nach dem Rat der Ärzte („catholice non medice loquendo“) zu entscheiden⁷⁸.

⁷⁶ Zu Leben und Werk Arévalos vgl. A. Lambert, Rodrigo Sánchez de Arévalo, in: Dict. d'hist. et de géogr. ecclési. 3 (Paris 1924) Sp. 1657–1666; Teodoro Toni, Don Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404–1470. Su personalidad y actividades. El tratado „De pace et bello“, in: Anuario de Historia del derecho español 12 (1935) 97–360; Richard H. Trame, Rodrigo Sánchez de Arévalo. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy (The Catholic University of America. Studies in Medieval History, New Series 15, Diss. phil. Washington 1957); Juan María Laboa, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant'Angelo (Publicaciones de la Fundación Universitaria Española. Monografías 8, Madrid 1973) bes. 328, 420 Nr. 14; Dietrich Kurze, Zeitgenossen über Krieg und Frieden anlässlich der Pax Paolina (römischer Frieden) von 1468, in: Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, hrsg. von Franz Josef Worstbrock (Mitteilung XIII der Kommission für Humanisforschung der DFG, Weinheim 1986) bes. 77–79, 88 f.

⁷⁷ Abschriften: Rom, Bibl. Apostolica Vaticana: Vat. lat. 4881, fol. 179r–193v (hier benutzt); Padua, Bibl. Capitolare: A 45 R 2, fol. 1r–14r; Mailand, Bibl. Ambrosiana D. 144; vgl. Paul Oskar Kristeller, Iter italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries, Bd. 1 (London/Leiden 1963) 283; Bd. 2 (1967) 5, 330. Zum Auftrag des Papstes vgl. das Selbstzeugnis des Rodericus Santius [de Arévalo], Historia Hispanica IV, in: Hispaniae illustratae ... scriptores varii, hrsg. von Andreas Schott (Frankfurt 1603) 245 (Traktat unter den „opuscula“, die während des „otium“ im Castel S. Angelo „iussu eiusdem pontificis“ entstanden sind). Die Datierung von R. Trame, R. Sánchez (wie Anm. 76), 136 („Ende 1465 oder Anfang 1466“; vgl. ebd. 226, 220 Anm. 94) ist unzutreffend. Im Prolog der Schrift (Vat. lat. 4881, fol. 179r) bezeichnet sich der Autor als „epicopus Calagurritanus“, war also bereits (seit dem 30. Okt. 1467; vgl. R. Trame, 166 f.) Bischof von Calahorra; Pomponius Laetus geht in seinem Danksagungsbrief (vgl. unten Anm. 82) von Anfang April 1468 nur auf einige Abschnitte des Traktats ein, den ihm der Kastellan wohl während des Schreibens „spontan“ zu lesen gab.

⁷⁸ Vat. lat. 4881, fol. 179ra–b (Prolog) sowie folg. 185va (erneut: „catholice non medice“), fol. 193v („cothidiana questio“); der Biblioteca Vaticana danke ich für die Überlassung eines Mikro-

Methodisch hielt sich der Jurist und Theologe streng an die klassische Form der scholastischen Quaestio und gliederte sein „libellum“ in sechs Teile: Im ersten Abschnitt nennt er zehn Belege beziehungsweise Gründe, die für die Pestflucht sprechen, im zweiten Teil ebensoviel Argumente, die das Gegenteil beweisen. Im dritten Teil stellt er einige nützliche Vorüberlegungen („presupposita“) zusammen, die zur Lösung beitragen können. Daraus zieht er kurz die entsprechenden Schlußfolgerungen („conclusiones veras“), die er im fünften Abschnitt ausführlich erläutert und erhärtet. Schließlich erörtert er im sechsten Teil, wie die im ersten Teil vorgebrachten, scheinbar widersprechenden „rationes pro parte affirmativa“ zu verstehen sind. Die Reihenfolge der Argumente innerhalb der einzelnen Teile ist nicht beliebig. Die jeweils zehn Punkte für und wider die Pestflucht in den ersten beiden Abschnitten beziehen sich (im wesentlichen) nacheinander auf die Hl. Schrift („ius divinum“), die Kirchenväter, das Kirchenrecht („sacri canones“) und die Digesten („iura humana“), die Naturphilosophie des Aristoteles („ratio naturalis“) und die Lehren der (arabischen) Medizin („scientia medicinalis“ bzw. „medicorum doctrina“). Unter diesen Quellen nehmen die Verlautbarungen des kirchlichen und weltlichen Rechts einen besonderen Rang ein.

Die Ergebnisse seiner Überlegungen faßt er wie gesagt im vierten Teil seines Traktats in fünf Konklusionen zusammen. Sie lauten sinngemäß:

1. Kein Katholik darf allein aus Furcht vor dem leiblichen Tod aus vorübergehend infizierten Orten fliehen. Andernfalls handelt er gegen das Gebot der Nächstenliebe und die göttliche Majestät („offensione caritatis et divine magestatis [sic]“) und sündigt mehr oder weniger je nach den persönlichen und anderen Umständen („secundum aliquas qualitates personarum et alias circumstantias“).
2. Die Pest ist angesichts ihres unvergleichlichen Krankheitsbildes und -verlaufs eine außerordentliche Strafe Gottes („peculiare flagellum Dei“), die den Menschen gemäß der besonderen göttlichen Vorsehung trifft. Die Flucht ist demnach kein vorbeugendes Heilmittel, sondern erregt den Zorn Gottes.
3. Die Flucht muß („secundum aliquas qualitates personarum“) insbesondere den Seelsorgern mehr noch als den Laien und unter diesen mehr denjenigen untersagt sein, die ein öffentliches Amt bekleiden oder eine Familie zu versorgen haben.
4. Unter bestimmten Voraussetzungen begeht nicht nur ein Prälat, sondern auch ein Laie, wenn er flieht, eine schwere Todsünde, während dieselbe Person unter anderen Umständen weggehen darf, ohne ihr Seelenheil dadurch zu gefährden.
5. Wahrscheinlich schickt die göttliche Majestät, von anderen Motiven abgesehen, den Sterblichen gerade wegen dieser skandalösen und unmenschlichen Fluchtbewegungen („propter huiusmodi scandalosas et inhumanas fugas“) aus infizierten Gegenden so häufig die Seuche, damit sie eben darin bestraft werden, worin sie sündigen („ut in eo puniantur, in quo delinquant“)⁷⁹.

Fortsetzung Fußnote von Seite 355

films. Vgl. auch Kurzzitate bei V. Zabughin, Giulio Pomponio Leto (wie unten Anm. 81). Zur Form und Eigenart der scholastischen Quaestio (disputata) u.a. M.-D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin (Graz 1960, franz. Originalausgabe Paris 1950) bes. 97–103.

⁷⁹ Vat. lat. 4881, fol. 185va–b; vgl. auch T. Toni, Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 286 f.; R. Trame, R. Sánchez (wie Anm. 76), 136 f. („somewhat bizarre conclusions“).

Arévalo nimmt also insgesamt eindeutig gegen die Pestflucht Stellung, modifiziert sein Urteil jedoch in verschiedenen Punkten und läßt damit der persönlichen Entscheidung des Einzelnen breiteren Raum als beispielsweise der intransigente Salutati. Bemerkenswerte Zugeständnisse macht er unter anderem für den Fall, daß sich die Pest nachweisbar und augenscheinlich durch Ansteckung weiterverbreitet und in einem Haus bereits mehrere Opfer gefordert hat⁸⁰. Im Gegensatz zu dem Florentiner Kanzler legt der Kirchenmann den Akzent weniger auf die Prädestination als auf das Gebot der Nächsten- und Gottesliebe.

Einer der ersten, der die Thesen des Spaniers zu Gesicht bekam, war der Humanist Pomponius Laetus. Der Leiter der sogenannten römischen Akademie war Anfang 1468 zusammen mit Bartolomeo Platina und anderen Gesinnungsfreunden wegen angeblich heidnischer Umtriebe festgenommen und im Castel S. Angelo eingekerkert worden. Dort entspann sich bald ein angeregter Briefwechsel zwischen dem Gefangenen und dem Befehlshaber der Festung, eben Rodrigo Sánchez de Arévalo⁸¹. Als der illustre Häftling seinen „Kerkermeister“ um Lesestoff bat, legte ihm dieser statt der gewünschten Autoren, namentlich Laktanz und Makrobius, eigene Abhandlungen vor, darunter auch sein Libellum über die Pestflucht. In einem undatierten (und unedierten) Brief gibt Pomponius Laetus sein Urteil über das kleine Werk ab, das er zusammen mit einem Zellengenossen, dem Veroneser Patrizier Agostino Maffei, durchgelesen hatte. Überschwenglich lobt er das dialektische Geschick, mit dem jener ihn zunächst mit den Gründen für die Pestflucht wie auf einer wohlklingenden Laute („suavissima lyra“) völlig eingenommen und dann mit einem schaurigen Trompetenstoß („horrendo tube sonitu“) zur Wahrheit zurückgerufen habe. Zugleich schwärmt er davon, wie überzeugend jener die Menschlichkeit, den Glauben, die Frömmigkeit und die Nächstenliebe preise und dadurch selbst den Furchtsamen und Fluchtwilligen wieder die Pflicht eines rechtschaffenen Mannes („officium boni viri“) nahebringe. Er tue nur zu gut daran, wenn er nicht den angenehmen Ausweg, sondern das Gute und das Verhalten eines gottesfürchtigen Menschen rühme⁸².

Die positive Reaktion des Humanisten war sicher nicht zuletzt durch die mißliche Lage bedingt, in der er sich befand. Unter den meisten Kurialen werden die Thesen Arévalos einigen Wirbel ausgelöst haben. Die Unsicherheit und Betroffenheit, die aus dem zitierten Brief Kardinal Ammanatis an den Bischof von Brescia sprechen, waren

⁸⁰ Vgl. Anlage 1: Disposition V 3e.

⁸¹ M. Creighton, A History of the Papacy during the period of the Reformation, Bd. 3: The Italian princes 1464–1518 (London 1887) 41–47 (zur Akademie des Pomponius Laetus und ihrer Verfolgung), 276–284 (Edition des Briefwechsels zwischen Pomponius und Arévalo mit Ausnahme des hier interessierenden Briefes); Vladimiro Zabughin, Giulio Pomponio Leto. Saggio critico, Bd. 1 (Roma 1909) 124–166 (ausführlich zum Briefwechsel); R. Trame, Rodrigo Sánchez de Arévalo (wie Anm. 76), 172–182 (Arévalo als „goalier to Humanists“).

⁸² Cambridge, Corpus Christi College: Ms. 166, fol. 111v–113r (der Bibliothek des Corpus Christi College danke ich für die Überlassung eines Mikrofilms); V. Zabughin, Giulio Pomponio Leto (wie Anm. 81), 150–153, 326–328 Anm. 439–442, paraphrasiert den Brief nach einer Venezianer Abschrift (Marciana: Marc. lat. XI, 103 fol. 97r–98v – G. Zippel (wie Anm. 72), 49f. Anm. 3 kündigte die Edition des Briefes nach dieser Hs. an) und vermutet (wohl zu Recht), daß Laetus nur die beiden ersten Teile des (noch unvollendeten) Traktats in den Händen hatte (327 Anm. 441); vgl. R. Trame, Rodrigo (wie Anm. 76), 175 mit Anm. 14.

nicht gespielt. Gespannt wird er, vielleicht gemeinsam mit anderen geflohenen Prälaten, auf das Gegengutachten des Domenico de Domenichi gewartet haben. Das Ergebnis stand zwar von vornherein fest – nicht anders als bei vielen heutigen Auftragsarbeiten –, doch auf die Beweisführung des venezianischen Humanisten durfte man neugierig sein.

Domenichi (1416–1478) hatte bereits vor seiner Ernennung zum Generalvikar von Rom und Bischof von Brescia (1464) eine lange Karriere im Dienst verschiedener Päpste hinter sich: schon 1448 war er Bischof von Torcello und apostolischer Protokollnotar, gehörte zu den einflußreichsten Ratgebern Pius' II., und hielt sich längere Zeit als päpstlicher Legat am Hof Friedrichs III. auf (1460 und 1463). In dieser Zeit erwarb er sich als Theologe hohes Ansehen. Nach einem kurzen Antrittsbesuch in seinem neuen Bistum Brescia (1466) weilte er 1467–1469 wieder in Rom, wo er sich allerdings mehr der Kardinalsopposition, speziell ihrem führenden Vertreter, Kardinal Ammanati, zuwandte und sich vermutlich deshalb die anfängliche Gunst Pietro Barbos, seines Landsmannes auf dem Stuhl Petri, nicht erhalten konnte. Immerhin hielt er am Himmelfahrtstag (26. Mai) des Pestjahres 1468 die Festpredigt auf einer Friedensfeier, die Paul II. nach Beendigung des Kriegs zwischen Venedig und dem Dreibund Mailand–Florenz–Neapel (April 1468) angeordnet hatte⁸³.

Ende Juni 1468 gab Domenichi das erbetene Urteil über die Flucht vor der Pest ab⁸⁴. Im Licht der angedeuteten Intrigen und Parteiungen an der Kurie wird man sowohl die billige und herabsetzende Polemik sehen müssen, mit der er eingangs seinen namentlich nicht genannten Kontrahenten überzieht, als auch seine Bitte, diesen Brief – wohl mit Rücksicht auf den einflußreichen Gegner – nicht weiter zu verbreiten⁸⁵. Inhaltlich und methodisch mußte er mit zwei Handicaps fertigwerden, die den Vergleich seiner Ansichten mit denen Arévalos stark beeinträchtigen. Er hatte leider nicht den Traktat seines Gegenspielers zur Hand und konnte sich daher in seiner Antwort nur auf dessen Hauptthesen beziehen, wie sie ihm Ammanati mitgeteilt hatte. Zweitens hatte er außer der Bibel bereits seine ganze Bibliothek für den Transport

⁸³ Zum Leben und Wirken Domenichis *Hubert Jedin*, Studien über Domenico de' Domenichi (wie Anm. 73), 177–300 [bzw. (1)–(126)], bes. 201, 203 (Predigt 1468); *D. Quaglioni*, D. de Domenicis, in: *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986) Sp. 1187f. (mit weiterer Lit.). Eine Kopie seiner „oratio pro pace“ hatte Domenichi seinem Freund Ammanati nach Pienza geschickt, der von der Predigt überaus angetan war. Der Bischof wehrte den Dank in dem Brief, in dem er zur Pestflucht Stellung nahm, bescheiden ab (vgl. folgende Anm.).

⁸⁴ Der Brieftraktat liegt in wenigstens vier Abschriften vor: Padua, Bibl. Capitolare: A 44/Q 2; Bethesda (Maryland), National Library of Medicine (bis 1962 in Cleveland, Ohio, Army Medical Library) Nr. 502 (?), Bl. 1r–12v; Rom, Bibl. Apostolica Vaticana: Vat. lat. 4589 (17. Jh.?), fol. 138r–155v sowie Ottob. lat. 1035, fol. 35r–61v; vgl. *P. O. Kristeller*, *Iter italicum* (wie Anm. 77), Bd. 2, 5 und 426; *D. M. Schullian*, *Manuscript* (wie Anm. 73), 396 Anm. 6. Hinweise auf den Traktat (bzw. nur auf Vat. lat. 4589!) bei *Lynn Thorndike*, *Some Vatican manuscripts of pest tractates*, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 22 (1929) 200 (fehlerhaft); *H. Jedin*, Studien (wie Anm. 73), 31, 278–280 Nr. 25 (zur Entstehung und zum Inhalt).

⁸⁵ Vat. lat. 4589, fol. 139r/v (u. a.: „nolo hic volumen texere et adversum opinionem vetularum et ydiotarum disputare“); vgl. *H. Jedin*, Studien (wie Anm. 73), 205 („mit Rücksicht auf den mit feiner Ironie [?] bekämpften einflußreichen Gegner“), 280 Anm. 1 (längeres Zitat aus der Einleitung).

nach Brescia verpackt⁸⁶. Zwar hat sich der geübte Prediger, wie die Lektüre zeigt, durchaus zusätzlicher Hilfsmittel (Bibeltlossen, Kirchenrecht, Thomas von Aquin, Aristoteles usw.) bedient, aber dem argumentativen Trommelfeuer seines Widerparts konnte er unter diesen etwas kuriosen Umständen formal nichts Gleichwertiges entgegensetzen. Sein Urteil, das er gern in ironisch formulierte rhetorische Fragen kleidete, lautete knapp zusammengefaßt:

1. Die Flucht vor der Pest ist moralisch erlaubt, da sie einem natürlichen Selbsterhaltungstrieb entspringt, dem sogar die Tiere instinktiv folgen, flieht doch auch der Delphin vor dem Sturm, den er herannahen spürt, und der Raubvogel („milvus“) vor der schlechten Luft (fol. 140r/v). Ferner raten Avicenna und die übrigen Ärzte, die verseuchte Luft zu meiden (fol. 140v). Wenn Kranke grundsätzlich in Arzneien, die Gott geschaffen und gutgeheißen hat (Sir 38, 4; Is 38, 21), Heilung suchen dürfen, dann können sie auch mit Medikamenten oder durch die Flucht diesen Krankheiten vorbeugen (fol. 140v/141r).

Dem Tod kann man zwar nicht entgehen (vgl. dazu Ps. 138, 7; Anm. 9, 1; Jon 1, 10), aber mit der Pest will uns Gott sicher nicht töten. Wer so argumentiert, betritt das Meer der Vorherbestimmung und des Vorwissens („pelagus predestinationis et prescientie“), auf dem der Betreffende nicht segeln, sondern nur Schiffbruch erleiden kann. Dann könnte man auch sagen: Gott hat für mich das Heil im ewigen Leben beschlossen, also ist es gleichgültig, ob ich hier ein gutes oder schlechtes Leben führe. Die Vorhersehung bezieht sich nicht nur auf den letzten Effekt, sondern auch auf die vorhergehenden Bedingungen (fol. 141v/142r).

Ähnliches gebietet die Moralphilosophie: Der vernunftbegabte Mensch, der die Ursachen und Folgen bestimmter Ereignisse absieht, muß um sein Wohlergehen besorgt sein und wird erkennen, daß schlechte Luft schadet und die Pest ansteckend ist und daher wie auch die Lepra zu meiden ist (vgl. Nm 12, 10; Lc 17, 12). Wenn wir beten, erlöse uns von dem Übel, d. h. von Krankheiten, Pest und Hunger, heißt das nicht, daß wir unsere Hände in den Schoß legen dürfen, wie wir ja auch nach dem „Unser tägliches Brot gibt uns heute“ nicht erwarten, daß der Herr uns das Brot durch seine Engel auf die Tafel schickt (fol. 142v–143v).

2. Die Pest ist durchaus nicht immer als Strafe Gottes für unsere eigenen Sünden zu verstehen, sondern „hat oft einen heilspädagogischen Zweck“ (vgl. Beispiel Hiobs usw., u. a. auch c. 13 X de poenitentiis V 38). „Ohne besondere Offenbarung kennen wir im Einzelfall nicht die Absichten Gottes“ (Jedin). Die Epidemien sind eher Mahnungen zu Buße und Umkehr (fol. 145v–149v).

Selbst wenn die Pest auf den Zorn Gottes zurückgeht, hat er einigen von uns in seiner Milde Schonung versprochen und geradezu empfohlen auszuweichen, wie bei Ezechiel 14, 21–22 („tamen relinquetur in ea salvatio eduentium filios et filias“), Matthäus 24, 20, Ezechiel 7, 15–16 („et salvabuntur, qui fugerint“) usw. nachzulesen ist (fol. 143v–145v).

⁸⁶ Vat. lat. 4589, fol. 154v; vgl. H. Jedin, Studien (wie Anm. 73), 279; D. M. Schullian, Manuscript of Dominici (wie Anm. 73), 398 f. (Übersetzung der Schlußbemerkungen); zur Bibliothek Domenichis vgl. Claudia Villa, Brixienensis, in: Italia Medioevale e umanistica 20 (1977) 243–275, bes. 255, 272 Nr. 19: 1471 erworbene Schrift „De paupertate Christi“ des R. Sánchez de Arévalo.

3. Die Flucht verstößt auch nicht gegen das Gebot der Nächstenliebe („fundamentum opinionis suae“, d.h. Arévalos), sofern die Pflege der Kranken, die Betreuung der Armen und die Seelsorge gesichert sind (vgl. Thomas von Aquin, *De operibus misericordiae*, Teil 2) (fol. 149v–150v). Prälaten und Priester, die einen geeigneten Stellvertreter mit ihren Pflichten betraut haben, verlassen, wenn sie weggehen, nicht ihre Herde (vgl. Cyprian, ep. I 9?, I 14?, in: c. 14 D. 88; c. 4–7 C. 21 qu. 3), sondern tun nur das, was Innozenz III. (wohl c. 9 X de renunc. I 9) den Bischöfen unter widrigen Umständen freigestellt hat (fol. 150v–152r). Die Ausgangsfrage ist im übrigen nicht so absolut zu stellen und zu beantworten. Hin und wieder kann die Flucht (anderen) Schaden zufügen (fol. 152r–153v), dennoch ist sie grundsätzlich zugelassen und bisweilen sogar verdienstlich („cum merito“). Das träfe etwa auf einen wichtigen Prälaten zu, dessen Tod für die Kirche einen großen Verlust bedeuten würde und der sich deshalb besser – wie Christus, der aus dem Tempel floh, oder Paulus, der im Korb an der Mauer hinabgelassen wurde – für wichtigere Aufgaben bereithalten sollte (fol. 150v–154v)⁸⁷.

Am Schluß kommt der Bischof von Brescia auf die aktuelle Situation zu sprechen: „Hier [in Rom] sterben Tag für Tag 18 bis 20. Ob der Papst weggeht, ist noch ungewiß. Ich werde mich jedenfalls in eine nahe Stadt zurückziehen. Leb wohl! Gelobt sei Gott.“⁸⁸

Ammanati zeigt sich in seinem Dankschreiben vom 12. Juli 1468 hochzufrieden über die Fleißarbeit seines Freundes: „Du hast meinen Wunsch voll erfüllt, und mein Gewissen hat sich bei deinen Worten beruhigt („animus in verbo tuo quievit“). Was ich zuvor allein auf Grund meines gesunden Menschenverstandes („iudicio rationis“) für erlaubt hielt, habe ich nun infolge deiner Beweisführung („probationibus tuis“) fest in der Hand ...; ich danke dir, soweit ich das aus der Ferne kann, und bitte dich, daß du deine eigene Lehre befolgst und dir einen abgeschiedenen Ort suchst, an den du mit den Deinen („cum familiola“) im kommenden August ausweichen kannst, einem Monat, der in Rom immer schädlich („noxium“), in diesem Jahr sogar pestilenzialisch ist.“⁸⁹

4. Die italienischen Wander- und Bußprediger (Kapistran, Savonarola): Die Aktualität und Publizität der Streitfrage

Die außergewöhnlich dichte Überlieferung des Jahres 1468 darf nicht zu dem Trugschluß verleiten, das Problem der Erlaubtheit der Pestflucht sei nach langer Zeit oder gar erstmals, wie Arévalo glauben machen will, (wieder) auf der kirchenrechtlichen und moraltheologischen Ebene so ausführlich diskutiert worden. Es wurde auch nicht

⁸⁷ Vgl. auch die Auszüge (in Übersetzung) bei *D. M. Schullian*, Manuscript of Dominici (wie Anm. 73), 397–399; kurze Zusammenfassung bei *H. Jedin*, Studien (wie Anm. 73), 280.

⁸⁸ Vat. lat. 4589, fol. 155r/v; vgl. *D. M. Schullian*, Manuscript of Dominici (wie Anm. 73), 399.

⁸⁹ Pii II Commentarii (wie Anm. 73), 648 Nr. 248; vgl. *D. M. Schullian*, Manuscript of Dominici (wie Anm. 73), 399; *H. Jedin*, Studien (wie Anm. 73), 205 (übersetzt: „Was ich vorher allein auf Grund meines gesunden Menschenverstandes für erlaubt hielt, das kann ich nun auch theologisch begründen.“).

als Scheinproblem künstlich angeheizt, wie Domenico de' Domenichi polemisch zu verstehen gibt. Es war nach wie vor mehr als bloßer Bestandteil eines unverbindlichen Gedankenaustauschs hochrangiger Kleriker. Wie sehr die Streitfrage mit jeder Pestwelle aufs neue breite Bevölkerungsschichten beschäftigte, zeigen nicht nur diesbezügliche Hinweise in den oben zitierten Quellen (Vergerio, Zabarella, Arévalo), sondern auch entsprechende Spuren in den Sermones der italienischen Bußprediger. Seit Jahrzehnten riefen diese Prädikanten landauf und landab zu Buße und Umkehr auf und ließen sich auch – notgedrungen und gern zugleich – wiederholt über das furchtbare Geschehen der Pest aus⁹⁰. Dabei spielte die Frage, ob man vor dieser Gefahr fliehen durfte, sicher eine wesentliche Rolle.

Das bezeugt besonders eindrucksvoll der neben Bernardin von Siena wohl größte „Wanderprediger“ des 15. Jahrhunderts, Johannes von Capestrano (1386–1456). Das Thema Pestflucht berührt er innerhalb eines „Gewissensspiegels“, das heißt von Standesunterweisungen für Richter, Advokaten und Ärzte, über die er in seinen Mailänder Fastenpredigten von 1441 gehandelt hatte⁹¹. Der Exkurs über das Problem, ob Priester zur Pestzeit ihre Gemeinde im Stich lassen dürfen, knüpft an die Frage an, ob es allgemein und speziell den Seelsorgern erlaubt sei, im Kampf vor den Feinden zu fliehen, und leitet gewissermaßen („pro quodam praeambulo“) zu den dann folgenden Gewissensfällen über, die ausschließlich den Ärzten gewidmet sind. Aufbau und Inhalt des Pestfluchttraktats sind keineswegs, was Kenner der Materie nicht überraschen wird, „populär“ auf das Bildungsniveau und die Ansprüche der potentiellen Zuhörer zugeschnitten. Der im römischen und kirchlichen Recht ausgebildete Franziskaner, der vor seiner „Bekehrung“ mehrere Jahre (1412–1415) Richter in Perugia gewesen war und zeit seines Lebens dem Jurastudium verbunden blieb, stellte das Für und Wider der Angelegenheit in der Form einer scholastischen Quaestio und mit einem ähnlich gelehrten Apparat zusammen, wie es später die Kontrahenten von 1468 in Rom taten.

Zu Beginn rekapituliert er breit die Pesttheorien der Ärzte (u.a. Avicenna und Galen über verderbliche Luft, Disposition des Patienten, Ansteckung, Inkubation) und andere gängige Erklärungen (Konstellation der Gestirne, vergiftete Dämpfe). Bemerkenswert ausführlich befaßt er sich mit der „Contagio“ und ihrer Verhütung und illustriert die Ansteckungsgefahr mit einem Fall, der sich 1393 in Bologna ereignet und schließlich mehr als 300 Infizierte innerhalb von 20 Tagen das Leben gekostet hatte. Das Fazit der Ärzte mündet in das bekannte „fuge cito, longe, tarde“ und würde somit pestflüchtige Priester entschuldigen (Bl. 360v–361r § 217f.). In die gleiche Richtung

⁹⁰ Vgl. Karl Hefele, Die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrhunderts (Diss. phil. Freiburg i.Br. 1912) 54f.; zu den „Pestpredigten“ im eigentlichen Sinn plant Verf. einen eigenen Beitrag.

⁹¹ Johannes Capistranus, Speculum conscientiae, in: Tractatus universi iuris (Venedig 1584) Bl. 323 ff., bes. Bl. 360v–362v § 210–239 (Exkurs über die Pestflucht); vgl. Johannes Hofer, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche Bd. 1 (Bibliotheca Franciscana 1, Neuausgabe Rom 1964) 245; zur Wiener Hs. des „Tractatulus de medicis et medicinis, praesertim de clericis volentibus medicare“ auch Leopold Senfelder, Öffentliche Gesundheitspflege und Heilkunde, in: Geschichte der Stadt Wien II 2, redigiert von Albert Starzer (Wien 1905) 1064f.; neuere Lit. bei Kaspar Elm, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1990) 560f.

weisen der natürliche Selbsterhaltungstrieb aller Lebewesen ([Aristoteles] *De Anima* 3) und scheinbar auch die Clementinen, die es an einer Stelle untersagen, sich freiwillig in die Hände der Feinde zu begeben und einen durch schreiendes Unrecht, nicht durch die Gerechtigkeit herbeigeführten Tod („per violentam iniuriam, non per iustitiam“) zu suchen (c. 2 de sententia et re iudicata in Clem. II 11). Dagegen steht das Wort Christi vom guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe gibt und nicht wie der Mietling vor dem Wolf flieht und die Schafe im Stich läßt (Jo 10, 11–12) (Bl. 361r § 219).

Kapistrans Lösung sieht auf den ersten Blick einfach aus: Jeder Seelsorger, ob Prälat oder Pfarrer, darf fliehen, wenn er einen geeigneten Stellvertreter bestellt hat, und kann sich so für größere Aufgaben in der Kirche bereit halten (c. 15 X de off. iud. ord. I 31; Augustinus, ep. ad Honoratum). Wenn er aber nicht für angemessenen Ersatz sorgen kann, dann darf er nicht fortgehen, weil er mehr den Tod der Seele des Nächsten als seinen eigenen leiblichen Tod fürchten und dem Gebot der Nächstenliebe Vorrang einräumen muß (Bl. 361r § 220). Die Betonung liegt allerdings eindeutig auf dem zweiten Teil dieser Kompromißformel, wie sich aus der folgenden Widerlegung der eingangs wiedergegebenen Pro-Argumente ergibt.

Demnach haben die Ärzte nur die körperliche Unversehrtheit im Auge. Infolgedessen sind ihre Argumente in bezug auf das höherwertige Heil der Seelen belanglos. Ihre Ratschläge sollte man gemäß göttlicher Mahnung (Sir 21, 2) lieber im geistlichen Sinn interpretieren als wörtlich nehmen („melius spirituali quam literali intelligentia capiatur“). Fliehen sollte man also die Sünde, und zwar schnell, oder wenigstens rasch Buße tun („cito“), dann die Pest der Sünde weit hinter sich lassen („longe“) und so spät wie möglich, am besten gar nicht, zu ihr zurückkehren („tarde“) (Bl. 361r/v § 221). Die Sünde ist letztlich („causa inductiva pestis“) wie im besonderen („specialiter“) die Hauptursache der Pest. Das belegen allein elf Situationen mit mehr als doppelt soviel Zitaten, in denen uns Gott die Pest als Strafe für unsere Sünden androht, ferner die Läuterung des Kaisers (Galerius) Maximian (293–311) und seiner heidnischen Anhänger (*Historia ecclesiastica*, IX 5–9), ein Artikel im Gesetzeswerk des Justinian (in *Authenticis ut non luxurietur contra naturam collatione* 6 versiculo si enim [= N. 77]: *Propter talia enim delicta, et fames et terrae motus et pestilentiae fiunt*), ein Brief Papst Leos I. (ep. 1 = c. 1 D. 86) sowie Gratian (*Dictum ante* c. 1 C. XXIV qu. 3) (Bl. 361r–362r § 221–230).

Auf den natürlichen Instinkt (siehe oben) kann man sich nicht berufen, weil die Tugend des Geistes („spiritualis virtus“) über das Natürliche hinausgehen muß und daher der Tod der Seele mehr zu fürchten ist als der des Körpers (vgl. Mt 10, 28). Der oben zitierte Satz der Clementinen ist nicht einschlägig, da er sich auf einen unrechtmäßigen Tod bezieht, den man nicht freiwillig auf sich nehmen muß (Bl. 362r § 232 f.). Abschließend macht Kapistran grundsätzliche Anmerkungen zum Rang der Medizin, die sich bei aller verdienten und geschuldeten Anerkennung nicht überschätzen sollte⁹².

⁹² Zur Einschätzung des Arztberufes seitens der mittelalterlichen Theologen und zu den einschlägigen Texten z. B. des Kirchenrechts, u. a. c. 13 („Cum infirmitas“) X de poenit. V. 38, auf das sich auch Arévalo und Kapistran beziehen, vgl. *Paul Diepgen*, *Die Theologie und der ärztli-*

Vor Gott bewirken ehrfürchtige Bitten und Gebete selbst einfacher Kleriker oft mehr als die Heilkräfte der Pflanzen und Steine, mehr auch als der prächtige rhetorische Aufwand („phalerata pompa“) eines Aristoteles und eines Platon (Bl. 362r/v § 234–239).

Man darf vermuten, daß das Thema, über das Kapistran in diesem Exkurs referierte, sich nicht nur aus dem oben beschriebenen Zusammenhang ergab, sondern wirklich auf Priester Bezug nahm, die zu Pestzeiten ihrer Gemeinde den Rücken kehrten. Zweitens bleibt festzuhalten, daß die teils spitzfindigen Argumente für und wider die Pestflucht durch die Volkspredigten einer großen Öffentlichkeit bekannt wurden. An der Tendenz des Gesamturteils gibt es keinen Zweifel: So sehr Kapistran auch die Ansteckungsgefahr hervorhebt, so treten doch die natürlichen Ursachen gegenüber der Vorstellung des strafenden Gottes, der die sündige Menschheit bedroht, eindeutig in den Hintergrund. Als Kanonist gesteht er Priestern unter bestimmten Auflagen die Pestflucht zu, als strenger Observant scheint er, orientiert am Gebot der Nächstenliebe, eher die Bewährung in der Gefahr zu fordern.

Andere Prediger des 15. Jahrhunderts waren weniger kompromißbereit. Der Franziskaner-Observant Bernardin von Feltre (1439–1494), der 1469 seine Predigtstätigkeit begann, hat beispielsweise die Pestflucht ohne Wenn und Aber gebrandmarkt. In seiner Predigt „De peste“ führt er der lateinisch/italienischen Nachschrift eines Schülers zufolge ein Scheingespräch über diesen angeblichen Ausweg, den Drangsalen zu entgehen: „Jener (ein imaginärer Gesprächspartner) behauptet: Oh, ich habe ein Rezept, das besagt: Fliehe, am besten ganz weit weg, kehre spät zurück. Woher stammt das? – Aus dem Schlund der Hölle (A fundo inferni). Sagt das etwa das Gesetz Gottes? Nein, sondern es schreibt Nächstenliebe (charitatem) vor. Doch wo ist die Caritas, wenn alle fliehen wie die Hunde? Eben deswegen schickt Gott häufig die Pest, wegen der geringen Liebe usw.“ Mit zwei Wundergeschichten untermauerte er anschließend, wie verwerflich die Flucht vor der Pest ist. Als leuchtendes Gegenbild rühmt er Bernardin von Siena, der zusammen mit einigen Gefährten im Pestjahr 1400 in seiner Vaterstadt unerschrocken die Kranken betreute⁹³.

Die eindeutige Position des Bernardin von Feltre wird nicht nur den Beifall der daheimgebliebenen Zuhörer gefunden haben, sondern entspricht zweifellos dem Bild und wohl auch den Intentionen und dem Selbstverständnis der asketischen Bußprediger. Das heißt nicht, daß sie blind für die Ängste der Vielen und für die (relativen) Vorteile geworden wären, die ein abgeschiedener Zufluchtsort bot. Wie nachsichtig persönlich furchtlose und unbeugsame Rigoristen auf den Druck ihrer Umgebung zu reagieren wußten, demonstriert kaum jemand besser als der große Sittenprediger Giro-

Fortsetzung Fußnote von Seite 362

che Stand (Studien zur Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Medizin im Mittelalter 1, Berlin-Grunewald 1922) bes. 7–15 (Wertschätzung der Heilkunde), 26 (aussichtslose Fälle), 42f. (Krankenbesuch), 48–58, bes. 54 mit Anm. 306 (Der Arzt und die Seele des Patienten).

⁹³ Carlo Varischi da Milano (Hrsg.), *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*, Bd. 2 (Mailand 1964) 271f.; zu Bernardin von Feltre vgl. R. Manselli, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) Sp. 1972f.

lamo Savonarola (1452–1498), der Prior des Dominikanerkonvents S. Marco in Florenz. Im Pestsommer 1497, kurz nach seiner Exkommunikation und ein Jahr vor seinem Feuertod auf der Piazza della Signoria, hatte er „mehr als 70 Mitbrüder“ aufs Land („in aria più salubre“) geschickt, darunter die besonders wichtigen („gli fratri di più importanza“) und vor allem die jungen Novizen. Reiche Florentiner hatten ihre Villen zur Verfügung gestellt und kamen auch für den Lebensunterhalt auf: ein Patrier versorgte mehr als 30, ein anderer 14, ein dritter 15 und ein vierter 18 Mönche. Als Vorgesetzter fühlte sich Savonarola zu diesen Vorsichtsmaßnahmen verpflichtet. Andernfalls hätte er, wie er fürchtete, leichtfertig („temerario“) gehandelt und sich dem Vorwurf ausgesetzt, er versuche Gott („tentare Dio“). Er selbst hatte dagegen die Bitten seiner Frates, er möge sich in Sicherheit bringen, ebenso abgelehnt wie die Landhäuser, die ihm wohlhabende Gönner anboten. Er wollte seine „Schäfchen“ („pecorelle“) nicht im Stich lassen und den Notleidenden beistehen. Unerschrocken („non ho paura“) war er mit mehr als 40 älteren Brüdern in der Stadt geblieben, wo an manchen Tagen mehr als 50 Menschen starben. In heiterer Gelassenheit („in gaudio et consolatione di spirito“) harrten die Mönche innerhalb der Klostermauern aus. Alles, was sie brauchten, erhielten sie von hilfsbereiten Bürgern⁹⁴.

Der Prior von S. Marco sprach Laien wie auch seinen Ordensangehörigen in dieser Zeit Mut und Trost zu. In einer Epistel an seine (weltlichen?) „geliebten Brüder in Christus“, später auch „Medizinische Abhandlung gegen die (geistliche) Pest“ genannt, gab er am 15. Juli 1497 wohl insbesondere den Laien sieben geistliche „Rezepte“ gegen die Krankheit und mahnte sie zu Buße, Gottvertrauen und Werken der Barmherzigkeit. Da Gott die Pest wegen der Sünden der Menschen geschickt habe, helfe letztlich nur die Abkehr vom schlimmen Lebenswandel. Denn wenn die Ursache beseitigt sei, schwinde auch die Wirkung (vgl. Aristoteles, Phys. B 3, 195b 16–18)⁹⁵. Ercole I. d'Este, den Herzog von Ferrara, bestärkt er mit einem Pauluswort (II Cor 12, 9: „virtus in infirmitate perficitur“) in der Zuversicht, daß Gott nach einem festen und sinnvollen Plan handelt⁹⁶.

Wie wenig er von der Flucht hielt, faßte der Leiter der Kongregation von S. Marco noch einmal in einem Brief vom 18. August 1497 an Frà Pietro Paolo del Beccuto („de Florentia, Ordinis Praedicatorum“) zusammen, der sein Kloster (in Fiesole?) verlassen

⁹⁴ Vgl. die Briefe Savonarolas an seinen Bruder Alberto (24. Juli und 14. Aug. 1497), Arzt in Ferrara, und an Ludovico Pittorio, den Kanzler des Herzogs von Ferrara (13. Aug. 1497): *Roberto Ridolfi/Vincenzo Romano/Armando F. Verde* (Hrsgg.), Girolamo Savonarola. Lettere e Scritti apologetici (Edizione Naz. delle Opere di Girolamo Savonarola, Rom 1984) 183–186 Nr. 64f., 168f., Nr. 58; zur Pest von 1497 und den Briefen und Schriften Savonarolas in dieser Zeit ausführlich *Pasquale Villari*, Geschichte Girolamo Savonarolas und seiner Zeit, übers. von Moritz Berduschek, Bd. 2 (Leipzig 1868) 91, 158–161, 341f. (Briefe an Alberto Savonarola); vgl. auch *Luca Landucci*, Ein Florentinisches Tagebuch: 1450–1516 (Das Zeitalter der Renaissance. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der italienischen Kultur I 5), übers., eingeleitet und erklärt von Marie Herzfeld (Jena 1912/13, Neuausgabe Düsseldorf/Köln 1978) 207–209, 215.

⁹⁵ *R. Ridolfi* etc. (Hrsgg.), Lettere (wie Anm. 94), 165–167 (mit 387f.) Nr. 57; vgl. *P. Villari*, Geschichte (wie Anm. 94), 161.

⁹⁶ *R. Ridolfi* etc. (Hrsgg.), Lettere (wie Anm. 94), 170–172 (mit 389f.) Nr. 60; vgl. *P. Villari*, Geschichte (wie Anm. 94), 161 Anm. 2; vgl. weitere Trostbriefe an andere Adressaten ebd. 174 Nr. 61 (an Ludovico Pittorio; 3. Aug. 1497); 181f. Nr. 63 (an Giovanna Carafa Pico, 13. Aug. 1497).

wollte: „Geliebtester Vater in Christus, Heil im Herrn usw. Ich würde alles tun, damit die Brüder dieser schrecklichen Krankheit entkämen, sofern ich nur Gott nicht beleidigte. Ich treffe hier und an allen Orten jegliche nur denkbare Maßnahme, um sie mit vielen Gebeten (oder Bitten?) zu erretten. Allerdings scheint mir, daß mancher allzu furchtsam ist, fraglos ein Zeichen eines schwachen Glaubens: man muß nämlich auf Gott und nicht so sehr auf die Flucht („non tantum in fugiendo“) vertrauen. Die Laien haben weniger Angst, als mancher hier (im Kloster) zeigt. Einmal müssen wir alle sterben, und mir scheint der glückselig, der diesmal, und sei es auch an der Pest, sein Ende findet. Denn der Tod wird uns, wie ich glaube, ein anderes Mal vielleicht nicht so gut vorbereitet („in sic bona dispositione“) finden wie in dieser Zeit, weil sich (nun) jeder, der nicht vollständig ohne jeden Verstand oder ohne die Gnade Gottes ist, auf den Tod hat einstellen müssen. Ich spreche über die Brüder, die vielleicht ein andermal unvorbereitet sind. Die Unsrigen, die gestorben sind, sind so heiter dahingeschieden, als ob sie zur Hochzeit hinübergingen. Gestern schickte Bruder Baptista aus Faenza („de Faventia“) zu mir und bat mich, ich möge gnadenhalber („ex gratia“) den Fratres sagen, sie möchten ihn in seine Heimat ziehen lassen und ihn nicht mehr mit ihren Gebeten zurückhalten. Heute hören wir, daß Bruder Antonius de S. Quintino an der Pest erkrankt ist, der mit niemandem Umgang hatte, und so (trotzdem?) ist jenes Gift über ihn gekommen. So also seht ihr, Brüder, daß niemand, der bezeichnet ist, der Hand Gottes entfliehen kann, und jene, die sich um die Pestkranken kümmern, gesund geblieben sind. Allzugroß scheint mir der Kleinmut, den manche von euch zeigen und der den wahren Christen („religiosis“) ganz und gar nicht ziemt, die doch den Tod wünschen und nicht ihn meiden („fugere“) sollten. Deshalb bin ich derzeit nicht dafür, daß du dich, falls nicht anderes hinzukommt („alio non contingente“), [aus deinem Kloster] entfernen solltest. Sollte es freilich nötig werden, jemand aus Fiesole hierher zu schicken, werde ich den Zeitpunkt vorher mitteilen. Daher seid mannhaft gefaßt („virili animo“) und bereitet euch auf den Tod vor, weil der Herr uns alle prüfen will. Die Gnade Gottes sei mit euch. Amen. Florenz, 18. August 1497.“⁹⁷

5. Die Behandlung des Themas nördlich der Alpen

Nördlich der Alpen war die Frage, ob man vor der Pest fliehen darf, sicher nicht weniger umstritten als in Italien. Einschlägige Quellen, die mit dem Briefwechsel des Coluccio Salutati oder den römischen Traktaten des Pestjahres 1468 vergleichbar wären, sind freilich auf den ersten Blick kaum zu entdecken. Manches wird in den Handschriftenbeständen noch zu erschließen sein.

⁹⁷ R. Ridolfi etc. (Hrsgg.), *Lettere* (wie Anm. 94), 198 f. (mit 396) Nr. 68; vgl. P. Villari, *Geschichte* (wie Anm. 94), 160.

a) *Gabriel Biels Predigten und „Quaestio de fuga pestis“*

Die (vorerst) einzige längere Abhandlung, die wir hier aus dem 15. Jahrhundert kennen, dürfte wohl weiter verbreitet und populärer als alle bisher genannten Schriften gewesen sein. Sie stammt aus der Feder des Theologen Gabriel Biel (um 1410–1495), der nach dem Studium in Heidelberg, Erfurt und Köln in den 50er Jahren als Domprediger in Mainz wirkte, sich später den Brüdern vom Gemeinsamen Leben anschloß, 1479 Propst des von ihm gegründeten Fraterhauses in Urach wurde und 1484 eine theologische Professur der *Via moderna* an der Universität Tübingen übernahm⁹⁸. Im Anhang seiner „*Sermones de tempore*“ befinden sich unter anderem fünf Stücke, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter dem Eindruck der Pest entstanden sind. Drei Predigten unter dem Titel „*Sermones medicinales contra pestilentiam*“, die an die herkömmlichen Evangelientexte des 22.–24. Sonntags nach Trinitatis anknüpfen (Matth. 18, 23; 22, 21; 9, 21), beschreiben und preisen die verschiedenen Formen der Buße als Reinigungsmittel und andere „geistliche Arzneien“ gegen die Seuche. Ein kürzerer Abschnitt über die Todesverachtung zu Pestzeiten und die rechte und rechtzeitige Vorbereitung auf das ewige Leben („*De non timendo mortem tempore pestis*“) leitet über zu der „*Quaestio de fuga pestis: Utrum regnante morbo epidimie liceat, prosit et expediat, suspectas(!) loca et personas fugiendo vel repellendo declinare*“⁹⁹. Diesen letzten Teil hat der Verleger ferner dem Pesttraktat des Tübinger Professors und Leibarztes des Herzogs Eberhard im Bart, Johann Widmann (bzw. Salicetus und Mechinger), beigelegt, so daß in älteren Bibliographien fälschlich der Mediziner als Autor der *Quaestio Biels* erscheint. Zusammen mit dem ‚*Tractatus de pestilentia*‘ Widmanns haben die Blätter über die Pestflucht eine Reihe von Neuauflagen erlebt¹⁰⁰. Die Erörterungen Biels verloren nichts von ihrer Aktualität. Noch 1665, auf

⁹⁸ Weitere Einzelheiten und Literatur zu Leben und Werk Biels bei F. Stegmüller, in: LThK 2, 1958, Sp. 454f.; Ulrich Bubenheimer, in: Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, Berlin/New York 1977, Sp. 853–858; M. Schulze, in: Lexikon des Mittelalters 2 (1983) Sp. 127.

⁹⁹ Gabriel Biel, *Sermones de tempore*, Pars IV, Tübingen (Joh. Otmar für Frid. Meynberger, 1500), Bl. 000 1v – 000 1v [benutzt Expl. der UB Göttingen: 8 Patr. Lat. 2360/45 Inc.]; vgl. auch spätere Auflagen; ferner Arnold C. Klebs/E. Droz, *Remèdes contre la peste* (Paris 1925) 64; A. C. Klebs/Karl Sudhoff, Die ersten gedruckten Pestschriften (wie Anm. 2), 19 Nr. 8; ferner R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879) 516f. (kurze Inhaltsangabe der drei „Gelegenheitsreden über die Pest“ und Hinweis auf die beiden folgenden, aber unabhängigen kurzen Traktate, die Biel zur Pestzeit herausgegeben habe); Gustav Leopold Plitt, Gabriel Biel als Prediger (Erlangen 1879) 18f., schlägt als Entstehungsdatum „um 1459“ mit der (dürftigen und unzureichenden) Begründung vor, um diese Zeit sei Johann von Wesel wegen einer Pest von Erfurt nach Mainz gegangen.

¹⁰⁰ [Johann] Widmann [Salicetus, Mechinger], *Tractatus de pestilentia*. [Gabriel Biel.] *De fuga pestis* (1500) [Bl. 59r–63v], Tübingen [Joh. Otmar] für F. M. [Frid. Meynberger, 1501]; benutzt u. a. Expl. der UB Göttingen: 8 Med. pract. 2328/6; vgl. A. C. Klebs/K. Sudhoff, Pestschriften (wie Anm. 2), 58 Nr. 130 – in die dort genannten deutschen Übersetzungen (z. B. Straßburg 1519) ist die *Quaestio* augenscheinlich nicht aufgenommen; die 5 Bll. der *Quaestio* finden sich auch separat in Bamberg, Staatsbibl.: Inc. typ. V I 25 (Sammeldruck); einem Expl. des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg (8 Nw. 439 Postinc.; die *Quaestio* Bl. 97r–101v) sind handschriftlich Pestrezepte beigegeben – im Anschluß an den wichtigsten Rat: „Marsilio Ficino de peste: Fuggi

dem Höhepunkt der großen Pest in London, ließ sie der Buchhändler Richard Smyth ins Englische übersetzen¹⁰¹.

Auf die Erlaubtheit der Pestflucht geht Biel an verschiedenen Stellen seines Predigtreigens ein: Wer die infizierten Orte und Menschen wie Gift meide, mag sein Lebensende etwas hinausschieben können. Doch bisweilen stürben diejenigen als erste, die auf diese Art vorsorgten und am meisten Angst hätten. Wer durch Freundschaft oder Verwandtschaft mit Angesteckten verbunden sei, dürfe und könne die Kranken ohnehin nicht meiden (OOO 2r). Im Sonderbeitrag über die Furcht vor dem Pesttod wird der Prediger noch deutlicher: Um dem leiblichen Tod zu entgehen, verlasse man Vaterland, Freunde, Hab und Gut und fliehe an andere Orte. Damit verstoße man gegen Gottes Gebote und gegen die Nächstenliebe. Das Leben könne sowieso nicht über den festgesetzten Zeitpunkt hinaus („ultra constitutum“) verlängert werden, schon gar nicht, wenn es von der Pest bedroht sei. Denn diese sei eine Strafe („flagellum Dei“), die Gott direkt oder unter Einsatz der von ihm geschaffenen Natur („ministerium creature“) verhänge. Daß man der Hand Gottes nicht entgehen könne, bezeuge nicht nur die Hl. Schrift, sondern auch die tägliche Erfahrung: „Es sterben die Ärzte. Es sterben die Flüchtigen. Es sterben die, die sich eingeschlossen und an abgelegenen Orten von den Menschen abgesondert haben. Niemand kann also auf längere Zeit („ad tempus“) vor dem Tod bewahrt werden“ (PPP 3r). Der Christ habe den leiblichen Tod nicht zu fürchten, sondern müsse sich mit einem christlichen Lebenswandel und in steter Wachsamkeit vor dem unvorhergesehenen Pesttod wappnen. Gegen die natürliche Angst sei nichts einzuwenden, aber um so mehr gegen die bewußte und willkürliche Furcht („timor rationalis et voluntarius“), die den Menschen zur Flucht und anderen Heilmitteln verführe und ihn glauben mache, damit dem Tod entgehen zu können. „Und diese vergebliche Furcht ist schädlich, dem wahren Christen fremd und daher mit Fug und Recht abzulegen“ (PPP 4v)¹⁰².

Die Predigten Biels kommen mit vergleichsweise wenig Autoritäten (Bibel, Augustinus, Gregor d. Gr., J. Gerson) aus, sind durch fiktive Einwände gegliedert und aufgelockert und lesen sich daher vergleichsweise flüssig. Demgegenüber ist die „Quaestio de fuga pestis“ strenger nach der scholastischen Technik der Beweisführung in argumenta, suppositiones und conclusiones eingeteilt¹⁰³. Doch ebenso wie die Kanzelreden dient sie primär der religiösen Erbauung und moralischen Festigung der Gläubigen. Vermutlich erschien speziell dieses Thema dem führenden Vertreter der Via moderna als geeignet, den Gläubigen das Ideal einer vertieften Frömmigkeit nahezu-

Fortsetzung Fußnote von Seite 366

presto et dilungi et torna tardi.“ Zum Autor des Pesttraktats vgl. Karl Baas, Die beiden Ärzte Johann Widmann, in: Zs. für die Geschichte des Oberrheins 26 (1911) 621–635.

¹⁰¹ Paul Slack, Impact of Plague (wie Anm. 23), 41.

¹⁰² Vgl. die ausführliche Disposition des letzten sogenannten Sermo medicinalis contra pestilentiam einschließlich des Anhangs über die Todesfurcht bei Carl G. Heinrich Lentz, Geschichte der christlichen Homiletik 1 (Braunschweig 1839) 322–324, der gerade diese Predigt exemplarisch wiedergab, „da auch unsere Zeit Veranlassung gegeben hat, über eine verheerende Seuche, wo sie nahete, oder wo sie vorhanden war, auf den Kanzeln zu sprechen“ (322).

¹⁰³ Vgl. unten Anlage 2 (Disposition und Inhalt); vgl. auch die verkürzte Übersicht von C. G. H. Lentz, Geschichte (wie Anm. 102), 324–326.

bringen und an ihre moralische Verantwortlichkeit für die Erfüllung der Gebote Christi zu appellieren.

Der „letzte Scholastiker“, wie Biel auch genannt wurde, variiert und bündelt in dem kurzen Traktat über die Flucht vor der Pest, was er bereits in den oben erwähnten Reden sagte: Das beste Heilmittel gegen die Pest, die entweder Gott zur Bestrafung der Gottlosen oder zur Bewährung der Frommen geschickt hat oder die aus natürlichen Ursachen oder aber aus beidem zugleich herrührt, ist die innere Umkehr zu Gott durch Buße und Gebet. Präservativ- und Heilmittel darf man nur dann gebrauchen, wenn sie sich nicht gegen den Willen Gottes und das Gebot der Nächstenliebe richten. Ein Priester darf seine Gemeinde nur verlassen, wenn ein geeigneter Stellvertreter bereitsteht, und kein Christ darf einen Pestkranken meiden, dessen zeitliches oder ewiges Leben in höchster Gefahr ist. Armen Kranken muß ein Arzt selbst gratis zur Seite stehen. Wer Pestkranke aus der Wohnung wirft oder sie darin einschließt, handelt ebenso ungerecht wie diejenigen (städtischen Behörden), die Orte absperren und dadurch die Armen in tiefste Not stürzen.

Verglichen mit den vielleicht zeitgleichen römischen Abhandlungen von 1468 und früheren Äußerungen über das Problem, beherrscht ein neuer Grundton die Ausführungen Biels. Zwar geht er nicht so weit, die Flucht vor der Pest generell zu verdammen. Doch keiner hatte bisher das Gebot der Nächstenliebe, auf das gleich das erste Argument der gesamten Quaestio aufmerksam macht, so stark in den Vordergrund gerückt. Niemand hatte die christlich-soziale Verantwortung der Priester und Laien und die Fürsorgepflicht für die Armen so sehr betont und an praktischen Beispielen erläutert. Kein Theologe hatte innerhalb der vorgegebenen sprachlichen Form so (relativ) allgemeinverständlich und lebensnah den erbaulichen Zweck mit der theoretischen Diskussion der Gewissensfrage verknüpft. In dieselbe Richtung wiesen später die Einlassungen der deutschen Reformatoren.

b) Die Gewissensnöte des Joachim von Watt (Vadian)

Unter den einschlägigen Quellen des 16. Jahrhunderts erweist sich die Korrespondenz des Schweizer Humanisten und Reformators Joachim von Watt (1484–1551) als wahre Fundgrube für unsere Fragestellung. Der gelehrte Laie, der nach dem Rektorat an der Wiener Universität (1516–17) Stadtarzt in seiner Heimatstadt St. Gallen geworden war, hat sich schon aus beruflichen Gründen über Sinn und Unsinn der Pestflucht ernsthaft Gedanken gemacht. An der Seuche, die 1519 die Eidgenossenschaft heimsuchte, sollen allein in St. Gallen im August täglich bis zu 30, insgesamt mehr als 1600 Menschen, das heißt ungefähr die Hälfte der Einwohnerschaft, gestorben sein. Die Behörden hatten wie viele andere Bürger auch die Stadt verlassen, nachdem sie vier Ratsherren kommissarisch die Geschäfte übertragen hatten¹⁰⁴. Vadian hatte sich nach ei-

¹⁰⁴ Zur Pestzeit 1519/20 in St. Gallen anhand reichhaltiger archivalischer Quellen ausführlich *Werner Näf*, Vadian und seine Stadt St. Gallen, Bd. 2 (St. Gallen 1957) 70–79, bes. 72, 74 (Pestflucht); die erzählenden Quellen zusammengestellt von *E. Egli*, Die Pest von 1519 nach gleichzeitigen Berichten, in: *Zwingliana* 1 (1903) Nr. 14, 377–382, bes. 378: „Do floch mengklichs uss der stadt Sant Gallen, ie dass schlecht personen daselbs das rathus regiierend, aber wol“ (Sicher);

nem kurzen Zwischenaufenthalt in St. Gallen bereits im Juli 1519 nach Zürich und dann zu seinem Onkel nach Wädenswil begeben, von wo er erst Anfang 1520, als die Pest erloschen war, zurückkehrte. Der Stadtarzt verletzte damit keineswegs seine Pflichten, zumal er seine Praxis noch gar nicht recht aufgenommen hatte und seinen Mitbürgern immerhin in einem ungeduldig erwarteten Pesttraktat, den er Ende August 1519 in Basel herausgab, die gewünschten (konventionellen) Verhaltensmaßregeln gab¹⁰⁵. Nicht anders als vermutlich viele seiner Kollegen hat er sich also aus relativ sicherer Entfernung über Ursachen und Therapien einer Seuche ausgelassen, die er gar nicht selbst miterlebte. Die Pestschriften als solche sagen noch nichts über den verantwortungsvollen Einsatz ihrer Verfasser für die Pestkranken aus¹⁰⁶.

Als Arzt konnte sich Vadian in der Fremde frei von Schuld fühlen, als Christ plagten ihn heftige Gewissensbisse – vermutlich aus mehreren Gründen. Denn er hatte vom Unmut einiger Mitbürger erfahren, die sich in St. Gallen „unter dem Messer der Pest“ alleingelassen fühlten¹⁰⁷. Möglicherweise erinnerte er sich auch an den Auftritt des Wiener Medizinprofessors Martin Stainpeiss, der im Pestjahr 1511 die Flucht seiner Kollegen öffentlich verurteilt und die Ausweisung der gesamten Fakultät aus Wien gefordert hatte¹⁰⁸. Wahrscheinlich hat er, als er sein Pestkonsilium zusammenstellte, unter anderem auch den in seiner Bibliothek befindlichen Traktat des Tübinger Arztes Johannes Widmann benutzt und ist dabei auf Gabriel Biels *Quaestio de fuga pestis* gestoßen¹⁰⁹. All das mag ihn bewogen haben, einen befreundeten Theologen um ein Gutachten über die Frage zu bitten, ob ein Christ ohne Gefahr für sein Seelenheil bei Ausbruch der Pest sich entfernen und eine Luftveränderung vornehmen dürfe.

Fortsetzung Fußnote von Seite 368

der spätere Bericht Vadians über die Vorkehrungen gegen die Pest 1419 bei *Bernhard Milt*, Vadian als Arzt (Vadian-Studien 6, St. Gallen 1959) 93–95.

¹⁰⁵ Ein kurz und trüwlich unterrichtet wider die sorgklich krankkeyt der pestilenz (Basel, Adam Petri, 1519) [benutzt Expl. der UB Basel: Med. Conv. 263 Nr. 60], bes. Bl. A IVv – B Ir: „... ist kein besser artzney ..., die ich weyß, dann bald geflohen, ferr darvon sin und spat widerkummen“; zum Inhalt (mit weiterer Lit.) *B. Milt*, Vadian als Arzt 80–93.

¹⁰⁶ Vgl. *G. Rath*, Ärztliche Ethik in Pestzeiten, in: Münchener Medizinische Wochenschrift 99 (1957) 169, der mit dem Hinweis auf die Pestgutachten einen Teil der Ärzteschaft vom Vorwurf der „schimpflichen Flucht“ ausnehmen will; ähnlich, ohne z. B. an die vielen (modisch) den Landesherren und Geldgebern gewidmeten Traktate von (wohlbehüteten) Leibärzten zu denken, auch das Fazit von *D. W. Amundsen*, *Medical Deontology* (wie Anm. 3), 421: „The very fact that so many plague tractates were produced ... is in itself evidence of a high degree of ethical and professional responsibility“; vgl. oben Anm. 17.

¹⁰⁷ *W. Näf*, Vadian (wie Anm. 104), 79; *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 50f.

¹⁰⁸ *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 52; Stainpeiss sprach sich ferner im (1520 erstmals beigefügten) Anhang seiner 1517 in Wien erschienenen Studienordnung („Liber de modo studendi seu legendi in medicina“), Bl. s VII r/v [benutzt Expl. der Stadtbibl. Schaffhausen: Kast 228] gegen die Pestflucht aus und berief sich dabei auf ein Wort des arabischen Arztes Mesue d.J. (10./11. Jh.), demzufolge ein Arzt, der in der Seuchenzeit flieht, den Namen des Arztes verliert: „Dico primo, medicus qui absolute statim fugit non urgente aliqua pregnante causa non est medicus, talis perdit nomen medici ... et hoc maxime loquendo de medico proviso loci stipendio.“

¹⁰⁹ *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 92 Anm. 164 (Widmanns Pestschrift in der Ausgabe von 1501 unter den „Medica“ Vadians).

Die Antwort des Geistlichen, der sich ausschließlich auf Bibelzitate stützte, wird Vadian beruhigt haben: Vorausgesetzt, daß geeignete Personen für das Wohl des Leibes und der Seele der Kranken sorgen, dürfen die anderen fortgehen. Denn da nicht allen Christen dieselben Gnadengaben zum Bau der Kirche verliehen sind, kann auch nicht von jedem dasselbe verlangt werden (1 Rm 12, 4; 1 Cor 12, 20; Eph 4, 25). Wer die gegebenen Möglichkeiten, sein Leben zu bewahren, nicht nutzt und tatenlos hin-nimmt, was Gott schickt (vgl. Mt 6, 26; Io 6, 45; Is 54, 13; 4 Rg 19, 7 und 35–37; 2 Par 32, 21–27), versucht nicht nur Gott, sondern sündigt. Die Gesunden dürfen bei aller Fürsorge für die Kranken vernünftigerweise nicht in Kauf nehmen, daß der ganze (Volks-)Körper durch die ansteckende Krankheit gefährdet wird. Vielmehr werden sie sich, auf das Wohl der Vielen bedacht, nicht leichtfertig den Risiken aussetzen – wie sich auch Christus zuweilen zurückzog, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (Io 8, 20 usw.), und auch Paulus nicht aus Furcht vor dem Tod heimlich aus Damaskus entwich (Act 9, 25 usw.), sondern um weiterhin seinen Brüdern und der Kirche mit Rat und Tat dienen zu können.

Der Schweizer Humanist hat die nicht sonderlich originellen Überlegungen seines Freundes mit großem Interesse zur Kenntnis genommen und sich lebhaft mit dem umstrittenen Thema beschäftigt. Auf einem dem Gutachten beigehefteten Blatt notierte er einschlägige Lesefrüchte aus der Hl. Schrift und aus antiken Autoren wie zum Beispiel: „Der Geizige bei Euripides: Entweder will ich als Reicher leben oder als Armer sterben. Gut stirbt jeder, der stirbt, sofern er nur Gewinn macht.“ – „Den übrigen Lebewesen verlieh Gott Waffen, wie Hörner, Nägel, Gebiß, Stachel, mit denen sie ihr Leben verteidigen sollten. Dem Menschen ist anstelle der Waffen die Vernunft (*consilium*) gegeben.“ – „Manche scheinen (*„videri possint“*) über den Tod so vieler Menschen Freude zu empfinden, so wie Nero zuschaute, wie der von ihm in Brand gesteckte Teil der Stadt (Rom) in den Flammen zusammenstürzte. Aus Sueton.“ – „Philanthropie und Misanthropie.“ – „Für die Flucht: Es werden die gerettet werden, die von ihnen fliehen (Ez 7, 16)“ usw.¹¹⁰.

Elf Jahre später nahm Vadian aus gegebenem Anlaß erneut zur Frage nach der Berechtigung der Flucht Stellung. Der sogenannte „Englische Schweiß“ hatte sich 1529/30 in Süddeutschland und in der Ostschweiz verheerend ausgewirkt und unter anderem in der Gemeinde Marbach im Rheintal das Wiederaufleben täuferischer Anschauungen begünstigt. Überzeugt davon, daß Gott alles allein ohne menschliches Zutun entscheide, lehnten viele Täufer Arzneimittel gegen die Epidemien und die Flucht ab. Früher hatten sie vor dem Großen und Kleinen Rat in St. Gallen ihre Furchtlosigkeit angesichts des Todes geradezu als bestes Indiz für die Wahrheit ihrer Lehre ins Feld geführt. Einige ihrer geistlichen Vertreter wollten anscheinend sogar

¹¹⁰ *Emil Arbenz* (Hrsg.), *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen Bd. 3* (Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte 27, St. Gallen 1897) 186–189 Nr. 50 (Gutachten des „Jacobus“ und eigenhändige Zusätze Vadians, darunter auch Jesus Sirach 38, 1–10); vgl. *W. Näf*, Vadian (wie Anm. 104), 77–79, u. a. 78 Anm. 91 (Absender wohl „Jakob Riner, einst St. Galler Student in Wien, seit 1518 Inhaber der St. Annapfründe zu St. Laurenzen“ in St. Gallen); *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 49f.

gesetzliche Bestimmungen gegen die Flucht durchsetzen und die Rückkehr der bereits Geflohenen erzwingen. Gegen diese Umtriebe und die fatalistische Grundhaltung der Täufer wendet sich Vadian in seinem großen Lehrbrief an den Marbacher Pfarrer Bernhardin Bentz. Leider blieb der lange Entwurf, der 60 eng beschriebene Folioseiten umfaßt, unvollendet¹¹¹.

Der Bürgermeister empfiehlt wie 1519 nachdrücklich die Pestflucht. Wer dagegen resigniert, versucht Gott und müßte konsequenterweise auch eine Feuersbrunst und kleinere Übel über sich ergehen und etwa ein ins Wasser gefallenes Kind unbeachtet lassen. Die Behörden sind geradezu verpflichtet, in Kenntnis der Ansteckungsgefahr alle Maßnahmen zu ergreifen, die den Untergebenen nützen. Oberste Richtschnur für sämtliche Vorkehrungen des Magistrats ist das christliche Liebesgebot. Die Nächstenliebe muß aber auch das Handeln jedes einzelnen Christen bestimmen und begrenzt daher auch das Recht zur Flucht. Die Ärzte, die Seelsorger und andere Amtsträger müssen vielmehr die Obrigkeit vor Ort beraten. In diesem Punkt vertritt Vadian also eine andere Meinung als 1519, und er selbst ist in der Tat in den späteren Pestjahren (1529, 1541 und 1549) in der Stadt geblieben, während er seine Familie jeweils in Sicherheit brachte¹¹².

Vadian betont also 1530 anders als ein gutes Jahrzehnt zuvor die Rolle der christlichen Obrigkeit, schildert das Pestgeschehen mehr im Blick auf die eigenen Erfahrungen als auf die Zeugnisse der Autoritäten und definiert die Pflichten der Heilkundigen neu. Das alles ließe sich hinlänglich erklären mit der politischen Karriere und der religiösen Entwicklung eines Mannes, der 1526 das verantwortungsvolle Amt des Bürgermeisters übernommen, die Reformation durchgesetzt hatte und der eben einfach ein Stück älter geworden war. Vielleicht spiegelt sich im Sinneswandel Vadians aber auch ein neues ärztliches Berufsethos. Vielleicht ist tatsächlich aus dem „humanistischen Literaten“ oder dem „medizinisch gebildeten Humanisten“ des Jahres 1519, für den der Heilberuf nicht Erfüllung, sondern bloßen Broterwerb bedeutete, ein „christlicher Arzt“, ein „Arzt im wahren Sinn des Wortes“ geworden. „Nicht mehr der Mensch als Individuum mit seinem persönlichen Schicksal stand im Vordergrund, sondern objektiv gegebene Pflicht und Verpflichtung.“¹¹³ Solche weitergehenden Aussagen wären zu überprüfen.

¹¹¹ St. Gallen, Stadtbibliothek (Vadiana), Ms 50, fol. 31–60; Inhaltsangabe und Edition der Stellen, die sich auf die Täufer beziehen, bei *Heinold Fast* (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz (Zürich 1973) 440–450 Nr. 542 [1530 vor Nov. 9]; zum Inhalt ferner ausführlich *Conradin Bonorand*, Eine unbekannte Schrift Vadians gegen die Täufer, in: *Theologische Zeitschrift* 8 (1952) 315–317; *ders.*, Joachim Vadian und die Täufer, in: *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte* 11 (1953) 43–74, bes. 49 f., 60 f., 70; *W. Näf*, Vadian (wie Anm. 104), 472–474; *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 93–96.

¹¹² Zu Vadians Verhalten in den genannten Jahren vgl. *W. Näf*, Vadian (wie Anm. 104), 474; *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 96.

¹¹³ *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 52; vgl. auch 51 und 95 f.; zu Veränderungen in der medizinischen Ethik im späteren Mittelalter auch *D. W. Amundsen*, *Medical Deontology* (wie Anm. 3), 405; vgl. allgemein *M. E. v. Matuschka*, *Ärztliche Deontologie*, in: *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986) Sp. 705.

c) *Worte und Taten Martin Luthers*

Es wäre verwunderlich, wenn sich Luther, der seine Meinung zu allen denkbaren Problemen abgab, nicht auch zu unserem Thema geäußert hätte. In der Tat bezog er mehrfach, am ausführlichsten im August 1527, dazu Stellung, und es überrascht nicht, daß seine Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ der wohl meistgelesene und bekannteste Beitrag zu diesem Thema wurde. Schon im Erscheinungsjahr wurden elf verschiedene Ausgaben veranstaltet, im späteren 16. und im 17. Jahrhundert kamen ebenso viele Neuauflagen hinzu, und noch im 19. Jahrhundert druckte man Luthers Gutachten erneut: als „Beitrag zur geistlichen Rüstung gegen die Cholera“ (Hamburg 1831) und als „beherzigenswerthes Wort für alles Volk in unserer Zeit“ (Nördlingen 1836)¹¹⁴.

Ein doppelter Anlaß bewog Luther zu diesem Gutachten. In Breslau waren die evangelischen Prediger unter dem Eindruck der Pest im Herbst 1525 darüber uneins gewesen, „ob es einem Christenmenschen gezieme, in Sterbensläuften zu fliehen“. Johannes Heß, der führende Vertreter des neuen Glaubens in Breslau, richtete in ihrem Namen eine entsprechende Anfrage an Luther. Doch dieser bequemt sich erst im August 1527 zu einer Antwort, als sich auch in Wittenberg die Pest ankündigte oder bereits ausgebrochen war.

Die Gedankenführung Luthers scheint auf den ersten Blick nicht sonderlich stringent: Im ersten Teil (S. 338/39–350/51) betont er, ruhig abwägend, das Recht zum Fliehen. Prediger und Seelsorger sowie Bürgermeister und andere weltliche Amtsinhaber, aber auch Vormünder und die Nachbarn sonst unversorgter Kranker sind dazu jedoch nur dann berechtigt, wenn sie aus ihrer Mitte oder anderswoher geeignete Stellvertreter ausgesucht haben (S. 340/41–344/45). Den Tod zu vermeiden, einerlei, ob er durch Pestilenz oder Verfolgung droht, ist kein Unrecht, wie genügend Exempel der heiligen Schrift beweisen (346/47–348/49). Schließlich wehrt man sich auch gegen andere Strafen Gottes wie Feuersbrunst, Hunger und Durst oder auch gegen die Hölle (348–350). Die Meinung der anderen, die dafür eintreten, man müsse die von Gott geschickte Pest in festem Glauben ertragen, qualifiziert der Reformator keineswegs ab, sondern lobt ihren „starcken glauben“ (S. 340/41). „Ist yemand so keck und starck im glauben, der bleibe ym namen Gottes. Er sundigt freylich dadurch nicht. Ist aber yemand schwach und furchtig, der fliehe ym namen Gottes“ (S. 346/47). Wichtig war offenbar vor allem, daß der soziale Friede gewahrt blieb: „Wer so starck ist ym glauben, der warte sein, aber er verdamme die nicht, so da fliehen“ (348/49).

In einem zweiten Teil (S. 350/51–370/71) mahnt Luther weitläufig und eindringlich zu tätiger Fürsorge und Nächstenliebe (vgl. Mt 22, 29; 7, 12). „Einer sei des anderen spital meister und pfleger“ (S. 354/55) und dürfe gemäß Gottes tröstlicher Verheißung (Ps. 41, 2 ff.) hoffen, durch solchen Dienst vor aller Krankheit „behütet“ zu werden (S. 358/59). Wenn Gott selbst der eigene Arzt und Wärter ist, „solt einem das nicht einen

¹¹⁴ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 23 (Weimar 1901) 323–386, bes. 325–329 (zu den einzelnen Auflagen); ferner ebd., Briefwechsel Bd. 4 (Weimar 1933) 242 Nr. 1139 (Korrektur der Datierung); vgl. *Julius Köstlin/Gustav Kauer*, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, Bd. 2 (Berlin 1903) 171–173 (Inhalt der Schrift), 173–175 (zum Briefwechsel in den Pestmonaten).

mut machen, zu den krancken zu gehen und yhn dienen, wenn gleich so viele druse und pestilentz an yhn weren als hare am gantzen leibe, und ob er gleich mueste hundert pestilentz an seym halse eraus tragen“ (S. 360/61). Man sollte also nicht verzagen, sondern sich um den Nächsten kümmern, als ob es Christus selbst oder dessen Mutter (Maria) wäre. Andererseits sündigen auch die allzu Unerschrockenen, wenn sie Medikamente und andere Vorsichtsmaßnahmen wie das Räuchern der Häuser mißachten und ihre „freydickeit beweisen“ wollen, indem sie mit infizierten Personen zechen und spielen (S. 362/63–363/64). Sie versuchen damit nicht nur Gott, sondern gefährden auch andere leichtfertig. Ganz schlimm treiben es diejenigen, die boshaft und mutwillig wie „rechte Meuchelmörder“ Dritte anstecken, „als wenn yemands zur schalckheit leuse ynn peltz oder fliegen ynn die stuben setzet“ (S. 366/67–368/69). Wenn man solches „geschmeiss“ rigoros unterbindet und das Gift zum Wohl der ganzen Stadt beizeiten dämpft, ist die Epidemie im Zaum zu halten. Auch in Wittenberg, wo die Luft noch frisch und rein ist, hat sie nur aus lauter Dummheit und Versäumnissen etliche, aber nur wenig, vergiftet, „wie vol der teuffel sein freuden spiel hat, mit dem schrecken und fliehen, so er unter uns treibt, Gott wolt yhm weren. Amen“ (S. 368/69–370/71).

Anhangsweise gibt der Wittenberger Reformator Ratschläge zur Seelsorge in Pestzeiten. Er empfiehlt regelmäßigen Kirchgang und Predigthören, alle acht oder vierzehn Tage Beichte und Sakrament sowie die Hinterlegung eines Testaments. Nach dem Kaplan solle man rechtzeitig verlangen, also nicht erst, „bis die seel auff der zungen sitzt, und sie nicht mehr reden können und wenig vernunft mehr da ist“. Der letzte Trost stehe jedoch nicht den zeitlebens Verstockten zu, die erst im letzten Augenblick danach gelüstet, „gleich wie sie unter dem Bapstum gewonet sind, da niemand gefragt hat, ob sie gleuben odder(!) das Evangelion wissen, sondern das Sacrament ynn den hals gestossen als ynn einen brodsack“ (S. 370/71–371/72). In den Drucken folgt ein kurzes Plädoyer für die Anlage von Friedhöfen außerhalb der Städte (S. 373–377).

Die unterschiedlichen Akzente der Antwort an die Breslauer Prediger werden verständlich, wenn man die persönlichen Erfahrungen berücksichtigt, die Luther in jenen Pestwochen in Wittenberg machte und die sich in seiner Korrespondenz widerspiegeln. In den ersten Augusttagen hatte die Epidemie die Stadt erreicht. Die Universität war mit Erlaubnis Johanns von Sachsen nach Jena ausgewandert. Als der Kurfürst hörte, daß Luther nicht willens sei, „von Wittenberg zu verrucken“, forderte er ihn am 10. August auf, mit Weib und Kind nach Jena zu ziehen. Luther blieb mit Bugenhagen in Wittenberg und setzte vor einem Häuflein Studenten seine Vorlesungen fort¹¹⁵.

Wie er den Pestefall erlebte, schilderte er am 19. August in einem Brief an Spalatin, der am besten die wechselnde Tonlage seiner Pestschrift erklären hilft: „Die Pest hat hier zwar angefangen, aber sie ist ziemlich gnädig (satis propitia). Aber verwunderlich ist die Angst der Leute und ihre Flucht (mirus est hominum pavor et fuga): solch ein Ungeheuer des Satans (tale monstrum Satane) habe ich nie zuvor gesehen, das so

¹¹⁵ Briefwechsel 4 (wie Anm. 114), 226–228 Nr. 1126f.

sehr erschreckt, vielmehr sich darüber freut, daß es die Herzen so ängstigen kann, daß es nämlich diese einzigartige Akademie, die es (jenes Ungeheuer) vor allem anderen fürchtet, in alle Winde zerstreut. Dabei gab es während der gesamten Pestzeit bis heute innerhalb der Stadt nicht mehr als 18 Begräbnisse, nur in der Fischervorstadt wütete sie heftiger ...“ [Namen einiger Pestopfer]. „Hans Lufft kam wieder hoch und besiegte die Pest, und viele andere erholen sich wieder, wenn sie die Medizin nehmen. Aber viele sind so töricht (tam barbari), daß sie die Medikamente verachten, und sterben ohne Grund. Dem Justus Jonas [Jodocus Koch] ist der kleine Sohn Johannes gestorben. Er selbst ist mit seiner Familie in seine Heimatstadt [Nordhausen] gezogen. Ich bleibe, und das ist auch notwendig wegen des Ungeheuers dieser Angst im Volk (monstrum pavoris istius in vulgo). Daher sind wir, Bugenhagen und ich, hier mit den Kaplänen [Johann Mantel und Georg Rörer] allein. Christus aber ist anwesend, damit wir nicht allein sind; und in uns wird er über jene alte Schlange (Apc 12, 9; 20, 2), jenen Menschenmörder (Joh 8, 44) und Erfinder der Sünde triumphieren, sobald er nur seine Ferse zermalmt (Gn 3, 15) ...“¹¹⁶. Die Bemerkung über die Freude und den Spott des Teufels über die Angst der Wittenberger erinnert an den Schluß des zweiten Teils der oben wiedergegebenen Schrift und spielt vermutlich auf Verleumdungen der Altgläubigen an.

Denn genüßlich spießten die Gegner Luthers das Verhalten seiner Mitbürger auf und nutzten es für ihre Zwecke. Gegen Mitte September höhnte ein Predigermönch in Leipzig in aller Öffentlichkeit über die verzagte Flucht der Wittenberger: In den Anfängen der Christenheit seien die Leute froh und überzeugt von der Richtigkeit ihres Glaubens dem Tod entgegengegangen, während nun die vornehmsten Anhänger der neuen Lehre als erste Reißaus nähmen¹¹⁷. Vielleicht von solchem Gerede provoziert und nicht nur über Mißstände bei den Bestattungen aufgebracht, bestieg Luther am 13. und (oder) 14. Sonntag nach Trinitatis (15./22. Sept.) die Kanzel und spornte seine Zuhörer in den Predigten über den barmherzigen Samariter (Lc 10, 23–37) beziehungsweise über die zehn Aussätzigen (Lc 17, 11–19) zu tätiger Nächstenliebe an. Der Wortlaut dieser Predigten ist nicht bekannt, doch ein instruktiver Randvermerk im Predigtenverzeichnis lautet: „Er tadelte diejenigen, die zur Zeit der Pest ihre Frauen im Stich ließen usw.“¹¹⁸. Die Verluste blieben gemessen an der Panik der Be-

¹¹⁶ Ebd. 232f. Nr. 1130; zur schwachen Wirkung der Epidemie und der unverhältnismäßigen Angst der Betroffenen ferner ebd. 234 Nr. 1131 (an Nikolaus Hausmann am 20. Aug. 1527: „Ionas abiit cum domo sua in patriam metu pestis, que licet apud nos sit modica, incredibili tamen pavore omnium corda percutit Satan, ita ut ego et Pomeranus hic soli simus“); 243 Nr. 1140 (an Gerhard Wiskamp in Herford am 2. Sept.: „Satanas enim istum pavorem et rumorem concitavit“); 244 Nr. 1141 (an N. Hausmann am 2. Sept.: „ores, si Christus velit pestem pestisque rumorem a nobis tollere et dispersos congregare, propter nomen et verbum suum adhuc diutius propagandum“); 247 Nr. 1143 (an Spalatin am 13. Sept.: „Pestis nostra mitis est, ut rumor vix decima parte respondeat“).

¹¹⁷ Georg Buchwald, *Zur Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte in der Reformationszeit. Briefe aus Wittenberg an M. Stephan Roth in Zwickau* (Leipzig 1893) 6f. Nr. 6 (Urban Balduin vom 15. Sept. 1527).

¹¹⁸ M. Luther, *Werke* 23, 673 mit Anm. 3: „Reprehendit quosdam, qui tempore pestis deserebant uxores etc.“; ebd. 324 mit Anm. 2; vgl. auch G. Buchwald, *Zur Wittenberger Stadt- und*

völkerung gering. Im Hospital waren am 10. Oktober von den ungefähr 100 Insassen nicht mehr als 15 gestorben, von den 40 Kranken, die der Arzt Magister Bohemus betreute, fanden nur sechs den Tod¹¹⁹. Luther ließ seinen Mahnungen zu tätiger Nächstenliebe Taten folgen und nahm, obwohl er sich selbst nach längerer Krankheit noch geschwächt fühlte und um seine schwangere Gattin besorgt war, furchtlos pestverdächtige Personen in sein Haus auf, so daß er sich, wenn er den schlimmen Befürchtungen der Betroffenen traute, „mitten in der Pest“ fühlen konnte¹²⁰. Anfang Dezember 1527 war die Pest so gut wie erloschen, so daß zum Jahresende „di ihenigen geflogen sein widerumb einzziehen mit hawffen ... und finden sich also teglich mehr und mehr“¹²¹.

Der Pestverlauf in Wittenberg und die Beobachtungen Luthers sind mit den wechselnden Schwerpunkten seiner Schrift über die Frage der Pestflucht am besten in Einklang zu bringen, wenn man annimmt, daß Luther die Schrift in der zweiten Julihälfte, jedenfalls noch vor dem Ausbruch der Epidemie, in Angriff nahm und den zweiten Teil um Mitte August herum schrieb. Dieser Abschnitt, in dem die Nachsicht gegenüber den Pestflüchtigen hinter den christlichen Durchhalteparolen zurücktritt, kennzeichnet treffend die wahre Ansicht des Reformators. Zwar bejaht er grundsätzlich das Recht zur Flucht, aber eindeutig erklärt er die Daheimgebliebenen, die einen „starken Glauben“ beweisen, zu „moralischen Siegern“ – ähnlich wie es vor ihm Johannes von Kapistran und Gabriel Biel getan hatten. Im Briefwechsel ist klarer als sonst eine weitere Facette des Problems zu fassen: Es ging nicht nur darum, ob man überhaupt und wer gegebenenfalls vor der Pest fliehen durfte, sondern auch um persönlichen Mut und, modern gesprochen, um die Verhältnismäßigkeit der Mittel. In Luthers Augen waren der Auszug der Universität und die Flucht so vieler Einwohner angesichts des relativ glimpflichen Verlaufs der Seuche unangemessen.

Die Pest von 1527/28 war nicht die erste und nicht die letzte Bewährungsprobe, die der Wittenberger Reformator zu bestehen hatte. Bereits im Herbst 1516 hatte die ver-

Fortsetzung Fußnote von Seite 374

Universitäts-Geschichte (wie Anm. 117), 6 Nr. 6: Luther hat von der Kanzel „das volck mit vill trostlichen wortten angeredt, und zur liebe des negsten yetzt in diesßen ferlichen zceyten eyns dem andern zu ertzeygen vormahnet“.

¹¹⁹ Briefwechsel 4 (wie Anm. 114), 269 Nr. 1160 (an Justus Jonas in Nordhausen am 19. Okt.: „neque tu cessa orare, maxime cum hos videas orationis fructus, ex tanto aegrotantium numero tam paucos perire“); vgl. ebd. 272 Nr. 1162 (an Melanchthon in Jena am 27. Okt.: „Exaudit nos Christus, et pestem nostram mitigat misericorditer satis“); 284 Nr. 1172 (an Wenzeslaus Link in Nürnberg am 22. Nov.: über die Zahl der Toten). Weniger freundlich ist das Bild, das die Briefe Wittenberger Bürger (vgl. G. Buchwald (wie Anm. 117), 3–23 Nr. 3–25) von den Auswirkungen der Pest zeichnen.

¹²⁰ Briefwechsel 4, 275 Nr. 1164 (an Amsdorf in Magdeburg am 1. Nov.); 276 Nr. 1165 (an J. Jonas in Nordhausen am 4. Nov.: „si suspicionem spectes, in peste media versor domi meae; si rem vero consideres, vita est et salus, licet tentata“; ferner interessante Mitteilung über erneutes Aufflackern der nur scheinbar abflauenden Pest); 277 Nr. 1166 (an N. Hausmann am 7. Nov.: [Pestis] „aliquando sevit, aliquando mitescit ... Pestem in domo habui ter ...“); 280 Nr. 1168 (an Justus Jonas in Nordhausen, ca. 10. Nov.: Pestverdächtige in vier Räumen des Schwarzen Klosters).

¹²¹ G. Buchwald, Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte (wie Anm. 117), 22 f. Nr. 23 (Valentin Mellerstadt am 1. Januar 1528).

derbliche Seuche in Wittenberg gewütet und viele zur Flucht veranlaßt. Luther war weder durch die Aufforderung Johannis von Staupitz, des Generalvikars der deutschen Observanten-Kongregation der Augustiner-Eremiten, noch durch die Bitten seiner Freunde zu bewegen, die Stadt zu verlassen. Falls die Pest fortschreite, so erklärte er, werde er die Brüder in alle Gegenden verteilen, doch er selbst werde gehorsam ausharren¹²².

Unbeirrt hat er auch in den Pestjahren 1535 und 1538/39, als Lehrende und Lernende erneut umsiedelten, in Wittenberg ausgehalten, übertriebene Vorsichtsmaßnahmen abgelehnt und im Freundeskreis wie auf der Kanzel unverblümt seine unbequeme Meinung gesagt. Als 1538 die Pest drohte, schalt er heftig diejenigen, die bei den ersten Gerüchten in Panik ausbrächen: „Man sollte getrost seyn im Herrn und ihm vertrauen, und ein Jeglicher in seinem Beruf wandeln und bleiben, und da der Nächste seiner Hülfe und Förderung bedürfte, daß er ihn nicht verlassen sollt.“¹²³ Im Dezember 1538, als die Seuche in Wittenberg Fuß gefaßt hatte, ging er öffentlich mit denen hart ins Gericht, die sich der Gottesstrafe der Pest durch die Flucht entziehen wollten, und erinnerte die Ratsherren, Ärzte, Chirurgen, Bartscherer und städtischen Bediensteten an ihre Amtspflichten. Die fluchtwilligen und bereits geflohenen Bürger aber warnte er, er werde zum Nutzen der Notleidenden ihr Brennholz auf den Anger bringen und verbrennen und ihre Korn- und Biervorräte an die Armen verteilen lassen. Christus sei der einzige Halt (Rm 8, 34) und verlange den unbedingten Einsatz für den Nächsten (Mt 25, 35 ff.). Er selbst sei trotz der Aufforderung durch den Kurfürsten nie geflohen. „Wer angewachsen ist an Weib, Brüder, Kinder, Schwester, Nachbar, der bleibe und helffe und tröste in gemeiner Fahr ... Also bin ich itzt euer Pfarrer und Lückenbüsser [für den abwesenden Bugenhagen], bin an Predigtstuel gebunden, davon sollen mich hundert Pestilenzten nicht flüchtig machen.“ Angesichts der Habgier der Besitzenden und der Laxheit der Obrigkeit könne man die Pest als eine Art reinigendes Gewitter geradezu herbeisehnen: „Es muß ein Pestilenz kommen, auff das die Spreu vom korn gereinigt werde, den wen die bürger, baur und Edelleute also sollten fortfahren, so were es besser, das wir sturben.“ Erst am Schluß seiner Predigt schlug er einen versöhnlicheren Ton an: Den Rat der Ärzte solle man befolgen. Den Studiosi könne man das Tor nicht versperren, doch mögen auch sie, solange die Epidemie noch fern ist, nicht durch unzeitgemäße Flucht („intempestiva fuga“) die

¹²² Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel 1, 73 Nr. 28 (an Johann Lang in Erfurt, 26. Okt. 1516): „Quo fugiam? ... Fratres quidem, si profecerit pestis, dispergam in omnem terram; ego sum positus huc; per obedientiam, fugere mihi non licet, donec obedientia, quae iussit, iterum iubeat.“ Vgl. J. Köstlin/G. Kawerau, Martin Luther (wie Anm. 114), Bd. 1 (Berlin 1903) 125 f.

¹²³ Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden 4, Weimar 1916, 214 Nr. 4313. Ähnliche Mahnungen in Predigten des Pestjahres 1535: M. Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe Bd. 41, 380, 385, 390, 433, 471 f.; zum Auftreten der Pest in Wittenberg 1530, 1535 und 1538/39 auch G. Buchwald, Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte 82–85 Nr. 90–93, bes. 83 f. (Sorge Balduins, „der Sathan wolte abirmals gerne die universitet von eynander brengen“); 109–111 Nr. 127–130 (1535 Universitätsverlegung nach Jena); 138–148 Nr. 166–178; J. Köstlin/G. Kawerau, Martin Luther (wie Anm. 105), Bd. 2, 302 (Pest von 1535), 436 f. (Pest von 1438/39).

Universitas ohne Grund zerstreuen¹²⁴. Bei dieser und anderer Gelegenheit wunderte er sich darüber, daß sich das Volk im Lichte des neuen Evangeliums stärker zu fürchten scheine als im Papsttum, und spekulierte: „Das ist die Ursach, daß wir uns im Papstthum verließen auf das Verdienst der Mönche und Anderer! Itzund muß ein Jeder auf sich selbs sehen, wie er gläubt, und also dahin fahren.“¹²⁵

*d) Die Trostpredigten der Nürnberger Reformatoren (A. Osiander, V. Dietrich)
über den 91. Psalm*

In den dreißiger Jahren sah sich ein anderer bedeutender Vertreter der neuen Lehre, der Nürnberger Theologe Andreas Osiander (1498–1552), aus aktuellem Anlaß genötigt, seine Meinung darüber kundzutun, „wie und wohin ein Christ die grausamen plag der pestilenz fliehen soll“. 1533 griff er ebenso wie Luther kurz nach dem Ausbruch einer Epidemie in die Debatte ein und kam zu ähnlichen Ergebnissen. Aber was die Form und den Gegenstand seiner Analyse betrifft, lieferte er einen eigenständigen und wegweisenden Beitrag zur Diskussion. Er trug nämlich seine Ansichten am 25. Juli 1533 in einer Predigt in der Nürnberger Lorenzkirche vor und erläuterte sie anhand des Psalms 91 (90), Vers 1–8: „Wer unter dem schirm des höchsten sitzt und unter dem schatten des almechtigen bleibt, der spricht zum Herrn: Mein zuversicht und mein burg, mein Gott, auff den ich hoffe. Dann er erretet mich vom strick des jegers und von der schedlichen pestilentz“ (V. 1–3). Bereits am 3. August desselben Jahres erschien die Predigt im Druck, wurde bis ins 17. Jahrhundert mehrfach neu aufgelegt, viermal ins Englische übersetzt und so neben der Kirchenordnung und den Katechismuspredigten das am häufigsten publizierte Werk Osianders¹²⁶.

Der 91. Psalm scheint auf den ersten Blick wie geschaffen für eine Trostpredigt in schlimmen Zeiten. Seine Lektüre wurde noch dem Ich-Erzähler im fiktiven Augenzeugenbericht Daniel Defoes über die Pest zu London (1664/65) als Bibelorakel zum Schlüsselerlebnis¹²⁷. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war die pestbezogene Auslegung keineswegs selbstverständlich. Das Wort „Pest“ (V. 3, 6) tauchte in der Septuaginta-

¹²⁴ Verschiedene voneinander abweichende Nachschriften dieser (selben?) Predigt in: Ebd. Werke Bd. 47, 134–138 (Zwei Versionen); Tischreden 4, 509–511 Nr. 4789. Gegen die unangebrachte, ansteckende und lähmende Furcht vor der Pest richtet sich auch eine Predigt von 1539, ebd. 559f.: „Drumb so soltt ihr nicht also weg fliehen, last uns nicht eine Pestilentz machen ...“.

¹²⁵ Ebd. Tischreden 4, 183 Nr. 4179; vgl. ebd. 173f. Nr. 4175. Ähnlich ebd. 510 Nr. 4789: „cur adeo pavemus plus quam sub papatu, ubi in tenebris animosiores fuimus?“; derselbe Gedanke noch ausführlicher im Brief an Nikolaus von Amsdorf in Magdeburg: ebd., Briefwechsel 8 (1938) 327–329 Nr. 3277 (25. Nov. 1538). In seiner Antwort vom 11. Dez. 1538 (ebd. 333 Nr. 3280) gibt von Amsdorf zu bedenken, daß seine Mitbürger ein Jahrzehnt zuvor, also sogar unter dem neuen Glauben, so gut wie keine Angst gezeigt hätten, während sie jetzt einander derart mieden, daß sich nicht nur die Nachbarn, sondern auch die engsten Verwandten von den Ihren fernhielten.

¹²⁶ Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe Bd. 5, hrsg. von Gerbard Müller/Gottfried Seebaß (Gütersloh 1983) 384–411 Nr. 185 (Wie und wohin ein Christ fliehen soll. 1533), bearb. von Bernhard Schneider, bes. 384–387 (Einleitung mit Quellen und Angaben zur Pest in Nürnberg 1533), 387–389 (Überlieferung), 390 (Zitat von Ps 91, 1–3). Ergänzend sei auf eine weitere englische Übersetzung von Thomas Cartwright, A godly and learned sermon upon the 91 psalme, 1603, hingewiesen; vgl. P. Slack, Impact of Plague (wie Anm. 23), 41f. mit Anm. 93.

¹²⁷ L. Landa (Hrsg.), Daniel Defoe (wie Anm. 23), 12f.

Version (V. 3: a verbo aspero; V. 6: A negotio) und den ihr folgenden (lateinisch-)deutschen Psalterien überhaupt nicht, im hebräischen (masoretischen) Text nur einmal auf (V. 6). Wohl erst Luther verhalf dem Psalm mit seiner pointierten Übersetzung (V. 3: de morte insidiarum = von der verderblichen Pestilenz), der längere textkritische Überlegungen und abweichende Lösungen vorausgingen, zu einem Ehrenplatz in den späteren Pestpredigten¹²⁸.

Osiander hat mit seiner Predigt zweifellos unmittelbar auf die eingangs erwähnte Massenflucht aus der Reichsstadt und vielleicht auch auf die städtische Pestilenzordnung reagiert, die Kontakte mit Pestkranken allzu strikt untersagte¹²⁹. Zwar versucht er dem Mißverständnis vorzubeugen, er wolle mit seiner Predigt vom Fliehen, dem Arzneigebrauch, der Abkehr von gefährlichen Orten und kranken Personen und von anderen natürlichen, von den Behörden gebilligten Maßnahmen abraten (S. 390f., 395). Und eher bescheiden klingt seine Absicht, denjenigen Christen den höchsten Trost anzuzeigen, die „von Amts wegen, aus Armut(!) oder aus anderen redlichen Ursachen nicht fliehen können oder wollen“ (S. 391). Doch was ihn wirklich umtrieb, hat er nicht verhehlt: daß viele Leute „ungeschickter weyß“ über die von Gott verhängte, grausame Plage erschrecken, mit „allerley ungewonlicher wort und werck“ ihre Angst verdrängen und „gefahrlicherweiß“ die Liebesdienste unterlassen, die sie dem Nächsten wie Christus selbst schuldig sind; daß sie dadurch den Schwachen Anlaß zum Ärgernis werden und „dem hailigen evangelio“ innerhalb und außerhalb des Nürnberger Gebiets „nachrede“ erwächst (S. 390). Die letzte Bemerkung deutet darauf hin, daß das Verhalten in Pestzeiten und die Flucht insbesondere auch im Nürnberger Umland – wie in der Gegend um St. Gallen und wie in Wittenberg und Leipzig – in den großen Glaubensstreit hineingezogen wurde.

Auf die Worte und Exempel des Alten Testaments gestützt (Dt 28, 15, 21f.; Nm 13, 27 – 14, 13; 2 Sm 24, 10–16 usw.) weist er nach, daß Gott die Pest aus Zorn über die Übertretung seiner Gebote, über die Sünden und die Undankbarkeit der Menschen geschickt hat (S. 392f.). Unchristlich und wider Gottes Gebot handeln daher

¹²⁸ Deutsche Übersetzung der Septuaginta-Version z.B. im Psalterium cum apparatu vulgari firmiter appresso (Basel 1503) Bl. 62v–63r („von dem scharpfen Wort“; V. 6: „von dem geschefft“). Ähnlich der Wortgebrauch in den frühen deutschen Bibelausgaben: *W. Kurrelmeyer* (Hrsg.), Die erste deutsche Bibel 7 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 254, Tübingen 1910) 379f.; *Gerhard Ising/Charlotte Müller* (Hrsgg.), Die niederdeutschen Bibelfrühdrucke: Kölner Bibeln (um 1478), Lübecker Bibel (1494), Halberstädter Bibel (1522), Bd. 4 (Deutsche Texte des Mittelalters, 4, Berlin 1971) 221–223. Zur Genese der Übersetzung Luthers, der den Psalm in seiner oben besprochenen Pestschrift nur nebenher und mit anderen Versen (V. 11–13) zitierte (Werke 23, 360/61), vgl. u.a. Werke 4, 64–76 (bes. 67 zu V. 3: „Et a verbo aspero“ – „Et a morte insidiarum“: Et est eadem sententia), 188, 510f. (Dictata super Psalterium, 1513–16); Bd. 38, 13f.; Deutsche Bibel 1, 517f. (Berliner Hs. 1523/24); Dt. Bibel 3, 116 (Protokoll 1531), 565f. („Den psalm habe ich liebe. [V. 3] loquitur de peste ad literam“); Dt. Bibel 10,1, 405–408 (Psalter von 1531 und 1545); zu „pestis/pestilentia“ in Psalm 90, 6 auch *Sigfried Raeder*, Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung (Beiträge zur historischen Theologie 31, Tübingen 1961) 144f. Seit frühchristlicher Zeit soll dieser Psalm als Bibelamulett verwandt worden sein: *Hanns Bächtold-Stäubli* (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1 (Berlin/New York 1927 bzw. 1987) Sp. 1219f. (mit Lit.).

¹²⁹ Zur Flucht von 1533 vgl. oben Abschnitt I mit Anm. 9; zur Pestordnung und weiteren Anordnungen der Behörden *B. Schneider*, A. Osiander (wie Anm. 126), 384f.

diejenigen, die in ungehöriger („unordenlicher“) und unpassender („unzeitige“) Furcht und Flucht ihre Ämter verlassen, den Nächsten ihre Hilfe entziehen. Wer sich entfernt hat, ist nicht in Sicherheit, sondern erregt den Zorn Gottes nur noch um so mehr (S. 394f.). Wer der Pest entgehen will, frage nicht seine eigene Vernunft, sondern richte sich nach dem Wort Gottes: „Das leret in, nicht den bösen luftt und vergiffte stett fliehen, welches er ja wol thun mag – es bleibt aber dannoch ungewiß, obs helf oder nicht –, sondern es leret in, von sunden als von dem rechten ursprung diser plag und straff abstehn und durch ein rechtgeschaffne puoß und pesserung des lebens widerumb auff den rechten weg treten“ (S. 396).

Diesen einzigen „heilsamen“ Fluchtweg der wahren Reue und Buße zeigt Osiander dann anhand der ersten acht Verse des 91. Psalms (S. 396–411) auf. Durch Gottvertrauen, Zuversicht und die Hinwendung zum Wort Gottes soll man sich gegen den tückischen, jähen Tod (S. 402, 405) wappnen. Der abschließende 8. Vers („ob tausent zu deiner seiten und zehentausend zu deiner rechten fielen, wirt es doch dich nicht treffen“) verlangt eine eingehendere Deutung, da er an das alte Problem der Theodizee rührt. Gottes Strafe traf augenscheinlich unterschiedlos Gute wie Böse, so daß jene Verse in der Tat nur „mit dem glauben zu fassen“ sind, denn „die vernunft begreiffst nicht“ (S. 409). Osiander löst das Problem, indem er zwischen dem vorherbestimmten „normalen“ Tod (Iob 14, 5), der die Frommen auch in Pestzeiten treffen kann, und dem im Psalm gemeinten vorzeitigen Tod unterscheidet, den die Gottlosen wegen großer Sünden erleiden und vor dem die Rechtschaffenen sicher sein werden. Wenn also die Frommen sterben oder leben bleiben, geschieht das zu ihrem Besten, während die Bösen zur Strafe sterben oder weiterleben (S. 410 f.)¹³⁰. Ob der Prediger von St. Lorenz mit solchen Differenzierungen bei seinen Zuhörern und Lesern durchdrang, darf man bezweifeln. Gegen die Massenpsychose nach den ersten Anzeichen der Pest, die Luther in Wittenberg vergeblich zu dämpfen gesucht hatte, war auch Osiander machtlos und mußte mit ansehen, wie die Leute scharenweise aus der Stadt strömten.

Dieser Vorgang wiederholte sich in Nürnberg mit wenig schöner Regelmäßigkeit. 1543 war es wieder einmal soweit. Pestordnungen wurden erlassen, und die Predigt Osianders war so gefragt, daß man einen Nachdruck veranstaltete. Doch damit nicht genug. Auch Veit Dietrich (1506–1549), der langjährige Begleiter Luthers und inzwischen Prediger an St. Sebald, der anderen Hauptkirche Nürnbergs, legte Ende des Jahres den 91. Psalm aus und entschloß sich im folgenden Jahr auf Bitten seiner Gemeinde zu einer Veröffentlichung der Trostpredigt¹³¹. Inhaltlich mit ähnlichen Schwerpunkten, aber weit ausführlicher (auf 152 Seiten) und mit deftigern Worten

¹³⁰ Zur Theodizee vgl. auch *František Graus*, Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86, Göttingen 1987) 29, 75–93.

¹³¹ *Veit Dietrich*, Der XCI. Psalm. Wie ein Christ in sterbsleufften sich trösten soll. Zu Nürnberg gepredigt, Nürnberg (Johann vom Berg und Ulrich Neuber) 4. April 1544; Anhang: Der XCI. Psalm Davids, gesangs weyß in der Melodey Auß tieffer not. Durch Sebald Heyden [benutzt Expl. der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Flugschriftensammlung Gustav Freytag]; vgl. *Bernhard Klaus*, Veit Dietrich. Leben und Werk (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 32, Nürnberg 1958), bes. 5 Nr. 10, 201 (zur Pest von 1543, 220–225 (Auszüge aus der Pestpredigt)).

als sein Kollege an St. Lorenz sprach der ehemalige Mitarbeiter Luthers seinen Zuhörern Mut zu. Nebenher schweifte sein Blick über die allgemeinen Zustände in der Reichsstadt während der Notzeiten, den Pestverlauf und allerhand Mißbräuche, die er, ohne ein Blatt vor den Mund zu nehmen, beim Namen nannte.

Gegen die Verzagtheit seiner Mitbürger zog er noch schärfer vom Leder als Osian-der. Die medizinischen Vorbeugemaßnahmen billigte er zwar, hielt sie aber vom Standpunkt des Seelsorgers aus für unzureichend. Man müsse achtgeben, daß man nicht vor lauter Furcht ein „vihisches, wohnsinniges hertz“ wie die „blinde gottlose Welt“ bekommt: „Denn heyst es nit wohnsinnig sein, das man den gedanken fasset, wenn man 10 oder 20 Meyl geflohen sey, so könne unser Herr Got uns nit finden? Heyst es nit vihisch sein, das offft die Eltern ire kinder, die kinder ire Eltern, der Man sein Gemahel, das gesind ir Herrschafft scheuhet, inen in der kranckeyt weder tröstlich zuspricht noch dienet?“ (B IIr). Auf Gott allein, der laut dem Psalmvers „Burg und Zuversicht“ sei, müsse man seine Hoffnung setzen – anders als die „Papisten“, die in solchen Zeiten bei Rochus, Sebastian, Barbara und anderen obskuren Heiligen Zuflucht suchten: „Darumb ist es nit wunder, das dise plag unter inen mer schaden thut“ (D Iv). Diejenigen, die sich nicht dem Allerhöchsten anvertrauen, sondern glauben, an einem anderen Ort sicher zu sein, „die zeugen uber und wider sich, das sie Gott nit für den Höhesten und Allmechtigen noch für einen schirm und schatten halten, sonst würden sie sich inn solchen schutz befelhen unnd nichts fürchten sonder wissen und sagen: Mein Got ist stercker denn Teuffel und pestilentz“ (D IVv).

Zudem kann der Glaube derer, die sich „aus dem Staube machen“, Schaden nehmen, wenn nämlich diese „törichte Leute“ sich in Gegenden begeben, „da noch das alte Bäpstische wesen ist, da man kein rechte predig noch rechten brauch der Sacrament hat“ (K Iv–IIr). „Derhalb ist es ein seer böser brauch, wie gemeldet, das die leut inn solchen leufften so zaghaft sind, und kein ander mittel suchen, denn das sie sich inn die flucht geben unnd an ort ziehen, da sie solche erinnerung zu Gottes forcht und zur besserung ires lebens nit haben“ (K IIv). Die leitenden Gesichtspunkte sind also auch in dieser Predigt der starke Glaube, das Gottvertrauen und die tätige Nächstenliebe. Weder die autoritative Meinung Luthers noch die Trostpredigten der beiden Nürnberger Prediger über den 91. Psalm haben etwas gegen den Rat der Ärzte und ihrer Traktate, den behördlich verfügten Zwang zur Absonderung sowie gegen die panische Angst der Betroffenen und die allgemeine Erfahrung ausrichten können. Die wohlhabenden Nürnberger organisierten auch weiterhin unbeeindruckt ihren Aufenthalt in der Fremde. Der oben abgebildete Ehrenschild, den sie 1562 zum Dank den Nördlingern überreichten, bezeugt keine Sondersituation, sondern den Regelfall.

Wie die Pestepidemien selbst brach die Diskussion über die Pestflucht auch in der Folgezeit immer wieder auf und führte weiter zu kontroversen Ergebnissen. Namhafte Theologen und Ärzte meldeten sich zu Wort, zum Teil mit kurzen Gutachten, meist aber mit langen Predigten und Analysen. Unter ihnen waren Johannes Calvin (1509–1564) und sein engster Mitarbeiter und Nachfolger als Haupt der Calvinisten, Theodor Beza (1519–1605)¹³², der Bremer Stadtphysicus Johann Ewich¹³³ und der Groninger

¹³² *Joannis Calvini Opera*, hrsg. von W. Baum/E. Cunitz/E. Reuss, Bd. 18 (Corpus Reformato-

Medizinprofessor Anton Deusing¹³⁴. Neue Argumente kamen kaum hinzu. Allerdings gewann nun die Ansteckungsthese, die Hieronymus Fracastoro 1546 voll ausgearbeitet hatte, zunehmend an Boden gegenüber der Vorstellung vom übernatürlichen Eingreifen Gottes. Dadurch wurde die Auseinandersetzung zwischen den Anhängern der verschiedenen Theorien, die man im Mittelalter für vereinbar hielt, zunehmend unversöhnlich¹³⁵.

6. Zusammenfassung: Frömmigkeit in Notzeiten

Die Reihe der schriftlichen Stellungnahmen zur Pestflucht, so lückenhaft sie sein mag, bezeugt eindringlich, wie heftig das Problem weite Kreise der Bevölkerung über Jahrhunderte hinweg immer wieder erregte. Allein der Umstand, daß gerade exponierte Vertreter der verschiedenen geistigen und religiösen Richtungen von sich aus zur Feder griffen oder um Gutachten gebeten wurden, ferner die Zahl der Abschrif-

Fortsetzung Fußnote von Seite 380

rum 46, Braunschweig 1878), Sp. 104f. Nr. 3212: Brief an einen unbekannten Adressaten vom 9. Juni 1560 (mit grundsätzlicher Zustimmung zur Flucht). *Theodorus Beza* (Vezelius), *De peste Quaestiones duae explicatae: una, sitne contagiosa; altera, an et quatenus sit Christianis per secessionem vitanda* (Genf 1579), bes. 20–35; engl. Übersetzung von *J. Stockwood*, 1580; vgl. *P. Slack*, *Impact of Plague* (wie Anm. 23), 42 mit Anm. 93, 43; *Ch. F. Mullett*, *The Bubonic Plague* (wie Anm. 23), 76f. (kurze Inhaltsangabe); ferner *Paul-F. Geisendorf*, *Théodore de Bèze* (Genf 1949, 1967), der darauf hinweist, daß der „unschuldige“ Traktat über die Pest gleichwohl wenige Jahre später (1583) Ziel „theologischer Angriffe“ (333) seitens seines „mehr lutherisch gesinnten als reformierten“ Kollegen Samuel Huber, Pastor in Berthoud, war (356).

¹³³ *Johannes Ewich* (Rep. Bremensis Medici Ordinarii), *De officio fidelis et prudentis magistratus, tempore pestilentiae rempublicam a contagio praeservandi liberandique libri duo* (Bremen 1656 = Nachdruck der Auflage Bremen 1581). Darin (95–106): An Christianis tempore pestis fugere et suam civitatem relinquere salva conscientia liceat? a) Sententia affirmativa (95–99), b) negativa (99–102), c) decisiva (102–106); ferner ebd. 141 über die Bestrafung von Leuten, die ohne Erlaubnis vor der Pest fliehen. Deutsche Übersetzung: *Pestilenzordenungen: Nützer und notwendiger Unterricht von dem Ampt der Obrigkeit in Pestilenzzeiten* (Müllhausen 1597), bes. Bl. M IIr–N IVr (Buch II, Kap. 3): „Ob die Christen mügen in Pestilenzzeiten davon fliehen und ire Stadt mit gutem Gewissen verlassen“; engl. Übersetzung: *J. Ewich*, *Of the duetie of a faithfull and wise Magistrate, in preserving and delivering of the common wealth from infection, in the time of the Plague or Pestilence*, transl. by *John Stockwood*, 1583; vgl. *Ch. F. Mullett*, *The Bubonic Plague* (wie Anm. 23), 78f. (kurze Inhaltsangabe); *P. Slack*, *Impact of Plague* (wie Anm. 23), 43 mit Anm. 99, 101. Weitere Schrift: „Die Pestilenz, ob sie eine anfällige Seuche sei und wiefern ein Christenmensch weichen möge“ (Basel 1582). Zur Person vgl. *Chr. G. Jöcher*, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon* 2 (Leipzig 1750) Sp. 451f.; *A. Hirsch*, *Biographisches Lexikon* (wie Anm. 30), Bd. 2 (1930) 318f.

¹³⁴ *Antonius Deusing*, *Disquisitio gemina de peste; prior, an contagiosa sit? altera, an vitanda et quomodo illaesa charitate?* Groningen 1653 bzw. 1656; zur Person *Chr. G. Jöcher*, *Gelehrten-Lexikon* (wie Anm. 133), Bd. 2, Sp. 98f.; *A. Hirsch* (Hrsg.), *Biographisches Lexikon* (wie Anm. 30), Bd. 2 (1930) 249f.

¹³⁵ Vgl. *L. Fabian Hirst*, *The Conquest of Plague. A Study of the Evolution of Epidemiology* (Oxford 1953) bes. 6–16, 35–53; *Hieronymus Fracastoro*, *Drei Bücher von den Kontagien, den kontagiösen Krankheiten und deren Behandlung* (1546), (Klassiker der Medizin, hrsg. von Karl Sudhoff) übersetzt von *Viktor Fossel* (Leipzig 1910) bes. 108f. (zum Ortswechsel).

ten, Drucke, Neuauflagen und Übersetzungen und schließlich die eigenhändigen Anmerkungen in den Handschriften (H. Schedel; Vadian) sprechen für sich. Deutlich werden die Skrupel derer, die fortgehen wollen oder bereits geflohen sind, wie auch der Unmut derer, die ihre Stadt verlassen könnten, es aber nicht wollen; zumindest errahnen kann man die Erbitterung und die Ratlosigkeit derjenigen, die jene Möglichkeit nicht hatten. Die Unsicherheit verbreitete sich um so mehr, als die Gegner der Flucht diese Entscheidung zu einem „Testfall wahrer Frömmigkeit“ machten. Unter diesem Aspekt spielte das Problem sogar in den Richtungskämpfen der Reformationszeit eine gewisse Rolle.

Methodisch folgen die Beiträge den zeit- und gattungsgebundenen Techniken der scholastischen Beweisführung, der Briefliteratur und des Predigtaufbaus. Inhaltlich spiegeln sich in ihnen die religiösen und weltanschaulichen Grundüberzeugungen sowie der jeweilige Erfahrungsbereich ihrer Verfasser. So erklären sich die uneinheitliche Auswahl aus dem Fundus der Autoritäten und die unterschiedlichen Schwerpunkte und Beimischungen: das Verlangen vieler Humanisten nach ungestörter geistiger Muße, das Plädoyer Salutatis für die patriotischen Verpflichtungen der Bürger, der Bezug auf das Kirchenrecht seitens der juristisch gebildeten Theologen, der Aufruf der (Buß-)Prediger zu Nächstenliebe und innerer Umkehr, die Betonung des „starken Glaubens“ seitens der auf die HI. Schrift konzentrierten Reformatoren. Die Differenzen sind immerhin so groß, daß sich verallgemeinernde Urteile über die Frömmigkeit oder die Mentalität ganzer gesellschaftlicher Gruppen verbieten. Salutati und seine Briefpartner, also Vertreter der gleichen Schicht, die zur selben Zeit und in einem eng begrenzten geographischen Raum lebten, haben ihre divergierenden Ansichten im einzelnen recht unterschiedlich begründet. Auch in Nebenfragen, wie zum Beispiel der Wertschätzung der Ärzte und der Beweiskraft der Naturerfahrung, gingen die Meinungen auseinander.

Doch aufs Ganze gesehen, kam es in der Kontroverse über das Kernproblem vom 14. bis zum 16. Jahrhundert höchstens zu Akzentverschiebungen. Die Argumente für und wider die Pestflucht blieben im Grunde gleich. Von einem wirklichen Fortschritt, ganz neuen Gesichtspunkten oder Richtungsänderungen in der Diskussion ist wenig zu bemerken. Zwar wird bei Kapistran, Biel und den Reformatoren der Appell an die tätige Nächstenliebe lauter, andererseits rücken bei ihnen die Überlegungen der frühen Humanisten über die Prädestination und Zabarellas oder Domenichis Zweifel an übernatürlichen Pestursachen wieder in den Hintergrund. Wie viele und vielfältige Belege und Gründe die Kontrahenten im einzelnen vorbringen, ist erstaunlich. Ein sozialkritisches Argument, das der moderne Leser erwarten würde, fehlt jedoch. Niemand von denen, die gegen die Pestflüchtigen polemisieren, fragt etwa explizit: Wie kann Gott einen Weg aus der Misere erlauben, den nur die begüterten Bürger einschlagen können?

Je nachdem, wie man die Ausgangsfrage, ob Christen vor der Pest fliehen dürfen, formuliert, verbreitert sich die Skala der Antworten. Wohl sämtliche Diskussionsteilnehmer – bis auf Coluccio Salutati – hätten sich darauf einigen können, daß man sich mit ruhigem Gewissen aus pestinfizierten Orten entfernen darf, sofern Behördenvertreter (mit Sondervollmachten) ernannt, die Gebote der Nächstenliebe beachtet sind

und andere spezielle Gründe vorliegen. Die Meinungsverschiedenheiten fingen an, wenn man die Gebote der Nächstenliebe und die besonderen Umstände exakt definieren wollte. Sie wurden unüberbrückbar, wenn man fragte, ob es sinnvoll und ratsam ist, vom bedingten Recht auf die Flucht Gebrauch zu machen und dabei andere Gesichtspunkte zu vernachlässigen. Die Befragten mußten, soweit man ihren Schriften und ihrem persönlichen Verhalten entnehmen kann, folgendermaßen entgegnen: Grundsätzlich und in der Realität ja (Zabarella, Domenichi, der junge Vadian), grundsätzlich ja, aber in der Praxis besser nicht (Kapistran, Biel, Luther, Osiander, Dietrich), grundsätzlich nein, aber gegebenenfalls besser doch (Petrarca, Vergerio), grundsätzlich und im konkreten Fall (in der Regel) nein (Salutati, Arévalo). In einer Grenzsituation wie der Bedrängnis durch die Pest war eben die anspruchsvolle Theorie nicht immer mit der harten Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Namentlich bei den frühen Humanisten (Petrarca, Vergerio) paßten Ideologie und Rhetorik und die praktische Bewährung nicht recht zusammen. Die leidvollen Erfahrungen und die persönlichen Schwächen bestimmten die eigene Position nicht weniger als die gelehrten Argumente.

Die Briefe, Traktate und Predigten über die Pestflucht erhellen nicht nur die religiösen Anschauungen derjenigen, die sich schriftlich über sie verbreitet haben. Sie werfen auch ein Schlaglicht auf die Frömmigkeit breiter Schichten. Unter dem Eindruck der Pest und dem Auszug der reichen Mitbürger machten sich viele einfache Leute, wie Vergerio, Zabarella und Arévalo explizit andeuten, Gedanken darüber, wie sich die göttliche Vorherbestimmung mit dem freien Willen des Menschen verträgt, wieso die Pestflüchtigen sich der göttlichen Strafe entziehen dürfen und wie es um eine göttliche Gerechtigkeit bestellt ist, die offenbar den größten Teil der Auswanderer verschont. Theologische Probleme wie die Prädestinationslehre und die Theodizee, die sonst der universitären Disputation vorbehalten waren, wurden nun öffentlich in den Predigten und bei anderen Gelegenheiten erläutert. Die Grenzen zwischen einer Art Hochtheologie und der sogenannten Volksfrömmigkeit waren fließend. Freilich darf man daran zweifeln, daß die Mehrheit der Zuhörer wirklich verstanden hat, was etwa Kapistran über das Problem der Flucht vor der Pest darlegte. Die Masse der Gläubigen dürfte auch die verschiedenen Erklärungsversuche über die (natürlichen) Ursachen der Pest eher skeptisch betrachtet haben. Den größten Einfluß auf die Vielen, die keine effektiveren Vorbeugemaßnahmen ergreifen konnten, hatte vielmehr der suggestive Grundgedanke fast aller Erörterungen und Predigten: Die Pest ist eine Strafe Gottes für die Vergehen der Menschheit, die man nicht durch die Flucht an einen anderen Ort, sondern nur durch die Abkehr von den Sünden mildern kann.

Die Veränderungen in Kirche und Gesellschaft in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts haben kaum zu einer größeren Klarheit in der Frage der Pestflucht geführt. Luthers Rechtfertigungslehre, die das Verdienst „guter Werke“ in Frage stellte, hat möglicherweise unbeabsichtigt die Bereitschaft zu solidarischer Hilfe gegenüber den Nächsten vermindert und den Wunsch, sich dem Pestgeschehen zu entziehen, verstärkt. Die neuen Ansätze in der Jurisprudenz und in der Polizeigesetzgebung haben nur scheinbar dazu beigetragen, die Diskussion zu versachlichen und das Problem durch praktische Vorsorge zu entschärfen. Zwar haben sich nunmehr die Juristen in-

tensiver mit den pestbedingten Streitfällen beschäftigt¹³⁶ und die Behörden haben vielerorts in Pestordnungen und in anderer Form Hilfsmaßnahmen für Notsituationen festgelegt, aber es bleibt fraglich, wie sich solche Regelungen sozial ausgewirkt haben. Einerseits sicherten sie den karitativen Beistand und andere Dienstleistungen in den Pestzeiten, andererseits werden sich viele Mitbürger „entlastet“ gefühlt und, durch keinerlei Gewissensbisse geplagt, die infizierten Orte schleunigst verlassen haben. Die theoretischen Diskussionen konnten in der frühen Neuzeit wie im Mittelalter an Ängste, Skrupel und an die Unsicherheit breiter Bevölkerungsschichten anknüpfen.

¹³⁶ Vgl. *Mario Ascheri*, *Le epidemie di peste e i giuristi: Introduzione alla trattistica (1522–23)*, in: *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, Cambridge, 23–27 July 1984, hrsg. von *Peter Linehan* (*Monumenta iuris canonici*, series C: Subsidia 8; Rom, Città del Vaticano 1988) 283–301 (freundlicher Hinweis von D. Girgensohn, Göttingen).

Anlage 1

Rodrigo Sánchez de Arévalo, „An pestis tempore fideles licite et sine peccato fugiant a locis pestiferis et quando sit licitum aut illicitum“ [1468]

Überlieferung: vgl. Anmerkung 77.

Disposition und Inhalt

Anm.: Die Argumente sind stark verkürzt, die Belege in Auswahl wiedergegeben. Die im Text ungenau angegebenen Bibelstellen wurden verifiziert.

I. Zehn Argumente für die Pestflucht

1. Ezechiel 7, 14–16: Canite tuba, qui habitatis terram. Ecce venit afflictio super te, qui habitas terram. Qui in agro est, gladio morietur, et qui in civitate, pestilentia devorabitur, et salvabuntur, qui fugerint ex eis.

2. Psalm 59, 6: Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie archus [= pestiferus aer], ut liberentur dilecti tui.

3. Von Natur aus („naturaliter“) meidet der Mensch das Schlechte und Schädliche (vgl. Ambrosius und Schriftstellen).

4. Kluge Menschen müssen sich vor drohenden Gefahren hüten. Falls sie sich nicht durch die Flucht oder andere Maßnahmen schützen, sondern sich allein Gott anheimgeben, versuchen sie Gott (Augustinus, *De civitate Dei* 16, 19).

5. Die Pest ist nach dem Urteil der Kirchenväter zu meiden, wie es aus einem Beispiel des Hieronymus im *Decretum Gratiani* (c. 9 D. 88: „clericum negociatorem tamquam quandam pestem fuge“) zu erschließen ist.

6. Wenn man sich vor geringeren Gefahren wie der Verfolgung durch die Feinde oder durch Tyrannen schützen darf (vgl. Mt. 10, 23; 2 Cor. 11, 33: Paulus), dann tut man dies mit um so mehr Recht gegenüber schlimmeren Heimsuchungen wie der Pest. Es folgen vier Argumente für die größere Gefährlichkeit der Pest, die keinen Trost bietet wie etwa das Martyrium als Lohn der Verfolgung, die ihre Opfer überrascht und keine Gegenmittel läßt (wie im anderen Fall möglicherweise Kerker, Bittgesuche, Verschonung der Unschuldigen), die so schnell zuschlägt, daß man nicht mehr beichten noch Buße tun kann und zuweilen der Verzweiflung anheimfällt, die nach dem Urteil des Aristoteles („philosophi“) und aller Ärzte gefährlicher als andere Krankheiten ist, da sie ihrer Ansicht nach aus der Verderbtheit der Luft entsteht.

7. Die Flucht ist auch gemäß kirchlichem und weltlichem Recht erlaubt; vgl. c. 9 X. *De renunciacione* I 9 (Unsicherheit des Ortes als Entschuldigung akzeptiert) und wei-

tere Fälle, in denen sich Menschen (zu Recht) weigern, pestinfizierte Orte aufzusuchen.

8. Das weltliche und kirchliche Recht sowie die Heilige Schrift mahnen uns, Orte und Personen, die von einer ansteckenden Krankheit befallen sind, wie etwa die Leprakranken, zu meiden. Da nun auch die Pest eine ansteckende Krankheit ist, gilt für sie sinngemäß das Gleiche: Es ist nicht nur erlaubt, sondern sogar unsere Pflicht, die Infizierten zu meiden.

9. Jedem Beobachter der Natur ist der von Aristoteles beschriebene Einfluß des jeweiligen Ortes („*potencia loci*“) bekannt, der je nach Beschaffenheit unterschiedliche menschliche Charaktere („*diversitas qualitatum in hominibus*“) hervorbringt. Eine warme feuchte Gegend verlängert das Leben, eine kalte und trockene Gegend verkürzt es. Wenn schon die Tiere rein instinktiv die Pestgebiete verlassen und die gesündere Luft suchen, dann kann und muß der vernunftbegabte Mensch dies um so eher tun.

10. Die Vertreter der medizinischen Wissenschaft, die die Natur zum Gegenstand hat („*est naturalis*“), und die (Natur-)philosophen (Haly Abbas, Rhazes, Avicenna; Aristoteles) lehren, daß die Pest eine ansteckende Krankheit ist und daß man den Umgang mit den Kranken und denen, die mit ihnen in Berührung gekommen sind, meiden muß. Da die Medizin von Gott geschaffen ist, darf der weise und kluge Mann diese Ratschläge nicht mißachten.

II. Zehn Argumente gegen die Pestflucht

1. Ezechiel 33, 27f.: Qui in presidiis aut in speluncis fuerint, peste morientur, et dabo terram in desertum et cessabit superbia.

2. Ezechiel 6, 11 f.: Hec dicit Dominus: Omnes isti peste ruituri sunt. Qui longe est peste morietur. Vgl. auch Amos 9,1: Qui fugerit non salvabitur.

3. „Jeremias 25“, 35 [bzw. Amos 2, 14]: Peribit fuga a veloce et fortis non obtinebit virtutem suam; Jeremias 46, 6: Non fugiet velox locum. Weder einem kräftigen noch einem schwachen Menschen ist demnach die Flucht erlaubt. Vgl. auch Amos 9, 1 und 9, 2f.: Si ascenderint usque ad celum, inde manus mea adducet eos, et si in mari abscondent se, mordebit eos serpens (id est pestis, que a veneno serpens appellatur).

4. Jede Krankheit und jegliches Leid („*calamitas*“) schickt Gott den Menschen nach seinem unerforschlichen Ratschluß („*suo oculo iudicio*“). Vgl. Psalm 102, 3; Isaías 19, 22. Die Pest ragt als einzigartige Strafe („*flagellum Dei singularem*“) heraus, da Gott mit ihr – und nicht etwa mit Fieber, Kolik oder anderen natürlichen Krankheiten – besonders häufig die sündige Menschheit heimsucht (vgl. Ez 38, 22; 28, 23; Ex 9, 15; Lv 26, 25; Nm 14, 11 f.). Folglich geht sie eher auf göttlichen Befehl als auf natürliche Ursachen zurück, obgleich jene Beulen („*glandulae*“) auch auf natürliche Weise entstehen können. Denn mag auch das Feuer von Natur aus alles verzehren, so ist es meistens, wenn es vom erzürnten Gott geschickt wird, von anderer Art, kann nicht bekämpft und gelöscht werden (vgl. Lv 10, 2; Nm 11, 1 f.). Ähnlich wird man der Pest, wenn sie der Zorn Gottes verhängt hat, nicht mit der Flucht als einem menschlichen Heilmittel, sondern nur mit der Buße und anderen geistlichen Remedia beikommen –

vgl. Ez 14, 19 (Si autem misero pestilentiam super terram, si penitentiam egerint, avertam illam etc.) und Ex 5, 3 (Sacrificemus Domino, ne forte veniat nobis pestilentia).

5. Da nun erwiesenermaßen Gott die Pest wegen der Sünden des Volkes gesandt hat, vermehren wir eher seinen Zorn, beleidigen und reizen ihn, wenn wir fliehen, als daß wir ihn besänftigen. Denn wir haben kein Vertrauen zu ihm („non enim in eum diffidere“). Vgl. c 12 C. 11 q. 1 (Qui fugit, diffidit de sua iustitia); Psalm 138, 7 (Quo a facie tua fugiam); Augustinus; Gregor d. Gr.; Isaias 52, 12; Jeremias 4, 21. Die wahre Flucht in Pestzeiten besteht nicht körperlich im Ortswechsel, sondern geistlich in der Veränderung der Lebensweise. Vgl. Jeremias 51, 6 usw., darunter ... (Quoniam in me speravit liberabo eum, quasi dixerit, ut ait glo[ssa]: frustra speras in fuga pedum, si te comitatur sarcina culparum).

6. Die Kirchenväter und heiligen Männer („antiquorum patrum et sanctorum virorum“), deren Beispiel in Zweifelsfällen maßgebend ist, sind nicht aus den Orten geflohen, wo die Pest herrschte, weil sie, sicher erleuchtet durch die Eingebung des Hl. Geistes, erkannten, daß dies der göttlichen Majestät nicht willkommen war und keinen Schutz bot. Vgl. Beispiel Davids (2 Sm 24, 13) und Rat Salomons (3 Rg 8, 36 f.).

7. Alle Christgläubigen sind zur Fürsorge („ad hospitalitatem“) und zu Werken der Barmherzigkeit verpflichtet (Mt 25, 34–39). Nicht nur das göttliche Gebot, sondern auch die Vernunft („ratio naturalis“) verbietet uns, die Kranken, und unter ihnen insbesondere die Familienangehörigen, grausam im Stich zu lassen (vgl. verschiedene Bibelstellen).

8. Die Flucht verstößt ferner gegen das Gebot der Nächstenliebe, die nicht nur in Worten bezeugt, sondern durch die Tat bewiesen werden muß. Vgl. canon: Ubi caritas non est, ibi fides et iustitia esse non potest(!).

9. Wenn es schon allen nicht erlaubt ist, infizierte Orte zu verlassen, dann gilt das insbesondere für die Prälaten und Seelsorger, weil sie sich sonst wie der Mietling bei Johannes (10, 12 f.) verhalten: mercenarius est, qui videt lupum venientem et fugit et dimittit oves.

10. Gemäß der Naturlehre des Aristoteles (Liber de morte et vita, und Problemata) wird die Luft nur vom Körper(lichen) und sichtbarer Substanz beeinflusst und kann nicht umgekehrt die Körper der Menschen von sich aus anstecken. Ferner kann sie allein ebenso wenig wie das Feuer, anders als der Erdboden und das Wasser, verdorben werden. Im übrigen gibt es statt der Flucht andere natürliche Mittel, um die Luft zu reinigen.

III. Voraussetzungen der Entscheidung des Problems

1. Erlaubt sein kann etwas nach dem Maßstab der menschlichen und dem der göttlichen Gerechtigkeit. Das menschliche Recht oder Gesetz hat die Ruhe und den öffentlichen Frieden im Auge und bekämpft das, was den Menschen schweren diesseitigen Schaden zufügen kann. Die göttliche Gerechtigkeit verbietet und verurteilt dagegen vieles, was menschliches Recht erlaubt und ungestraft läßt (vgl. Augustin über Prostitution und Wucher; u. a. X. 5. 19. 1 ff.).

2. Grundsätzlich sollte man den Ratschlägen der Ärzte folgen, da Gott die Medizin zum Heil der Menschen geschaffen hat. Man muß jedoch unterscheiden zwischen den Ärzten, die sich um das leibliche Wohlergehen kümmern („*medici corporales*“), und denjenigen, denen es um die Seelen geht („*medici spirituales*“). Den Seelsorgern ist mehr zu vertrauen, wenn man über Sünde, Erlaubtes und Unerlaubtes streitet, da der Körper der Seele den Vortritt lassen muß. Oft laufen die Rezepte der Ärzte den göttlichen Weisungen zuwider: Während die Ärzte das Fasten ablehnen, hat Christus gefastet und dies empfohlen; Galen verbietet Nachtwachen („*vigilias*“), die Christus fordert; Avicenna riet, keine rohen Speisen zu probieren, Hieronymus hielt Gekochtes für Luxus usw.

3. Sechs [sieben?] Gründe („*cause*“) sind nach dem Urteil der Kirchenlehrer („*sanctorum doctorum*“) für alle Krankheiten des Körpers verantwortlich. Diese entstehen:

- zur Bewahrung der Demut (Beispiel: Paulus, den die Größe der Erscheinung nicht emporheben sollte; vgl. 2 Cor. 12, 10).
- als Prüfung der Tugend in widrigen Zeiten (Beispiel: Hiob).
- als wunderbares Zeichen des Ruhmes Gottes (Beispiel: Heilung des Blinden).
- zur Sühnung der Sünden (Beispiel: ein Gelähmter – und so werden heute viele krank).
- als Beginn und Beweis der ewigen Strafe, die schon im diesseitigen Leben beginnen kann (Beispiel: Judas und Herodes).
- als Exempel des geduldigen Leidens (Beispiel: die Märtyrer).
- als Anreiz zur Besserung (des Sünders), so wie viele täglich gestraft werden, damit sie vom Bösen ablassen (Beispiel ferner: Paulus auf der Reise).

Diesen sieben Ursachen der Kirchenlehrer wäre als achte hinzuzufügen: wegen der schlechten Konstitution („*dispositio*“) des menschlichen Körpers oder der Unausgeglichenheit der Körpersäfte („*inequalitas humorum*“) oder der ungesunden Luft, die Gott als Vollzugsmittel („*instrumenta executoria*“) seines Willens schickt.

4. Welche der genannten Ursachen die Krankheit eines bestimmten Menschen bewirkt hat, wissen wir nicht; ob sie etwa als Prüfung oder als Strafe geschickt ist, das ist der göttlichen Vorsehung vorbehalten. Daher dürfen wir auch nicht den Kranken und Gepeinigten zusätzliches Leid zufügen (c.2 C. VII qu. 1 „*Cum percussio*“). Ebensovienig wissen wir bei den Pestkranken, ob sie infolge der Strafe oder des Urteils Gottes aus einer der genannten Ursachen oder aber wegen der verdorbenen Luft leiden, und auch ihnen dürfen wir keine Schmach („*afflictio*“) antun, also auch nicht die Schmach, daß wir uns von ihnen entfernen (vgl. ebenso c. 2 C. VII q. 1). Im übrigen müssen wir, da wir nicht wissen, warum eine bestimmte Person von der Pest befallen wurde, den Grund dafür eher in einer der sieben erstgenannten „*causae*“ suchen, die von Gott zugeteilt werden, als allein in der achten, d.h. in der verdorbenen Luft, zumal die Pestilenz, wie oben (als „*certa coniectura*“) bewiesen, vor allen anderen ein geistliche Züchtigung („*spirituale flagellum*“) Gottes ist (vgl. Jer. 46, 6 usw.).

Wer also aus einem infizierten Ort flieht und hauptsächlich die Medizin und die Ratschläge der Ärzte sucht, gewährleistet damit nicht einmal sein körperliches Wohlergehen. Vielmehr wird man für das Heil der Seele wie des Körpers besser sorgen,

wenn man vor den Sünden flieht, die wohl die Pest verursachen (vgl. Schriftstellen; vgl. oben II 5, unten V 1).

IV. Schlußfolgerungen (conclusiones)

1. Kein Katholik darf allein aus Furcht vor dem leiblichen Tod aus vorübergehend infizierten Orten fliehen. Andernfalls verstößt er gegen die Nächstenliebe und die göttliche Majestät („offensio caritatis et divine magestatis [sic]“) und sündigt je nach den persönlichen und anderen Umständen („secundum aliquas qualitates personarum et alias circumstantias“) mehr oder weniger (vgl. II; III 1, 2; unten V).

2. Die Pest ist angesichts ihres unvergleichlichen Krankheitsbildes und -verlaufs eine außerordentliche Strafe Gottes („peculiare flagellum Dei“), die den Menschen gemäß der besonderen göttlichen Vorsehung trifft. Die Flucht ist demnach kein vorbeugendes Heilmittel, sondern erregt den Zorn Gottes (vgl. II; III 3, 4; unten V).

3. Die Flucht muß („secundum aliquas qualitates personarum“) insbesondere den Seelsorgern mehr noch als den Laien und unter diesen mehr denjenigen untersagt sein, die ein öffentliches Amt bekleiden oder eine Familie zu versorgen haben (vgl. II; unten V).

4. Unter bestimmten Voraussetzungen begeht nicht nur ein Prälat, sondern auch ein Laie, wenn er flieht, eine schwere Todsünde, während dieselbe Person unter anderen Umständen weggehen darf, ohne sein Seelenheil dadurch zu gefährden (vgl. oben und unten V).

5. Wahrscheinlich schickt die göttliche Majestät, von anderen Motiven abgesehen, den Sterblichen gerade wegen dieser skandalösen und unmenschlichen Fluchtbewegungen („propter huiusmodi scandalosas et inhumanas fugas“) aus infizierten Gegenden so häufig die Seuche, damit sie eben darin bestraft werden, worin sie sündigen („ut in eo puniantur, in quo delinquant“) (vgl. oben und unten V).

V. Erläuterung, Prüfung und Bekräftigung der Schlußfolgerungen

1. Die erste Schlußfolgerung wird durch vier Erklärungen erläutert:

a) Der Rat der Ärzte, vor der Pest zu fliehen, wird hinfällig („cessat“), wenn es um das Heil der Seele geht (vgl. III 2, 5). Wer sich in einer Krankheit, zumal in jener, die (vermutlich) speziell von Gott geschickt wurde, lieber an die Kunst der Medizin als an Gott wendet, der beleidigt Gott (vgl. – wie oben III 4 – das schlechte Beispiel des Königs Asa: 2 Par 16, 12 f.).

b) Nach Ansicht der Kirchenlehrer („sanctorum doctorum“) entspringt die Flucht und die Furcht vor dem natürlichen Tod einer übergroßen, ungezügelten Selbstliebe („inordinatus amor“), die sich nicht mit der Nächstenliebe („caritas“) verträgt (vgl. Augustin, Thomas von Aquin, Chrysostomos, Job 30, 10, Ambrosius, Jeremias 46, 21). Die Flucht wäre nicht einmal angebracht, wenn die Meinung der Ärzte und Astrologen zuträfe, daß die Konjunktion der Planeten und Himmelskörper die Pest verursa-

che (vgl. unten V 2). Denn auch vor den Zeichen des Himmels braucht sich niemand zu fürchten (vgl. Jeremias 10, 2). Vgl. direkt gegen die Pestflucht: Sap. 17, 2f., 9: *aerem quem nulla ratione quis effugere posset negat se videre*.

c) Die zehn ersten Argumente (I 1–10), besonders die Stellen aus dem kirchlichen Recht, die diejenigen entschuldigen, die sich aus einem infizierten Ort entfernen oder dorthin zitiert nicht folgen, sind kein Gegenbeweis. Während dort („in foro iudiciali et contentioso“) Schaden und zeitliche Strafe vermieden werden soll, darf hier („in foro anime“) niemand die Risiken für das leibliche Wohl scheuen, wenn er dadurch die Nächsten und sein Seelenheil gefährdet. Vgl. Schriftstellen (über die Bereitschaft, sein Leben für den Nächsten einzusetzen). In Gewissensfragen („in foro anime“ bzw. „conscientiae“) sind selbst päpstliche Vorschriften nicht bindend (vgl. c. 1 in VI^{to} de constitutionibus I 2 usw.).

d) Nach Meinung der Kirchenlehrer („sanctorum doctorum“) müssen wir gemäß dem Gebot der Nächstenliebe den Mitmenschen bei zweifachem Mangel zu Hilfe kommen: erstens bei äußerlich, z. B. durch Verderbnis der Körpersäfte, herbeigeführten Krankheiten, werden wir die Betroffenen besuchen (vgl. Thomas von Aquin). Wer aber flieht, entzieht sich nicht nur dieser Verpflichtung, sondern ermuntert (zweitens) andere zur Nachahmung, vermehrt so das Unglück der Kranken und sündigt auf sechsfache Weise (vgl. Prov. 14, 21: *qui despicit proximum suum peccat*, und Erklärung der sechsfachen Verfehlung).

2. Auch die zweite Schlußfolgerung ist in allen seinen Teilen speziell zu bekräftigen: Zwar kommt alle Krankheit und Drangsal letztlich von Gott, doch die Pest ist wie gesagt ein besonderes Werkzeug seiner Gerechtigkeit gegenüber der sündigen Menschheit (vgl. Ezechiel 38, 22 und 28, 23, wie ausführlich II 4 und III 4 dargelegt). Das belegen auch die vielen Merkmale, die sich ausschließlich bei dieser Krankheit finden. Exkurs über die Theorien der Ärzte (Haly Abbas, Avicenna, Galen) und der Astrologen über die (natürlichen) Ursachen der Pest. Diese Ursachen erklären den irregulären, unberechenbaren Krankheitsverlauf nicht hinreichend („Item videmus, quod in una et eadem domo moriuntur colerici et non sanguinei, in alia fle[g]matici et non malonconici[!]; itaque nulli complexioni, nulli etati parcit“, sowie weitere Beispiele). Angesichts dieser Erfahrungen gestehen selbst hochangesehene Ärzte zu, daß die Regeln der Medizin zumindest nicht die ganze Erklärung liefern können. Zwar kann die Luft an einem Ort verdorben sein und an einem anderen nicht, doch da helfen natürliche Reinigungsmethoden und nicht das skandalöse Heilmittel der Flucht.

3. Prälaten und Seelsorger müssen sich in Zeiten allgemeiner Heimsuchung vor ihre Herde stellen (vgl. Jeremias 10, 20f. usw.; oben II 9).

a) Das fordern auch die Kirchlehrer und die Canones, die einzigartige Zeugnisse bieten: c. 48 (und c. 47) C. VII qu. 1 (Ein Bischof soll bei Verfolgungen seine Kirche nicht verlassen). Da die Pest die Menschen noch schwerer bedrückt als die Verfolgung durch Menschen (vgl. I 6), ist es den Prälaten umso weniger erlaubt, infizierte Orte zu verlassen. Vielmehr haben sie gegen die Sünden zu predigen, die solche „Verfolgungen“ hervorrufen (vgl. Lv 15, 31; c. 10 D: LVI; c. 65 C. XVI q. 1 usw.).

b) In der Gefahr dürfen diejenigen, die der anderen bedürfen, nicht von diesen aufgegeben werden (Augustin, ep. 180 an Honoratus).

c) Freilich muß man unterscheiden zwischen Seelsorgern, die aus reiner Todesfurcht fliehen und dies ohne Erlaubnis tun, auch wenn sie ausreichend Stellvertreter zurücklassen, und andererseits solchen, die nicht aus weltlicher Angst weggehen, sondern um sich zum größeren Nutzen der Kirche zu bewahren. Sollte der Flüchtige im letzteren Fall allerdings mehr durch sein schlechtes Beispiel schaden als er in der Zukunft nützen kann, sündigt er um so mehr. Sollte dagegen der Nutzen überwiegen und die Stellvertretung geregelt sein, dann dürfen auch Seelsorger, und mehr noch Laien, erlaubtermaßen fortgehen, ohne daß sie den Kranken ein „*nocumentum spirituale*“ zufügen und ein „*opus imperfectionis*“ begehen (vgl. Heinrich von Gent, *Quodlibeta*: Voraussetzung der „*divinus instinctus*“ des Betroffenen).

d) In einem zweiten Fall mag die Flucht erlaubt, wenn auch nicht ehrenwert („*actus perfectionis*“) sein, nämlich dann, wenn sich der Hirt und die Schafe zusammen vom Pestort entfernen können und danach wieder zurückkehren.

e) Drittens wären Seelsorger und Laien zu zeitweisigem Ortswechsel berechtigt, wenn Ärzte zu dem Schluß kommen, die Pest würde durch Ansteckung übertragen, und wenn dies durch die Erfahrung („*experimentaliter*“) evident würde. Bei ansteckenden Krankheiten sind selbst Familienmitglieder nicht zum gemeinsamen Wohnen mit den Kranken gezwungen, müssen diese allerdings mit dem Notwendigen versorgen. Falls die Pest oder die Kontagion etwa mehrere Opfer in einem Haus fordert, muß man auch auf das körperliche Wohlergehen der Übrigen Rücksicht nehmen, da sonst gemäß Hieronymus auch die Kräfte der Seele geschwächt werden. In diesem Sinn betet auch die Kirche um die Unversehrtheit und Verschonung von der Pest: „*da quesumus, Domine, salutem mentis et corporis*“ sowie „*ut a peste et improvisa morte liberemur*“ (vgl. Pestmessen). Zur Sorge um die Gesundheit ferner Gregor d. Gr. „*in pastoralis*“ usw.; vgl. auch den vierten und fünften Fall im folgenden Beweis der vierten Konklusion (unten V 4 d).

4. Unter bestimmten Umständen stellt die Pestflucht eine besonders schlimme Verfehlung dar und ist gleichbedeutend mit einer Todsünde:

a) Der Pestflüchtige kann den Zurückbleibenden, auch den Gesunden, großes Ärgernis bereiten und als übles Beispiel dienen (vgl. Lv 25, 14 usw.).

b) Ähnlich versündigt sich ein Laie, der Angehörige, Bekannte, Untergebene oder Geschäftspartner hat und der durch seine Flucht die Kranken in Verzweiflung stürzt, da niemand da ist, der für das Notwendige sorgt oder die kirchlichen Sakramente reichen läßt und sie tröstet. Das Seelenheil des Nächsten ist wichtiger als unser eigenes körperliches Wohlbefinden (vgl. Ambrosius: *si non pavisti, occidisti*; oben II 7, 8 und III 4; ferner Augustinus, u. a. zur Notwehr in c. 8 C XXIII q. 5). Das Argument der Notwehr zieht nicht; vielmehr läßt der Pestflüchtige wegen der weniger begründeten Furcht größere Schuld auf sich, da er ja, wenn er bliebe, nicht notwendigerweise selbst infiziert würde.

c) Christen dürfen den Nächsten keinen Anlaß zur Verzweiflung („*materia desperandi*“) bieten (Thomas von Aquin usw.). Wenn aber einige fliehen, glaubt der Kranke, er müsse sterben; sein Zustand verschlimmert sich, und er kann so leicht den Tod des Leibes und vielleicht auch der Seele erleiden. Es sündigt also, wer anderen Gelegenheit und Grund zur Sünde gibt (vgl. z. B.: c. 22 C. 22 qu. 4).

d) Andererseits können sich Prälat und Laie unter bestimmten Voraussetzungen, ohne eine Sünde zu begehen, vom Ort der Pest entfernen. Abgesehen von den genannten Fällen (oben V 3c–e) wäre ein vierter denkbar: Pathologische Angstzustände („*ymaginatio facit casum*“) können einen Laien entschuldigen.

Auch Ärzte dürfen nach sorgfältiger Anleitung zur Gewissensprüfung („*facta diligentia debita in foro conscientie*“) einen Kranken verlassen, der sich ihren Ratschlägen widersetzt (c. 13 X de poenitent. et remiss. V 38).

5. Zu Recht trifft die Pestflüchtigen das Schicksal, dem sie sich entziehen wollen, und sie fallen selbst in die Grube, die sie den anderen graben (Ps. 7, 16f.; Is 24, 18; Mt 5, 7; Ez 6, 12: *qui longe est, peste morietur*; Amos 9, 1–3: *non erit fuga eis, qui fugerint ... usw.*).

So hat es die göttliche Gerechtigkeit vorgesehen, daß der Betreffende mit dem bestraft wird, in dem er gesündigt hat (Goliath mit dem Schwert, mit dem er selbst töten wollte; 2 Mcc 4, 31f.: Andronicus; c. 24 C. XII qu. 2; Ex 5, 3 usw.; vgl. auch oben V 1b).

VI. Antworten auf Gegenargumente und Einwände (im I. Teil)

1. Zu Ez 7, 15: Genaugenommen besagt der Satz das Gegenteil von dem, was er beweisen soll. Der Prophet meint nicht die Flucht aus einer wirklichen Gegend, sondern jene vor den Sünden, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt (Ez 7, 8–14, 18). Denn Gott droht wegen der Sünden Pest und Hunger an, gibt daher die Möglichkeit, sich durch die Flucht vor den Sünden, d.h. durch Buße, zu retten, während im konkreten Wortsinn selbst das Versteck in der Höhle nicht vor der Pest schützt (Ez 33, 27 usw.; vgl. Augustinus zu Ps 54, 8 in: c. 48 C. VII qu. 1; oben V 4).

2. Zu Ps 59, 6: Der Bogen („*arcus*“) steht hier nicht für die Pest, sondern wie auch sonst in der Hl. Schrift für jedwede Heimsuchung (vgl. Bibelstellen). Also spricht der Prophet hier vom Bogen der Verfolgungen durch die Feinde, vor dem man sich zeitweise zurückziehen darf (wie Christus vor Herodes usw.).

Zweitens bezeichnet der Bogen den Zeitpunkt des jüngsten Gerichts, das so plötzlich kommt wie der Pfeil vom Bogen (vgl. Cassiodor).

3. Flucht aus natürlicher Abwehr des Bösen und Schädlichen: Es gibt zweierlei Böses, nämlich das der Schuld und das der Strafe. Während jenes immer zu meiden ist (Sir 21, 2: *quasi a facie colubri fuge peccatum*), muß man die Drangsale der Strafe, zumal wenn sie wie die Pest von Gott verhängt ist, geduldig ertragen (1 Cor 4, 12). Die Sünden freilich, die jene Pest und solche Übel verursachen, sind zu vermeiden (Jon 3, 8 usw.).

4. Wer nicht flieht, versucht Gott (vgl. Glosse zu Mt 4, 7): Jemand, der nicht leichtfertig, sondern mit Vernunft und aus gutem Grund sich in Gefahr begibt, insbesondere im Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten (und der „*ratio naturalis*“), der versucht Gott keineswegs (vgl. Ecc. 28? Sir 28, 8?: *Tempore visitationis non abscondas conversationem*; Thomas von Aquin; usw.) – genauso wenig wie derjenige, der sich im Zweifelsfall der göttlichen Hilfe anvertraut. Vielmehr sündigt, wer daran zweifelt, daß Gottes Wahrheit und Macht überall ist.

5. Zu Hieronymus in c. 9 D. 88 (*clericus negotiator*): Nicht allem, was des Beispiels halber oder im Vergleich gesagt wird, liegt Wahres zugrunde. Mit seinen Gleichnissen über die Klugheit des Geldverleihers (Lc 16, 1–8?) und über jenen Sklaven, der sein Geld nicht versteckte, sondern damit weitere Talente hinzugewann (Mt 25, 14–28), heißt Christus durchaus nicht den Wucher gut. Wenn man also einen handeltreibenden Kleriker wie die Pest meiden soll, bedeutet das nicht, daß man unterschiedslos („uniformiter“) aus dem Pestort fliehen soll, sondern meint, so wie nicht jeder Handel den Klerikern verboten ist, Abscheu empfinden („*pressupponit fugiendum idest abhorrendum*“) wie vor einem Kleriker, dem wir den Handel zum Vorwurf machen, aber nicht vor ihm fliehen. Allenfalls ist darunter jene Pestflucht zu verstehen, die wie oben dargelegt, unter bestimmten Umständen erlaubt ist.

Die Hl. Schrift lehrt uns, den Teufel als den Feind des Menschengeschlechts zu meiden. Nichtsdestoweniger befiehlt uns dasselbe göttliche Gesetz, vor den Feinden nicht nur nicht zu fliehen, sondern sie zu lieben und zu ertragen. Es kommt hinzu, daß in jenem Zitat die „Pest“ eine Gattungsbezeichnung für Seuche, Unwetter oder ein unvermeidliches Übel ist (vgl. Boethius: „*nulla pestis efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus*“).

6. Die Flucht ist bei leichten, also um so mehr bei schweren Verfolgungen wie der Pest erlaubt: Die Frage ist bereits oben V 3 gelöst. Im übrigen sprechen die angeführten Zeugnisse ausdrücklich von der Verfolgung durch Menschen (vgl. Flucht Christi vor Herodes und Beispiele der Apostel und Heiligen). Anders verhält es sich mit der Heimsuchung durch die Pest, dem Werkzeug des Zorns und des Urteils Gottes. Fliehen muß man nicht aus dem Ort der Pest, sondern zum Pestarzt, das heißt Gott, weil er es ist, der verwundet und der heilt.

7. Dispens der Kanones in Pestzeiten: Dieses Argument, das teils die irdische Gerechtigkeit, teils das Prozeßwesen („*forum contentiosum*“), nicht aber das göttliche Recht („*divinam iustitiam et forum anime*“) betrifft, ist vollständig unter der ersten Voraussetzung (III 1) abgehandelt. Der Fall des Klerikers, dem Gregor der Gr. die Flucht gestattet (c. 6 D. LXXIV), ist nicht einschlägig, weil es sich dort um eine von Natur aus und dauerhaft üble, sumpfige Gegend handelt, während die Pest gewöhnlich nur eine gewisse Zeit an einem Ort herrscht.

8. Pest als ansteckende Krankheit: Die Pest entspringt wie gesagt hauptsächlich und im Zweifelsfall dem Urteil oder dem Zorn Gottes über unsere Sünden. Doch angenommen, sie hätte natürliche Ursachen (verdorbene Luft usw.), so ist sie dennoch nicht immer ansteckend. Selbst wenn sie sich nach dem Urteil der Ärzte durch Ansteckung fortpflanzt, ist die Flucht nur in dem oben genannten Fall (V 4) angeraten. Normalerweise ist sie nicht so strikt zu meiden wie die Lepra. Erstens gibt es andere natürliche Heilmittel, wie die Reinigung der Luft, und außerdem ist die Pest nicht mit den vier verabscheuenswerten Schandflecken der Lepra behaftet: der sichtbaren und eingefressenen Fäulnis, dem Gestank, der Empfindungslosigkeit und der Häßlichkeit des schaudererweckenden Gesichts („*coloris turpitudine atque horror*“). All diese Merkmale kommen bei der Pest nicht vor.

9. Aus natürlichen Gründen („*naturaliter*“) nützt der Ortswechsel: Dazu ist bereits oben (III 1 und 2) alles gesagt. Mag bisweilen ein Ortswechsel der Gesundheit förder-

lich sein (c. 6 D. LXXIV), dem Charakter und dem Heil der Seele schadet er manchmal (vgl. Seneca).

10. Medizin als Teil der Schöpfung: Die Antwort auf dieses Argument findet sich oben (III 1 und 2). Das eine schreiben das Gesetz und der Ratschlag Gottes vor, etwas anderes Hippokrates und Galen; das eine empfiehlt der Arzt der Seele, etwas anderes der des Körpers. Hier sprechen wir nur darüber, ob man, ohne seinem Gewissen zu schaden („sine offensione conscientie“), fliehen kann, und kümmern uns nicht darum, ob die Ärzte, die nur den Körper umsorgen, zum Gegenteil raten.

Anlage 2

Gabriel Biel, Quaestio de fuga pestis

- in: *ders., Sermones de tempore, Pars IV*, Tübingen (Joh. Otmar für Frid. Meynberger) 1500, [BL. PPP 5r- QQQ 1v] [und spätere Auflagen].
- als Anhang zu *Johann Widmann* (Salicetus, Mechinger), *Tractatus de pestilentia*, Tübingen 1501, Bl. 59r-63v [und spätere Auflagen].

Disposition und Inhalt

I. Argumente gegen die Pestflucht:

1. Wer infizierte Personen zurückweist und meidet, handelt gegen die Pflicht zur Nächstenliebe („fraterna caritas“), die man mutig gerade in der höchsten Not üben muß (1 Joh. 3, 17).

2. Die Flucht ist unnütz, weil Gott dem Leben jedes Menschen ein festes Ende bestimmt hat, das man nicht überschreiten kann (Iob 14, 5, dazu Gregor, *Moral. in Iob*, 12: Statutum quippe iam homini est ...; Augustinus in *Dict. Grat.* § 3 de tiriis post c. 23 q.4 = Est 13, 8).

II. Argumente für die Erlaubtheit der Flucht:

1. Man darf bei Krankheiten Ärzte heranziehen und Medikamente gebrauchen, die Gott geschaffen hat (Sir 38, 4; 18, 20), also auch Vorbeugemaßnahmen treffen.

2. Da infizierte Orte oder Personen andere anstecken können, sind sie zu meiden (Is 38, 21–22 und 4 Rg 20, 7).

III. Voraussetzungen, Vorüberlegungen („suppositiones“):

1. Die Pest entsteht entweder nach besonderem Ratschluß Gottes zur Bestrafung der Sünder und zur Prüfung der Rechtschaffenen (Lv 26, 25; Nm 14, 12; Dt 28, 21 usw.) oder aus natürlichen Ursachen (verderbte Luft etc.), wie die Ärzte behaupten (vgl. auch Legende des Hl. Gregor über die Pest in Rom), oft aber aus beiden zugleich,

indem Gott die Natur zu seinem Werkzeug macht (Aug., *De civitate Dei*: Sic res Deus administrat, ut suas naturas agere sinat).

2. Strafen, die Gott auferlegt hat, wie auch sein Zorn können durch besseren Lebenswandel und durch die Anrufung Gottes gemildert werden (3 Rg 8, 37–38; Sir 38, 9; Ps 101, 20–21).

3. Die natürlichen Ursachen können in ihrer Wirkung auf verschiedene Weise gehemmt werden, wie z. B. das Feuer durch den Entzug des brennbaren Materials und durch das Löschen mit Wasser (vgl. Aristoteles und andere Naturphilosophen).

4. Alles ist erlaubt, was kein göttliches Gesetz verbietet (vgl. Glossa Magistri zu 1 Cor 10, 23–24). Freilich ist auch vieles erlaubt, was nicht nützt. Niemals aber ist etwas von Nutzen, was nicht erlaubt ist.

IV. Schlußfolgerungen („conclusiones“):

1. Man darf mit angemessenen Mitteln gegen die epidemische Krankheit vorgehen. Das erlaubt schon die natürliche Selbstliebe, die eins der vier Ziele unserer Liebe ist (Gott; die eigene Seele; die Seele des Nächsten; unser und des Nächsten körperliches Wohl; vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1, und (in?) *Dist. 28 lib. 3 sententiarum*, scilicet unum quod est supra nos; 1 Io 3, 18; Eph 5, 29: nemo enim umquam carnem suam odio habuit, sed fovit et nutrit; usw.).

2. Das angemessenste Mittel, die beste geistliche Medizin gegen die Epidemie ist die Umkehr zum Herrn durch Buße und Gebet, da der Zorn Gottes die erste Ursache der Krankheit ist (Amos 3, 6; Jer 18, 8; 3 Rg 22, ?; Beispiel Gregors d. Gr. in Rom; *Historia Langobardorum*: Bau eines Sebastiansaltars in Pavia zur Zeit König Gumberts [vgl. *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine zum Hl. Sebastian]). Wenn die Ursache beseitigt ist, schwindet auch die Wirkung („cessante causa cessat effectus“; vgl. c. 13 X de poenit. V 38; außerdem Krankenheilung Christi [Io 5, 14] als Warnung vor ausgelassenem Treiben zu Pestzeiten; Sir 7, 40).

3. Doch sind auch die körperlichen Gegenmittel, sowohl die vorbeugenden wie auch die heilenden, nicht zu verachten, sofern sie nicht dem Willen Gottes entgegengesetzt sind (vgl. oben II 1, 2). „Der Arzt ist durch Gebot (sub precepto) verpflichtet, auch gratis einen armen Kranken zu heilen, den er mit seinen Arzneien vor dem Tod bewahren kann“ (vgl. 83. *Dist. Pro videndum in tex. et glo.*), während der Kranke das heilbringende Medikament nicht ablehnen darf. Nähere Erläuterung (anhand von Rm 12, 2 in tex. et glo.). Sofern der von Gott bestimmte Zeitpunkt unseres oder des Nächsten Todes nicht ersichtlich ist, können wir mit den erlaubten Mitteln wie den Arzneien und der Flucht („occasionum fuga“) unser Leben schützen (Augustinus, *Enchiridion*: „Aliquando bona voluntate homo vult aliquod ...“).

4. Vorbeugende und heilende Mittel dürfen nicht angewandt werden, wenn sie gegen das Gesetz der wechselseitigen Liebe („gemine caritatis“) verstoßen. Der Zweck heiligt nicht die Mittel („Nihil enim quod non licet faciendum est, neque propter consequens bonum“; Rm 3, 8; Definition der Sünde des Magister gemäß Augustin und Ambrosius in *Dist. 35 libro 2 sententiarum*; c. 13 X de poenit. V 38). Daraus ergeben sich zwei Schlußfolgerungen:

a) Ein Seelsorger darf nicht fliehen, wenn die Pest schlimmer wird, sofern er nicht für einen Ersatzmann sorgt, der dem Volk die Sakramente spenden kann (Io 10, 11; vgl. Augustinus, wie oben IV 1).

b) Jeder Christ, der einen Pestkranken sieht, der in größter Gefahr für Leib oder Seele schwebt, muß diesem nach Kräften helfen und begeht eine Todsünde, wenn er flieht. Denn der Kranke ist in einer solchen Lage viel stärker gefährdet als der Pfleger, der durchaus nicht zwangsläufig selbst angesteckt wird.

5. Es ist grausam und der christlichen Liebe entgegengesetzt, einen Pestkranken aus seiner Wohnung zu werfen oder ihn darin einzuschließen, weil man damit das Heil der Seele wie des Körpers aufs Spiel setzt (Rm 2, 3–4?; Gal 6, 2; 1 Io 3, 17; vgl. auch Mt 25, 36; Ps 68, 27–29).

6. Es ist ungerecht, aus Furcht vor einem möglichen ungewissen Tod den Zutritt zu einem Ort oder die Ausgänge zu versperren, wenn dadurch die Armen jenes Ortes in äußerste Not geraten. Die Armen trifft keine Schuld an der Pest (vgl. [Nikolaus de] Lira *supra* Iohannem c. 15: zu Cayphas).

7. Jeder sündigt, der die von Gott wegen der Sünden verhängte Strafe zu umgehen sucht, wenn er nicht von der Sünde abläßt und sein Leben bessert. Also sind die zu tadeln, die dem göttlichen Tadel zu entgehen suchen, indem sie sich mehr um die körperlichen statt um die geistlichen Heilmittel bemühen.

8. Einen Aufschub des Todes darf nur derjenige erstreben, der dadurch für sich und für andere einen größeren geistlichen Vorteil erhofft (vgl. Phil 2, 12).

9. Unglückliche bedürftige Pestkranke zu besuchen und zu trösten ist um so verdienstvoller, je mehr sich die Natur dagegen sträubt und je gefährlicher es ist (vgl. Thomas von Aquin, *secunda secunde* q. 12 4 ar 3: zum Martyrium; 1 Io 3, 16).

IV. Ergebnis für das Verhalten in Pestzeiten:

1. Wir sollten unser Leben von den Sünden reinigen und durch innere Umkehr und das Sakrament der Buße zu Gott zurückfinden.

2. Mit ganzem Herzen wollen wir uns Gott im Leben wie im Tod gehorsam anvertrauen und, falls wir nach seinem Ratschluß aus diesem Leben scheiden müssen, keine trügerische Hoffnung auf andere Heilmittel setzen.

3. Unter diesen Vorbehalten mögen wir in der Furcht des Herrn die Gegenmittel nutzen und zum Beispiel die Situationen mit Ansteckungsgefahr meiden. In jedem Fall muß dafür gesorgt sein, daß dadurch die uns Anvertrauten keinen Schaden erleiden und daß unser Nächster nicht in tiefer Not des Körpers oder der Seele zurückgelassen wird.

VI. Erläuterung der Argumente (vgl. oben I und II):

1. Das 1. Argument (I 1) ist durch die 4. Konklusion und deren Schlußfolgerungen (IV 4a, b) bewiesen.

2. Das 2. Argument über das unveränderliche Lebensende (I 2) ist nicht so zu verstehen, daß jedwede Arznei bei Krankheiten aller Art unnütz sei oder daß man keiner

Gefahr ausweichen soll. Denn Gott sieht alles Zukünftige gleichsam als Gegenwart unfehlbar voraus, aber nicht nur das Endergebnis, sondern auch die verschiedenen Wege. So läßt er den einen an der Pest sterben, einen anderen will er durch die Flucht aus infizierten Orten, wieder einen anderen durch ärztliche Vorsichtsmaßnahmen bewahren. Da wir Gottes Ratschluß nicht kennen, müssen wir alle Möglichkeiten, unser Leben zu erhalten, in der Hoffnung auf die Vorsehung Gottes nutzen. „Denn wenn der Herr vorherbestimmt hat, daß jemand durch die Flucht vom Tod errettet werden soll, würde jener, falls er nicht flieht, nicht am Leben bleiben. Der Herr weiß aber, daß jener fliehen wird, wenn auch („licet“) dieses göttliche Vorwissen keinen Zwang zur Flucht auferlegt.“ Dieser Antwort widersprechen nicht die Zitate aus Gregor d. Gr. und Augustinus.

3. Die Gegenargumente (II 1, 2) geben besonders der 3. Konklusion (IV 3) Nahrung. Allenfalls die zitierte Bibelstelle (II 2) ist im Hinblick auf die Vorsehung Gottes nicht so einfach zu verstehen (vgl. dazu *primo sententiarum* Dist. 40 und 41).