

Die Mensch-Tier-Differenz in der gelehrten Medizin des Mittelalters

Abstract In late medieval medicine, the distinction between humans and animals plays a constitutive role. The anthropological difference is emphasised in key texts dealing with the theory of medicine. However, with the detachment of humans from animals, medicine seems to be in a quandary, which is due to the basic principles of healing and the self-image as a scientific discipline. On the one hand, medicine defines itself as a natural science (*physica*) whose object is the noblest body, namely that of man, who is considered the “noblest animal” because of his intellectual soul. On the other hand, however, medicine does not seem to be concerned with this distinguishing feature – the human soul or intellect – but with the body alone. That this body is to be understood and treated according to the same natural laws and causalities as other animal bodies is beyond doubt, as shown, for example, by the humoral-pathological paradigm, by anatomy, or by the primarily physical therapy of mental illness. The paper discusses how representatives of university medicine in the late Middle Ages, including Pietro d’Abano, Bernardo da Firenze, and Niccolò Falcucci, attempted to elevate their discipline philosophically while reinforcing the anthropological difference. It is argued that with the desire for recognition as a scientific discipline and dominance over other arts and creatures occurs a shift in the medical perspective, toward ideal philosophical images of man and away from the basic needs of disease-prone individual human beings.

Keywords ‘Conciliator’; Human–Animal Studies; Medieval Medicine; Medieval Philosophy; Nobility

Kontakt

Dr. Christian Kaiser,
Universitätsklinikum Bonn,
Institute for Medical Humanities,
Venusberg-Campus 1, Gebäude B 61,
D-53127 Bonn,
ckaiser@uni-bonn.de
 <https://orcid.org/0009-0004-5810-5806>

Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier spielt in der Medizin – wie auch in anderen kulturellen Bereichen – des Mittelalters eine konstitutive Rolle. Die anthropologische Differenz wird vor allem in den Texten, die sich mit der Theorie der Medizin auseinandersetzen, stets hervorgehoben. Im Folgenden soll erörtert werden, wie sich der Vorrang des Menschen gegenüber den Tieren in der mittelalterlichen Medizin auswirkte, wie er begründet wurde und welche argumentative Funktion für die Selbstbeschreibung als wissenschaftliche Disziplin er einnahm (Abschnitt 1). Anschließend wird die philosophische und theologische Kritik daran dargestellt, nach der sich die Medizin nur um diejenigen Aspekte des menschlichen Lebens bemühe, die Menschen und Tieren gemeinsam seien (Abschnitt 2). Die daraus resultierenden programmatischen Schriften von gelehrten Medizinern, die dezidiert philosophische Aufgaben in die Heilkunde hineintrugen und dabei gleichzeitig die anthropologische Differenz bestärkten, werden dargestellt und am Ende kritisch diskutiert (Abschnitt 3).

1 Die Begründung der Herrschaft des Menschen über die Tiere in der Medizin

Es handelt sich bei der Medizin im europäischen Mittelalter, allgemein gesprochen, um die Wissenschaft, die sich mit Gesundheit und Krankheit des Menschen befasst. Während sich aber die Humanmedizin in den sich etablierenden Universitäten als höheres Fach profiliert, existiert eine ähnlich ausgerichtete, organisierte und methodisch kontrollierte Wissenschaft, die von den Zeitgenossen auch so bezeichnet worden wäre, im Bereich der Tierheilkunde nicht. Die Institutionalisierung der Tiermedizin im engeren Sinne beginnt, wie die wissenschaftshistorische Forschung festgestellt hat,¹ erst im 18. Jahrhundert. Bis dahin wurden Tiere – hier vor allem die für den Alltag wichtigsten Arten, Pferde und Nutztiere wie Rinder, Schafe, Hunde oder Falken – in präventiven und kurativen Belangen von den Berufsausübenden behandelt, die in den entsprechenden Gebieten der tierlichen Nutzung arbeiteten, also von Schmieden, Stallmeistern, Leitern von Reitschulen, Bauern, Hirten, Schäfern, Jägern, Falknern usw.

Tiere wurden im erweiterten medizinischen Kontext wie selbstverständlich als Konsumgüter für präventive oder therapeutische Ernährung und zur Arzneimittelherstellung sowie zur medizinischen Ausbildung verbraucht. Die diätetischen Vorschriften sahen eine große Vielfalt an aus Körpern von Tieren gewonnenen Produkten vor, die zur Vorbeugung und Behandlung aller möglichen Krankheiten dienen sollten. Sie umfassten neben Käse, Eiern und Butter vor allem

1 Haarmann u. Weich 2016, S. 151–154; Schäffer u. Fischer 1997, S. 775f.

Fleischspeisen (teilweise auch innere Organe, Mark und Gehirn) aus bzw. von Schweinen, Rindern, Kälbern, Ziegen, Schafen, verschiedenen Vögeln (unter anderem Hühner, Rebhühner, Fasane, Haselhühner, Auerhühner, Wachteln, Tauben, Enten, Gänse), Wild (Hirsche, Rehe), Fischen und Krebsen, aber auch Hasen, Igel oder Eichhörnchen.² Darüber hinaus wurden Körperbestandteile oder Exkreme der genannten Tiere sowie unter anderem von Hunden, Ginsterkatzen, Krähen, Schwalben, Ratten, Fröschen, Schildkröten, Schlangen, Eidechsen, Tintenfischen und Ameisen zur Herstellung von Salben, Pasten und Puder zur Behandlung von Wunden, Haarausfall, Kopfweh, Zahnfäulnis, aber auch aus kosmetischen Gründen verwendet, zum Beispiel zur hellen Färbung von Zähnen und Haaren oder zur Hautpflege.³ Der Verzehr von Fleisch und Organen von Menschen wurde hingegen nicht ärztlich empfohlen, und bis auf Sekrete wie Muttermilch und Speichel fand auch sonst nichts dem menschlichen Körper Entstammendes Verwendung bei der Arzneimittelherstellung. Die Grenze zwischen Mensch und Tier scheint zumindest in der medizinischen Praxis ziemlich klar gezogen.

Dem entsprach augenscheinlich auch das theoretische Selbstverständnis der mittelalterlichen Medizin als wissenschaftliche Disziplin, die sich ausschließlich mit dem Menschen zu befassen habe. Mit der Etablierung und Ausbreitung der Universitäten kam es unter den Gelehrten zu einer mitunter heftigen Kontroverse darüber, welche Wissenschaft weshalb die Vorrangstellung gegenüber den anderen einnehmen sollte, also wie die inneruniversitäre Hierarchie zu begründen sei.⁴ Der Begriff des ‚Adels‘ bzw. der *nobilitas* oder *dignitas* war hierfür das Leitkonzept, wie es auch in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen europäischen Gesellschaft mit ihrer hierarchisierten Ordnung Ausdruck fand. Kunst, Philosophie und Literatur dieser Zeit, insbesondere, wenn sie sich auf gesellschaftlich-politische Strukturen beziehen, lassen sich nur adäquat verstehen, wenn man gleichzeitig berücksichtigt, dass die durch die Adelszuschreibung kenntlich gemachte ‚natürliche‘ Diversität der Menschen das zentrale Element für jeglichen Diskurs über Herrschaft und Gefolgschaft, aber auch für das Nachdenken über das menschliche So-Sein überhaupt darstellte. Die Zuschreibung von ‚Adel‘ erfolgte zuallererst an Personen, denen dadurch Vorrechte zuerkannt wurden, durch die sie sich gegenüber den anderen Mitgliedern ihrer Gemeinschaft hervorhoben. Die Träger der *nobilitas* waren als solche zur Herrschaft prädestiniert, insbesondere im Gemeinwesen; die Anerkennung des Adelsstandes akzeptierte und festigte soziale Differenzierung als naturgemäße bzw. gottgewollte Hierarchie.⁵ Wer oder was adlig war, hatte legitime Macht über die anderen.

2 Vgl. Riha 1994; Weiss Adamson 1995.

3 Betlloch-Mas, Chiner, Chiner-Betlloch u. a. 2014.

4 Vgl. Garin 1982.

5 Vgl. Werner 1980.

Die Frage nach dem ‚Adel‘ ist aber nicht auf das direkte Verhältnis eines Herrschers zu seinen Untergebenen beschränkt, sondern schließt sämtliche kulturelle Phänomene mit ein, womit dann korporative Institutionen oder eben wissenschaftliche Disziplinen genauso Gegenstand der Debatte werden. Anhand der Leitdifferenz der *nobilitas* wird etwa intensiv darüber gestritten, welcher Wissenschaft und welcher Kunst der Vorzug zu geben sei, welcher sozialen Gruppe mehr Anerkennung und damit auch Einflussmöglichkeit gebühre, wie die Welt als Hierarchie geistig zu erfassender Entitäten begriffen werden könne, warum der Mensch über seine Mitwesen verfügen dürfe. Auch Kapazitäten, über die der Mensch in sich selbst verfügt, können unter dem Adelsaspekt hierarchisiert und je nach ihrer Wichtigkeit bevorzugt bzw. vernachlässigt werden. So wurde zum Beispiel der Vorrang der intellektuellen vor der körperlichen Tätigkeit (siehe unten) oder die Dominanz des Sehens über alle anderen Sinne behauptet.⁶ Angesichts ihrer derart essentiellen Bedeutung kann es nicht verwundern, dass die ‚Nobilität‘ selbst ein prekäres intellektuelles Problem darstellte, um dessen Lösung und verbindliche Determination zahlreiche philosophische, juristische und theologische Stellungnahmen bemüht waren. Im 13. und 14. Jahrhundert wurde weithin die Auffassung geteilt, dass unter den Wissenschaften die Metaphysik bzw. Theologie als *scientia divina* bzw. *philosophia prima* die Führungsposition einnehmen müsse, vor allem hinsichtlich ihrer *dignitas* oder *nobilitas*.⁷ Welche Fakultät aber den direkten Rang dahinter – und damit vor allen übrigen – einnehmen sollte, war insbesondere zwischen Juristen und Ärzten umstritten.

Der Wunsch der Mediziner, dass ihre eigene Disziplin einen höheren Rang einnehmen möge, speiste sich aus einem neuen wissenschaftlichen Selbstbewusstsein, das insbesondere mit dem naturphilosophischen Schwerpunkt innerhalb des medizinischen Studiums zusammenhing. In den Wissenschaftssystematiken des 12. und 13. Jahrhunderts – zum Beispiel im ‚Didascalicon‘ des Hugo von St. Viktor, in ‚De divisione philosophiae‘ des Dominicus Gundissalinus, in ‚De ortu scientiarum‘ des Robert Kilwardby –, die sich an aristotelischen Klassifikationen (‚De anima‘ III, 8 und III, 10; ‚Metaphysica‘ II, 1; ‚Topica‘ VI, 6) orientierten, war die Medizin weder zu den theoretischen bzw. spekulativen Wissenschaften (Metaphysik bzw. Theologie, Mathematik, Physik einschließlich Kosmologie, Meteorologie und Seelenlehre) noch zu den praktischen Wissenschaften (Ethik, Politik, Ökonomie) gezählt worden. Stattdessen fand sie ihren Platz unter den poetischen Wissenschaften bzw. den mechanischen Künsten, da sie, wie zum

6 Vgl. den Beitrag von Julia Seeberger zur Rolle der Sinne in Mensch-Tier-Beziehungen am Beispiel Richards de Fournival in diesem Band.

7 Stróżewski 1990, S. 129–136, 152–154.

Beispiel auch die Dichtung, nicht auf das Handeln ausgerichtet sei, sondern auf das Hervorbringen eines Werkes, in diesem Fall die Gesundheit.⁸

Im Kontrast dazu argumentierten nun gelehrte Ärzte, dass die Medizin kein Handwerk und höchstens teilweise eine Kunst, in erster Linie aber Naturwissenschaft sei, nämlich als Teildisziplin der *physica* zu den theoretischen Wissenschaften gehöre.⁹ Dieser Ansatz war bereits in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch die Autoren der Medizinschule von Salerno gestärkt worden.¹⁰ Auch wenn danach einige Ärzte, etwa Bartolomeo da Varignana (1270–1339) oder Pietro Torrigiano (Turisanus; † ca. 1320), bestritten, dass ihre Disziplin eine spekulative Wissenschaft oder der *scientia naturalis* zuzuordnen sei,¹¹ so war der vorherrschende Tenor, der in den nachfolgenden Generationen vielfach wiederaufgenommen wurde, doch die Betonung des theoretischen Charakters der Medizin. Die *nobilitas* der Wissenschaft wurde unter anderem mit der Würde ihres Gegenstandes (*subiectum*) begründet. Der Gegenstand der Medizin sei der edelste Körper, nämlich der des Menschen, der edler sei als die anderen Tiere (*homo [...] est nobilior alijs animalibus*), wie es die beiden Florentiner Ärzte und Medizinprofessoren am dortigen *Studio*, Bernardo da Firenze († ca. 1400) und Niccolò Falcucci († ca. 1412), festhielten.¹² Bernardos ‚*Questio que scientiarum prefulgeat*‘ und vor allem Falcuccis ‚*Sermones medicinales*‘, beide verfasst gegen Ende des 14. Jahrhunderts,¹³ nehmen eine Schlüsselposition in der *disputa delle arti* ein, weil sie die vorangehenden Argumente und Traditionen umfassend bündeln und selbst wiederum den Streit befeuern. Gemäß den Medizinern kommt dem Menschen der besagte ‚Adel‘ aufgrund seiner Vernunft (*ratio*) bzw. seines intellektiven Teils (*pars intellectiva*) als etwas Göttliches zu – der Mensch sei ein göttliches Tier (*homo est divinum animal*), was ihn zum Fürsten und König aller anderen Lebewesen mache. Von allen Körpern seien deswegen die menschlichen die wertvollsten (*preciosissima*), der Menschenkörper stehe wie das gereinigte Gold unter den Metallen weit über allen anderen Körpern, die minderwertiger seien (*sicut aurum depuratum inter omnia alia metalla ita corpus humanum super omnia alia universa inferiora*). Die Tiere existierten überhaupt nur, um dem Menschen zu nutzen und zu dienen. Belegstellen zur Untermauerung dieser Ansicht finden die Florentiner Ärzte bei Aristoteles (‚*Politica*‘ I 1256b14–22), Galen (‚*De iuvamentis membrorum*‘ IV, 1; ‚*De utilitate particularum*‘ I), Johannes Alexandrinus (Kommentar zu Galens ‚*De sectis*‘), Averroes dem Jüngeren (‚*De intellectu*‘ 35) und Thomas

8 Schulthess 2017, S. 1112–1116, mit genauen Quellenangaben.

9 Vgl. Köhler 2008, S. 157–168.

10 Jacquart 2017, S. 1601.

11 Vgl. Siraisi 1981, S. 126 f., 135.

12 Bernardo da Firenze: *Questio que scientiarum vel artium nobilitate prefulgeat*, S. 20; Falcucci: *Sermo I*, cap. 7, fol. 4r.

13 Vgl. Park 1985, S. 220.

von Aquin („Summa theologiae“ I, qu. 79).¹⁴ Die meisten dieser Argumente hatte auch schon Pietro d’Abano in seinem einflussreichen ‚Conciliator‘, verfasst in der ersten Dekade des 14. Jahrhunderts (siehe Abschnitt 3), geltend gemacht, teilweise wortwörtlich.¹⁵ Und auch im ersten Buch des ‚Liber regalis‘ des Haly Abbas, einem der fundamentalen Texte der mittelalterlichen Medizintheorie, war die *excelsitas* der Medizin mit der höheren Dignität und Verehrungswürdigkeit des menschlichen Körpers gegenüber derjenigen der anderen Tiere begründet worden.¹⁶

Die Grundlage dieser sowohl die Naturphilosophie als auch die gelehrte Medizin des späten Mittelalters bestimmenden Anthropologie bildete das von Aristoteles etablierte Konzept der Seele, die als Realisierung der Lebenspotentialität des physischen Körpers und Wesen des Lebens definiert wird.¹⁷ Dieses Modell unterscheidet zwischen (a) der vegetativen Seele (*anima vegetativa*), die alles Lebendige (Pflanzen, Tiere, Menschen) kennzeichnet und das Vermögen der Ernährung, des Wachstums und der Zeugung umfasst, (b) der sensitiven Seele (*anima sensitiva*), mittels derer Tiere und Menschen wahrnehmen, sich bewegen und nach etwas streben sowie (c) der rationalen Seele bzw. Intellektseele (*anima rationalis* bzw. *intellectiva*), die als Erkenntnisvermögen allein dem Menschen eignet.¹⁸ Während vegetative und sensitive Seele mit dem Körper entstehen und vergehen, wird die rationale Seele zu einem bestimmten Zeitpunkt der embryonalen Reifung als Vernunft, die göttlich und unsterblich ist, gleichsam von außen eingepflanzt.¹⁹

Dieses anthropologische Modell des *homo animal nobilissimum*, das im Zuge der mittelalterlichen Aristoteleskommentierung von vielen naturphilosophischen Autoren geteilt und verbreitet wurde,²⁰ schließt den Menschen also hinsichtlich des physischen Körpers und der ihn realisierenden Seelenvermögen in das Tierreich ein, zugleich wird ihm aber als vernunftbegabtes Lebewesen, das Anteil an der Unsterblichkeit hat, eine Sonderstellung zugesprochen.²¹ Dass einzelne Tiere oder Tierarten immer wieder Fähigkeiten zeigten, die eine Ähnlichkeit mit rationaler Reflexion oder Kommunikation aufwiesen,²² widerlegte die klare Trennung von

14 Bernardo da Firenze: *Questio que scientiarum vel artium nobilitate prefulgeat*, S. 20–26, mit detaillierten Quellenangaben; Falcucci: *Sermo I*, cap. 7, fol. 4r–v.

15 Pietro d’Abano: *Conciliator*, diff. 5, *propter tertium*, fol. 9rb; diff. 6, *propter primum*, fol. 10ra.

16 Haly Abbas: *Liber medicinae I*, 3, fol. 2v.

17 Vgl. Aristoteles: *Über die Seele II*, 1, 412a, S. 58–63.

18 Vgl. ebd. I, 5, 411b, S. 56–59; II, 2, 413a, S. 64–67; II, 3, 414a–b, S. 72–77; II, 4, 416a, S. 82–85; III, 12, 434a, S. 200–203.

19 Aristoteles: *De generatione animalium II*, 3, 736b, S. 54.

20 Vgl. Köhler 2008, S. 184–199.

21 Toellner 1992, S. 132.

22 Vgl. hierzu in vorliegendem Band den Beitrag von Horst Schneider zu Michael Italikos’ Monodie auf sein vermeintlich vernünftiges Steinhuhn – wobei nur dieses eine Exemplar

menschlicher Vernunftbegabung und tierlicher Vernunftabwesenheit grundsätzlich nicht, da die in Frage stehenden Charakteristika im Allgemeinen nur als einzelne, im Grunde aber weiterhin defizitäre und unvollkommene Besonderheiten interpretiert wurden, die nicht dem überirdischen und unsterblichen Intellekt geschuldet sein konnten. Die anthropologische Differenz im Sinne eines „Tier plus X“, die in ihrer aristotelischen Prägung bis heute ihre Wirkmacht entfaltet,²³ soll gemäß den Florentiner Ärzten und ihren Gewährsmännern also die Eminenz der medizinischen Wissenschaft insgesamt begründen und ihren Charakter bestimmen.

2 Körper sind Körper: Medizinisch relevante Gemeinsamkeiten von Mensch und Tier

Es gab allerdings zeitgenössisch erhebliche Zweifel an der Schlüssigkeit dieser Argumentation und dementsprechend gegenläufige Bestrebungen. Denn viele waren überzeugt, dass es der Medizin um eben dieses Unterscheidungsmerkmal – die menschliche Seele bzw. den Intellekt – eigentlich gar nicht geht, sondern letztlich nur um den Körper. Der Widerstand nährte sich nicht zuletzt aus der Spannung zwischen dem im Mittelalter stark vertretenen asketischen Christentum und den Weltchristen. Während letztere an Nutzen und Sinn der Medizin kaum Zweifel hegten, galt sie ersteren als rein weltliche und damit definitiv zweitrangige Bemühung um das Heil des Körpers, der nicht zu pflegen, sondern vielmehr zu verachten sei. Dies ist auch der Hintergrund dafür, dass 1215 auf dem IV. Laterankonzil das Verbot der Ausübung der Medizin durch Geistliche endgültig festgeschrieben, der Vorrang der Seele vor dem Körper betont sowie Beichte und Kommunion vor jeder Krankenbehandlung geboten wurde.²⁴ Dass die Medizin den Menschen als *res naturalis* betrachtete, bot immer wieder Anlass zu ihrer Diffamierung seitens der Theologen.²⁵

Den Einlassungen der Ärzte aus Florenz ging also eine lange und starke Kritik an der Medizin, ihren Zielen und ihren Vertretern voraus. Die entsprechenden Aspekte brachte Francesco Petrarca (1304–1374) in seinen ‚*Invective contra medicum*‘ (1355) wirkmächtig zu Papier.²⁶ Der Dichter trennte scharf zwischen *anima rationalis* und *corpus*, wobei erstere den letzteren regiere. Die *artes liberales* seien für die Seele, die mechanischen Künste aber für den Körper

Vernunft besessen habe – sowie den Beitrag von Jens Ole Schmitt zur Diskussion der sozialen und kommunikativen Fähigkeiten von Affen bei arabischen Autoren des Mittelalters.

23 Wild 2016, S. 47–49.

24 Toellner 1992, S. 136.

25 Vgl. Köhler 2008, S. 142–146.

26 Vgl. Bergdolt 2008.

erfunden worden, die Medizin sei daher umstandslos in die Mechanik einzureihen und in dieser Kategorie wiederum in der Hierarchie sehr weit unten zu verorten, da sie sich berufsmäßig mit dem Niedrigsten, Kot und Urin, befasse.²⁷ Der bereits erwähnte Bernardo da Firenze nahm in seiner ‚Questio‘ mehrfach explizit Bezug auf diese polemische Schrift, um sie zu widerlegen, indem er unter anderem auf den dezidiert naturphilosophischen Charakter der Medizinwissenschaft verwies und den Menschenkörper als herrschaftlichen Sitz der rationalen Seele adelte. Als Antwort darauf wiederum griff der Florentiner Kanzler Coluccio Salutati (1331–1406) in seiner Gegenschrift ‚De nobilitate legum et medicine‘ (1399) die Ansicht Petrarcas auf und bekräftigte die Überordnung der Wissenschaften, die der *anima* dienen, über diejenigen Wissenschaften und Künste, die nur für den Körper da seien – einschließlich der Medizin.²⁸ Der Streit um den Stellenwert der Medizin, der neben anderen Aspekten insbesondere aufgrund der soeben hervorgehobenen Frage schwelte, zog auch in den nachfolgenden Generationen zahlreiche Stellungnahmen nach sich.²⁹

Dass die Seele, d. h. die Vernunft, natürlicherweise über den Körper herrsche und damit nach dem bereits dargestellten Konzept von *nobilitas* übergeordnet sei, hat eine lange Tradition, und dass der Arzt sich nicht um die Seele, sondern nur um den Körper zu kümmern habe, stellte etabliertes Standardwissen dar, nicht zuletzt autoritativ vermittelt durch Isidor von Sevilla.³⁰ Hinzu kommt, dass Galen selbst – also die mit Abstand wichtigste Autorität der mittelalterlichen gelehrten Medizin, dessen Werke im späten Mittelalter in großer Zahl in lateinischer Übersetzung vorlagen –³¹ die Sphären getrennt wissen wollte: Über die Seele, wie sie beschaffen sei und ob sie unsterblich oder sterblich sei, könne er als Arzt nichts sagen, dieses Problem sei der theoretischen Philosophie zugehörig. Er versicherte, dass diese Art von Wissen für die ärztliche Tätigkeit nicht nützlich sei und die voreilige Annahme der Unsterblichkeit der Seele den Arzt in einen Philosophen oder Gottesgelehrten umwandelte.³² Die mittelalterlichen Ärzte, die sich im Allgemeinen an Galen orientierten, vermieden es gewöhnlich ebenso, die Frage nach dem Wesen der Seele zu behandeln.³³ Die medizinischen Texte ver-

27 Petrarca: *Invecitice contra medicum* III, 142–145, S. 108–110; 339f., S. 132.

28 Salutati: *De nobilitate legum et medicinae* 8, S. 50; 17, S. 136; 38, S. 254.

29 Vgl. dazu die Darstellung und Texteditionen bei Garin 1982.

30 Isidor von Sevilla: *Etymologiae* IV, 13, 5: *Hinc est quod Medicina secunda Philosophia dicitur. Vtraque enim disciplina totum hominem sibi vindicat. Nam sicut per illam anima, ita per hanc corpus curatur.*

31 Vgl. Jacquart 2017, S. 1599f.; McVaugh 2019.

32 Vgl. García-Ballester 2002, S. 124–127, 133, 136 mit Verweis auf entsprechende Passagen in Galens ‚De placitis Hippocratis et Platonis‘, ‚De locis affectis‘ und ‚De sententiis‘.

33 Jacquart 2017, S. 1611.

zichteten auch auf die im Mittelalter typische, insbesondere in den Enzyklopädiën und Bestiarïen zu findende Verbindung von weltlichem und heilsbezogenem bzw. allegorischem Wissen und beschränkten sich darauf, säkulares Wissen kumulativ zusammenzutragen.³⁴ Das Konzept der Vernunftseele samt ihrer vermeintlich alles dominierenden Bedeutung wurde von den Medizinern weder begründet noch bewiesen, sondern aus den Schriften der Philosophen und Theologen quasi als etwas Fremdes übernommen.

Diese agnostische Haltung zur Frage nach der rationalen Seele brachte nach der Meinung einiger Nicht-Mediziner die spezifische Differenz zwischen Mensch und Tier in Gefahr. Für die Medizin stand nämlich außer Zweifel, dass dieser Körper nach den natürlichen Gesetzen und Kausalitäten wie andere tierliche Körper zu begreifen und zu behandeln ist. Die Humoralpathologie bildete das geltende Paradigma für die Heilkunde vom Menschen wie vom Tier gleichermaßen. Die Gesundheit menschlicher wie tierlicher Organismen wurde danach als Folge des guten, d. h. ausgewogenen Mischungsverhältnisses (*complexio*) der vier Elemente, der vier Grundsaften Blut, Schleim, gelbe Galle und schwarze Galle sowie der Qualitäten warm, kalt, feucht und trocken betrachtet, während Krankheit aus einem Ungleichgewicht dieser Faktoren resultiere. Der heilkundliche Ansatz war dementsprechend, durch eine gesunde Lebensführung und Ernährung präventiv für eine gute Komplexion zu sorgen oder therapeutisch die schlechten bzw. überschüssigen Säfte zur Ausscheidung zu bringen, zum Beispiel durch Aderlass oder Schwitzbäder. Zwischen menschlichem und tierlichem Körper bestand in dieser Hinsicht grundsätzlich keine Differenz.³⁵ Zwar wurde von manchen Autoren, die sich um die theoretische Fundierung der anthropologischen Differenz bemühten, behauptet, dass der Mensch als einziges Sinnenwesen eine ausgewogene Komplexion habe, so zum Beispiel Albertus Magnus in ‚De animalibus‘ XII.³⁶ Doch das würde aus humoralpathologischer Perspektive bedeuten, dass grundsätzlich alle oder die meisten Menschen gesund und alle Tiere prinzipiell krank seien, was wenig überzeugend erscheint. Hier handelt es sich offensichtlich um ein Ideal, das in rhetorischer Absicht konstruiert wurde. Die Idee der vollkommenen Komplexion hat aber dennoch für einige gelehrte Ärzte eine wichtige Rolle gespielt, worauf weiter unten noch einmal einzugehen sein wird.

Ein weiterer Ausdruck des unklaren Status der Gemeinsamkeiten von Mensch und Tier findet sich im medizinischen Wissensgebiet der Anatomie, die regelmäßig auf Lehrwahrheiten zurückgriff, die nicht aus der Öffnung von menschlichen Leichen, sondern aus Sektionen von Tieren stammten. Wieder war Galen die

34 Riha 2003, S. 113f.

35 Vgl. Haarmann u. Weich 2016, S. 151 f.; Driesch 1989, S. 39f.

36 Vgl. Köhler 2008, S. 209.

ausschlaggebende Autorität: Er führte selbst Tiersektionen und -vivisektionen durch, vor allem an Affen und Schweinen, und versicherte in seinen Schriften, dass die daraus gewonnenen Erkenntnisse auf die Anatomie und Physiologie des Menschen übertragbar seien.³⁷ Mit diesem Erklärungsansatz minimierte er die Lücke zwischen Tier und Mensch, was aber erst im Zuge der Entwicklung der Anatomie in der Renaissance und ihrer verstärkten Hinwendung zu Sektionen von menschlichen Leichen zu größerer Kritik innerhalb der medizinischen Wissensgemeinschaft führte.³⁸ Im Mittelalter hingegen war das Sezieren von Tieren zu Lehrzwecken nur an wenigen medizinischen Schulen vorgesehen, wie zum Beispiel in Salerno; anatomische Sektionen von toten Menschenkörpern – gewöhnlich denjenigen von Verbrechern oder Ketzern – sind erst vereinzelt und gelegentlich nachweisbar, so etwa um 1300 in Bologna, 1341 in Padua und 1366 in Montpellier, während diese Entwicklung am bedeutendsten akademischen Standort, der Universität von Paris, erst deutlich später zu beobachten sein sollte.³⁹

Ähnlich sah es mit Krankheiten aus, die der Seele zuzuordnen waren. Die mittelalterliche Medizin beschäftigte sich intensiv mit psychischen Krankheiten, und zwar im Rahmen der Regeln für die gesunde Lebensführung, die unter dem Konzept der sogenannten *sex res non naturales* ihren Ausdruck fanden. Damit werden sechs fundamentale Lebensbereiche bezeichnet, die zur Erhaltung oder Wiedererlangung des humoralpathologisch verstandenen Gleichgewichts der Gesundheit zentral sind. Neben Luft (*aer*), Essen und Trinken (*cibus et potus*), Bewegung und Ruhe (*motus et quies*), Schlafen und Wachen (*somnus et vigilia*) und Füllung und Entleerung (*repletio et inanitio; secreta et excreta*) zählen dazu auch die Gemütsbewegungen (*accidentia animi* bzw. *affectus animi*). Zu letzteren gehören die seelischen Phänomene Zorn (*ira*), Freude (*gaudium sive laetitia*), Angst (*angustia*), Furcht (*timor*), Traurigkeit (*tristitia*) und Scham (*verecundia*), die damit in den ärztlichen Zuständigkeitsbereich fielen.⁴⁰ Die mittelalterlichen Ärzte folgten grundsätzlich dem therapeutischen Ansatz Galens, der bei diesen Affekten – worunter er ausdrücklich auch die krankhafte Liebe bzw. liebesbedingte Obsession subsumierte – die *ratio* in einem verfehlten Modus am Werk sah und den Menschen heilen wollte, indem die Vernunft angesprochen werde und die fehlgeleiteten, verfestigten Vorstellungen, die zur Krankheit führten, beseitigt würden.⁴¹ Doch gingen die Heilkundigen des Mittelalters nicht zuletzt unter dem Einfluss der arabischen Medizin bei ihrer Therapie vor allem den Weg der sensitiven, d. h.

37 Vgl. Bigotti 2019, S. 47f.; Hüntelmann 2016, S. 161 f.

38 Vgl. Bigotti 2019, S. 35–45; Nutton 2008, S. 373–378; Temkin 1973, S. 134–141.

39 Vgl. Haage u. Wegner 2007; Hüntelmann 2016, S. 162; Wickersheimer 1982; Schmitz-Esser 2014, S. 226 f.

40 Vgl. Schmitt 1995.

41 Vgl. García-Ballester 2002, S. 150–152.

körperlichen Wahrnehmung; Neben wohlmeinenden Appellen an das Denken der Patientinnen und Patienten verordneten sie in erster Linie sinnliche Erfahrungen, Genüsse und, wie im Falle der Melancholie oder obsessiven Fixierung auf einen geliebten Menschen oder Gegenstand, triebbefriedigende Ablenkungen. Außerdem nahmen sie humoralpathologisch begründet auf das Säftegleichgewicht Einfluss.⁴² Zur Behandlung ungesunder seelischer Zustände wählten die Ärzte also bevorzugt einen dezidiert körperlichen Zugang. Wie COHEN HANEGBI gezeigt hat, stellte das Behandlungsfeld der Emotionen generell für die gelehrten Ärzte des Spätmittelalters eine medizintheoretische Herausforderung dar, weil es aufgrund der Reziprozität der therapeutischen Einwirkungsmöglichkeiten die vermeintlich klare Trennung von Körper und Seele stark verunsicherte.⁴³

Von Theologen und Philosophen wurde der eben beschriebene Umgang der Medizin mit der menschlichen Seele als problematisch, wenn nicht fahrlässig angesehen. Thomas von Aquin kritisierte darüber hinaus, Galen habe die Komplexion mit der Seele selbst gleichgesetzt (*dicit enim [Galenus] animam esse complexionem*),⁴⁴ eine Kenntnis, die er wohl aus Nemesius von Emesa (*De natura hominis*)⁴⁵ oder Avicenna (*De anima* I, 2) erlangt hatte.⁴⁵ Die Richtigkeit ihres Wortlauts wird heute zwar meist bezweifelt, es gibt allerdings in den Schriften Galens, die auch dem lateinischen Spätmittelalter zur Verfügung standen, zumindest einige Passagen, in denen, wenn schon nicht die simple Gleichsetzung, so doch eine gewisse unhintergehbare Abhängigkeit der Seele, die für Galen die Funktion der Form des Körpers einnimmt, von ihrer materiellen Grundlage bzw. Komplexion beschrieben wird.⁴⁶ Zu diesen Schriften gehört zum Beispiel *Quod animi mores*, dessen Übersetzung durch Niccolò da Reggio in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unter dem Titel *De sequela potentiarum seu virtutum animae ad complexionem corporis* vorlag.⁴⁷ In den besagten Passagen wird letztlich die Abgesondertheit der Vernunft, wie sie die aristotelische Tradition behauptete, in Frage gestellt.

42 Vgl. Kaiser 2021.

43 Vgl. Cohen Hanegbi 2016.

44 Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles* II, 63, S. 276.

45 Vgl. Bigotti 2019, S. 61; Chandelier u. Robert 2013, S. 477; Jacquart 2017, S. 1611; Savino 2011, S. 51.

46 Vgl. Bigotti 2019, S. 48–52; García-Ballester 2002, S. 128–133; Savino 2011, S. 50.

47 Savino 2011, S. 52.

3 Medizin als philosophische Instanz zur Optimierung des Humanen

Im 13. und 14. Jahrhundert traten allerdings Ärzte auf den Plan, die sich nicht mit der Trennung zwischen Philosophie und Medizin zufriedengeben wollten, da sie sich, wie bereits angedeutet, selbst als Vertreter einer naturphilosophischen Disziplin verstanden. Unter diesen Autoren gehören die Medizinprofessoren Taddeo Alderotti (ca. 1210–1295) und Pietro d’Abano (1250/57–1315/16) sicherlich zu den einflussreichsten.⁴⁸ Insbesondere Pietros Hauptwerk ‚*Conciliator differentiarum quae inter philosophos et medicos versantur*‘ (1303, revidiert 1310) hat, wie schon der Titel anzeigt, zum Ziel, die Streitpunkte zwischen der von Aristoteles geprägten philosophischen Lehre und der maßgeblich durch Galen beeinflussten medizinischen Theorie zu ‚versöhnen‘. Pietro vereint in seiner Person beide Seiten: Er wurde selbst mit Anklagen durch die Inquisition konfrontiert, weil er die Entstehung der menschlichen Intellektseele aus der Potentialität der Materie abgeleitet habe,⁴⁹ gleichzeitig jedoch stellen ihn seine seelentheoretischen Aussagen in große Nähe zur aristotelischen Tradition, wie sie etwa durch Avicenna und Albertus Magnus vertreten wurde.⁵⁰ Wie CHANDELIER und ROBERT plausibel dargestellt haben,⁵¹ vertreten die Philosophenärzte Alderotti und Pietro d’Abano eine Theorie, die auf einem Spektrum zwischen reinem Materialismus und reinem Dualismus zu verorten ist, indem sie zwar weiterhin die *anima intellectiva* als absolutes Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier setzt, gleichzeitig aber die Basis für die Entfaltung dieser Seele in der spezifischen Beschaffenheit des individuellen Körpers verteidigt. Der Komplexion kommt demgemäß eine vorbereitende Rolle zu, da durch sie die Materie vorgeprägt werde, in der die substantielle Form, also die Intellektseele, ihre Funktion ausüben müsse. So könne man die Komplexion auch als *qualitas substantialis*⁵² bzw. als *modus substantiae*⁵³ verstehen.

Für die anthropologische Differenz entscheidend ist nun, dass nach diesem Konzept mit dem Hinzutreten des Intellekts von außen, wie Aristoteles gelehrt hatte, sich auch die körperliche Natur des Menschen allgemein ändere: Die vollkommeneren Seele übernimmt alle Funktionen der niederen und es bleibt eine einzige substantielle Form;⁵⁴ eine Lehre, die schon Thomas von Aquin propagiert

48 Vgl. Mudroch 2017, S. 1615–1618, 1622–1631; Siraisi 2001.

49 Vgl. Mudroch 2017, S. 1622f.

50 Vgl. Hasse 2001.

51 Vgl. Chandelier u. Robert 2013.

52 Alderotti: *Expositiones in Isagogem Ioannitii*, cap. II, fol. 344va.

53 Pietro d’Abano: *Conciliator, diff. 17, propter tertium*, fol. 27rb.

54 Ebd., *diff. 48, propter tertium*, fol. 71rb–72vb.

hatte.⁵⁵ Es entstehe eine neue Komplexion, die derjenigen der Tiere auch deswegen überlegen sei, da nur der Mensch ein perfektes Gleichgewicht der Elemente und Qualitäten erreichen könne.⁵⁶ Auch dieses Argument war ja schon von naturphilosophischer Seite vorgebracht worden. Dagegen gibt es jedoch ebenso individuelle Unterschiede hinsichtlich der intellektuellen Fähigkeiten unter den Menschen, die nun wiederum auf die Komplexion zurückgeführt werden. Um die Kapazitäten des Intellekts und insbesondere die moralischen Tugenden, die in der *potentia* in jedem Menschen angelegt seien, wirklich in die Aktualität zu überführen, sei die bestmögliche individuelle Komplexion vonnöten. Die Tugendhaftigkeit des Einzelnen wird damit zu einer physiologischen Frage.⁵⁷ Denn die Komplexion werde zum einen durch die Naturanlagen (durch die *virtus informativa* des männlichen Samens und die weibliche ‚Materie‘ sowie durch die Sternenkonstellation bei der Geburt)⁵⁸ bestimmt und zum anderen durch die Lebensumstände, wie sie durch die Medizin bzw. die Reglementierung der erwähnten *res non naturales* geregelt und verbessert würden. Dadurch erhält die Medizin die Aufgabe, den Menschen nicht nur im Hinblick auf seine körperliche Gesundheit, sondern viel umfassender bezüglich seiner Menschlichkeit zu optimieren,⁵⁹ worunter sein vermeintlicher Status als intellektuell und moralisch überlegenes Wesen verstanden wird.

Mit dieser besonderen Aufmerksamkeit für die Belange der Intellektseele und die Aufwertung der medizinischen Tätigkeit zu einer philosophischen Verbesserung des Menschen geht eine verstärkte Verachtung des vermeintlich Tierlichen im Menschen einher. Diejenigen Menschen, die den von den Ärztephilosophen erkannten Idealen an Tugendhaftigkeit und Intellektualität nicht gerecht wurden, waren damit zwangsläufig Opfer der mangelhaften Realisierung ihrer menschlichen Potentiale und wurden mit Tieren gleichgesetzt.⁶⁰ Im Prolog zum ‚Conciliator‘ beruft sich Pietro d’Abano auf den einleitenden Satz aus der ‚Metaphysik‘ des Aristoteles, wonach alle Menschen von Natur aus den Drang zum Wissen haben (*cunctis hominibus natura insitum est desiderium ad sciendum*).⁶¹ Hier wird er zum programmatischen Satz der Medizin und es ist auch das aristotelische Menschenbild, das durch das Werk hindurchleitet. Durch die Hinwendung der Medizin zur zeitgenössischen Philosophie und ihren Drang, als theoretische Wissenschaft Anerkennung zu finden, werden der Heilkunst nun an die *ratio* gebundene ideale

55 Vgl. Mudroch 2017, S. 1630.

56 Vgl. Chandelier u. Robert 2013, S. 489–493.

57 Vgl. Klemm 2012.

58 Vgl. Jacquart 2014, S. 401–412.

59 Vgl. Chandelier u. Robert 2013, S. 499–504.

60 Vgl. ebd., S. 503.

61 Pietro d’Abano: Conciliator, prologus, fol. 1ra.

Menschenbilder aufgesetzt, wie sie aus dem philosophischen Diskurs des 13. Jahrhunderts bekannt sind. Zu den „tierischen Menschen“ (*homines bestiales*) gehörten nach dieser Anthropologie nicht nur diejenigen, die wissenschaftliche Bildung verachteten oder sich weigerten, sich geistig zu betätigen, sondern auch diejenigen, deren mangelnde Vernunftkraft unverschuldet war, wie etwa Schwachsinnige und Kranke.⁶²

All das fügt sich in die zeitgenössische hegemoniale Rede- und Denkweise der auf den Intellekt fixierten mittelalterlichen Universitätsgelehrten ein, die alternative philosophische Konzepte, die sich etwa mit der Befriedigung der Grundbedürfnisse zufriedengeben und darin das höchste Glück sehen – wie zum Beispiel Epikurs Lehre –, als eine minderwertige ‚Philosophie für Tiere‘ verachteten.⁶³ Es sind bezeichnenderweise immer wieder dieselben stark an der aristotelischen Philosophie orientierten Quellen, mit Hilfe derer eine durch die ‚Natur‘ begründete hierarchische Unterscheidung gefestigt werden soll. Antike und mittelalterliche Theologie, Philosophie und derjenige Teil der Medizin, der sich als Natur-Wissenschaft verstand, sahen nicht nur die Herrschaft des Menschen über das Tier als naturgegeben an, sondern auch diejenige des Herrn über den Untertan (Stichwort ‚Adel‘) sowie des Mannes über die Frau, die gemäß den Lehren des Aristoteles (‚De generatione animalium‘ IV, 1; ‚Politica‘ I, 12) aus naturphilosophischen Gründen als „verunglückter Mann“ (*mas occasionatus*) und somit als wesensmäßig defizitäres Wesen betrachtet wurde,⁶⁴ ebenso wie das Tier.

Die Medizin des Mittelalters war allerdings vielfältig und drückte sich in diversen Lebensbereichen unterschiedlich aus. Es gab nicht nur die universitär gebildeten Ärzte, sondern Krankheitsbehandlung und Krankheitsversorgung wurde in einer Vielzahl von sozialen Praktiken und Sinnsystemen gelebt. Volksmedizin und Magie, Hospitalorden, heilkundige Männer und Frauen ohne universitäre Ausbildung und auch ‚heilige Heiler‘ in der Nachfolge des Konzepts des ‚Christus Medicus‘ standen neben der gelehrten Medizin der Universitätsprofessoren.⁶⁵ Da sich letztere sehr häufig polemisch gegen die heilkundliche Konkurrenz positionierten, kann man die beschriebenen Bemühungen der spätmittelalterlichen gelehrten Ärzte zur Aufwertung ihrer Wissenschaft anhand der Mensch-Tier-Differenz ebenso als Beitrag nicht nur innerhalb des angesprochenen Fakultätenstreits, sondern auch zur Abgrenzung gegenüber anderen Heilpraktiken verstehen. Gemäß dieser Interpretation wären es dann die genannten Mediziner, die dem oben erörterten menschlichen Proprium unter allen Heilkundigen als

62 Vgl. Köhler 2008, S. 228 f.

63 Vgl. Kaiser 2019, S. 423–425.

64 Vgl. Cadden 1993, S. 21–26; Mitterer 1950, S. 82–84.

65 Vgl. Jankrift 2012, S. 21–76.

Einzig gerecht würden, sind sie es doch, die sich gemäß ihrer Eigenbeschreibung in intellektueller Tätigkeit mit der theoretischen Erkenntnis (*speculatio*) der menschlichen Natur befassen. Doch dabei drohen andere Aspekte der ärztlichen Tätigkeit – beispielsweise Barmherzigkeit und Nächstenliebe – aus dem Blick zu geraten, die im historischen Rückblick auf die vergangenen Jahrhunderte, die einen fortlaufenden Wandel der Denkmodelle für Krankheit und Medizin hervorgebracht haben, meistens viel wichtiger waren und mehr Platz einnahmen als das naturwissenschaftliche Erkennen.⁶⁶ Die Medizin, die nur die gemäß philosophischen Dogmen ‚beste‘ Ausprägung des Mensch-Seins im Blick hat, läuft Gefahr, sich von der ‚animalischen‘ Seite der Menschen, nämlich ihren existentiellen Grundbedürfnissen, zu entfremden.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Alderotti, Taddeo:** Expositiones in Isagogem Ioannitii. In: Thaddaei Florentini Expositiones arduum aphorismorum Ipcratis volumen, In divinum pronosticorum Ipcratis librum, In preclarum regiminis acutorum Ipcratis opus, In subtilissimum Ioannitii Isagogarum libellum. Venedig 1527.
- Aristoteles:** De generatione animalium. Hrsg. v. Hendrik Joan Drossaart Lulofs (Aristoteles Latinus XVII.2.V). Turnhout 1966.
- Aristoteles:** Über die Seele. Griechisch/Deutsch. Hrsg. v. Klaus Corcilus (Philosophische Bibliothek 681). Hamburg 2017.
- Bernardo da Firenze:** Questio que scientiarum vel artium nobilitate prefulgeat an medicine vel legis. Welche Wissenschaft oder Kunst an Adel hervorragt, die Medizin oder die Jurisprudenz. Hrsg. v. Peter Michael Schenkel u. Christian Kaiser (Dokimion 39). Freiburg i. Ü. 2015.
- Falucci, Niccolò:** Sermones medicinales septem. Bd. 1. Venedig 1491.
- Haly Abbas (‘Ali ibn al-‘Abbās al-Madschūsi):** Liber medicinae sive Regalis dispositio. Hrsg. v. Antonius Vitalis. Lat. Übers. von Stephanus de Antiochia. Venedig 1492.
- Isidor von Sevilla:** Etymologiarum sive originum libri XX. Hrsg. v. Wallace Martin Lindsay. Bd. 1. Oxford 1911 (ND Oxford 1962).
- Petrarca, Francesco:** Invective contra medicum. Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis. Hrsg. v. Francesco Bausi (Opere a cura della Commissione per l’Edizione Nazionale delle Opere di Francesco Petrarca 5). Florenz 2005.
- Pietro d’Abano:** Conciliator. Ristampa fotomeccanica dell’edizione Venetiis apud Iuntas 1565. Hrsg. v. Ezio Riondato u. Luigi Olivieri (I filosofi veneti, sezione II: ristampe 1). Padua 1985.

⁶⁶ Vgl. Rothschuh 1978, S. 12–15.

Salutati, Coluccio: Vom Vorrang der Jurisprudenz oder der Medizin. *De nobilitate legum et medicinae*. Hrsg., übers. u. komm. v. Peter M. Schenkel (Humanistische Bibliothek, Reihe II, Texte 25). München 1990.

Forschungsliteratur

Bergdolt, Klaus: Ein frühhumanistisches Exemplum. Petrarca's Polemik gegen die Medizin. In: Mariacarla Gadebusch Bondio u. Thomas Ricklin (Hgg.): *Exempla medicorum. Die Ärzte und ihre Beispiele (14.–18. Jahrhundert)* (Micrologus' Library 26). Florenz 2008, S. 31–48.

Betloch-Mas, Isabel, Eusebi Chiner, Jordi Chiner-Betloch u. a.: The Use of Animals in Medicine of Latin Tradition. Study of the 'Tresor de Beutat', a Medieval Treatise Devoted to Female Cosmetics. In: *The Journal of Ethnobiology and Traditional Medicine*. Photon 121 (2014), S. 752–760.

Bigotti, Fabrizio: Physiology of the Soul. Mind, Body, and Matter in the Galenic Tradition of the Late Renaissance (1550–1630). Turnhout 2019.

Cadden, Joan: Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. *Medicine, Science, and Culture*. Cambridge 1993.

Chandelier, Joël u. Aurélien Robert: Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Âge. In: *Revue de synthèse* 134 (2013), S. 473–510.

Cohen Hanegbi, Naama: A Moving Soul. Emotions in Late Medieval Medicine. In: *Osiris* 31 (2016), S. 1–21.

Driesch, Angela von den: Geschichte der Tiermedizin. 5000 Jahre Tierheilkunde. München 1989.

García-Ballester, Luis: Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the

Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*. 2. Bd.: Buch II. Hrsg., übers. u. mit Anm. versehen v. Karl Albert u. Paulus Engelhardt. Darmstadt 1982.

Body in Galen's Medical Thought. In: *Ders.: Galen and Galenism. Theory and Medical Practice from Antiquity to the European Renaissance*. Hrsg. v. Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabré, Lluís Cifuentes u. Fernando Salmón. Aldershot 2002, S. 117–152.

Garin, Eugenio (Hg.): *La disputa delle arti nel Quattrocento* (Il Pensiero Italiano) 1). 2. Aufl. Rom 1982.

Haage, Bernhard D. u. Wolfgang Wegner: Anatomie. Toledo und das Spätmittelalter. In: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil u. a. (Hgg.): *Enzyklopädie Medizingeschichte*. Bd. 1. Berlin, New York 2007, S. 57 f.

Haarmann, Daniela u. Kerstin Weich: Geschichte der Tiermedizin. In: Roland Borgards (Hg.): *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*. Stuttgart 2016, S. 149–159.

Hasse, Dag Nikolaus: Pietro d'Abano's 'Conciliator' and the Theory of the Soul in Paris. In: Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr. u. Andreas Speer (Hgg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts* (Miscellanea Mediaevalia 28). Berlin, New York 2001, S. 635–653.

- Hüntelmann, Axel:** Geschichte des Tierversuchs. In: Roland Borgards (Hg.): Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch. Stuttgart 2016, S. 160–173.
- Jacquart, Danielle:** La complexion selon Pietro d'Abano. In: Dies.: Recherches médiévales sur la nature humaine. Essais sur la réflexion médicale (XII^e–XV^e s.) (Micrologus' Library 63). Florenz 2014, S. 373–416.
- Jacquart, Danielle:** Die Medizin als Wissenschaftsdisziplin und ihre Themen. In: Alexander Brungs, Vilem Mudroch u. Peter Schulthess (Hgg.): Die Philosophie des Mittelalters. Bd. 4: 13. Jahrhundert (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel 2017, S. 1595–1612.
- Jankrift, Kay Peter:** Krankheit und Heilkunde im Mittelalter. 2. Aufl. Darmstadt 2012.
- Kaiser, Christian:** Epikur im lateinischen Mittelalter. Mit einer kritischen Edition des X. Buches der ‚Vitaie philosophorum‘ des Diogenes Laertios in der lateinischen Übersetzung von Ambrogio Traversari (1433) (Rencontres de Philosophie Médiévale 19). Turnhout 2019.
- Kaiser, Christian:** Amor hereos / heroische Liebe. In: Ronald G. Asch, Achim Aurnhammer, Georg Feitscher u. Anna Schreurs-Morét (Hgg.): Compendium heroicum. Publ. v. Sonderforschungsbe-
reich 948 ‚Helden – Heroisierungen – Heroismen‘ der Universität Freiburg. Freiburg 03.11.2021. DOI: <https://dx.doi.org/10.6094/heroicum/amhd1.0.20211103> (Zugriff: 15.09.2023).
- Klemm, Matthew:** Les complexions vertueuses. La physiologie des vertus dans l'anthropologie médicale de Pietro d'Abano. In: Médiévales 63 (2012), S. 59–74.
- Köhler, Theodor W.:** Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilbd. 1 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 94). Leiden, Boston 2008.
- McVaugh, Michael:** Galen in the Medieval Universities, 1200–1400. In: Petros Bouras-Vallianatos u. Barbara Zipser (Hgg.): Brill's Companion to the Reception of Galen (Brill's Companions to Classical Reception 17). Leiden, Boston 2019, S. 381–392.
- Mitterer, Albert:** Mas occasionatus oder zwei Methoden der Thomasdeutung. In: Zeitschrift für katholische Theologie 72 (1950), S. 80–103.
- Mudroch, Vilem:** Einzelne Autoren. In: Alexander Brungs, Vilem Mudroch u. Peter Schulthess (Hgg.): Die Philosophie des Mittelalters. Bd. 4: 13. Jahrhundert (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel 2017, S. 1613–1648.
- Nutton, Vivian:** The Fortunes of Galen. In: Robert James Hankinson (Hg.): The Cambridge Companion to Galen. Cambridge 2008, S. 355–403.
- Park, Katharine:** Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence. Princeton 1985.
- Riha, Ortrun:** Die diätetischen Vorschriften der mittelalterlichen Monatsregeln. In: Josef Domes (Hg.): Licht der Natur. Medizin in Fachliteratur und Dichtung. Festschrift für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 585). Göppingen 1994, S. 339–364.
- Riha, Ortrun:** Mikrokosmos Mensch. Der Naturbegriff in der mittelalterlichen Medizin. In: Peter Dilg (Hg.): Natur im Mittelalter. Konzeptionen – Erfahrungen – Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes,

- Marburg, 14.–17. März 2001. Berlin 2003, S. 111–123.
- Rothschuh, Karl E.:** Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart 1978.
- Savino, Christina:** La ricezione del ‚Quod animi mores‘ di Galeno fra Medioevo e Rinascimento. Traduzioni, edizioni e commenti. In: Bruniana & Campanelliana 17 (2011), S. 49–63.
- Schäffer, Johann u. Klaus-Dietrich Fischer:** Tiermedizin. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8 (1997), Sp. 774–778.
- Schmitt, Wolfram:** Res non naturales. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7 (1995), Sp. 751 f.
- Schmitz-Esser, Romedio:** Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (Mittelalter-Forschungen 48). Ostfildern 2014.
- Schulthess, Peter:** Einleitung. Die Wissenschaftseinteilungen. In: Alexander Brungs, Vilem Mudroch u. Peter Schulthess (Hgg.): Die Philosophie des Mittelalters. Bd. 4: 13. Jahrhundert (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel 2017, S. 1111–1130.
- Siraisi, Nancy:** Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning. Princeton 1981.
- Siraisi, Nancy:** Two Models of Medical Culture. Pietro d’Abano and Taddeo Alderotti. In: Dies.: Medicine and the Italian Universities 1250–1600. Leiden, Boston, Köln 2001, S. 79–99.
- Stróżewski, Władysław:** Metaphysics as a Science. In: Monika Asztalos, Simo Knuuttila u. Reijo Työriö (Hgg.): Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24–29 August 1987. Bd. 1 (Acta Philosophica Fennica 48). Helsinki 1990, S. 128–157.
- Temkin, Owsei:** Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy. Ithaca, London 1973.
- Toellner, Richard:** Der Körper des Menschen in der philosophischen und theologischen Anthropologie des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit. In: Klaus Schreiner u. Norbert Schnitzler (Hgg.): Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. München 1992, S. 131–146.
- Weiss Adamson, Melitta:** Medieval Dietetics. Food and Drink in *Regimen Sanitatis* Literature from 800 to 1400 (German Studies in Canada 5). Frankfurt a. M. 1995.
- Werner, Karl Ferdinand:** Adel. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1 (1980), Sp. 118–128.
- Wickersheimer, Ernest:** Die ersten Sektionen an der Medizinischen Fakultät zu Paris. In: Gerhard Baader u. Gundolf Keil (Hgg.): Medizin im mittelalterlichen Abendland (Wege der Forschung 363). Darmstadt 1982 (zuerst 1910), S. 60–72.
- Wild, Markus:** Anthropologische Differenz. In: Roland Borgards (Hg.): Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch. Stuttgart 2016, S. 47–59.