

Peter Dinzelbacher

Warum weint der König?

Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus

Wissenschaftlicher Verlag Bachmann
Badenweiler
2009

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Umschlagabbildung zeigt keinen lachenden, sondern einen weinenden König, aber nicht in einer öffentlichen politischen Szene, sondern weil er beim Jüngsten Gericht zur Hölle verurteilt wird.
Fürstenportal des Bamberger Doms (um 1230)

[aus: H. Busch u. a., Gotische Plastik in Europa, 1966]

1. Auflage 2009

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherung bzw. Verarbeitungen in elektronischen Systemen.

© Wissenschaftlicher Verlag Dr. Michael P. Bachmann
Badenweiler

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Druck und Einband: fgb Freiburg i. Br.

ISBN 978-3-940523-06-8

Besuchen Sie auch unseren Internetauftritt unter
<http://www.bachmann-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
I. Mittelalterliche Herrscher und Helden in Tränen	11
Herrscher in Tränen. Interpretationen und Beispiele	11
Althoffs ‚Spielregel‘: Weinen – eine fingierte Spontanhandlung?	21
Gegenargument Quellenbefund	26
Gegenargument Anthropologie	36
Gegenargument Literatur	46
Kollektive in Tränen	51
Mittelalterliche Kritik an herrscherlichen Tränen	55
Christliches Weinen	62
Folgen für die Hypothese Althoffs	65
II. Heilrituale im Mittelalter	79
Vorbemerkung	79
Mittelalterliche Krankheitstheorien	81
Heilrituale	89
Kirchliche Heilriten	91
Magische Heilriten	105
Medizinische Rituale?	115
Wer vollzieht die Heilrituale?	120
Kranke selbst	120
HeilerInnen	121
Herrscher	124
Interpretationsmöglichkeiten der Wirksamkeit	125
Register	135

Es fragt sich, ob das Material, da es wurde, das gab und geben konnte, wofür es als Beleg gehalten wird oder gehalten werden will, oder ob es gleich, da es wurde, nur teilweise, nur relativ richtig sein konnte oder wollte. Darauf antwortet die Kritik des Richtigen. Diese Form der Kritik hat an das vorliegende Material die Fragen zu richten:

- 1. ob das Berichtete nach dem Maß menschlicher Erfahrung an sich möglich ist?*
- 2. ob es unter den angegebenen Bedingungen und Umständen möglich ist?...*

Droysen, Grundriß der Historik, 1868, § 30

Vorwort

In der modernen Mediävistik, besonders in der deutschen, erfährt zur Zeit alles, was mit Ritualen zu tun hat oder haben könnte, besondere Aufmerksamkeit. Im Zuge dieser Fokussierung ist es allerdings, wie so häufig in den Kulturwissenschaften, wenn neue Thematiken modisch werden, dazu gekommen, daß Rituale unkritisch auch dort am Werk gesehen werden, wo sie in den Quellen schlichtweg nicht nachweisbar sind.

Die beiden hier veröffentlichten Studien nehmen also dagegen Stellung, den Ritual-Begriff auch auf Felder auszuweiten, für die in den Überlieferungen der Epoche Riten zwar behauptet, nicht aber nachgewiesen werden. Dabei sind hier,

wo nötig, auch anthropologische und literaturhistorische Aspekte einbezogen. Es geht somit nicht darum, zu derzeitig als aktuell geltenden Themen wie Ritualtheorien, Ritualästhetik und -dynamik, Performationen, Codierungen etc. Stellung zu nehmen, sondern schlicht darum, die Sinnhaftigkeit der Einordnung zweier konkreter und im mittelalterlichen Leben immer wieder erfolgter Verhaltensweisen in die Ritualthematik zu hinterfragen.

Einerseits wird hier ein Kernthema des ‚Panritualismus‘ historischer und germanistischer Provenienz untersucht, das angeblich zeremonielle Weinen der Herrscher und Helden in der Öffentlichkeit, hinter dem stets politisches Kalkül stehen soll. Andererseits geht es um angeblich in der Heilkunde wichtige Riten, die schon allein, durch Autosuggestion, medizinische Wirkung zeitigen sollen. Mit dem ungebräuchlichen ‚Panritualismus‘ meine ich natürlich die hier kritisierte kulturwissenschaftliche Tendenz.

Es sollte unnötig sein anzumerken, daß selbstverständlich die Bedeutung von Riten in anderen Zusammenhängen, speziell religiösen, aber auch im Herrscherzeremoniell oder in der Heilmagie, für das Mittelalter nicht in Zweifel gezogen werden kann – denn hierfür sind die Quellenbelege überreichlich vorhanden. Ebenso unnötig dürfte es sein zu bemerken, daß nur die lateinische Christenheit unser Arbeitsfeld darstellt; Altnordisten, Byzantinisten, Judaisten, Islamwissenschaftler müßten eigene Antworten finden.

Das ausgesprochene Ziel dieser Beiträge wäre erreicht, wenn Mediävisten künftig nicht quasi reflexartig alle Verhaltensweisen von Machttägern oder Praktiken vormoderner Heil-

kundiger unhinterfragt in die Schublade ‚Rituale‘ befördern und diese mit einem „auctoritas dixit“ abschließen wollten.

N. b.: Die Termini Riten, Rituale, Zeremonien werden hier der Variatio zuliebe synonym verwendet, zumal sich auch in der internationalen Forschung noch keine differenzialen Definitionen durchgesetzt haben. Präziser wäre bei den hier behandelten Themen stets von einzelnen ‚rituellen Handlungen‘ zu sprechen, die in bestimmten Situationen angeblich wichtig seien – im Gegensatz zu ausgefeilten Ritualen und Zeremonien wie z. B. der Priesterweihe, dem Exorzismus oder der Ritterweihe, die mündlichen oder schriftlichen Anweisungen folgten (wie Zeremonienmeister oder Ritualbuch).

Was die Drucklegung dieses Bandes betrifft, so bin ich dem Verlagsleiter und Fachkollegen, Herrn Dr. Bachmann, für die unkomplizierte und rasche Veröffentlichung zu Dank verpflichtet.

P. D.

August 2009

I. Mittelalterliche Herrscher und Helden in Tränen

Herrscher in Tränen Interpretationen und Beispiele

Eine der Schlüsselszenen der mittelalterlichen deutschen Geschichte, hundertfach interpretiert und kommentiert, war die Lossprechung Heinrichs IV. durch Gregor VII. in Canossa 1077¹. Ein früher viel gelesener Mediävist, Johannes Haller, schilderte das Benehmen der Protagonisten in einem zuerst 1906 publizierten Aufsatz so: „Daß er [der Kaiser] Ströme von Tränen dabei vergossen habe, wird ausdrücklich bezeugt und ist gut verbürgt. Auch die Umstehenden weinten, und Gregor selbst wurde von krampfhaftem Schluchzen geschüttelt. Nur zu begreiflich war die gewaltige Erregung der Gefühle auf beiden Seiten. Sie mag für den Augenblick jede Überlegung erstickt haben ... Aber schon am folgenden Tage trat die Politik wieder in ihre Rechte...“²

- 1 Es ist auffallend, daß Althoff nirgendwo diese Szene behandelt, auch nicht in seiner eben erschienenen Biographie: Heinrich IV. (Darmstadt 2006), wogegen er oft auf die Bußhaltung und -tränen Heinrichs *vor* der Versöhnung zu sprechen kommt, z. B. Gerd Althoff, Demonstration und Inszenierung. Spielregeln in mittelalterlicher Öffentlichkeit. Frühmittelalterliche Studien 27 (1993) 27-50, hier 37 f.
- 2 Johannes Haller, Canossa (1906), in: Ders., Abhandlungen zur Geschichte des Mittelalters (Stuttgart 1944) 97. Wegen der angeblichen Nichtbeachtung der von ihm in den Vordergrund ge-

Heutige Mediävisten beschreiben solche Szenen völlig anders. ‚Inszenierung‘ (seltener: ‚Codierung‘) ist der modisch-gelehrte Terminus, mit dem in den letzten Jahren Historiker wie Germanisten Emotionen schon fast prinzipiell verbinden. Trauer und Zorn werden demnach von den Quellen nicht mehr als spontane Gefühlsäußerungen geschildert, erzählt oder gar widergespiegelt, sondern werden prinzipiell nur mehr als ‚inszenierte‘ Posen präsentiert (auch Körper und Geschlecht – modischer: Gender – seien ‚inszeniert‘, lautet die feministische Analogie³). Diese Sicht geht anscheinend v. a. zurück auf

rückten rituellen Spielregeln wirft Althoff Haller wörtlich ‚arrogance‘ vor (Gerd Althoff, *Les rituels*, in: *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)* hg. von Jean-Claude Schmitt–Otto Gerhard Oexle (Publications de la Sorbonne; *Histoire ancienne et médiévale*, 66, Paris 2002), 231-242, hier 235.

- 3 Typisch etwa Elke Koch, *Inszenierungen von Trauer, Körper und Geschlecht im Parzival Wolframs von Eschenbach*, in: *Codierungen von Emotionen im Mittelalter*, hg. von C. Stephen Jaeger–I. Kasten (Berlin 2003) 143-158; dies., *Trauer und Identität: Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Berlin 2006) pass. (ebd. 63 ff. und 84 Belege für die unkritische Althoff-Rezeption, auch etwa vonseiten von Lydia Miklausch, „Waz touc helden sölh geschrei?“. Tränen als Gesten der Trauer in Wolframs „Willehalm“. *Zs. f. Germanistik NF* 10 (2000) 245-257); Jutta Emig, *Emotion und Expression. Untersuchungen zu den deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12. bis 16. Jahrhunderts* (Berlin 2006) 8-121; dies., *Affektüberwältigung als Körperstilisierung im höfischen Roman*, in: *anima und sêle*, hg. von K. Philipowski–K.-A. Prior (Berlin 2006) 249-262, die meint, sogar bei mittelalterlichen Schilderungen von Ohmachten sei „Skepsis geboten, ob

Gerd Althoff, der bemerkte: „Tränen sind keine Domäne historischer Forschung, im Gegenteil“⁴. Daher veröffentlichte er seit etwa 15 Jahren in schneller Folge eine wahre Phalanx von Aufsätzen, die dem Abhilfe schaffen sollen, wenn auch nur für die spezielle Situation des öffentlichen Weinens der Herrschenden. Die darin vorgetragenen Hypothesen sind speziell von der deutschsprachigen und niederländischen Mediävistik sehr weitgehend und so gut wie kritiklos als zutreffend akzeptiert worden⁵. Ihr Nucleus besteht darin, öffentlichem Weinen von

keine Intentionalität und keine kulturellen Konventionen im Spiel sein sollen“ (257). Von welcher Verhaltensweise dürften wir als nächster erwarten, daß sie als nicht physiologisch, sondern als rituell entlarvt werden wird?

Nichts Neues findet sich bei R. Stuip, *Huilende Helden?*, in: *Emoties in de Middeleeuwen*, hg. von R. Stuip (Hilversum 1998) 183-198; wenig hilfreich auch Miriam Rieckenberg, *Literale Gefühle. Studien zur Emotionalität in erzählender Literatur des 12. und 13. Jh.s* (Frankfurt a. M. 2006), die sich mit Leid, Angst und Freude beschäftigt, aber nicht speziell mit dem Weinen.

- 4 Gerd Althoff, *Der König weint. Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation*, in: „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. von Jan-Dirk Müller (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 17, Stuttgart 1996) 239-252, hier 239.
- 5 Es lohnt nicht, die Formulierungen jener zu zitieren, die einfach die Ansichten Althoffs nachschreiben wie z. B. Marielle Hageman, *De tranen van de keizer*. *Madoc* 12 (1998) 137-145 hier 143 f., Laura Van der Wijden, *Met tranen overgoten. Over huilende helden, wenende jonkvrouwen en schreiende gelovigen* (Santpoort 2004) 45, Stefan Weinfurter, *Tränen, Unterwerfung und Hundetragen. Herrschaft und Ritual in ottonischer und salischer Zeit*, in: *Ritualdynamik, Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, hg. von Dietrich Harth–Gerrit Schenk (Heidelberg 2004) 117-137, hier 128; s. auch Anm. 3. Zu

Althoffs ‚Spielregel‘: Weinen – eine fingierte Spontanhandlung?

Althoff betont in einer Fülle von Aufsätzen, jedoch weitestgehend immer mit denselben Quellenzitaten und derselben Argumentation, daß solche Szenen nichts mit spontanen Emotionen zu tun hätten, sondern nur als wohlgeplante staatspolitische Akte zu verstehen seien. So schreibt er über Gelegenheiten, in denen Könige öffentlich weinten, daß „die gezeigten Emotionen vorrangig eine Demonstrationsfunktion, Signalcharakter hatten“²⁰, „nicht einfach spontan“ waren, sondern „in erster Linie, Zeichencharakter“ hatten²¹. „Das Geschehen wird inszeniert, die vergossenen Tränenströme und anderes sind ritueller Bestandteil der Handlung“²², es handle sich bloß um den „Bestandteil von Aufführungen“²³, ein König „dokumentiert durch die vergossenen Tränen, wie ernst und wichtig ihm die Angelegenheit ist“, bei seinen Gegnern „signalisieren die Tränen die Selbsterkenntnis der eigenen Fehler...“²⁴ Als Heinrich IV. bei den Fürsten um Unterstützung gegen die Sachsen wirbt, tut er dies u. a. „mit dem ebenfalls theatralisierenden Ausdrucksmittels [sic!] der Tränen, durch die der König seine Rede vor den Fürsten zu einer dramatisch zu nennenden Aufführung machte.“²⁵ Sogar bei Otto III., dem Althoff selbst

20 Gerd Althoff, *Empörung, Tränen, Zerknirschung. Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996), 60-79, hier 73, 75.

21 Ebd. 63.

22 Althoff, *Demonstration* (wie Anm. 1) 43.

23 Althoff, *Der König* (wie Anm. 4) 239.

24 Ebd. 249.

25 Gerd Althoff, *Zum Inszenierungscharakter öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, in: *Laudage, Von Fakten* (wie Anm. 19)

„ein sensibles Sündenbewußtsein“ bescheinigt, muß man „auch in diesem Fall auf die konventionellen Aspekte des Geschehens hinweisen, da vom reuigen Sünder Tränen als Beweis der Aufrichtigkeit abverlangt wurden.“²⁶ – usf. Ähnliche Formulierungen ließen sich fast beliebig vervielfachen. Spontanes Weinen sei nicht vorgekommen. Denn: „Ob Ludwig der Fromme unter Tränen seine Sünden verlas, Konrad II. aus Erbarmen über das Schicksal seines Gegners Tränen vergoß, Heinrich IV. sich tränenreich in einer Beratung seinen Großen zu Füßen warf, um ihnen die ihm angetane Schmach eindringlich vor Augen zu führen: *Immer* handelte es sich um ein Geschehen, dessen Ablauf im einzelnen zuvor vereinbart bzw. geplant worden war, das also aufgeführt wurde. Die Tränen waren demonstrativer und ritueller Bestandteil dieser Aufführungen...“²⁷

Pauschale Aussagen über einen Zeitraum von 1000 Jahren sind selten abzusichern, und auch dieses Statement läßt sich in den Quellen nicht verifizieren. Es existiert kein einziger Beleg dafür, daß ein demonstrativer Tränenausbruch zuvor insgeheim vereinbart worden sei, jedenfalls zitiert Althoff keinen, und auch mir ist keiner bekannt geworden. Auch führt er nicht eine einzige Quelle für seine Meinung an, es sei „eine Fülle von Vorgängen bekannt, die Absprachen geradezu zwingend zur Voraussetzung haben“, wie z. B. das dreimalige Gnadenbitten der Einwohner Mailands 1162 vor Barbarossa. „Es muß ... so

79-93, hier 86; ähnlich Althoff, *Empörung* (wie Anm. 20) 68.

26 Althoff, *Der König* (wie Anm. 4) 247.

27 Ebd. 252 (meine Kursivierung). Vgl. auch Ders., *Beratungen über die Gestaltung zeremonieller und ritueller Verfahren im Mittelalter*, in: *Vormoderne politische Verfahren*, hg. von Barbara Stollberg-Rilinger (*Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 25, Berlin 2001) 53-71.

etwas wie ein Drehbuch der Szenen vereinbart worden sein²⁸. Das leuchtet vielleicht ein, wenn man von den heutigen Usancen der Diplomatie ausgeht, kann aber nicht einfach *tel quel* auf eine frühere Epoche übertragen werden, so lange keine expliziten Nachweise dafür in den Texten zu finden sind. Eine (sehr gelegentlich zu findende) Nachricht, es habe Vorverhandlungen gegeben, sagt noch überhaupt nichts darüber aus, was konkret dabei vereinbart wurde.

Auch weitere von Althoff in diesem Zusammenhang gemachte Globalurteile lassen sich falsifizieren. So sucht er seine Thesen dadurch zu stützen, daß er dem Mittelalter die Unterscheidungsfähigkeit zwischen authentischem und vorgespielem Weinen generell abspricht: „Diese Differenzierung zwischen echt und aufgeführt aber war dem Mittelalter noch fremd.“²⁹ Abgesehen davon, daß die orientalische Fabel von den Krokodilstränen in Europa seit der Kreuzzugszeit bekannt war³⁰, warnte schon Petrus Damiani (1007-1072), Tränen könnten täuschen, denn der Vater der Lüge, der Teufel, könne sie hervorrufen³¹. Sein jüngerer Zeitgenosse, Bruno von Magdeburg, rechnet die Fähigkeit zu falschen Tränen unter die Listen Heinrichs IV.³² Es gibt manche, schrieb Hugo von St. Viktor († 1141), die, wenn sie andere weinen sehen, sich schämen, trockene Augen zu haben, und die die Augen der Leute mit vorgetäuschem Kum-

28 Althoff, *Zum Inszenierungscharakter* (wie Anm. 25) 91.

29 Althoff, *Empörung* (wie Anm. 20) 79.

30 Lutz Röhrich, *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten* (Freiburg i. Br. 2001) III, 892 f.

31 *De perfectione monachorum* 14, zit. Pierre Adnès, Larmes. *Dictionnaire de la Spiritualité ascétique et mystique* 9 (Paris 1975) 287-303, hier 299.

32 *De bello saxonico* 11.

mer täuschen, indem sie sich mit Gewalt Tränen abpressen: ... *quadam violentia lacrymas extorquentes* ...³³ Und Jakob von Maerlant (3. V. 13. Jh.) nennt einige typische Szenen, so die mit falschem Schluchzen auf das Erbe wartenden Verwandten am Sterbebett³⁴. Manipulativ hervorgerufene Tränen waren also durchaus bekannt, und das dürfte einer der Gründe sein, warum die Geschichtsschreiber in den einschlägigen Szenen so oft vom überquellenden Tränenstrom sprechen – eben als Zeichen der Echtheit der emotionalen Äußerung. Nach patristischer und mittelalterlicher Überzeugung kommen sie direkt aus dem Herzen, wie einige Bibelstellen nahe legen (z. B. Ps 61, 10)³⁵.

Auch ein anderes Dictum Althoffs zu seinen ‚Spielregeln‘ läßt sich übrigens widerlegen: Nach ihm wurden Gesandte als Träger unerwünschter Botschaften zwar gern in rituellem Zorn gedemütigt, „mais on leur laissat *toujours* ... la vie sauve afin qu'ils puissent rapporter...“³⁶ Zum Unglück für manchen Boten folgten diesen ausdrücklich als „immer“ gültig qualifizierten Althoff'schen Regeln im Mittelalter einige Gewalthaber nicht, da sie eben doch spontan, und nicht politisch berechnend agierten. So wurde z. B. ein päpstlicher Gesandter, der 1325/27 in Basel eine für die Stadt ungünstige Prozessentscheidung zu

33 In thren., PL 175, 309 A.

34 Van der Wijden, Met tranen (wie Anm. 5) 39.

35 Heinz Gerd Weinand, Tränen. Untersuchungen über das Weinen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 5, Bonn 1958) 127 f.; Gudrun Schleusener-Eichholz, Das Auge im Mittelalter (München 1985) 736 f.; M. Moulis, „Sang du coeur qui monte as yeulx fait larmes“, in: Le „Cuer“ au Moyen Age (Senefiance 30, Aix 1991) 225-232.

36 Althoff, Les rituels (wie Anm. 2) 237 (meine Kursivierung).

verkünden hatte, von der Höhe der ‚Burg‘ in den Rhein gestürzt, und, als er sich schwimmend zu retten suchte, mit Booten verfolgt und getötet³⁷.

Ebenso pauschal stellt Althoff fest: „Der Inszenierungsverdacht, der dem modernen Leser derartiger Schilderungen schnell kommt, ist gerechtfertigt...“, weil etwa ein Entscheidungsprozeß, eine Bitte, eine Klage „von den Beteiligten als Fiktion einer Spontanhandlung vorgeführt wurde.“³⁸ Er betont zwar, man habe den rituellen Akten den Anstrich der Spontaneität gegeben³⁹, erklärt aber nicht, warum das denn geschehen sein sollte. Weshalb eigentlich mußte man den Umstehenden Spontaneität vorspielen? Weil sie in solchen Situationen eine bestimmte Pose erwarteten? Wie konnten sie zu dieser Erwartungshaltung gekommen sein, wenn nicht dadurch, daß sich genau dies oft und oft spontan abgespielt hatte? Wie anders soll denn diese angebliche Spielregel entstanden sein? Wir geben uns heute beim Händeschütteln ‚rituell‘ die Rechte, weil es einmal tatsächlich wichtig gewesen ist, eine friedliche Kommunikation durch das Festhalten der Schwerthand des Gegenübers zu garantieren und weil ein fester Händedruck einmal tatsächlich dem Gegenüber die eigene Kampfkraft demonstrieren sollte⁴⁰ – usw. Hätte also ein König durch seine Tränen die Umstehenden manipulieren wollen, so vermittels einer Referenz auf das, was diese als etwas Natürliches beurteilten, und nicht als etwas Inszeniertes.

37 Die Chronik Johannis von Winterthur, hg. von Friedrich Baethgen (MGH SS rer Ger NS 3, Hannover 1924) 101.

38 Althoff, *Demonstration* (wie Anm. 1) 458.

39 Althoff, *Les rituels* (wie Anm. 2) 241.

40 Letztere und andere Erklärungen bei Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen* (München 1970) 203 f.

ist der König Gunther, was ihm der Ermordete noch mit ironischen Worten verweist¹¹¹. Er erinnert unweigerlich an die Saga-Gestalten der altnordischen Literatur, die hier zu berücksichtigen nicht möglich ist. Immerhin sei jene Charakteristik der Dänen erwähnt, die Adam von Bremen († 1075) gibt und die genau der Mentalität der altnordischen Krieger entspricht: *Nam lacrimas et planctum ceteraque genera compunctionis, quae nos salubria censemus, ita abominantur Dani, ut nec pro peccatis suis ulli flere liceat nec pro caris defunctis.*¹¹²

Kollektive in Tränen

Noch viel häufiger als in den historischen Quellen werden in den höfischen Texten des Hochmittelalters gemeinsame Tränenausbrüche erzählt. Zum Beispiel liest man einmal im *Rolandslied*: *Cel n'en i ad ki de pitiet ne plurt.*¹¹³ Als in der *Chanson de geste* über die Krönung Ludwigs d. Fr. (M. 12. Jh.) dieser zunächst nicht die Nachfolge seines Vaters antreten will, *Por lui plorerent maint vaillant chevalier*¹¹⁴ – in Anwesenheit der kaiserlichen Familie, wohlgemerkt. Als Kriemhild nach der Ermor-

111 Nibelungenlied 992.

112 *Gesta Hammab. Eccl.* 4, 6, hg. von Werner Trillmich (Ausgewählte Quellen z. dt. Gesch. d. Mittelalters 11, Darmstadt 1968) 442.

113 *Rolandslied* 7531, 7559 zit. Schleusener-Eichholz, *Das Auge* (wie Anm. 35) 741.

114 *Les Rédactions en vers du Couronnement de Louis*, édition avec une introduction et des notes par Y. G. Lepage (*Textes littéraires français*, 261, Paris 1978), v. 88.

dung Siegfrieds in Worms bleiben will, *dô weineten al geliche die Sigemundes man*.¹¹⁵ In Wolframs *Willehalm* kommt kollektives Weinen mehrfach vor¹¹⁶ und erfaßt die Klage um gefallene Christen wellenförmig zuerst den Protagonisten selbst, dann die anderen hohen Männer und Frauen¹¹⁷. Besonders deutlich ist jene Passage in der *Kudrun*:

*umbe daz, daz die Hetelen ougen von weinen wurden naz
sam taten die andern alle, do sis weinen sahen...*¹¹⁸

Ähnlich steht es im höfischen Roman: Als verkündet wird, daß in acht Tagen das Gottesurteil Isoldes bevorstehe,

*Plorer en font o grosses lermes.
N'i a un sol qui de pitié
N'en ait des euilz mollié.*¹¹⁹

115 Nibelungenlied 1091, 2.

116 Z. B. 52, 4; 259, 13.

117 Schleusener-Eichholz, Das Auge (wie Anm. 35) 747; W. Rohr, Willehalms maßlose Trauer. LiLi 29 (1999) 42-65.

118 Zit. Weinand, Tränen (wie Anm. 35) 58.

119 Beroul, Tristan 3420 ff., hg. von J. Payen, Les Tristan en vers (Paris 21982) 109, dazu M. Augier, Le rire et les larmes dans le Tristan de Béroul: Mélanges offerts à C. Rostaing, hg. von J. De Caluwe u. a. (Liège 1974) I, 41-48.

Auch in der Artustradition¹²⁰ gibt es den heulenden und fast in Ohnmacht fallenden Herrn der Tafelrunde¹²¹, seine Ritter weinen bei Willkommen und Abschied¹²². Hartmann von Aue hält sich in dieser Hinsicht zwar noch sehr zurück¹²³, doch bei Gottfried von Straßburg genügt es schon, daß am Hofe König Markes die Geschichte von Tristans Eltern erzählt wird – der Vater fällt im Kampfe, die Mutter stirbt bei der Geburt – und dem Berichterstatter ob der Erinnerung die Tränen kommen, worauf auch:

*Den andern allen
ir ougen überwallen.
Der guote künig Marke,
dem gieng ez also starke
mit iamer in sin herz,
daz im der herzesmerze
mit trehenen zu den ougen vloz.*¹²⁴

120 Stellensammlung bei E. H. Ruck, *An Index of Themes and Motifs in Twelfth-Century French Arthurian Poetry* (Cambridge 1991) 101.

121 Van der Wijden (wie Anm. 5) 29 f.

122 Ebd. 30.

123 Erwin Wendt, *Sentimentales in der deutschen Epik des 13. Jahrhunderts* (Borna-Leipzig 1930) 49.

124 Gottfried, *Tristan* 4201 ff. (4220 ff.), hg. von E. Scherabon Firchow (Stuttgart 2004) 56, Orthographie vereinfacht (Blancheflor selbst, Tristans Mutter, konnte nicht weinen und starb steinern – und dies in deutlicher Kritik an der mangelnden Fähigkeit, mit der Tiefe ihrer Emotionen zurechtzukommen oder mit diesen zu kommunizieren).

"Die Trauer bleibt zwar repräsentativ und von der Haltung des Königs abhängig, sie schließt aber nicht mehr an ein akutes schicksalhaftes Geschehnis an, sondern reflektiert ein erzähltes Schicksal.¹²⁵ In der Zeit des Übergangs vom hohen zum späten Mittelalter wird das ganz epidemisch. Beim Pleier, einem ‚epigonalen‘ Dichter (1260/80), weinen die Ritter, wenn sie einander treffen, wenn sie ihre Knappen wiedersehen, über traurige Erzählungen usw. Analoges trifft für den *Partonopier* des Konrad von Würzburg zu.¹²⁶ Die Zuhörer oder Leser sollten übrigens durchaus mitweinen – ein Effekt der Artusromane, den schon Aelred von Rievaulx († 1166) erwähnt¹²⁷.

Man spricht hier vom ‚Trauern Helfen‘, das ist eine körperliche Performance als Zeichen der Empathie, die den Wert des Ausdrucks desjenigen, der damit begonnen hat, unterstreicht¹²⁸. In der feudalen Gesellschaft existiert eine „Trauergemeinschaft, in der auch der Fürst *consilium* und *auxilium* findet“¹²⁹; „le ‚Dienstmann‘ ne refuse jamais à son seigneur ses larmes compatissantes à l’heure de danger.“¹³⁰ Daß diese üb-

125 Urban Küsters, Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer, in: An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters, hg. von Gert Kaiser (München 1991) 9-75, hier 36.

126 Wendt (wie Anm. 123) 48.

127 *Speculum charitatis* 2, 17, zit. Adnès (wie Anm. 31) 299.

128 Jutta Eming, ‚Trauern Helfen‘. Subjektivität und historische Emotionalität in der Episode um Gahmurets Zelt. In: Inszenierungen von Subjektivität, hg. von M. Baisch, J. Eming, H. Hauße u. A. Sieber (Königstein 2005) 107-121, hier 110 f.

129 Küsters (wie Anm. 125) 22.

130 Beszard (wie Anm. 101) 643.

rigens auch im Zorn über das Verhalten des Herrn begründet sein konnten, hat die oben zitierte Episode aus dem III. Kreuzzug demonstriert.

Warum haben anscheinend die historischen und literarischen Großen von ihrer Umgebung keine Tröstung in unserem Sinn erfahren? Vielleicht wäre dies ein Zeichen zu großer Intimität und Kundmachung der herrscherlichen Schwäche gewesen; wohl aber wurde ihnen das Solidaritätszeichen des Mitweinsens zuteil, durch das man sie nicht beschämte.

Mittelalterliche Kritik an herrscherlichen Tränen

Eine mittelalterliche Deutungslinie, die dominierende in der Dichtung, sah also im Weinen der Mächtigen offenbar keine Schwäche, dieses Verhalten minderte ihren Status nicht, wie es seit dem 19. Jahrhundert der Fall wäre. Von den Fürstenspiegeln, die die Beherrschung von Emotionen priesen und damit das Gegenteil verwarfen, sagt Althoff treffend, „es scheint eher, als widerspräche die Realität den Theorien diametral“¹³¹. Sie können daher außer Betracht bleiben.

Aber es gibt auch in der Literatur eine gewisse (vonseiten der Forschung bisher anscheinend noch nicht thematisierte) Gegenlinie, in der das öffentliche Weinen bei Herrschern und Helden als verpönt beurteilt wird. Dies zunächst noch weniger in der Epik.

131 Althoff, *Empörung* (wie Anm. 20) 65. Küsters (wie Anm. 125) 29 zitiert in diesem Zusammenhang *Thomasin von Zerclaere*, doch ist dessen *Welscher Gast* kein Fürstenspiegel.

rich III. ist ein bis zur *Imitatio Christi* von frommer Ritualität geprägtes Verhalten in diesem Sinn zu konstatieren¹⁶⁶.

Folgen für die Hypothese Althoffs

Nach dem oben Vorgetragenen wird es keiner besonderen Betonung mehr bedürfen, daß das Althoff'sche Paradigma als einseitig und zum Teil realitätsfremd erscheint. Die Deutung des öffentlichen Weinens als in einem Ritual mögliches Verhalten beleuchtet eine *mögliche* Funktion herrscherlicher Emotionen und ist vielleicht für manche konkrete Fälle anwendbar. Rituale, meint Althoff schließlich selbst, wurden aus ‚Bausteinen‘ gemäß der jeweiligen Situation zusammengesetzt¹⁶⁷ – geradezu vergleichbar, möchte ich hinzufügen, der Morphologie der Volkserzählung im Sinne Vladimir Propps. Aber interpretiert man damit den mittelalterlichen König nicht nach wie vor nach dem seit dem im 19. Jahrhundert verbindlichen historiographischen Muster des Realpolitikers, der alles vorweg inszeniert hat und sich keineswegs von irgendwelchen spontanen Gefühlen bestimmen läßt? Wenn man eher Leyser folgt, nach dem Rituale Übergänge schaffen und verwandeln (z. B. der Ritterschlag)¹⁶⁸, dann kann man das hier analysierte Verhalten nicht speziell in dieser Kategorie verorten. Wenn es zu spontanem Weinen kam und es zugelassen wurde, dann als

166 Weinfurter, Tränen (wie Anm. 5) 129 ff.

167 Althoff, Die Veränderbarkeit (wie Anm. 92) 175.

168 Karl Leyser, Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich. Frühmittelalterliche Studien 27 (1993) 1-26, hier 2.

(individuelle und epochenabhängige) emotionelle ‚Unterfütterung‘ eines ritualisierten Verhaltensablaufs wie des Gnadenbitens oder des Abschieds, aber nicht als fester Bestandteil eines Rituals. Bei Hochzeitszeremonien z. B. darf auch heute geweint werden, es ist aber keinesfalls ein nötiger Bestandteil. Die Anlässe, bei denen mittelalterliche Herrscher weinten, waren ja regelmäßig nicht emotional indifferent, sondern Gefühlsaufwallungen förderlich. Diese wiederum konnten als Zeichen der Authentizität von den Protagonisten zugelassen werden.

Gegen Althoffs These spricht, wie gezeigt, erstens der Befund der Quellen selbst, in denen nie von inszeniertem Weinen die Rede ist. Solange es nicht gegensätzliche Evidenzen oder ernstliche innere Widersprüche gibt, hat sozusagen der zeitgenössische Autor eher recht, als der moderne Historiker.

Dagegen sprechen zweitens die psychosomatischen Konditionen des Weinens bei Männern; Herrscher des Mittelalters waren keine Schauspieler und hielten keine Zwiebeln für eine Inszenierung von Gefühlen in petto. Wie sollten sie dieses Verhalten überhaupt erlernt haben? Dynastien heulender Könige, die ihren Prinzen beibrachten, daß dies ein nützlicher Trick bei politischen Verhandlungen war? Öffentliches Weinen als Haustradition von den Karolingern bis zu den Staufern?

Drittens verweist das Weinen der Könige und Helden in der höfischen Dichtung eindeutig darauf, daß man sich diese Verhaltensweise als spontan generiert vorstellte. So sollte das öffentliche Weinen der Großen primär nicht als Mittel der politischen Kommunikation verstanden werden, sondern als Ausdruck einer vergleichsweise viel Spontaneität zulassenden Gesellschaft. Althoff selbst hat in seiner Auseinandersetzung mit Fried gefordert, es müsse deutliche Markierungen geben, „wo

die Sicherheiten aufhören und die Thesen oder gar Vermutungen anfangen.“¹⁶⁹ Dieselbe Forderung darf billigerweise an ihn gerichtet werden. Zu formulieren, „*Immer* handelte es sich um ein Geschehen, dessen Ablauf im einzelnen zuvor vereinbart bzw. geplant worden war...“¹⁷⁰, heißt, eine nicht beweisbare Vermutung als sicheres historisches Wissen zu deklarieren.

Daß sich das Althoff'sche Modell trotzdem in kurzer Zeit so weit durchgesetzt hat, verdankt es wohl mehreren Komponenten. Eine davon ist unbestritten eine innovative Sicht auf ein bisher eher als wenig belangvoll beurteiltes Verhalten, das Angebot einer funktionalen Erklärung für uns fremde Komponenten mittelalterlichen Agierens. Jeder Leser dieser Blätter weiß jedoch wohl aus der Praxis – aber wir können es natürlich auch akademisch mit Referenz auf die Strukturgeschichte wissenschaftlicher Wandlung von Thomas S. Kuhn¹⁷¹ untermauern –, daß neben der rationalen Plausibilität auch wissenschaftsexterne Faktoren für die Verbreitung von gelehrten Theorien wichtig sind¹⁷². Warum ist dieses Interpretationsmodell gerade von einem deutschen Mediävisten entwickelt und intensiv verfocht-

169 Von Fakten zu Motiven. *Historische Zs.* 260 (1995) 107-117, 111 f.

170 Althoff, *Der König* (wie Anm. 4) 252 (meine Kursivierung).

171 Vgl. *Enzyklopädie Theorie und Wissenschaftsgeschichte*, hg. von Jürg Mittelstraß, (Stuttgart 1995), II, 504-507.

172 Wer möchte es für unwahrscheinlich halten, daß die bekannte Institution des Münsteraner Instituts für Frühmittelalterforschung mit seiner eigenen Zeitschrift, seinem Netzwerk gegenseitiger Zitierung in Publikationen, seinem Einfluß auf akademische Stellenvergaben, seiner Präsenz auf Symposien usw. für eine weitgestreute Rezeption dieser Interpretationshaltung gesorgt hat?

II. Heilrituale im Mittelalter

Vorbemerkung

"Rituals transform sick persons into healthy ones"¹ ist die pauschale Meinung, zu der manche Ethnologen aufgrund ihrer Studien bei sog. Naturvölkern gekommen sind. Es wird also angenommen, daß induzierte Autosuggestion² *allein* für viele Heilprozesse hinreichend wäre. Gehört „das Mittelalter“, dessen Archaik ja vielfach betont wurde, zu den Epochen der europäischen Geschichte, für die dieses Erklärungsmodell ebenfalls Gültigkeit beanspruchen darf? Eben diese Frage wird auf den folgenden Seiten zu beantworten versucht. Man liest schließlich in *dem* Nachschlagewerk zur Medizingeschichte über jene Epoche: „... der Heilzauber wird gleicherweise von Ärzten, Chirurgen (nicht studierten Wundärzten), Hebammen, Heilkundigen und mit ihnen oft in Personalunion stehenden Wahrsagern und v. a. Mönchen angewandt“³. Eintausend Jahre hindurch? Von all den genannten Personengruppen?

Da Ritus und Ritual Begriffe sind, die in verschiedenen Disziplinen und von verschiedenen Wissenschaftlern un-

- 1 So William Sax in der Einladung zu einem Heidelberger Ritual-Kongreß, vgl. den von ihm herausgegebenen Band ‚The Problem of Ritual Efficacy‘, Oxford 2009, i. Dr.
- 2 Siehe unter Anm. 132.
- 3 Chr. Auf der Horst, Heilzauber, in: W. Gerabek u. a. edd., Enzyklopädie der Medizingeschichte (Berlin 2005) 556.

einheitlich gebraucht werden, soll vorab ausgewiesen werden, was darunter im vorliegenden Beitrag verstanden wird. Als Heilrituale – nur um solche geht es im vorliegenden Kontext! – bezeichne ich wiederholbare, i. d. R. von Worten begleitete kommunikative Handlungen mit dem Ziel der Beeinflussung eines leidenden Körpers oder Geistes, wobei diese Handlungen nicht *unmittelbar* auf einen praktischen Effekt gerichtet sind. Die Verabreichung einer Arzneipflanze an den Kranken z. B. ist kein Ritus, sehr wohl aber ihre arzneiliche Zubereitung unter dem Vortrag bestimmter Segensformeln oder ihr Einsammeln, falls es zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Sprüchen, mit bestimmten Gebärden, Geräten usw. erfolgt, etc.⁴ Wir sprechen somit von performativen Äußerungen mit stereotyp gegliederter Struktur. Zumeist vollziehen die Menschen sie zur Kommunikation mit nichtmenschlichen Instanzen, wenn außermenschlicher Mächte bzw. Wesen als Verursacher gelten, deren Gestalt aber nicht unbedingt beschrieben werden kann.

4 Zu allen hier verwendeten Zentralbegriffen wie Religion, Ritus, Zeremonie, Magie... gibt es bekanntlich eine Bibliothek theoretischer Definitionskontroversen. Ich gebrauche die Termini hier so wie in meinem Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum II: Hoch- und Spätmittelalter (Paderborn 2000). Eine gute kurze Übersicht bieten S. Tschopp–W. Weber, Grundfragen der Kulturgeschichte (Darmstadt 2007) 113 ff., 147 ff. Zu Ritualen vgl. allgemein etwa Claus Ambous u. a., edd., Die Welt der Rituale (Darmstadt 2005); Gerd Althoff u. a., Die neue Kraft der Rituale. Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 2005/2006, (Heidelberg ²2008). Für den außereuropäischen Bereich in unserem Zusammenhang etwa B. Pfeiderer u. a., Ritual und Heilung (Berlin ²1995).

Im Gegensatz zu anderen Forschern sehen wir keinen Grund, Rituale auf in Gemeinschaft vollzogene Handlungen zu beschränken⁵; auch der einzelne allein kann rituell agieren, z. B. im Bereich der Magie, und nicht zuletzt unter bewußtem „Ausschluß der Öffentlichkeit“.

Mittelalterliche Krankheitstheorien

Das „master narrative“ jener Epoche, deren eintausend Jahre wir unvorsichtigerweise mit dem einen Periodisierungsbegriff ‚Mittelalter‘ umfassen, stellte im Westen zweifelsohne die christliche Religion in der von der katholischen Kirche gelehrt Form dar, damals ein prägendes Moment sowohl des Denkens als auch des Handelns in allen Lebensbereichen. Deswegen ist die Beschreibung des Mittelalters als ‚Zeitalter des Glaubens‘ vollkommen berechtigt (auch wenn es Beispiele für Unglauben bis zum Atheismus hin gibt⁶).

Das heißt aber nicht, daß nicht daneben andere Konzeptionen des Weltverständnisses existiert hätten, etwa im Frühmittelalter pagane antiker, germanischer, keltischer, slavischer Provenienz, im Hochmittelalter deviante Neuentwicklungen in Rezeption orientalischer Religionen (Katharer) oder

- 5 So etwa W. Hahl, *Ritual: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte / gemeinsam mit Harald Fricke ... hg. von Klaus Weimar* (Berlin 2003) III, 305-308.
- 6 P. Dinzelsbacher, *Unglaube im „Zeitalter des Glaubens“. Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter* (Badenweiler 2009).

Wer vollzieht die Heilrituale?

Kranke selbst

Magische und religiöse Heilrituale wurden wohl nicht primär durch ‚Ritual-Experten‘ wie HeilerInnen oder Geistliche, sondern vornehmlich von den Betroffenen selbst vollzogen. Dies legen viele Formulierungen von Beschwörungen und Segen nahe, die i. d. R. zum Selbstgebrauch dienen sollten. Man denke an Formeln wie *Niem ain wurzen ... mach ein kränzlin davon...*¹¹⁷ oder (mit Kreuzeszeichen und wiederholtem *Pater Noster*):

*Ich hab mich verruckht vnnd hab mich verrenckht,
Got den herren hat mann gehenckht.
Schadt jme sein henckhen nichts,
so schadt auch mir mein verrenckhen nichts.*¹¹⁸

Der Imperativ in der ersten Formel genauso wie die Autoreferenz in der zweiten implizieren eindeutig, daß die Sprüche und die sie begleitenden Rituale nur vom Betroffenen performiert werden sollten.

Selbstredend gibt es auch narrative Belege für Selbstheilungshandlungen des Patienten: Ein Beispiel findet sich etwa in der autobiographischen Erzählung des Diakons Vulfilaicus bei Gregor von Tours (2. H. 6. Jh.). Nach der im Zuge der Chri-

117 Wurmseggen, 15. Jh.: Holzmann (wie Anm. 97) 169.

118 15. Jh., ebd. 250 f.

stianisierung durchgeführten Zerstörung eines Diana-Heiligtums begann sich sein ganzer Körper mit Pusteln zu überziehen. *Ich betrat allein die Kirche und zog mich vor dem heiligen Altar aus. Ich hatte dort nämlich eine Ampulle voller Öl, die ich aus der Basilika des hl. Martin mitgebracht hatte, damit rieb ich mir eigenhändig alle Glieder ein und fiel bald in Schlaf. Als ich aber etwa um Mitternacht erwachte, ... fand ich meinen ganzen Leib so unversehrt, als ob nie ein Geschwür an mir erschienen wäre...*¹¹⁹ Oder: Der berühmte Arzt Arnald von Villanova verwendete angeblich für sich selbst ein modifiziertes *Paternoster*-Gebet, in dem er um Befreiung von Warzen bat, und pflückte sowie vergrub bei der dreimaligen Wiederholung Glaskraut – wenn es vermodert war, waren auch die Warzen verschwunden¹²⁰.

HeilerInnen

Vorab: Nicht erst die frühneuzeitlichen Quellen, sondern auch die mittelalterlichen weisen darauf hin, daß medizinische Magie zuvörderst vom weiblichen Geschlecht praktiziert wurde¹²¹. Der Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt, aber auch mit der Nahrungszubereitung dürfte evident sein. Da auch die schwarze Magie weitgehend Frauensache war

119 Gregor von Tours, Hist. Fr. 8, 15, ed. M. Oldoni (s. l. 1981) II, 268 ff.

120 Hanns Löhr, Aberglauben und Medizin (Leipzig, 1943) 69.

121 E. Mundal–G. Steinsland, Kvinner og medisinsk magi. In: Kvinnors rosegård. Medeltidskvinnors liv och hälsa, lust och barnafödande, ed. H. Gunneng et al. (Stockholm 1989) 97-121.

oder als solche galt, waren auch die Mehrzahl der Opfer der Hexenjagden Frauen. Es finden sich zwar Ausnahmefälle von offiziellen Ärztinnen (z. B. an der Hohen Schule zu Salerno, oder eine Stadtärztin in Mainz¹²²), aber nach der Professionalisierung bzw. Akademisierung des Heilberufs im Hochmittelalter blieb das wissenschaftliche, d. h. universitäre Studium sonst allenthalben Männern vorbehalten.

Wie in allen Hochkulturen gab es auch professionelle und halbprofessionelle Heiler, von ekstatischen Schamanen über Heilkundige ohne wissenschaftliche Ausbildung bis zu Quacksalbern, die christliche oder nichtchristliche Heilriten praktizierten. Durchaus auch Geistliche konnten als magische Heiler auftreten, wie z. B. jener Priester Ramsholt in Suffolk, der sich, um seiner kranken Tochter zu helfen, zuerst sowohl Beschwörungen als auch Medizinen bediente, ehe er sich darauf besann, den hl. Thomas Becket anzurufen¹²³. In Notfällen traten auch Nachbarn oder sonstige hilfreiche Menschen als Heiler auf, so jene fünf Witwen, die versuchten, einem Ertrunkenen durch das Abbeten von neun *Paternoster* zu helfen¹²⁴.

Priester besaßen, wenn schon kein persönliches, so doch ein Amtscharisma¹²⁵, das ihnen bei Kranken hilfreich sein mochte; Heilige dagegen waren stets durch ihr individuelles Charisma ausgezeichnet. Es scheint – nicht unverständlich – besonders bei psychischen Störungen funktioniert zu haben, denn

122 Emil Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jh. bis zum Ausgang des Mittelalters III* (Freiburg i. Br. 1903) 439. Englischsprachige Bibliographie: <http://www.gallowglass.org/jadwiga/herbs/WomenMed.html>.

123 Finucane (wie Anm. 16) 62.

124 Ebd. 63.

125 Dinzelsbacher, *Handbuch* (wie Anm. 4) I/II s. v.

die mittelalterlichen Viten sind voll von Schilderungen gelungener Exorzismen.

Ein berühmter Fall ist die Exorzierung einer adeligen Besessenen im Jahre 1169 durch Hildegard von Bingen, welche viele Seiten ihrer Lebensbeschreibung ausfüllt. Nachdem Sigewize durch acht Jahre hindurch erfolglos zu verschiedenen Reliquien geführt worden war, verriet der Dämon, daß nur Hildegard ihn vertreiben könne. Diese schrieb dazu ein ungewöhnlich kompliziertes Ritual vor: Sieben Priester sollten, nachdem sie gefastet und sich gegeißelt hatten, nach Gebet und Meßfeier als Verkörperungen der sieben Gaben des Heiligen Geistes die Leidende mit Ruten umstellen. Unter verschiedenen Exorzismusformeln sollte die Besessene wiederholt auf Kopf, Rücken, Brust, Nabel, Nieren, Knie und Füße geschlagen werden. Das Ritual wurde vollzogen, half aber nur für einen Augenblick. Erst als die Kranke zu Hildegard ins Kloster pilgerte und von dieser persönlich beschworen wurde, fuhr der böse Geist durch ihre Schamteile aus¹²⁶. Diese größere Wirksamkeit einer (kirchenrechtlich zum Exorzismus nicht befugten) Klostervorsteherin gegenüber den geweihten Amtsträgern ist freilich ein sehr außergewöhnlicher Fall in den Annalen der Dämonologie.

Zweifelsohne war es prinzipiell eine Hauptfunktion der Heiligen, den Gläubigen bei Krankheiten als „himmlische Ärzte“ zu Hilfe zu kommen. Dies gilt nicht nur von medizinischen Spezialisten wie Kosmas und Damian, sondern nach

126 Vita Hildegardis 3, 20-22; vgl. G. W. Radimersky, Magic in the Works of Hildegard von Bingen (1098-1179). Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache, deutsche Literatur 49, 1957, 353-359; H. Schipperges, Heilung einer Geisteskranken im hohen Mittelalter. Zs. f. klinische Psychologie 33, 1985, 58-64.

Ausweis der Mirakelsammlungen praktisch von sämtlichen Verehrten. Die lebenden CharismatikerInnen wie Hildegard verstanden sich i. d. R. selbst nicht anders denn als Medien der Gnade, die durch ihre Fürbitte Gott zu einem Wunder motivierten. Die am Rande der Gesellschaft stehenden Heiler und Magier dagegen glaubten teilweise, daß ihre Kräfte aus ihnen selbst kämen, teilweise dachten sie, sie hätten sie durch Dämonen-Bann oder Verschreibung an böse Geister erworben.

Herrscher

Auch Herrscher konnten eine besondere Heilkraft besitzen. Bei dem Merowingerkönig Guntram (6. Jh.) genügte es, daß heimlich von seinem Mantel abgeschnittene Fransen, in Wasser aufgelöst, von einem Fieberkranken getrunken wurden, um ihm sogleich die Gesundheit wiederzuschicken¹²⁷. Das Königsheil ‚funktioniert‘ in dieser archaischen Welt genauso wie das Mana in als Reliquien verehrten Kleidungsstücken Heiliger. Unerwarteter Weise scheint dies jedoch das einzige Beispiel aus der ersten Hälfte des Mittelalters zu sein. Erst die spätere Epoche hatte eine berühmte Tradition wundertätiger Könige – „Les rois thaumaturges“ – sowohl in England als auch in Frankreich¹²⁸. Es waren besonders die Skrofeln, die, auch als „könig-

127 Gregor von Tours, *Historia Francorum* 9, 21. Dazu F.-R. Erkens ed., *Das frühmittelalterliche Königtum* (Berlin 2005) 453 s. v., bes. 216.

128 M. Bloch, *Les rois thaumaturges* (Paris 1924 u. ö) (*Die wundertätigen Könige*, München 1998); A. Boureau-C. Ingerflom

liche Krankheit“ bezeichnet, vermittelt einer Berührung durch den Souverän, die man als Ritus ansprechen könnte, zumal er sie zu bestimmten Terminen vollzog, geheilt wurden¹²⁹.

Interpretationsmöglichkeiten der Wirksamkeit

In den Quellen der Epoche ist, nicht zuletzt je nach Textsorte, sowohl von rein innerweltlich-medizinischen Heilerfolgen die Rede, wie von solchen, die auf das Eingreifen der Transzendenz zurückgeführt werden. Belege dürften sich erübrigen. Hat man sich im Mittelalter Gedanken über die Wirksamkeit von Ritualen in diesem Zusammenhang gemacht? Die Quellen behandeln das Thema i. d. R. nicht, vielmehr ist anzunehmen, daß die meisten Menschen, die Heilrituale anwandten, von der im Wort, im Gestus, im Zaubermittel selbst innewohnenden Kraft („virtus“) ausgingen, die nicht hinterfragt wurde, genauso wie in vielen Rezeptbüchern nicht diskutiert wurde, warum bestimmte Medizinalpflanzen diesen oder jenen Effekt hatten. Andere orientierten sich allerdings in antiker Tradition an den humoralpathologischen Qualitäten der Heilkräuter und -substanzen. Selbstverständlich wurde auch in manchen medizinischen Schriften darauf verwiesen, daß die Arzneien aus von

(Hgg.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien* (Paris 1992); F. Cardini, *La regalità sacra tra medievistica e storia delle religioni*. L. Arcella u. a. ed., *Confronto con Mircea Eliade. Atti...* (Milano 1998).

- 129 J. LeGoff, *Le mal royal au moyen âge – du roi malade au roi guérisseur*. *Mediaevistik* 1, 1988, 101-113; ders., *Ludwig der Heilige* (Stuttgart 2000) 733 f.

Register

- Adalbero v. Eppenstein, Hzg. v. 93
Kärnten 26
Adam v. Bremen 51
Ägyptische Tage 115
Aelred v. Rievaulx 54
Albrecht IV. v. Habsburg 92
Amulett 113
Angely 94
Antoninus Placentinus, Ps. 99
Antonius, hl. 85
Arnald v. Villanova 105, 121
Artus, Kg. 53, 58
Ärztinnen 122
Asklepios 118
Astrologie 83, 91
Ätiologie 82, 84, 88
Augustinus 126
Autobiographie 32
Azecho v. Worms, Bf. 26

Begräbnis 42
Benedikt V., Gegenpapst 15
Bernhard v. Clairvaux 28
Beschwörung(en) 112, 113, 120
Besessenheit 101
Bilwis 87
Birgitta v. Schweden 84, 85, 93
Blancheflor 53
Blut 112, 114
Brant, Sebastian 118
Buß-Rituale 91
Butzbach, Johannes 129

Caesarius v. Heisterbach 109
Canossa 11
Cassian 64
Chanson de Roland 49
Cid 48
Couronnement de Louis 56

Dämon(en) 83, 85, 86, 101,
105, 111, 123, 126
Dänen, die 51
Dietrich v. Bern 59
Diu Klage 48, 59
Do-ut-des 90
Dombes 110

Elfen 83, 87
Elisabeth v. Reute 98
Emotions-Tränen 37
Engel 105
Erasmus v. Rotterdam 115

- Etzel, Hunnenkg. 59, 60
 Exorzismus, -en 101, 103, 123,
 130
 Fides v. Conques 97
 Flagellanten 91
 Francesco di Paola 132
 Friedrich Barbarossa, Ks. 22
 Friedrich III., Ks. 93
 Fremdheit 71
 Galen 118
 Gassner, J. J. 130
 Gender 12, 38, 43, 58, 61, 121
 Gerald v. Wales 97
 Gerlach v. Houthem 95
 Glocke 106, 132
 Gottfried v. Straßburg 53
 Gregor VII., Papst 11
 Gregor v. Tours 120
 Grünewald, Matthias 103
 Guibert v. Nogent 128
 Guinefort, hl. 110
 Gunther, Kg. v. Burgund 51
 Guntram, Merowingerkg. 124
 Hartlieb, Johannes 132
 Hartmann v. Aue 53, 57, 58, 91
 Hartmann v. Brixen, Bf. 105
 HeilerInnen 121
 Heinrich III., Ks. 26, 45, 64
 Heinrich IV., Ks. 11, 21, 22, 23,
 64
 Heinrich VI., Ks. 32
 Heinrich I., Kg. v. England 45
 Heinrich v. Veldeke 57
 Heulforschung 36
 Hexen 88, 105, 110
Hexenhammer 110
 Hexenschuß 87, 88
 Hildegard v. Bingen 95, 123
 Himmelsbrief 113
 Hoccleve, Thomas 84
 Hubert, hl. 107
 Hugo v. St. Viktor 23
 humiliatio 94
 Inchenhofen 107
 Inkubation 96, 107, 128
 Innozenz II., Papst 28
 Irmenschart 57
 Irritations-Tränen 37
 Jaime I., Kg. v. Aragón 17, 33
 Jesus 62
 Karl d. Gr., Ks. 49, 63
 Kerzen 114
 Ketzerei 110
 Klageweiber 42
 kollektiv 94
 Kollektive 44, 51, 94

- Konrad II., Ks. 26, 44, 64
 Konrad III., röm.-dt. Kg. 28
 Konrad, Pfaffe 49, 63
 Konrad v. Mainz, Ebf. 107
 Konrad v. Würzburg 54, 58
 Krankensalbung 93
 Krankheitsprojektil 86
 Krankheitstheorien 81
Kudrun 52, 56

Lacnunga 113
 Ladislaus v. Polen 100
 Lakrimologie 36
 Leonhard v. Görz 100
 Ludwig d. Fr., dt. Ks. 22
 Ludwig IX., Kg. v. Frankreich
 63
 Luther, Martin 87, 101, 103,
 111

 Magie 109, 126
 Magnetismus 130
 Marienfiguren 98
 Marke 53
 Medizinalpflanzen 130, 132
 Mesmer, F. A. 130
 Messe(n) 92, 132
 Michael Scotus 109
 Mitleid 16, 39, 54, 64
 Mittelalterbild 71
 Molitor, Ulrich 88

 Morandus, hl. 95
 München 117
 Münze 114
 Murman, Normannenkg. 17
 Murner, Thomas 103

Nibelungenlied 48, 52, 59
 Nikolaus V., Papst 110
 Nikolaus v. Bibra 117

 Otto I., Ks. 15
 Otto III., Ks. 21

 Palermo 106
 Paracelsus 85, 119
 Pest 86, 88
 Petrus Damiani 23
 Philipp (II.) August, Kg. v. Frank-
 reich 45
 Pilgerfahrten 90
 Pleier 54
 Poppo v. Stablo 43
 Prolaktin 37
 Prozessionen 94
 Prüfening 106

 Rahewin 41
 Reliquiare 95
 Reliquien 94, 106, 118
 Richard Löwenherz 31, 45
 Roland 48, 49

Rolandslied 56
 Sakramentalien 93
 Ste. Étole 107
 St. Fillan 106
 St. Hubert 107
 Schädelreliquien 99
 Schlupfgräber 96
 Schmerz 17, 69
 Schreibrüder 42
 Seuse, Heinrich 86, 106
 Siegfried 49
 Sigewize 123
 Stricker, der 64
 Sünder 22

 Taufe 101
 Tegernsee 107
 Theodata, hl. 99
 Theodosius I., d. Gr., Ks. 64
 Therapien 88
 Thomas v. Aquin 106
 Thurstan v. York, Ebf. 45
 Totenwache 42
 Trauer 17, 42, 59
 Trauern Helfen 54

 Tristan 53
Tristan 52
 Tyndale, William 85

 Valhourles 106
 Vergil 48
 Vizelin v. Oldenburg, Ebf. 42
 Votive 100
 Vulfilaicus, Diakon 120

 Waage(n) 100, 107
 Wachs 107
 Wachsfigur 100
 Walburga v. Heidenheim 89
 Wallfahrt 90
 Wechselbalg 111
 Wilhelm v. Norwich 118
 Wilsnack 107
 Wipo 44
 Wolfram v. Eschenbach 47, 52,
 56, 57, 59, 62, 87

 Zahnwurm 112
 Zaubersprüche 111
 Zivilisationsprozesse 75
 Zwischenwesen 83, 87, 112