

Unger-Ullmann, Daniela

**Motivation und Bedeutung von physischen und psychischen
Ausnahmeständen in der mittelalterlichen Erzählliteratur**

Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik. 2003, vol. 17, iss. 1, pp.
[131]-151

ISBN 80-210-3153-0

ISSN 1211-4979

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/105819>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
provides access to digitized documents strictly for personal use, unless
otherwise specified.

DANIELA UNGER-ULLMANN

MOTIVATION UND BEDEUTUNG VON PHYSISCHEN UND PSYCHISCHEN AUSNAHMEZUSTÄNDEN IN DER MITTELALTERLICHEN ERZÄHLLITERATUR

Ein Charakteristikum der gesamten mittelalterlichen Erzählliteratur sind im Allgemeinen außergewöhnliche Menschen in besonderen Situationen. Alltägliches kommt kaum zur Sprache – resultiert dann aber auch aus der spezifischen Intention des jeweiligen Textes, Exempel, Vorbild zu sein, das dem Rezipienten den Weg zu einer christlich geprägten Lebensführung erleichtern soll.

Kann man einen überwiegenden Teil der mittelalterlichen Literatur als Darstellung von Besonderheiten klassifizieren, so geht es in der folgenden Unterteilung darum, einzelne Formen von Zuständen und Situationen, in denen sich der „Held“ der jeweiligen Geschichte befindet, zu definieren. Eine wichtige Unterteilung bildet die Unterscheidung von Ausnahmezuständen, welche die körperliche Befindlichkeit betreffen und solchen, die sich im seelisch-psychischen Bereich abspielen.

I. Physische Ausnahmezustände

1. Martyrium

Die Beeinträchtigung der körperlichen Gesundheit als Folge christlichen Glaubensbekenntnisses bildet seit der Frühzeit ein historisches Faktum, das schon bald (Mitte des 2. Jhs.) eine theologische Deutung erfährt.¹ Ideelle Grundlage für dieses freiwillige Leiden ist die Treue zur *Nachfolge Christi*², die sich in den ersten Jahrhunderten vor allem in Form des Martyriums widerspiegelt, während nach der Christianisierung Europas die *imitatio*³ diesen Platz einnimmt.

-
- ¹ Vgl. Th. Baumeister: *Martyrer, Martyrium. I. Begriff*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd 6. Begr. von M. Buchberger. Hrsg. von W. Kasper [u.a.]. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau [u.a.] 1997, Sp. 1436.
 - ² Vgl. U. Luz: *Nachfolge Jesu. I. Neues Testament*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd 23. Hrsg. von G. Müller in Gemeinschaft mit H. Balz [u.a.]. Berlin, New York 1994, S. 678–686.
 - ³ Vgl. R. Schulmeister: *Aedificatio und imitatio. Studien zur internationalen Poetik der Legende und Kunstlegende*. Hamburg, Phil. Diss. 1971.

Für die Legendendichtung von Bedeutung ist das Martyrium, das sich dem Namen nach vom griechischen *μάρτυς* (Zeuge) ableitet und das öffentliche Bekenntnis zum christlichen Glauben auch unter Folter meint. In der theologischen Ausdeutung gilt „das Sterben der Märtyrer von Anfang an als engste Vereinigung mit Christus, Mitvollzug nicht nur seiner vollkommenen Liebe, sondern auch seines gewaltsamen Kreuztodes“⁴. Dem Märtyrer wird nicht nur der Vorzug der Vereinigung im Tod zuteil, er gelangt auch trotz seiner Sünden unmittelbar ins himmlische Paradies. Die Nähe zu Christus kommt ikonographisch in der Märtyrerkrone zum Ausdruck, in späteren mittelalterlichen Darstellungen ist der Märtyrer im Himmel am Palmzweig erkennbar.

Das Verhalten des Märtyrers angesichts schlimmster Bedrohung galt den anderen als Vorbild, das die Männer der Kirche möglichst vielen zugänglich machen wollten, und zu diesem Zweck entstanden schon früh schriftliche Darstellungen besonders eindrucksvoller Martyrien, die oft unter der Bezeichnung ‚Märtyrerakten‘ (*acta martyrorum*) zusammengefasst wurden. Dem literarischen Genus nach wird man aber besser von Briefen und Erzählungen sprechen, während die Akten im eigentlichen Sinn, also Gerichtsaufzeichnungen, nur einen geringen Teil solcher Berichte darstellen.⁵ Die älteste Darstellung ist das Martyrium des Polykarp († 22.2.156),⁶ gefolgt von einem Brief über die Christenverfolgung in Lyon und Vienne. Ebenfalls zur Zeit der Verfolgung entstanden ist die ‚Passio Felicitatis et Perpetuae‘ aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts.⁷ Diesen ‚Augenzeugenberichten‘ folgen im zeitlichen Abstand die eigentlichen Legenden, in denen ältere Texte bearbeitet und ausgeschmückt werden.⁸ Der Märtyrer wird zum christlichen Gegenbild des heidnischen Heros stilisiert, sein Verhalten gilt als unerreichbares Vorbild, dem der gewöhnliche Christ wenigstens nacheifern soll.⁹

4 E. Schockenhoff: Martyrium. A. Theologie. I. Frühchristliche Zeit. In: Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe. Bd 6. Hrsg. von N. Angermann [u.a.]. Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 354.

5 Das Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique unterscheidet: „1.) récits de martyre; 2.) martyrologes; 3.) documents épigraphiques, archéologiques, iconographiques. D’autres martyrs sont mentionnés ici ou là, en particulier dans *l’Histoire ecclésiastique* d’Eusèbe de Césarée.“ W. Rordorf: Martyre. I. Les martyrs des premiers siècles. 2. Les sources martyrologiques. In: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Tome X. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert. Paris 1980, Sp. 720–721.

6 Vgl. K. Holl: Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd 2. Tübingen 1928 [Neudruck 1964], S. 68.

7 Vgl. M. B. v. Stritzky: Felicitas u. Perpetua. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 3. Begr. von M. Buchberger. Hrsg. von W. Kasper [u.a.]. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau [u.a.] 1995, Sp. 1217.

8 Vgl. Baumeister, Märtyrer, Sp. 1438: „Von diesen Texten aus der Verfolgungszeit oder unmittelbar danach sind die *Märtyrerlegenden* zu unterscheiden, die aus größerem zeitlichen Abstand seit Ende des 4. Jh. entstanden sind.“

9 Vgl. E. Lucius: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Hrsg. von G. Anrich. Tübingen 1904, S. 83–84: „Ihre Stellung [der Legende] im geistigen Leben des alt-

Die Wiedergabe von Martyrien in dieser Zeit lässt mehrere Motive erkennen: Am eindeutigsten und drastischsten ist die Schilderung der Schmerzzufügung mit dem ganzen Repertoire an Grausamkeiten, welche das römische Reich und die germanischen Barbaren kannten. Gliedmaßen werden abgeschnitten, gedehnt, verbrannt, Christen werden ertränkt, wilden Tieren vorgeworfen, als Fackeln verwendet, am Rost gebraten, von Pferden zu Tode geschleift und gekreuzigt. Die unmittelbar beabsichtigte Wirkung solcher Darstellungen war sicher, Ehrfurcht vor der Standhaftigkeit der Märtyrer hervorzurufen, gleichzeitig aber spricht die Detailfreude die Sensationslust des Rezipienten an, der die Leiden aus sicherer Distanz mitverfolgt. Zweifelsohne sollte der Vortrag von Märtyrerelegenden zur Nachahmung anregen, wie die Viten späterer Heiliger eindrucksvoll beweisen. So zog etwa der heilige Kolumban (~ 543–615) aus dem friedlich christianisierten Irland ins durch die Völkerwanderung wieder heidnisch gewordene Mitteleuropa, wo er doch noch zu seinem Tod für den Glauben kam.¹⁰ Der Vorbildcharakter frühchristlicher Märtyrer wirkt schließlich in den Kreuzzugsaufrufen nach, wenn Bernhard von Clairvaux (1090–1153) den Rittern, die im Kampf gegen die Heiden fallen, sofortigen Einzug ins Himmelreich verspricht.¹¹

In vielen Legenden geht der eigentlichen Folter das Motiv der psychologischen Bedrängnis voraus, welche der Leser beziehungsweise Hörer oft besser nachvollziehen konnte als die tatsächliche Folter. Die detaillierte Beschreibung der Folterwerkzeuge und der einzelnen Schritte des Martyriums unter gleichzeitigem Versprechen großer Belohnung bei Glaubensabfall zielt ebenso auf das Lob der Standhaftigkeit ab wie das Ertragen der Qualen selbst:

Da nun der Richter sah, daß er ihn [Hl. Georg] nicht von seinem Glauben kehren mochte, ließ er ihn auf die Folter bringen, und ließ seinen Leib Glied für Glied mit Nägeln zerreißen. Darnach ließ er seine Seiten mit Fackeln brennen, bis man seine Eingeweide durch die Risse des Leibes schauen konnte, und ließ die Wunden mit Salz reiben. [...] Des anderen Tages befahl er, daß man Georg auf ein Rad flechte, das war allenthalben mit zweischneidigen Schwertern besetzt. Aber es brach alsbald, und Georg blieb unverseht.¹²

Eine geschlechtsspezifische Variation dieses Motivs stellt die Androhung sexueller Gewalt gegen christliche Frauen dar,¹³ das heißt im Konkreten die Ver-

christlichen Volkes könnte aus diesem Grunde nur verglichen werden mit derjenigen, welche die profane *Heldensage* im Leben vieler Völker einnimmt. Sowohl in der Art ihres Zustandekommens als auch in ihrem Wesen bestehen in der Tat zwischen Märtyrerelegende und Heldensage eine Reihe wahlverwandter Züge.“

10 Vgl. H. Haupt: Columban. I. Leben. In: Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe. Bd 3. Hrsg. von N. Angermann [u.a.]. Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 65–66.

11 Vgl. K. Flasch: Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1987. (= Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen.) S. 79–93.

12 Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übers. von R. Benz. 13., neugesetzte Aufl. Gütersloh 1999, S. 234–235. Im Folgenden zitiert: Benz, *Legenda aurea*.

13 Vgl. V. Burrus: Word and Flesh. The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994), S. 27–51.

gewaltigung oder die Verstümmelung der Geschlechtsteile. Bestes Beispiel dafür ist die auch in bildlicher Darstellung sehr beliebte Legende der heiligen Agatha, die mit ihren abgeschnittenen Brüsten abgebildet ist.¹⁴ Das sexuelle Moment spielt in fast allen Legenden von Märtyrerinnen eine Rolle, oft in der Form, dass den Frauen nur mehr die Wahl zwischen Verlust der Jungfräulichkeit und Folter bleibt.¹⁵ Mit solchen Erzählungen sollten zu ihrer Entstehungszeit (4./5. Jh.) die *virgines Christianae* angesprochen und ermutigt werden, im Mittelalter leiteten Frauen daraus ihren Anspruch auf Eheverzicht ab. Diese Variante weist Parallelen zu Versuchungslegenden auf, in denen ebenfalls die Sexualität eine Rolle spielt. Am eindeutigsten ist diese Verbindung in der Legende von einem jungen Mann, dessen Martyrium darin bestand, dass er an ein Bett gefesselt von einer nackten Frau zum Verlust seiner Keuschheit verführt werden sollte. Um die aufkommende Lust zu unterdrücken, biss er sich seine Zungenspitze ab und spuckte sie der Verführerin ins Gesicht.¹⁶

Ein weiteres Motiv ist das Eingreifen Gottes in das Martyrium, wie etwa in der Legende der heiligen Thekla:

Noch am gleichen Tage schleppte man sie vor den Richterstuhl und forderte sie zum Abfall von Christus auf. Da sie sich standhaft weigerte, wurde sie ihrer Kleider beraubt und sogleich in die Rennbahn geführt und die wilden Tiere hereingelassen. Doch leuchtender Glanz umgab sie, so daß keiner sie anzuschauen vermochte. Die Löwen wichen vor der zarten Jungfrau zurück, legten sich ihr zu Füßen und beleckten diese wie sanfte Schoßhunde; auch die Stiere rührten sie nicht an. [...] Als alle erkannten, daß ihr die Bestien nichts anhaben wollten, verurteilte der Prokonsul sie zum Feuertode. Eine große Menge Volkes folgte in das Amphitheater. Man schichtete das Holz auf, und Thekla bestieg den Scheiterhaufen. Sie streckte ihre Arme in Gestalt des Kreuzes aus, segnete sich, und man legte Feuer an. Aber die Flamme berührte sie nicht. Auf einer Wolke schoß Wasser mit Hagel vermischt vom Himmel herab und löschte das Feuer. Die Volksmenge zerstreute sich, und viele waren von Furcht ergriffen. Doch nicht genug, denn nun warf man Thekla in einen scheußlichen Kerker voll von giftigem Gewürm. Darin sollte die standhafte Christin den Tod erleiden. Aber siehe, es fuhr ein Blitzstrahl vom Himmel und vertilgte die Schlangen, Thekla aber blieb unversehrt.¹⁷

14 Vgl. C. Squarr: Agatha von Catania. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd 5: Ikonographie der Heiligen. Begr. von E. Kirschbaum. Hrsg. von W. Braunfels. Rom [u.a.] 1994, Sp. 44–48.

15 Vgl. Burrus, *Word and Flesh*, S. 29: „In the stories [...] virginal women – are represented as the objects of male sexual desire: Ambrose’s text is replete with the tantalizing imagery of sexual penetration imagines, deferred, or displaced.“

16 Vgl. Benz, *Legenda aurea*, S. 86.

17 Die heilige Thekla. In: *Das große Buch der Heiligen*. Geschichte und Legende im Jahresablauf. Zusammengest. und hrsg. von E. und H. Melchers in der Bearbeitung von C. Melchers. München 1978, S. 611.

Derartige Erzählungen verbinden das Thema der Nachfolge Christi im Leiden mit dem Wunder, das sich in der mittelalterlichen Literatur großer Beliebtheit erfreute.

Da die Chancen, durch Heiden zum Märtyrer zu werden, im Hochmittelalter schon relativ gering waren, griff man vermehrt auf eine andere Form der Nachfolge im Leiden zurück, die ihre Wurzeln ebenfalls im Frühchristentum hat: die *imitatio Christi* in selbst auferlegter Askese¹⁸. In den ersten Jahrhunderten n. Chr. zogen sich Männer und Frauen in die Wüsten Ägyptens und Kleinasiens zurück, um in der Einsamkeit sich ganz auf Gott zu konzentrieren. Wesentlich gehörte zu dieser Lebensform die Abtötung des Leibes, der den Geist gefangen hielt. Zu dieser aus gnostisch-hellenistischem Denken entstandenen Vorstellung kam der Gedanke der bewussten *compassio*, des Nachvollzugs der Leiden Christi hinzu, konkretisiert in Nahrungs- und Schlafentzug, mangelnder Hygiene und selbst zugefügten Verletzungen. Die äußere Ähnlichkeit mit dem leidenden Christus sollte zu einer inneren führen.

Breitere Schichten des Christentums erfasste diese Idee erst im Mittelalter, beginnend mit der Passionsmystik eines Bernhard von Clairvaux¹⁹. Ebenso wie im Märtyrertum musste die Einheit mit Christus durch irdische Leiden erkaufte werden; nur wer sich im Leiden als würdig erwies, war auch würdig, die ewigen Freuden mit Christus zu teilen. Die *imitatio* nahm bald ähnlich schmerzhaft Formen an wie das Martyrium: fromme Menschen geißelten sich, verstümmelten sich und brachten sich sogar selbst die Wundmale Christi bei, wenn ihnen das Charisma der Stigmatisation versagt blieb. So haben Askese und Martyrium ihre gemeinsame Wurzel im Wunsch nach *Nachfolge Christi* im Leiden, um zur ewigen Seligkeit zu kommen. Beide Formen der physischen Verletzung sind Zeichen von Selbstüberwindung und damit auch der Auserwählung durch Gott, der die Gnade der Standhaftigkeit gewährt. Das Leiden für Christus ist kein Scheitern, sondern in Wahrheit ein moralischer Sieg, der anderen als Vorbild dienen und seinerseits wieder zur Nachahmung anregen soll.

2. Krankheit

Für den Menschen des Mittelalters waren Krankheit und Tod allgegenwärtig. In monastischen Kreisen, für die wir die genauesten Aufzeichnungen besitzen, werden neben Erkältungskrankheiten und chronischen Altersleiden wie Gicht,

18 Vgl. J. Lanczkowski: *Imitatio Christi*. In: Wörterbuch der Mystik. Hrsg. von P. Dinzelsbacher. Stuttgart 1989. (= Kröners Taschenausgabe. 456.) S. 249: „Indem vor allem Origenes Askese, Virginität und Kampf gegen Leidenschaften dem Kampf gegen Dämonen und Satan gleichsetzte und als Voraussetzung für den Zugang zu Gott postulierte, erhob er Asketen und Eremiten, d. h. die frühen Mönche [...] neben die Märtyrer, an deren Stelle bei Nachlassen und Ende der Verfolgungen sie dann traten.“

19 Vgl. B. Fraling: *Passionsmystik*. In: Wörterbuch der Mystik. Hrsg. von P. Dinzelsbacher. Stuttgart 1989. (= Kröners Taschenausgabe. 456.) S. 395.

Krampfadern und allgemeiner Gebrechlichkeit, Augen- und Magenleiden erwähnt.

Einen besonderen Status in der Vielzahl der Krankheiten hatte im gesamten Mittelalter der Aussatz²⁰, auch Lepra genannt, da er wie kein anderes Leiden das menschliche Aussehen deformierte und so den Befallenen zum Außenseiter machte. Der Aussatz wird schon in der Bibel erwähnt²¹, ebenso die soziale Absonderung von Leprakranken, was deren Heilung durch Jesus einen besonderen Stellenwert verleiht. Ähnlich wie später die Pest wurde der Aussatz aus dem Orient nach Europa eingeschleppt, wo erstmals im 8. Jahrhundert ein Gesetz zur Absonderung von Aussätzigen beschlossen wurde. Diese schlossen sich in Lebensgemeinschaften zusammen und wurden von der Gesellschaft, solange sie den Gesunden nicht zu nahe kamen, erhalten. Wie tief der Aussatz das mittelalterliche Bewusstsein geprägt hatte, zeigt seine Thematisierung in literarischen Werken wie dem ‚Armen Heinrich‘²² des Hartmann von Aue oder dem ‚Engelhard‘²³ des Konrad von Würzburg; auch im ‚Tristrant‘²⁴ wird der Ehebrecherin Isolde die Verbannung zu den Aussätzigen angedroht. Die Hilflosigkeit dieser Infektionskrankheit gegenüber spiegelt sich sowohl in den zahlreichen Ver-

20 Vgl. G. Keil: Der Aussatz im Mittelalter. In: Aussatz, Lepra, Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel. Teil II: Aufsätze. Hrsg. von J. H. Wolf. Würzburg 1986. (= Kataloge des Deutschen Medizinhistorischen Museums. Beih.; 1.) S. 85–102.

21 Vgl. Mt 8, 1–4; Lk 17, 11–19.

22 Vgl. H. v. Aue: Der arme Heinrich. Hrsg. von H. Paul. 16., neu bearb. Aufl. Tübingen 1996. (= Altdeutsche Textbibliothek. 3.) Vv 112–127: *an hern Heinrîche wart wol schîn./der in dem hoehsten werde/lebet ûf dirre erde,/derst der vermâhte vor gote./er viel von sinem gebote/ab sîner besten werdekeit/in ein smaehlichez leit./in ergreif diu miselsuht./dô man die swaeren gotes zuht/ersach an sinem lîbe,/manne unde wibe/wart er dô widerzaeme./nû sehet wie genaeme/er ê der werlte waere,/er wart nû als unmaere./ze heuwe wart sîn grüenez gras,/der ê der werlte venre was,/daz in niemen gerne sach.*

23 Vgl. K. v. Würzburg: Engelhard. Hrsg. von I. Reiffenstein. 3., neu bearb. Aufl. der Ausgabe von P. Gereke. Tübingen 1982. (= Altdeutsche Textbibliothek. 17.) Vv 5145–5171: *wart vil schiere dô geslagen/mit dem vil armen siechtagen/den man dâ heizet miselsuht./diu viel ûf in mit der genuht/daz er mitalle ûzsetzic wart./im wurden hâr unde bart/dünn unde seltsaene./sîn ougen, als ich waene,/begunden sich dô gilwen./als ob si aezen milwen,/sô vielen ûz die brâwen drobe./sîn varwe, diu dâ vor ze lobe/liutsaeleclich was unde guot./diu wart noch roeter danne ein bluot/und gap vil egebaeren schîn./diu lâtersüeze stimme sîn/wart unmâzen heiser./im schuof des himels keiser/grôz leit an allen enden./an fûezen unde an henden/wâren im die ballen/sô genzlich in gevallen/daz mich sîn immer wundert,/sîn lîp der wart gesundert/vil gar von schoenen sachen/und wart mit ungemachen/jaemerlichen überladen.*

24 Vgl. E. v. Oberg: Tristrant. Edition diplomatique des manuscrits et traduction en français moderne avec introduction, notes et index par D. Buschinger. Préface de J. Fourquet. Göttingen 1976. (= Göttinger Arbeiten zur Germanistik. 202.) Vv 4275–4278g: *er sprach: ‚ich will sie/minem siechen bringen:/die süllent sie all minnen./ainer nach dem andern./so mag sû nicht wol wandern./sû müst sterben schier./und weren ir ouch vier./wurden sie gestousen/under min hußgenoussen./sie müsten schier sterben tôd‘.*

ehrungsstätten des heiligen Lazarus²⁵ als auch in den absurden Heilungsmethoden²⁶ wie dem Blut von Jungfrauen oder unschuldigen Kindern wider.

Im 14. Jahrhundert wurde die Angst vor dem Aussatz von einer neuen Seuche übertroffen, der Pest²⁷. Von Handelsschiffen aus dem Orient eingeschleppt verbreitete sie sich mit großer Geschwindigkeit über weite Teile Europas und dezimierte in der Zeit von 1347–1351 die europäische Bevölkerung um circa ein Drittel. Effektive Maßnahmen wie entsprechende Hygiene und vor allem die Kenntnis der Übertragungskette fehlten, so dass die Menschen zu magisch-religiösen Praktiken Zuflucht nahmen.

Gerade die Reaktion auf den Schwarzen Tod in Form von Flagellantenzügen führt uns zu einem für das Verständnis von Krankheit im Mittelalter wesentlichen Punkt: die Verbindung von Krankheit und Religion, in der Fachsprache als Iatrotheologie bezeichnet. Rothschuh erklärt dieses Denkmuster folgendermaßen:

Die Iatrotheologie rechnet zu den Versuchen der Menschheit, die Krankheit als eines der Grundübel der Welt aus den Absichten Gottes (oder der Götter) zu erklären und dadurch eine Art des Umganges mit ihr zu finden, die Leiden und Krankheit als sinnvolle Ereignisse im geheimen Plan Gottes besser verstehen und ertragen läßt. Iatrotheologie gehört also in die Kategorie der supranaturalistischen Krankheitsinterpretationen. Sie ist, genauer gesagt, die Anwendung religiöser, besser theologisch-philosophischer Vorstellungen und Grundsätze auf den Kranken, die Krankheit und alles, was damit zusammenhängt.²⁸

Im christlichen Denken hatte Krankheit ihren Platz als Folge des Sündenfalls (Gen 3, 1–24),²⁹ für den einzelnen konnte sie Strafe, Möglichkeit zur Bekehrung und Mittel der Sühne sein. Krankheit war nie rein physisches Gebrechen, sondern immer auch äußeres Zeichen für einen inneren Abfall vom gottgewollten Zustand. Dabei muss die Krankheit nicht unbedingt auf ein besonderes Vergehen des Betroffenen hinweisen, sie kann auch Paradigma für den sündhaften Stand des Menschen schlechthin sein. Letzteres trifft vor allem auf die Kranken in den Evangelien zu, denen von Jesus, anders als von seiner jüdischen Umwelt, kein persönliches Vergehen zur Last gelegt wird. Sie sind vielmehr Zeichen für die

25 Vgl. J. Engemann: Lazarus. In: Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe. Bd 5. Hrsg. von N. Angermann [u.a.]. Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 1774–1775.

26 Zur Heilung des Aussatzes durch Blut und den Ursprüngen dieser „Therapie“ vgl. T. Haferlach: Die Darstellung von Verletzungen und Krankheiten und ihrer Therapie in mittelalterlicher deutscher Literatur unter gattungsspezifischen Aspekten. Heidelberg 1991. (= Beiträge zur älteren Literaturgeschichte.) [Vorher: Kiel, Phil. Diss. 1990.] S. 151–152.

27 Vgl. K. Bergdolt: Der Schwarze Tod in Europa. Die große Pest und das Ende des Mittelalters. 2. Aufl. München 1994.

28 K. E. Rothschuh: Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart 1978, S. 47.

29 Rothschuh erklärt dies (mit Augustinus) folgendermaßen: „Der gefallene Mensch ist nicht mehr ohne körperliche Bedürfnisse. Er ist daher der Sinneslust ausgesetzt, die ihn von seinem vorgezeichneten gottgewollten Weg ablenkt und ihn sündig werden läßt.“ Ebda, S. 50.

erlösungsbedürftige Menschheit und Demonstrationsobjekt für die Wundertätigkeit Christi.³⁰

Krankheit als sichtbarer Ausdruck von Sünde begegnet uns im Leiden des Anfortas³¹: Der Gralskönig liegt schon seit vielen Jahren durch eine Wunde im Genitalbereich krank danieder und als Folge dieser Verletzung des Königs leidet das ganze Land. Dieser Zustand weist offensichtlich auf ein früheres sündhaftes Verhalten des Anfortas hin: er hat gegen das Keuschheitsgelübde verstoßen und wird nun an dem Glied bestraft, mit dem er sündigen wollte. Die Krankheit des Anfortas als Sündenstrafe ist eine sogenannte *spiegelnde Strafe*³², wie sie auch im tatsächlichen Rechtsgebrauch geübt wurde.

Schwerer erkennbar ist das Vergehen des Helden im ‚Armen Heinrich‘, da diesem keine besonderen Sünden zur Last gelegt werden, ja er im Gegenteil als milder und gerechter Herr beschrieben wird. Dennoch wird er vom Aussatz befallen. Nach mittelalterlichem Verständnis hatte sich Heinrich der *superbia*, einer der sieben Todsünden, schuldig gemacht, indem er sein irdisches Glück als selbstverständlich angenommen und zu wenig an das Jenseits gedacht hatte. Die Krankheit hat hier die Funktion, Heinrich zur Tugend der Demut und Selbstverleugnung zu führen. Er ist also eher Exempelfigur als offensichtlicher Sünder und macht gerade in seiner scheinbaren Vollkommenheit die generelle Heilungsbedürftigkeit des Menschen als Folge der Erbsünde deutlich.

Neben solchen Deutungen der Krankheit, die schon ein gewisses Maß an theologischer Reflexion voraussetzen, vermutete man als konkreten Verursacher Gott oder den Teufel.³³ Gegen beide konnte man sich durch religiöse Übungen wie Fürbitten und Devotionalien schützen. Insbesondere bei der Vorstellung vom Teufel als Krankheitsverursacher spielen sicher heidnische Relikte wie Krankheitsdämonen eine Rolle.

Nicht weniger als die Krankheit war auch der Tod im Mittelalter allgegenwärtig. Nach Dinzelbacher ist die Einstellung der Menschen zum Tod im Mittelalter das entscheidende Charakteristikum im Unterschied zu anderen Epochen, da „er durchgehend nicht als das Ende des Lebens, sondern als ein Schritt innerhalb des Lebens angesehen wurde“³⁴. Realhistorisch betrachtet lag das durchschnittliche Sterbealter bei 30 Jahren, vorausgesetzt die Menschen überlebten die Geburt und die ersten Lebensjahre.³⁵ Wichtiger war nach damaliger Auffassung aber der

³⁰ Vgl. Joh 5, 1–18; Mt 9, 1–8.

³¹ Vgl. R. Schrod: Anfortas Leiden. In: Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag. Hrsg. von H. Birkhan. Stuttgart 1976. (= Philologica Germanica. 3.) S. 589–626.

³² Vgl. Strafe, strafen. In: Lexikon zur Bibel. Hrsg. von F. Rienecker in Verbindung mit G. Seewald und L. Coenen. 4. Aufl. Wuppertal 1962, Sp. 1346–1347.

³³ Vgl. Troels-Lund: Gesundheit und Krankheit in der Anschauung alter Zeiten. Übers. von L. Bloch. Leipzig 1901, S. 40–80.

³⁴ P. Dinzelbacher: Sterben/Tod. In: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Hrsg. von P. Dinzelbacher. Stuttgart 1993. (= Kröners Taschenausgabe. 469.) S. 244.

³⁵ Vgl. ebda, S. 245.

Tod als Tor ins Jenseits, das im Unterschied zum irdischen Dasein als ewig angenommen wurde. Das Leben im Jenseits richtete sich nach dem ethischen Verhalten im Diesseits, was schon früh dazu führte, den Tod als Mahnung zu einem gottgefälligen Leben zu verwenden. Bekanntes Beispiel für ein solches *Memento mori* ist die ‚Erinnerung an den Tod‘ des Heinrich von Melk um circa 1160, in welcher der Verfasser den Verstorbenen aus dem Grab heraus über die Nichtigkeit der irdischen Freuden angesichts ewiger Verdammnis klagen lässt:

*meiniv dinc stent mir vngeraeite.
 von der witze grimmechaeite
 mag ich mich nicht entreiden,
 die ich taeglich muz leiden.
 ich han fiwer vnt vinster
 zeder zeswen vnt zeder winster,
 oben vnt nidene.
 [...] div cheten der gotes rache
 hat mich starche gebunden.
 ich han haerwen lon funden
 alles, des ich ie begie,
 daz ich laeider mir vngebvzzet lie.
 aller mazze het ich vergezzen
 [...] e bran ich an meinem vlaeische
 mit hurlichem swaeizze;
 nu brennet mich der gotes ban
 indem fiwer, daz niemen erleschen chan.
 ich leide ser vnt vngemach.
 owe, daz ich dise werlt ie gesach!³⁶*

Im Spätmittelalter trat die persönliche Angst vor einem unerwarteten Tod hinzu, was sich in der zahlreichen *Ars moriendi* Literatur widerspiegelt.³⁷ Dahinter steht die theologische Lehre, dass ein Mensch nur, wenn er vor seinem Tod alle schweren Sünden gebeichtet hatte, in den Himmel oder zumindest ins Fegefeuer kommen konnte. Starb er aber im Stand der Todsünde, gab es keine Rettung mehr, was dazu führte, dass man im Zweifelsfall lieber einmal zu oft beichtete und sich mittels guter Werke und Bußübungen seinen Platz im Himmel und eine möglichst geringe Verweildauer im Fegefeuer sichern wollte. Andererseits galt der Tod als Erlösung vom irdischen Dasein, das mit Krankheit und Gebrechen behaftet war, und der Himmel wurde all jenen als Trost versprochen, die in die-

³⁶ H. v. Melk: Von des todes gehugde. Mahnrede über den Tod. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übers., komment. und mit einer Einführung in das Werk hrsg. von Th. Bein [u.a.]. Mit Beiträgen zu Text, Übersetzung und Kommentar von S. Kramarz-Bein. Stuttgart 1994. (= Universal-Bibliothek. 8907.) Vv 699–705; 710–715; 719–724.

³⁷ Vgl. A. M. Haas: Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur. Darmstadt 1989.

ser Welt keine Heilung erwarten konnten. Die Todessehnsucht mancher frommer Menschen, die sich vorsätzlich der Krankheit aussetzten, indem sie ihren Körper kasteiten und intensiven Kontakt mit Kranken pflegten, lässt sich wohl nur auf diesem Hintergrund erklären.

II. Psychische Ausnahmezustände

1. Besessenheit

Die Vorstellung, dass der Mensch mit überirdischen Mächten in so intensiven Kontakt treten kann, dass sich diese Macht durch den Menschen äußert, existiert in allen Kulturen. Geprägt ist das christliche Mittelalter vor allem durch die biblische Tradition, in der man auch heidnische Ideen interpretierte. Das ‚Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique‘ unterscheidet zwischen *Possession diabolique* und *Possession par Dieu*,³⁸ während das ‚Lexikon für Theologie und Kirche‘ Besessenheit ausschließlich negativ versteht³⁹. Im Mittelalter finden sich für beide Formen zahlreiche Belege. Sowohl das Alte als auch das Neue Testament kennen die Besessenheit durch einen Dämon oder bösen Geist, die im gesellschafts- und selbstzerstörerischen Verhalten des Besessenen erkennbar wird.⁴⁰ Die Befreiung aus dieser Gefangenschaft wird von Gott erwartet, so stellt die Austreibung von Dämonen eine der wichtigsten Taten Jesu und seiner Apostel dar.⁴¹

Andererseits ergreift auch Gott immer wieder vom Menschen Besitz, im Alten Testament etwa von den Propheten Ezechiel und Samuel.⁴² Im Neuen Testament gilt das Pfingstereignis bis heute als klassische „Besessenheit“ durch den Heiligen Geist.⁴³ Als Kennzeichen werden Zungenreden und Feuerzungen genannt.⁴⁴ Vorbild für persönliche, unmittelbare Gotteserfahrung war aber die Entrückung des Apostels Paulus im zweiten Korintherbrief:

Ich muß mich ja rühmen; zwar nützt es nichts, trotzdem will ich jetzt von Erscheinungen und Offenbarungen sprechen, die mir der Herr geschenkt hat. Ich kenne jemand, einen Diener Christi, der vor vierzehn Jahren bis in den dritten

38 Vgl. M. Dupuy: *Possession par Dieu*. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Tome XII. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert. Deuxième partie. Paris 1986, Sp. 1995–1997.

39 Vgl. H. Schott: *Besessenheit*. I. Kulturgeschichtlich. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd 2. Begr. von M. Buchberger. Hrsg. von W. Kasper [u.a.] 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau [u.a.] 1994, Sp. 312; W. Kirchschräger: *Besessenheit*. IV. Biblisch. In: *LThK* 2, Sp. 313–314.

40 Vgl. 1 Sam 16, 15–23; Mk 5, 1–5; 9, 14–29; Mt 12, 43–45.

41 Vgl. Mk 9, 25; 7, 32; Lk 11, 15; 8, 30; 7, 33; Mt 12, 24; 11, 18; Joh 7, 20.

42 Vgl. Ez 12, 1–16; 1 Sam 10, 10–11.

43 Vgl. Apg 2, 1–4.

44 Vgl. Apg 2, 3.

Himmel entrückt wurde; ich weiß allerdings nicht, ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, nur Gott weiß es. Und ich weiß, daß dieser Mensch in das Paradies entrückt wurde; ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, weiß ich nicht, nur Gott weiß es. Er hörte unsagbare Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann.⁴⁵

Diese Passage dient in der modernen Literatur zur Definition von ekstatischer Besessenheit als Heraustreten des menschlichen Geistes aus dem Körper, dem ein Einwirken Gottes vorangegangen sein muss. Selbst herbeigeführte Besessenheit, wie sie in anderen Kulturen üblich ist, wird vom Christentum abgelehnt, wenngleich die Askesepraktiken christlicher Mystiker sicher optimale Vorbedingungen geschaffen haben. Im Folgenden sollen die beiden Formen zunächst getrennt behandelt werden.

a) *Besessenheit durch den Teufel*

Wie bereits erwähnt, stellt das Neue Testament die Existenz von Teufel und Dämonen und die Möglichkeit, von ihnen in Besitz genommen zu werden, nicht in Frage. Mit Rodewyk lässt sich die Besessenheit und ihre Beseitigung durch Jesus so zusammenfassen:

Dieses Wesen nun, das im Neuen Testament als δαίμων oder δαιμόνιον bezeichnet wird, geht in den Menschen hinein, so daß der Mensch nun einen Dämon „hat“. Es geht auch wieder heraus, weicht jedoch nur höherer Macht. Es muß ‚ausgetrieben‘ werden. Die Kraft, die dazu nötig ist, übersteigt Menschenmaß. Es ist göttliche Kraft erforderlich.⁴⁶

Im frühen Christentum gehört die Gabe der Dämonenaustreibung zu den besonderen Charismen, wobei als böse Geister oft die heidnischen Götter und als Besessene deren Diener gelten. Wie wichtig der Kampf gegen solche Dämonen war, zeigt die Tatsache, dass es im 3. Jahrhundert eine eigene Exorzistenweihe gab und der katholische Taufritus bis heute einen Exorzismus enthält.⁴⁷

Die Bedrohung durch das Böse war im Mittelalter faktisch immer gegeben, sogar – und gerade dort – an heiligen Stätten trieben die Dämonen ihr Unwesen. Vorbild für zahlreiche Beschreibungen von Angriffen durch böse Geister ist die Vita des heiligen Antonius, in welcher der Einsiedler von Dämonen auf verschiedene Arten versucht wird: Ihm werden Speisen und schöne Frauen vorgegaukelt, um ihn von der Askese abzubringen, als dies nicht hilft, werden die Geister auch handgreiflich.⁴⁸ Als Beispiel für die Fortsetzung dieser Tradition

45 2 Kor 12, 1–4.

46 A. Rodewyk: Die Beurteilung der Besessenheit. Ein geschichtlicher Überblick. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 72 (1950), S. 461.

47 Vgl. F. J. Dölger: Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn 1900.

48 Vgl. Benz, *Legenda aurea*, S. 94–95: „Einst lag Antonius in einem Grabe; da kam eine große Schar der bösen Geister zu ihm, die schlugen und zerrten ihn also, daß sein Knecht ihn

sei hier ein Versuch der Besitzergreifung des heiligen Guthlac (674–714) zitiert, der Einblick in die Ängste mittelalterlicher Mönche gewährt und deren Vorstellung von drohenden Teufeln schildert:

[Er] schaute, wie sich seine ganze Zelle von Horden unreiner Geister füllte [...] Aus Himmel und Erde hervorbrechend, bedeckten sie den ganzen Luftraum mit dunklem Gewölk. Sie waren nämlich von wildem Aussehen und schrecklicher Gestalt [...] Schneller, als man sagen kann, führten sie den genannten Mann Gottes mit gebundenen Gliedern aus seiner Zelle und tauchten ihn im Schlammgewässer eines finsternen Sumpfes unter. Dann schlepten und zerrten sie ihn durch die widrigsten Stellen des Sumpfes, zwischen dichtestes Dornestrüpp. Seine Gelenke und Glieder zerrissen [...]⁴⁹

Während im Frühmittelalter derartige Heimsuchungen ein Privileg klösterlicher Kreise waren, kommt es im Spätmittelalter zu einer „Demokratisierung“ der Teufelsfurcht. Diese Zunahme der inneren Ängste vor bösen Mächten in weiten Kreisen der Gesellschaft sieht Dinzelbacher in der „Destabilisierung der sozialen Bindungen [...], Lösung von Normen der alten Lebensform [...]“ und „Sinnkrise [...] ob dieser Disintegration der traditionellen Gewißheiten“⁵⁰ begründet. Vor allem religiös hoch motivierte Frauen, die, wie noch zu zeigen sein wird, auch für Gottesbegegnungen besonders empfänglich waren, litten zunehmend unter teuflischer Bedrängnis. Sie wurden vom Teufel in Gestalt verschiedenster Tiere heimgesucht wie etwa die heilige Coletta von Corbie (1381–1447), von bösen Geistern misshandelt wie die Selige Angela von Foligno (1248–1309) oder Christina von Stommeln (1242–1312),⁵¹ oder von Dämonen in Versuchung geführt, wobei hier der Unterschied zwischen verderblicher Lust und himmlischer Verzückung oft nur mehr von theologisch gebildeten Beichtvätern gefunden werden kann.

für tot auf seinen Schultern von dannen trug. Und seine Freunde alle versammelten sich um ihn, und beweinten ihn, als wäre er tot. Aber da die andern entschliefen, erwachte Antonius und gebot seinem Knecht, daß er ihn wieder in das Grab trüge. Also lag er, von den Schmerzen seiner Wunden darniedergestreckt; aber mit der Kraft des Geistes reizte er die Teufel abermals zum Streite. Da erschienen die bösen Geister in mancherlei greulicher Tiere Gestalt und zerrten ihn abermals mit ihren Hörnern und Zähnen und Krallen gar jämmerlich. Aber auf einmal kam ein lichter Schein und verjagte die Teufel ganz und gar; und Antonius war alsbald gesund.“

49 Zitiert nach: P. Dinzelbacher: *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn [u.a.] 1996, S. 47–48. Die Originalfassung findet sich in: *Felix's Life of Saint Guthlac*. Introduction, text translation and notes by B. Colgrave. Cambridge 1956, S. 100–102.

50 Ebda, S. 135.

51 Vgl. P. Dinzelbacher: *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen im Mittelalter und Frühenzeit*. Zürich 1995, S. 33.

b) *Besessenheit durch Gott*

Die *Possession par Dieu*, wie sie das ‚Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique‘ kennt,⁵² hat zunächst einen theologisch-juridischen Aspekt, nämlich die Abhängigkeit und Verwiesenheit aller Geschöpfe von beziehungsweise auf Gott. Gott „besitzt“ insofern jeden Menschen, als er ihm Sein verleiht, was im Mittelalter von scholastisch Gebildeten im Sinn thomasischer Ontologie⁵³, aber auch ganz konkret im Verständnis Gottes als Lehnsherr gedeutet werden konnte⁵⁴.

Der zweite psychologische Aspekt hat seinen Ursprung in den frühen spirituellen Bewegungen des Christentums, in denen man glaubte, von Gott beziehungsweise dem Heiligen Geist zeitweise in Besitz genommen worden zu sein und als sein „Sprachrohr“ zu fungieren.⁵⁵ Die offizielle Kirche stand diesem Phänomen der direkten Beziehung zu Gott immer skeptisch gegenüber, in der Frühzeit, weil sie sich von heidnischen Inspirationskulten abgrenzen wollte, später aber vor allem, weil sie und ihre Würdenträger als Vermittlungsinstanz für solche „Auserwählten“ überflüssig zu werden fürchtete.

Zu einer weiten Verbreitung des Phänomens der Besessenheit durch Gott im psychologischen Sinn kam es im Hoch- und Spätmittelalter mit jener religiösen Strömung, die im Allgemeinen als Mystik bezeichnet wird. Ziel der Mystik ist bekanntlich die Einheit mit Gott, die *unio mystica*⁵⁶, die vom „Vater der mittelalterlichen Mystik“ Bernhard von Clairvaux als Überwältigtwerden des Menschen durch Gott, als Aufgehen des menschlichen Seins im Göttlichen beschrieben wird.⁵⁷ Verglichen wird dieser Zustand mit der Liebeskrankheit, die ja auch als eine Art von Besessenheit erlebt wird⁵⁸. In Bernhards Ausführungen zu dem

52 Vgl. Dupuy, *Possession par Dieu*, Sp. 1995–1997.

53 Vgl. E. Gilson: *L'etre et l'essence*. 2. durchges. und vergr. Aufl. Paris 1962.

54 Vgl. J. A. Hernandez: *Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*. Berlin 1984. (= *Philologische Studien und Quellen*. 105.)

55 Bekannt für eine solche Besessenheit durch Gott waren die Vertreter der Montanisten, die in diesem Zustand Prophezeiungen von sich gaben. Vgl. Ch. Trevett: *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*. Cambridge 1996, S. 86–95.

56 Vgl. J. Sudbrack: *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt 2002, S. 19–34.

57 Bernhard verwendet dafür die Metapher vom Aufgehen des Wassertropfens in Wein und der Luft, die vom Licht durchdrungen wird. Vgl. B. v. Clairvaux: *Liber seu tractatus de diligendo Deo X*, 28. In: *Sancti Bernardi opera omnia*. Bd 1. Hrsg. von Joannes Mabillon. Paris 1879. (= *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. 182.) Sp. 991: „Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino deficere a se tota videtur [...]“ (Wie ein kleiner Wassertropfen, wenn er mit viel Wein gemischt wird, ganz zu vergehen scheint ...).

58 Vgl. H. v. Morungen: *Von den elben; Vrowe, mine swaere sich; Vil sleziu senftiu toeterinne*. In: *Deutsche Gedichte des Mittelalters. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*. Ausgew., übers. und erl. von U. Müller in Zusammenarbeit mit G. Weiss. Stuttgart 1993. (= *Universal-Bibliothek*. 8849.) S. 100; 104; 108.

Thema ist der Einfluss der zeitgenössischen Troubadourichtung unverkennbar, wengleich seine direkte Quelle das biblische Hohelied ist.⁵⁹

Im Laufe des 12. und vor allem des 13. Jahrhunderts erfasste diese Form der Gotteserfahrung verstärkt so fromme Frauen, die sich stunden- oder sogar tagelang von Gott ganz in Besitz genommen glaubten und dabei viele körperliche Symptome zeigten, welche bis heute als Zeichen der Besessenheit beziehungsweise der besonderen Begnadung durch Gott gelten. Am anschaulichsten ist vielleicht die Beschreibung solcher *mulieres religiosae* durch Jakob von Vitry (1160/70–1240), der die Ausnahmezustände dieser Frauen noch als positiv bewertet:

Du hast auch einige Frauen gesehen, die in so besonderer und wunderbarer Liebesergriffenheit zu Gott aufgehen, daß sie vor Verlangen krank wurden und sich durch viele Jahre nur selten vom Bett erheben konnten. Sie hatten keinen anderen Grund für ihre Krankheit als Ihn, aus Verlangen nach Dem ihre Seelen vergingen, süß ruhend mit dem Herrn [...] Die eine aber empfing eine so große Gabe der Tränen, daß, sooft Gott in ihrem Denken war, der Tränenstrom vor Andacht aus ihren Augen floß, so daß an den Wangen Tränenspuren durch das häufige Herabfließen erschienen. Trotzdem machten sie den Kopf nicht leer, sondern erfüllten den Verstand mit einer gewissen Stärke, verstüßten den Geist mit lieblicher Salbung, erfrischten sogar den Leib wundersam und erfreuten im heiligen Ansturm ihres Flusses die ganze Gottesstadt [...] Ich sah eine andere, die öfters fünfundzwanzig Mal am Tage außer sich entrafte wurde. Auch in meiner Anwesenheit wurde sie, wie ich glaube, mehr als sieben Mal entrafte. Sie blieb in eben der Stellung, in der sie sich gerade befand, unbeweglich, ohne zu fallen. Wenn sie zu sich zurückkehrte, wurde sie von solcher Freude erfüllt, daß sie gezwungen war, die innerliche Freude mit körperlichem Tanz zu zeigen [...]⁶⁰

Mit dem Aufkommen der Scholastik und unter dem Einfluss des Aristotelismus stand man aber in theologisch gebildeten Kreisen solcher mystischen Verzückung zunehmend skeptisch gegenüber,⁶¹ ja man vermutete dahinter zuerst ein Blendwerk des Teufels und führte diverse Prüfungen zur Echtheit des Zustandes durch⁶².

Eine Spielart der Besessenheit durch Gott ist auch die Vorstellung vom Narr Gottes, wie sie bei den franziskanischen Spiritualen verbreitet war. Was von ihrem Gründer Franz von Assisi als Protest gegen die Gesellschaft gedacht war, um die alleinige Abhängigkeit des Menschen von Gott, nicht vom weltlichen

⁵⁹ Vgl. K. Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München 1990, S. 249–267.

⁶⁰ Zitiert nach: P. Dinzelbacher: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn 1994, S. 198. Die Originalfassung findet sich in: Acta Sanctorum. Juni 5. 1867, 548 D-F.

⁶¹ Vgl. Dinzelbacher, Heilige oder Hexen, S. 96–100.

⁶² Vgl. Dinzelbacher, Christliche Mystik im Abendland, S. 216.

Besitz, zu demonstrieren, wurde von seinen Nachfolgern als Zeichen der Begnadung verstanden. So stilisierte sich der frühere Rechtsgelehrte Jacopone von Toddi als Narr Gottes, indem er „auf Familienfesten gefedert und geteert, oder auch wiehernd, einen Zügel im Mund, auf allen Vieren am Boden“⁶³ erschien. Das ganze Phänomen kam immer mehr in Verruf, weil sich die innige Beziehung zu Gott oft mit scharfer Kirchenkritik paarte und die „Besessenen“ im Namen Gottes zu Ungehorsam gegenüber dem Klerus aufriefen. Daher wurden im 13. und 14. Jahrhundert eine Anzahl solcher Bewegungen verurteilt, insbesondere ihre Lehre von der dauerhaften Einwohnung Gottes im Menschen.

2. Versuchung

Die Versuchung durch das Böse begegnet uns in der spirituellen Literatur des Christentums unter zwei Aspekten. Zum einen definiert Thomas von Aquin sie als Wunsch, das Unbekannte kennen zu lernen, also als Neugier: „experimentum [...] sumitur de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum (Man macht [...] einen Versuch mit etwas, um darüber etwas zu erfahren)“⁶⁴. Bekannter ist der Begriff der Versuchung aber aus dem monastischen Bereich, wo der Mönch ständig in Gefahr ist, seine Askese aufzugeben und sich den Dingen zu widmen, denen er entsagt hat, zumeist handelt es sich dabei um Nahrung und Sexualität.⁶⁵

Die erste Versuchung durch das Böse, aus der überhaupt erst die Versuchbarkeit des Menschen resultiert, ist die Geschichte vom Sündenfall⁶⁶ in Gen 3, 1–24⁶⁷. Eva wird von der Schlange aufgefordert, eine Frucht vom Baum der Erkenntnis zu essen, damit sie Gott gleich würde. In der Folge erliegt auch Adam der Versuchung und beide werden aus dem Paradies vertrieben. Auf diese Szene trifft wohl eher die Definition des Thomas von Aquin zu, da es den beiden ersten Menschen nicht um etwas geht, dem sie freiwillig entsagen, sondern um etwas, das sie nicht kennen.⁶⁸ Das Ende dieser Szene zeigt bereits einen wesentlichen Zug verschiedener Versuchungsgeschichten: Statt der Erfüllung der Begierde kommt es zur totalen Desillusionierung über die eigene Schwachheit und Verführbarkeit.⁶⁹ In der Deutung der Kirchenväter, insbesondere Augustinus, wird

⁶³ H. Nolthenius: Duecento. Hohes Mittelalter in Italien. Würzburg 1957, S. 252.

⁶⁴ Th. v. Aquin: Erhaltung und Regierung der Welt. I, q. 114, a. 2. In: Th. v. A.: Summa theologica. Vollst., ungek. dt.-lat. Ausg. der Summa theologica. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Bd 8. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Heidelberg [u.a.] 1951, S. 222.

⁶⁵ Vgl. P. Brown: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. Aus dem Engl. von M. Pfeiffer. Teil 2: Asketizismus und Gesellschaft im Ostreich. München, Wien 1991, S. 255.

⁶⁶ Vgl. E. Pagels: Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde. Reinbek bei Hamburg 1991.

⁶⁷ Vgl. G. v. Rad: Das erste Buch Mose Genesis. In: Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bildwerk. Teilbd 2/4. 8. Aufl. Göttingen 1967.

⁶⁸ Vgl. Gen 3, 4–6.

⁶⁹ Vgl. Gen 3, 7.

der zweite Aspekt mit dem ersten verknüpft. Die Tatsache der (sexuellen) Begierde ist für ihn unmittelbare Folge des Ungehorsams im Paradies, weil in jedem Menschen die Verdorbenheit Adams und Evas fortwirkt. Die mangelnde Selbstbeherrschung (die fehlende Kontrolle der entsprechenden Organe) in der Versuchung spiegelt den Ungehorsam wider:

Die menschliche Natur schämt sich also ohne Zweifel dieser Begierde und zu recht schämt sie sich. Denn in diesem Ungehorsam, der die Schamglieder des Körpers nur ihren Bewegungen unterwarf und der Macht des Willens entriß, zeigt sich deutlich, wie dem Menschen jener erste Ungehorsam vergolten wurde. Es mußte sich nämlich in jenem Teil am deutlichsten zeigen, durch den die menschliche Natur entsteht, welche durch jene erste und große Sünde zum Schlechteren verändert wurde. [...] Es sei daher fern, daß wir glauben, jene Ehen im Paradies seien durch diese Lust zustande gekommen, erst weil sie über diese erröteten, bedeckten sie dieselben Glieder, [...] Nach der Sünde nämlich entstand jene Lust, nach der Sünde fühlte und bemerkte sie die schamhafte Natur, nachdem sie die Macht verloren hatte, der der Körper in allem gehorchte, sie errötete darüber und übte sie aus.⁷⁰

Die bekannteste Versuchung im Neuen Testament sind die drei Versuchungen Jesu durch den Teufel in Mt 4, 1–11. Die Szenerie der ersten Versuchung kehrt in zahlreichen Mönchsviten wieder: Der Teufel erscheint Christus, nachdem er vierzig Tage in der Wüste gefastet hat, und will ihn überreden, die Steine rund um sich in Brot zu verwandeln, er fordert ihn also auf, seine Askese aufzugeben. Die zweite und dritte Versuchung⁷¹ hingegen bezieht sich auf die Allmacht des Gottessohnes und hat nur indirekte Parallelen in der Sünde der *superbia*, der vor allem besser Gestellte ausgesetzt waren, sowie den Abfall von Gott und die Hinwendung zum Teufel, wie sie im Spätmittelalter diversen Häretikern und den Hexen vorgeworfen wurden.⁷² Beherrschend wird das Thema in der Apokalypse, wo das Ende der Welt als eine Reihe von Katastrophen und Versuchungen geschildert wird. Insbesondere die Anbetung des Antichrist als vermeintlichen Gott und Retter gilt es zu vermeiden.

70 A. Augustinus: De civitate Dei, XIV, 20–21. Libri XI–XXII. Hrsg. von B. Dombart und A. Kalb. Turnhout 1955. (= Corpus Christianorum. Series Latina. 48.) S. 442–443: „Pudet igitur huius libidinis humanam sine ulla dubitatione naturam et merito pudet. In eius quippe inobedientia, quae genitalia corporis membra suis motibus subdidit et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illi primae inobedientiae retributum, quod in ea parte maxime oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illo primo et magno in deterius est mutata peccato. [...] Absit itaque, ut credemus illos coniuges in paradiso constitutos per hanc libidinem, de qua erubescendo eadem membra texerunt, [...] Post peccatum quippe orta est haec libido, post peccatum eam natura non impudens amissa potestate, cui corpus ex omni parte serviebat, sensit adtendit, erubuit operuit.“

71 Vgl. Mt 4, 5–10.

72 Vgl. Dinzelbacher, Heilige oder Hexen, S. 194–195.

Für die christliche Kultur prägend war aber in dieser Hinsicht besonders die monastische Strömung des 4. und 5. Jahrhunderts, als sich Männer und Frauen in die Einsamkeit zurückzogen, um nur für Gott zu leben und die Existenz Christi auf Erden nachzuvollziehen.⁷³ Diese *imitatio* beinhaltete den Nachvollzug des Leidens in strengster Form, das heißt in totaler Enthaltung von allen weltlichen Freuden. Psychologisch konnte dies nur dazu führen, dass der Asket ständig daran dachte, oder die verbotenen Dinge vor sich zu sehen glaubte. Für die Mönche des frühen Christentums war es freilich der Teufel, der ihnen solche Trugbilder vorgaukelte, wie aus folgender Erzählung deutlich wird:

Und ganz plötzlich, als ich mich umblickte, sah ich eine Nonne. Sie war eine sehr gutaussehende und schöne Frau, und sie sprach zu mir. [...] Und bei diesen Worten begann mich der Gedanke der Unzucht zu erregen und zu beunruhigen. Ich war nicht mehr in der Lage, das Brennen zurückzuhalten. Ich schloß sie in meine Arme und warf sie, so schien es, nieder und zog sie nackt aus; daraufhin versetzte sie mir einen Schlag, und ich sah, daß die ganze Stätte wie Feuer aussah. Dann erhob ich mich, nachdem ich einen Samenerguß gehabt hatte, aber sie war verschwunden. [...] Ein Fieber und ein Zittern ergriffen mich alsbald, und ich blieb dort liegen von der dritten bis zur neunten Stunde.⁷⁴

Bei der jungen Frau handelt es sich offensichtlich um den Teufel, der den Mönch in Versuchung führt. Ähnliche Erzählungen gibt es viele, am bekanntesten sind wohl die Versuchungen des heiligen Antonius:

Einst ging Antonius in eine andere Wüste, da sah er eine silberne Schüssel am Wege liegen. Da gedachte er bei sich selbst »Wie mag die silberne Schüssel hierher kommen, da keines Menschen Spur ist? Wäre sie einem wegfährigen Menschen entfallen, er wäre sein wol inne worden, so groß ist sie; o du böser Geist, das ist deine List, aber meinen Willen sollst du nimmer beugen«. Da verschwand die Schüssel als ein Rauch. [...] Darnach fand er einen großen Klumpen reinen Goldes, das floh er, als ob es Feuer wäre. Und floh auf einen Berg, da wohnte er zwanzig Jahr und tat unzählige Wunder und Zeichen. [...] Sanct Antonius erzählt von sich selbst »Ich sah einst den Teufel in Riesengestalt, der vermaß sich und sprach »Antoni, sieh, ich bin die Kraft und Weisheit Gottes, was willst du, daß ich dir gebe?« Da spie ich ihm ins Angesicht und setzte mich kräftig wider ihn, und wappnete mich mit dem Namen Christi: alsbald war er verschwunden.⁷⁵

Im Verständnis mittelalterlicher Religiosität war das ganze Leben ein Kampf gegen die Versuchung, der täglich neu gewonnen werden musste. Während die

⁷³ Vgl. Brown, Keuschheit der Engel, S. 227–346.

⁷⁴ Zitiert nach: Ebda, S. 259–260. Die Originalfassung findet sich in: Pachomian Koinonia. Translated by A. Veilleux. Vol II: Pachomian Chronicles and Rules. Mich. 1981. (= Cistercian studies series. 46.)

⁷⁵ Benz, Legenda aurea, S. 95.

Schultheologie einen Katalog der Versuchungen aufzustellen versuchte,⁷⁶ spiegeln mittelalterliche Legenden in großer Detailfreude die zahllosen Möglichkeiten des Bösen, den Menschen vom rechten Weg abzubringen, wider. Ein gutes Beispiel dafür, dass sogar und gerade die größten Heiligen unter permanenten Versuchungen litten, ist die Vita des heiligen Franziskus in der ‚Legenda aurea‘, wo der Teufel alle Schwächen des Heiligen und seiner Gefährten auszunutzen versucht. Am bekanntesten ist vielleicht jene Episode, in der Franziskus vom Teufel geraten wird, sich nicht so hart zu kasteien. Als er dies dennoch tut, schickt ihm Satan eine *schwere Versuchung des Fleisches*, auf die Franziskus zunächst mit Selbstgeiselung reagiert:

Aber da die Anfechtung nicht verging, lief er hinaus in den hohen Schnee und warf sich nackend in den Schnee; darnach nahm er den Schnee und machte daraus sieben Ballen, die setzte er vor sich und sprach zu seinem Leib »Siehe, dieser große Ballen hie ist dein Weib, die andern vier sind deine Söhne und Töchter, die andern zweien sind Knecht und Magd; eile nun und kleide sie, denn die Kälte tötet sie gar. Mühet dich aber die Sorge also mannigfalt, so gehe hin und diene dem einen Herrn mit ganzem Fleiß«. ⁷⁷

Wir sehen hier, dass sich die Versuchung und ihre Bekämpfung auf zwei Ebenen abspielen: zunächst einmal die physische, welcher der Heilige mit Selbstgeiselung begegnet, dann aber auch die (hier nur angedeutete) psychische, nämlich der Wunsch nach einem „normalen“ Leben in der Familie, den sich Franziskus selbst mit dem Verweis auf die damit verbundenen Mühen ausredet.

Ein ganz ähnliches Schema findet sich in der Erzählung von einer Jungfrau im ‚Dialogus miraculorum‘ des Caesarius von Heisterbach. Eine Rekluse wird durch den *Stachel des Fleisches* so sehr bedrängt, dass sie Gott um Erlösung bittet. Dieser schickt ihr zwar einen Engel und die Versuchung hört auf, dafür wird sie nun vom *Geist der Lästerung* heimgesucht. Die Antwort des nochmals erschienenen Engels macht die psychologische Funktion solcher Erzählungen deutlich:

Und der Engel: Glaubst du, du könntest ohne Versuchung leben? Eine von diesen mußt du haben, wähle, welche du willst. Drauf erwiderte die Jungfrau: Herr, wenn es so sein muß, so wähle ich die erste. Denn ob sie auch unrein war, so war sie doch menschlich. Diese aber, die ich jetzt leide, ist geradezu teuflisch. [...] nach dem Weggang des Engels [...] verließ sie der Geist der Lästerung, und der Stachel des Fleisches kehrte zurück. ⁷⁸

⁷⁶ Vgl. A. Derville: Tentation. IV. Du Moyen Âge au 20. siècle. In: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Tome XV. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert. Paris 1991, Sp. 236–237.

⁷⁷ Benz, *Legenda aurea*, S. 592–593.

⁷⁸ Caesarius von Heisterbach. Deutsch von Ernst Müller-Holm. Berlin 1910. (= *Verschollene Meister der Literatur*. 3.) S. 168–169.

Aus den beiden letzten Texten kann man schließen, dass nach christlichem Verständnis selten eine Versuchung allein kam, sondern die erste immer weitere Schwächen offenbarte beziehungsweise der Mensch, einmal in die Sünde verstrickt, den Blick für Gut und Böse verlor. Die erste Versuchung ist gewissermaßen der Angriffspunkt für den Teufel, weshalb man jederzeit vor ihm auf der Hut sein musste. Und eben diese permanente Angst erzeugt schließlich das Gefühl der Omnipräsenz des Bösen, wie sie in all den Berichten von Teufelsbegegnungen ihren Ausdruck findet.

LITERATUR

Quellen

- Acta Sanctorum.** Hrsg. von J. Bolland. Brüssel, Paris 1863–1931.
- Aquin, Th. v.:** Erhaltung und Regierung der Welt. I, q. 114, a. 2. In: Th. v. A.: *Summa theologica*. Vollst., ungek. dt.-lat. Ausg. der *Summa theologica*. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Bd 8. Hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Heidelberg [u.a.] 1951.
- Aue, H. v.:** *Der arme Heinrich*. Hrsg. von H. Paul. 16., neu bearb. Aufl. Tübingen 1996. (= *Altdeutsche Textbibliothek*. 3.)
- Augustinus, A.:** *De civitate Dei. Libri XI-XXII*. Hrsg. von B. Dombart und A. Kalb. Turnhout 1955. (= *Corpus Christianorum. Series Latina*. 48.)
- Die **Bibel**. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz [u.a.]. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1980.
- Caesarius** von Heisterbach. Deutsch von Ernst Müller-Holm. Berlin 1910. (= *Verschollene Meister der Literatur*. 3.)
- Clairvaux, B. v.:** *Liber seu tractatus de diligendo Deo*. In: *Sancti Bernardi opera omnia*. Bd 1. Hrsg. von Joannes Mabillon. Paris 1879. (= *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. 182.) Sp. 974–1000.
- Pachomian **Koinonia**. Translated by A. Veilleux. Vol II: *Pachomian Chronicles and Rules*. Mich. 1981. (= *Cistercian studies series*. 46.)
- Die **Legenda aurea** des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übers. von R. Benz. 13., neu-gesetzte Aufl. Gütersloh 1999.
- Felix's **Life of Saint Guthlac**. Introduction, text translation and notes by B. Colgrave. Cambridge 1956.
- Melk, H. v.:** *Von des todes gehugde. Mahnrede über den Tod*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übers., komment. und mit einer Einführung in das Werk hrsg. von Th. Bein [u.a.]. Mit Beiträgen zu Text, Übersetzung und Kommentar von S. Kramarz-Bein. Stuttgart 1994. (= *Universal-Bibliothek*. 8907.)
- Morungen, H. v.:** *Von den elben; Vrowe, mîne swaere sich; Vil sueziau senftiu toeterinne*. In: *Deutsche Gedichte des Mittelalters*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Ausgew., übers. und erl. von U. Müller in Zusammenarbeit mit G. Weiss. Stuttgart 1993. (= *Universal-Bibliothek*. 8849.)
- Oberg, E. v.:** *Tristrant*. Edition diplomatique des manuscrits et traduction en français moderne avec introduction, notes et index par D. Buschinger. Préface de J. Fourquet. Göppingen 1976. (= *Göppinger Arbeiten zur Germanistik*. 202.)
- Würzburg, K. v.:** *Engelhard*. Hrsg. von I. Reiffenstein. 3., neu bearb. Aufl. der Ausgabe von P. Gereke. Tübingen 1982. (= *Altdeutsche Textbibliothek*. 17.)

Darstellungen

- Baumeister, Th.:** Martyrer, Martyrium. I. Begriff. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd 6. Begr. von M. Buchberger. Hrsg. von W. Kasper [u.a.]. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau [u.a.] 1997, Sp. 1436–1437.
- Bergdolt, K.:** Der Schwarze Tod in Europa. Die große Pest und das Ende des Mittelalters. 2. Aufl. München 1994.
- Brown, P.:** Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. Aus dem Engl. von M. Pfeiffer. Teil 2: Asketizismus und Gesellschaft im Ostreich. München, Wien 1991.
- Burrus, V.:** Word and Flesh. The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994), S. 27–51.
- Derville, A.:** Tentation. IV. Du Moyen Âge au 20. siècle. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. Tome XV. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert. Paris 1991, Sp. 236–243.
- Dinzelbacher, P.:** Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie. Paderborn [u.a.] 1996.
- Ders.:** Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen im Mittelalter und Frühneuzeit. Zürich 1995.
- Ders.:** Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn 1994.
- Ders.:** Sterben/Tod. In: *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Hrsg. von P. Dinzelbacher. Stuttgart 1993. (= Kröners Taschenausgabe. 469.) S. 244–260.
- Dölger, F. J.:** Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn 1900.
- Dupuy, M.:** Possession par Dieu. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Tome XII. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert. Deuxième partie. Paris 1986, Sp. 1995–1997.
- Engemann, J.:** Lazarus. In: *Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe*. Bd 5. Hrsg. von N. Angermann [u.a.]. Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 1774–1775.
- Flasch, K.:** Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1987. (= Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen.)
- Fraling, B.:** Passionsmystik. In: *Wörterbuch der Mystik*. Hrsg. von P. Dinzelbacher. Stuttgart 1989. (= Kröners Taschenausgabe. 456.) S. 395–396.
- Gilson, E.:** *L'etre et l'essence*. 2. durchges. und vergr. Aufl. Paris 1962.
- Haas, A. M.:** Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur. Darmstadt 1989.
- Haferlach, T.:** Die Darstellung von Verletzungen und Krankheiten und ihrer Therapie in mittelalterlicher deutscher Literatur unter gattungsspezifischen Aspekten. Heidelberg 1991. (= Beiträge zur älteren Literaturgeschichte.) [Vorher: Kiel, Phil. Diss. 1990.]
- Haupt, H.:** Columban. I. Leben. In: *Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe*. Bd 3. Hrsg. von N. Angermann [u.a.]. Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 65–66.
- Hernandez, J. A.:** Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler. Berlin 1984. (= Philologische Studien und Quellen. 105.)
- Holl, K.:** Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd 2. Tübingen 1928 [Neudruck 1964], S. 68–102.
- Keil, G.:** Der Aussatz im Mittelalter. In: *Aussatz, Lepra, Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*. Teil II: Aufsätze. Hrsg. von J. H. Wolf. Würzburg 1986. (= Kataloge des Deutschen Medizinhistorischen Museums. Beih.; 1.) S. 85–102.
- Kirschschläger, W.:** Besessenheit. IV. Biblisch. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd 2. Begr. von M. Buchberger. Hrsg. von W. Kasper [u.a.]. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau [u.a.] 1994, Sp. 313–314.

- Lanczkowski, J.:** *Imitatio Christi*. In: Wörterbuch der Mystik. Hrsg. von P. Dinzelsbacher. Stuttgart 1989. (= Kröners Taschenausgabe. 456.) S. 249–250.
- Lucius, E.:** *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*. Hrsg. von G. Anrich. Tübingen 1904.
- Luz, U.:** *Nachfolge Jesu. I. Neues Testament*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd 23. Hrsg. von G. Müller in Gemeinschaft mit H. Balz [u.a.]. Berlin, New York 1994, S. 678–686.
- Melchers, E. und H. (Hrsgg.):** *Das große Buch der Heiligen. Geschichte und Legende im Jahresablauf*. München 1978.
- Nolthenius, H.:** *Duecento. Hohes Mittelalter in Italien*. Würzburg 1957.
- Pagels, E.:** *Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde*. Reinbek bei Hamburg 1991.
- Rad, G. v.:** *Das erste Buch Mose Genesis*. In: *Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bildwerk*. Teilbd 2/4. 8. Aufl. Göttingen 1967.
- Rodewyk, A.:** *Die Beurteilung der Besessenheit. Ein geschichtlicher Überblick*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 72 (1950), S. 460–480.
- Rordorf, W.:** *Martyre. I. Les martyrs des premiers siècles. 2. Les sources martyrologiques*. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. Tome X. Fondé par M. Villier, F. Cavallera, J. de Guibert. Paris 1980, Sp. 720–723.
- Rothschuh, K. E.:** *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart 1978.
- Ruh, K.:** *Geschichte der abendländischen Mystik. Bd 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München 1990.
- Schockenhoff, E.:** *Martyrium. A. Theologie. I. Frühchristliche Zeit*. In: *Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe*. Bd 6. Hrsg. von N. Angermann [u.a.]. Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 353–354.
- Schott, H.:** *Besessenheit. I. Kulturgeschichtlich*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd 2. Begr. von M. Buchberger. Hrsg. von W. Kasper [u.a.]. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau [u.a.] 1994, Sp. 312.
- Schrodt, R.:** *Anfortas Leiden*. In: *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*. Hrsg. von H. Birkhan. Stuttgart 1976. (= *Philologica Germanica*. 3.) S. 589–626.
- Schulmeister, R.:** *Aedificatio und imitatio. Studien zur internationalen Poetik der Legende und Kunstlegende*. Hamburg, Phil. Diss. 1971.
- Squarr, C.:** *Agatha von Catania*. In: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd 5: *Ikonographie der Heiligen*. Begr. von E. Kirschbaum. Hrsg. von W. Braunfels. Rom [u.a.] 1994, Sp. 44–48.
- Strafe, strafen**. In: *Lexikon zur Bibel*. Hrsg. von F. Rienecker in Verbindung mit G. Seewald und L. Coenen. 4. Aufl. Wuppertal 1962, Sp. 1345–1347.
- Stritzky, M. B. v.:** *Felicitas u. Perpetua*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd 3. Begr. von M. Buchberger. Hrsg. von W. Kasper [u.a.]. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau [u.a.] 1995, Sp. 1217.
- Sudbrack, J.:** *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*. Darmstadt 2002.
- Trevett, Ch.:** *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*. Cambridge 1996.
- Troels-Lund, :** *Gesundheit und Krankheit in der Anschauung alter Zeiten*. Übers. von L. Bloch. Leipzig 1901.

