



Gregor Rohmann

Tanzwut

Kosmos, Kirche und Mensch in
der Bedeutungsgeschichte eines
mittelalterlichen Krankheitskonzepts

Vandenhoeck & Ruprecht

Gregor Rohmann, Tanzwut

V&R

Gregor Rohmann, Tanzwut

Historische Semantik

Herausgegeben von
Bernhard Jussen, Christian Kiening,
Klaus Krüger und Willibald Steinmetz

Band 19

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525367216 — ISBN E-Book: 9783647367217

Gregor Rohmann, Tanzwut

Gregor Rohmann

Tanzwut

Kosmos, Kirche und Mensch in der Bedeutungsgeschichte
eines mittelalterlichen Krankheitskonzepts

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525367216 — ISBN E-Book: 9783647367217

Mit 16 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-36721-6

ISBN 978-3-647-36721-7 (E-Book)

Umschlagabbildung: Matthäus Merian d. Ä.: Die Tänzer von Kölbick, Kupferstich, in: Johann Ludwig Gottfried/Johann Philipp Abelin: Historische Chronica, Teil 6, Frankfurt 1632, Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 4 H UN II, 275:6, S. 14.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften
in Ingelheim am Rhein sowie aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft
geförderten Leibniz-Projekts »Politische Sprache im Mittelalter. Semantische Zugänge«.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Printed in Germany.

Satz: textformat, Göttingen

Druck und Bindung: © Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen

ISBN Print: 9783525367216 — ISBN E-Book: 9783647367217

Inhalt

Danksagung	11
I. Einführung: <i>Chorea</i> , Veitstanz, Tanzwut – zwischen Religion und Medizin	15
I.1 Die Tanzwut als Forschungsproblem	15
I.1.1 Die »furchtbare Krankheit« der Anna Schön	15
I.1.2 Die Tanzwut verstehen: Vier Perspektivwechsel	18
I.1.3 Religionsgeschichtliche Erklärungsansätze	20
I.1.4 Medizinische und sozialpsychologische Erklärungsansätze	22
I.1.5 Erkenntnisleitende Hypothese: Die Tanzwut als emische Krankheitskonzeption mit religiös-spiritueller Semiotik	30
I.1.6 Untersuchungsgang	32
I.2 Die zweite Erfindung der Tanzwut im 19. Jahrhundert	34
I.2.1 Historische Pathologie und sympathetische Medizin: Justus Friedrich Carl Hecker und die »Volkskrankheiten« des Mittelalters	35
I.2.2 Von der »psychischen Epidemie« über die »Massenhysterie« zur <i>emotional contagion</i>	48
I.2.3 Einen Veitstanz aufführen: Schlaglichter auf die literarische und publizistische Rezeption des Tanzwut-Stereotyps	53
I.3 Methodische und theoretische Grundlagen	64
I.3.1 Wie kommt die Kultur in den Körper? Zur Semiotik und Diskursivität von Krankheit	65
I.3.2 Die Welt als Schwellenraum: Liminalität als Matrix für das Verhältnis von Christentum und Tanz	72
I.3.3 »Synkretismus« als diskursive Strategie: Motiv-Analogien und ihre Verhandlung zwischen kulturellen Komplexen	79
II. Fundamente einer Semiotik von <i>mania</i> und <i>enthusiasmos</i> zwischen Antike und Mittelalter	97
II.1 Tanzwut in der Antike?	97
II.2 Antike Kosmologie und christlicher Platonismus	109

II.2.1	Sphärenharmonie und ewiger Tanz	109
II.2.2	Sympathie oder Theurgie? Porphyrius gegen Jamblichus	112
II.2.3	<i>Hierarchia caelestis</i> und <i>hierarchia ecclesiastica</i>	121
II.2.4	Von der Kirche als Reigen zur Kirche als Haus Gottes	125
II.3	Platonische Vorstellungen von <i>mania</i> und <i>enthusiasmos</i>	133
II.3.1	Spirituelle Konzepte	133
II.3.2	Der Tanz der Korybanten in den Kontroversen der Antike	141
II.3.3	Zwischen <i>humores</i> und göttlicher Einwohnung: <i>Entusiasmos</i> und <i>mania</i> als frühmittelalterliche Krankheitskonzepte	143
II.3.4	Gelbe Galle und Blut als Auslöser der <i>mania</i> : Antike Prätexte des frühmittelalterlichen <i>entusiasmos</i>	154
II.3.5	Vom <i>entusiasmos</i> zur Tanzwut	162
II.4	Querschnitt: Der verdoppelte Diskurs über <i>mania</i> als Grundlage einer Semiotik des unfreiwilligen Tanzes	168
III.	Bedingungen: Das mittelalterliche Christentum und der Tanz	171
III.1	Begriffe: Zur Etymologie und Semantik des lateinischen Tanzvokabulars des Mittelalters	173
III.1.1	<i>Chorea</i> , <i>chorus</i> etc.	173
III.1.2	<i>Tripudium</i> und <i>tripudiare</i>	176
III.2	Normen: Tanz und Recht in der Vormoderne	180
III.2.1	Desiderate 1: Der Mythos vom kirchlichen Tanzverbot	180
III.2.2	Tanz in der mittelalterlichen Superstitionsliteratur	188
III.3	Praxis: Tanz und Religion im mittelalterlichen Lateineuropa	192
III.3.1	Ein ungewolltes Wunder?	192
III.3.2	Desiderate 2: Sakraler Tanz und Tanz im Sakralraum	196
III.3.3	Typologie eines vielgestaltigen Phänomens	203
III.4	Diskurse: Die Theologen und der Tanz	212
III.4.1	Vorlagen: Tanz im Alten und Neuen Testament	214
III.4.2	Desiderate 3: Tanz in der theologischen Diskussion	215
III.4.3	Eschatologische Negativprojektion: Der Tanz des Teufels	226
III.4.4	<i>Heimarmene</i> und <i>thanatos</i> : Der Totentanz	230
III.4.5	Eschatologische Sublimierung und ihr Scheitern: Der Reigen der Engel und Jungfrauen	233

III.5 Ausdrucksformen: Ansätze einer Grammatik des religiösen Tanzes im mittelalterlichen Christentum	240
III.5.1 Performanz der Heillosigkeit: Körperliche Expressivität und die Abwesenheit Gottes	240
III.5.2 Performanz des Heils: Tanz als Integration in die Sphärenharmonie	243
III.5.3 Das Heil suchen und finden: Das Labyrinth als Bild gewordener Sphärenreigen	247
III.6 Querschnitt: Kosmos, Tanz und Kirche	252
IV. Transmissionspotentiale: Das Rhein-Mosel-Maas-Becken als Entstehungs- und Verbreitungsgebiet der Tanzwut	255
IV.1 Das Frankenreich und seine Nachfolgebiete als Zentralraum des religiösen Tanzes	257
IV.2 Solarer Henotheismus und neoplatonische Kosmologie am Übergang vom <i>Imperium Romanum</i> zum <i>Regnum Francorum</i>	263
IV.2.1 Das Kaisertum und der Sonnengott	263
IV.2.2 Sonnenmythologie und kosmischer Reigen als gemeinsamer Sinnhorizont der spätantiken Religionen	267
IV.2.3 Zwischen Christentum und Paganismus	277
IV.2.4 Die vorchristliche Religion der Franken in merowingerzeitlichen Debatten und in der Forschung	281
IV.2.5 Das Christentum der Merowinger	290
IV.2.6 Alte und neue Christianität	294
IV.3 Das Rhein-Mosel-Maas-Becken als Übergangszone zwischen den mittelalterlichen Kulturräumen	298
IV.4 Querschnitt: Vermittlungs- und Verbreitungsräume des christlichen Neoplatonismus im Mittelalter	301
V. Tanz auf der Schwelle: <i>Mania</i> als Performanz von Heilsferne in der frühmittelalterlichen Hagiographie	303
V.1 Mythische Grundlagen	303
V.1.1 Das biblische Urbild: Der vergebliche Reigen der Baalspriester auf dem Berg Karmel	303
V.1.2 Das pagane Gegenbild: Die Heilige Hochzeit	305
V.2 Theurgie und kosmischer Tanz im frühmittelalterlichen Christentum	308

V.2.1	Dauertanz als fehlgeschlagene Kommunikation mit den Sphären: Domitilla und Aurelianus	308
V.2.2	<i>La maladie de l'erreur</i> : Neoplatonische Theurgie und christliche Dämonologie	316
V.2.3	»Wie Besessene«: Der Fall Amida	323
V.3	Verbotener Tanz und erlaubter Tanz: <i>Saltatio</i> und <i>tripudium</i> bei Eligius von Noyon	330
V.3.1	Die Predigt des Bischofs gegen Superstitionen und Blasphemien	330
V.3.2	» <i>veluti quondam David</i> «: Der Tanz des Eligius	336
V.3.3	Astralmythologische Implikationen in der Religionspolitik der späteren Merowinger und in der <i>Vita Eligii</i>	339
V.3.4	Eligius und die <i>familia</i> des Erchinoald	347
V.4	Skeptische Stimmen des 9. Jahrhunderts: Agobard und Amulus von Lyon über Fälle von angeblicher kollektiver Besessenheit	356
V.5	Querschnitt: Unfreiwilliger Tanz als auf Dauer gestellte Liminalität	361
VI.	Von der Kirche als Reigen zum blasphemischen Tanz: Die Kölbigker Legende als Paradigma	363
VI.1	Forschungsstand und Überlieferungssituation	364
VI.1.1	Der Tanz von Kölbigk als Problem der Forschung	364
VI.1.2	Zur Überlieferungssituation	372
VI.2	Textgenese und Prätexte 1: Volkserzählung oder gelehrte Konstruktion?	376
VI.2.1	Zum möglichen Entstehungskontext	376
VI.2.2	Mythische Narrative als Grundlage des Mirakelberichts	378
VI.2.3	Von Tournai nach Kölbigk	383
VI.2.4	Augustinus über die Kinder der Witwe von Caesarea	390
VI.3	Die drei primären Überlieferungsvarianten	394
VI.3.1	Der Bericht der Handschrift Paris, BNM Ms. lat. 9560 (Schröder: Fassung III)	395
VI.3.2	Der »Bericht des Othbert« (Schröder: Fassung I)	401
VI.3.3	Der »Bericht des Theodericus« (Schröder: Fassung II)	405
VI.4	Textgenese und Prätexte 2: Der Tanz von Kölbigk im Kontext der frühen Kirchenreform	423

VI.4.1	Im Hintergrund: Der Tanz des Volkes Israel um das Goldene Kalb	423
VI.4.2	<i>Amator exclusus</i> : Der Rasende vor der geschlossenen Tür	427
VI.4.3	Der Pfarrer von Kölbigk als Nikolait	430
VI.4.4	Von der Rute des Vaters geschlagen: Das fragmentierte Priesterkind	437
VI.4.5	Das auf Sand gebaute Haus über den Tänzern	442
VI.4.6	»Aua« und Eva, »Rodbertus« und Goscelin	447
VI.5	» <i>Quid stamus, cur non imus?</i> « Ekklesiologie und Anthropologie in der Kölbigker Legende	456
VI.5.1	Der Apostelreigen der gnostischen Johannes-Akten und seine Kölbigker Kontrafaktur	456
VI.5.2	Sakralisierung des Kirchenraumes und <i>encadrement</i> : Neue Bedeutungen für eine alte Erzählung	465
VI.5.3	Selbst-Verlust im Sternenzwang oder Einwohnung Gottes in der Kontemplation	471
VI.6	Metamorphosen einer Erzählung: Das Tanzwunder wird zum Exempel	479
VI.7	Querschnitt: Theologische Reflexion statt Warnlegende . . .	492
VII.	Heilige Patrone der Tanzwut und ihre Konstruktion:	
	Johannes der Täufer und Vitus	495
VII.1	Der verderbliche Tanz und die sinkende Sonne:	
	Salome und Johannes der Täufer	496
VII.1.1	Johannistanz und Sonnenwende	496
VII.1.2	Der Vorläufer: Die Verehrung Johannes des Täufers .	500
VII.1.3	Der <i>Orpheus redivivus</i> und die Mänade: Das Martyrium des Täufers in der Auseinandersetzung der Patristik mit den paganen Religionen	504
VII.1.4	Der Heilige und die Gauklerin: Salome im Mittelalter	512
VII.1.5	Die Raserei der Kinder der Herodias	517
VII.1.6	Von Paris an den Bodensee, von der Fallsucht zur <i>mania</i>	525
VII.2	Johannes der Evangelist: Der Minnetrunk und der Apostel im Kessel	529
VII.3	Kosmologie, Tanz und Fallsucht in der Kultgenese des hl. Vitus	534
VII.3.1	Entwicklung und Wanderung des Vitus-Kultes	534
VII.3.2	Veit und die Sommersonnenwende	538

VII.3.3	Vitus, Guy, Vit, Svantovit – religionsgeschichtliche und etymologische Deutungsansätze	541
VII.3.4	Lukanien im 7. Jahrhundert: Die <i>Vitus-Passio</i> als Anti-Mythos	549
VII.3.5	Der Anti-Mythos als Spiegel paganer Motive . . .	556
VII.3.6	Wege der Neutralisierung: Die <i>Vitus-Passio</i> im hagiographischen Kontext . .	569
VII.3.7	Westfalen im 9. bis 11. Jahrhundert: Der Heilige am Sternenhimmel	576
VII.3.8	Der <i>Crater Liberi</i> , die Seelenwanderung, der Fall des Drachen und die <i>fallende Sucht</i>	586
VII.3.9	Deutschland im Spätmittelalter: Vitus als Nothelfer	599
VII.3.10	Oberrhein und Schwaben um 1500: Vitus als Patron der Tanzwut	606
VII.4	Der Veitstanz in der beginnenden konfessionellen Auseinandersetzung	614
VII.5	Querschnitt: Die Hüter der Schwelle	622
VIII.	Fazit: Die Tanzwut als Schwellenzustand zwischen Jenseits und Diesseits, Gnade und Gottesferne	625
VIII.1	Ergebnisse	625
VIII.2	Ausblick	627
VIII.3	Forschungsperspektiven	630
	Abkürzungen	633
	Quellen- und Literaturverzeichnis	634
	Register	685

Danksagung

Vor mehr als zwölf Jahren, im Frühjahr 2000, musste ich nach Ablauf eines Promotionsstipendiums durch das Scannen von alten Zeitschriften mein Brot verdienen. Dabei stieß ich in den »Göttingischen Gelehrten Anzeigen« von 1833 auf eine Rezension zu Justus Friedrich Carl Heckers »Die Tanzwuth«. Seitdem habe ich mich mal mehr, mal weniger mit diesem Thema befasst, bis sich seit dem Jahr 2008 die Möglichkeit bot, den Veitstanz zum Gegenstand meines Habilitationsprojekts zu machen.

Wenn dieses Projekt gelungen sein sollte, so hat daran die vielfach sehr explizite Kritik einen maßgeblichen Anteil, die geäußert wurde, wo ich darüber vortragen durfte: im Kolloquium des Graduiertenkollegs »Körper-Inszenierungen« der Freien Universität Berlin (19. Juni 2002); im Mittelalterkreis der Universität Hamburg (26. Juni 2002); im Kolloquium zu aktuellen Forschungsproblemen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit der Universität Bielefeld (8. Januar 2004 und 22. November 2007); im Mittelalter-Kolloquium des Seminars für Mittlere und Neuere Geschichte der Georg-August-Universität Göttingen (13. Mai 2004); beim International Medieval Congress, Leeds (12. Juli 2006); bei einem gemeinsamen Workshop der Studiengruppe »Historische Semantik« der Universität Bielefeld und des Lehrstuhls für Geschichte der Frühen Neuzeit der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (29. Januar 2007); auf der Jahrestagung der Europäischen Totentanzvereinigung in Düsseldorf (27. April 2007); im Kolloquium »800–1800« am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (26. Juni 2007); beim Symposium »Erfahrung: Erkenntniswert und Probleme des Begriffs in historischer Perspektive« an der Freien Universität Berlin (18. Dezember 2007); auf Einladung des Geschichtsvereins Göppingen (10. März 2008); beim 13. Symposium des Mediävistenverbands »Farbiges Mittelalter« in Bamberg (3. März 2009); an der École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, im Seminar »Histoire des sociétés urbaines, histoire des territoires germaniques au moyen âge« (1. Dezember 2009); im Forschungskolloquium zur mittelalterlichen und neueren Geschichte am Institut für Geschichtswissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (30. Juni 2010); im Rahmen der internationalen Tagung »Wissen von Religion« der Graduiertenschule »Religion in Modernisierungsprozessen« (Erfurt, 24. September 2010); bei der 17. Jahrestagung des Brackweder Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte: »Geschichte und Metapher« (Universität der Künste Berlin, 20. November 2010); beim Symposium »Orte der Imagination – Räume des Affekts: Die mediale Formierung des Sakralen (1100–1600)« an der Georg-

August-Universität Göttingen (30. März – 1. April 2011); und im Rahmen der Tagung »LeibEigenschaften« an der Universität Bremen (1.–3. März 2012). Besonders die Herren Hans-Werner Goetz und Nikolaus Henkel in Hamburg und Neithard Bulst und Heinrich Rüthing in Bielefeld haben mit ihren Einwänden nachhaltig zur Überprüfung meiner Ausgangshypothesen motiviert – ob mit Erfolg, vermag ich nicht zu sagen.

Begonnen wurde die Arbeit in Göttingen unter den Auspizien von Ernst Schubert. Als Herr Schubert so plötzlich verstarb, hatte ich mich schon der Museumsarbeit zugewendet. Sein Tod bedeutete dennoch auch hier einen unschätzbaren Verlust. Das Graduiertenkolleg »Körper-Inszenierungen« an der Freien Universität Berlin bot mir eine assoziierte Mitgliedschaft, nachdem ich mich für den Gang in die Praxis entschieden hatte. Nach einer langen Unterbrechung ermöglichte dann Bernhard Jussen zunächst in Bielefeld und später in Frankfurt die Durchführung des Projekts. Franz-Josef Arlinghaus, Moritz Epple, Hartmut Leppin, Bernhard Jussen und Jan Rüdiger haben die nicht unerhebliche Mühe auf sich genommen, die Habilitationsschrift zu begutachten und mir viele wertvolle Hinweise für die Drucklegung gegeben. Wiederrum Bernhard Jussen, Christian Kiening, Klaus Krüger und Willibald Steinmetz haben das vollendete Werk schließlich in die von ihnen betreute Reihe aufgenommen.

Bei der einen oder anderen Gelegenheit mit mir über die Tanzwut diskutiert, Teile des Buches gelesen oder in irgendeiner anderen Form geholfen haben (in alphabetischer Reihenfolge und ohne Anspruch auf Vollständigkeit): Lars Behrisch, Sven Behrisch, Christina Benninghaus, Jörgen Bracker, Jan-Hendrik Büttner, Klaus van Eickels, Birgit Emich, Henning Engelke, Olga Fejtova, Friedrich Flachsbart, Eva-Maria Freienhofer, Bianca Frohne, Niels Grüne, Mark Häberlein, Klaus-Peter Horn, Jonas Hübner, Godehard Janzing, Monica Juneja, Arne Karsten, Katja Kluth, Philip Knäble, Elke Koch, Guido Komatsu, Ludolf Kuchenbuch, Wanda Löwe, Tillmann Lohse, Irina Metzler, Pierre Monnet, Jan Niehues, Cordula Nolte, Mathis Nolte, Maike Piepenbring, Carola Redzich, Frank Rexroth, Hedwig Röckelein, Jürgen Sarnowsky, Heike Schlie, Sabine Schmolinsky, Silke Schwandt, Simona Slanička, Walter Sperling, Wolfgang Spickermann, Andreas Suter, Christa Tucza, Tobias Weidner, Christoph Winterer, Nadine Wohlfart, Harald Wolter-von dem Knesebeck, Julia Zimmermann, Philipp Zitzlsperger, Michael Zozmann und alle meine Kolleginnen und Kollegen in Hamburg, Bielefeld und Frankfurt/Main. Ulrike Blech und Kai Pätzke haben die Veröffentlichung vonseiten des Verlags mit Umsicht und Geduld betreut.

Zahlreiche gute Ideen und jede Woche die Notwendigkeit, das Gedachte verständlich zu machen, verdanke ich den Studierenden meiner Übungen zur Tanzwut im Sommersemester 2010 und Wintersemester 2010/11.

Im vorliegenden Buch nur wenig von ihren Schätzen wiederfinden werden die Archivarinnen und Archivare, bei denen ich 2007 und 2008 nach den Tanz-

wallfahrten des 16. und 17. Jahrhunderts recherchieren durfte. Nennen möchte ich Herrn Stadtarchivamtsrat Uwe Fahrer in Breisach und insbesondere Herrn Kreisoberarchivrat Walter Ziegler in Göppingen. Graf Bernhard von Rechberg war so freundlich, mir die Einsichtnahme in das Gräflisch Rechbergische Archiv in Donzdorf zu gestatten.

Ihnen allen bin ich dankbar für Rat, Hilfe und Kritik, meinen Eltern Ursula und Konrad Rohmann für ihr Vertrauen, meiner Freundin Julia Roth für unser Zusammensein und unserer Tochter Karla Luzia für das dionysische Durcheinander, das sie in unser Leben gebracht hat.

Berlin, im Mai 2012

Gregor Rohmann

Gregor Rohmann, Tanzwut

I. Einführung: *Chorea*, Veitstanz, Tanzwut – zwischen Religion und Medizin

»Der Veitstanz zählt zu den berühmtesten,
aber auch geheimnisvollsten Krankheits-
bildern des Spätmittelalters.«

Klaus Bergdolt, 2006¹

I.1 Die Tanzwut als Forschungsproblem

I.1.1 Die »furchtbare Krankheit« der Anna Schön

»Anna Schönin v[on] Colmar sol Zuvor ein / vrkund bringen das sye mit St Johans / Tanz vnd furchtbare[r] Krankheit daruor / nit behafft gewest seye, Als dan so / würdt Iro weiterer bschaid werde[n].«²

So heißt es zum 27. Juni 1602 in den Ratsprotokollen der Stadt Breisach am Rhein. Anna Schön aus Colmar wird auf den Seiten zuvor nicht erwähnt. Was also war dem Eintrag vorausgegangen? Es geht in den betreffenden Passagen um die Ausstellung von Bettelerlaubnissen. Aber warum sollte eine Frau aus der nicht einmal eine Tagesreise entfernten Nachbarstadt in Breisach zum Bettel zugelassen werden? Warum verlangte der Rat von ihr ein Gutachten, dass sie »daruor nit« mit dem »St Johans Tanz« behaftet gewesen sei? Und was ist das überhaupt für eine »furchtbare Krankheit«? Wie können wir uns dem historischen Krankheitserleben nähern?

Es muss Anna Schön gelungen sein, ihr Anliegen glaubhaft zu machen, denn am 11. Juli beschloss der Rat wie folgt:

»Anna Schönin v[on] Colmar ist ein / Hefftige[r] shein Jres Zue Büesheim / Jüngest gesthänden St. Johannis Thanz / Zuegebe[n] erkandt soll vf vogt vnd gericht / Zue Bueßheim gestelt werden.«³

Vogt und Gericht zu Biesheim sollten ihr also, so der Rat, ihren Johannistanz bescheinigen. Biesheim, auf dem elsässischen Rheinufer gelegen, gehörte zum Landgebiet Breisachs und war Ziel einer stark frequentierten Wallfahrt am Fest Johannes des Täufers, dem 24. Juni. Hier kamen alljährlich die Opfer der Tanz-

1 Bergdolt, Veitstanz, S. 85.

2 Stadtarchiv Breisach, Ratsprotokolle, 1602, S. 150.

3 Ebd., S. 162.

krankheit zusammen, um in der Kirche zu tanzen und so Linderung zu erfahren.⁴ Derartige Tanzwallfahrten gab es im 16. und 17. Jahrhundert an verschiedenen Orten am Oberrhein und in Schwaben, außerdem auch weiter nördlich in der Eifel und bei Brüssel.

Anna Schön sollte also vom Breisacher Vogt in Biesheim bestätigt bekommen, an einer Krankheit namens Johannistanz zu leiden. Die Breisacher Ratsherren hielten es demnach für plausibel, dass eine Frau aus der protestantischen Nachbarstadt anlässlich einer katholischen Wallfahrt im Landgebiet ihrer Stadt von einer dort grassierenden Krankheit erfasst worden war und dass sie infolgedessen auf eine uns nicht bekannte Weise die Unterstützung der Stadt verdiente.

Was verbirgt sich hinter dieser Bezeichnung: »Johannistanz«? Die Medizingeschichte stellt sich diese Frage seit gut 200 Jahren.⁵ Unter Bezeichnungen wie »Veitstanz« oder »Johannistanz« und lateinisch *chorea* finden wir seit dem 15. Jahrhundert mehr oder weniger ähnliche Fälle von unwillkürlichen körperlichen Expressionen, individuellen oder auch kollektiven Tänzern beschrieben. In der modernen Literatur hat sich dafür seit dem 19. Jahrhundert die Bezeichnung »Tanzwut« (engl.: *dancing mania*) eingebürgert.⁶

Vom 14. bis zum 17. Jahrhundert überliefern Heiligenviten, literarische Quellen, städtische und kirchliche Chroniken, Ratsarchivalien, medizinische und gelehrte Traktate Nachrichten über kollektive Tänze, oft im räumlichen und zeitlichen Umfeld kirchlicher Feste oder kirchlicher Zentralorte. Weiter kennen die Quellen (und hat die Literatur unter dem Oberbegriff Veitstanz bzw. Tanzwut subsumiert) den Tanz von begrenzten Gruppen an den Heiligtümern des hl. Veit und Johannes des Täufers zur Heilung von einem rätselhaften Leiden. Der Tanz ist dabei zugleich Abwehr bzw. Therapie und Symptom.⁷

Die bisherige Forschung hat ihre Beobachtungen fast durchgehend anhand der für 1374 im Rheinland und 1518 in Straßburg beschriebenen Tanzbewegungen entwickelt und dann auf postulierte oder tatsächliche andere Fälle von Tanzwut projiziert. Sind schon in den klassischen Fällen der Quellenbefund wie die Interpretation in der Literatur äußerst disparat, so umso mehr bei allen weiteren Zeugnissen, die schon in den Quellen oder aber erst in der Literatur mit Veitstanz, Tanzwut etc. in Verbindung gebracht werden.

4 *Martin*, Geschichte der Tanzkrankheit, S. 122–126; *Midelfort*, History of Madness, S. 39 f., 169 f.; *Hecker*, Tanzwuth, S. 24; *Backman*, Religious Dances, S. 252; *Schmitz-Cliever*, Epidemische Tanzkrankheit, S. 159.

5 Auf dieses Desiderat weist auch hin: *Largier*, Lob der Peitsche, S. 112.

6 Zur Begrifflichkeit vgl. die umfassende Auflistung bei *Wicke*, Versuch einer Monographie, S. 3 f.; außerdem: *Röcke/Velten*, Tanzwut, S. 308, Anm. 5; *Krack*, Relicts of Dancing Mania, S. 2169 f.

7 Die folgende Beschreibung stützt sich, wo nicht anders verzeichnet, auf die Angaben bei *Hecker*, Tanzwuth; *Backman*, Religious Dances; *Graus*, Pest, Geißler, Judenmorde, S. 49 ff.; *Midelfort*, History of Madness, S. 32–49; zusammenfassend: *Zimmermann*, Engelsreigen, S. 278–287; *Bergdolt*, Veitstanz.

Ein analoges Phänomen ist die süditalienische Tarantella, die in den zeitgenössischen Quellen auf zwanghaftes oder wiederum therapeutisches Tanzen nach einem Spinnenbiss zurückgeführt wird. Der expressive Tanz als rituelle Ausdrucksform wird bei diesem Tarantismus durch eine zwar unrichtige, aber natürliche Ursache erklärt. Die italienische Medizin des späten Mittelalters griff dabei eine in der Antike geläufige und über die arabische Medizin vermittelte Fehldiagnose von Sonnenstich (*phrenitis*) und Hitzeschlag (*apoplexia*) als Folge eines Kriechtierbisses auf.⁸ Abseits vorschneller Gleichsetzungen wäre zu fragen, ob und welche Wechselwirkungen diese Krankheitskonzeption und der Veitstanz nördlich der Alpen hatten.⁹

Räumlich lässt sich die Tanzwut im engeren Sinn auf das Einzugsgebiet des Rheins und seiner westlichen Zuflüsse eingrenzen, von Oberdeutschland bis nach Flandern. Ausdrücklich zu unterscheiden ist sie von Phänomenen, die in der Forschung vielfach als ähnlich oder gar identisch beschrieben wurden, etwa von dämonischer Besessenheit oder dem Tanz der Hexen, aber auch von nicht pathologisierten Formen des sakralen bzw. rituellen Tanzes, sei er verboten oder normenkonform. Jedenfalls bietet das Narrativ »Tanzzwang« nur eine von mehreren zeitgenössischen Deutungsmöglichkeiten für tendenziell deviante körperliche Bewegungen. Ebenso ist die Tanzwut abzugrenzen von allen nicht-krankhaften Formen des Tanzes. Zumal in der medizingeschichtlichen Literatur wird vielfach noch implizit oder explizit jede körperliche Expressivität als Verlust der Selbstdisziplin und damit als pathologisch beschrieben. So wird ein Assoziationsraum eröffnet, in dem letztlich jede Form von abweichender Gestik, Mimik oder Bewegung mit der Tanzwut kurzgeschlossen wird. Häufig werden dann körperliche Ausdrucksformen, konvulsivische Krämpfe und dergleichen mehr unter dem Rubrum »veitstanzähnlicher Bewegungen« zusammengefasst. Nimmt man diese Diagnose dann wiederum als Symptom, ist der Zirkelschluss perfekt.

Schließlich werden in der Literatur vielfach alle Formen von religiös-ekstatischem Verhalten mit der Tanzwut gleichgesetzt, insbesondere die Devotionspraxis charismatischer Gruppen im protestantischen Christentum. Allzu deutlich dient die Thematisierung der Tanzwut hier als Argument in einem Exklusionsdiskurs der institutionellen Großkonfessionen gegen kleinere Freikirchen. Zu diesen mag man stehen, wie man will: Der historischen Erkenntnis dient eine pauschale Pathologisierung ekstatischer Praktiken jedenfalls nicht.

8 Katner, Rätsel des Tarantismus, S. 100–103; allg.: *Cofini*, (Art.) Tarantella; *Strasser*, Tarantel.

9 Zum Verhältnis von Tarantismus und Tanzwut vgl. *Strasser*, Sankt Vitus, S. 562; *Bartholomew*, Rethinking Dancing Mania, [S. 1]; gegen eine Gleichsetzung: *Katner*, Rätsel des Tarentismus, S. 32–35, 77–80, 108; *Waller*, Time to Dance, S. 112; *van Kraemer*, Les maladies, S. 86 f.

I.1.2 Die Tanzwut verstehen: Vier Perspektivwechsel

Die Beschäftigung mit der Tanzwut ist also in hohem Maße durch die milieu- und zeitspezifische Perspektive der Beobachter bestimmt. Wie noch zu zeigen sein wird, ist der in der Forschung wie im alltäglichen Geschichtsbewusstsein installierte Motivkomplex Tanzwut selbst ein genuines Produkt eines aus vorwissenschaftlichen Ideologemen gespeisten Diskurses.¹⁰ Die bisherige Forschung hat dabei zahlreiche Quellen und Ereignisse mit dem von ihr postulierten Phänomen in Verbindung gebracht. Will man den Bedeutungswandel dieses Konzepts nachzeichnen, muss man also zunächst genau unterscheiden, wo es schon in den Quellen und wo erst in der Literatur auftaucht. Sodann sind vier perspektivische Prämissen angezeigt:

1. Wenn man die Projektionen aufzulösen versucht, bleiben als verbindende Elemente zwei Motive, nach welchen heuristisch zu suchen ist: Durchgehend kennzeichnet die Quellen die Verwendung von Vokabeln bzw. Beschreibungsformen wie Tanz, Reigen etc. (bzw. den lateinischen Entsprechungen) für Formen der körperlichen Expressivität. »Tanz« ist dabei nicht in einem phänomenologischen Sinn genauer zu definieren. Erkenntnisleitend ist vielmehr ein semantisches Verständnis: »Tanz« ist gegeben, wenn der Begriff »Tanz« von der Quelle herangezogen wird, sei es metaphorisch, symbolisch oder auf eine zu beschreibende Wirklichkeit referierend. Und zweitens wird in den hier zur Rede stehenden Fällen implizit oder explizit ein Zwang, eine Unfreiwilligkeit dieses »Tanzes« angenommen. Dieser zwanghafte Tanz wird oft als Störung der körperlich-geistigen Ordnung, manchmal ausdrücklich als Ausweis von Wahnsinn beschrieben. Im Sinne von Claude Lévi-Strauss könnte man von einem Mythem »unfreiwilliger Tanz« sprechen.¹¹

Der Gegenstand der Untersuchung lässt sich also wie folgt eingrenzen: Wir suchen nach Quellen, die Tanz mit Semantiken von Zwanghaftigkeit und/oder Kontrollverlust verknüpfen. Und wir suchen nach der Konstruktion und dem semiotischen Wandel dieses Motivs. Alle Zeugnisse, die sich anhand ihrer Begrifflichkeit oder inhaltlicher Schlüsselfaktoren auf dieses Motiv beziehen lassen, sind für uns interessant. Wenn wir im Folgenden von Tanzwut sprechen, meinen wir also nicht das von der bisherigen Forschung angenommene universale Phänomen, sondern eine spezifische diskursive Bewegung, in der das Motiv »unfreiwilliger Tanz« nachzuverfolgen ist.

2. In diesem Sinn soll im Folgenden die vergebliche Suche nach der einen, »eentlichen« Ursache der Tanzwut abgebrochen werden. Denn eine solche muss zwangsläufig im naturwissenschaftlich-nomothetischen Sinn mit der

¹⁰ Vgl. unten, Kap. I.2.

¹¹ Vgl. unten, Kap. I.3.3.

etischen Projektion moderner Wahrnehmungsmuster und der reduktionistischen Isolierung einer eindeutigen Kausalität operieren. Stattdessen soll hier hermeneutisch nach den emischen Konzepten, ihrer konflikthaften Vielgestaltigkeit und ihrem diachronen Wandel gefragt werden, nach den je zeit- und milieuspezifischen Narrativen und Imaginationen in ihren sozialen und kulturellen Funktionsweisen, deren historische Bewegung zur Ausbildung des Krankheitskonzepts Tanzwut geführt hat.¹² Diese Krankheitseinheit also hat keine »eigentliche Ursache«, ja: sie hat keine Realität außerhalb ihrer kulturell geprägten und sprachlich vermittelten Verwirklichung. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen all jene Aspekte der Überlieferung, die eine Suche nach dem »eigentlichen«, also »wissenschaftlichen« Grund als arbiträre oder gar irrationale Produkte einer defizitären Mentalitätsstufe ausblenden musste.

3. Entsprechend gibt es keinen historischen Moment, in dem die Tanzwut quasi komplett ausgebildet gewesen wäre, mit einem klar definierbaren »Davor« (der Genese) oder »Danach« (dem Zerfall). Eine historisch-kulturelle Konzeption ist nicht als Zustand, sondern immer nur als Prozess zu begreifen, als permanente Neuaushandlung der semiotischen Bestandteile und ihrer Bedeutungen, auf die allenfalls retrospektiv ein fixierbares Konzept als Kristallisationskern projizierbar ist. Auf dieser Ebene greift auch die vorliegende Untersuchung auf eine etische Setzung zurück, indem sie nämlich einen Diskurs analytisch herauspräpariert, um ihn als isolierten in seinem Kontext untersuchen zu können. Wir untersuchen diesen Diskurs jedoch nicht wie die bisherige Forschung synchron, sondern diachron.

4. Will man die Konstruktion eines kulturellen Phänomens verstehen, so liegt es nahe, den Blick von seinem Zustand auf der Zeitebene der Manifestation abzuwenden auf die Vorgeschichte, die Formierung. Um die Tanzwut des 14. bis 17. Jahrhunderts zu verstehen, blicken wir also auf ihre Diskursgenealogie seit der Antike. Die vorliegende Studie klammert die konkreten Tanzwut-Ereignisse bewusst aus und zeichnet stattdessen nach, wie das Reservoir an Zeichen, aus dem man sich im Spätmittelalter bedienen konnte, entwickelt wurde. Damit ist gerade nicht gemeint, dass der unfreiwillige Tanz ein universelles Krankheitsphänomen oder gar eine anthropologische Konstante sei, sondern im Gegenteil: dass man die Tanzwut als spezifisches Phänomen des 14. bis 17. Jahrhunderts nur versteht, wenn man sie einerseits analytisch von ihrer Rezeption im Kontext der modernen Mittelalter-Stereotypik isoliert und andererseits den Blick auf ihre Entstehungsgeschichte lenkt.

Anna Schön litt demnach im Jahr 1602 an »Johannistanz«, und wir wollen verstehen, was über dieses zeitgenössisch wirksame Krankheitsphänomen und

12 Zur Unterscheidung von emischer (auf kultureigene Konzepte gestützter) und etischer (auf Beobachter-Kategorien beruhender) Interpretation vgl. nur *Stagl/Müller*, (Art.) emisch und etisch, in: *Hirschberg* (Hg.), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, S. 116.

über seine Genese zu erfahren ist. Denn was wir in den Quellen über den Komplex »Johannistanz / Veitstanz / Tanzwut« lesen, passt letztlich zu keiner der von der bisherigen Forschung herangezogenen Erklärungen.

I.1.3 Religionsgeschichtliche Erklärungsansätze

Immer wieder wurden Tanzwut und Veitstanz als Rituale häretischer oder enthusiastisch-charismatischer Gruppen aufgefasst, so etwa zuletzt (recht vage) von Jean-Claude Schmitt¹³ und Gary Dickson¹⁴. Die Tänzer wurden freilich in der Regel nicht verketzert, wie z. B. Paul Frédéricq angenommen hat.¹⁵ 1374 etwa wendete man Exorzismen an, was klar für eine Interpretation als Dämonenbesessenheit spricht. Der Tanz wurde nicht zum Heilsangebot und damit nicht zur Konkurrenz für die Kirche.¹⁶

Der Ethnologe Gilbert Rouget hat angenommen, dass es sich bei der Tanzwut um einen »Besessenheitskult« gehandelt habe, eine Massenbewegung von Trancetänzern.¹⁷ Allerdings hat H. C. Erik Midelfort darauf hingewiesen, dass die Tanzwut zumindest in den spätmittelalterlichen Quellen nicht die Züge einer institutionell geschlossenen Kultgemeinschaft zeigt.¹⁸ Stattdessen schlägt Midelfort vor, sie als eine Krankheit zu beschreiben, deren Semiotik aus Versatzstücken früherer »Besessenheitskulte« zusammengesetzt sei, als »[...] *the dying form of a possession cult*«. ¹⁹ Mit George Rosen wollte er hier eine kulturell valide Form der Stressbewältigung durch kollektive Trance am Werk sehen, ein »*revitalisation movement*«, das dann freilich – so Midelfort – in Krankheit umgeschlagen sei.²⁰ Unklar bleibt dabei jedoch, ob hier konkrete Ritualgemein-

13 Eher unentschieden: Schmitt, Logik der Gesten, S. 88 mit Anm. 135.

14 Dickson, Religious Enthusiasm, S. I 2 mit Anm. 4, S. I 7; Gary Dickson entwickelt in einer Reihe von Studien sein Konzept eines christlichen »Enthusiasmus« als spezifisch spätmittelalterlicher Form der charismatischen Devotion. Von »*ecstatic dissent*« spricht auch Ehrenreich, Dancing in the Streets, S. 85–87.

15 Frédéricq, De secten de geeselen de dansers; und die Edition: Ders. (Hg.), Corpus documentorum inquisitionis; vgl. dazu Braekman, La dansomanie de 1374; ähnlich neuerdings: Bartholomew, Rethinking Dancing Mania; Bertaud, Danses religieuses, Sp. 37.

16 Backman, Religious Dances, S. 294f.; Graus, Pest, Geißler, Judenmorde, S. 52 ff.

17 Zur Tanzwut: Rouget, Music and Trance, S. 241, 290–292; zum Tarantismus: ebd., S. 162–165; vgl. Midelfort, History of Madness, S. 46f.; Biquard, Le Mal des Saint Vit, [S. 6f.].

18 Midelfort, History of Madness, S. 46–48; Midelfort schreibt weiter, die Tanzwut zeige nicht die für einen *possession cult* typische Identifikation mit einer individuellen höheren Macht. Freilich dürfte hier die doch recht eindeutige Benennung Veits und Johannes des Täufers zumindest strukturell analog sein, wenngleich diese natürlich nicht als in die Tänzer ein-fahrend gedacht wurden.

19 Ebd., S. 48.

20 Ebd., S. 43, 47f.; Rosen, Madness in Society, S. 195–225; vgl. zu Rosen auch Bartholomew, Exotic Deviance, S. 135, 139.

schaften angenommen werden können, die bis zu einem bestimmten Zeitpunkt im Verbreitungsraum der Tanzwut bestanden hätten und von dieser quasi beerbt worden wären. Auch Midelfort hält also letztlich am Paradigma eines Kult-Survival fest.

Auch in anderen Erklärungsversuchen findet sich diese Integration mehrerer Faktoren in einem mehrstufigen Modell: Ein zunächst religiöses Phänomen, ein »heidnischer Kult« etwa, schlägt demnach »im Mittelalter« in eine »Krankheit« um bzw. eröffnet den Spielraum für kollektives Überschreitungshandeln, welches dann im Leiden endet.²¹ So werden disparate Erklärungsmodelle argumentativ synthetisiert. Notwendig zur Herstellung logischer Kohärenz ist dabei die Denkfigur, dass nicht-christliche oder sogar jedwede religiöse Expressivität tendenziell vom Umschlagen in Devianz und Krankhaftigkeit bedroht sei. Hinter jedem noch so harmlosen Tänzchen lauert der Teufel der »Tanzekstase« – ein vorwissenschaftliches Narrativ, das zu dekonstruieren, nicht zu reproduzieren wäre.

Der Veitstanz als paganer oder synkretistischer Kult steht in der Tradition der vor allem in der Volkskunde gepflegten Survival-Theorie, der zufolge »heidnische«, also: germanische Kulte in christlichem Gewande die Zeiten überlebt hätten.²² Sie geht, was die Tanzwut betrifft, auf den thüringischen Pastor Markus Christian Heinrich Brömel zurück, der schon 1701 die Kritik der Kirchenväter am Tanz auf den Veitstanz übertragen hatte.²³ Für pagane Inhalte bieten die Quellen freilich wenig Anhalt. Vielmehr sprechen sie deutlich für einen Zusammenhang mit verschiedenen christlichen Traditionen. So wären zunächst die einzelnen Auftritte der Tänzer präzise zu untersuchen und miteinander zu vergleichen, bevor Aussagen über ihren religiösen Gehalt möglich würden.²⁴

Die Wiener Altgermanistin Christa Tuczay behandelt die Tanzwut in ihrer 2009 erschienenen Habilitationsschrift über Trance- und Ekstasetechniken im Mittelalter.²⁵ Gewiss lässt sich der rituelle Tanz prinzipiell als Psychotechnik zur Erlangung einer Dissoziationserfahrung auffassen. Es stellt sich freilich wiederum die Frage, in welchem rituellen Rahmen diese Technik ggf. angewendet wurde. Wer die Tanzwut als Ausdruck einer universal gedachten anthro-

21 So etwa: *Schmitz-Cliever*, Epidemische Tanzkrankheit; *Schmitz-Cliever/Schmitz-Cliever*, Darstellung; *Wähler*, Kindertanzzug, S. 69f.; *Höfler*, Deutsches Krankheitsnamenbuch, S. 729, 765; *Panzer*, Tanz und Recht, S. 10–12; *Koch*, Salomé's Schleier, S. 192f. (christliche Johannes-Verehrung als Ausgangspunkt für »Tanzhysterie«); *Hausamann*, Die tanzende Salome, S. 205–207 (Johannisbrauchtum als heidnischer Sonnenkult schlägt »[ü]berall im mittelalterlichen Europa« in »Tanzepidemien« um).

22 Vgl. nur *Beitl/Beitl*, Wörterbuch der Deutschen Volkskunde, darin die Artikel: »Echternacher Springprozession«, »Tanzkrankheit«, »Veit«.

23 *Brömel*, Fest-Tänzte; vgl. auch *von Erdmann*, Der Veitstanz keine Krankheit.

24 Vgl. *Dickson*, Encounters, S. 275.

25 *Tuczay*, Ekstase im Kontext, S. 404–413; ähnlich auch: *Gladigow*, Ekstase und Enthusiasmus, S. 27.

pologischen Konstante »Trance / Ekstase / *altered state of consciousness*« interpretieren will, muss letztlich wiederum ihre Spezifika ausblenden. Zudem droht die komparatistische Projektion am sprichwörtlichen Vetorecht der Quellen zu scheitern, denn längst nicht jeder Fall von Tanzwut wird als ekstatisch beschrieben. Die reduktionistische Suche nach einem – in diesem Fall religions- und ritualwissenschaftlichen – Kernphänomen droht die spezifischen Mechanismen der kulturellen Konstruktion von Veitstanz, Tanzwut und Johannistanz auszublenken. Folgerichtig bleiben die entsprechenden Beschreibungen oberflächlich und quellenfern. Da im modernen europäischen Diskurs zudem religiöse Trance tendenziell der Psychiatrisierung unterliegt, erweist sich die Deutung der Tanzwut als Ausdruck einer ekstatischen Religiosität allzu leicht als Inversion des pathologisierenden Hysterie-Diskurses.²⁶ Auch sie leistet keine Erforschung der zeit- und kulturspezifisch eigenen Konzepte, sondern bleibt auf der Ebene der Projektion moderner Erklärungsmuster stehen.

Wie jedes Phänomen der alltäglichen Geschichtswahrnehmung hat auch die Tanzwut eine erhebliche Attraktivität für quellenferne Spekulationen. Schon 1844 wollte etwa ein deutsch-russischer Mediziner im Veitstanz eine im Rahmen der Kreuzzüge erfolgte Christianisierung der muslimischen Sufi-Mystik sehen.²⁷ Ähnlich gewagte Annahmen zum Kulturtransfer finden sich auch in tanzwissenschaftlichen Lexika, die Vitus und »seinen« Tanz etwa mit hinduistischen Frömmigkeitsformen kurzschließen.²⁸ Immerhin sind mit diesen steilen Thesen die kosmologischen Fundamente des Tanzwut-Konzepts in der antiken Philosophie angesprochen, die ebenso in der islamischen Mystik nachwirken.

I.1.4 Medizinische und sozialpsychologische Erklärungsansätze

Wer Tanzwut und Veitstanz als Ritualbewegungen sehen will, muss sich vor allem mit dem Umstand auseinandersetzen, dass schon die gelehrte Medizin der Frühen Neuzeit sie als Krankheit klassifizierte, etwa Thomas Sydenham (1624–1689), Gregor Horstius (1578–1636), Felix Platter (1536–1614) oder schon Paracelsus (1493–1541). Ebenso konstatiert Jean Bodin (1529/30–1596) in seinen »*Six Livres de la Republique*« (1576) ausdrücklich, dass es sich beim Veitstanz nicht um Hexerei, sondern um eine natürliche Krankheit handele.²⁹ Und schon 1518 erklärte sich der Vikar des Bischofs von Straßburg auf Bitten des Rates um

26 Karger-Decker, *Geschichte der Medizin*, S. 418, bezeichnet die klassische Merian'sche Illustration zum »Tanz von Kölbick« (vgl. unten, Abb. 8), als »Tanzwütige (Chorisanten) in religiös-erotischer Tanzekstase auf einem Kirchhof«.

27 von Erdmann, *Der Veitstanz keine Krankheit*.

28 Raffé/Purdon, *Dictionary of the Dance*, S. 529 (eine vorzügliche Quelle für das Fortwirken der Esoterik des 19. Jh. in der modernen Tanzwissenschaft).

29 Martin, *Geschichte der Tanzkrankheit*.

Mithilfe bei der Bewältigung der durch die Tänzer ausgelösten Krise für nicht zuständig. Man wolle aber tun, was man könne:

»Dass dis im unnot zu sin dünkt, sondern diwyl die Artz anzeigen, daß es eine natürliche krankheit sy, daß man auch natürlich mittel mit in versuche, aber domit nit nichts beschehe, woll er alle Predikanten beschickhen und in bevelhen, daß sie öffentlich in cancellis ermaneten zu betten und anzurieffen, daß er [Gott] sin gnad und barmherzigkeit uns sende.«³⁰

Der Fall der Anna Schön schließlich zeigt, dass es sich dabei nicht etwa nur um einen Elitendiskurs handelt, dem auf Seiten der Tanzenden etwa ein subversiver Selbstermächtigungsanspruch von Subalternen gegenüber gestanden hätte: Auch die Tanzenden selbst rekurrierten auf die Tanzkrankheit, um ihre Erfahrungen zu kategorisieren.

Mit Paracelsus (1493–1541) setzen die Bemühungen um eine medizinische Systematisierung des Komplexes ein – Bemühungen jedoch, die den Veitstanz als Massenphänomen schon bald nur mehr aus der Lektüre kennen. Bei Thomas Sydenham wird aus dem Veitstanz schließlich ein neurologisches Syndrom. Nun geht es nur noch um individuelle Krankheitsbilder: Die Mediziner unterscheiden heute diagnostisch zwischen »Chorea maior«, krampfartigen Konvulsionen als eigenständiger Krankheit, und »Chorea minor« als Begleitsymptom anderer Syndrome (»Chorea Sydenham«). Die »Chorea maior« tritt als erbliche Nervenkrankheit, als »Chorea Huntington« auf; diese erbliche Nervenkrankheit wird im Volksmund auch heute noch Veitstanz genannt. Dass neurologische Krankheitsbilder schwerlich für eine infektiös zu denkende Massenbewegung verantwortlich sein können, ist augenfällig.³¹ Neben die neurologische Konzeption einer quasi-epidemischen Tanzkrankheit treten daher verschiedene Alternativ-erklärungen.³²

Die Skeptiker unter den Historikern haben, wo sie den Veitstanz erklären mussten, oft schlicht von Epilepsie gesprochen.³³ Der schwedische Pharmakologe Eugene Louis Backman führte ihn auf Mutterkornvergiftung (»Ergotismus«) zurück.³⁴ Andere sprachen von Bilsenkraut und ähnlichen Halluzi-

30 Sog. Annalen des Sebastian Brant, zitiert nach: *Martin*, Geschichte der Tanzkrankheit, S. 119; vgl. *Midelfort*, History of Madness, S. 34.

31 Eine schulmäßige Differentialdiagnose fordert 1844 schon *Wicke*, Versuch, S. VII–XVII, S. 8; *Jungbauer*, Deutsche Volksmedizin, S. 169 f., verzeichnet eine »Nerven- und Muskelkrankheit, die man gewöhnlich mit der seuchenartigen Tanzwut vermengt und verwechselt«.

32 Eine wenig präzise Zusammenfassung der Literatur bietet *Bergdolt*, Der spätmittelalterliche Veitstanz.

33 Vgl. etwa *Schubert*, Alltag im Mittelalter, S. 191 f.; *van Kraemer*, Les maladies, S. 67–88, unterscheidet »mal Saint Jean« (Fallsucht) und »mal Saint Vit« (»choréomanie«, auf Ergotismus zurückzuführen).

34 *Backman*, Religious Dances, S. 295–327.

nogenen als Auslöser.³⁵ Diese toxikologischen Erklärungen werden in ihrer Monokausalität der Vielschichtigkeit des Phänomens jedoch in keiner Weise gerecht. Ähnliches gilt für die Diagnose »Enzephalitis«, wie sie sich in den fatal einflussreich gewordenen Werken Stefan Winkles findet.³⁶

All diesen paläodiagnostischen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie ein höchst komplexes kulturelles Phänomen auf eine singuläre Ursache reduzieren wollen.³⁷ Dies ist nun aus medizingeschichtlicher Sicht methodisch höchst problematisch: Die früher viel betriebene retrospektive Diagnostik auf der Grundlage zwangsläufig fragmentarischer und nicht für eine Anamnese formulierter historischer Quellen verstößt gegen alle Sorgfaltspflichten, die ein Arzt in der medizinischen Praxis einzuhalten hätte.³⁸ Vor allem aber ist es schlicht undenkbar, dass ein über mehrere Jahrhunderte in vielgestaltiger Form auftretendes Phänomen sich auf eine einzelne physiologische Ursache zurückführen lassen könnte. Möglich sind diese retrospektiven Diagnosen nur, weil sie eben nicht den konkreten Quellenbefund heranziehen, sondern auf Grundlage der Sekundärliteratur (und ihrer Klischeevorstellungen über »das Mittelalter«) assoziativ und undifferenziert eine Anamnese konstruieren, die ihre eigenen Vorannahmen als Symptome bestätigt.³⁹ Zudem postulieren all diese medizinischen Kausalannahmen für sich zwar naturwissenschaftliche Präzision, tatsächlich funktionieren sie jedoch gerade nicht durch den Rekurs auf ein eindeutiges, universales Grundphänomen, sondern durch die arbiträre Konstruktion höchst schwammiger Konzepte unter immer neuen Namen: Beinahe jeder Forscher fasst die von ihm erdachte Bricolage unter einem anderen taxonomisch klingenden Namen zusammen.

35 Winkle, *Geißeln der Menschheit*, 1997, S. 176 ff.; *Camporesi*, *Das Brot der Träume*, S. 155–169, bes. S. 159 (Mangelernährung und mit Halluzinogenen gestrecktes Brot als Auslöser) und S. 165 (Ergotismus als Auslöser); dazu: *Röcke/Velten*, *Tanzwut*, S. 321.

36 Winkle, *Geißeln der Menschheit*, 2005, S. 1091 f.; *Ders.*, *Die Tanzwut*; zur Kritik an Winkle aus Sicht der professionellen Medizingeschichte vgl. *Leven*, *Krankheiten*, S. 156 mit Anm. 8.

37 Vgl. die Kritik von Carlo Ginzburg an analogen Erklärungsversuchen für den Hexenglauben: *Ginzburg*, *Hexensabbat*, S. 306 f.: »Diese Erklärungen haben ihre faszinierende Wirkung noch nicht eingebüßt. Doch keine Form des Mangels, keine Substanz, keine Ekstasetechnik vermag, für sich genommen, das wiederholte Auftreten von derartig komplexen Erfahrungen auszulösen. Gegen jeden biologischen Determinismus gilt es mit Nachdruck daran festzuhalten, daß der Schlüssel zu dieser kodifizierten Wiederholung einzig ein kultureller sein kann.«

38 Vgl. nur *Leven*, *Krankheiten*; *Eckart/Jütte*, *Medizingeschichte*, S. 330 f.

39 Vgl. nur Winkle, *Geißeln*, 2005, S. 1091: »Bei den ›Tanzwütigen‹ von Kölbick handelte es sich wahrscheinlich um einige Enzephalitis-Kranke, deren veitstanzähnliche Schüttelkrämpfe durch die seelische Erregung der Mitternachtsmesse und durch die Kälte der Dezembernacht bis zum Paroxysmus gesteigert wurde.« Den Tänzern der Kölbigger Legende »veitstanzähnliche Schüttelkrämpfe« zu unterstellen, ist eine quellenmäßig nicht belegbare Projektion, die zunächst zirkelschlüssig die Diagnose »Tanzwut« legitimiert und dann als Symptom für eine Retrod Diagnose herhalten muss. Zum Tanz von Kölbick vgl. unten, Kap. VI.

Es ist freilich nicht auszuschließen, dass im einen oder anderen Fall Menschen an den Tanzwut-Ereignissen beteiligt waren, deren Leiden man heute mit den erwähnten Diagnosen benennen würde. Damit flossen neurologische Krankheitsbilder als Motivspender für die äußere Gestalt der Tanzwut in das Substrat der diskursiven Genealogie ein – etwa die »Fallsucht« (nicht die heute diagnostizierbare Epilepsie!) beim Transfer der »Johanniskrankheit« von Frankreich nach Deutschland.⁴⁰ Gerade weil bei den Tänzen die verschiedensten Personen mit oder ohne heute diagnostizierbare Leiden zusammenkamen, lässt sich das emische Krankheitskonzept keinesfalls auf eine etische Einzelursache reduzieren.

Statt nach einer naturwissenschaftlichen Ursache zu suchen, wird oft die von der älteren medizingeschichtlichen Forschung postulierte Krankheitseinheit Tanzwut schlicht als Entität reproduziert.⁴¹ Aktuelle kulturwissenschaftliche Diskussionen leisten denn auch analytisch kaum mehr, als die Stereotypen des 19. mit den Begriffsmoden des frühen 21. Jahrhunderts neu auszupreisen.⁴² Vielfach stehen diese dabei erkennbar in der Tradition der nietzscheanischen Tanzliteratur, in der das eigene kulturelle Interesse zu einem anthropologisch-universellen Trieb hypostasiert wird, dessen »Unterdrückung« durch Kirche und Staat dann zu ekstatischen Ausbrüchen, zum »entfesselten Bewegungsrausch« (W. Brunner) geführt habe.⁴³ Paradigmatisch formuliert findet sich diese Vorstellung schon in Curt Sachs' »Weltgeschichte des Tanzes« (1933):

»Wie Vulkane, die man längst erloschen wähnte, neu zu arbeiten beginnen, wie nach kleinen Teileruptionen eines Tages ungeheuerere Massen herausgeschleudert werden und brennend und vernichtend alles Lebendige fortreißen und begraben, so entfesselt sich plötzlich um die Mitte des 14. Jahrhunderts in der Rheinniederung [...] eine unbezwingliche Tanzwut [...]«⁴⁴

Der Mensch als psychosomatischer Kochtopf: Die Tanzwut kann so als Ausdruck »unmittelbarer Körperlichkeit« zur Subversion gegen die Kirche umgedeutet und in den Selbstvergewisserungsdiskurs der Tanzszene eingespeist werden.⁴⁵ Selbstredend wird auch dabei wiederum nicht auf die Quellen, sondern auf

40 Vgl. unten, Kap. VII.1.5.

41 Kanonisch: Hecker, Tanzwuth; Martin, Geschichte der Tanzkrankheit.

42 Vgl. Jung, Körperlust und Disziplin, S. 121–123; ebenso den empirisch und methodisch unzulänglichen Versuch von Röcke/Velten, Tanzwut.

43 Brunner, Städtisches Tanzen, S. 45 f.; Backman, Religious Dances, S. 331; vgl. Stocks, Disziplinierung, S. 111 f., 204; Salmen, Tanz und Tanzen, S. 26 (»epidemische Tanzlust«); zur Lippe, Naturbeherrschung am Menschen, Bd. 1, S. 111; Friedrich, Terpsichore im Massenwahn, S. 30; allg.: Graus, Pest, Geißler, Judenmorde, S. 36 f.

44 Sachs, Weltgeschichte des Tanzes, S. 171.

45 Klein, Frauen. Körper. Tanz, S. 12, 55 ff., 67–69; Koch, Salomé's Schleier, S. 74.

Vandenhoeck & Ruprecht

Historische Semantik

Band 19

Vom 14. bis zum 17. Jahrhundert war im Einzugsgebiet von Rhein, Mosel und Maas eine Krankheit namens »Veitstanz« bzw. »Johannistanz« bekannt. Heute wird sie vielfach auch als »Tanzwut« bezeichnet. Sie war jedoch nicht etwa eine frühe Form der »Massenhysterie«, sondern eine Chiffre für Zustände der Gottessuche, für das Gefangensein auf der Schwelle des Heils. Gregor Rohmann ergründet in seiner Studie die Bedeutungsgeschichte eines mittelalterlichen Krankheitskonzepts seit der Rezeption der antiken Kosmologie im frühmittelalterlichen Christentum.

Der Autor

Privatdozent Dr. Gregor Rohmann ist Projektleiter im von der DFG geförderten Projekt »Politische Sprache im Mittelalter: Semantische Zugänge« an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Für dieses Buch wurde er mit dem Friedrich Sperl-Preis der Vereinigung der Freunde und Förderer der Goethe-Universität Frankfurt am Main ausgezeichnet.

ISBN 978-3-525-36721-6



9 783525 367216

www.v-r.de